RELASI KUASA KOLONIAL DAN IDENTITAS ISLAM
(Studi Kebudayaan Kaum Ménak Santri di Purwakarta Abad Ke-19 sampai dengan Awal Abad Ke-20 M)

Disertasi ini disusun untuk memenuhi syarat mendapatkan gelar Doktor
Pada Program Doktoral FIN UNUSIA Jakarta

Disusun Oleh:
Ramlan Maulana
NIM: 19.01.03.033

Promotor:
Prof. Dr. H. Ajid Thohir, M.A., CIHCS.
NIP: 196804141994021001
Co. Promotor
Dr. Ayatullah, M.Ud

PROGRAM STUDI DOKTOR SEJARAH KEBUDAYAAN ISLAM
FAKULTAS ISLAM NUSANTARA
UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA INDONESIA (UNUSIA)
JAKARTA
TAHUN 2025 M

KATA PENGANTAR

Tiada kata yang indah yang patut diungkapakan, melainkan puja dan puji syukur senantiasa terpanjatkan ke dzat *Ilahi Rabbi,* shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada haribaan baginda nabi besar Muhammad, SAW seru sekalian alam, kepada keluarganya, sahabatnya, tabi'in dan tabi'at, serta tidak lupa semoga tercurahkan pula kepada kita selaku umatnya dengan mendapatkan syafa'at nanti di hari kiamat. Aamiin.

Merupakan ucapan terimakasih yang tidak terhingga kepada seluruh pihak yang telah membantu sekaligus berkontribusi atas terselesaikannya disertasi ini. Pertama dan yang paling utama, ucapan terimaksih disampaikan kepada seluruh civitas akademik Program Pasca UNUSIA Jakarta yang telah memfasilitasi penulis dalam proses pembelajaran dan penulisan karya ilmiah ini. Kepada orang tua, dosen, saudara, sahabat dan kepada istri penulis yang telah rela membagi waktunya untuk membantu menyediakan keperluan bagi penulis selama proses pembuatan disertasi ini.

Tidak ketinggalan, penulis haturkan terimakasih kepada guru-guru penulis yang telah dengan sabar mendidik dan membimbing penulis serta pihak-pihak lain, diantaranya:

1. Dr. Ahmad Suaedi, MA.Hum, selaku Dekan Fakultas Islam Nusantara UNUSIA Jakarta;
2. Prof. Dr. Ajid Thahir, M.Ag dan Dr. Ayatullah, M.Fill, selaku Promotor dan Co. Promotor;
3. Pihak Yayasan Budha Suci yang telah memberikan beasiswa kepada penulis;
4. Pihak BAZNAS Kabupaten Purwakarta yang telah membantu sebagian pendanaan penelitian;
5. Seluruh civitas akademika dan Dosen Pascasarjana UNUSIA Jakarta yang selalu membimbing dan berbagi pengetahuan dan pengalaman kepada penulis;
6. Ayahanda (Alm) dan ibunda tercinta yang selalu memberi cinta, kasih sayang, do'a dan dukungan yang tak pernah berhenti. Semoga selalu berada dalam lindungan Allah SWT;
7. Rd. Padmanegara, Rd. Iing dan Rd. Hasan Marjuki, selaku keluarga keturunan R.A.A Suriawinata dan RH, Yusup Bin Jayanegara serta RH. Marjuki yang telah bersedia diwawancara dan membuka akses data penelitian bagi penulis;
8. Teman-teman seperjuangan di Pasca UNUSIA Jakarta kelas Doktoral yang tidak bisa penulis sebutkan satu per satu, terimakasih atas kebersamaan dan telah menjadi teman diskusi selama studi.

Penulis menyadari bahwa disertasi ini sangat jauh dari kata sempurna, masih banyak kekurangan dan kelemahan dalam banyak aspeknya, oleh karena itu kritik dan saran dari pembaca semua sangat diharapkan. Semoga kita semua senantiasa berada dalam taufiq dan hidayah Allah, SWT. *Âmîn.*

Purwakarta, 15 Maret 2024 M
15 Ramadhan 1438 H

Penulis

PERNYATAAN ORISINALITAS

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: RAMLAN MAULANA
NIM	: 19.01.03.033
Tempat/Tgl. Lahir	: Purwakarta, 26 Oktober 1982

menyatakan bahwa disertasi dengan judul "Relasi Kuasa Kolonial Dan Identitas Islam (Studi Kebudayaan Kaum Ménak Santri di Purwakarta Abad Ke-19 dan Awal Abad Ke-20" adalah hasil karya asli penulis, bukan hasil plagiasi, kecuali kutipan kutipan yang disebutkan sumbernya atau atas petunjuk para pembimbing. Jika di kemudian hari pernyataan ini terbukti tidak benar, maka sepenuhnya akan menjadi tanggungjawab penulis dan bersedia gelar akademiknya dibatalkan sesuai dengan peraturan yang berlaku.

Jakarta, 17 Mei 2025

RAMLAN MAULANA
NIM: 19.01.03.033

Lembar Pengecekan Plagiarsme

Ramlan - Disertasi 1

by Ramlan Maulana

Submission date: 18-Mar-2025 10:34AM (UTC+0700)
Submission ID: 2617869174
File name: Disertasi_Ramlan_-_Relasi_Kuasa_Koonial.docx (0.79M)
Word count: 86861
Character count: 567531

Ramlan - Disertasi 1

ORIGINALITY REPORT

10%	9%	9%	4%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	luk.staff.ugm.ac.id Internet Source	4%
2	centerformunawareducation.files.wordpress.com Internet Source	3%
3	adoc.pub Internet Source	1%
4	www.researchgate.net Internet Source	1%
5	www.ayocirebon.com Internet Source	1%
6	mmr.uinsgd.ac.id Internet Source	<1%
7	digilib.uns.ac.id Internet Source	<1%
8	roedi-hartono.blogspot.com Internet Source	<1%
9	rumahbahasadansastraindonesia.blogspot.com Internet Source	<1%
10	encumnurhidayatullah.wordpress.com Internet Source	<1%

11	www.neliti.com Internet Source	<1 %
12	jurnal.iaisambas.ac.id Internet Source	<1 %
13	journal.uinsgd.ac.id Internet Source	<1 %
14	repository.radenintan.ac.id Internet Source	<1 %
15	digilib.uinsgd.ac.id Internet Source	<1 %
16	disipusda.purwakartakab.go.id Internet Source	<1 %
17	core.ac.uk Internet Source	<1 %
18	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	<1 %
19	www.kompasiana.com Internet Source	<1 %
20	ia802907.us.archive.org Internet Source	<1 %
21	fajar-maverick2.blogspot.com Internet Source	<1 %
22	journal.uinjkt.ac.id Internet Source	<1 %
23	e-tarjome.com Internet Source	

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Disertasi dengan judul "Relasi Kuasa Kolonial Dan Identitas Islam (Studi Kebudayaan Kaum Ménak Santri di Purwakarta Abad Ke-19 dan Awal Abad Ke-20" yang disusun oleh Ramlan Maulana Nomor Induk Mahasiswa: 19.01.03.033 telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan ke sidang promosi.

Jakarta, 17 Maret 2025

Promotor	Co. Promotor
Prof. Dr. H. Ajid Thohir, M.A., CIHCS.	Dr. Ayatullah, M.Ud
NIP: 196804141994021001	

LEMBAR PENGESAHAN

Tesis/Disertasi dengan judul "Relasi Kuasa Kolonial Dan Identitas Islam (Studi Kebudayaan Kaum Ménak Santri di Purwakarta Abad Ke-19 sampai dengan Awal Abad Ke-20" oleh Ramlan Maulana dengan Nomor Induk Mahasiswa: 19.01.03.033 telah diujikan pada sidang tertutup Program Studi Doktor Fakultas Islam Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia pada tanggal 02 Mei 2025 dan direvisi sesuai saran tim penguji. Maka disertasi tersebut telah diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Doktor bidang humaniora (Dr.).

Jakarta, 17 Mei 2025
Dekan,

Dr. Ahmad Suaedi, MA. Hum

1. **Dr. Siti Nabilah, S.Sos.I, M.Pd.**
   (Ketua/ merangkap Penguji)
   ..... Tgl. 17 Mei 2025

2. **Dr. Ahmad Suaedi, MA. Hum**
   (Penguji 1)
   ..... Tgl. 17 Mei 2025

3. **Dr. Ginanjar Sya'ban, M. Hum**
   (Penguji 2)
   ..... Tgl. 17 Mei 2025

4. **Prof. Dr. H. Ajid Thohir, M.A., CIHCS.**
   NIP: 196804141994021001
   (Promotor)
   ..... Tgl. 22 Mei 2025

5. **Dr. Ayatullah, M.Ud**
   (Co. Promotor)
   Tgl. 17 Mei 2025

ABSTRAK

Disertasi ini menganalisis relasi kuasa yang dioprasikan kolonial atas kaum ménak dalam wacana modernisasi dan misi pemberadaban di Purwakarta abad ke-19 dan abad ke-20. Sebuah relasi kuasa yang digambarkan oleh Foucault sebagai hubungan kekuasaan melalui serangkaian sistem regulasi, peraturan, hukuman dan reward, juga sistem-sistem pengetahuan yang menghasilkan rantai kekuasaan. Sistem kuasa yang memproduksi pengetahuan, sedangkan pengetahuan memiliki kuasa yang dengannya kekuasaan bukan lagi menguasai orang-orang secara fisik dan kediktatoran melainkan melalui pola yang disamarkan, disembunyikan dan diselubungkan sehingga terkesan tidak tampak. Juga merupakan hubungan kekuasaan yang berorientasi pada hegemoni Eropanisasi dan rekayasa kultural dalam budaya birokrasi dan gaya hidup yang berdampak atas dinamika identitas Islam kaum ménak. Ditariknya kaum ménak ke dalam sistem pemerintahan tidak langsung dan diberlakukannya peraturan tentang kewajiban-kewajiban, gelar-gelar dan pangkat-pangkat, kemudian diberikan pendidikan bergaya Barat, sekaligus diperkenalkannya mereka ke dalam kebudayaan Eropa, menancapkan wacana modernisasi dan misi pemberadaban yang dalam teorinya foucault disebut sebagai 'wacana' produk relasi kuasa yang beroperasi dalam jaringan kekuasaan melalui pengetahuan tidak netral, dalam arti bersifat politis. Pada titik ini, orientasi kaum ménak terhadap relasi kuasa kolonial menjadi cukup krusial dalam pembentukan identitas Islam mereka.

Memakai metode sejarah dengan pendekatan multidisipliner, penelitian ini menemukan fakta bahwa, Islam priyayi yang dalam penelitian Geertz sebagai abangan dan menurut Suterland sebagai kejawen, tidak sejalan dengan ménak santri. Penelitian ini menunjukan, Identitas Islam ménak santri sebagai Islam Sufistik yang mengalami hibriditas kultural pasca adanya orientasi mereka atas wacana kolonial dalam relasi kuasa. Budaya barat yang diserap ke dalam kehidupan mereka, betul dapat menimbulkan perubahan namun tidak merombak seluruh segi kehidupan, melainkan justru karena kemampuannya dalam melakukan proses mimicri pada akhirnya tercipta resistensi dan subversi halus melalui kebudyaan. Sekularisme, liberalisme dan westernisasi yang ditanamkan Belanda atas mereka mengalami proses akulturasi dalam bingkai tradisi nusantara dan spirit Islam.

Kata Kunci: Relasi Kuasa, Ménak Santri, Identitas Islam, Hibriditas Kultural.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the power relations exercised by the colonial authorities over the kaum ménak (aristocratic elite) within the discourse of modernization and the civilizing mission in Purwakarta during the 19th and early 20th centuries. A power relation described by Foucault as the relationship of power through a series of regulatory systems, rules, punishments, and rewards, as well as knowledge systems that create a chain of power. The power system produces knowledge, while knowledge holds power, through which power no longer dominates people physically or dictatorially, but instead through patterns that are disguised, concealed, and enveloped, making them seem invisible. It is also a power relationship oriented towards the hegemony of Europeanization and cultural engineering in bureaucratic culture and lifestyle, impacting the dynamics of the kaum ménak's Islamic identity. The incorporation of the kaum ménak into the indirect governance system and the imposition of regulations concerning obligations, titles, and ranks, followed by Western-style education and their introduction to European culture, embedded the discourse of modernization and the civilizing mission, which, in Foucault's theory, is called a 'discourse' a product of power relations operating within a network of power through knowledge that is not neutral, in the sense that it is political. At this point, the kaum ménak's orientation towards colonial power relations becomes crucial in the formation of their Islamic identity.
Using a historical method with a multidisciplinary approach, this study finds that the "priyayi Islam" described in Geertz's research as abangan and in Sutherland's work as kejawen does not align with ménak santri. This study shows that the Islamic identity of ménak santri is "Sufistic Islam" that experiences cultural hybridity after their orientation towards colonial discourse in power relations. The Western culture absorbed into their lives did indeed cause change, but it did not overhaul every aspect of life. Rather, due to their ability to undergo mimicry, resistance and subtle subversion were ultimately created through culture. Secularism, liberalism, and westernization implanted by the Dutch in their lives underwent an acculturation process within the framework of nusantara tradition and the spirit of Islam.

Keywords: Power Relations, Ménak Santri, Islamic Identity, Cultural Hybridity

الملخص

تتناول هذه الرسالة تحليل علاقة السلطة التي فرضها الاستعمار على طبقة "المنك" في سياق خطاب التحديث ورسالة الحضارة في بوروكارتا في القرنين التاسع عشر والعشرين. وهي علاقة سلطة وصفها فوكو بأنها علاقة قوة من خلال سلسلة من أنظمة التنظيم، القوانين، العقوبات والمكافآت، بالإضافة إلى أنظمة المعرفة التي تنتج سلسلة من القوى. أنظمة السلطة التي تنتج المعرفة، بينما المعرفة تمتلك القوة بحيث لا تقتصر السلطة على السيطرة على الناس جسديًا أو من خلال الدكتاتورية، بل من خلال أنماط مخفية، مغلفة ومقنعة حتى تبدو غير مرئية. كما أن هذه العلاقة هي علاقة قوة موجهة نحو الهيمنة الأوروبية والهندسة الثقافية في ثقافة البيروقراطية وأسلوب الحياة الذي أثّر في ديناميكيات هوية الإسلام لدى طبقة "المنك". إدخال طبقة "المنك" في النظام الحكومي غير المباشر وتطبيق القوانين المتعلقة بالواجبات، الألقاب والمناصب، ثم تقديم التعليم على الطراز الغربي، بالإضافة إلى إدخالهم في الثقافة الأوروبية، كانت بمثابة زرع خطاب التحديث ورسالة الحضارة التي يطلق عليها فوكو "الخطاب" كمنتج لعلاقات القوة التي تعمل ضمن شبكة من القوة عبر معرفة غير محايدة، بمعنى أنها سياسية. في هذه المرحلة، تصبح توجهات طبقة "المنك" تجاه علاقة السلطة الاستعمارية أمرًا حاسمًا في تشكيل هويتهم الإسلامية.

من خلال استخدام المنهج التاريخي مع مقاربة متعددة التخصصات، يكشف هذا البحث عن حقيقة أن الإسلام البرجاوي الذي وصفه جيرتز بالأباغان ووفقًا لسوترلاند بالجاوي، لا يتماشى مع "المنك سانتري". يبين البحث أن هوية الإسلام لدى "المنك سانتري" هي هوية إسلام صوفيه تتسم بالهجن الثقافي بعد تأثرها بخطاب الاستعمار في علاقات القوة. الثقافة الغربية التي تم امتصاصها في حياتهم قد أحدثت تغييرات، لكنها لم تقلب جميع جوانب الحياة بل، وبفضل قدرتهم على القيام بعملية التقليد، نشأت مقاومة وانتفاضة خفيفة من خلال الثقافة. العلمانية، الليبرالية، والغربية التي غُرست فيهم من قبل الهولنديين شهدت عملية تفاعلية في إطار تقاليد الأرخبيل وروح الإسلام.

الكلمات المفتاحية: علاقة السلطة، "المنك سانتري"، هوية الإسلام، الهجين الثقافي

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Fonem konsonan Arab

ARAB		LATIN	
Konsonan	Nama	Konsonan	Nama
ا	Alif	a	Aa
ب	Ba	b	Be
ت	Ta	t	Te
ث	Sa	ts	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	j	Je
ح	Ha	h	Ha (dengan garis di bawah)
خ	Kha	kh	Ka dan Ha
د	Dal	d	De
ذ	Zal	z	Zet
ر	Ra	r	Er
ز	Zai	z	Zet
س	Sin	s	Es
ش	Syin	sy	Es dan Ye
ص	Sad	sh	Es dan Ha
ض	Dad	dh	De dan Ha
ط	Ta	th	Te dan Ha
ظ	Za	zh	Zet dan Ha
ع	Ain	‘	Koma terbalik (di atas)
غ	Ghain	gh	Ge dan Ha
ف	Fa	f	Ef
ق	Qaf	q	Ki
ك	Kaf	k	Ka
ل	Lam	l	El
م	Mim	m	Em
ن	Nun	n	En
و	Wau	w	We
ه	Ha	h	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof

2. Vocal

a. tunggal atau *monoftong*

Bahasa Arab yang lambangnya hanya berupa tanda atau harâkat, transliterasinya dalam tulisan Latin yang dilambangkan dengan huruf sebagai berikut:

1) Tanda *Fathah* dilambangkan dengan huruf a
2) Tanda *Kasrah* dilambangkan dengan huruf i
3) Tanda *Dhammah* dilambangkan dengan huruf *u*

b. Vocal panjang

Bahasa Arab yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya dilambangkan dengan huruf dan tanda macron sebagai berikut:

1) Huruf ا dilambangkan dengan huruf â
2) Huruf ي dilambangkan dengan huruf î
3) Huruf و dilambangkan dengan huruf û

c. Vocal rangkap atau *diftong*

Bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harâkat dengan huruf, transliterasinya dengan tulisan latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut:

1) Vocal rangkap او dilambangkan dengan gabungan huruf *au*, misalnya syaukâniy.
2) Vocal rangkap اي dilambangkan dengan gabungan huruf *ai*, misalnya *gail.*

3. **Kata Sandang**

a. Kata sandang dengan huruf alif-lâm qomariyah dan syamsiyah Bahasa Arab transliterasinya dalam tulisan latin dilambangkan dengan huruf yang sesuai dengan bunyinya dan ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan diberi tanda sampang sebagai penghubung, misalnya ar-ridhâ dan al-fatâwâ, asy-syams.

b. *Syaddah* atau tasydîd

Huruf Arab yang dilambangkan dengan tanda *syaddah* atau tasydîd, transliterasinya dalam tulisan latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bertanda *syaddah* itu. Di akhir kata ataupun yang terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiyah.* Contoh: Âmannâ billâhi, Inna al-ladzîna.

c. Tâ' Marbûthah

Apabila berdiri sendiri, waqaf atau diikuti kata sifat (*na'at)* maka huruf tersebut dengan huruf "h", contoh: al-Af'idah, sedangkan tâ' marbûthah yang hidup dilambangkan dengan huruf "t", misalnya alhayâh al-Islâmiyah atau al-hayâtul Islâmiyyah.

d. Huruf Kapital

Sistem penulisan huruf arab tidak mengenal huruh kapital, akan tetapi apabila sudah dialih aksarakan maka berlaku ketentuan Ejan Yang Disempurnakan (EYD) bahasa Indonesia. Seperti penulisan awal kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri dan lain-lain. Ketentuan yang berlaku pada EYD berlaku pula dalam alih aksara ini, seperti cetak miring (*italic)* atau cetak tebal atau *(bold)* dan ketentuan lainnya. Adapun untuk nama diri yang diawali dengan kata sandang, maka huruf yang ditulis kapital adalah awal nama diri, bukan kata sandangnya. Contoh: 'Ali Hasan al-'Âridh, al-'Asqallânî, al-Farmawî dan seterusnya. Khusus untuk penulisan kata Al qur'an dan namanama surahnya menggunakan huruf kapital. Contoh: Al-Qur'an, Al-Baqarah, Al-Fâtihah dan seterusnya.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar..... ii
Pernyataan Bebas Plagiariseme..... iv
Lembar Pengecekan Plagiarisme..... v
Persetujuan Pembimbing..... viii
Abstrak..... ix
Pedoman Transliterasi..... x
Daftar Isi..... xii
Daftar Tabel dan Gambar..... xv

Bab I PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 9
C. Tujuan Penelitian 10
D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian..... 10
E. Tinjauan Pustaka..... 11
F. Metode Penelitian..... 20
G. Sistematika Pembahasan..... 25

Bab II KAUM MÉNAK, KEBUDAYAAN, IDENTITAS, RELASI KUASA DAN WACANA KOLONIAL..... 26
A. Kaum Ménak..... 26
B. Kebudayaan..... 27
C. Identitas..... 28
D. Wujud Kebudayaan Kaum Ménak..... 30
E. Relasi Kuasa..... 38
F. Wacana..... 40
G. Relasi Kuasa Kolonial..... 41
H. Wacana Kolonial..... 43
I Orientasi Atas Wacana Kolonial..... 45
J Hibriditas, Ambivalensi dan Mimicry..... 46
K Relasi Kuasa dan Wacana Kolonial dalam Kebudayaan Kaum Ménak..... 49

Bab III PURWAKARTA DAN KAUM MÉNAK DALAM LINTASAN SEJARAH KOLONIAL..... 52
A. Kondisi Geografi dan Ekologi..... 52
B. Latar Belakang Historis..... 63
C. Kaum ménak dalam Struktur Sosial Masyarakat Purwakarta 79
D. Genealogi keluarga kaum ménak Purwakarta..... 84
1. Trah Singaperbangsa..... 84
2. Trah Wiratanudatar..... 88
3. Trah Kusumadinata..... 90

Bab IV RELASI KUASA KOLONIAL DALAM SELUBUNG MODERNISASI DAN MISI PEMBERADABAN..... 92
A. Relasi Kuasa Birokrasi..... 92
1. Dualitas Birokrasi dalam Wacana Modernisasi Birokrasi..... 93
a. Jabatan-jabatan kaum Ménak dalam Sistem Birokrasi Kolonial di Purwakarta..... 100
2. Sekularisasi dalam Wacana Modernisasi Birokrasi dan Misi Pemberadaban *(Civilizing Mision)*..... 106
3. Distorsi dan Disfungsi Keagamaan dalam Wacana Modernisasi Birokrasi Kepenghuluan..... 115
a. Lembaga kepenghuluan dalam kebijakan Kolonial. 116
b. Dinamika Lembaga Kepenghuluan di Purwakarta. 118
4. Militerisasi Birokrasi dalam Kebudayaan Kaum Ménak 124
a. Penundukan dan Pendisiplinan dalam Politik Gelar dan Pangkat Militer..... 124
b. Penundukan dan Pendisiplinan dalam Politik Seragam Militer..... 132
c. Kontrol dan Wacana Kepatuhan dalam Politik Tanda jasa dan gelar Ksatria ala Militer..... 135
B. Relasi Kuasa Kultural..... 153
1. Normalisasi dan Westernisasi dalam Wacana Modernisasi dan Misi Pemberadaban Melalui Pendidikan..... 155
2. Benturan Kebudayaan dan Islam dalam Wacana Modernisasi dan Misi Pemberadaban Melalui Organisasi Freemason..... 163
a. Freemason sebagai sarana Sekularisasi dan liberalisasi..... 167
b. Freemason dan Wacana “Kebudayaan Adiluhung” Rekaan Kolonial..... 173
c. Kaum Ménak di Purwakarta dan Keterlibatannya dalam Freemason..... 177
3. Relasi Kuasa dalam Pengaturan Gaya Hidup Kaum Ménak..... 181
a. Relasi Kuasa Pakaian..... 182
1) Pakaian kaum ménak abad ke-19..... 184
2) Pengaturan Pakaian dan Fobia Simbol-simbol Islam..... 187
b. Kanonisasi Bahasa dan Sastra Kaum Ménak 191
1) Upaya Degradasi Unsur-unsur Islam melalui aksara Latin..... 195
2) Kanonisasi Sastra Kaum Ménak..... 197
3) Kontrol Selera Membaca melalui Balai Pustaka 204

c. Westernisasi Makanan, Pesta dan Hiburan..... 207

BAB V IDENTITAS ISLAM DAN ORIENTASI KAUM MÉNAK SANTRI PADA WACANA KOLONIAL DI PURWAKARTA... 212

A. Tipologi Ménak Santri di Purwakarta..... 213

B. Tokoh-Tokoh Ménak Santri, Identitas Islam Dan Dinamika Perannya 218

1. R.A.A. Suriawinata (Dalem Sholawat/ 1829-1849)..... 219

a. Silsilah Keluarga..... 220

b. Hubungan dengan Tuhan: Pengamal Tarekat dan Tirakat Shalawat..... 224

c. Hubungan dengan Masyarakat dalam Lingkup Peran Keagamaan 228

d. Hubungan dengan Kolonial: Peran di Bidang Pemerintahan..... 232

2. R.H. Muhammad Yusuf (Syaikh Baing Yusuf, W.1854)..... 235

a. Silsilah Keluarga..... 236

b. Baing Yusuf Dalam Peta Jaringan Ulama Nusantara..... 238

c. Identitas Islam Aswaja dalam Kitab Fikih dan Tasawwuf Sunda..... 241

d. Pribumisasi Islam dalam Kitab fiqih dan Tasawwuf Sunda..... 245

3. R.H. Marjuki (Baing Marjuki/ Baing Babakan)..... 251

a. Silsilah Keluarga..... 251

b. Peran Strategis RH. Marjuki di Tengah Masyarakat..... 252

c. Tasawuf dan Tarekat dalam Wawacan Karya Baing Marjuki..... 254

C. d. Wawacan *Iman, Elmu Reujeung Amal*: Intelektualisme Ulama dan Vernakularisasi Tasawuf dalam Wajah Tasawuf Sunda..... 260

Pola Hibriditas, Mimikri dan Resistensi Ménak Santri..... 266

BAB VI PENUTUP..... 276

A. KESIMPULAN..... 276

B. SARAN DAN REKOMENDASI.....

DAFTAR PUSTAKA..... 278

LAMPIRAN-LAMPIRAN..... 295

DAFTAR TABEL DAN GAMBAR

Tabel 1	Pembagian Wilayah Kabupaten Krawang (Tanah Pemerintahan) Tahun 1884
Tabel 2	Pembagian Wilayah Kabupaten Krawang (Tanah Pemerintahan) Tahun 1891
Tabel 3	Jumlah Imbalan Perwira Penerima Penghargaan Bintang Orde Militer Willems
Gambar 1	Kondisi Cikao tahun 1800-an
Gambar 2	*Kominklijke orde Van de Unie*
Gambar 3	Lencana Orde Militer Willems
Gambar 4	Lencana *Groot Kruizen*
Gambar 5	Lencana *Commandeur*
Gambar 6	Lencana *Ridders*
Gambar 7	Lencana *Ridders Grootkruis*
Gambar 8	Lencana *Groot Officier*
Gambar 9	Lencana *Commandeur*
Gambar 10	Lencana *Officier*
Gambar 11	Lencana *Ridders*
Gambar 12	Lencana *Lid*
Gambar 13	*Manaqib* Kanjeng Dalem Shalawat
Gambar 14	Tulisan tangan KHR. M. Thahir al-Bhuguri dalam Kitab Siyarussaalikiin, menerangkan mengenai silsilah kitab yang sanadnya nyambung ke Syekh Abd. Shomad Al-Falimbani.
Gambar 15	Foto KHR. Yusup Wiranatanegara saat menyampaikan ceramah maulid di Bandung Tahun 1954
Gambar 16	Foto Raden Padamanegara bersama KHR. Yusup Wiranatanegara. Keduanya merupakan keturunan RAA. Suriawinata.
Gambar 17	Manuscript berupa Al-Quran tulisan tangan RAA. Suriwinata.
Gambar 18	Sampul Suntingan Manaqib Kanjeng Dalem Salawat. Penyuntingnya adalah Rd.M. Padmanegara, cucu RAA. Suriawinata.
Gambar 19	Foto RAA. Suriawinata yang tergantung di tembok kantor Masjid Ath-Thahiriyyah, kota Bogor.
Gambar 20	Alun-alun Purwakarta Tahun 1920
Gambar 21	Pendopo Kabupaten Purwakarta tahun 1920
Gambar 22	Aula Pendopo Kabupaten Purwakarta Tahun 1920
Gambar 23	Masjid Agung Tahun 1982
Gambar 24	Makam Baing Yusup

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Disertasi ini menganalisis relasi kuasa yang dioprasikan kolonial atas kaum ménak dalam wacana modernisasi dan misi pemberadaban *(civilizing mission)* di Purwakarta. Menela'ah juga identitas Islam mereka yang pada rentang waktu abad ke-19 sampai dengan paruh pertama abad ke-20, mengalami dinamika cukup signifikan akibat dari adanya relasi kuasa tersebut. Fakta kekuasaan Belanda sebagai kolonialis dan imperialis yang semakin meluas dan mendalam pada abad ke-19 telah berdampak atas perubahan pada aspek status, kekuasaan, maupun sumber penghasilan kaum ménak.[1] Begitu pula pada aspek kebudayaan dan identitas Islam mereka. Seiring dengan adanya relasi kuasa yang berorientasi pada dominasi dan hegemoni Eropanisasi, kebudayaan mereka mengalami semacam rekayasa kultural dalam kaitan budaya birokrasi dan gaya hidupnya. Begitu pula keberislaman mereka dihadapkan bukan hanya pada sinkretisme tradisi kekuasaan Sunda dan Mataram Islam, akan tetapi dihadapkan juga pada sekularisme yang ditanamkan kolonial atasnya.

Kaum ménak merupakan kelompok aristokrasi lokal Sunda yang terdiri dari para bupati, bawahan bupati, dan sanak kerabat mereka. Sebagian dari para bupati ada yang dianggap berasal dari keturunan raja-raja Sunda, artinya benar-benar bangsawan; ada juga yang dianggap bukan berasal dari keturunan raja-raja, melainkan dari kalangan rakyat biasa yang karena jasanya bisa menjadi bangsawan.[2] Antara abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20, kolonial menjalankan relasi kuasa atas kebudayaan kaum ménak di Purwakarta dalam bentuk yang digambarkan oleh Foucault sebagai hubungan kekuasaan melalui serangkaian sistem regulasi, peraturan, hukuman dan reward, juga sistem-sistem pengetahuan yang menghasilkan rantai kekuasaan. Sebuah sistem kuasa yang memproduksi pengetahuan, sedangkan pengetahuan memiliki kuasa yang dengannya kekuasaan bukan lagi menguasai orang-orang secara fisik dan kediktatoran melainkan melalui pola yang disamarkan, disembunyikan dan diselubungkan sehingga terkesan tidak tampak.[3] Relasi kuasa tidak lagi bekerja melalui penindasan dan kekuatan fisik melainkan melalui regulasi-regulasi yang dijalankan dan ditaati secara sukarela dalam sebuah organisasi, instansi maupun

---

[1] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak Priangan (1800-1942)*, (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998), h. 2.

[2] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak*...h.1

[3] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan*, (Yogyakarta: Bintang Budaya, 2002), h. 175.

negara.[4] Ditariknya kaum ménak ke dalam sistem pemerintahan tidak langsung dan diberlakukannya peraturan tentang kewajiban-kewajiban, gelar-gelar dan pangkat-pangkat, kemudian diberikan pendidikan bergaya Barat, sekaligus diperkenalkannya mereka ke dalam kebudayaan Eropa, menancapkan wacana modernisasi dan misi pemberadaban yang dalam teorinya foucault disebut sebagai 'wacana' produk relasi kuasa yang beroperasi dalam jaringan kekuasaan melalui pengetahuan tidak netral, dalam arti bersifat politis.[5] Pada titik ini, orientasi kaum ménak terhadap relasi kuasa kolonial dalam selubung modernisasi dan misi pemberadaban menjadi cukup krusial dalam pembentukan identitas Islam mereka.

Identitas Islam pada konteks disertasi ini, mengacu pada karakter khusus keberislaman kaum ménak sebagai individu atau anggota suatu kelompok atau kategori sosial tertentu.[6] Sebuah karakter dari kategori sosial yang merupakan produk budaya *(culture product)* tempat kaum ménak tersebut tumbuh, berkembang dan kemudian berinteraksi. Ia tidak lah alamiah atau bukan bawaan lahir, namun dikonstruksi melalui proses sosial dan proses kebudayaan atau kultural. Kebudayaan dalam kaitan ini merupakan perilaku sosial, yakni pola-pola perilaku yang membentuk struktur sosial masyarakat.[7] Juga sebuah kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat dan kemampuan-kemampuan serta kebiasaan-kebiasaan yang didapatkan oleh mereka sebagai angota masyarakat.[8] Kaum ménak dengan modalitas sosial dan kultural sebagai kelas sosial tinggi, pada akhirnya melakukan orientasi terhadap relasi kuasa kolonial yang menggunakan wacana modernisasi dan misi pemberadaban tersebut. Proses orientasi demikian, patut diduga akan cukup berpengaruh dalam pembentukan identitas Islam mereka.

Wacana modernisasi dan misi pemberadaban yang dimunculkan Belanda adalah sebentuk upaya kolonial dalam melanggengkan kekuasaan melalui kebudayaan. Sebagaimana yang dinyatakan Faruk bahwa politik pemerintah Hindia Belanda cenderung mempertahankan kebudayaan dari bermacam-macam komunitas etnis pribumi baik secara formal maupun tidak formal, politik tersebut dipertahankan sampai pada pasca kemerdekaan.[9] Kebudayaan tersebut juga, dipertahankan melalui kekuasaan, karena kebudayaan menjadi ekspresi relasi kekuasaan dari gagasan penguasa kelas

---

[4] K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*, (Jakarta: Gramedia, 2001), h. 321-322.

[5] K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer*..., h. 320-321.

[6] Rummens J.. *Personal Identity and Social Structure in Saint Maartin: A Plural Identity Approach*, Thesis/Dissertation (New York University, 1993), h. 157-159.

[7] Robert L. Sutherland (dkk), iIntroductory Sociology, edisi ke-6, (New York: J.B. Lippincott Company, 1961), h. 30-31

[8] E.B. Taylor, *Primitive Culture*, (New York: Brentano's, 1924), h.1.

[9] Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 8.

dominan dalam masyarakat.[10] Kelas dominan masyarakat yang memiliki peran di dalam mempertahankan dan mengembangkan budaya tersebut adalah para penguasa yang dalam hal ini adalah pemerintah Hindia Belanda. mereka memiliki kepentingan di dalam melestarikan budaya jawa (sunda) melalui kekuasaan dan demi ideologi imperialismenya.[11] Belanda dalam upayanya untuk menghegemoni masyarakat jajahan salah satunya adalah dengan relasi kuasa dalam kebudayaan kaum ménak. Sebuah kebudayaan pengabdian atau kesetiaan dari mereka dalam etos feodalistik. Dengan etos feodalistik tersebut, pemerintah Hindia Belanda pada abad ke-19 menempatkan kaum ménak sebagai *goverment elit* sekaligus alat kekuasaan tak langsung dalam hirarki masyarakat pribumi.[12]

Selain itu, dalam upaya pelanggengan kekuasaan, sejak awal Belanda menganggap Islam sebagai masalah, terutama pasca menemukan kenyataan banyaknya perlawanan dan pemberontakan yang dimotori oleh tokoh-tokoh Islam. Oleh karena itu, selubung modernisasi dan misi pemberadaban dalam relasi kuasa sesungguhnya adalah kepentingan penundukan, pendisiplinan, dan pemisahan Islam dari kebudayaan kaum ménak. Terutama pasca peristiwa perang Jawa, sikap Belanda atas Islam dibentuk oleh kombinasi kontradiktif antara ketakutan dan pengharapan yang berlebih-lebihan.[13]Belanda memandang Islam sebagai sebuah kenyataan berbahaya di satu sisi, dan di sisi lain, Islam masih tetap merupakan semacam hantu yang kehadirannya tak diakui, bahkan perlu dipisahkan dari identitas kebudayaan. Islam dipandang sebagai bahaya namun sebuah bahaya yang perlu juga dipahami.[14] Memori traumatik kolektif akan kebenaran fakta perang Jawa yang dipimpin oleh seorang pangeran Jawa yang di dukung oleh jaringan tokoh-tokoh Islam pedesaan (atau kiai), melahirkan ketakutan Belanda atas kemungkinan bersatunya Islam politik dengan elit pribumi.[15] Menghadapi yang dipandang sebagai ketakutan tersebut, pertahanan lumrah dari para penjajah adalah dengan menolak, dan itu berarti dengan menyangkal serta mengalihkan (membelokkan) kenyataan pengakuan Islam yang keluar dari mulut dan tindakan pribumi, terlebih dari kaum ménak. Pada titik ini, relasi kuasa dijalankan melalui strategi penjinakan yang didasarkan atas kooptasi elit pribumi dan atas rekaan keterpisahan kultural. Jadi, selama elit bangsawan pribumi menjadi bagian dari sistem kolonial dan

---

[10] Karel Marx, Karl Marx: *Selected Writing and Sociology Philosophy,* eds T. Bottomore and M. Rubel. (London: Pelican, 1961), h.93.

[11] Sartono Kartodirjo, dkk, *Sejarah Nasional IV*. (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), h. 97.

[12] Supariadi, *Kyai Priyayi di masa Transisi,* (Surakarta: Pustaka Cakra, 2001), h. 136.

[13] Harry J. Benda, *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), h.38.

[14] Nancy K. florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri, dan Pujangga Jawa,* (Yogyakarta: Buku Langgar, 2020), h,1.

[15] Harry J. Benda, *Bulan Sabit Dan...,* h.39.

pada saat bersamaan, dimasukan ke dalam semacam "cagar kebudayaan yang adiluhung", elit tersebut akan terpisahkan baik dari massa yang mereka pimpin (untuk pemerintah Belanda), maupun dari anasir-anasir kekuatan Islam "fanatik" yang dapat mengancam pemerintahan Belanda. Diharapkan dengan keterpisahan berganda itu, kekuasaan Belanda dapat mencapai dan mempertahankan supremasinya.[16]

Selanjutnya, masih terkait upayanya dalam pelanggengan kekuasaan, J.S Furnival pernah mengemukakan sebuah teori bahwa dalam proses penguasaan terhadap pribumi pada abad ke-19, Belanda menerapkan sistem *indirect rule* yaitu sistem pemerintahan tidak langsung yang membutuhkan elit penguasa lokal pribumi sebagai perantara. Menurutnya, hal tersebut menjadi penanda berakhirnya sistem *direct rule* (sistem pemerintahan langsung) yang pernah diterapkan sebelumnya. Pasca diterapkannya sistem pemerintahan tidak langsung tersebut, terbukti kekuasaan Belanda menjadi langgeng.[17] Sejalan dengan sistem *indirect rule* yang diterapkan Belanda, maka kaum ménak di Purwakarta pada abad ke-19 menjadi kelompok pertama dan paling utama yang ditarik ke dalam lingkaran birokrasi kolonial sekaligus juga menjadi objek relasi kuasa, terutama kebudayaannya. Namun walaupun dalam pengaruh relasi kuasa, kenyataan sejarah justru mencatat bahwa secara kebudayaan mereka masih menunjukan aspek-aspek Islami. Lombard mencatat bahwa ménak merupakan kelompok sosial yang sangat terpengaruh kebudayaan erofa namun tak mau pindah agama, dan kebanyakan setia kepada Islam.[18] Hal itu dibuktikan dengan sering diselenggarakannya acara-acara ritual maupun seremonial pada hari-hari besar Islam. Pada waktu Idul Fitri mereka biasanya memakai jubah arab (baju gamis) yang dimaksudkan untuk lebih menonjolkan identitas keislamannya.[19] Ritual ziarah dilakukan, utamanya saat hendak melakukan sesuatu yang penting agar dapat berkah dan keselamatan. Penghormatan pada leluhur juga dilakukan dalam bentuk pembangunan makam yang megah yang di bagian atasnya dilengkapi dengan cungkup. Nisan yang bertuliskan nama leluhur nya seringkali mereka tambahi dengan kata suwargi (almarhum) yang berasal dari kata surga (sorga).[20] Hal tersebut dilakukan karena adanya anggapan bahwa ruh mereka masih bisa menjadi pelindung.

Sepanjang abad ke-19 tercatat beberapa orang ménak, bawahan dan kerabat bupati melaksanakan rukun Islam yang ke lima, yakni berhaji.[21] Bahkan

---

[16] Nancy K. Florida, *Jawa-Islam di Masa...*, h.9-10.

[17] Furnival J.S. 2009. Samsudin Berlian (penerjemah). *Hindia Belanda : Studi tentang Ekonomi Majemuk*. (Jakarta: Freedom Institute, 2009), h.114.

[18] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu*, tiga jilid (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.),h.103.

[19] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak...*, h.253.

[20] Sartono Karto Dirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Depok: Komunitas Bambu, 1973), h.155.

[21] Ekadjati, *Masyarakat Sunda dan Kebudayaan*, (Jakarta: Girimukti Pasaka, 1993), h.123-124, 133.

tidak jarang, karena memiliki kemampuan menulis, terdapat beberapa bupati yang sampai menuliskan perjalanannya ke Mekah dan menulis buku mengenai Islam. KH. Raden Muhammad Sirodz atau Raden Adipati Aria Suriawinata seorang bupati Purwakarta periode 1829 s.d 1849 merupakan contoh dalam maksud tersebut. Selain berhaji, beliau juga menulis karya kitab dan menulis mushaf al-qur'an.[22] Ada lagi *Hoofd Penghulu* Purwakarta periode 1828 s.d 1844, beliau adalah Raden Yusuf Bin Jayanegara yang terkenal dengan Baing Yusuf Purwakarta. Menulis karya kitab berjudul Tasawuf dan Fiqih Sunda. Sebuah karya dengan hurup arab pegon berbahasa Sunda.[23] Tidak ketinggalan seorang ménak pengelola Masjid Agung Purwakarta tahun 1926 s.d 1937. merupakan penerus Baing Yusuf, yakni Raden Haji Marjuki yang populer dengan nama Baing Marjuki atau Baing Babakan.[24] Beliau menulis karya sastra sunda sufistik berupa *Wawacan.* Membahas mengenai tasawuf dan tarekat, karya tersebut dinamai *Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal.*[25]

Fakta tersebut di atas menunjukan, bahwa di Purwakarta pada abad ke-19 terdapat kaum ménak yang selain dirinya sebagai bupati, penghulu dan *pangreh praja*, juga dipandang sebagai yang berlatar belakang santri bahkan dipandang sebagai ulama. Sehingga *priyayi* yang dalam kacamata Geertz disebut sebagai keturunan aristokrat (keturunan ningrat) yang memiliki tradisi keagamaan yang abangan dan dekat dengan unsur-unsur hindu dan Budha[26] sekaligus juga *kejawen* dalam pandangan Sutherland,[27] tidak sejalan dengan fakta ménak ini. Apalagi kalau merujuk pendapatnya Kreamer yang mengatakan bahwa Islam Jawa di abad-abad pertama adalah perkawinan antara sufisme dan mistisisme penduduk asli dan bukannya Islam dengan Hinduisme dalam arti yang sebenarnya.[28] Sartono Kartodirjo, malah berpendapat lebih maju lagi, ia mengatakan bahwa priyayi di Jawa itu abangan, sementara di Banten dan Priangan (termasuk di Purwakarta) hampir semua priyayai (ménak) adalah santri.[29] Jadi teori Hari J. Benda yang menyatakan bahwa sejarah Islam Indonesia adalah sejarah perluasan peradaban santri dan pengaruhnya terhadap

---

[22] Rd. Muhammad Padmanegara, *Manaqib Dalem Shalawat,* (Bogor: terbitan sendiri, tanpa tahun), h.32.

[23] Rd. Yusuf Bin Jayanegara, *Tasawuf jeung Fiqih Sunda,* (Purwakarta, tanpa tahun).

[24] Rd. Iing dan Rd. Hasan Marjuki, *Wawancara*, tanggal 01 Maret 2025, jam 07.30-11.30, di Masjid Agung Purwakarta.

[25] RH. Marjuki, *Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal*, (Bandung: Yayasan "Pangajian Tirtayasa-Wira Angun-Angun, 1977)

[26] Lihat Clifford Geertz. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*, (Depok: Komunitas Bambu, 2013), h.327-375.

[27] Heather Sutherland. *The Prijaji,* (Cornell University Press, 1975), h. 63.

[28] H. Kreamer, *Agama Islam,* edisi ketiga, dengan suplemen dan diedit oleh C.A.O Van Niewenhijze (Djakarta, 1952), h.262-264.

[29] Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten...*, h.116.

kehidupan agama, sosial dan politik di Indonesia,[30]dengan fenomena ménak santri atau ulama tersebut mendapatkan faktanya.

Kaum ménak santri dalam penelitian ini adalah merujuk kepada Bupati, anak-anak bupati, dan keturunannya sebagai birokrat lokal yang sekaligus juga ahli agama (ulama). Meminjam istilahnya Zainudin Maliki, birokrat yang mengalami fenomena *santrinisasi priyayi*, yakni mereka yang masih dengan setia menjaga simbol-simbol kosmologi yang berakar dari kraton Jawa, simbol yang menggambarkan klaim kehalusan budi Bahasa maupun budaya *adiluhung* yang bersentuhan dengan Islam pasca pertemuannya dengan sinkretisme Mataram. Mereka dengan setia menjaga dan menjadikannya sebagai *the first culture.* Secara tak terelakan mereka juga harus bersentuhan dengan budaya lain, baik budaya modern maupun yang datang dibawa oleh Islam.[31] Selain itu, ménak santri termasuk merujuk juga kepada ménak kelas sosial baru yang lahir dari lingkungan ménak penghulu. Keluarga kiai atau santri yang karena adanya kebijakan politik kolonial mendapatkan unsur-unsur modernitas, pengetahuan sistem administrasi modern, pendidikan Belanda, gaya hidup dan cara berpikir rasional. Mereka yang sekaligus juga mengalami fenomena *priyayinisasi santri,* yakni pergeseran santri yang semula berkutat dalam ranah privat, di lapisan marginal yang setara dengan posisi *wong cilik,* kemudian melakukan perluasan partisifasi ke ranah publik, melalui berbagai cara. Pada umumnya mereka melakukan proses mobilisasi sosial melalui pendidikan.[32]

Selain dari adanya ménak santri atau ulama, di Purwakarta terdapat juga kaum ménak yang secara kebudayaan menjadi bagian dari kebudayaan Barat. Relasi kuasa dijalankan Belanda, begitu nampak dalam kehidupannya. Akan tetapi mereka tetap beragama Islam. Pada konteks ini, Raden O.Soeria Mihardja, seorang anak bupati Purwakarta merupakan contoh ménak yang mendapatkan previlage bisa berkesempatan sekolah sampai universitas Leiden dan mendapatkan gelar Doktor.[33] Ia berhasil mengokohkan dirinya sebagai ménak intelektual yang berpendidikan Barat dengan pencapaian yang luar biasa. Ayahnya, yakni Raden Soeria Mihardja, juga merupakan Bupati Purwakarta periode 1925 s.d 1942 yang bukan hanya berpendidikan Barat melalui sakola ménak, akan tetapi lebih jauh dari itu beliau merupakan salah satu Bupati yang terlibat secara aktif menjadi anggota Freemason pada loji Karawang.[34] Selain itu ada juga bupati yang menguasai tiga bahasa Eropa.

---

[30] Harry J. Benda, *Bulan Sabit Dan...*, h.33.

[31] Zainudin Maliki, *Agama Priyayi: Makna Agama di tangan Elit Penguasa*, (Yogyakarta: Pustaka Narwa, 2004), h.183.

[32] Zainudin, *Agama Priyayi*….h. 264.

[33] De Locomotief No.114 edisi 20 Mei 1929

[34] Paul W van der Veur, *Freemasonry In Indonesia From Radermacher To Soekanto 1762-1961*, (Atens, Ohio: Ohie University Center for International Studies Southeast Asia Program, 1976), h. 35.

Beliau adalah Raden Aria Gandanegara merupakan bupati Purwakarta periode 1911 s.d 1925.[35]

Selanjutnya perlu dicatat di sini, bahwa identitas Islam kaum ménak santri sebagai kelompok elit birokrasi lokal di bawah relasi kuasa kolonial pada abad ke-19 mengalami keterpinggiran dari ruang diskursus. Terutama di Purwakarta, studi spesifik mengenai topik tersebut belum ditemukan. Studi terakhir yang dilakukan Nina Lubis berupa disertasi, meneliti mengenai kehidupan kaum Ménak di Priangan tahun 1800-1942,[36] akan tetapi penelitiannya belum menjangkau pada pembahasan identitas Islam tersebut. Kalaupun ada, baru sebatas membahas Islam kaum ménak dari aspek praktik-praktik keberislamannya pada konteks permukaan. Walaupun, sebetulnya bisa dibenarkan juga, kalau ada anggapan bahwa apa yang nampak dipermukaan bisa menggambarkan identitas individu atau bahkan kelompok. Akan tetapi karena terdapat situasi kolonial yang terkadang mengharuskan untuk menyembunyikan identitas islam demi kemaslahatan, menjadikan praktik-praktik keberislaman kaum ménak di era kolonial sebagaimana yang digambarkan Nina Lubis tersebut patut dikritisi apakah merupakan sebentuk identitas sebenarnya atau bukan. Karena menurut Sartono Kartodirdjo praktik keagamaan kaum ménak adalah keagamaan dilematis dampak dari adanya Belanda yang mengawasi ketat perkembangan Islam pasca adanya berbagai kerusuhan yang dimotori para kiai pesantren. Dilema, karena apabila mereka memperlihatkan diri sebagai muslim yang taat, penguasa yang saleh, akan mengundang kecurigaan pemerintah, tetapi bila mengurangi ketekunannya beribadah, bisa menjauhkan mereka dengan rakyat.[37] Muhammad Hisyam menyebut kondisi tersebut sebagai terperangkap di tengah tiga bara api. Pertama, pertimbangan kepada Tuhan dalam statusnya sebagai Muslim yang bertanggung jawab terhadap berjalannya syari'at Islam; Kedua, pertimbangan kepada pemerintah kolonial Belanda dalam statusnya sebagai bawahan yang bekerja untuk kolonial; Ketiga, pertimbangan kepada masyarakat Muslim karena kedudukannya sebagai pemimpin.[38]

Begitupun studi yang dilakukan Geertz tentang agama Jawa yang menyimpulkan bahwa adanya polarisasi identitas Islam masyarakat Jawa menjadi *santri, abangan* dan *priyayi.* Untuk koteks pengidentifikasian identitas Islam kaum ménak belum bisa menjelaskan secara terang masuk ke kategotri Islam manakah mereka ini. Mengingat skimatika aliran yang dilakukan Geertz dalam memahami fenomena keislaman Jawa, baru sebatas pemilahan masyarakat berdasar aliran, dalam hal ini *santri, abangan* dan *priyayi.*

---

[35] De Locomotief No.114 Edisi 20 Mei 1925.

[36] Lihat Nina Herlina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak Priangan (1800-1942),* (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998)

[37] Sartono Karto Dirjo, *Pemberontakan Petani,*...h.59.

[38] Muhammad Hisyam, *Caught Between Three Fires: Penghulu di Masa Kolonial Belanda,* (Leiden: INIS, 2003), h.3

Pendekatan ini sedikit mengalami kesulitan ketika ketiga skisma aliran tersebut diterapkan pada pembacaan identitas kaum ménak di Purwakarta. Terdapat semacam persinggungan dan keterbauran dalam memahami tentang adanya kaum ménak santri di Purwakarta. Terlebih kalau melihat setting sosial tempat penelitiannya Geertz, maka semakin menunjukan bahwa identitas Islam kaum ménak tidak sama dengan Identitas Islam Priyayi sebagaimana dimaksudkan dalam studinya Geertz.

Studi yang menjadikan kaum priyayi sebagai objek material sebetulnya telah banyak dilakukan oleh para peneliti. Tetapi apakah kaum ménak bisa dikategorikan sama secara kebudayaan dan identitas keberislamannya?. Hal ini pula yang coba diingatkan Heather Sutherland dalam studinya mengenai Priyayi Jawa. Menurutnya masih cukup terbuka pertanyaan tentang bagaimana sesungguhnya identitas keberislaman kaum ménak. Dalam studinya tersebut, Heather Sutherland menyebut secara hati-hati kaum ménak ini sebagai Priyayi lokal yang berada di Priangan. Menyamakan ménak dengan Priyayi tidak sepenuhnya tepat, mengingat dalam beberapa hal memang terdapat kesamaan, akan tetapi dalam hal-hal lain yang lebih spesifik terdapat perbedaan yang cukup signifikan.[39]

Terlebih kalau membaca pendapatnya Koentjaraningrat yang mengatakan bahwa taksonomi santri-abangan-priyayi Geertz mengacaukan pembagian yang sah antara dua tradisi agama (abangan sinkretis, santri Muslim) dengan memperlakukan priyayi sebagai kategori yang sebanding, padahal pada dasarnya merujuk pada kelas sosial. Pada kenyataannya, priyayi bisa mengikuti tradisi budaya agama abangan atau santri.[40] Dalam konteks relasi kekuasaan, pemilahan Islam Jawa menjadi *santri, abangan* dan *priyayi*, masih bisa dipakai, namun bukan dalam pengertian skima aliran, melainkan dalam pengertian pemilahan kelas. *Santri* dan *abangan* di satu pihak menggambarkan kelas yang tidak memegang kekuasaan, sementara Priyayi (Ménak) menggambarkan pihak yang memegang kekuasaan strategis.

Pendekatan trilogi Ricklefs yakni abangan, putihan dan mistik syntesis, agaknya sedikit bisa mendekati pemahaman akan pembacaan identitas Islam kaum ménak. Hanya saja dalam sekala tertentu menemukan kesulitan manakala trilogi Ricklefs hanya terbatas kepada pemahaman atas adanya polarisasi dari aspek psikologis, tidak kemudian menjamah kepada pemahaman atas adanya pembauran identitas Islam dalam satu entitas budaya dari satu kelas yang terpisah, yakni kaum ménak. Penggambaran Ricklefs secara relatif detil tentang situasi-situasi konfliktual atau oponensial yang terjadi dalam proses Islamisasi, khususnya di Jawa, termasuk situasi konflik mendalam antara kelompok santri

[39] Heather Sutherland. *The Prijaji,...,* h. 63.

[40] Lihat ulasan Koentjaraningrat tentang *The Religion of Java in Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra,* I, No. 2 (1963), h. 188-91. Lihat juga Robert B. Cruikshank, *"Abangan Santri and Priyayi: A Critique,*" Journal of Southeast Asian Studies, III, No. 1 (1972), h. 39-43.

dengan kelompok abangan yang terlihat gejalanya sejak awal abad 19-an.[41] Untuk konteks kaum ménak, hal tersebut mengambarkan bahwa kaum ménak berada pada posisi sebagai lawan (vis a vis) santri. Mengingat, fakta sejarah pada era tersebut menunjukan adanya pembelahan masyarakat dampak dari keberadaan kolonial yang menjalankan relasi kuasa atas kebudayaan kaum ménak itu sendiri. Akibat adanya relasi kuasa tersebut telah menjauhkan kelompok santri dari lingkaran birokrasi kekuasaan dan pada saat yang sama menarik kaum ménak ke dalam lingkup kekuasaan kolonial. Pada titik ini terjadilah fakta adanya perlawanan dari kaum santri terhadap kolonial termasuk terhadap siapapun yang menjadi kroninya. Pertanyaannya kemudian, berada dalam identitas manakah kaum ménak santri ini?. Mengingat kemunculan gerakan anti kolonial yang didominasi oleh muslim Sunda di bawah pimpinan para ulama dan santri sebagai pengikutnya, adalah lebih diakibatkan oleh adanya perang antar kelas, yakni kelas penguasa (penjajah) dan kelas rakyat (terjajah), sebagai akibat dari adanya mobilisasi dan homogenisasi beragam ketidakpuasan 'massa' yang berbeda-beda untuk melawan 'elit' tertentu.

Melihat kenyataan tersebut, maka patut diduga terdapat korelasi antara relasi kuasa kolonial dalam kebudayaan kaum ménak santri di Purwakarta dengan pembentukan identitas Islam mereka. Karena identitas, sejatinya merupakan sebuah produk budaya, jadi identitas seorang individu tidak bisa dipisahkan dari budaya tempat individu tersebut tumbuh, berkembang dan kemudian berinteraksi. Ia tidak lah alamiah atau bukan bawaan lahir, namun dikonstruksi melalui proses sosial dan proses kultural atau kebudayaan. Budaya dalam konteks itu memberikan sejumlah rangkaian nilai, norma termasuk juga bahasa, produk kesenian juga tradisi. Budaya juga membentuk bagaimana cara kita semua sebagai individu, memandang diri kita sendiri dan berinteraksi dengan dunia luar atau dunia di sekitar kita.[42] Dalam konteks kolonial, kebudayaan dunia luar individu tersebut adalah kebudayaan yang sudah disetting dan direkayasa oleh Belanda.

Berdasarkan latar belakang masalah sekaligus untuk membuktikan hipotesis di atas, maka dapat disusun rumusan masalah penelitian sebagai berikut:

B. Permasalahan (Perumusan dan Pembatasan Masalah)

1. Rumusan Masalah

Permasalahan yang akan ditelusuri dan diungkap dalam penelitian ini adalah relasi kuasa kolonial dan identitas Islam kaum ménak secara

---

[41] Choirul Fuad Yusuf, *Islamisasi di Jawa: Kritik atas Islamisation and Its Opponents in Java, Karya Ricklefs,* Jurnal Lektur Keagamaan, Vol. 12, No. 2, 2014: h. 451.

[42] Edward W. Said, *Power and Culture: Interviews With Edward W. Said,* (Newyork: Pantheon Books, 2001), h. 137

historis. Sebagai upaya untuk mensitematisir penelitian ini, maka permasalahan penelitian dirumuskan dalam rumusan sebagai berikut:

1. Bagaimana Wacana modernisasi dan misi pemberadaban bekerja pada ranah Relasi Kuasa dalam kebudayaan kaum ménak di Purwakarta abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20?
2. Bagaimana Orientasi Kebudayaan *Kaum Ménak Santri* terhadap Wacana Modernisasi dan Misi pemberadaban pada ranah Relasi Kuasa Kolonial abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20?
3. Bagaimana Identitas Islam dalam Kebudayaan *Kaum Ménak Santri* di Purwakarta abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20?

2. Batasan Masalah

Untuk memudahkan penelitian ini, maka objek masalahnya perlu dibatasi. Oleh karena itu, penulis membatasi masalah penelitian dengan batasan masalah sebagai berikut;

1. Kaum ménak yang menjadi objek penelitian dibatasi hanya terhadap kaum ménak santri yang menjadi bupati dan penghulu.
2. Lingkup temporalnya juga dibatasi yakni Purwakarta abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20. Penetapan lingkup temporal ini hanya berlaku semasa kolonial Belanda hingga Belanda meninggalkan kekuasaannya di Purwakarta, yakni tahun 1942.
3. Lingkup masalah yang diteliti dibatasi pada:
   a. Relasi kuasa yang dioprasikan Belanda dengan selubung modernisasi dan *misi pemberadaban* dalam ranah relasi kuasa birokrasi dan kultural.
   b. Identitas Islam kaum ménak santri dalam kebudayaan mereka pada ranah relasi kuasa kolonial.
   c. Identitas Islam dan orientasi Kebudayaan Kaum Ménak Santri terhadap wacana modernisasi dan misi pemberadaban pada ranah relasi kuasa kolonial;

C. Tujuan Penelitian

Mengingat penelitian ini merupakan penelitian sejarah, maka dalam rangka memperjelas apa yang hendak dicapai dari penelitian ini, diperlukan tujuan supaya penelitian bisa terukur. Oleh karena itu tujuan penelitian ini adalah:

2. Untuk membongkar selubung wacana modernisasi dan misi pemberadaban pada ranah relasi kuasa dalam kebudayaan kaum ménak di Purwakarta Abad ke-19 sampai dengan ke-20 M;
3. Mengeksplanasi Identitas Islam kaum ménak santri dalam kebudayaan pada ranah relasi kuasa colonial abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20.;
4. Mengeksplanasi identitas Islam dan orientasi kaum ménak santri menghadapi wacana modernisasi dan misi pemberadaban pada ranah

relasi kuasa yang dioprasikan kolonial dalam kebudayaan kaum ménak santri abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20.

D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian sebagaimana diungkapkan di atas, diharapkan penelitian ini memiliki dampak dan manfaat signifikan bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu signifikansi dan manfaat penelitian ini dijelaskan sebagai berikut:

1. Penelitian ini diharapan bisa memberikan paradigma baru dari relasi kuasa yang dijalankan Belanda dalam rentang sejarah abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20;
2. Penelitian ini diharapkan bisa memperkaya studi sejarah dengan pendekatan multidimensional dalam tataran praksis, dengan demikian pemahaman sejarah tidak sekedar dipahami sebagai konstruksi peristiwa melainkan pemaknaan atas suatu peristiwa;
3. Penelitian ini diharapkan dapat melahirkan pemikiran teoritik dalam kajian budaya dan agama sebagai sumber daya pengetahuan sekaligus bisa menjadi inspirasi bagi peneliti-peneliti lain dalam studi sejarah dengan pendekatan multi dimensional.

E. Tinjauan Pustaka

Terdapat beberapa studi yang membahas perkembangan elit Indonesia awal abad ke-20 dalam konteks kolonial. Pembahasan tersebut cukup bermanfaat bagi penulis untuk dijadikan sebagai pembanding dalam penelitian mengenai ménak. Sekitar antara tahun 1950-an dan 1960-an, bangsawan pribumi banyak disebutkan dalam karya-karya sejarah nusantara yang ditulis oleh para sarjana Eropa. Namun, peran elit ini tidak dianggap sebagai subjek utama dalam karya-karya tersebut.[43] Baru pada paruh kedua abad kedua puluh banyak penelitian sejarah berfokus pada elit Jawa.[44] Secara bersamaan, atau segera setelah itu, beberapa sarjana tertarik pada topik ini dan mendekatinya dengan cara yang berbeda; misalnya dengan menggunakan metodologi

[43] Contoh: Boeke, JH . *The Structure of Netherlands Indian Economy*; Part II, (New York: Institute of Pacific Relations, 1946); Schrieke, B, *Indonesian Sociological Studies (Selected Writings of B. Schrieke),* Part I. The Hague, (Bandung: W. van Hoeve Ltd, 1955); Wertheim, W. F. *Indonesian Society in Transition. A study of Social Change*; etc. The Hague, (Bandung: W. van Hoeve Ltd. 1956)

[44] Misalnya, studi Van Niel, Robert (1960). Van Niel, Robert (1960). *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*; Benda, Harry J. (1965). "Political Elites in Colonial Southeast Asia: an Historical Analysis", *Comparative Studies in Society and History*; Palmier, Leslie (1960). "The Javanese Nobility under the Dutch", *Comparative Studies in Society and History*, II; Sutherland, Heather (1979). *The Making of a Bureaucratic Elite: The Colonial Transformation of the Javanese Priyayi.*

antropologi.[45] Kemudian, kajian tentang masyarakat adat kelas atas diperluas hingga mencakup wilayah di luar Jawa dan Madura, meliputi berbagai pelosok pulau-pulau terluar. Beberapa studi yang membahas mengenai kelompok elit Indonesia pada era kolonial tersebut, diantaranya:

1. Pertama kali diterbitkan pada tahun 1960, buku dengan judul *Munculnya Elit Indonesia Modern* yang ditulis oleh Robert van Niel, merupakan kajian awal dan sistematis mengenai elit Indonesia. Van Niel mengkaji kemunculan elit Jawa modern selama tiga dekade pertama abad kedua puluh melalui keterkaitan kebijakan Belanda, yaitu praktik-praktik – sikap dan dampak dari kebijakan ini – dan masyarakat kolonial. Ia menggambarkan perkembangan elite pribumi melalui analisis faktor internal masyarakat selama tiga periode (1900-1914, 1914-1920 dan 1920-1927). Berkonsentrasi di Jawa, Van Niel menekankan sejarah perkembangan berbagai organisasi terkenal yang terkait dengan elit baru seperti Sarekat Islam, Budi Utomo, dll. Salah satu kesimpulan utama yang menarik bahwa selama ini elit Indonesia berkembang "dari elit turun-temurun yang berorientasi kosmologis tradisional menjadi elit modern yang berorientasi pada negara kesejahteraan, berbasis pendidikan." Van Niel mengemukakan bahwa elit Indonesia pada awal abad kedua puluh terdiri dari administrator, pegawai negeri, teknisi, profesional dan intelektual. Ia menekankan bahwa kelompok profesional dan intelektual dapat dibagi menjadi dua sub kelompok: elit fungsional dan elit politik.[46]
   Studi yang dilakukan Van Niel, dari segi objek material cukup beririsan dengan objek yang diteliti penulis, yakni membahas masalah kelas elit di Indonesia. Akan tetapi karena sifatnya memotret gambaran kaum elit pada skala yang umum, maka pembahasannya tidak spesifik membahas kelompok bangsawan Sunda. Terlebih kalau dikaitkan dengan pembahasan Relasi Kuasa kolonial dan Identitas Islam, maka studi Van Niel tidak sama sekali menyentuh topik tersebut. Studi yang akan dilakukan penulis pada aspek itu cukup memiliki distingsi yang sangat jauh berbeda dengan studi Van Niel.
2. Karya selanjutnya adalah buku dengan judul *The Making of a Bureaucratic Elite. The Colonial Transformation of the Javanese Priyayi,* ditulis oleh Heather Sutherland.[47] Ia meneliti pengaruh kolonialisme pada politik lokal dengan menganalisis secara mendalam peran sosial dan politik *priyayi*

[45] Misalnya, penelitian Clifford Geertz, (1963) *Penjaja dan Pangeran: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota Indonesia*; Imran Manan (1984).*Elit Tradisional dalam Kesinambungan dan Perubahan: Para Kepala Garis Matrilineal Minangkabau Sumatera Barat, Indonesia* (disertasi Ph.D)

[46] Van Niel, *Munculnya elite Indonesia modern*...h. 1-2.

[47] Buku *The Making of a Bureaucratic Elite. The Colonial Transformation of the Javanese Priyayi* diterbitkan pada tahun 1979 berdasarkan disertasi Ph.D-nya "Pangrèh Pradja. Java's Indigenous Administrative Corps and its Role in the Late Decades of Dutch Colonial Rule" (Yale University, 1973).

Jawa sebagai elit birokrasi yang bekerja untuk pemerintah kolonial. Dalam proses pembentukan elit birokrasi, aristokrasi Jawa dihadapkan pada konflik antara nilai-nilai pribumi dan Barat pada awal abad ke-20. Sutherland menunjukkan bahwa aristokrasi tidak meninggalkan yang pertama sebagai ganti yang terakhir. Bahkan, sifat aristokrasi Jawa berubah ketika mereka berinteraksi dengan pemerintah kolonial Belanda. Karakteristik penting dari berbagai nilai tradisional yang bertahan, menurut penelitian Sutherland, adalah pemeliharaan jenis administrasi konvensional dan eksploitasi paternalistik.

Sebagai sebuah karya sejarah, buku Heather Sutherland sangat kaya akan informasi mengenai kebudayaan kelas bangsawan Jawa yang disebut *priyayi*. Bagaimana relasi mereka sebagai pemegang kekuasaan birokrasi tradisional Jawa dengan Belanda sebagai patron kliennya, cukup tereksplanasi secara baik dalam karyanya tersebut. Bahkan klaim keberislaman priyayi sebagai kejawen dalam buku tersebut menjadi kajian yang cukup menarik kaitannya dengan studi yang akan dilakukan penulis. Hanya saja, walaupun sudah menyentuh akan pembahasan mengenai kategori Islam priyayi, pertanyaan mengenai apakah keberIslaman priyayi akan sama dengan kaum ménak, justru pertanyaan itu juga yang dimunculkan Heather Suterland sendiri dalam bukunya tersebut. Hal tersebut juga yang mendorong penulis untuk kemudian melakukan studi atas identitas Islam kaum ménak. Jadi, dalam aspek yang lebih spesifik, yakni kaum ménak sunda, belum sama sekali di bahas dalam studi Heather Sutherland. Pada titik inilah, distingsi studi yang akan dilakukan penulis dengan topik studi dalam bukunya tersebut.

3. Selanjutnya karya Donald Emmerson, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics.* Dalam studinya ini, Emmerson mencermati elit Indonesia pada level institusi dan individu, dengan memberikan perhatian khusus pada aspek politik dan budaya elit modern. Melalui pendekatan ini, Emmerson menawarkan pandangan yang komprehensif tentang elit pribumi sambil juga menggunakan contoh-contoh spesifik yang menggambarkan keunikan individu.[48]

   Komprehensifitas kajian Emmerson cukup membantu penulis dalam melihat perilaku politik dan kebudayaan kaum elit moderen di tengah birokrasi kolonial. Namun walupun sifatnya komprehensif, akan tetapi celah yang begitu renggang terdapat pada ketiadaan informasi mengenai perilaku keberislaman kaum elit tersebut. Kaum elit moderen dalam kajiannya tidak membahas sedikitpun akan fakta mereka sebagai kaum elit lokal yang beragama Islam. Sehingga identitas Islam dalam lingkup kebudayaan birokrasi kolonial belum dibahas bahkan tidak sama sekali dibahas. Hal tersebut cukup dimengerti, karena kajian Emmerson dengan

[48] Emmerson, D. K., *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics,* ..h. 63.

kajian yang akan dilakukan penulis cukup berbeda dari aspek fokus penelitiannya.

4. Karya berikutnya aalah "The Javanese Nobility under the Dutch", *Comparative Studies in Society and History*, II. Karya ini merupakan karya hasil penelitian Leslie Palmier tentang kaum bangsawan Jawa pada abad ke-19 dan ke-20. Dalam pembahasannya, Palmer membagi kaum bangsawan menjadi lima kelompok.[49] Kelompok pertama terdiri dari para pejabat yang bekerja untuk pemerintah kolonial Belanda. Anggota kelompok ini diberikan posisi berdasarkan hak kesulungan. Selain kaum bangsawan tradisional, muncul kelompok baru pada masa transisi masyarakat kolonial. Kelompok kedua ini termasuk pekebun Eropa. Kelompok ketiga terdiri dari pengusaha Cina. Berbeda secara radikal dari kelompok pertama, pekebun Eropa dan pengusaha Cina memiliki posisi sendiri dari kegiatan bisnis, daripada darah bangsawan. Belakangan, mereka yang menempuh pendidikan ala Barat membentuk kelompok elit lain. Mereka menjadi intelektual dan profesional. Sebenarnya, mereka adalah keturunan bangsawan Jawa tradisional baik yang berpangkat tinggi maupun rendah. Pada abad kedua puluh, pedagang dan pabrikan asal Indonesia juga bergabung dengan kelas bangsawan. Akar mereka dapat ditelusuri kembali ke penduduk desa setempat. Kelompok ke empat dan kelima, Palmier mengutif pembagian elit menurut Harry J. Benda yang membaginya menjadi dua kategori, yakni; "Elite Intelegensia dan" dan "Elit tradisional yang mengalami modernisasi".[50]
5. Karya berikutnya adalah *Perkembangan Peradaban Priyayi* yang ditulis oleh Sartono Kartodirdjo et al, pada tahun 1987. Karya ini mengungkapkan kehidupan *priyayi* Jawa. Meskipun diakui oleh para penulisnya bawa karya ini ditulis dengan gaya agak populer, kerangka pemikiran tentang gaya hidup piyayi[51] dan peradaban priyayi pada umumnya dapat dipakai sebagai acuan dalam penulisan kehidupan kaum ménak karena begitu banyak persamaan aspek-aspek kehidupan priyayi Jawa dan ménak sunda. Perbedaan yang jelas antara priyayi jawa dan ménak sunda, dapat ditemukan antara lain dalam soal pemakaian gelar. Dalam tradisi Jawa, gelar kepriyayian mengambil pola gelar kebangsawanan kerajaan. Bangsawan tinggi, yaitu keturunan raja hingga derajat keempat, memiliki gelar raden mas, sedangkan bangsawan yang lebih rendah hanya memakai gelar raden. Dalam tradisi Sunda, ménak

---

[49] Leslie H. Palmier,"The Javanese Nobility under the Dutch", *Comparative Studies in Society and History*, II (1960), h. 197-227.

[50] Harry J.Benda, "Political Elites in Colonial Southeast Asia: An Historical Analysis", *Comparative Studies in Society and History* Vol.7 no.3 April 1965, h. 233-251.

[51] Sartono Kartodirdjo, *Perkembangan Peradaban Priyayi*, (Yogyakarta: Gadjah Mada university Press, 1987), h.53.

luhur dan ménak handap memakai gelar yang sama yaitu raden. Karya ini memuat informasi berharga bagi penulis dalam mengobyektifikasi kebududayaan elit lokal terutama kaum ménak Priangan.

Karya-karya hasil studi di atas menjelaskan mengenai elit Indonesia, atau penguasa lokal berupa bangsawan yang dijadikan perantara oleh Belanda dalam melakukan penjajahan di Idonesia. Di Priangan elit yang demikian tersebut dinamakan Kaum Ménak. C. van Vollenhoven menjelaskan bahwa sebutan ménak yang pernah dipergunakan dalam tradisi Jawa, di daerah Sunda dipergunakan untuk menyebut semua orang yang sangat dihormati, baik para bangsawan maupun para pejabat tinggi.[52] Ménak dapat diartikan juga sebagai; a. golongan masyarakat tertinggi; b. golongan bangsawan tinggi yang berhak atas titel raden; c. golongan yang tertinggi pangkatnya; d. golongan penguasa.[53]

Selain itu, terdapat beberapa kajian yang secara tidak langsung menyangkut konsef relasi kuasa, kaum ménak dan identitas Islam yang dijadikan tinjauan dalam disertasi ini, diantaranya:

1. Disertasi dengan judul *Kehidupan Kaum Ménak Priangan 1800-1942* yang ditulis oleh Nina Herlina Lubis. Diterbitkan menjadi buku di Bandung pada tahun 1998 oleh Pusat Informasi Kebudayaan Sunda.[54] Disertasi itu berhasil menggambarkan bagaimana kaum ménak dalam menghadapi benturan kepentingan, juga bagaimana pula antisifasi Belanda menghadap benturan kepentingan tersebut. Benturan kepentingan akibat adanya perubahan struktur politik birokrasi tradisional menjadi birokrasi legal-rasional yang diterapkan Belanda di Priangan tahun 1800 sampai dengan 1942, berdampak atas perubahan status, kedudukan, dan kehidupan kaum ménak dalam posisinya sebagai Bupati. Ekadjati seorang pakar sejarah Priangan, memberikan apresiasi khusus terhadap disertasi ini, bahkan lebih lanjut beliau menyimpulkan bahwa hasil studi Nina Lubis tersebut sebagai studi rintisan.

   Studi Nina lubis tersebut merupakan studi sejarah sosial dengan pendekatan multidimensional. Sumber-sumber yang digunakan berupa arsif kolonial dan naskah-naskah lokal. Studi ini banyak mengulas tentang kehidupan kaum ménak pada aspek perilaku mereka di bawah birokrasi legal-rasional Hindia Belanda. Kebudayaan mereka sebagai aristokrat lokal berhasil dijelaskan. Akan tetapi tidak lebih jauh mengeksplorasi relasi kuasa kolonial yang berorientasi pada pemisahan Islam dari kebudayaan kaum ménak. Penerapan birokrasi legal-rasional oleh Belanda tidak dibaca sebagai birokrasi kolonial yang bercorak sekuler, sentralistik

---

[52] C. van Vollenhoven, *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indie, eerste deel,* (Leiden: E.J. Brill, 1918), h. 706.

[53] *De Commisie voor het Adatrecht, Adatrechtbundel* VIII, (s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1914), h.143.

[54] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak Priangan (1800-1942),* (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998).

dengan corak modernisasi tangan besi yang berkepentingan untuk melanggengkan kolonialisme dan imperialisme. Setting sejarah abad ke-19 yang menunjukan adanya perkembangan Islam yang sedang meningkat terkesan tidak ada korelasi dengan perkembangan kehidupan kaum ménak. Padahal fakta sejarah menunjukan adanya Belanda yang menjadikan Islam sebagai rival sekaligus masalah yang harus ditundukan demi pelanggengan kekuasaan. Kaum ménak oleh karena posisinya sebagai bawahan Belanda menjadikan mereka sebagai salah satu kaum elit refresentasi kelas menengah ciptaan kolonial. dan oleh karena Belanda memiliki semangat anti Islam maka jadilah ménak tersebut semacam manifestasi kolonial dalam mempreteli sekaligus menggusur kekuasaan kelas menengah pra-kolonial, yakni ulama. Pada titik ini distingsi penelitian yang akan dilakukan penulis dengan disertasi Nina Lubis mendapatkan kejelasan.

2. Disertasi dengan judul *Semangat baru: kolonialisme, budaya cetak, dan kesastraan Sunda abad ke-19* yang ditulis oleh Mikihiro Moriyama. Diterbitkan menjadi buku oleh penerbit Komunitas Bambu tahun 2003.[55] Studi tersebut mengkaji masalah relasi kuasa kolonial atas kebudayaan Sunda. Objek utamanya adalah karya Ahmad Musa yang merupakan salah satu kaum ménak bupati sekaligus juga ménak intelektual Islam. Relasi kuasa yang dijalankan Belanda atas kebudayaan sunda dalam buku ini adalah dirumuskannya bahasa dan kesastraan Sunda berdasarkan konsep-konsep Barat dalam berbagai kepustakaan dan kebudayaan yang telah mapan. Moriyama menemukan bagaimana pada awal abad ke-19 orang Belanda baru menyadari dan mengetahui bahwa ada orang, bahasa, dan kebudayaan Sunda di bagian barat Pulau Jawa yang berbeda dengan orang, bahasa, dan kebudayaan Jawa. Bagaimana bahasa sunda ditemukan, dimurnikan, dan didayagunakan oleh Belanda. Kesadaran Belanda tersebut menjadi dasar bagi klaim kolonial yang merasa telah menemukan budaya, bahasa, kesusastraan dan estetika sunda di Priangan. Belanda merasa lebih tahu segalanya mengenai Sunda melebihi pengetahuan orang Sunda itu sendiri.

   Studi yang dilakukan Moriyama tersebut, dari segi objek yang ditelitinya cukup berdekatan dengan objek yang akan diteliti penulis, yakni maslah kebudayaan dan kaum ménak dalam relasinya dengan kolonialisme. Hanya saja Moriyama karena spesifik yang ditelitinya adalah danding karya ménak dan itupun hanya meneliti karya satu orang ménak saja, maka akan sangat terbatas eksplorasi dan deskrifsinya mengenai relasi kuasa kolonial tersebut dalam konteks tradisi tulis dan aspek kebahasaan saja. Sementara relasi kuasa kolonial yang bersifat birokratis, militer dan kultural belum secara holistik tergambarkan secara gamblang. Terlebih studi yang meneliti masalah dampak relasi kuasa tersebut atas identitas Islam, maka

[55] Mikihiro Moriyama. *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Keusastraan Sunda Abad Ke-19,* (Depok: Komunitas Bambu. 2003).

Moriyama sama sekali tidak menyentuh permasalahan tersebut. Semangat baru dalam studinya Moriyama di buku ini dinisbatkan pada munculnya budaya percetakan dan munculnya tradisi tulisan latin yang sengaja ditanamkan Belanda atas orang sunda terutama kaum ménak. Studi yang akan dilakukan oleh penulis dalam penelitian disertasi ini adalah bentuk bentuk kongkrit relasi kuasa kolonial dalam kebudayaan kaum ménak, seperti dalam struktur birokrasi, militerisme birokrasi, gaya hidup berupa pakaian, bahasa, etiket sampai kepada yang paling sederhana cara makan.

3. Buku berjudul *Bupati di Priangan dan Kajian Lainnya mengenai Budaya Sunda* yang ditulis oleh A. Sobana Hardjasaputra, dkk. Diterbitkan di Bandung oleh Yayasan Pusat Studi Sunda pada tahun 2004.[56] Kajian dalam buku tersebut banyak membahas ménak Bupati dalam aspek kedudukannya sebagai pemimpin lokal yang berada di bawah kekuasaan kolonial pada abad ke-19. Hardjasaputra menjelaskan bahwa bupati Priangan abad ke-19 memegang peranan penting, baik di bidang politik, maupun di bidang ekonomi dan sosial budaya. Bupati berperan sebagai basis kekuasaan pemerintah kolonial yang mengatur dan mengendalikan mekanisme produksi hasil bumi, terutama kopi. Selain itu bupati juga sebagai innovator akulturasi budaya barat dan pribumi.

   Sebagai sebuah karya sejarah, buku tersebut sangat kaya informasi mengenai peran kaum ménak di bawah pemerintahan kolonial Belanda yang bercorak sekuler. Akan tetapi oleh karena penelitiannya terfokus pada peran bupati maka eksplorasinya terbatas hanya pada aspek peran sepihak kaum ménak, posisi Belanda sebagai pusat birokrasi dan patron klien tidak tergambarkan secara nyata sebagai pihak yang berkepentingan untuk melanggengkan kekuasaan sekaligus menciptakan penundukan atas kebudayaan kaum ménak, terutama alienasi Islam dari kebudayaan tersebut. Kesan adanya persoalan antara Belanda dan Islam tidak nampak dalam landscap sejarah abad ke-19. Padahal Fakta dan data sejarah menunjukan bahwa abad ke-19 merupakan era dimana Islam dalam pemikiran kolonial merupakan identitas yang harus dipisahkan dari kebudayaan pribumi termasuk yang pertama dan utama adalah dari kaum ménak dalam hal ini bupati. Penelitian yang akan penulis lakukan adalah menganalisis upaya pemisahan Islam dari kebudayaan kaum ménak melalui relasi kuasa pada ranah birokrasi, militer dan kultural.

4. Jurnal ilmiah dengan judul *Struktur Sosial, Politik, Dan Pemilikan Tanah Di Priangan Abad Ke-19* yang ditulis oleh Mumuh Muhsin Z. Diterbitkan Jurnal Patanjala tahun 2011.[57] Karya ilmiah itu menjelaskan munculnya ménak baru di Priangan hasil dari sistem pendidikan sekolah barat yang

[56] A. Sobana Hardjasaputra, *Bupati di Priangan dan Kajian Lainnya mengenai Budaya Sunda.* (Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda, 2004)

[57] Mumuh Muhsin Jakaria, *Struktur Sosial, Politik, Dan Pemilikan Tanah Di Priangan Abad Ke-19,* Jurnal Patanjala Vol. 3, No. 3, September 2011: 386-401

berdampak pada perubahan-perubahan sosial. Terutama pada aspek birokrasi pola rekruitmen pegawai pemerintah bukan lagi didasarkan pada faktor "darah" (geneologis), tapi faktor kemampuan dan prestasi yang direpresentasikan dalam bentuk ijazah. Seiring dengan munculnya ménak-ménak baru di tengah-tengah masyarakat berdampak pada pemudaran kekuatan politik ménak tradisional yang semula menjadi pusat kekuasaan mengalami penurunan pengaruh karena semakin terbagi dengan ménak-ménak baru tersebut. Studi Mumuh Muhsin ini berhasil memotret pengaruh kekuasaan Belanda pada aspek struktur sosial dan politik juga kepemilikan tanah yang sengaja direkayasa untuk kepentingan Kolonial. Dalam batas tertentu studi ini cukup membantu penulis dalam melihat relasi kuasa kolonial pada aspek birokrasi kaum ménak. Perubahan struktur kaum ménak akibat kemunculan ménak baru yang berpendidikan Barat cukup mendapatkan argumen dengan studi ini. Akan tetapi argument bahwa Belanda dengan relasi kuasanya hendak menciptakan kaum ménak sebagai representasi kolonial dalam mempreteli kelas elit prakolonial, yakni ulama, tidak terbahas dalam studi ini.

5. Jurnal ilmiah berjudul *The Role of Priyayi Inside Local Sarekat Islam in the Priangan Residency 1913–1919* yang ditulis oleh Fajar Nur Alam dan Abdurakhman. Diterbitkan dan dipublikasikan oleh Atlantis Press SARL tahun 2020.[58] Karya tersebut mengulas sikap kaum ménak atas berdirinya Sarikat Islam (SI) di Bandung tahun 1912. Studi ini menjelaskan bahwa keberadaan SI di Priangan mendapatkan penyikapan beragam dari kaum ménak. SI diterima secara baik oleh kaum ménak birokrasi yang berasal dari kalangan bangsawan, yaitu, kaum ménak yang memperoleh status sebagai Bupati, Patih, Wedana, dan Pangreh Praja karena garis keturunan. Sementara itu, golongan kaum ménak profesional yang memperoleh statusnya melalui pendidikan barat pada umumnya bersikap netral bahkan ada yang menentang. Namun setelah SI Pusat mendapat pengakuan dari pemerintah, secara perlahan terjadi perubahan sikap pada mereka. Penggambaran sikap kaum ménak atas SI dalam studi ini bisa menambah informasi bagi penulis tentang orientasi kaum ménak atas Islam. Namun apakah penggambaran sikap kaum ménak yang berbeda beda atas SI bisa dijadikan dasar pemetaan identitas keberislaman mereka. Pada titik inilah penekanan penelitian penulis akan difokuskan, yakni pada sejauh mana relasi kuasa kolonial yang berorientasi anti Islam membentuk identitas keberislaman kaum ménak di Purwakarta.
6. Jurnal Ilmiah bersekala internasional dengan judul *The struggle of Freemasonry and Islamic ideology in the twentieth century during colonialization in Indonesia* yang ditulis oleh Ajid Thohir. Diterbitkan dan

[58] Fajar Nur Alam dan Abdurakhman, *The Role of Priyayi Inside Local Sarekat Islam in the Priangan Residency 1913–1919*, Published by Atlantis Press SARL, 2020.

dipublikasikan oleh heliyon pada tahun 2021.[59] Studi tersebut merupakan karya ilmiah dalam rangka memperoleh gelar Profesor. Ajid Thohir dalam karyanya tersebut membahas pemasalahan bagaimana struktur dan peran organisasi Freemasonry menjadi semacam gerakan bawah tanah yang dijalankan Belanda untuk mempengaruhi elit pribumi dalam rangka melanggengkan kekuasaan. Freemasonry mengusung ideologi sekuler yang menolak segala bentuk intervensi agama dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, kritik mereka ditujukan kepada agama-agama, khususnya Islam. Pemerintah Kolonial Belanda menggunakan Freemasonry dan elit pribumi, yang bergabung untuk menghadapi gerakan Islam dan menyelesaikan konflik ideologis. Freemasonry berusaha membenturkan budaya Jawa dengan budaya Arab (Islam) dan memisahkan elit pribumi dari kelompok agama yang membahayakan kolonialisme. Kepentingan-kepentingan ini bersinggungan dengan tujuan-tujuan Freemasonry untuk menyebarkan pandangan-pandangan fanatik terhadap formulasi formal agama, menolak berbagai bentuk fanatisme agama, dan memerangi dogma (keyakinan). Indoktrinasi ajaran Freemasonry, seperti liberalisme dan sekularisme, dilakukan secara masif melalui ceramah, diskusi, rapat anggota, kegiatan sosial, dan media massa.

Studi Ajid Thohir tersebut membantu penulis dalam menambah referensi sekaligus memperkuat argument bahwa sejak awal relasi kuasa yang dijalankan oleh Belanda adalah kepentingan untuk memisahkan Islam dari kebuyaan pribumi. Sekaligus juga memperhadapkan antara Islam dan kebudayaan lokal pribumi. Islam dicitrakan sebagai versus budaya. Kaum ménak dalam cara pandang studi ini berarti menjadi alat efektif bentukan Belanda untuk melawan Islam. Ménak penghulu versus ulama, ménak intelektual versus ménak bangsawan, ménak baru versus ménak lama. Politik devide et impera dengan studi ini menjadi demikian jelas dan tergambar nyata. Namun karena objek yang ditelitinya berpusat di Fremansori maka berdampak kepada belum komprehensifnya gambaran strategi Belanda dalam menciptakan ketertundukan dan keterpisahan Islam dari kebudayaan kaum ménak. Belanda pada abad ke-19 dan ke-20 banyak menjalankan strategi dalam kaitan pengoprasian relasi kuasa dengan tujuan pelanggengan kolonialisme dan imperialisme. Fremansori merupakan salah satu dari sekian banyak strategi tersebut.

[59] Ajid Thahir, *The struggle of Freemasonry and Islamic ideology in the twentieth century during colonialization in Indonesia*., Heliyon 7 (2021).

F. Metodologi Penelitian

Metode penelitian disertasi ini menggunakan metode sejarah. Louis Gottschalk mengatakan bahwa metode sejarah merupakan serangkaian proses untuk menguji serta menganalisis secara kritis rekaman dan peninggalan pada masa lampau.[60] Menurut Ajid Thohir metode sejarah adalah seperangkat cara yang digunakan untuk tujuan merekonstruksi peristiwa pada masa lampau, dan untuk mengumpulkan, mengevaluasi, memverifikasi, serta menyintesiskan bukti-bukti dan menegakkan fakta-fakta sehingga dapat memberikan informasi sejarah yang benar.[61] Tahapan-tahapan dalam metode sejarah dalam penelitian ini terdiri dari: heuristik, verifikasi sumber, interpretasi dan historiografi.

1. Heuristik

Heuristik merupakan tahapan mengumpulkan sumber-sumber untuk mendapatkan data-data. Sumber-sumber tersebut kemudian dibagi menjadi sumber tertulis, benda, dan klasifikasinya. Berdasarkan klasifikasinya, sumber terbagi menjadi sumber primer dan sumber sekunder.[62] Penulis melakukan tahapan heuristik dengan cara melakukan studi kepustakaan *(library reasearch)* yang akan dianalisis secara kualitatif dengan tujuan *deskriptif.*

Sumber primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah:

1. Arsif surat-surat keputusan pemerintah berupa OIB *(Oost-Indische besluiten)* dan berupa surat edaran *(circulaire)*. Arsif berupa *besluit* No. 2, 20 July 1831, almanak van Nederlandsch Indie, 1828 dan 1831, *regringsalmanak* 1825-1828, 1854-1900, 1906, 1908, 1925-1941, *Staatsbad 1826 No.24 dan No.53, Staatsbad 1884 No. 90 dan No.91,* dan *Staatsbad 1925 No.385, Dagregister 1633-1820.*
2. Arsif berupa *verbal* yakni keputusan mengenai suatu masalah yang dilengkapi dengan surat-surat pertimbangan dari berbagai pejabat kolonial.
3. Arsif berupa *missive,* yaitu surat dinas dari asisten, residen, atau pejabat lain kepada Gubernur Jenderal. Arsif yang sudah ditemukan dalam bentuk ini adalah surat Sastradiningrat kepada Gubernur Jenderal Alexander Willem Frederik Idenburg tertanggal 14 Januari 1911.
4. Arsif berupa *memorie van overgave,* yaitu catatan yang dibuat oleh seorang residen pada waktu melakukan serah terima jabatan. Arsif yang sudah ditemukan adalah *Memoar Mijne Loopbaan In Indie Door G. De Seriere Oub Gonverneur Der Molukscne Eiland Voor Rekering Van den Sclarijen.*

---

[60] L. Gottschalk, *Mengerti Sejarah.* (Jakarta: UI Press, 2015), h.39.

[61] Ajid Thohir dan Ahmad Sahidin, *filsafat Sejarah: Profetik, spekulatif, dan kritis,* (Jakarta: Penandamedia Group, 2019)

[62] L. Gottschalk, *Mengerti Sejarah,...,* h.95.

5. Arsif berupa *rapport,* yaitu laporan yang ditulis pejabat Belanda, misalnya; *Verslag van het Inlandsch Onderwijs in Nederlansch-Indie Over 1864,* (Batavia: Landsdrukerij, 1866), *Verslag van het Staatsspoorwegeni,* (Batavia: Landsdrukerij, 1903) dan kolonial verslaag 1851-1879, 1884, 1892, 1897. Jaar Verslaag 1863-1886. Batavia.

Sumber sumber arsif kolonial di atas tersebar di kantor Arsif Nasional Republik Indonesia (ANRI), Perpustakaan Nasional, Perpustakaan Kementerian Dalam Negri, arsif digital dari link leiden university dan koleksi arsif perseorangan. Selain itu dipergunakan juga sumber-sumber tercetak berupa majalah-majalah berbahasa Belanda seperti *Djava Bode, preangers, Javasche Courant* (No.97 16 Augustus 1831), *De indische Gids* 1896, *Kan Po,* I, 1942, *Tidschrift van het Bataviaasch Genootschhap van Kunsten en Wetenschappen (TBC), 32,1888, Tijdschrift voor Nederlands Indie (TNI), 1847.* Tidak ketinggalan sumber primer berupa foto-foto koleksinya perpustakaan daerah, koleksi pemerintah daerah kabupaten Purwakarta, dan koleksi pribadi.

Sumber lokal berupa karya-karya sastra-sejarah (historiografi tradisional) juga digunakan dalam penelitian ini, terutama yang ditulis oleh kaum ménak dan keturunannya yang menjadi objek penelitian ini, yaitu: buku *Manakib Kanjeng Dalem Shalawat* yang ditulis oleh keturunan R̄AA Suriawinata, kitab *Fiqih dan Tasawuf Sunda* karya RH. Yusuf bin Djayanegara dan buku *Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal Saleh* karya RH. Marjuki. Selanjutnya akan digunakan juga karya-karya yang ditulis terutama pada abad ke-19 dan ke-20. Karya-karya tersebut berupa *wawacan, babad, carita, sejarah.* Diantaranya karya Haji Umar yang berjudul *Naskah Krawang,* (Purwakarta: koleksi pribadi Ahmad Said Widodo, tanpa tahun), dan karya Roesjan berjudul *Babad Purwakarta*, (Bandung: Budaya Kalawarti, 1956) merupakan karya yang sudah ditemukan dalam penelusuran sumber penelitian ini.

Sumber berupa majalah berbahasa Sunda antara lain *Poesaka Soenda* dan *Sipatahoenan 1942*, juaga koran *Pandji Poestaka* 11 April 1942, *Pembangoenan* 3 Agustus 1943, *Siliwangi* 18 Djoeni, 7 Djoeli, 20 Agoestoes 1921, *Sindar Krawang* 24 Djoeli 1933*, Suara Asia* 28 April 1943 dan 27 Mei 1944, *Taman Pengadjar* Th.IV, No.11, 15 Mei 1903, *Tcahaya* tahun 1942 berbagai nomor.

Selanjutnya adalah sumber sekunder. Sumber-sumber sekunder yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah buku-buku dan jurnal-jurnal yang pada pokok bahasannya mengulas relasi kuasa yang dijalankan Belanda abad ke-19 dan ke-20, mengulas juga masalah perkembangan Islam kala itu, terutama yang ada kaitannya dengan kaum bangsawan baik priyayi maupun ménak, diantaranya:

1. Lubis, Nina, *Kehidupan Kaum Ménak Priangan (1800-1942)*, (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998);
2. Hardjasaputra, A.Sobana, *Sejarah Purwakarta,* (Purwakarta: Taqoddum Press, 2008);

3. Kuntowijoyo, *Raja, Priyayi dan Kawula; Surakarta 1900-1905,* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016);
4. Benda, Harry J, *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980);
5. Sutherland, Heather. *The Prijaji,* (Cornell University Press, 1975;
6. Lombard, Denis, *Nusa Jawa Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu*, tiga jilid (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.);
7. Geertz. Clifford, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*, (Depok: Komunitas Bambu, 2013)
8. Moriyama, Mikihiro, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak, Dan Kesusastraan Sunda Abad Ke-19,* (Depok: Komunitas Bambu, 2013);
9. Loomba, Ania, *Kolonialisme/Pascakolonialisme,* (terj). Hartono Hadikusuma. (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003);
10. Kartodirdjo, Sartono, *Perkembangan Peradaban Priyayi,* (Yogyakarta: Gadjah Mada university Press, 1987);
11. Hardjasaputra, A. Sobana, *Bupati di Priangan dan Kajian Lainnya mengenai Budaya Sunda.* (Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda, 2004)
12. Thahir, Ajid, *The struggle of Freemasonry and Islamic ideology in the twentieth century during colonialization in Indonesia.*, Heliyon 7 (2021).
13. Buku-buku sejenisnya yang berkaitan dengan topik penelitian.

Di samping sumber-sumber tertulis, dipergunakan juga sumber visual berupa benda yaitu peninggalan-peninggalan kaum ménak, baik yang berupa bangunan tempat tinggal, foto-foto, maupun benda-benda lain yang ada kaitannya dengan kehidupan mereka yang bernilai historis. Sumber-sumber ini tersebar di kalangan keluarga para bupati dan keluarga ménak lainnya di Purwakarta. Sumber lainnya adalah *folkklore* yaitu sumber tradisi lisan yang diwariskan dari mulut ke mulut, dari generasi ke generasi. *Folkklore* yang dipergunakan antara lain berupa mitos, pepatah, dan peribahasa.

Untuk melengkapi data yang ada, dilakukan juga wawancara dengan keturunan-keturunan kaum ménak. Raden Padmanegara merupakan narasumber yang diwawancarai dalam rangka melengkapi data penelitian ini. Ia merupakan cucu dari RAA. Suriawinata. Selain itu, Raden Iing Marjuki dan Raden Hasan Marjuki juga narasumber berikutnya yang akan diwawancarai. Keduanya merupakan cucu dari RH. Yusuf bin Djayanegara dan RH. Marjuki. Dalam hal terakhir ini, tidak terlepas kemungkinan adanya ketidak akuratan data, mengingat orang-orang yang diwawancarai tersebut merupakan generasi ketiga dari tokoh yang diteliti, sehingga diperlukan konfirmasi dengan sumber-sumber lain.

2. Verifikasi sumber

Tahapan selanjutnya ialah verifikasi sumber yang juga disebut sebagai kritik sejarah. Pada tahap ini, penulis akan mulai menyaring semua sumber sejarah yang berhasil didapatkan dan dikumpulkan. Tujuannya adalah mendapatkan sumber sejarah paling valid, agar penelitian yang dilakukan mendapatkan hasil berkualitas. Verifikasi sumber ini dilakukan dengan dua jenis tahapan, yakni tahapan verifikasi internal dan eksternal untuk mengetahui kredibilitas dan autensititas sumber.[63] *Pertama,* Verifikasi internal yakni proses menentukan kualitas atau keaslian sumber sejarah dengan melihat isi sumber tersebut. Dilihat dari sifat sumber sejarah apakah resmi atau tidak, latar belakang penulis sumber sejarah, dan membandingkan isi sumber dengan sumber lainnya.

Dalam menilai sumber primer arsif berupa besluit, keputusan, *missive, memorie van overgave,* dan *rapport* sebagaimana dijelaskan di atas, penulis memastikan dahulu drajat sumber tersebut. Dikategorikan berdasarkan hirarki sistem hukum yang digunakan kolonial pada saat itu. Dengan demikian aspek formal dan normativ dari sumber tersebut bisa terlihat. Dalam hal terdapat aturan resmi yang sudah diperbaharui dan bahkan sudah di rubah, maka penulis memilih sumber terbaru yang masih berlaku. Tidak ketinggalan pemilahan berdasarkan latar belakang lembaga atau pihak penerbit peraturan tersebut juga menjadi aspek yang dipertimbangkan. Setelah itu, penulis mencari sumber lain yang sifatnya menguatkan, mengkoreksi atau bahkan bertentangan dengan sumber-sumber resmi tersebut sebagai bahan perbandingan.

Terhadap sumber lokal berupa historiografi tradisional seperti *wawacan, babad, carita, sejarah,* dan sumber berupa majalah berbahasa Sunda, penilaian dilakukan dengan terlebih dahulu melihat latar belakang penulisnya terlebih dahulu. Dalam hal sumber tersebut penulisnya dari kalangan kaum ménak sendiri, terutama yang menjadi objek penelitian disertasi ini. Maka penulis akan mencari terlebih dahulu pemikiran yang mengarah kepada orientasi atau respon mereka terhadap kebijakan kolonial. Kemudian dicari juga aspek pemikiran mereka mengenai Islam. Dengan demikian orientasi dan identitas Islam kaum ménak bisa terpetakan dari sumber yang original yakni buku karyanya.

Selain dari sumber primer, sumber sekunder berupa buku, jurnal, juga berupa sumber visual seperti bangunan, foto-foto, maupun benda-benda historis lainnya, penulis verifikasi berdasarkan ada atau tidak adanya kaitan dengan topik studi yang diteliti. Terlebih terhadap *Folkklore* berupa mitos, pepatah, dan peribahasa, maka penulis hanya akan mengakomodir sumber-sumber yang otoritatif dan bisa terkonfirmasi kebenarannya melalui wawancara mendalam kepada narasumber yang ototritatif juga.

Kedua, verifikasi eksternal. Pada proses verifikasi eksternal ini, penulis melakukan proses pengujian terhadap keaslian sumber sejarah dengan fokus melihat pada bahan-bahan yang digunakan untuk menyusun sumber sejarah

[63] Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2018), h.77.

tersebut. Proses verifikasi ini dilakukan dengan tiga tahapan dimulai dari autentitas (kesesuaian sumber), orisinalitas (keaslian), dan integritas (keutuhan sumber).

3. Interpretasi

Tahapan ketiga ialah tahapan interpretasi, yaitu tahapan penafsiran atas fakta-fakta yang telah ditemukan secara objektif dan akuntabel dengan mencantumkan sumber-sumber dan tentunya sumber tersebut memiliki kaitan dengan topik penelitian. Pada tahap interpretasi ini akan digunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial seperti antropologi, sosiologi dan ilmu politik. Analisis atas fakta yang ditemukan dilakukan secara sinkronis agar fakta tergambarkan utuh. Pendekatan antropologis akan digunakan sebagai pisau analisis atas status sosial, gaya hidup, latar belakang budaya yang melatari perilaku politik.[64] Pendekatan sosiologi politik untuk menganalisis hubungan antara status dan peran sosial, kekuasaan dan otoritas, hubungan-hubungan sosial, dan juga masalah birokrasi.

Kemudian, untuk menganalisis relasi kuasa kolonial akan menggunakan pendekatan teori Michel Foucault yang pada intinya melihat relasi kuasa sebagai hubungan kekuasaan melalui serangkaian sistem regulasi, peraturan, hukuman dan reward, juga sistem-sistem pengetahuan yang menghasilkan rantai kekuasaan. Sebuah sistem kuasa yang memproduksi pengetahuan, sedangkan pengetahuan memiliki kuasa yang dengannya kekuasaan bukan lagi menguasai orang-orang secara fisik dan kediktatoran melainkan melalui pola yang disamarkan, disembunyikan dan diselubungi sehingga terkesan tidak tampak.[65]

Masalah orientasi kaum ménak atas relasi kuasa kolonial dan identitas Islam mereka, akan dianalisis menggunakan pendekatan teori Homi Bhabha terkait Hibriditas, Ambivalensi, dan Mimikri. Teori Bhabha menunjukan bahwa wacana kolonial bukan sekedar gambaran adanya wacana ketidak adilan, rasisme, dan misi pemberadaban, akan tetapi dia memperlihatkan bahwa sebetulnya wacana kolonial itu banyak kelemahannya. Menurutnya, antara penjajah dan terjajah terdapat *"ruang antara"* yang memungkinkan keduanya untuk berinteraksi. Identitas-identitas kolonial itu, baik dari sisi penjajah maupun terjajah, tidak stabil, meragukan, dan selalu berubah. Di antara keduanya terdapat ruang yang longgar untuk suatu resistensi.[66] Kekuasaan penjajah tidak pernah penuh atau stabil, gagasan-gagasan dominan tidak punya otoritas absolut atau tidak sepenuhnya mampu menundukan orang yang dijajah.

---

[64] Lihat lebih lanjut I.M. Lewis (ed), *History and Social Antropology*, (New York: Tavistock Publication, 1968)

[65] Michel Foucault, *Power/Knowledge...*, h. 175.

[66] Ania Loomba, *Kolonialisme/ Pascakolonialisme*, Penerjemah, Hartono Hadikusumo, (Jogjakarta: Bentang Budaya, 2003) h. 230.

4. Historiografi

Tahapan yang terakhir ialah tahapan historiografi atau dapat juga dikatakan sebagai tahapan penulisan. fakta-fakta yang telah diinterpretasikan dituliskan dalam suatu penulisan yang sistematis dan kronologis. Penulisan sejarah dalam disertasi ini memakai pendekatan sejarah kritis dengan menggunakan cakrawala empiris-ilmiah meninggalkan cakrawala *religio-magis* serta *kosmogonis,* menggunakan cakrawala *natiocentris* meninggalkan cakrawala *ethnocentrisme* dan *kolonial-elitis.* Dengan demikian, penulisan sejarah tidak lagi bersifat spekulatif melainkan bersifat *empiris-scientific.*

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini akan ditulis dengan menggunakan sistematika pembahasan secara terperinci. Disajikan dalam Tujuh Bab Pembahasan, meliputi:

Bab I: merupakan pendahuluan yang berisi latar belakang masalah dari penelitian. Mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan? Pertanyaan-pertanyaan pokok dituliskan dengan tujuan memperjelas rumusan masalah yang hendak diungkap dan ditelusuri jawabannya melalui penelitian ini. Oleh karena itu, dalam bab ini memuat tujuan dan manfaat penelitian. Selanjutnya, untuk memperjelas aspek nopelty dari penelitian ini, maka dijelaskan tinjauan atas penelitian-pnelitian terdahulu yang membahas objek yang sama dengan penelitian ini, dengan begitu jaminan atas adanya unsur-unsur yang baru dari penelitian ini bisa tergambarkan. Bab ini juga membahas metode penelitian, dan sistematika pembahasannya.

Bab II, merupakan bab yang memuat kerangka teori dan perdebatan akademik mengenai relasi kuasa, wacana, relasi kuasa dan wacana kolonial, kaum ménak dan kebudayaan Sunda, serta relasi kuasa kolonial dalam kebudayaan kaum ménak;

Bab III, membahas kaum ménak dalam lintasan sejarah kolonialisme di wilayah Purwakarta akhir abad ke-19. dimulai dari pembahasan kondisi obyektif Purwakarta dalam lintasan Sejarah transformasi politik tradisional Sunda di wilayah Purwakarta, kaum ménak dalam struktur masyarakat di Purwakarta, lalu pembahasan perjumpaan kebudayaan ménak dengan pusat-Pusat kebudayaan Islam (Banten-Cirebon-Mataram), genealogi kaum ménak di Purwakarta;

Bab IV, membongkar selubung modernisasi dan wacana misi pemberadaban yang dioprasikan kolonial dalam bentuk relasi kuasa birokrasi dan Kultural dalam kebudayaan kaum ménak di Purwakarta;

Bab V, membahas mengenai Identitas Islam dan Kebudayaan kaum Ménak Santri. Tokoh-tokoh utama ménak santri, dan dianalisis juga mengenai makna islam dan pola mimikri dan hibriditas sebagai bentuk resistensi budaya di tangan kaum ménak santri.

Bab VI, berisi tentang Kesimpulan, dan tidak ketinggalan daftar Pustaka juga Lampiran-lampiran akan dimasukan dalam sistematika penulisan hasil Penelitian ini.

BAB II
KAUM MÉNAK, KEBUDAYAAN, IDENTITAS, RELASI KUASA DAN WACANA KOLONIAL

Pada bab ini dipaparkan perspektif teoritik tentang kaum ménak dan kebudayaan, serta relasi kuasa dalam kaitannya dengan pembentukan Identitas Islam sebagai identitas budaya, identitas sosial dan etnis. Tujuan dari pemaparan tersebut untuk menemukan kerangka konseptual yang digunakan dalam penelitian. Pemaparan kerangka teoritik ini dimulai dengan mempertimbangkan lebih dahulu beberapa sumber konsep mengenai kaum ménak sebagai bangsawan lokal di Sunda sekaligus konsep kebudayaan yang sering dipakai dalam imu sosial kontemporer. Setelah itu akan dijelaskan mengenai konsep relasi kuasa, wacana dan kolonialisme sebagai faktor yang mempengaruhi kebudayaan dan pada akhirnya membentuk identitas budaya dalam kelas sosial. Kelas sosial yang menjadi fokus penelitian ini yakni kelas kaum ménak yang bercorak santri dengan Islam sebagai corak identitasnya.

A. Kaum Ménak

Kaum ménak dalam penelitian ini merujuk kepada kelompok aristokrasi lokal Sunda yang terdiri dari para bupati, bawahan bupati, dan sanak kerabat mereka. Sebagian dari para bupati ada yang dianggap berasal dari keturunan raja-raja Sunda, artinya benar-benar bangsawan; ada juga yang dianggap bukan berasal dari keturunan raja-raja, melainkan dari kalangan rakyat biasa yang karena jasanya bisa menjadi bangsawan.[67] Vollenhoven berpendapat bahwa ménak merupakan istilah yang dipergunakan masyarakat sunda untuk menyebut semua orang yang sangat dihormati, baik para bangsawan maupun para pejabat tinggi.[68] Zoetmoelder menyebutnya sebagai istilah yang berasal dari bahasa Jawa kuno yang artinya 'bangsawan".[69] Dalam upaya memelihara unsur-unsur kebangsawanan, pada umumnya kaum ménak memiliki silsilah keturunan sampai pada raja-raja Sunda. Nina Lubis berpendapat bahwa memang benar terdapat ménak yang secara historis dapat dibuktikan silsilah keturunannya pada raja-raja Sunda, akan tetapi lebih tepat bila dikatakan bahwa kaum ménak adalah keturunan para bupati sunda yang muncul setelah kerajaan Sunda berakhir. Dan terlepas dari asal-usul apakah mereka benar keturunan raja sunda atau bukan, yang pasti bahwa pada akhirnya semua keturunan bupati bisa digolongkan sebagai ménak.[70]

---

[67] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak*...h.1

[68] C. Van Vollenhoven, *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indie,* eerste deel, (Leiden: E.J. Brill, 1918), h. 706.

[69] P.J Zoetmoelder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang* (terj.), (Jakarta: Djambatan, 1985), h. 3-40.

[70] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak,...,* h.6.

Seiring dengan berkuasanya pemerintahan Hindia Belanda, arti ménak bergeser. Ménak secara arti mengalami perluasan makna, terutama pasca Belanda mempekerjakan kelompok ménak sebagai instrumen administrasi kekuasaan kolonial. Menurut buku yang diterbitkan oleh *De Commisie voor Het Adatrecht* (Paniti Hukum Adat), yakni *Adatrechtbundel* VIII, disebutkan bahwa ménak dapat diartikan sebagai golongan masyarakat tinggi, golongan bangsawan tinggi yang berhak atas titel raden, golongan yang tertinggi pangkatnya dan golongan penguasa. Jadi, kaum ménak tidak hanya terdiri dari para bangsawan akan tetapi juga termasuk para pegawai kolonial. Koentjaraningrat mengelompokannya menjadi kelompok pangreh praja dan bukan pangreh praja. Kelompok pangreh praja terdiri dari bupati, wedana, asisten wedana, beserta eselon-eselon dalam struktur kekuasaannya masing-masing. Sementara, kelompok bukan pangreh praja adalah seluruh pegawai pemerintahan di luar ketataprajaan, seperti jaksa, dokter, guru dan pejabat-pejabat pelayanan/ bisnis yang dijalankan pemerintah.[71]

Dalam perjalanan sejarah, kaum ménak terdiri dari ménak lama, yakni ménak yang masih memiliki hubungan darah dengan bupati-bupati dinasti lama (yaitu keluarga yang sudah ada pada waktu pembentukan kabupaten-kabupaten, pasca masa kerajaan), dan *ménak baru,* yaitu orang yang bukan keturunan bupati-bupati dinasti lama, tetapi menjadi ménak karena jabatan. Kedua golongan ménak tersebut dapat diklasifikasi lagi jadi ménak gede, atau ménak luhur (ménak tinggi-wedana ke atas), ménak sedeng (ménak sedang-wedana), dan ménak handap atau ménak leutik (ménak rendah atau ménak kecil-asisten wedana ke bawah). Terdapat ménak pangluhurna (ménak paling tinggi) merupakan bupati.[72] Jadi pengklasifikasian ini, didasarkan pada posisi jabatan yang melekat pada masing-masing ménak tersebut. Selain itu, terdapat juga istilah santana, merupakan golongan bangsawan kecil yang ia adalah keturunan dari perkawinan antara seorang raden dengan golongan yang lebih rendah. Gelar golongan ini dapat dibedakan antara *asep, mas,* dan *ujang.*[73]

B. Kebudayaan

Kebubudayaan berasal dari kata *buddhayah* (sansakerta) sebagai bentuk jamak dari *budhi* yang berarti budi atau akal.[74] Kemudian arti tersebut oleh Hasan dikembangkan menjadi seluruh aspek kehidupan manusia dalam masyarakat yang diperoleh dengan cara belajar termasuk pikiran dan tingkah

[71] Koentjoroningrat, *Kebudayaan Jawa,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h.234.

[72] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak,...,* h. 6.

[73]De Commissie voor het Adatrecht, *Adatrechtbundeul* VIII, (‘s-Gravenhage: Martinus Nojhoff, 1914), h. 143

[74] Koentjoroningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan Pembanguna*, (Jakarta: Gramedia, 1985), h.80.

laku.[75] Sardar dan Loon mengartikan bahwa, kebudayaan adalah keseluruhan aktifitas manusia termasuk pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat istiadat dan kebiasaan-kebiasaan lain.[76] Dengan demikian hampir semua tindakan manusia adalah "kebudayaan", karena ia merupakan seluruh sistem gagasan dan rasa, tindakan, serta karya yang dihasilkan manusia dalam kehidupan bermasyarakat, yang dijadikan miliknya dengan belajar. E.B. Taylor mendefinisikan kebudayaan sebagai kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat dan lain kemampuan-kemampuan serta kebiasaan-kebiasaan yang didapatkan oleh manusia sebagai angota masyarakat.[77] Robert L. Sutherland mengatakan bahwa kebudayaan dalam konteks sosiologis merujuk pada perilaku sosial, yakni pola-pola perilaku yang membentuk struktur sosial masyarakat.[78]

Terdapat empat wujud kebudayaan, *(pertama) artifacts*, atau benda-benda fisik; yaitu antara lain bangunan-bangunan megah seperti candi borobudur, benda-benda bergerak seperti kapal tangki, komputer, piring, gelas, kancing baju, dan lain-lain. Sebutan khusus bagi kebudayaan dalam wujud ini adalah "kebudayaan fisik". *(kedua)*, kebudayaan sebagai sistem tingkah laku dan tindakan yang berpola; yaitu penggambaran kebudayaan dalam wujud tingkah laku manusianya, misalnya menari, berbicara, tingkah laku dalam melakukan suatu pekerjaan, dan lain-lain. Wujud kebudayaan ini disebut juga sebagai "sistem sosial". *(ketiga)* kebudayaan sebagai sistem gagasan; yaitu wujud gagasan dari kebudayaan, dan tempatnya adalah dalam kepala tiap individu warga kebudayaan yang bersangkutan, yang dibawanya kemanapun ia pergi. Wujud kebudayaan ini disebut "sistem budaya". *(keempat)* kebudayaan sebagai sistem gagasan yang ideologis; disebut juga nilai-nilai budaya yang menentukan sifat dan corak dari pikiran, cara berfikir, serta tingkah laku manusia suatu kebudayaan. Gagasan-gagasan inilah yang akhirnya menghasilkan berbagai benda yang diciptakan manusia berdasarkan nilai-nilai, pikiran dan tingkah lakunya.[79]

C. Identitas

Michael Jackson mengatakan bahwa identitas berakar dari kata dalam bahasa latin *idem* (sama) yang juga merupakan akar dari kata 'identik'. Makna penting istilah tersebut, selanjutnya, terdapat pada gagasan bahwa tidak hanya kita sama dengan diri kita sendiri (artinya orang yang sama dari lahir hingga

---

[75] Sandi Suwardi Hasan, *Pengantar Cultural Studies,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), h.19.

[76] Sardar Ziauddin dan Borin Van Loon, *Mengenal Cultural Studies for Beginner,* (Bandung: Mizan, 2001), h. 4.

[77] E.B. Taylor, *Primitive Culture*, (New York: Brentano's, 1924), h.1.

[78] Robert L. Sutherland (dkk), iIntroductory Sociology, edisi ke-6, (New York: J.B. Lippincott Company, 1961), h. 30-31

[79] Koentjoroningrat, *Pengantar Antropologi I,* (Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2011), h.74-75.

mati), tetapi bahwa kita juga sama dengan orang lain. Pada saat yang sama, bagaimanapun, terdapat aspek lain identitas, yang menekankan keunikan seseorang, atau *perbedaan* dari orang lain. Maka seseorang dipahami secara serempak sebagai sama dan berbeda sekaligus. Orang dipahami dengan kesadaran 'satu' nilai kemanusiaan yang dirasakan secara bersama-sama.[80] Sebagian identitas bersama individu mencakup identitas 'kategori-kategor': kategori sosial yang dibentuk berdasarkan pembagian sosial. Scott berpendapat bahwa kategori-kategori identitas yang kita gunakan adalah produk dari proses sosial, dan kategori-kategori tersebut terhubung dengan kekuasaan dan sisitem ketidak adilan.

Identitas mengacu pada karakter khusus individu atau anggota suatu kelompok atau kategori sosial tertentu. Identitas berasal dari kata "idem" dalam bahasa Latin yang berarti sama. Dengan demikian identitas mengandung makna kesamaan atau kesatuan dengan yang lain dalam suatu wilayah atau hal-hal tertentu.[81] Selain mengandung makna kesamaan, identitas juga mengandung makna perbedaan. Identitas dapat juga bermakna suatu karakter yang membedakan suatu individu atau kelompok dari individu atau kelompok lainnya. Dengan demikian identitas mengandung dua makna, yaitu hubungan persamaan dan hubungan perbedaan. Hubungan persamaan dalam identitas muncul ketika suatu individu mempunyai kesamaan dengan individu lain dalam suatu kelompok. Hubungan perbedaan dalam identitas muncul ketika suatu individu atau kelompok mempunyai suatu karakter tertentu yang membedakan individu atau kelompok tersebut dari individu atau kelompok lainnya.

Identitas yang dimiliki oleh seorang individui dapat berupa identitas personal (personal identity) dan identitas sosial (social identity). Identitas personal merupakan hasil dari suatu identifikasi diri, oleh dirinya sendiri, dengan penilaian dari orang lain. Identitas personal merupakan suatu karakter tertentu yang dimiliki oleh seorang individu yang membedakan dari orang lain. Identitas personal dapat berupa ciri-ciri fisik seperti wajah dan tinggi badan, atau ciri psikologis seperti sifat, tingkah laku, dan gaya bicara.

Identitas sosial merupakan hasil dari identifikasi diri oleh orang lain, dan merupakan suatu identifikasi yang disetujui atau diberikan seorang pelaku sosial (social actor) kepada seorang individu. Secara lebih jelas, identitas sosial merupakan suatu pengetahuan dan pengakuan diri individu sebagai anggota suatu kelompok serta pengakuan kelompok kepada individu tersebut sebagai anggotanya.[82]

---

[80] Michael Jackson, *The exterminating angel: Reflections on violence and intersubjective reason,* Focaal, European Journal of Anthropology, 2002, h. 142.

[81] J. Rummens, *"Personal Identity and Social Structure in Saint Maartin: A Plural IdentityApproach"*, Disertasi, (New York University, 1993), h. 157-159.

[82] H. Giles dan P. Johnson,*"Ethnolinguistic Identity Theory: A Social Psychological Approach to Language Maintenance"*, dalam The International Journal of the Sociology Language. Vol. 68, 1998, h. 69-99.

Identitas sosial dapat meliputi antara lain religi, etnis (suku bangsa), dan kelas sosial. Identitas etnis merupakan identifikasi individual dengan unit sosial yang anggotanya mempunyai asal-usul bersama dan berbagi unsur budaya yang sama dan mereka berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan yang didasarkan pada unsur budaya dan asal-usul bersama.[83] Identitas etnis akan muncul pada masyarakat yang kompleks, misalnya masyarakat dengan aparatur negara dan kelas sosial yang berfungsi membagi masyarakat dalam berbagai kategori. Identitas-identitas yang terdapat dalam identitas sosial tersebut berkaitan erat dengan identitas budaya, karena merupakan cakupan dari identitas budaya.

Identitas budaya merupakan kesadaran dasar terhadap karakteristik khusus kelompok yang dimiliki seseorang dalam hal kebiasaan hidup adat, bahasa, dan nilai-nilai. Identitas etnis berhubungan erat dengan identitas budaya, karena untuk mengategorikan suatu masyarakat, seseorang harus mengetahui ciri khas budaya mereka, atau dengan kata lain identitas etnis dapat menunjukkan identitas budaya suatu kelompok. Identitas etnis pada umumnya berkaitan erat dengan budaya, politik, dan ekonomi. Identitas ini mempunyai hubungan yang kuat dengan politik yang didefinisikan sebagai kekuatan untuk mengontrol dan mengatur distribusi dan ketersediaan sumber-sumber daya.

Selain identitas personal dan identitas sosial, terdapat suatu identitas berdasarkan wilayah yang disebut dengan identitas regional. Identitas regional didasarkan pada batas-batas wilayah suatu kelompok atau komunitas, dan dalam wilayah yang lebih besar dapat menjadi identitas nasional. Identitas regional dan identitas nasional berkaitan erat dengan sistem politik suatu wilayah atau negara.

D. Wujud Kebudayaan Kaum Ménak

Kaum ménak sangat lekat sekali dengan Sunda sebagai kebudayaan. Hal yang paling nampak adalah pada aspek kekuasaan dalam tradisi Sunda. Pada umumnya, kaum ménak selalu melegitimasi kekuasaannya sebagai hal yang berasal dari sesuatu yang keramat dan adikodrati. Kekuasaan dapat dipertahankan dengan kesaktian yang dimiliki. Dengan kesaktian tersebut ia akan unggul dalam peperangan sekaligus akan mendapatkan kejayaan dan kekayaan.[84] Konsep kekuasaan ini menyerupai konsep kekuasaan yang tersirat di dalam naskah *Amanat Galunggung.* Dalam naskah tersebut dikatakan bahwa seseorang dapat menjadi penguasa di suau daerah apabila ia menguasai *kabuyutan* di daerah tersebut. *Kabuyutan* (mandala) adalah tempat keramat atau tempat suci yang mempunyai fungsi sebagai pekuburan leluhur atau tempat pemujaan. *Kebuyutan* merupakan tempat yang harus dipertahankan sampai titik darah penghabisan apabila mendapatkan serangan dari musuh. Kalau tempat ini sampai jatuh ke tangan musuh, penguasa dianggap lebih

[83] J. M. Yinger, "Ethnicity in Complex Societes". dalam *The Use of Controversy in Sociology*. editor L. A. Coser dan 0. N. Larsen, (New York: Free Press,1976), h.200

[84] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak,...,* h.57.

rendah harganya dari kulit *lasun* (binatang sebangsa musang) di tempat sampah. Apabila seseorang berhasil menguasai *kabuyutan,* maka ia akan memperoleh kesaktian dengan cara bertapa. [85]

Legitimasi kekuasaan sebagai yang berasal dari sesuatu yang sakral dan adikodrati, seringkali disebut sebagai *pulung.* Bahwa seseorang ketika hendak berkuasa, maka harus memiliki atau memperoleh *pulung* dalam dirinya. Pulung dapat dimaknai sebagai karisma khusus yang dianggap sebagai anugerah atau kekuatan spiritual. Kemampuannya dalam menjaga keseimbangan antara kekuatan material dan spiritual dalam laku hidupnya dianggap mampu menghasilkan *pulung* tersebut. Selain itu *pulung* juga bisa dikatakan sebagai *nurbuat* atau *nampi wahyu* (dijatuhi nurbuat atau menerima wahyu).[86] Saat Islam menancapkan pengaruhnya di tatar Sunda, konsep *pulung, nurbuat atau nampi wahyu* ini dipahami sebagai sesuatu yang dapat diperoleh dengan laku spiritual yang tergambar secara implisit dalam sebuah surat dari *hooddjaksa* Garut kepada Bupati Sumedang tahun 1883, yakni *"....salat ta'at salat hadjat, njaeta noe diteda, moega pantjer oejoet Taloen, digandjar tjahja noerboeat..."*[87] (artinya: ...salat taat salat hajat, itullah yang dimohon, semoga pokok Uyut Talun, dianugrahi cahaya nurbuat...).

Legitimasi keturunan dari raja-raja Sunda, juga menjadi tradisi legitimasi kekuasaan di kalangan kaum ménak. Bahwa seseorang sah menjadi penguasa apabila, ia terusing ratu, ménak rembesing kusumah (keturunan ratu, *ménak* titisan bangsawan) artinya ia adalah keturunan leluhur yang agung dan tak ternoda. Konsep tersebut selaras dengan konsep *terahing kusuma, rembesing madu, wijining atapa, tedhaking andana warih* (turunan bunga, tirisan madu, benih pertapa, turunan mulia) yang dikenal dalam tradisi Mataram.[88] Dalam naskah carita Parahyangan, dinyatakan bahwa seseorang bisa menjadi penguasa atau raja bila ia putra dewata. Batara Danghyang, penguasa galunggung diceritakan dalam naskah tersebut menyatakan: *"Ja beunang ku ai (ng) kawisesa, turut carekeng, ja ai (ng) wenang nuduh tan katuduh. Ja ai (ng) anak dewata"* (artinya: "Tetapi nila dapat aku kuasai, turutlah perintahku, karena aku berhak memerintah, tidak diperintah. Aku ini anak dewata).[89] Pada masa sesudah agama Islam berpengaruh kuat, tokoh dewata digantikan oleh tokoh-tokoh manusia yang bersifat historis legendaris atau tokoh-tokoh besar yang dihormai masyarakat seperti nabi. Misalnya, merupakan keturunan Syarif Hidayatullah yang merupakan keturunan ke-22 Nabi Muhammad SAW dari

---

[85] Saleh Danasasmita, dkk, *Swaka Darma; Sanghyang Siksakandang Karesian; Amanat dari Galunggung,* (Bandung: Proyek Sundanologi, 1987), h.5-7.

[86] Memed Sastrahadiprawira, *Pangeran Kornel,* (Bandung: Rahmat Cijulang, ed, 1986), h.36, 91.

[87] Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Enslikopedi Islam,* Jilid 4, (Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1994), h.223.

[88] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak,...,* h.57.

[89] Saleh Danasasmita, dkk, *Swaka Darma; Sanghyang,...,* h. 47-49

pihak ayah. Dan dari pihak ibu, ia adalah cucu Prabu Siliwangi, raja Pajajaran yang legendaris.[90]

Selain dari tradisi legitimasi kekuasaan, kebiasaan yang melekat dalam gaya hidup kaum ménak juga sangat erat kaitannya dengan simbol-simbol feodal sebagai pengaruh dari feodalisme birokrasi tradisional mereka. Kaum ménak sangat menjaga betul makna kewibawaan dan harga diri. Gaya hidup yang menjadi kebiasaan, diorientasikan dalam rangka untuk mempertahankan status sosial mereka sebagai kelas sosial tinggi. Oleh karena sifatnya yang demikian maka simbol-simbol kebudayaan yang mencitrakan status kebangsawanan selalu dipertahankan. Kaum ménak secara kebudayaan, selalu menjadikan gelar-gelar kebangsawanan sebagai simbol kekuasaan. Perhelatan agung berupa upacara resepsi yang mewah dilakukan untuk menjaga kewibawaan atau menjaga praja (menjaga harga diri). Tempat tinggal bangsawan bermodel tradisional dengan pekarangan yang luas dilengkapi dengan berbagai perhiasan yang hampir sama dengan model kraton sebagai pusat kebudayaan. Perabotan rumah seperti kursi-kursi, meja, lemari dan tempat tidur terbuat dari kayu jati berkualitas tinggi dan diukir secara artistik oleh para tukang atau seniman, menunjukan makna kemewahan. Peraabotan lainnya yang berupa asesori ruangan seperti lampu robyong, jam, bokor, tempat sirih, pot bunga, yang terbuat dari berbagai macam bahan seperti kuningan, perak, tembaga, mengokohkan kesan sebagai kelompok berkeebudayaan tinggi.[91]

Makin tinggi kedudukan kaum ménak dalam struktur kekuasaan maka makin tinggi pula kualitas serta kuantitas barang produk kebudayaan yang dimiliki. Sebagai contoh, peralatan makan bupati dan kelurga misalnya, terbuat dari bahan berkwalitas serta artistik. Piring, sendok garpu, piala, nampan, mangkuk sayur, termasuk tusuk sate, dibuat dari bahan perak berukir indah. Tidak ketinggalan gelas-gelas anggur, piala, dan lampu kristal yang diimpor dari Eropa. Selain itu, alat musik tradisional seperti gamelan, selain dianggap sebagai pusaka, juga dianggap sebagai perabotan lambang status. Tidak lupa kendaraan merupakan pelengkap yang tidak bisa dinapikan dari perlengkapan rumah tangga seorang ménak. Kendaraan berupa kereta berkuda atau sering dikenal dengan istilah kereta kencana.

Etiket merupakan wujud kebudayaan dalam bentuk sopan santun yang secara konvensional sebagai pencerminan suatu sikap, tindakan, dan kelakuan. Selain dari aspek kebudayaan yang sudah dijelaskan di atas, etket kaum ménak juga sangat lekat dengan kebudayaan Sunda. Oleh karena itu etiket kaum ménak sering kali menjadi *Tatakrama Urang Sunda* (sopan santun orang Sunda) yang mencitrakan budaya *halus.* Merupakan sebuah perwujudan tingkah laku yang tampak yang meliputi gerakan anggota badan, cara mengenakan pakaian,

---

[90] Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari,* (Bandung: Ikatan Karyawan Museum, 1972), h. 10.

[91] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak,...,* h.161.

penampilan air muka, dan sebagainya. Etiket seringkali dipakai untuk membuat jarak dengan orang yang lebih rendah derajatnya sekaligus pula dipakai untuk menunjukan kedudukan, derajat, dan kehormatan.[92] Termasuk di dalamnya bahasa, karena dalam budaya Sunda dikatakan *basa ciciren bangsa* (bahasa menunjukan bangsa). Jadi tinggi atau rendahnya kebudayaan bisa dinilai dari cara berbahasanya kepada orang lain. Jadi dalam pemaknaan keseharian kaum ménak seringkali dilekatkan kepada etiket halus yang terreduksi dalam peribahasa *hade gogog hade tagog,* yakni baik budi bahasa dan baik tingkah lakunya.[93]

Dalam hubungan sehari-hari, kaum ménak menggunakan bahasa secara bertingkat. Tingkatan bahasa Sunda yang dipergunakan meliputi: *Basa lemes pisan* (bahasa yang amat halus), *basa lemes* (bahasa halus), *basa sedeng* atau *basa lemes keur sorangan* (bahasa sedang atau bahasa halus untuk diri sendiri, *basa kasar* (bahasa kasar), dan *basa kasar pisan* (bahasa sangat kasar). Pemakaian tingkatan bahsa ini dibedakan karena status, hubungan kekerabatan dan umur. Bisa saja seseorang yang karena jabatannya layak berbahasa kasar kepada bawahannya, pada kenyataannya menggunakan bahasa sedang karena bawahannya berusia lebih tua dari pada orang tersebut. Jadi, bahasa Sunda menjadi wujud kebudayaan kaum ménak yang berbanding lurus dengan makna status dan kelas sosial.

Budaya dan kebiasaan kaum ménak dituntut berkelakuan pantas sehingga kaum ménak dijadikan teladan oleh masyarakatnya. Dalam kaitan itu, maka pendidikan menjadi wujud kebudayaan terpenting dan utama yang harus diberikan kepada anak-anak mereka. Pendidikan kaum ménak pertama-tama melalui proses sosialisasi, yaitu proses mempelajari norma-norma dan kebudayaan masyarakat di mana dia menjadi anggota. Sebagai anggota suatu kelas sosial, dari kecil seorang ménak harus mempelajari sekaligus mempraktikan kebudayaan khusus yang berlaku untuk kelas tersebut, misalnya yang menyangkut etiket dan bahasa. Dalam proses sosialisasi ini peranan seorang *emban* (pengasuh) cukup besar. Setelah cukup umur seorang anak ménak harus menjalani pendidikan formal. Terdapat dua macam pendidikan yang dijalani kaum ménak, yaitu pendidikan di pesantren dan pendidikan di sekolah kabupaten.

Orientasi kaum ménak dalam berkebudayaan, pada intinya adalah bertujuan untuk menampilkan gaya hidup aristokrat demi memperkokoh status sosial tinggi mereka. Termasuk dalam memilih selera berkesenian sebagai produk kebudayaan. Kaum ménak senantiasa memilih kesenian istana (yang sering disebut sebagai bagian dari *tradisi besar)* yang dianggap bermutu tinggi dan indah yang berorientasi kepada konsep nilai "halus" dan "kasar". Sistem

---

[92] Darsiti Soeratman, *Kehidupan Dunia Kraton Surakarta 1830-1930,* disertasi, (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada), h. 173-174

[93] Suwarsih Warnaen et al., *Pandangan Hidup Orang Sunda II,* (Bandung: Sundanologi, 1987), h. 9.

nilai ini menjadi sumber ilham pandangan dunia sistem politik aristokrat.[94] Tidak mengherankan bila kaum ménak luhur yang selalu menekankan status menjadikan kesenian istana sebagai model yang perlu diikuti. Pada konteks ini, seni sastra merupakan cabang kesenian yang melekat pada kehidupan kaum ménak. Selain itu kegiatan kesenian seperti gamelan *pelog*, *salendro* dan gamelan *degung,* kesenian *Tayuban, Tembang (sekar),* Wayang Golek, Wayang Wong, Wayang Kulit dan *badaya.* Bahkan dalam mendidik moral anak, kaum ménak seringkali mengambil dari cerita wayang tersebut. Cerita-cerita wayang biasanya mengambil dari cerita Mahabrata dan Ramayana dari ajaran Hindu Budha yang bersinkretis dengan ajaran Islam. Tidak mengherankan kalau kemudian terdapat anggapan bahwa kebudayaan kaum ménak lekat dengan kebudayaan Sinkretis.

Kepemilikan benda-benda pusaka yang diwariskan secara turun temurun, merupakan bentuk kebudayaan lain dari kaum ménak yang memperkuat kesan kebudayaan sinkretis dalam kehidupan mereka. Benda-benda pusaka tersebut diantaranya berupa keris, tombak, pedang, kitab, perisai, gamelan, wayang, tempat sirih, perhiasan, payung kebesaran, dan kandaga. Benda-benda pusaka tersebut diperoleh dengan berbagai cara; ada yang diperoleh dengan cara memesan kepada ahli pembuatnya, adapula yang merupakan pemberian dari sseorang (leluhur, kerabat, atau yang lainnya). Ada juga pusaka yang merupakan hasil penemuan setelah melakukan tapa. Tidak mengherankan bahwa kebanyakan pusaka dianggap memiliki kekuatan gaib sehingga harus ditempatkan di suatu ruang khusus dan dijaga dengan baik. Seringkali pusaka-pusaka itu diberi sesajen dan dibakarkan kemenyan pada malam-malam tertentu (biasanya pada malam Selasa dan Jumat). Bila pusaka akan diambil dari tempat penyimpanannya, si pengambil terlebih dahulu mengucapkan *rajah* (doa ataupun jampi-jampi untuk meminta izin kepada roh leluhur yang menjaga pusaka atau pemilik pusaka dahulu) dan sebagai tanda hormat tidak lupa melakukan sembah. Sebagai tanda penghormatan, pusaka-pusaka itu seringkali dipersonifikasikan dengan memberi sebutan "Ki" atau "Kiyai" sebagaimana layaknya manusia. Pada tiap bulan Maulid pusaka-pusaka tersebut biasanya dimandikan.[95]

Kebudayaan kaum ménak selain dari dikatakan mistik sinkretis, juga adalah bersifat feodal dan paternalistik. Kaum ménak memiliki sikap setia yang tinggi kepada atasan, terlebih kepada patron kliennya. Budaya pengabdian (kesetiaan), rukun dan hormat. Endraswara mengatakan bahwa budaya kelompok bangsawan seringkali setia kepada raja atau atasan yang telah memberikan *asah* (menjadikan cerdas), *asih* (menyayangi), dan *asuh* (mendidik) kepada bawahan. Bawahan tidak boleh membangkang kepada atasan. Untuk mewujudkan cinta kasih bawahan kepada atasan dan melestarikan sebagai mitra

---

[94] Umar Kayam, *Kebudayaan Nasional, Kebudayaan Baru,* makalah dalam Kongres Kebudayaan, (Jakarta, 1991), h. 10-11.

[95] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak,...,* h. 192-193

kerja bawahan harus *asok glondhong miwah pangarem-arem* (upeti yang harus diserahkan kepada raja/atasan), tidak terpaksa. Bila hal itu terwujud prinsif keseimbangan, keselarasan antara atasan dan bawahan akan terwujud.[96]

Segala bentuk perilaku bangsawan yang sinkretis dan feodal paternalistik tersebut mengacu dari akumulasi berbagai ajaran yang lekat dalam kehidupan mereka pada rentang panjang fase sejarah. Sumber ajaran Hindu-Budha, bertemu dengan Islam dan dalam beberapa aspek diperkeras oleh kepentingan Kolonial, sehingga menunjukan kebudayaan yang nampak sampai sekarang ini. Dalam perilaku yang berhubungan dengan moralitas misalnya, itu bersumber dari ajaran Sunan Kalijaga yang berhubungan dengan mistik Jawa.[97] Mistik Islam yang sesungguhnya merupakan akulturasi Islam dengan budaya lokal yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai sinkretis Hindu-Budha padahal kalau merujuk pendapatnya Kreamer yang mengatakan bahwa Islam Jawa di abad-abad pertama adalah perkawinan antara sufisme dan mistisisme penduduk asli dan bukannya Islam dengan Hinduisme dalam arti yang sebenarnya.[98] Jadi sesungguhnya kaum ménak awalnya sangat memegang teguh nilai-nilai budaya dan agama, tetapi setelah bersentuan dengan Belanda mengalami perubahan.

Dalam konsep budaya Sunda, seorang ménak harus memiliki *tabe'at luhung* (tabiat yang luhur), yakni *kasatiaan* (kesetiaan), *kapengkuhan* (keteguhan hati), *sacangreud pageuh sagolek pangkek* (kukuh pendirian), *ngagem ageman sabda pandita ratu* (memegang ajaran-ajaran raja pandita), *hurip gustina, waras abdina, rea harta rea harti, rea ketan rea keton* (tuan dan hamba sama-sama hidup sejahtera dan sehat lahir batin, rakyat hidup berkecukupan dalam harta dan kebutuhan lainnya, banyak beras banyak uang).[99] Konsep-konsep yang mencerminkan relasi kesetiaan kepada atasan sebagai patron klien tersebut disimbolisasi dalam simbol "Nyembah" yaitu mencakupkan kedua tangan dengan jari-jari saling merapat, kecuali ibu jari. Kemudian digerakan perlahan-lahan menyentuh ujung hidung. Wajah agak diangkat. Sembah dilakukan sambil jongkok *(cingogo).* Selain *Nyembah,* ada juga *munjungan,* yaitu menyalami dengan sikap menyembah, sebagai tanda hormat, yang dilakukan terutama terhadap orang tua maupun terhadap sesama.[100]

Kaum ménak dengan Sunda sebagai kebudayaan merupakan hal yang tidak bisa dipisahkan. Suseno mengatakan bahwa, kelompok bangsawan adalah pembawa kebudayaan yang terpandang, terdidik dan dituntut mencapai

---

[96] Suwardi Endraswara, *Budi Pekerti dalam Budaya Jawa,* (Yogyakarta: Hanindita Graha Widya, 2003), h.151

[97] Michael Rogge, *Javanese Mystical Movement,* (Klik voor een Nederlandse vertaling; bewegening mystieke Javaanese, 2008) h.3

[98] H. Kreamer, *Agama Islam,* edisi ketiga, dengan suplemen dan diedit oleh C.A.O Van Niewenhijze (Djakarta, 1952), h.262-264.

[99] Sastrahadiprawira, *Over de Weardering der Soendaneesche Literatuur, Djawa IX* (Solo: Secretariaat van Het Java Instituut, 1930/1986), h. 19, 30, 34, 114-115

[100] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak,...,* h. 173.

kelakuan-kelakuan ideal. Kelakuan mereka seringkali dijadikan standar nilai untuk menjaga kehormatan, norma kepantasan untuk memiliki kewibawaan.[101] Begitupun kaum ménak, juga dipandang sebagai pemegang otoritas budaya *alus.* Geertz misalnya, menyebutnya sebagai kelompok bangsawan yang memiliki pandangan hidup dalam makna *alus.* Yakni bermakna murni, berbudi halus, halus tingkah lakunya, sopan, indah sekali, lembut, beradab, ramah. Oleh sebab itu, nilai-nilai yang berhubungan dengan kaum ménak dikaitkan dengan kehalusan, baik dalam pekerjaan, etika, etiket, dan estetika. Makin halus perilaku kaum ménak makin disegani karena kehalusan memiliki nilai peradaban.[102] Pada konteks ini, maka hegemoni kebudayaan kaum ménak terjadi, orientasi masyarakat sipil untuk mengikuti kebudayaan dan tradisi kaum ménak menjadi bagian yang tidak bisa disangkal keberadaannya.

De Jong mengemukakan bahwa cita dan pandangan hidup bangsawan meresap dan bahkan menjadi pedoman seluruh rakyat. Ide-ide dan nilai luhur feodal diterima secara mutlak karena tidak adanya perbandingan dan dianggap sudah semestinya begitu dan tidak bisa lain.[103] Kepatuhan *wong cilik* kepada bangsawan sudah meresap di hati masyarakat, yang berimplikasi pada perilaku bangsawan yang bisa berbuat apa saja kepada *wong cilik.* Menurut pandangan *wong cilik,* bangsawan berhak berbuat apa saja karena bangsawan merupakan ménak luhur. Bangsawan merupakan sumber kebenaran. Karenanya, perilaku bangsawan menjadi standar bagi perilaku ideal wong cilik. Damono menyatakan bahwa, feodalisme yang membudaya dan mengakar di dukung oleh semua lapisan masyarakat tanpa merasa terpaksa. Bahkan, masyarakat mendukung dengan penuh rasa puas.[104] Senada dengan Damono, Harsono menyatakan bahwa dalam segala aspek kehidupan tampak adanya kecendrungan ke arah mempertinggi dan memperluas kebudayaan feodal.[105]

Belanda dengan kolonialismenya, menancapkan relasi kuasa yang terpenting dan terutama pada aspek kebudayaan kaum ménak ini. Belanda menggunakan elit birokrasi untuk mengeruk keuntungan dari kelompok pribumi. dengan demikian, feodalisasi semakin berkembang dan membentuk kekuasaan yang otokratis. Tata kehidupan yang semakin feodalistik dan sentralistik dioprasikan Belanda melalui relasi kuasa kolonial. Untuk melanggengkan kekuasaan, Belanda memanfaatkan hegemoni kebudayaan kaum ménak. Etiket kesetiaan dan kepatuhan digunakan Belanda sebagai alat

---

[101] Frans Magnis Suseno, *Model-Model Pendekatan Etika,* (Jogjakarta: Kanisius, 2001), h. 12-13

[102] Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa,* terj. Aswab Mahasin & Bur Rasuanto, (Depok: Komunitas Banmu, 2013), h.327

[103] De Jong, *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa,* (Yogyakarta: Kanisius, 1976), h.89.

[104] Supardi Djoko Damono, *Sosiologi Sastra Sebuah Pengantar Ringkas,* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2000), h. 153.

[105] Andi Harsono, *Tafsir Ajaran Serat Wulangreh,* (Yogyakarta: Pura Pustaka, 2005), h. 164.

untuk menundukan kaum ménak, dan selanjutnya menguasai pribumi dengan memanfaatkan kepatuhan wong cilik atas kaum ménak tersebut.

Atasnama modernisasi dan pemberadaban Belanda menerapkan kebijakan membuka seluas-luasnya sistem pendidikan sekolah bagi anak-anak kaum ménak untuk tujuan memenuhi permintaan akan tenaga kerja berpendidikan dan profesional yang meningkat akibat dari diterapkannya sistem birokrasi rasional yang digelindingkan Pemerintah Hindia Belanda dan menimbulkan diferensiasi jabatan. Manajemen pemerintahan di bawah kepemimpinan bupati yang bersifat polimorfik tidak mampu lagi menjawab tantangan zaman. Modernisasi memerlukan kepemimpinan yang lebih bersifat monomorfik. Untuk mengantisipasi keadaan tersebut Pemerintah Hindia Belanda se-jak abad ke l9 membuka pendidikan Barat bagi pribumi. Berbagai sekolah didirikan di Hindia Belanda.

Akibat adanya pendidikan Barat, di Hindia Belanda muncul golongan masyarakat berpendidikan. Di kalangan *ménak,* muncul *ménak* berpendidikan Barat yang tidak lagi berorientasi kepada jabatan pangreh praja. Di antara mereka ini ada yang menjadi wartawan, guru, dokter, pengacara, dan tenaga-tenaga profesional yang bekerja di jawatan atau kantor pemerintah dan swasta. Analog dengan penamaan *priyayi intelektual* bagi golongan pri-yayi yang tidak berorientasi kepada pangreh praja di Jawa,[106] maka kelompok baru di kalangan kaum *ménak* itu dapat disebut *ménak intelektual.*

Seiring dengan lahirnya kaum intelektual, lahir organisasi-organisasi pergerakan. Sarekat Islam yang lahir di Surakarta pada tahun 1911, mendapat sambutan di Priangan. Cabang-cabang Sarekat Islam di berbagai daerah kemudian mengadakan Kongres Nasional I di Bandung pada tahun 1916. Sementara itu pada tahun 1912 di kota yang sama lahir *Indische Partij.* Organisasi inilah yang pertama kali mempersoalkan apa sesungguhnya yang dise-but "bangsa" itu. Sementara itu pada awal tahun 1920-an *Indische Vereeniging* yang berganti nama menjadi Perhimpunan Indonesia (PI) pada tahun 1925 mengeluarkan Manifesto Politik yang mengkonseptualisasikan nasionalisme Indonesia.[107] Pada tahun 1927 Ir. Soekarno, politikus lulusan THS mendirikan Partai Nasional Indonesia di Bandung. Selanjutnya, Bandung sebagai ibu kota Keresidenan Priangan tetap menjadi salah satu pusat kegiatan pergerakan kebangsaan.

Di tengah maraknya perjuangan berbagai pergerakan kebangsaan, keterlibatan kaum *ménak* dari keluarga terkemuka dalam partai pergerakan boleh dikatakan tidak ada. Hal ini bisa dime-ngerti karena pergerakan nasional sesungguhnya mengancam kedudukan mereka sebagai penguasa pribumi turun-temurun. Kelompok *ménak* ini tetap menjalani hidupnya sebagai kelompok aristokrasi yang memiliki gaya hidup tertentu.

---

[106] Sartono Kartodirdjo, *the priyayi-intellectuals as agents of modernizations*, makalah, (t.p, t.t.), h.5.

[107] Sartono Kartodirdjo, *Pembangunan Bangsa*, (Yogyakarta: Aditya Media, 1994), h.183-216

E. Relasi Kuasa

Relasi kuasa dalam studi ini, merujuk pada hubungan antara individu, kelompok, atau institusi yang melibatkan pengaruh, kontrol, atau dominasi di berbagai aspek kehidupan sosial, politik, atau ekonomi. Bagi Foucault, relasi kuasa merupakan hubungan kekuasaan yang teraktualisasikan lewat pengetahuan, dan pengetahuan selalu punya efek kuasa. Menurutnya, penyelenggara kekuasaan, selalu memproduksi pengetahuan sebagai basis dari kekuasaannya. Hampir tidak mungkin kekuasaan tanpa ditopang oleh suatu ekonomi politik kebenaran.[108] Pengetahuan tidak merupakan pengungkapan samar-samar dari relasi kuasa tetapi pengetahuan berada di dalam relasi-relasi kuasa itu sendiri. Kuasa memprodusir pengetahuan dan bukan saja karena pengetahuan berguna bagi kuasa. Tidak ada pengetahuan tanpa kuasa, dan sebaliknya tidak ada kuasa tanpa pengetahuan.[109] Konsep Foucault ini membawa konsekuensi untuk mengetahui kekuasaan dibutuhkan penelitian mengenai produksi pengetahuan yang melandasi kekuasaan. Karena setiap kekuasaan disusun, dimapankan, dan diwujudkan lewat pengetahuan dan wacana tertentu.[110] Wacana tertentu menghasilkan kebenaran dan pengetahuan tertentu yang menimbulkan efek kuasa. Kebenaran disini, oleh Foucault tidak dipahami sebagai sesuatu yang datang dari langit, bukan juga sebuah konsep yang abstrak. Akan tetapi, ia diproduksi, setiap kekuasaan menghasilkan dan memproduksi kebenaran sendiri melalui mana khalayak digiring untuk mengikuti kebenaran yang telah ditetapkan tersebut.[111] Di sini, setiap kekuasaan selalu berpretensi menghasilkan rezim kebenaran tertentu yang disebarkan lewat wacana yang dibentuk oleh kekuasaan.

Kuasa tidak bekerja melalui penindasan dan represi, tetapi terutama melalui normalisasi dan regulasi. Foucault menolak pandangan yang menyatakan kekuasaan sebagai subjek yang berkuasa (raja, negara, pemerintah, ayah, laki-laki) dan subjek itu dianggap melarang, membatasi, atau menindas. Menurutnya, kuasa tidak bersifat subjektif. Kuasa tidak bekerja dengan cara negatif dan represif, melainkan dengan cara positif dan produktif. Kuasa mereproduksir realitas, mereprodusir lingkup-lingkup objek-objek, dan ritus-ritus kebenaran.[112] Strategi kuasa tidak bekerja melalui penindasan, melainkan melalui normalisasi dan regulasi, menghukum dan membentuk publik yang disiplin. Publik tidak dikontrol lewat kekuasaan yang sifatnya fisik, tetapi dikontrol, diatur, dan didisiplinkan lewat wacana. Kekuasaan dalam pandangan Foucault disalurkan melalui hubungan sosial, dimana memproduksi bentuk-bentuk kategorisasi perilaku sebagai baik atau buruk, sebagai bentuk

---

[108] George Junus Aditjondro, "*Pengetahuan-pengetahuan Lokal yang tertindas",* Jurnal Kalam, No. 1, 1994, h.58

[109] K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer...,* h.488

[110] George Junus Aditjondro, "*Pengetahuan,..,* h.59-60

[111] Sara Mills, *Discourse,* (London and New York: Routledge, 1997), h.18

[112] K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer...,* h.488-489.

pengendalian perilaku. Relasi sosial itulah yang memproduksi bentuk subjektivitas dan perilaku lebih dari secara sederhana digambarkan sebagai bentuk restriksi.[113]

Jadi khalayak ditundukkan bukan dengan cara kontrol yang bersifat langsung dan fisik, tetapi dengan wacana dan mekanisme, berupa prosedur, aturan, tata cara, dan sebagainya. Foucault menganalisis hilangnya bentuk menghukum yang terjadi pada paruh kedua abad ke-18 -berbentuk hukuman pancung, atau cambuk yang dipertontonkan di depan publik- digantikan oleh penjara hingga kini.[114] Hal ini tampak dalam pelaksanaan kuasa menghukum tubuh secara kejam sambil mempertontonkan di depan publik, menuju pelaksanaan hukuman yang semakin tidak menyentuh tubuh. Malahan arahnya menjadi teknologi normalisasi dan koreksi terhadap individu yang menjadikan individu patuh dan berguna. Hukuman keji dihapuskan dan diganti dengan hukuman yang tidak sewenang-wenang. Undang-undang yang memuat ketentuan penghukuman ditetapkan. Kepada individu diberiakan aturan tertulis mengenai hukum bagi setiap pelanggaran. Hukuman ditetapkan bukan balas dendam, tetapi mencegah pengulangan tindak kejahatan. Pelaksanaan hukuman diarahkan pada kesadaran, hasrat, dan kehendak individu, menjadi penaklukan ide. Gagasan untuk berbuat jahat dikalahkan dengan pikiran mengenai beratnya hukuman.

Kuasa menghukum dilaksanakan lebih untuk menarik dan menimbulkan kesadaran pada individu. Di dalam strategi baru ini, bukan lagi tubuh fisik yang disentuh kuasa, melainkan jiwa, pikiran, kesadaran, dan kehendak individu yang mampu menangkap tanda-tanda yang tersebar di dalam tubuh masyarakat. Di dalam prosedur pemenjaraan, hukuman dilaksanakan bukan untuk menghapus kejahatan atau penjahat, melainkan untuk mengoreksi, melatih, dan menormalkan individu. Hukuman berfungsi untuk menjadikan individu patuh dan berguna. Mekanisme penghukuman bukan untuk menghukum tetapi juga pendisiplinan, pengawasan, pengontrolan, pencatatan, dan sebagainya.[115] Proses penghukuman itu lebih lewat prosedur dan mekanisme untuk mengontrol dan mengendalikan individu, daripada kontrol secara fisik. Dengan mekanisme itu, seseorang dipaksa untuk mengikuti aturan dan mekanisme yang telah diciptakan sehingga publik menjadi terkontrol, patuh dan disiplin.[116]

Apa yang diuraikan Foucault mengenai normalisasi dan disiplin ini menjadi praktik kehidupan moderen. Kekuasaan dalam masyarakat moderen terutama tidak bekerja secara terang-terangan dengan adanya raja yang

---

[113] Michel Foucault, *Seks dan Kekuasaan,* penterjemah Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: Gramedia Pusaka Utama, 1997), h.32

[114] Michel Foucault, *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Moderen,* penyadur Petrus Sunu Hardiyanta, (Yogyakarta: LkiS, 1997), h.32.

[115] Michel Foucault, *Disiplin Tubuh,*...h.160-161

[116] Hubert L.Dreyfus dan Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* (Berkeley: University of California Press, 1983), h.152-153.

memerintah atau adanya otoritas individual yang berkuasa dan mengatur kehidupan seseorang. Kekuasaan justru bekerja secara tidak terlihat, tanpa disadari dengan praktik disiplinisasi. Teknik disiplinisasi ini diantaranya melalui penetapan aturan dan berbagai prosedur kegiatan, jadwal, pelaksanaan, dan tujuan kegiatan yang menghasilkan keteraturan. Kontrol juga dilakukan dengan memberi ganjaran bagi yang megikuti dan hukuman bagi yang melanggar, bahkan kontrol mental lewat aturan moral dan agama.[117] Lewat disiplin tersebut, individu moderen dikontrol tanpa dia sadari. Semakin dia merasa bebas, sesungguhnya semakin ia masuk dalam prangkap kekuasaan yang mengontrol dan mengatur dirinya.

Kontrol dan membentuk individu yang patuh dan disiplin adalah wujud kekuasaan yang ada dimana-mana. Bagi Foucault kekuasaan ada di mana-mana (omnipresent), yang selalu dinyatakan lewat hubungan, dan diciptakan dalam hubungan yang menunjangnya. Kekuasaan selalu beroprasi melalui konstruksi berbagai pengetahuan. Melalui wacana, hubungan antara kekuasaan di satu sisi dengan pengetahuan di sisi lain terjadi. Foucault mengatakan bahwa hubungan antara simbol dan yang disimbolkan itu bukan referensial, melainkan juga produktif dan kreatif. Simbol yang dihasilkan wacana itu, antara lain melalui bahasa, moraitas, hukum, dan lainnya, yang tidak hanya mengacu pada sesuatu, melainkan turut menghasilkan prilaku, nilai-nilai dan ideologi.[118]

F. Wacana

Seperti yang diungkap di atas bahwa setiap kekuasaan disusun, dimapankan, dan diwujudkan lewat pengetahuan dan wacana tertentu. Oleh karena itu, wacana dalam konteks relasi kuasa dapat dipahami sebagai seperangkat pengetahuan atau sekumpulan pernyataan yang dipakai dan berlaku di satu ruang dan satu moment sejarah dan digunakan untuk berkomunikasi dengan yang lain. Ciri wacana ialah kemampuan untuk menjadi suatu himpunan wacana yang berfungsi membentuk melestarikan hubungan-hubungan kekuasaan dalam suatu masyarakat. Dalam suatu masyarakat biasanya terdapat berbagai macam wacana yang berbeda satu sama lain, namun kekuasaan memilih dan mendukung wacana tertentu sehingga wacana tersebut menjadi dominan, sedangkan wacana-wacana lainnya akan terpinggirkan (marginalized) atau terpendam (submerged).

Wacana disini tidaklah dipahami sebagai serangkaian kata atau proposisi dalam teks, tetapi mengikuti Foucault adalah suatu yang memproduksi yang lain (sebuah gagasan, konsep atau efek). Wacana dapat dideteksi karena secara sistematis suatu ide, opini konsep, dan pandangan hidup dibentuk dalam suatu konteks tertentu sehingga mempengaruhi cara berpikir dan bertindak tertentu. Oleh karena itu, dengan demikian wacana menjadikan terdapatnya hubungan

---

[117] Hubert L.Dreyfus dan Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond,...*h.17

[118] Julia Suryakusuma, *"Konstruksi Sosial Seksualitas: Sebuah Pengantar Teoritis",* Jurnal Prisma, No. 7, 1991, h. 8.

antara pengetahuan dan kekuasaan. Kuasa tidak dimiliki tetapi dipraktikan dalam suatu ruang lingkup dimana ada banyak posisi yang secara strategis berkaitan satu sama lain. Jadi, kekuasaan dengan adanya wacana bukan hanya dimiliki penguasa dan negara, melainkan dioprasikan individu. Strategi kuasa dengan demikian bisa berlangsung dimana-mana. Di mana saja terdapat susunan, aturan-aturan, sistem-sistem regulasi, dimana saja ada manusia yang mempunyai hubungan tertentu satu sama lain dan dengan dunia, di situ kuasa sedang bekerja. Kuasa tidak datang dari luar tetapi menentukan susunan, aturan-aturan, dan hubungan-hubungan itu dari dalam.[119]

Jadi, dengan wacana tertentu menghasilkan kebenaran dan pengetahuan tertentu yang menimbulkan efek kuasa. Kebenaran disini, oleh Foucault tidak dipahami sebagai sesuatu yang datang dari langit, bukan juga sebuah konsep yang abstrak. Akan tetapi, ia diproduksi, setiap kekuasaan menghasilkan dan memproduksi kebenaran sendiri melalui mana khalayak digiring untuk mengikuti kebenaran yang telah ditetapkan tersebut.[120] Di sini, setiap kekuasaan selalu berpretensi menghasilkan rezim kebenaran tertentu yang disebarkan lewat wacana yang dibentuk oleh kekuasaan.

G. Relasi Kuasa Kolonial

Relasi kuasa kolonial merupakan relasi kuasa dalam konteks kolonialisme, yakni sebuah hubungan dominasi dan kontrol yang diterapkan oleh negara penjajah (kolonial) terhadap wilayah dan penduduk yang dijajah (koloni). Dominasi dan kontrol negara penjajah tersebut ditujukan untuk sebesar-besarnya menguasai dan mengeksploitasi sumber daya alam dan ekonomi untuk keuntungan mereka sendiri, seringkali dengan memaksa kerja paksa atau memonopoli perdagangan. Selain itu, dominasi dan kontrol juga dijalankan dalam bentuk dominasi politik dan administratif dengan cara mendirikan sistem pemerintahan dan administrasi yang melayani kepentingan mereka. Tidak ketinggalan, pengaruh Budaya dan Sosial dalam bentuk rekayasa kultural melalui pendidikan, agama, dan bahasa juga diarahkan dalam kerangka budaya dan ideologi kolonial. Hal tersebut berdampak kepada dominasi dan kontrol dalam aspek struktur Sosial dan Ekonomi: Dalam banyak kasus, relasi kuasa dioprasikan dalam bentuk memperkenalkan atau memperkuat stratifikasi sosial dan ekonomi, seringkali memposisikan kelompok etnis atau ras tertentu di posisi dominan dan kelompok lain di posisi subordinat. Bahkan tidak jarang menggunakan kontrol militer dan keamanan. Penjajah sering menggunakan kekuatan militer untuk menegakkan kekuasaan mereka, menangani perlawanan dan menjaga ketertiban.

Kata kolonialisme, menurut *Oxford English Dictionary (OED),* berasal dari kata Romawi "colonia" yang berarti "tanah pertanian" atau "pemukiman". Sebuah pemukiman dalam sebuah negeri baru. Sekumpulan orang yang

[119] K. Bertens, *Filsafat Barat,...* h.487
[120] Sara Mills, *Discourse,...,* h.18

bermukim dalam sebuah lokalitas baru, membentuk sebuah komunitas yang tunduk atau terhubung dengan negara asal mereka; komunitas yang dibentuk seperti itu, terdiri dari para pemukim asali dan para keturunan mereka dan pengganti-penggantinya, selama hubungan dengan negara asal masih dipertahankan.[121]

Kolonialisme dalam definisi sfesifik bisa diartikan sebagai penaklukan dan penguasaan atas tanah dan harta benda rakyat lain dan pada gilirannya merupakan praktik kooptasi dalam bentuk kolonialisme moderen yang tidak hanya mengambil upeti, harta benda, dan kekayaan dari negara-negara taklukannya, tetapi juga mengubah struktur perekonomian mereka, menarik mereka ke dalam hubungan kompleks dengan negara-negara Induk, sehingga terjadi arus manusia dan sumber daya alam antara negara-negara koloni dengan negara-negara kolonialnya. Arus ini bekerja dua arah -budak-budak dan buruh kontrak serta bahan-bahan mentah diangkut untuk menghasilkan barang-barang jadi di perkotaan atau tempat-tempat lain untuk konsumsi perkotaan tetapi daerah-daerah koloni juga menjadi pasar paksaan bagi barang-barang Eropa.[122]

Kolonialisme dalam makna selajutnya adalah penjajahan Eropa moderen yang berlangsung sejak abad ke-16. Kolonialisme tersebut pada awalnya adalah penjajahan wilayah dan teritori geografi wilayah atau daerah tertentu, namun pada tahap selanjutnya tidak hanya pada itu, akan tetapi berpusat dan bertindak kemudian pada penguasaan pikiran orang-orang yang dijajah. Sehingga dari masa ke masa penguasaan itu secara terus menerus dicoba untuk dilanggengkan tidak hanya melalui kekuasaan paksaan akan tetapi melalui berbagai macam cara dan piranti seperti, pendidikan, kebudayaan dan hasil dari kebudayaan itu sendiri. Sehingga kelas-kelas berkuasa berhasil melanggengkan dominasi kekuasaannya bukan dengan kekuatan dan paksaan saja, tetapi juga dengan menciptakan subjek-subjek yang "sukarela" bersedia untuk dikuasai.[123] Dan untuk tujuan tersebut maka kolonisasi diperluas kepada aspek kebudayaan pribumi sebagai bangsa jajahan.

Wilayah Nusantara merupakan wilayah yang tidak lepas dari adanya praktik kolonialisme di dalamnya. Kehadiran bangsa Belanda di bumi Nusantara, terutama akhir abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20, berdampak pada semakin menguatnya praktik kolonialisme atas Nusantara sebagai tanah jajahan. Belanda dalam upayanya untuk melanggengkan kekuasaan, secara sistematis menciptakan relasi kuasa yang bekerja dalam skala yang lebih massif dan radikal. Belanda dengan relasi kuasanya tersebut berhasil menguasai penduduk Nusantara, bukan hanya sekedar secara kewilayahan akan

[121]Ania Loomba, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*, (terj.) (Jogjakarta: Bentang Budaya, 2003), h.1

[122] Ania Loomba, *Kolonialisme*,...h.4

[123] Antonio Gramcy, *Selections From the Prison Notebooks*, Q. Hoare and C.N. Smith (ed), (London: Lawrence and Wishart, 1971), h. 324, 377

tetapi secara pikiran dan jauh sampai relung alam bawah sadar subjek-subjek terjajah.

Jadi, kolonialisme pada akhir abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20 di Nusantara bisa dikatakan sebagai penjajahan melalui relasi kuasa kolonial yang dalam bahasanya Foucault disebut sebagai relasi kuasa pengetahuan yang berpusat pada produksi wacana yang hegemonic, terselubung, manipulatif dan mengecoh.[124] Oleh karena sifatnya yang demikian maka penjajahan tidak disadari sebagai sebuah ketertindasan dan perampasan hak. Bahkan dengan begitu Kolonialisme di Indonesia mengakibatkan beberapa warisan budaya politik dan kultural yang bersifat permanen, khususnya dalam pola kehidupan di Indonesia. Pada gilirannya, relasi kuasa yang dioprasikan Kolonial telah melahirkan "Habitus" kolonial dalam kelas masyarakat pribumi, tepatnya pada kalangan kaum ménak sebagai kelas elit lokal. Habitus kolonial inilah yang terus terwariskan dalam struktur birokrasi di Indonesia, hingga sekarang ini.

H. Wacana Kolonial

Catherine Keller mengatakan, bahwa terdapat tiga wacana kolonial yang dimunculkan Belanda terhadap bangsa pribumi sebagai wilayah jajahan. Wacana tersebut tidak seratus persen terpisah melainkan saling overleaving. Ketiga wacana itu adalah; *pertama* wacana rasisme, *kedua,* wacana orientalisme dan *ketiga,* wacana misi pemberadaban. *Pertama,* Rasisme. merupakan wacana yang mengklasifikasi manusia berdasarkan terutama warna kulit, dengan asumsi bahwa manusia dengan kulit putih lebih superior di atas manusia lain yang berkulit berwarna. Juga bahwa manusia kulit putih itu menjadi semacam standar dan norma universal. Berbicara tentang manusia pada umumnya maka yang dibayangkan adalah manusia kulit putih yang berada di Eropa sana. Jarang yang membicarakan kondisi ras kulit putih, karena itu sudah diasumsikan sebagai manusia pada umumnya, manusia pada ukuran normal. Orang sering berbicara masalah isu ras maka yang dibicarakan adalah ras lain (bukan ras kulit putih). Ania Loomba berpandangan bahwa wacana tersebut sebagai relasi kultural yang menunjuk kepada konstruksi budaya menuju budaya "putih global", kebudayaan kulit putih dipandang sebagai acuan perkembangan bagi semua budaya.[125] Pada konteks ini kolonialisme bekerja pada relasi antara Barat dan Timur yang beroprasi dalam mekanisme yang sangat canggih dan hampir luput dari ruang kesadaraan seseorang, sehingga sedemikian kuatnya sampai corak kemanusiaan Barat itu diterima sebagai kebenaran yang bulat dalam opini Publik.[126]

Kedua, orientalisme. Merupakan wacana yang berkaitan dengan produksi pengetahuan, hubungan antara pengetahuan dan kekuasaan.

---

[124] Michel Foucault, *Seks dan Kekuasaan,...*, h. 217

[125] Ania Loomba, *Kolonialisme/Pascakolonialisme,...*, h.10.

[126] Haryanto Cahyadi dalam Muji Sutrisno, *Heurmenetika Pascakolonial Soal Identitas*, (Depok: Kanisius, 2004), h. 31-34

Bagaimana produksi pengetahuan dikuasai oleh pihak penjajah yang mengeluarkan image timur manusia yang dikuasainya sambil berbicara bagaimana menguasainya. Bagaimana peneliti barat mempunyai kekuasaan untuk mendefinisikan, bukan terlihat sekedar meneliti melainkan mendefinisikan untuk sesama orang barat, atau untuk orang yang hendak mengetahui bagaimana sebetulnya budaya-budaya orang timur. Edward Said menyebutkan wacana orientalisme sebagai penjajahan Belanda (Barat) terhadap Indonesia (Timur) yang tidak hanya terjadi dalam bidang material (ekonomi dan politik), melainkan juga berupa penjajahan budaya yang tampak dalam representasi dan pendefinisian Timur sebagai "yang lain" (*the orient)* dari Barat. Sementara itu masyarakat Barat memandang dirinya sebagai sosok *The Ocident*.[127]

Orientalisme merupakan kerja-kerja para sarjanawan di bidang akademis yang bersifat materialistik, sangat geografik, membumi. Cara pandang kekuasaan atas manusia pribumi sebagai objek yang bertujuan instrumental. Kekuasaan yang melembaga dengan suprastruktur dan inprastruktur. Motor utamanya adalah relasi antara penguasa di bidang politis dan di bidang akademis, yaitu sekumpulan cendikiawan yang selalu siap memberi pembenaran pembenaran objektif atas tujuan instrumental serta implikasinya yang mengerikan.[128] Termasuk pembenaran atas konstruksi sejarah yang ditawarkan kolonial. Orientalisme merupakan gaya Barat dalam mendominasi, memahami, menata, dan menguasai Timur.[129]

Ketiga, Misi pemberadaban. Merupakan wacana yang memposisikan orang barat sebagai yang paling beradab. Karena dianggap paling beradab maka orang barat menganggap dirinya punya tanggung jawab untuk menyebarkan peradabannya kepada masyarakat lain yang dianggap terbelakang, kurang maju, dan masih belum beradab. Sebuah cara pandang kolonial yang memandang masyarakat sebagai penduduk misterius, terbelakang, percaya takhayul dan sebagainya. Sehingga harus dididik dan diangkat agar sejajar dengan masyarakat lainnya, khususnya masyarakat Barat.[130]

Dengan wacana semacam itu, Belanda mengklaim bahwa kolonialisme bisa digambarkan sebagai sebuah tindakan yang sebenarnya sangat mulia. Karena perangkat dari keinginan orang barat untuk berbagi peradaban, pengetahuan, dan berbagi sesuatu yang sudah dimilikinya yang belum dimiliki oleh orang lain. Misalnya dengan mengajarkan kebersihan, mengajarkan agama dan sebagainya, yang dianggap membawa kebaikan buat masyarakat terjajah. Sambil tentu saja sebenarnya ini tetap menjadi legitimasi kekuasaan kultural dan sistem ekonomis. Wacana tersebut menjadi semacam pendukung atas kesan

---

[127] Edwad W. Said. *Orientalisme Menggugat Hegemoni Barat dan Menundukkan Timur Sebagai Subjek,* Terj. Achmad Fawaid, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h.3.

[128] Edwad Said. *Orientalisme,...,* h. 51.

[129] Edwad Said. *Orientalisme,...,* h. 2-4.

[130] Gading Sianipar dalam Muji Sutrisno, *Heurmenetika,...,* h. 11.

bahwa orang Barat ke timur bukan untuk menjajah tapi untuk berbagi pengetahuan, untuk memajukan dan memperadabkan. Wacana misi pemberadaban sepertinya mulia padahal memuat kepentingan "legitimasi kekuasaan" untuk melanggengkan kolonialisme.

Belanda yang memegang kekuasaan berusaha agar wacana kolonial menguntungkan kedudukan mereka. Oleh karenanya, mereka melakukan seruan-seruan tentang keunggulan jati diri dan budaya mereka sekaligus menyusun seruan berkebalikan untuk pribumi. Sebagai contoh, Alatas misalnya, secara khusus meneliti teks orientalisme yang ada di Hindia Belanda, Malaysia dan Filipina. Keengganan pribumi bekerja di ladang/bidang pendukung kapitalisme menghasilkan mitos pribumi malas, tukang kredit, peminum, pemadat, pencuri. Mitos tersebut ikut melegalkan dan melanggengkan kolonisasi dan kapitalisme. Dengan mitos dan stereotipe, kolonisator merasa berhak mengatur, mengontrol, dan memperadabkan mereka.[131]

I. Orientasi atas wacana kolonial

Selanjutnya, untuk menjawab permasalahan bagaimana orientasi kaum ménak atas relasi kuasa kolonial, akan digunakan pendekatan teori Homi Bhabha terkait Hibriditas, Ambivalensi, dan Mimikri. Teori Bhabha menunjukan bahwa wacana kolonial bukan sekedar gambaran adanya wacana ketidak adilan, rasisme, dan misi pemberadaban, akan tetapi dia memperlihatkan bahwa sebetulnya wacana kolonial itu banyak kelemahannya. Menurutnya, antara penjajah dan terjajah terdapat *"ruang antara"* yang memungkinkan keduanya untuk berinteraksi. Identitas-identitas kolonial itu, baik dari sisi penjajah maupun terjajah, tidak stabil, meragukan, dan selalu berubah. Di antara keduanya terdapat ruang yang longgar untuk suatu resistensi.[132] Kekuasaan penjajah tidak pernah penuh atau stabil, gagasan-gagasan dominan tidak punya otoritas absolut atau tidak sepenuhnya mampu menundukan orang yang dijajah.

Yang dilakukan Bhabha dengan teorinya tersebut adalah mencari moment-moment dimana ruang gagal dari dominasi penguasa itu muncul. Kenyataan bahwa efek wacana kolonial itu sesuatu yang tidak bisa diprediksi dan tidak pernah seratus persen berhasil pada akhirnya menimbulkan kecemasan bagi penjajah. Ketidak stabilan dan ketidak penuhan dalam menguasai tersebut memunculkan banyak resiko yang unprediktible. Oleh karenanya kecemasan (anxiety) penjajah muncul bersamaan dengan adanya kemungkinan (agency atau resistensi) dari yang terjajah. Menurut Bhaba bahwa postkolonialitas seringkali menciptakan bentuk-bentuk resistensi dan negosiasi

---

[131] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Seklarisme,* terj. Khalif Muammar. (Bandung: PIMPIN, 1980), h. 91.

[132] Ania Loomba, *Kolonialisme/Pascakolonialisme,...,* h. 230.

baru bagi sekelompok orang dalam relasi sosial dan politik mereka.[133] Terdapat tiga moment "ruang antara" yang merupakan bentuk resistensi dan negosiasi tersebut, yaitu: *hybriditas, ambivalensi, dan mimicri.*

Bhaba menolak pendapat Said yang mengesankan bahwa wacana kolonial semata-mata milik penjajah dan seragam. Young[134] menambahkan, *'He (Bhabha) showed how colonial discourse of whatever kind operated not only as an instrumental construction of knowledge but also according to the ambivalent protocols of fantasy and desire'.* Bagi Bhabha,[135] wacana kolonial merupakan hasil dari proses hibridisasi yang dipicu oleh benturan-benturan antara tradisi kolonialis dan pribumi. Wacana kolonial karenanya memiliki ketegangan mendalam yang mengakibatkan hubungan antara kolonisator dan yang terkoloni senantiasa ambivalen. Artinya, Wacana kolonial bergerak dinamis. Di sana ada hal-hal yang tidak stabil, kontradiktif, dan tidak identik. Timur dilihat sebagai yang indah sekaligus ménakutkan, sebagai yang sakral tetapi asing, dicinta tetapi dibenci, atau dalam misi peradaban terkandung kesiapan berperang dan membunuh.

Sifat ambivalensi yang melekat pada wacana kolonial itu membuka pintu interupsi bagi subjek terkoloni/terjajah. Sebagaimana wacana kolonial, wacana tandingan ini pun bersifat ambivalen. Muncul konsep memuja keunggulan budaya Barat, tetapi sekaligus membencinya. "Citra Superioritas" sebagaimana "citra inferioritas" menjadi bagian dari konsep "fixity" wacana kolonial. Fixity diperlukan sebagai tanda perbedaan rasial, historis dan kultural dalam wacana kolonial. Keberhasilan "fixity" menyebabkan terjajah memasuki situasi yang tidak menentu dan mempertanyakan identitas mereka. Mereka berusaha membentuk identitas mereka mengikuti "citra superioritas".[136]

J. Hybriditas, Ambivalensi dan Mimicry

Hibriditas merupakan pertemuan dua budaya atau lebih yang kemudian melahirkan sebuah budaya baru, akan tetapi budaya lama tidak ditinggalkan. Ia merujuk pada penciptaan transbudaya baru yang ada dalam wilayah pertemuan yang dihasilkan melalui kolonialisasi. Dalam pemikiran Bhaba, sebetulnya hybriditas bukan sebatas adanya dua atau beberapa entitas stabil dari (dua atau beberapa) budaya kemudian terjadi pertemuan lalu mereka bercampur. Melainkan, percampuran yang dalam pikirannya Barat memunculkan kecemasan akan resistensi dan negosiasi. Oleh karena itu penjajah berkeinginan untuk mendefinisikan batas yang tegas antara budaya penjajah dan terjajah.

---

[133] Homi K. Bhaba, *The Location Of Culture,* (London and New York: Routledge, 1994) h. 113-114.

[134] Robert J. C.Young, *Postcolonialism and Historical Introduction.* (Oxford: Penerbit Blackwell , 2001), h, 107.

[135] Homi K. Bhaba, *The Location Of...*, h. 42.

[136] Homi K. Bhaba, *The Location Of...,* h. 82.

Hybriditas merupakan metafora untuk menggambarkan bergabungnya dua jenis (bentuk) yang memunculkan sifat-sifat tertentu dari masing-masing bentuk, sekaligus meniadakan sifat-sifat tertentu yang dimiliki keduanya.[137] namun dalam prosesnya, biasanya identitas lama tidak begitu saja menghilang, meskipun identitas kultural baru akan kuat mempengaruhi identitas lama tersebut. Disinilah kemudian terjadi apa yang disebut oleh Bhaba sebagai ambiguitas identitas yang membawa seseorang dalam posisi "in-between" alias "di tengah-tengah".[138] Hal inilah yang kemudian disebut oleh Bhaba bahwa hibriditas merupakan taktik dan strategi kebudayaan, dimana produk budaya hibrid senantiasa menghindari segala macam kategorisasi biner, pendatang versus pribumi, kapitalisme versus sosialisme, dimana pada akhirnya produk budaya hibrid akan menempati apa yang disebut ruang ketiga dalam setiap kategori biner.

Bhaba menambahkan bahwa postkolonialitas bukan hanya menciptakan budaya atau praktek hibridasi, tetapi sekaligus menciptakan bentuk-bentuk resistensi dan negosiasi baru bagi sekelompok orang dalam relasi sosial dan politik mereka.[139] Namun, hibriditas juga memungkinkan adanya pengenalan bentuk-bentuk produksi identitas baru dan bentuk-bentuk budaya. Jadi hibriditas, dapat diterima sebagai suatu alat untuk memahami perubahan budaya lewat pemutusan strategis atau stabilisasi temporer kategori budaya.[140] Konsep liminalitas Bhabha digunakan untuk mendeskripsikan suatu "ruang antara" di mana perubahan budaya dapat berlangsung, yaitu ruang antarbudaya di mana strategi-strategi kedirian personal maupun komunal dapat dikembangkan. Selain itu pula dapat dilihat sebagai suatu wilayah di mana terdapat proses gerak dan pertukaran antara status yang berbeda-beda yang terus menerus. Kondisi terbelah/terpecah ini menjadikan subjek selalu berada pada the liminal space between cultures, di mana garis pemisah tidak pernah tetap dan tidak dapat diketahui batas dan ujungnya.[141]

Selanjutnya Gilbert dan Jacquine Lo membuat klasifikasi hibriditas menjadi (a) hibriditas yang terkooptasi, (b) hibriditas organik, dan (c) hibriditas intensional. Hibriditas terkooptasi meliputi mimikri dan resistensi (perlawanan) budaya yang dapat berupa resistensi radikal dari masyarakat terjajah.[142] Pribumi

---

[137] Lihat Budiawan (ed). *Ambivalensi: Post-Kolonialisme membedah musik sampai agama di Indoensia*. (Yogyakarta. Jalasutra, 2010), hlm. viii; dan P. Burke, *Cultural Hybridity*, (Cambridge: Polity Press, 2009), h. 1.

[138] Jonathan Rutherford, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Ders. (Hg): Identity: Community, Culture, Difference*, (London: Lawrence and Wishart, 1990), h. 211

[139] Homi K. Bhaba, *The Location Of...*, h.113-114.

[140] Cris Barker, *Cultural Studies (terj)*. (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), h. 210.

[141] Homi K. Bhaba, *The Location Of...*, h. 5.

[142] Gilbert Helen dan Jacquiline Lo, *PostcolonialTheory: Posibilities dan Limitations*, (Sydney: The Rex Cramphorn Studio Centre for Performance Studies University of Sidney, 1998), h. 11-13.

selaku terjajah tidak menerima dan melakukan peniruan terhadap budaya Barat (budaya penjajah) secara pasif,[143] melainkan memberikan tanggapan (respon) terhadap dominasi budaya kolonialisme. Pribumi tidak hanya melakukan penjiplakan budaya kolonialis, melainkan menyikapinya dengan respon sebagai bentuk penolakan otoritas atau dominasi budaya Barat. Dalam hal ini Parry menyatakan bahwa pribumi melakukan *reacticulation* (reartikulasi) yang bersifat mengejek,[144] atau kalau dalam bahasanya Bhaba *enacted as parody* (peniruan yang mengejek). Adanya peniruan yang tidak sepenuhnya tersebut dimaksudkan guna membangun identitas persamaan maupun sebagai upaya untuk tetap mempertahankan perbedaan sehingga menjadikan sikap budaya itu bersifat ambivalen yang tampak pada munculnya *inauthenticity* budaya masyarakat terjajah.

Peniruan merupakan *mimicri* dan *inathenticity* menurut pengertian Bhaba.[145] Menurutnya, mimicry adalah suatu hasrat dari subjek yang berbeda menjadi subjek sang lain yang hampir sama, tetapi tidak sepenuhnya *(as subject of a difference, that is almost the same, but not quite)*. Konsep mimicry Bhabha ini mengandung ambivalensi karena di satu sisi kaum pribumi ingin membangun identitas persamaan dengan kaum penjajah, sedangkan mereka juga ingin mempertahankan perbedaannya. Mimicry muncul sebagai representasi dari perbedaan, yakni perbedaan tersebut merupakan proses pengingkaran. Ambivalensi mimicry terlihat dalam tatanan berikut ini, pertama, mimicry adalah suatu strategi yang rumit untuk menata kembali, mengatur, mendisiplinkan, dan mencocokkan *'The Other'* sebagai visualisasi kekuatannya. Kedua, mimicry juga merupakan ketidakcocokan, sebuah perbedaan atau perlawanan yang melekat pada fungsi strategis kekuatan dominasi kolonial. Pada prakteknya, mimicry juga mengusung paham mockery, meniru tetapi juga memperolok-olok.[146] Menurut Darmawan,[147] mockery adalah upaya meng-copy penjajah, yang kemudian berubah menjadi parodi.

Tindak mimicry (peniruan identitas) oleh terjajah melahirkan hibridisasi yang berada dalam ruang ketiga, ruang pertemuan "Barat" dan "Timur" disebut Bhabha[148] sebagai liminal space, sebuah ruang yang dilukiskan remang-remang seperti twilight zone. Darmawan[149] menyatakan ruang ketiga adalah cara

---

[143] Lihat Faruk, *Novel-novel Indonesia Tradisi Balai Pustaka*, (Yogyakarta: Disertasi pada Universitas Gajah Mada, 1994). h. 2. Edward Said, *Orientalisme,...*, h. 12. dan Benita Parry, *Problem In Current Theories of Colonial Discorse dalam the Post-Colonial Suties Reader* (Aschroft Editor), (London and New York: Routledge, 1994), h. 45.

[144] Benita Parry, *Problem In Current* …, h. 47.

[145] Homi K. Bhaba, *The Location Of...*, h. 85-92.

[146] Homi K. Bhaba, *The Location Of...*, h. 85.

[147] Darwin Darmawan, *Identitas Hybrid Orang Cina*. (Yogyakarta. Gading Publishing, 2014), h. 28

[148] Homi K. Bhaba, *The Location Of...*, h. 1-4.

[149] Darwin Darmawan, *Identitas Hybrid,...*, h, 29.

mengartikulasikan, menginterupsi, menginterogasi, dan mengungkapkan bentuk baru makna kultural sehingga menghasilkan batas yang kabur. Area remang-remang ini menjadi jalan setapak yang menghubungkan terjajah dan penjajah atau jaringan ikat yang membangun perbedaan antara mereka, si Hitam dan si Putih. Di tempat ini semua perbedaan antara mereka dipamerkan, diperlihatkan. Tempat itu akhirnya menandai perbedaan kedudukan mereka, perbedaan identitas mereka.

Terminologi dunia ketiga dan dunia pertama juga menjadi dua kata kunci dalam teori hibriditas Bhabha. Bhabha[150] menemukan "mimicry" sebagai bukti bahwa yang terjajah tidak selalu diam, karena mereka memiliki kuasa untuk melawan. Konsep mimicry digunakan untuk menggambarkan proses peniruan atau peminjaman berbagai elemen kebudayaan. Fenomena mimicry tidaklah menunjukkan ketergantungan sang terjajah kepada yang dijajah, tetapi peniru menikmati dan bermain dengan ambivalensi yang terjadi dalam proses imitasi tersebut.

Hal ini terjadi karena mimicry mengindikasikan makna yang tidak tepat dan juga salah tempat. Ia adalah imitasi sekaligus subversi. Mimicry, dengan demikian adalah tanda dari artikulasi ganda yang merupakan suatu strategi aprropriate tapi bersamaan dengan itu juga inaprropriate, sehingga memuat mimicry tidak pernah menghasilkan suatu identitas yang seragam, identik dan takluk dibawah kekuasaan penjajah.[151] Dengan demikian, mimicry bisa dipandang sebagai strategi menghadapi dominasi penjajah. Seperti penyamaran, ia bersifat ambivalen, melanggengkan tetapi sekaligus menegaskan dominasinya. Dari mimicry inilah terlihat bahwa ia adalah dasar sebuah identitas yang hibrid.

K. Relasi Kuasa dan Wacana Kolonial dalam Kebudayaan Kaum Ménak

Antara abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20, kolonial menjalankan relasi kuasa atas kaum ménak di Purwakarta dalam bentuk yang digambarkan oleh Foucault sebagai hubungan kekuasaan melalui serangkaian sistem normalisasi, regulasi, peraturan, hukuman dan reward, juga sistem-sistem pengetahuan yang menghasilkan rantai kekuasaan. Sebuah sistem kuasa yang memproduksi pengetahuan, sedangkan pengetahuan memiliki kuasa yang dengannya kekuasaan bukan lagi menguasai orang-orang secara fisik dan kediktatoran melainkan melalui pola yang disamarkan, disembunyikan dan diselubungkan sehingga terkesan tidak tampak.[152] Relasi kuasa tidak lagi bekerja melalui penindasan dan kekuatan fisik melainkan melalui regulasi-

[150] Homi K. Bhaba, *The Location Of...*, h. 84-92.

[151] Darwin Darmawan, *Identitas Hybrid,...*, h, 28.

[152] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan*, (Yogyakarta: Bintang Budaya, 2002), h. 175.

regulasi yang dijalankan dan ditaati secara sukarela dalam sebuah organisasi, instansi maupun negara.[153]

Ditariknya kaum ménak ke dalam sistem pemerintahan tidak langsung dan diberlakukannya peraturan tentang kewajiban-kewajiban, gelar-gelar dan pangkat-pangkat, kemudian diberikan pendidikan bergaya Barat, sekaligus diperkenalkannya mereka ke dalam kebudayaan Eropa, menancapkan wacana modernisasi dan Misi Pemberadaban yang dalam teorinya foucault disebut sebagai 'wacana' produk relasi kuasa yang beroperasi dalam jaringan kekuasaan melalui pengetahuan tidak netral, dalam arti bersifat politis.[154] Wacana produksi relasi kuasa dalam kaitan untuk melanggengkan kekuasaan dalam konteks studi ini adalah wacana modernisasi dan misi pemberadaban.

Wacana modernisasi dan misi pemberadaban dalam relasi kuasa sesungguhnya adalah kepentingan penundukan, pendisiplinan, normalisasi, ketertiban, keamanan dan pemisahan Islam dari kebudayaan kaum ménak. Terutama pasca peristiwa perang Jawa, sikap Belanda atas Islam dibentuk oleh kombinasi kontradiktif antara ketakutan dan pengharapan yang berlebih-lebihan.[155] Belanda memandang Islam sebagai sebuah kenyataan berbahaya di satu sisi, dan di sisi lainnya, Islam masih tetap merupakan semacam hantu yang kehadirannya tak diakui, bahkan perlu dipisahkan dari identitas kebudayaan. Islam dipandang sebagai bahaya namun sebuah bahaya yang perlu juga dipahami.[156] Memori traumatik kolektif akan kebenaran fakta perang Jawa yang dipimpin oleh seorang pangeran Jawa yang di dukung oleh jaringan tokoh-tokoh Islam pedesaan (atau kiai), melahirkan ketakutan Belanda atas kemungkinan bersatunya Islam politik dengan elit pribumi.[157] Menghadapi yang dipandang sebagai ketakutan tersebut, pertahanan lumrah dari para penjajah adalah dengan menolak, dan itu berarti dengan menyangkal serta mengalihkan (membelokkan) kenyataan pengakuan Islam yang keluar dari mulut dan tindakan pribumi, terlebih dari kaum ménak.

Pada titik ini, relasi kuasa dijalankan melalui strategi penjinakan yang didasarkan atas kooptasi elit pribumi dan atas rekaan keterpisahan kultural. Jadi, selama elit bangsawan pribumi menjadi bagian dari sistem kolonial dan pada saat bersamaan, dimasukan ke dalam semacam "cagar kebudayaan yang adiluhung", elit tersebut akan terpisahkan baik dari massa yang mereka pimpin (untuk pemerintah Belanda), maupun dari anasir-anasir kekuatan Islam "fanatik" yang dapat mengancam pemerintahan Belanda. Diharapkan dengan

---

[153] K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*, (Jakarta: Gramedia, 2001), h. 321-322.

[154] K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer*..., h. 320-321.

[155] Harry J. Benda, *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), h.38.

[156] Nancy K. florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri, dan Pujangga Jawa*, (Yogyakarta: Buku Langgar, 2020), h,1.

[157] Harry J. Benda, *Bulan Sabit Dan*..., h.39.

keterpisahan berganda itu, kekuasaan Belanda dapat mencapai dan mempertahankan supremasinya.[158]

Kaum ménak adalah sebutan untuk kelompok aristokrat Sunda, yang dalam budaya Jawa disebut kaum priyayi. Mereka merupakan kelompok yang secara sosial dan politik berada di atas masyarakat kebanyakan *(cacah)*, tidak saja secara material, tetapi juga secara sosial-budaya. Mereka memiliki satu pandangan hidup yang sejalan dengan kesadaran mereka sebagai anggota masyarakat dengan kelas sosial tinggi.[159] Lombard mencatat bahwa kaum ménak merupakan kelompok sosial yang sangat terpengaruh kebudayaan Eropa namun tidak mau pindah agama, dan kebanyakan setia kepada Islam.[160] Antara abad ke-19 sampai dengan paruh pertama abad ke-20, wacana modernisasi dan misi pemberadaban (civilizing mission) dioprasikan atas kaum ménak dalam dua ranah relasi kuasa, yakni: *pertama,* relasi kuasa birokrasi, *kedua* relasi kuasa kultural. Mengenai dinamika dinamika kerja wacana dalam dua ranah relasi kuasa tersebut akan dibahas pada bab IV disertasi ini.

[158] Nancy K. Florida, *Jawa-Islam di Masa...,* h.9-10.

[159] Nina Herlina Lubis, *Religious Thoughts and Practices of the Knum Ménak: Strengthening Traditional Power*. dalam Studia Islamika, Vol.10. No. 2, 2003, h.1.

[160] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu*, tiga jilid (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.), h.103.

BAB III
PURWAKARTA DAN KAUM MÉNAK
DALAM LINTASAN SEJARAH KOLONIAL

A. Kondisi Geografi Dan Ekologi

Purwakarta pada era kolonial merupakan wilayah yang tidak terpisahkan dari Karawang. Selama hampir 265 tahun sejak ditandatanganinya perjanjian antara Mataram dengan VOC 19 Oktober 1677, Karawang berada dalam kekuasaan Belanda. Terdapat dinamika yang cukup krusial dalam perjalanan panjang sejarahnya, sehingga kalau berbicara fakta dalam berbagai aspek kehidupan di Purwakarta hari ini, sesungguhnya menunjukan adanya ketersambungan dengan fakta sejarah pada era kolonial tersebut. Jejak-jejak kolonial sungguh bisa terlihat jelas, misalnya dalam aspek sistem birokrasi pemerintahan, tata kelola administrasi, tata kelola kota, pembangunan fisik bahkan sampai kepada aspek kebudayaan, gaya hidup, dan sebagainya. Masyarakat pasca kolonial di Purwakarta menunjukan adanya gejala bahwa penjajahan Belanda memang sudah berakhir pada tahun 1942, akan tetapi dampaknya masih bertahan sampai sekarang ini.

Sebagai sebuah wilayah koloni, Karawang (Purwakarta) merupakan wilayah yang cukup strategis dan menguntungkan bagi Belanda. Selain dari letak geografisnya yang dekat dengan Batavia sebagai pusat pemerintahan, juga kondisi alamnya yang cukup subur sehinggga memungkinkan untuk dieksploitasi dan dijadikan salah satu sumber utama pemenuhan pasokan beberapa jenis hasil bumi yang menjadi komoditas kala itu. Seperti kopi, teh, nila, kayu manis dan sebagainya. Data statistik mengenai hal tersebut yang akan digambarkan di depan setidanya menjadi bukti betapa Purwakarta menjadi wilayah yang cukup sesuai dengan kehendak awal Belanda menjajah Indonesia, yakni mengeruk sebesar-besarnya sumber daya alam negri koloni untuk keuntungan mereka sebagai negeri Imperium.

J.Rijnenberg, dalam catatan perjalanannya sekitar tahun 1811, menggambarkan letak gografis Karawang (Purwakarta) ini. Ia menuliskan bahwa keresidenan Karawang terletak di sebelah utara berbatasan dengan laut Jawa, di sebelah selatan dengan Priangan, di sebelah timur dengan sungai sewu Cirebon, dan di sebelah barat dengan sungai Citarum.[161] Seperlima wilayahnya berupa dataran tinggi atau pegunungan, yang terletak di sebelah selatan, tepatnya Wanayasa, Segala Herang, Batoe Sierap, Pasawahan, Kandang Sapie, dan Tegal Waroe; sedangkan empat perlima lainnya, terdiri dari kecamatan Tjiassem, Pamanoekan, Hadiarsa, Tjabang Boenging, Cikao, Karawang,

[161] J. Rijnenberg, *De Oost-Indische Archipel: Beknopt Aardrijkskundig Leerboek En Beschrijving Der Zeden En Gewoonten Van De Verschillende Volksstamen,* (Arnhem, HA.Tjeenk Willink,1871), h.14-15..

Cikumpaÿ dan Sumedangan, merupakan dataran rendah dan agak berawa. Tanahnya cukup subur, dan tidak hanya cocok untuk sebagian besar jenis tanaman yang terdapat di pulau ini, namun juga cocok untuk ditanami tumbuh-tumbuhan dan buah-buahan Eropa terutama di daerah pegunungan.[162]

De Haan mencatat, bahwa Karawang pada era Panatayuda (1679-1721) meliputi wilayah: Cipamingkis, Nambo, Wanajasa, Parakansapi atau Adiarsa, kemudian Tjiasem, Cikao, Purwakarta yang meliputi: Cikumpai, Benteng; Moendjoel; Pangoepoekan; Tjiiandak; Maratjang; Tjiwoeni, Bodjonglowa; Patoendjang; Parakansapi; Ciinjuk, Pagadungan; Cilangkap; Gandasoli; Cibogo; Bojong, Cinusa Babakanjati, Cisomang; Depok.[163] Kota utamanya pada masa itu adalah Purwakarta, Karawang, Cikao, Ciasem dan Pamanukan. [164]

Udara di wilayah pegunungan Karawang, sebut saja Wanayasa, mencapai 82 derajat Fahrenheit pada siang hari, 68 derajat pada pukul 06.00 pagi hari, dan pada pukul 19.00 malam mengalami perubahan sebesar 14 menjadi 54 derajat Farenheit. Hal ini menjadikan Wanayasa salah satu daerah di wilayah Karawang yang sering didatangi oleh masyarakat baik pribumi maupun orang Erofa oleh sebab kemurnian maupun kesejukan udaranya yang menyegarkan. Bahkan pada musim panas pun tepatnya bulan Juni, Juli dan Agustus kondisi udara relatif tidak terlalu mengalami peningkatan signifikan, paling juga pada siang hari terhangat mencapai 84 derajat dan 62 derajat pada malam hari.[165]

Selain itu, Karawang wilayahnya berupa hamparan hutan belantara yang luas dan banyak rawa yang biasanya terisi air selama musim hujan. Rawa terbesar terletak di distrik Cabang Buging; Karawang dan Hadiarsa. Rawa-rawa tersebut akan penuh oleh air saat sungai-sungai, khususnya sungai Citarum banjir pada musim hujan tiba. Suasana tersebut seperti yang digambarkan Lombard yang mengatakan bahwa sumber-sumber sebelum abad ke-19 biasa menggambarkan tempat pemukiman penduduk yang terkepung hutan (dalam bahasa jawa: *alas*).[166]

Untuk menunjukan bagaimana hutan dalam waktu lama berdekatan dengan manusia, cukup diingatkan disini bahwa di Karawang pada masa kompeni pernah diterbitkan resolusi tanggal 1 Desember 1747 yang pada pokoknya mengatur tentang pemberian upah sebesar 10 rds untuk pembunuhan satu ekor harimau.[167] Bahkan peristiwa penyerangan harimau atas dua orang penduduk yang mengakibatkan satu orang meninggal pada tanggal 4 dan 5

---

[162] Tijdschrift Voor Neerland's Indie. Tweede Jaargang .Eerste Deel, (Batavia ,Ter Lands – Drukkerij, 1839), h. 481.

[163] Frederick de Haan, *Priangan; De Preanger Regenstchappen onder Het Nederlandsch Bestuur tot 1811. I-IV,* (Batavia: BGKW, 1910-1912), h. 190-191.

[164] J. Rijnenberg, *De Oost-Indische Archipel,*...h.5

[165] Tijdschrift Voor Neerland's Indie, ...h.481.

[166] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya...,* h. 29.

[167] J.A. Van Der Chijs, *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek,* 1602-1811, Zevende Deel, (Instituut Kern Leiden), h. 588-589.

April 1830 di daerah Ranca Darah, sebuah wilayah yang kini berada di wilayah Purwakarta, ada dalam catatan perjalanan Roorda.[168]

Hal yang sama juga diceritakan S.A.Buddingh Pada tahun 1837, saat melakukan perjalanan bersama Mr. Botter dari Purwakarta ke Wanayasa, mereka melihat jejak-jejak badak yang mungkin baru saja lewat ke dalam hamparan semak bambu yang luas dimana pada tahun sebelumnya, sebuah perkampungan diganggu oleh harimau sehingga warga terpaksa mengungsi meninggalkan rumah-rumah mereka yang terbuat dari bambu yang ditutupi *hatep* (daun sejenis palem).[169] Jadi, gambaran Purwakarta sebagai wilayah yang dipenuhi hutan belantara cukup mewakili gambaran alam pada era kolonial tersebut. Untuk menambahkan, bahwa Wanayasa sendiri, itu berarti hutan yang tertata rapi, dijadikan nama daerah karena dulunya tempat itu adalah hutan, yang kemudian diubah menjadi perkampungan.[170]

Gambaran alam Purwakarta yang dilukiskan oleh penulis-penulis Belanda tersebut, merupakan sebentuk citra Barat yang menggambarkan Timur sebagai wilayah eksotis. Menurut Edward Sa'id, sejak awal bangsa Barat memandang timur itu sebagai mahluk eksotis yang perlu diperadabkan dan ditampilkan dalam panggung kolonialisme.[171] Berdasarkan cara pandang inilah Belanda merasa berhak untuk menjajah Nusantara, termasuk Purwakarta sebagai wilayah yang subur untuk dijadikan pemasok pasar ekspor Erofa. Oleh karena sifatnya yang demikian maka tercatat banyak sarjana-sarjana Belanda yang melakukan perjalanan ke wilayah Purwakarta untuk melakukan pemetaan dan penelitian lebih dalam di wilayah tersebut, demi untuk kepentingan ekonomi.

Wilayah Purwakarta sama halnya dengan wilayah Priangan, masyarakatnya dihuni sebagian besar oleh suku Sunda yang sering disebut urang gunung, wong Gunung, atau tiyang gunung oleh orang yang tinggal di pesisir.[172] Menurut Raffles,[173] orang Sunda banyak menampilkan ciri ras pegunungan, yaitu: lebih pendek, lebih kokoh, lebih keras, dan lebih aktif bila dibandingkan dengan orang Jawa Tengah dan Jawa Timur. Penilaian Raffles ini, untuk masa kini tampaknya harus dipertanyakan kembali, tetapi paling tidak

---

[168] Roorda Van Eysinga, *Indie, Ter Bevordering Der Kennis Van Nederlands Oostersche Bezittingen*. (Breda, Ter Boekdrukkerij Van De Gebroeders Nys, 1843), h.405

[169] Dr. S. A. Buddingh, *Neêrlands Oost- Indië.Reizen Over Gedaan Gedurende Het Tijdvak Van 1852-1857,* Eerste Deel. (Rotterdam: Bij M. Wijt & Zonen, 1859), h.109-122.

[170] Tijdschrift Voor Neerland's Indie,..., h. 481.

[171] Edward Sa'id, *Orientalisme*,..., h. 4

[172] A.K "De Preanger Regentschappen II", Java Post, No.45, 7 November 1914; Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995), h.9

[173] Raffles, *History of Java. II.* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1817/ 1982), h.59.

itulah gambaran tentang orang Sunda yang tinggal di daerah Pegunungan wilayah Jawa bagian barat yang dilihat Raffles pada awal abad ke-19.

Menurut statistik, penduduk Karawang pada tahun 1811 berjumlah 85.700 jiwa, dimana dalam versinya Belanda bahwa 26.300 jiwa diantaranya tinggal ditanah pemerintah *(de Gouvernementslanden)* dan sisanya berada di tanah partikelir *(de particuliere landen)*.[174] Tahun 1845 khusus penduduk di wilayah Purwakarta adalah 7.704 jiwa (1.766 keluarga), terdiri dari pribumi sejumlah 7.618 jiwa, Cina 82 jiwa dan Arab 4 jiwa dan pada tahun 1930 penduduk di Purwakarta sejumlah 152.000 jiwa, terdiri dari penduduk asli (pribumi) 149.000 jiwa, Eropa 406 jiwa, Cina 1341 jiwa dan orang asia lainnya sejumlah 566 jiwa.[175] Jadi, dalam kurun waktu satu abad lebih jurnlah penduduk di Purwakarta meningkat 20 kali lipat, dan jumlah pertumbuhan orang Eropa 80 kali lipat dalam waktu 83 tahun. Tanah yang subur di Purwakarta ternyata bukan hanya menguntungkan penduduk pribumi yang mendiaminya. Bangsa Belanda yang datang ke Purwakarta sejak abad ke-17 dan meningkat terus terutama pada abad ke-19, mendapatkan keuntungan yang sangat besar. Sumber dana dan sumber daya yang ada dieksploitasi habis-habisan.

Mata pencaharian utama penduduk Priangan pada mulanya berladang atau *ngahuma*; baru kemudian bersawah.[176] Sejak zaman Kerajaan Sunda, orang Sunda dikenal bermata pencaharian sebagai peladang.[177] Ciri yang menonjol pada masyarakat peladang adalah kebiasaan selalu berpindah tempat untuk mencari lahan yang subur. Kebiasaan berladang ini turut berpengaruh terhadap bangunan tempat tinggal. Mereka tidak memerlukan bangunan permanen yang kokoh, cukup yang sederhana saja. Kemungkinan besar itulah salah satu sebab mengapa di wilayah Jawa bagian Barat tidak banyak peninggalan berupa candi atau keraton seperti di Jawa Tengah. Hingga pertengahan abad ke-19, berladang masih meru-pakan pola yang umum di pedalaman Jawa Barat.[178] Termasuk di Purwakarta.

Usaha bersawah sebenarnya juga sudah digalakkan pada waktu Mataram melebarkan kekuasaannya ke wilayah Priangan. Di beberapa daerah koloni dibuat pesawahan. Seorang pejabat VOC bernama Juliaen da Silva melaporkan bahwa ketika ia pada tanggal 5 Juni 1641 bersama enam orang Jawa melakukan perjalanan dari Banten menyusuri Kali Karawang, ia melihat penduduk di

---

[174] Roorda Van Eysinga, *Indie, Ter Bevordering,*...h.405.

[175] Volkstelling 1930 Deel I Inheemsche Bevolking Van West-Java Census Of 1930 In Netherlands India Volume I Native Population In West-Java Departement Van Landbouw, (Batavia :Nijverheid En Handel Landsdrukkerij, 1933), h.106

[176] D.H. Burger, *Sedjarah Ekonomis Sosiologis Indonesia, (saduran Prajurit Atmosudiredjo), I,* (Djakarta: Pradnja Paramita, 1970), h.119

[177] Saleh Danasasmita et.al, *Sewaka Darma; Sanghyang Siksakandang Karesian, Amanat Galunggung, (*Bandung: Proyek Sundanologi, 1987), h.100.

[178] Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda; Suatu Pendekatan Sejarah,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995), h.118.

beberapa kampung di pinggir kali yang menimbun padi dalam jumlah banyak.[179] Pesawahan di wilayah Karawang sudah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat, terbukti dari dijadikannya Karawang menjadi pemasok logistik pasukan Mataram yang akan menyerang Batavia sekitar tahun 1630-an. Data mengenai hal tersebut terungkap dalam piagam Pelat Kuning Kandang Sapi Gede yang bunyi sebagian kata-katanya adalah:[180]

> *Mulane sun gadehi piagem, Sun Kongkon anggraksa kagengan dalem siti nagara agung, kilen wates Cipamingkis, wetan wates Cilamaya, serta kon anunggoni lumbung isine pun pari limang takes punjul tiga welas jait.*
>
> (Sebabnya maka saya serahi piagam ialah karena saya berikan tugas menjaga tanah negara agung milik raja. Di sebelah Barat berbatas Cipamingkis, disebelah Timur berbatas Cilamaya, serta saya tugaskan menunggu lumbung berisi padi lima takes lebih tiga belas jahit)

S.A.Buddingh mencatat bahwa pada tahun 1854 padi yang dihasilkan dari wilayah Karawang termasuk didalamnya dari Purwakarta sebanyak 132.549 *pikol*, 1.383 *pikol* kopi, 128.940 *fonden* teh, dan 66.582 pon kayu manis, serta terdapat 50.620 pohon kelapa dan 72 rumpun kayu, juga terdapat hewan ternak berjumlah 46.391 ekor kerbau, 1.285 ekor sapi, dan 6.121 ekor kuda.[181] Selanjutnya statistik pemerintah Hindia Belanda menunjukan bahwa pada tahun 1856 area sawah seluas 16.675,5 *bau* telah dijadikan tempat mencari nafkah bagi 7.101 petani di wilayah Karawang dan petani itu juga berada di daerah Purwakarta. Sawah tersebut terdiri dari sawah berair seluas 2.812,5 *bau*, dan sawah tadah hujan seluas 13.863 *bau.* Kebijakan perluasan sawah terus dikeluarkan oleh Bupati sebagai perpanjangan tangan kolonial di daerah Karawang dan Purwakarta. bahkan Karawang saat itu dijadikan semacam "Lumbung Padi" di wilayah Jawa barat. Hal tersebut berpengaruh terhadap kehidupan penduduk pribumi. Dalam hal tertentu mereka menderita akibat tindakan pihak kolonial yang selalu memanfaatkan keberlimpahan padi yang ada sebagai komoditas eksploitasi. Seperti terlihat dalam data harga padi pada tahun 1857 rata-rata per *pikul* (62 kilogram) adalah f 2,60 kualitas baik dan f 2,00 kualitas sedang yang pada tahun berikutnya harga padi tersebut turun menjadi f 2,30 kualitas baik dan f 1,90 kualitas sedang.[182] Data tersebut menunjukan bahwa harga padi tidak sebanding dengan kerja keras para petani dalam mengelola sawah. Keuntungan sebesar-besarnya dinikmati kolonial

---

[179] Otto Van Rees, *Overzigt van de Geschiedenis der Preanger Regentschappen,* (Batavia: BGKW, 1869), h.42

[180] R.D. Asikin Widjaja Koesoema, *De stichting van het Regentschap Krawang en Krawangs eerste Regent.* (Batavia ,Ter Lands – Drukkerij, 1937)

[181] Dr. S. A. Buddingh, *Neêrlands - Oost- Indië...*, h.120.

[182] *Koloniaal Verslag*, 1857-1859.

sementara pribumi hanya diperas tenaganya demi kepentingan perekonomian Belanda.

Mata pencaharian sebagai pemelihara tanaman kopi pemerintah di sejumlah area perkebunan juga menjadi keseharian masyarakat Purwakarta. pada tahun 1857, pohon kopi di daerah Karawang berjumlah 858.954 pohon, terdiri atas 542.269 pohon kopi produktif (berusia cukup tua) dan 316.785 pohon kopi muda. Petani kopi tahun itu adalah berjumlah 1.540 keluarga. Selain itu terdapat pula sejumlah petani yang memelihara "pagar kopi", yaitu pohon kopi di luar perkebunan yang berfungsi sebagai pagar.[183]

Kehidupan perekonomian di Purwakarta sejak abad ke-17 ini tidak bisa dilepaskan dari perkebunan kopi. Minuman "air hitam" (maksudnya kopi) mula-mula dikenal oleh orang Belanda yang bernama Pieter van den Broecke pada tahun 1616 di Mocha, sebuah pelabuhan di Arab Saudi. Tidak lama kemudian minuman ini menjadi populer di Negeri Belanda. Pada masa pemerintahan Gubernur Jenderal Joan van Hoorn, tanaman kopi dapat ditemukan di jalan menuju ke Ancol, Batavia. Pada tahun 1696, Joan van Hoorn menerima kiriman biji kopi dari mertuanya yang berada di Malabar, India. Biji kopi ini kemudian ditanam di kebun-kebun sekitar Batavia. Wali Kota Amsterdam, Nicolaes Witsen, yang masih kerabat Joan van Hoorn, kemudian memperkenalkan hasil kopi Jawa ini di negerinya. Berkat promosi wali kota inilah, Heren XVII pada tahun 1706 mendorong VOC untuk mengatur penanaman kopi di Jawa. Para kepala pribumi diperintahkan untuk menanam kopi di daerah masing-masing. Aria Wira Tanu dari Cianjur tercatat sebagai kepala pribumi pertama yang menyetorkan kopi ke Batavia. Pada tahun 1718, Gubernur Jenderal Zwaardecroon berhasil mengirimkan 100.000 pon kopi ke Negeri Belanda.

Pada tahun 1786, produksi kopi mencapai 80.000 pikul (10.000.000 pon) per tahun. Produksi terus meningkat hingga 200.000 pikul per tahun. Kopi menjadi komoditas primadona untuk perekonomian Belanda hingga timbul ungkapan: tanaman kopi bagaikan gabus (penutup botol) yang mengapungkan pemerintahan kolonial di atas air. Setengah dari kopi yang dihasilkan berasal dari lereng-lereng Gunung Gede di Cianjur, selebihnya dari sekitar Bandung. Para bupati Priangan yang menjadi pemasok kopi memperoleh uang dalam jumlah sangat besar sehingga dapat hidup bagaikan raja-raja. Tentu saja, betapa pun sedikit, rakyat menerima bagiannya juga.[184] Kejayaan berakhir pada 1 Januari 1917, ketika kopi Jawa tidak mampu lagi bersaing dengan produk dari negara lain sehingga penanaman kopi dihentikan.

Untuk konteks Purwakarta, Cikao menjadi salah satu tempat strategis bahkan menjadi andalan kolonial dari aspek pasokan kopi ini. Wilayah Cikao, menjadi semacam urat nadi dari sistem perkopian tersebut. Hal ini digambarkan

---

[183] *Koloniaal Verslag*, 1857-1859.

[184] Haryanto Kunto, *Wajah Bandoeng Tempo Doeloe,* (Bandung: Ganesia, 1984), h.38; cf. Sartono Kartodirdjo dan Djoko Suryo, *Sejarah Perkebunan di Indonesia; Kajian Sosial-Ekonomis,* (Yogyakarta: Aditya Media, 1991), h.19, 34-35.

oleh A. C. Deenik dalam naskah berjudul *Aanvullingen Op Babad Pasoendan Djeung Ringkesan Babad Hindia*. Menurutnya, untuk menjaga posisi dalam persaingan dagang, maka VOC melakukan banyak upaya. Salah satunya dengan mengelola Citarum semaksimal mungkin. Lalu mendatangkan benih kapas yang berkwalitas tinggi, malah ditambah dengan memulai mendatangkan benih kopi jenis lain yang barasal dari Arab untuk dibudi dayakan. Tahap pertama di Batavia lalu kemudian dibudidayakan di Priangan termasuk di Cikao. Bahkan kewajiban menanam kopi pada tahap berikutnya diberlakukan bagi penduduk Priangan untuk setiap tahunnya. Daerah Cianjur dan Bogor termasuk Cikao merupakan wilayah penghasil kopi terbaik.[185]

Dalam catatan De Haan dikatakan bahwa Pengangkutan kopi dilakukan memakai jalur Karang Samboeng (Tomo) bagi pasokan dari Priangan Timur, dan memakai jalur Cikao dari Priangan Tengah. Kendaraan angkut menuju dermaga Cikao, hampir semuanya menggunakan gerobak yang ditarik oleh kuda atau kerbau. Dikumpulkan di gudang yang berada di Cikao, dan dari sana diangkut dengan menggunakan perahu ke Batavia juga ke Indramayu.[186] Proses pengaturan semua itu ditangani oleh Bupati. Sesampainya di Batavia, pasokan kopi tersebut akan dibeli oleh kompëni dengan harga per pikoel 3 ringgit. Untuk petani dari harga tersebut dengan proses yang cukup melelahkan tadi hanya akan kebagian dua rupiah. Sisanya dipergunakan untuk biaya oprasional dan sebagainya. Hal ini pula yang mengakibatkan munculnya ketidak puasan dari kalangan kuli perkebunan.

Keberadaan Cikao pada era kekuasaan VOC, sudah menunjukan citranya sebagai wilayah kosmopolit. Sumber-sumber yang menunjukan tentang keberadaan dermaga Cikao dan Gudang Kopi di sekitarnya cukup bisa menggambarkan bahwa posisi Cikao menjadi semacam jalur utama produk kopi dan produk-produk hasil kebun lainnya yang dipasok dari seluruh Priangan ke Batavia. Prof. P.J. Veth dalam catatanya menggambarkan mengenai Cikao sebagai daerah yang memiliki gudang kopi dan gudang garam. Terletak di tepian aliran Citarum. Perahu yang berlabuh di Cikao adalah perahu berkafasitas 100 pikol kopi. Sungainya 100 kaki lebarnya dan tepiannya setinggi kurang lebih 20 kaki. Masih menurutnya, Cikao merupakan desa besar di Jawa, memanjang dari tepi sungai Citarum melewati kediaman asisten Karawang di distrik Sindang Kasih dan sekitar 20 jam perjalanan darat dari Batavia. Dulu, Citarum hanya bisa dinavigasi dari Cikao ke laut dengan 5 kojang perahu. Namun sejak tahun 1850, perbaikan telah dilakukan di sungai ini

[185] A. C. Deenik. *Aanvullingen Op Babad Pasoendan Djeung Ringkesan Babad Hindia*, (Batavia ,Ter Lands - Drukkerij. 1839), h. 481.

[186] Frederick de Haan, *Priangan; De Preanger Regenstchappen onder Het Nederlandsch Bestuur tot 1811. I-IV,* (Batavia: BGKW, 1910-1912), h. 174

agar dapat dilayari hingga 33 tiang di atas Cikao. Perbaikan tersebut selesai pada tahun 1853.[187]

Sungai ini sangat penting bagi banyaknya kopi yang dikirim dari gudang Pemerintah Cikao ke Batavia. S.A.Buddingh dalam catatan perjalanannya menuliskan, Di barat laut Purwakarta ada Cikao yang terletak di tepi timur sungai Tjitarum. Terdapat beberapa gudang kopi dan pengelola gudang tinggal di sana. Banyak produk Karawang yang diangkut melalui sungai ini sekitaran sepuluh kojang prahu tujuan Batavia, namun dalam beberapa tahun terakhir, pengangkutan dilakukan dengan kapal uap swasta, yang diberi nama "Tjitaroem", diambil dari nama sungai Citarum. Tidak jauh dari cikao ada wilayah Pâkis tempat produksi garam di pantai utara.[188]

Dalam *Bataviaasch Handelsblad* tanggal 29 Agustus 1871 No. 203, dituliskan bahwa di perbatasan Kabupaten Karawang dan Kabupaten Preanger, terdapat tempat di sekitar sungai yang dapat dilayari untuk mengangkut produk-produk dari Cikao dengan sampan di sepanjang Citarum ke Muara Gembong. Setibanya di sana kemudian transit lalu produk-produk yang diangkut dibawa ke tempat tujuan dengan kapal uap swasta. Pada musim kering, besaran muatan harus diatur sesuai dengan ketinggian air di sungai ini. Untuk mencegah terjadinya banyak kecelakaan, kapal sungai hanya dapat berlayar pada siang hari dan menghindari penggunaan kapal uap, karena tidak memungkinkan.[189]

Menurut Junghuhn, Citarum terletak 958 kaki Rhenish di atas permukaan laut, dan dasar sungai 696 kaki. Saat musim hujan Citarum meluap melampaui tepiannya dan membanjiri dataran rendah Karawang. Misalnya, pada bulan November 1860 bencana banjir menyebabkan kerusakan besar beberapa tanggul di dataran rendah Tjabang Bungin. Kondisinya sampai ambruk karena kekuatan air dan merendam tanah tersebut dari tanggal 19 hingga 24 November.[190]

Citarum, sungai di Pulau Jawa yang terbentuk oleh arus yang mengalir dari seluruh pegunungan antara perairan pegunungan Rakoetak, Goentoer dan Mandalawangi menyatu dengan aliran sungai yang bermuara di Wajang, membentuk rawa-rawa besar, kemudian menerobos barisan pegunungan antara pegunungan Rakoetak dan Mandalawangi. Di bagian tepi kanan bergabung air dari Tangkuban Prahu dan sungai Tjisangkoei lembah Bandong. Pada tepi sebelah kiri bergabung air dari Patuha, dan memotong barisan pegunungan yang membentang ke timur laut dari Tumbak Roejong. Selanjutnya masuk melalui

---

[187] P.J. Veth, *Aardrijkskundig En Statistisch Woordenboek Van Nederlandsch Indie, Bewerkt Naar De Jongste En Beste Berigten. Met Eene Voorrede Van Prof. P. J. Veth.* (Amsterdam, P. N. Van Kampen.1869), h.1039

[188] Dr. S. A. Buddingh, *Neêrlands - Oost- Indië....*, h.112.

[189] *Bataviaasch Handelsblad* tanggal 29 Agustus 1871 No. 203, *Besluit Dd. 28 April 1872, No. 6, Besluit Dd. 9 Januarij 1875, No. 28,* (Batavia: Ernst & Co.1875).

[190] Dr. S. A. Buddingh, *Neêrlands - Oost- Indië....*, h.113.

lembah sempit, mendapat tambahan air dari sungai utara Boerangrang dan sungai selatan lereng barat Toembak Roejong.

Setelah itu, Sungai Citarum kembali membelah dengan saluran yang lebar dan berkelok-kelok melewati pegunungan di utara dan barat, dan memotong jalan utama pedesaan untuk bergabung dengan Sungai Tjisokkan beberapa mil lebih jauh ke utara. Setelah pertemuan kedua sungai tersebut, mengalir ke utara dengan nama Citarum, membentuk perbatasan antara Tjiandjor dan Bandong, Batavia, Buitenzorg dan Karawang. Kemudian menyerap Tjibeët sehingga menyebabkan dasar lautnya mengambil arah utara-timur laut, yang berangsur-angsur membelok ke utara-barat laut, hingga memanjang ke barat melalui empat lengan ke laut, yaitu di teluk lega Tjilintjing. Mulut-mulut ini membentuk sudut yang disebut Tanjung Krawang.[191]

Gambar 1.
Foto Cikao tahun 1800-an

Selain pengembangan budi daya kopi dengan perangkat jalur distribusinya yang berada di Cikao, tahap selanjutnya, tepatnya pada tahun 1828, dilakukan perluasan pertanian melalui pengenalan budidaya ulat sutera dan budaya nila, gula, kayu manis, tembakau, teh, kapas dan nopal. Daerah Cilangkap dijadikan sebagai lahan pusat budi daya pertanian komoditas-komoditas tersebut, para pekerjanya adalah orang-orang Cina Tionghoa di bawah pengawasan yang cukup ketat. Perkebunan kayu manis, teh dan

[191] Dr. S. A. Buddingh, *Neêrlands - Oost- Indië....*, h.114.

tembakau berjalan cukup baik dan menghasilkan; sementara jenis komoditas lainnya belum memenuhi harapan. Selain pertanian, di Cilangkap, jenis usaha penyamakan dan pembuatan karung goni juga berjalan baik.

Mengenai pengembangan lahan pusat budi daya pertanian di Cilangkap - yang sebetulnya pembukaan lahan serupa sudah ada di Parakantrus- terdapat peristiwa penting yang menjadi perhatian serius pihak Belanda.[192] Pada malam tanggal 8 Mei tahun 1832, para petani Tionghoa yang dipekerjakan di lahan pertanian Cilangkap melakukan pemberontakan dan melakukan pembakaran bangunan-bangunan perusahaan pertanian milik Belanda. Dari Cilangkap berlanjut ke wilayah Purwakarta dan membakar rumah-rumah penduduk di desa-desa yang terlewati. Para pekerja Tiongkok berhasil merebut kapal feri "Tjitarum" di wilayah Cikao. Peristiwa tersebut menjadi perhatian Gubernur Jenderal, dengan mengirim 25 prajurit berkuda di bawah komando Le Jolle dari Bogor; serta pasukan pribumi dari Priangan di bawah pimpinan Holmberg De Beekfelt, 150 orang Infanteri Eropa dan 300 orang pasukan Alie Basjah Prawiro Derdjo, dari Batavia termasuk juga 50 orang kavaleri yang dengan susah payah datang melalui medan jalur Cikao yang sulit dilalui karena faktor hujan. Seluruh pasukan di bawah komando Mayor Michiels.

Para pemberontak berhasil dilumpuhkan oleh pasukan di bawah pimpinan Mayor Michiels. Sekitar seratus orang tewas, tujuh puluh jenazah korban tenggelam dan terlihat mengambang di Cabang Bunging, wilayah Karawang. Orang Tionghoa yang berusaha melarikan diri, bersembunyi di sebuah rumah di Pasar. Karena tidak mau menyerah, pimpinan pemberontak bunuh diri beserta para pengikutnya dengan membakar rumah persembunyiannya. Api menjalar ke gedung-gedung di sekitarnya, sehingga seluruh rumah di Pasar habis dilalap api. Dari peristiwa ini team peneliti Mr. Macklot dan De Vries tewas menjadi korban. Sementara penghargaan diberikan Gubernur Jenderal kepada mereka atas nama: Mr.De Hond, kopral Janszen, sersan Van Halm dan Kunn, Mr. Hendriks, Keyzer, Dams, Van Beyeren, Muller, Kuil dan Akkers. Panglima Ali Basjah Prawiri Dirdjo, Pangeran Suma Negara, R.T.A Prawiro Dipura, Tumenggung Marta Pura dan Letnan satu De Leau.

Dari peristiwa di atas bisa terlihat betapa Belanda cukup berkepentingan dengan usaha perkebunan di wilayah Purwakarta. motivasi untuk mengamankan aset sumber penghasilan ekonomi dan komoditas eksploitasi mereka menjadi hal utama dalam peristiwa tersebut. Purwakarta menjadi wilayah yang cukup strategis dalam peta kolonialisme. Sehingga, menjadi cukup dimengerti kalau kondisi masyarakat Purwakarta pada era kolonial sangat lekat dengan mata pencaharian sebagai petani, mengingat aspek budi daya penanaman komoditas pertanian cukup diorientasikan, yang salah satunya di wilayah Purwakarta.

Pada abad ke-19, penduduk di daerah pegunungan selain bekerja di perkebunan kopi, ada juga yang bekerja di onderneming (perkebunan) kina, teh,

[192] Roorda Van Eysinga, *Indie, Ter Bevordering Der Kennis...,* h.406-409.

karet, kelapa, coklat, lada, dan serat nenas. Di bawah pemerintahan G.G. Van Den Bosch pada tahun 1830, ketika apa yang disebut "Sistem Tanam Paksa" diterapkan, teh juga termasuk di antara budidaya yang dijalankan oleh Pemerintah. Wanayasa adalah daerah yang dipilih oleh Belanda menjadi tempat penanaman ratusan ribu pohon teh yang benihnya dibawa oleh Jacobson dan Von Siebold dari Cina sejak tahun 1827. Perkebunan teh Wanayasa dibawah pengelolaan dan pengawasan De Seriere sebagai Asisten Resident Karawang yang berpusat di Purwakarta, menjadi perkebunan yang pertama kali didirikan dalam sekala besar pada tahun 1832.[193]

Perkebunan teh Wanayasa berdiri selama 20 tahunan dari 1832 sampai dengan 1849. Tepatnya pada 21 Juni 1849 perkebunan uji coba dalam skala besar dan tertua, akhirnya harus ditinggalkan dan pengelolaannya disewakan ke pihak swasta dengan besluit tanggal 21 Juni 1849 No. 12. Keputusan tersebut dilatarbelakangi oleh fakta bahwa tanaman teh 'sebagian besar sudah terlalu tua (catatan, yang tertua berumur kurang dari 20 tahun). Karena kondisinya yang demikian mengakibatkan adanya penurunan produksi. Selain itu sejak tahun 1833, saat Jacobson memperoleh benih teh baru dari Cina, maka dilakukan uji coba di Bandung dan pengelolaannya ditangani langsung oleh Jacobson sendiri.[194]

Selama kurun waktu 20 tahunan, perkebunan tersebut mencakup 175 bangunan dan berisi sekitar 1 juta pohon. Pada tahun 1833 sejumlah 6oo,ooo pohon yang dipetik menghasilkan 5.400 hkg atau setara 3 ton. Meningkat pada tahun 1846 berjumlah sekitar 5 ton. Setelah berakhirnya pengelolaan oleh pemerintah Belanda maka atas usulan Menteri Koloni saat itu, diputuskan untuk melepaskan seluruh industri teh dan menyewakan perusahaan-perusahaan pemerintah kepada perorangan. Terutama sejak diberlakukannya Undang-undang Agraria tahun 1870 yang membuka pintu bagi modal swasta. Besaran harga sewa adalah sebesar *f* 23 hingga *f* 50 per bangunan.[195]

Dalam sistem kelas sosial pada masa itu, perkebunan selain dari tempat sumber mata pencaharian bagi penduduk Purwakarta, juga adalah menjadi salah satu sarana terjadinya proses pertukaran budaya. Keberadaan bangsa Eropa di perkebunan sedikit besarnya mendorong adanya asimilasi budaya. Denis Lombard membahasakan proses yang demikian itu dengan proses

---

[193] Lihat J.J.L L. Jacobson, *Handboek Voor De Kultuur En Fabrikatie Van Thee,* Eerste Deel, (Batavia: Lands - Drukkerij.1843),h.xv-xvii Lihat juga Geschiedkundig Overzicht Van De Thee Cultuur, *Verhandelingen Over Thee Uitgegeven Door De Soekaboemische Landbouw Vereeniging,* (Semarang—Soerabaia : Druk Van G. C. T. Van Dor P & Co,), h.12. Lihat juga Gedenkboek Der Nederlandsch Indische Theecultuur 1824-1924, *Uitgegeven Door Het Proefstation Voor Thee Bij Gelegenheid Van Het Theecongres Met Tentoonstelling Bandoeng 1924,* (Weltevreden: Gedrukt Bij G. Kolff ® Co.), h.176-178 dan Courant Het Nieuws Van Den Dag Edisi Jum'at 15 November 1935

[194] J.J.L L. Jacobson, *Handboek Voor De,*...h.xviii

[195] Geschiedkundig Overzicht Van De Thee Cultuur,...h.13

pembaratan.[196] Mengingat, di samping para pegawai *Binnenlandsch-Bestuur,* orang-orang Belanda yang menjadi administrator atau pemilik perkebunan (Preangerplanters) inilah yang secara langsung atau tidak langsung ikut memperkenalkan budaya Barat.

Paruh kedua abad ke-19 merupakan fase dimana dinamika masyarakat Purwakarta dalam aspek kehidupannya mengalami semacam pergeseran budaya akibat semakin meningkatnya pembangunan inprastruktur. Beragam jenis pekerjaan menjadi semakin banyak seiring dengan dibukanya beberapa jenis inprastruktur yang dikembangkan. Burger menjelaskan bahwa struktur masyarakat Jawa yang feodal mulai berubah setelah pengaruh Barat semakin dalam menyusup ke pergaulan masyarakat Jawa.[197] Keberadaan sarana-sarana inprastruktur perekonomian baru di wilayah Purwakarta menjadi salah satu faktor semakin masuknya bangsa Eropa ke dalam pergaulan masyarakat.

B. Latar Belakang Historis

Sejarah purwakarta sangat lekat kaitannya dengan sungai Citarum. Sebagai gambaran, sekarang ini Citarum terbentang sepanjang 297 kilometer dari hulu sungai di Situ Cisanti yang terletak di kaki gunung Wayang, Kabupaten Bandung, bermuara ke pantai utara Jawa, tepatnyaa Muara Gembong kabupaten Bekasi. Di sepanjang benteng salah satu sungai utama di Provinsi Jawa Barat terdapat tiga waduk, yaitu waduk Saguling di Bandung Barat, Waduk Cirata dan Waduk Jatiluhur berada di kabupaten Purwakarta

Menurut informasi yang terdapat dalam *"Tijdschrift Voor Neerland's Indie"* yang diterbitkan tahun 1839,[198] dijelaskan bahwa Karawang (termasuk wilayah Purwakarta) sebelum dikuasai kompeni berada di wilayah kekuasaan kesultanan Cirebon yang membentang sampai ke sungai Tjitarum. Peristiwa tersebut terjadi saat Sunan Gunung Jati berkuasa tahun 1482-1568. Sosok Sunan Gunung Jati atau Raden Syarif Hidayatullah, dalam *Carita Purwaka Caruban Nagari* dan *Babad Tjirebon*[199] diceritakan merupakan putra Nyi Lara Santang sekaligus cucu dari Nyi Subanglarang seorang murid dari Syaikh Hasanudin Quro atau Syekh Quro yang pada tahun 1418 M mendirikan pesantren di wilayah Karawang tersebut.[200] Setelah Cirebon melepaskan diri dari wilayah kekuasaan kerajaan Sunda, Karawang dijadikan semacam batas wilayah antara wilayah Cirebon dan Banten yang dikuasai oleh Sultan Maulana Hasanudin yang diangkat oleh Ayahnya yakni Sunan Gunung Jati jadi penguasa di Banten (1552-1570) setelah masuknya Banten ke dalam kekuasaan Cirebon.

---

[196] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*...., h.94

[197] D.H. Burger, *Perubahan-perubahan Struktur dalam Masyarakat Jawa,* (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1983)

[198] Tijdschrift Voor Neerland's Indie,... h. 481.

[199] Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari,* (Bandung: Ikatan Karyawan Museum, 1972)

[200] Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo,* (Jakarta: Mizan Media, 2016), h. 79.

Ketika itu wilayah Sunda terbagi ke dalam empat kekuasaan yaitu Banten, Cirebon, Sumedang Larang, yang semula merupakan bawahan kerajaan Sunda, dan Galuh yang setelah kepindahan pusat kerajaan ke Pakuan Pajajaran masih tetap eksis sebagai kerajaan kecil.[201]

Pada tahun 1520, kesultanan Cirebon berada dibawah kekuasaan Mataram. Menurut HJ. Graaf, sejak zaman panembahan Senopati (1587-1601) sudah dipelihara hubungan yang erat dalam suasana perdamaian (groote correspondentie on foerde vreede) antara Mataram dengan Cirebon. Setelah Senopati wafat ia telah berpesan kepada putranya Panembahan Hanyakrawati, ayah Sultan Agung, agar tetap memelihara hubungan yang baik tersebut.[202] Kesultanan Cirebon berada dibawah kekuasaan atau berkewajiban membayar pajak kepada Mataram melalui Soera Menggala atau Senopati Balek atas perintah Sultan Agung.[203] Pada tahun 1541, dalam catatannya Rafless, kerajaan Sumedang Larang dapat ditaklukan Mataram dibawah kekuasaan Sultan Agung. Kalau menurut versinya Ekadjati dalam disertasinya mengenai *Cerita Dipati Ukur,* dikatakan bahwa Sumedang Larang menyatakan penyerahan dirinya kepada Mataram sekitar tahun 1620.[204] Terlepas dari adanya perbedaan tahun tersebut, penting diungkapkan disini bahwa Karawang yang dulunya merupakan wilayah kesultanan Cirebon, sejak Sumedang Larang menyerah kepada Mataram, Karawang menjadi semacam wilayah Rangka Sumedang atau wilayah kabupaten Sumedang.

De Haan mencatat bahwa terdapat seorang pangeran Banten bernama Pangeran Nager Agung bersama pengikutnya, walaupun terdapat peristiwa peralihan kekuasaan Cirebon dan Sumedang Larang ke Mataram, Ia dan pengikutnya tersebut memilih tetap tinggal di sebelah timur sungai Tjitarum dan membangun perkampungan disana yang dinamai Hoedug Oedug.[205] Berita tersebut tersiar sehingga terlaporkan ke Susuhunan Mataram. Setelah mendapat kabar tersebut pada Tahun 1565 diperintahkan lah Aria Soereng Rana seorang Hoofd Wiera Saba (Keresidenan Surabaya) untuk berangkat menuju rangka Sumedang (Karawang) bersama 1000 pasukan untuk mengusir pergi Pangeran Nager Agung, dari wilayah Hoedoeg Oedoeg baik secara damai atau dipaksa dengan senjata.

Dalam perjalanan dari Wiera Saba menuju rangka Sumedang, Aria Soereng Rana tiba di Banyumas, di sana, ia merasa perlu meninggalkan 300 orang pasukannya untuk membuat pemukiman demi mendekatkan mereka dengan Mataram. Lalu melanjutkan perjalanannya lagi, dan setelah tiba di Tjiasem, ia menempatkan lagi 400 orang pasukannya untuk tujuan yang sama.

---

[201] Nina Lubis. *Kehidupan Kaum Ménak....,* h.109

[202] Hj. Graaf, *de regering van panembahan Senopati Ingalaga*, (Den Hag, 1954)

[203] Tijdschrift Voor Neerland's Indie...., h. 481.

[204] Eka Djati, ES. *Sejarah Limbangan-Bandung,* (Bandung: Lembaga Kebudayaan Unpad, 1977)

[205] Frederick de Haan, *De Preanger...,* h. 164.

Lalu sampai ke tepian Tjitarum. Akan tetapi tidak sampai melakukan penyerangan ke Hoedoeg Oedog untuk mengusir Pangeran Nageragong karena faktor setelah melihat situasi tidak memungkinkan untuk menyerang dengan hanya 300 pasukan yang tersisa. Akhirnya Aria Soereng Rana bersama 300 pasukannya tersebut membuka perkampungan yang kemudian diberi nama Waringie Potoe. Kemudian membuka perkampungan lagi yang bernama Parakan Sapie, dan akhirnya menetap di Hadiarsa, tanpa memberikan laporan apapun ke Susuhunan Mataram.

Keturunan Aria Soereng Rana dan bawahannya masih ada dan menjadi penduduk kecamatan Hadiarsa, setidaknya sampai tahun saat catatn mengenai informasi tersebut diterbitkan. Bahasa dan adat istiadat di distrik Hadiarsa menunjukan masih lekat dengan bahasa dan tradisi Jawa dan berbeda dari penduduk Priangan kebanyakan. Tjiasem pun masih eksis menjadi kecamatan bahkan menjadi daerah yang cukup padat. Begitu pula Banyumas, tercatat menjadi daerah yang sangat Indah. Kecuali daearah Warung Pitoe dan dan Parakan Sapie, yang tersisa hanyalah nama dan sisa sisa peradaban.

Tahun 1628 Dipati Ukur mendapat tugas dari Sultan Agung untuk membantu pasukan Mataram merebut Batavia dari kompeni. Karawang yang waktu itu dibawah kepemimpinan Adipati Kertabumi III, menjadi pusat logistik bagi pasukan Mataram dalam rangka penyerangan ke Batavia. Dipati Ukur-karena berbagai hal-gagal melaksanakan tugasnya. Untuk menghindari hukuman dari penguasa Mataram, Dipati Ukur beserta sejumlah besar pengikutnya melakukan gerakan perlawanan terhadap Matarm. Akan tetapi akhirnya ia tertangkap sehingga gerakan tersebut berakhir (1632).[206]

Pada tahun 1632, Sultan Agung mengutus kembali Wiraperbangsa dari Galuh dengan membawa 1000 prajurit dan keluarganya menuju Karawang tujuan pasukan yang dipimpin oleh Wiraperbangsa adalah membebaskan Karawang dari pengaruh Banten, mempersiapkan logistik sebagai bahan persiapan melakukan penyerangan kembali terhadap VOC (Belanda) di Batavia, sebagaimana halnya tugas yang diberikan kepada Aria Wirasaba yang telah dianggap gagal. Tugas yang diberikan kepada Wiraperbangsa dapat dilaksanakan dengan baik dan hasilnya dilaporkan kepada Sultan Agung atas keberhasilannya, Wiraperbangsa oleh Sultan Agung dianugerahi jabatan Wedana (setingkat Bupati) di Karawang dan diberi gelar Adipati Kertabumi III, serta diberi hadiah sebilah keris yang bernama "Karosinjang". Setelah penganugerahan gelar tersebut yang dilakukan di Mataram, Wiraperbangsa bermaksud akan segera kembali ke Karawang, namun sebelumnya beliau singgah dulu ke Galuh, untuk menjenguk keluarganya. Atas takdir Ilahi beliau wafat di Galuh.[207]

Jabatan Bupati di Karawang, dilanjutkan oleh putranya yang bernama Raden Singaperbangsa dengan gelar Adipati Kertabumi IV yang memerintah

[206] Eka Djati, ES. *Sejarah Limbangan-Bandung...,* h. 106.
[207] Frederick de Haan, *De Preanger...,* h. 167.

pada tahun 1633-1677, Tugas pokok yang diemban Raden Adipati Singaperbangsa, mengusir VOC (Belanda) dengan mendapat tambahan parjurit 2000 dan keluarganya, serta membangun pesawahan untuk mendukung Logistik kebutuhan perang. Dalam melaksanakan tugasnya Raden Adipati Singaperbangsa didampingi oleh Aria Wirasaba, yang pada saat itu oleh kompeni disebut sebagai "Het Tweede Regent", sedangkan Raden Adipati Singaperbangsa sebagai "Hoofd Regent".

Hal itu tersirat dalam piagam Pelat Kuning Kandang Sapi Gede yang bunyi lengkapnya adalah sebagai berikut : [208]

> *"Panget Ingkang piagem kanjeng ing Ki Rangga gede ing Sumedang kagadehaken ing Si astrawardana. Mulane sun gadehi piagem, Sun Kongkon anggraksa kagengan dalem siti nagara agung, kilen wates Cipamingkis, wetan wates Cilamaya, serta kon anunggoni lumbung isine pun pari limang takes punjul tiga welas jait. Wodening pari sinambut dening Ki Singaperbangsa, basakalatan anggrawahani piagem, lagi lampahipun kiayi yudhabangsa kaping kalih Ki Wangsa Taruna, ingkang potusan kanjeng dalem ambakta tata titi yang kalih ewu; dipunwadanahaken ing manira, Sasangpun katampi dipunprenaharen ing Waringipitu ian ing Tanjungpura, Anggraksa siti gung bongas kilen, Kala nulis piagem ing dina rebo tanggal ping sapuluh sasi mulud tahun alif. Kang anulis piagemmanira anggaprana titi ".*
>
> Terjemahan dalam Bahasa Indonesia :
>
> Peringatan piagam raja kepada Ki Ranggagede di Sumedang diserahkan kepada Si Astrawardana. Sebabnya maka saya serahi piagam ialah karena saya berikan tugas menjaga tanah negara agung milik raja. Di sebelah Barat berbatas Cipamingkis, disebelah Timur berbatas Cilamaya, serta saya tugaskan menunggu lumbung berisi padi lima takes lebih tiga belas jahit. Adapun padi tersebut diterima oleh Ki Singaperbangsa. Basakalatan yang menyaksikan piagam dan lagi Kyai Yudhabangsa bersama Ki Wangsataruna yang diutus oleh raja untuk pergi dengan membawa 2000 keluarga. Pimpinannya adalah Kiayi Singaperbangsa serta Ki Wirasaba. Sesudah piagam diterima kemudian mereka ditempatkan di Waringinpitu dan di Tanjungpura. Tugasnya adalah menjaga tanah negara agung di sebelah Barat. Piagam ini ditulis pada hari Rabu tanggal 10 bulan mulud tahun alif. Yang menulis piagam ini ialah anggaprana, selesai

Untuk mengembalikan stabilitas politik yang terganggu akibat peristiwa Dipati Ukur dan beberapa peristiwa lainnya., Sultan Mataram melakukan reorganisasi wilayah Mataram di wilayah Priangan antara tahun 1641 dan

[208] R.d. Asikin Widjaja Koesoema, *De stichting van het..*, h. 9.

1645.[209] Wilayah kekuasaan Dipati Ukur yang meliputi Sumedang Larang dahulu, yaitu Pamanukan, Ciasem, Karawang, Sukapura, Limbangan, Bandung dan Cianjur. Dibagi menjadi empat Kabupaten yaitu Sumedang, Sukapura, Parakan Muncang, dan Bandung pada tahun 1641. Daerah Galuh kemudian dipecah-pecah menjadi Bojonglopang, Imbanagara, Utama, Kawasen, dan Banyumas. Selain itu, di Karawang dibangun koloni-koloni yang penduduknya didatangkan dari Jawa.[210]

Antara tahun 1656 s.d. 1657 Amangkurat I atau Sunan Tegal Wangi (1645 s.d. 1677), pengganti Sultan Agung, membagi wilayah Mataram bagian barat menjadi 12 *ajeg* (kira-kira setara dengan kabupaten), yaitu: Sumedang diperintah oleh Pangeran Rangga Gempol Kusumadinata III (Rangga Gempol III); Bandung diperintah oleh Tumenggung Wiraangunangun; Sukapura diperintah oleh Tumenggung Wiradadaha; Prakanmuncang diperintah oleh Tumenggung Tanubaya; Karawang pada tahun 1677 diperintah oleh Tumenggung Panatayuda; Imbanagara diperintah oleh Ngabehi Ngastanagara; Kawasen diperintah oleh Mas Managara; Wirabaya (Galuh): Sekace; Banyumas; Ayag (Dayeuh Luhur); dan Banjar (Panjer).[211]

Kolonialisme Eropa mulai menguasai Karawang tercatat sejak adanya perjanjian antara penguasa Mataram dengan kompeni yang tertuang dalam *regt op het Koningrijk Jacatra niet alleen aan de Hollandsche Oostindische Kompagnie afgestaan* tertanggal 19 Oktober 1677 (19-20 Oktober 1677), dan 5 Oktober 1705, antara Mata-ram dengan VOC. Dalam perjanjian pertama disebutkan bahwa Mataram menyerahkan wilayah Priangan Timur kepada VOC, sedangkan dalam perjanjian kedua Mataram menyerahkan wila-yah Priangan Tengah dan Priangan Barat kepada VOC.[212] Penyerahan wilayah Priangan kepada VOC dilakukan Mataram sebagai balas jasa kepada VOC yang telah membantu menyelesaikan perebutan kekuasaan di Mataram. Pengambilalihan wilayah Priangan tidak berlangsung cepat. Baru pada tanggal 15 Nopember 1684, Komandan Jacob Couper. dan Kapten Joachurn Michiels menangani daerah Priangan atas perintah Gubernur Jenderal Johannes Camphuijs.[213] Bupati pertama yang mendapat surat pengangkatan dari VOC adalah Wangsatanu yang ditetapkan menjadi Bupati Pamanukan pada tanggal 24 Desember 1701.[214]

Pada tahun 1706 Pangeran Aria Cirebon diangkat sebagai pengawas *(overseer)* bupati-bupati Priangan, kecuali Karawang dan Cianjur yang sudah

---

[209] Ekadjati. *Ceritera Dipati Ukur: Karya sastra sejarah sunda, disertasi,* (Jakarta: Pustaka jaya, 1982), h.102

[210] Otto Van Rees, *Overzigt van de Geschiedenis...,* h.19.

[211] Otto Van Rees, *Overzigt van de Geschiedenis...,* h.26.

[212] Frederick de Haan, *De Preanger...,* h. 38-39, 69. Lihat juga Otto Van Rees, *Overzigt van de Geschiedenis...,* h.50-55.

[213] Otto Van Rees, *Overzigt van de Geschiedenis...,* h.79.

[214] Otto Van Rees, *Overzigt van de Geschiedenis...,* h.87.

dianggap termasuk wilayah Batavia. Kedudukan Pangeran Aria Cirebon dikukuhkan berdasarkan Resolusi 9 Februari 1706. Sebelumnya, Pangeran Sumedang juga mengajukan permohonan untuk menjadi wedana bupati. Permohonan ini ditolak karena VOC berpendapat bahwa kedudukan para bupati Priangan semuanya sama dan semuanya mengabdi langsung kepada VOC.[215]

Di bawah kekuasaan VOC, pemerintahan di Purwakarta terpusat di wilayah distrik Wanaÿjassa, Pasawahan, Tegal Waroe, Cikao, Gandasoli dan Tjikumpay. Wilayah-wilayah tersebut berada dibawah wilayah Administrasi Krawang.[216] Situasi pada pusat-pusat pemerintahan tersebut tidak jauh berbeda dengan keadaan di daerah pantai utara Pulau Jawa pada umumnya. Sesuai dengan sistem pemerintahan tak langsung yang dianutnya, kompeni mengangkat para penguasa lokal berupa bangsawan (Ménak) di wilayah kekuasaanya untuk memerintah daerah masing-masing, atas nama kompeni. Akan tetapi, tindakan kompeni itu tidak berarti kompeni mencampuri secara langsung pemerintahan tradisional. Pada awal kekuasaannya, kompeni hanya menuntut agar kekuasaan kompeni diakui oleh para penguasa lokal dengan jaminan menyerahkan hasil-hasil bumi tertentu kepada perusahaan dagang kompeni, yakni VOC. Para penguasa dan lokal dilarang mengadakan hubungan politik dagang dengan pihak lain.[217]

Tugas dan kewajiban para penguasa lokal pada masa kekuasaan kompeni antara lain adalah:

1) Menyelenggarakan penanaman tanaman yang diwajibkan (kopi, lada, tarum, kapas, vanila, dan sebagainya)
2) Tiap tahun menyerahkan hasil panen tanaman tersebut kepada kompeni dan mengurus pengangkutannya.
3) Mengerahkan dan menyerahkan tenaga rodi.
4) Memelihara keamanan dan ketertiban daerah masing-masing.
5) Melakukan sensus penduduk tiap tahun dan melaporkan kepada kompeni di Batavia.
6) Mengawasi kegiatan keagamaan terutama kegiatan Kiai.

Selain melaksanakan penanaman wajib dan penyerahan hasilnya, rakyat juga memiliki kewajiban untuk membayar berbagai jenis pajak, yakni: a. Pajak berupa uang terdiri atas: i) pajak jembatan; (ii) pajak pasar dan warung; (iii) pajak penjualan hewan ternak dan kuda; (iv) pajak perikanan; (v) pajak penjualan sawah dan tanah darat; (vi) pajak pemotongan hewan (kerbau dan sapi). b.pajak perupa barang, yakni: (i) *Cuke*, yaitu 1/10 dari hasil panen padi. Pemasukan cuke ini 2/3 untuk bupati dan sisanya diserahkan kepada pejabat-pejabat tingkit distrik dibawahnya. (ii) *Pupundutan,* yaitu permintaan terhadap

[215] Otto Van Rees, *Overzigt van de Geschiedenis...,* h.83.

[216] Kern, R.A. *Geschiedenis der Preanger-Regentschappen; Kort Overzicht*. (Bandoeng : De Vries & Fabricius,1898) h. 34.

[217] A. Sobana Hardjasaputra, *Sejarah Purwakarta...,* h. 32

keperluan rumah tangga, seperti beras, lauk pauk, garam, sayur-mayur, gula, dan lain-lain pada waktu tertentu. (iii) *Pesedekah,* yakni pajak perayaan yang ditarik dari penduduk yang akan mengadakan perayaan khitanan atau perkawinan. (iv) pungutan-pungutan lain yang bersifat insidental. c.pajak berupa tenaga kerja, yakni: (i) Ngawula, yaitu pengabdian rakyat kepada bupati dan pejabat bawahannya. (ii) kerja wajib, yaitu rakyat wajib melakukan beberapa pekerjaan untuk kepentingan pejabat, khsusunya bupati, seperti menyertai berburu dan menangkap ikan, mengurus kuda dan ternak, memelihara rumah, mengolah ladang, menyerahkan kayu bakar, menebang pohon dan menyerahkan bahan-bahan lain untuk perbaikan atau pembangunan rumah pejabat.[218]

Pada era Gubernur Jenderal H. W. Daendels yang menguasai Karawang sekitar tahun 1810.[219] Reorganisasi dilakukan dua kali, yakni 2 Februari 1809 dan tanggal 2 Maret 1811. Daendels membagi Pulau Jawa menjadi tiga daerah kekuasaan, mencakup sembilan *prefectures (Landrostambt),* yakni wilayah administrasi setara dengan keresidenan. Setiap *ferfect* dipimpin seorang *frefectur,* ketiga daerah tersebut adalah:

1. Batavia dan daerah pedalaman Priangan *(Batavia met Ommelanden, de jacatrasche en Preanger-Regenschappen).*
2. Kesultanan Cirebon dan tiga kabupaten Priangan yang masuk wilayah Cirebon *(Het Rijk van Cheribon en 3 Cheribonsche-Preanger-Regent-sachappen).*
3. Daerah pemerintahan Pantai Utara dan Jawa Timur *(De Goevernementen van Java's Noord-Oost-kust en van den Oosthoek).*

Pembagian tersebut menunjukan bahwa wilayah Jawa Barat terbagi atas dua bagian, dan daerah Priangan pun dibagi ke dalam dua bagian tersebut. Terhadap wilayah Jawa Barat (daerah I dan II), Daendels berulang kali melakukan perubahan wilayah administratif. Perubahan tersebut menyangkut pola kedudukan Karawang.

Tahun 1808, Jawa Barat terbagi atas dua keresidenan, yaitu:

1. Keresidenan Jakarta dan daerah pedalaman Priangan *(Landrostambt der Jacatrasche en Preanger-Bovelanden).* Mencakup tujuh kabupaten, seperti Tanggerang, Karawang, Bogor (Buitenzorg), Cianjur, Bandung, Sumedang, dan Parakanmuncang.
2. Keresidenan Cirebon-Priangan *(Landrostambt der Tjirebonsche Preanger-Regentschappen),* terdiri atas kesultanan Cirebon ditambah Kabupaten Limbangan, Sukapura dan Galuh.

Pembagian tersebut didasarkan pada pengelompokan daerah-daerah penghasil kopi. Daerah utama kopi dipisahkan dengan daerah yang kurang

[218] A. Sobana Hardjasaputra, *Sejarah Purwakarta...,* h. 45.
[219] Frederick de Haan, *De Preanger...,* h. 69.

menghasilkan kopi. Keresidenan (wilayah) pertama adalah daerah-daerah produsen utama kopi, sedangkan keresidenan (wilayah) kedua adalah daerah-daerah yang kurang memiliki pontensi kopi. Kebijakan itu memang dilatarbelakangi oleh keinginan Daendels untuk mempertahankan *Preangerstelsel,* khususnya penanaman kopi, dan ambisi untuk meningkatkan hasilnya.[220]

Tahun 1809, kabupaten Karawang dihapuskan. Daerah Karawang bagian Barat digabungkan ke wilayah pedalaman Batavia, dan daerah bagian timur dimasukan ke wilayah Kabupaten Sumedang. Kejadian itu kiranya berpengaruh pula terhadap kedudukan Sindangkasih sebagai distrik yang termasuk daerah Karawang. Lebih kurang setahun kemudian tepatnya tanggal 20 Juni 1810, kedua keresidenan tersebut digabungkan menjadi keresidenan Jakarta dan Cirebon-Priangan *(Landrostambt der Jacartasche en Cheribonsche Preanger-Regentshappen).* Tahun berikutnya, mulai tanggal 2 Maret 1811, terjadi lagi perubahan wilayah administratif. Keresidenan yang disebut terakhir dipecah lagi menjadi dua keresidenan, yaitu:[221]

1. Keresidenan Batavia *(Landstombt der Bataviasche Regentschappen),* terdiri atas Cianjur, Bandung, Parakan Muncang dan sebagian daerah Sumedang;
2. Keresidenan Karawang *(landrostambt Krawang),* mencakup daerah Karawang sebelah utara Cikao, daerah Barat Cimanuk, beberapa distrik sumedang, Ciasem dan Parakanmuncang.

Pembagian tersebut menunjukan terjadi perubahan kedudukan karawang, dari kabupaten menjadi keresidenan (tahun 1811). Perubahan tersebut berlangsung pada masa akhir kekuasaan Daendels. Selanjutnya kekuasaan di Hindia Belanda diambil alih oleh Pemerintahan Inggris, diwakili oleh letnan Gubernur Jeneral Thomas Stamford Raffles (1811-1816).

Kebijakan Raffles pada dasarnya mengikuti kebijakan Daendels. Akan tetapi Raffles bertindak lebih jauh lagi. Dalam bidang pemerintahan, Raffles pun berkali-kali melakukan reorganisasi. Jumlah keresidenan di Pulau Jawa tidak berubah (9 keresidenan), tetapi istilah *prefectures (Landrostambt)* diganti menjadi *residency* (keresidenan) dan residen yang dibantu oleh asisten residen, jabatan baru yang diperkenalkan oleh Rafless. Dalam pemerintahan kabupaten, Raffles menambah jabatan wedana sebagai kepala distrik (kewedanaan).[222]

Pada masa pemerintahan Raffles, terjadi lagi perubahan wilayah yang menyangkut Karawang. Tanggal 8 oktober 1811, Karawang digabungkan dengan Batavia menjadi Keresidenan Batavia *(The Batavia Regencies and Krawang).* Tahun 1815, Karawang dipindahkan dari wilayah Batavia

---

[220] Frederick de Haan, *De Preanger...*, h. 70.

[221] Kern. R.A., *Geschiedenis der Preanger-Regentschappen...*, h. 34.

[222] Raffles, T.S, *History of Java.* II, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1817), h. 55-56.

dimasukan ke wilayah keresidenan Bogor *(Buitenzorg).* Waktu itu Jawa Barat terdiri atas 5 keresidenan, yaitu Batavia, Banten, Priangan mencakup Karawang, Bogor dan Cirebon.

Setelah masa pemerintahan Raffles di Hindia Belanda, khususnya di Pulau Jawa berakhir (1816), kekuasaan di Hindia Belanda beralih ke pihak Belanda yang diwakili oleh Komisaris Jenderal (1816 – 1819), terdiri atas C.F. Elout, Baron G.A. Ph. Van der Capellen, dan L.P.J. du Bus Gisignies. Pada masa kekuasaan Komisaris Jenderal terjadi lagi reorganisasi pemerintahan. Di daerahJawa Barat terjadi perubahan wilayah administratif yang menyangkut Karawang. Berdasarkan *besluit* (surat keputusan) Komisaris Jenderal tanggal 20 Juli 1818, wilayah Keresidenan Priangan mencakup distrik-distrik Karawang, Gandasoli, Cinusa, dan Wanayasa.[223] Selain sebagai distrik, sampai dengan waktu itu daerah Karawang merupakan keresidenan.

Selanjutnya kedudukan Karawang berubah lagi. Gubernur Jenderal van der Capellen (1819 – 1830), penerus Komisaris Jenderal, mengangkat kembali otoritas bupati pada kedudukan seperti masa kekuasan Kompeni. Kebijakan itu dimaksudkan untuk kepentingan (keuntungan) ekonomi dari produksi tanaman wajib khususnya dan kewajiban rakyat umumnya.[224] Sejalan dengan kebijakan itu tahun 1820 Kabupaten Karawang dibentuk kembali, diperintah oleh Bupati R.A. Surianata (1820 – 1828). Lebih-kurang setahun kemudian, ibukota kabupaten itu dipindahkan ke Wanayasa. Apa alasan perpindahan itu belum diketahui secara pasti. Mungkin salah satu alasannya karena Karawang bersuhu udara panas, sebaliknya Wanayasa memiliki suhu udara sedang, karena berada di daerah pedalaman.

Tahun 1826 terjadi lagi reorganisasi wilayah administratif. Dalam reorganisasi itu, Karawang sebagai keresidenan digabungkan dengan Keresidenan Bogor (*Stb*. 1826 No. 24). Masih dalam tahun yang sama, wilayah gabungan kedua keresidenan itu menjadi bagian dari wilayah Keresidenan Batavia (*Stb*.1826 No. 53). Lebih-kurang dua tahun kemudian (1828), Karawang dan Bogor masing-masing menjadi tempat kedudukan asisten residen (*zelfstandige assistantresidenties*). Namun demikian, pemerintahan Kabupaten Karawang yang berpusat di Wanayasa, terus berlangsung sampai dengan tahun 1830.[225]

Ketika Kabupaten Karawang diperintah oleh Bupati R.A. Suriawinata (1829-1849), ibukota kabupaten dipindahkan lagi dari Wanayasa ke Sindangkasih. Ibukota Kabupaten Karawang dipindahkan dari Wanayasa ke Sindangkasih berdasarkan dua alasan utama. Pertama, di Wanayasa sering terjadi gangguan keamanan akibat ulah kelompok perampok. Kedua, kota

---

[223] Raffles,. T.S, *History of Java...*, h. 42, 50.

[224] Pronk, L, *.De Bestuursreorganisatie-Mullemeister op Java en Madoera en Haar Beteekenis voor het Heden*. (Leiden, 1929), h.7; Natanagara, R.H. Husen dan R. Prawiradinata, *Sajarah Karawang,* (tth), h. 3;

[225] Pronk, L, *.De Bestuursreorganisatie...*, h. 7.

Wanayasa yang terletak di bagian selatan Karawang, kurang strategis sebagai pusat pemerintahan. Perpindahan ibukota Kabupaten Karawang ke Sindangkasih, diperkirakan terjadi pada tahun 1830.[226]

Menurut beberapa sumber tradisional, proses perpindahan itu diawali oleh pencarian tempat yang dianggap baik untuk pusat pemerintahan kabupaten. Pencarian tempat dilakukan oleh Bupati R.A. Suriawinata disertai oleh penasehatnya. Dalam upaya mencari tempat itu, bupati selalu meminta petunjuk dari Tuhan Yang Maha Kuasa melalui solat istikharah. Memang ia sangat taat menjalankan ajaran agama (Islam). Setiap waktu dan di setiap tempat, ia selalu membaca *solawat*. Oleh karena itu Bupati R.A. Suriawinata mendapat julukan "*Dalem Solawat*" dari masyarakat pribumi Karawang.

Sindangkasih dipilih menjadi pusat pemerintahan Kabupaten Karawang menggantikan kedudukan Wanayasa, berdasarkan beberapa pertimbangan. Pertimbangan itu menyangkut beberapa faktor. Pertama, letak Sindangkasih cukup strategis bagi jalannya pemerintahan, karena berada di bagian tengah daerah Karawang. Kedua, tanahnya subur dan arealnya memungkinkan untuk dikembangkan. Ketiga, memiliki sumber air, yaitu kubangan air yang kemudian dibangun menjadi Situ Buleud. Keempat, suhu udara di Sindangkasih cukup menyenangkan (berhawa sedang). Suhu udara demikian sangat disenangi oleh para pejabat kolonial, antara lain residen dan asisten residen. Kelima, keberadaan Cikao sebagai pelabuhan sungai, adalah salah satu faktor penting bagi kehidupan ekonomi masyarakat daerah setempat. Dengan kata lain, Kondisi Sindangkasih waktu itu dianggap lebih baik bila dibandingkan dengan kondisi Wanayasa. Pertimbangan-pertimbangan itu memang sesuai dengan tradisi masyarakat Sunda waktu itu dalam menentukan tempat untuk pusat pemerintahan.[227]

Mengenai asal-usul tempat dan nama Sindangkasih, terdapat beberapa versi. Versi umum menyatakan, bahwa sebelum Bupati R.A. Suriawinata pindah dari Wanayasa, tempat yang kemudian diberi nama Sindangkasih, sudah berupa pemukiman dengan status *kacutakan* (distrik). Akan tetapi keadaannya masih berupa kampung sangat sederhana. Lahan di sekitarnya masih berupa hutan. Versi itu juga menyebutkan, bahwa nama Sindangkasih memiliki makna yang mengacu pada arti kata *sindang* dan *kasih*. Dalam basa Sunda, *sindang* berarti mampir atau singgah; *kasih* (dari kata *asih*) berarti sayang atau cinta (Sunda: *deudeuh*, *mikaresep*). Menurut cerita dalam versi umum, ketika Bupati R.A. Suriawinata beserta penasehatnya sampai ke tempat tersebut, mereka mampir di perkampungan dan diterima oleh penduduk setempat dengan penuh hormat dan rasa kasih. Berdasarkan kejadian itu, kampung tersebut kemudian diberi nama Sindangkasih. Apabila cerita itu benar, pertanyaan yang timbul adalah, apa nama asal kampung tersebut? Sebuah pemukiman penduduk, sejak

[226] Djunaedi A Sumantapura,. *Sejarah Purwakarta (1633 – 1942); Dari Karawang ke Purwakarta Lewat Wanayasa*. (Purwakarta : DHC Angkatan 45, 1999), h. 6.

[227] Djunaedi A. Sumantapura *Sejarah Purwakarta...*, h. 6.

awal pun biasanya sudah memiliki nama. Hal itu berarti Sindangkasih adalah nama baru yang diberikan kepada kampung yang disinggahi oleh Bupati R.A. Suriawinata, dalam rangka mencari tempat untuk ibukota baru Kabupaten Karawang.

Setelah Bupati R.A. Suriawinata menetap di Sindangkasih, sebagian dari daerah itu segera dibangun menjadi ibukota baru Kabupaten Karawang. Dapat dipastikan, pembangunan kota itu didasarkan pada pola kota tradisional, dengan ciri utama alun-alun sebagai pusat kota, pendopo di sebelah selatan alun-alun, masjid agung di sebelah barat alun-alun, dan rumah keluarga bupati di sebelah timur alun-alun. Pola kota dengan ciri-ciri tersebut memang merupakan pola kotakota lama di Jawa Barat khususnya dan di Pulau Jawa umumnya.

Sindangkasih sebagai ibukota Kabupaten Karawang diresmikan berdasarkan *besluit* (surat keputusan) pemerintah kolonial tanggal 20 Juli 1831 nomor 2 (Lampiran 1), dengan nama baru, Purwakarta.[228] Akan tetapi, nama Sindangkasih tetap digunakan, yaitu sebagai nama distrik di wilayah ibukota kabupaten (sekarang menjadi nama desa). Surat keputusan tersebut adalah sumber akurat dan primer serta mengandung makna yuridis formal. Oleh karena itu, tanggal 20 Juli 1831 merupakan fakta sejarah tentang berdirinya kota/daerah bernama Purwakarta. Ketika Purwakarta diresmikan sebagai ibukota kabupaten, besar kemungkinan wilayah kota itu masih kecil.

Mengapa ibukota baru itu diberi nama Purwakarta? Mengenai asal-usul dan arti nama Purwakarta pun terdapat beberapa versi. Versi umum menyatakan nama itu berasal dari kata *purwa* dan *karta* dalam bahasa Sansakerta. *Purwa* berarti yang pertama, *karta* berarti aman tentram dan tertib atau ramai. Akan tetapi penjelasan mengenai arti kedua kata itu berbeda antara satu versi dengan versi lain. Ada versi yang menghubungkan arti Purwakarta dengan perang Cina Makao. Versi lain menghubungkan kata itu dengan orang bernama Purbasari, salah seorang penasehat/kepercayaan Bupati R.A. Suriawinata yang besar peranannya dalam mencari tempat untuk ibukota baru Kabupaten Karawang. Menurut versi itu, kara *purwa* berasal dari kata *purba*, nama bagian depan dari Purbasari. Versi mana yang paling mendekati kebenaran, memerlukan penelitian secara khusus.

Data tahun 1845 menunjukkan, wilayah Kabupaten Karawang waktu itu terbagi atas tanah pemerintah dan tanah partikelir, mencakup 16 distrik (530 desa).

I. Tanah pemerintah terdiri atas 5 distrik mencakup 133 desa :
   1. Distrik Sindangkasih (40 desa).
   2. Distrik Karawang (34 desa). 3. Distrik Wanayasa (26 desa).
   4. Distrik Adiarsa (22 desa).
   5. Distrik Cabangbungin (11 desa).

II. Tanah partikelir, terbagi atas dua persil.

[228] Frederick de Haan, *Priangan...*, h. 871.

a. Ciasem dan Pamanukan terdiri atas 8 distrik mencakup 330 desa :
   1. Distrik Ciasem.
   2. Distrik Pamanukan.
   3. Distrik Subang.
   4. Distrik Pagaden.
   5. Distrik Sagalaherang.
   6. Distrik Batusirap.
   7. Distrik Kalijati.
   8. Distrik Malang.

b. Distrik-distrik Tegalwaru, Kandangsapi, dan Sumedangan, mencakup 67 desa.[229]

Sejak pertengahan abad ke-19, berdasarkan *Regeeringsreglement* tahun 1854, pemerintah Hindia Belanda secara tegas menjalankan sistem sentralistis. Sehubngan dengan hal itu, Pulau Jawa dibagi ke dalam beberapa daerah administratif yang disebut *administratief gewest*. Sebutan itu kemudian berubah menjadi *residentie* (keresidenan). Keresidenan terdiri atas beberapa *afdeling* kabupaten. Tiap *afdeling* membawahi sejumlah distrik (kewedanaan), *onderdistrik* (kecamatan), dan desa.

Dalam pembagian wilayah itu, Karawang menjadi salah satu keresidenan dari enam keresidenan di Jawa Barat. Keresidenan lainnya adalah Banten, Batavia, Bogor, Priangan, dan Cirebon. Karawang juga berstatus *afdeling* merangkap kabupaten, dengan ibukota Purwakarta. Sindangkasih tetap sebagai distrik. Pada masa pemerintahan Bupati R.T.A. Sastra Adiningrat II (1863-1886), di Karawang terjadi perubahan pembagian wilayah administratif berulangkali.

Kiranya hal itu terjadi akibat kebijakan residen yang berubah-ubah, karena jangka waktu pergantian residen tidak tetap. Tahun 1865 misalnya, jumlah distrik dan desa berubah dari 16 distrik (530 desa) tahun 1845 menjadi 17 distrik (494 desa). Akhir tahun 1867, jumlah distrik tetap, namun jumlah desa berubah menjadi 554 desa. Pada waktu yang disebut terakhir, pembagian wilayah Keresidenan/*Afdeling* Karawang adalah sebagai berikut :

I. Tanah pemerintah (41.950 *geografi mil* persegi terdiri atas 5 distrik mencakup 170 desa :
   1. Distrik Sindangkasih (36 desa), luas 8.150 *geografi mil* persegi.
   2. Distrik Karawang (46 desa), luas 9.975 *geografi mil* persegi.
   3. Distrik Wanayasa (27 desa), luas 4.625 *geografi mil* persegi.
   4. Distrik Adiarsa (40 desa), luas 7.000 *geografi mil* persegi.
   5. Distrik Cabangbungin (21 desa), luas 12.200 *geografi mil* persegi.

[229] *TNI*, 1847, 9 jrg., 2 de deel, h. 120-123 cf. Junghuhn, 1853, h. 24.

II. Tanah partikelir, terbagi atas dua persil.

a. Ciasem dan Pamanukan terdiri atas 8 distrik mencakup 325 desa :
   1. Distrik Ciasem (28 desa), luas 5.350 *geografi mil* persegi.
   2. Distrik Pamanukan (30 desa), luas 6.750 *geografi mil* persegi.
   3. Distrik Ciherang (55 desa), luas 4.475 *geografi mil* persegi.
   4. Distrik Pagaden (38 desa), luas 6.300 *geografi mil* persegi.
   5. Distrik Sagalaherang (56 desa), luas 3.725 *geografi mil* persegi.
   6. Distrik Batusirap (59 desa), luas 1.850 *geografi mil* persegi.
   7. Distrik Kalijati (34 desa), luas 4.400 *geografi mil* persegi.
   8. Distrik Malang (35 desa), luas 2.750 *geografi mil* persegi.

b. Daerah Tegalwaru terdiri atas 4 distrik mencakup 49 desa :
   1. Distrik Tegalwaru (23 desa), luas 3.325 *geografi mil* persegi.
   2. Distrik Kandangsapi (10 desa), luas 1.375 *geografi mil* persegi.
   3. Distrik Ciampel (5 desa), luas 4.555 *geografi mil* persegi.
   4. Distrik Sumedangan (11 desa).[230]

Akhir tahun 1867, Keresidenan Karawang memiliki luas wilayah 86.800 *geografi mil* persegi (615.976,2 kilometer persegi). Seperti terlihat dari rincian distrik tersebut di atas, Distrik Sindangkasih – kiranya mencakup kota Purwakarta– merupakan distrik ketiga terluas di Keresidenan Karawang. Beberapa waktu kemudian, terjadi lagi perubahan dalam bidang pemerintahan yang menyangkut sistem pambagian wilayah administratif. Tiap wilayah *afdeling* rata-rata dibagi menjadi dua *kontrole-afdeling*.

Tahun 1871, Purwakarta berstatus *kontrole-afdeling*, karena Afdeling Karawang dibagi menjadi dua *kontrole-afdeling*, yaitu Purwakarta dan Karawang.[231] Hal itu berarti kota Purwakarta berkedudukan rangkap, yaitu sebagai ibukota kabupaten, *afdeling*/*kontrole-afdeling*, dan ibukota keresidenan. Sejalan dengan diperkenalkannya wilayah administratif *onderdistrik* (kecamatan), pembagian wilayah administratif kabupaten kembali mengalami perubahan. Tahun 1884, jumlah distrik di Kabupaten Karawang bertambah. Hal itu disebabkan Distrik Gandasoli dikeluarkan dari wilayah Kabupaten Bandung, kemudian digabungkan ke dalam wilayah *Kontrole-Afdeling* Purwakarta (*Stb*.1884 No. 91). Dengan demikian, jumlah distrik di Kabupaten/*Afdeling* Karawang (Tanah Pemerintah) menjadi 6 distrik, dengan rincian sebagai berikut.[232]

[230] *Bevolking en Indeelingstaat van Java en Madoera*, 1866, h. 5-8.
[231] *Regeeringsalmanak*, 1872, h. 149.
[232] *Staatblad 1884 No.90*

Tabel 1
PEMBAGIAN WILAYAH KABUPATEN KRAWANG (TANAH PEMERINTAH)
TAHUN 1884

Distrik	*onderdistrik*	Tempat/ Kedudukan	
		Wedana	Asist. Wedana
1. Sindangkasih	1. Purwakarta	Purwakarta	
	2. Campaka		Campaka
	3. Cilangkap		Cilangkap
2.Karawang	1. Krawang	Krawang	
	2.Rengasdengklok		Rengasdengklok
	3. Klari		Klari
3.Wanayasa	1.Wanayasa	Wanayasa	
	2.Cikeris Girang		Cikeris Girang
	3.Pasawahan		Pasawahan
4.Gandasoli	1.Cianting	Cianting	
	2.Darangdan		Darangdan
	3.Citalang		Citalang
	4.Cikao		Cikao
5.Adiarsa	1.Dawuan	Dawuan	
	2.Parakantroes		2.Parakantroes
	3.Cilamaya		3.Cilamaya
6. Cabangbungin	1.Kedawung	Kedawung	
	2.Pisang Sambo		Pisang Sambo
6 Distrik	18 Onderdistrik	6 Wedana	12 Asist. Wedana

Pemindahan Distrik Gandasoli dari wilayah Kabupaten Bandung ke wilayah Kabupaten Karawang, kiranya didasarkan pada pertimbangan letak geografi Distrik Gandasoli lebih dekat dengan wilayah Kabupaten Karawang, khususnya *Kontrole-Afdeling* Purwakarta. Pada masa pemerintahan Bupati R.T.A. Sastra Adiningrat III (1886–1911), sebutan *kontrole-afdeling* dihapuskan. Wilayah Kabupaten Karawang di tanah pemerintah, kembali dibagi menjadi dua *afdeling*, yaitu *Afdeling* Purwakarta dan *Afdeling* Karawang, masing-masing membawahi tiga distrik. [233]

[233] *Kolonial Verslag, 1892*

Tabel 2
PEMBAGIAN WILAYAH KABUPATEN KARAWANG (TANAH PEMERINTAH)
TAHUN 1891

Afdeling	*Distrik*	*Onderdistrik*
1. Purwakarta	Sindangkasih	Purwakarta
		Campaka
		Cilangkap
	Wanayasa	Wanayasa
		Cikeris Girang
		Pasawahan
	Gandasoli	Cianting
		Darangdan
		Citalang
		Cikao
2.Karawang	Krawang	Krawang
		Rengasdengklok
		Klari
	Adiarsa	Dawuan
		Parakantroes
		Cilamaya
	Cabangbungin	Kedawung
		Pisang Sambo
2 Afdeling	**18 Distrik**	**18 Onderdistrik**

Beberapa waktu kemudian, terjadi pemekaran desa. Menurut statistik tahun 1894, pada tahun itu *Afdeling* Purwakarta memiliki 91 desa dan *Afdeling* Karawang 114 desa. Tahun 1906 Distrik Sindangkasih dipimpin oleh Mas Surapraja.[234] Mungkin kondisi itu berlangsung sampai dengan awal tahun 1920-an, sebelum pemerintah kolonial mengeluarkan Undang-Undang Perubahan Pemerintahan (*Bestuurshervormingswet*) tahun 1922. Ketika undang-undang itu diberlakukan, Kabupaten Karawang diperintah oleh Bupati R.T.A. Ganda Nagara (1911 – 1925), bupati terakhir keturunan Singaperbangsa. Pemberlakuan undang-undang tersebut menyebabkan Karawang tidak lagi berstatus keresidenan, tetapi hanya sebagai *afdeling*/kabupaten, terdiri atas 7 distrik (Karawang, Purwakarta, Cikampek, Rengasdengklok, Subang, Sagalaherang, dan Pamanukan), bagian dari wilayah Keresidenan Batavia.

[234] *Regeeringsalmanak 1906,* h. 163.

Sementara itu (tahun 1924), Patih T. Madiadipura diganti oleh R. Hasan Sumadipraja.[235]

Sejalan dengan pembentukan *Provincie West Java* – propinsi pertama yang dibentuk di Pulau Jawa (diresmikan tanggal 1 Januari 1926) – pemerintahan Kabupaten Karawang dikukuhkan kembali (*Stb. 1925 No. 385*). Anggota Dewan Kabupaten (*Regentschapraad*) Purwakarta berjumlah 31 orang, 23 orang di antaranya adalah orang pribumi. Waktu itu Kabupaten Karawang dipimpin oleh Bupati R.T.A. Suriamiharja (1925 – 1942). Dalam menjalankan pemerintahan, ia dibantu oleh Patih R. Hasan Sumadipraja.[236] Beberapa waktu kemudian, *Afdeling* Karawang dibagi menjadi dua *controle afdeling*, yaitu Purwakarta dan Subang. Kabupaten/*Afdeling* Karawang terdiri atas 7 distrik, yakni Purwakarta, Karawang, Cikampek, Rengasdengklok, Subang, Sagalaherang, dan Pamanukan. Distrik Purwakarta dipimpin oleh Wedana R. Atmaja Saputra. Pejabat Belanda di Purwakarta bertambah dengan seorang Kepala Pengawas Polisi (*Hoofdpolitieopziener*). Selain Letnan Cina, pada pertengahan tahun 1920-an di kota Purwakarta sudah terdapat Letnan Arab bernama Sech Hasan bin Ali Bajeri.[237]

Pertengahan tahun 1929, Wedana Distrik Purwakarta diganti oleh Mas Sastrawiria. Waktu itu Distrik Purwakarta terdiri atas 3 *onderdistrik* (kecamatan), mencakup 68 desa,[238] dengan rincian sebagai berikut.

I. *Onderdistrik* Purwakarta, terdiri atas 30 desa :

1. Desa Sindangkasih
2. Desa Nagri Kidul
3. Desa Nagri Kaler
4. Desa Cipaisan
5. Desa Tegalmunjul
6. Desa Citalang
7. Desa Selaawi
8. Desa Ciseureuh
9. Desa Babakan Cikao
10. Desa Maracang
11. Desa Pasawahan Anyar
12. Desa Cihuni
13. Desa Sawah Kulon
14. Desa Ciherang
15. Desa Situ
16. Desa Parakansalam
17. Desa Tanjungsari
18. Desa Salem
19. Desa Cigelam
20. Desa Cibatu
21. Desa Cirende
22. Desa Campaka
23. Desa Cimahi
24. Desa Cilandak
25. Desa Cikadu
26. Desa Cibukamanah
27. Desa Cibening
28. Desa Cibungur
29. Desa Cikopo
30. Desa Cilangkap

II. *Onderdistrik* Plered, terdiri atas 21 desa :

1. Desa Plered
2. Desa Cibogohilir
12. Desa Depok
13. Desa Gandasoli

[235] Jawa Barat. Pemda Tk. I, 1993 : 309-315 dan *Regeeringsalmanak*, 1925, h. 218.
[236] *Regeeringsalmanak*, 1928, 2, h. 129, cf. *Regeeringsalmanak*, 1967, h. 23-24.
[237] Jawa Barat, Pemda Tk. I, 1993, h. 317-318 dan *Regeeringsalmanak*, 1926.
[238] Indonesia. Arsip Nasional, 1976, h. 67-68.

3. Desa Cianting
4. Desa Liunggunung
5. Desa Citeko
6. Desa Citalang
7. Desa Karoya
8. Desa Cisarua
9. Desa Tajursindang
10. Desa Bendul
11. Desa Darangdan
14. Desa Cibogo Girang
15. Desa Cikao-Bandung
16. Desa Cilegong
17. Desa Kembangkuning
18. Desa Bunder
19. Desa Parakanlima
20. Desa Simpeureun
21. Desa Parakansapi

III. *Onderdistrik* Wanayasa, terdiri atas 17 desa :

1. Desa Wanayasa
2. Desa Sumurugul
3. Desa Babakan
4. Desa Parakangarokgek
5. Desa Kiarapedes
6. Desa Taringgullandeuh
7. Desa Taringgultonggoh
8. Desa Pasirbungur
9. Desa Sindangpanon
10. Desa Cikeris
11. Desa Pasanggrahan
12. Desa Nagrog
13. Desa Nanggerang
14. Desa Bojong
15. Desa Nanggewer
16. Desa Cilingga
17. Desa Cileunca

Pada akhir tahun 1929, Patih Karawang diganti oleh R. Kartahadimaja. Ia menjabat patih sampai dengan bulan September 1933. Sebagai patih, ia diganti oleh R. Kanduruan Suria Sumantri. Awal tahun 1936 terjadi lagi pergantian Wedana Distrik Purwakarta, yaitu Mas Sastrawiria diganti oleh R. Kanduruan Wargadinata (Januari 1936). Pertengahan tahun 1937, jabatan patih beralih kepadaR. Rangga Tirtasuyatna. Ia menjabat sebagai patih Kabupaten Karawang sampai dengan pertengahan November 1940. Ia digantikan oleh R. Agus Padmanegara. Walaupun patih berkali-kali diganti, tetapi jabatan bupati Karawang tetap dipegang oleh Bupati R.T.A. Suriamiharja sampai akhir pemerintahan Hindia Belanda.[239]

C. Kaum Ménak dalam Struktur Sosial Masyarakat Purwakarta

Mengenai struktur sosial, secara tradisional masyarakat Purwakarta terdiri dari tiga tingkatan, yaitu *ménak* sebagai kelas sosial paling tinggi, *santana* sebagai kelas menengah, dan *somahan* sebagai kelas bawah. Ada tiga kriteria yang dapat menentukan posisi seorang dalam masyarakat, *pertama,* faktor keturunan atau hubungan darah seseorang dengan penguasa. Kedua, posisi dalam birokrasi pemerintah. Seseorang yang memiliki satu karakteristik atau keduanya, ia termasuk kelompok *ménak* (elite). Ketiga, posisi seorang di masyarakat ditentukan oleh kepemimpinan seseorang atas tanah, yang kadang-kadang atau bahkan kebanyakan dari mereka, berkorelasi dengan struktur

[239] *Regeeringsalmanak,* 1927-1941

birokrasi. Orang yang berada di luar kelompok *ménak* dan *santana* dianggap sebagai orang kebanyakan atau *somah.*[240]

Sebelum Belanda menguasai Purwakarta, struktur masyarakatnya terdiri atas kelas: *Pertama,* struktur sosial paling tinggi adalah bupati, sebagai ménak paling tinggi; yang diikuti oleh keluarganya. *Kedua,* pejabat kabupaten, mereka yang termasuk dalam kelas ini adalah pejabat militer, sipil agama dan pengadilan. Mereka dikategorikan sebagai kelompok *santana* atau ménak rendah. Kelompok pejabat ini terdiri atas orang-orang yang bisa diterima oleh bupati, baik karena memiliki hubungan kekeluargaan dan kemampuan atau kesetiaan kepada penguasa.[241] Termasuk di dalamnya penghulu yang merupakan jabatan tertinggi keagamaan, Jabatan penghulu ini, umumnya diisi oleh keluarga dekat Bupati juga. Mengingat begitu pentingnya posisi penghulu sebagai jabatan tertinggi di bidang keagamaan, para penghulu sering dilibatkan dalam penanganan persoalan hukum bersama para polisi dan jaksa. Begitu juga dengan kedudukan pejabat rendah keagamaan seperti *lebe, amil, khatib,* dan *imam.* Mereka banyak memiliki hubungan dekat dengan penduduk desa. Akibatnya, hampir semua aktivitas kehidupan, mulai dari peristiwa kelahiran, pernikahan, dan kematian selalu berhubungan dengan para pejabat keagamaan.[242]

Kelompok *somah* biasanya terdiri dari dua kelompok, *satu* pribumi atau sederhananya bumi. *Kedua,* rumah tangga yang tidak memiliki tanah. Kelompok kedua ini terdiri dari empat kelompok yang berbeda. *Pertama, manumpang* yang hanya memiliki rumah dan halamannya, tetapi tidak memiliki tanah (sawah dan kebun). Mereka bergantung pada rumah tangga bumi, bekerja hanya sebagai penyewa, bagi hasil atau sederhananya sebagai buruh tanam. Seorang *manumpang* bisa menjadi bumi ketika mereka, berkat kerja kerasnya memiliki tanah sendiri. *Kedua, rahayat* yang dihubungkan dengan pelayanan kepada berbagai pelayanan kepada berbagai ménak, tetapi biasanya juga kepada rumah tangga bumi; selain berbagai pelayanan mereka menggarap tanah milik *patron*-nya secara bagi hasil. *Ketiga, kostangers,* yaitu orang yang memiliki rumah di tanah ménak atau bumi. Mereka bekerja untuk pemilik tanah yang sering disebut *juragan (baas atau huisvester). Keempat, bujang,* yaitu orang yang merupakan buruh bebas yang mendapatkan kehidupannya dengan bekerja serabutan di berbagai bidang, seperti pertanian dan pengangkutan. Bagi kelompok *bujang,* hal terpenting adalah mendapatkan upah. Selain kelompok di atas, terdapat pula kelompok kecil pedagang yang sekaligus sebagai rumah

[240] M.M.Zakaria, *Priangan Abad ke-19 dalam Arus Dinamika Sosial-Ekonomi.* Ringkasan Disertasi, (Bandung: Universitas Padjajaran, 2010), h. 21-22.

[241] M.M.Zakaria, *Priangan Abad ke-19...,* h. 22.

[242] M.M.Zakaria, *Priangan Abad ke-19...,* h. 25

tangga petani, artisan yang tinggal terutama di dekat perkampungan yang besar.[243]

Kedatangan bangsa Belanda ke wilayah Purwakarta sejak abad ke-17 mengakibatkan adanya perubahan, yang salah satunya dalam masalah stratifikasi sosial ini. Dalam perjalanan penjajahan Belanda, terjadi perubahan cara pandang penguasa kolonial dalam penetapan status sosial pada masyarakat jajahan. Belanda menerapkan politik keterpisahan identitas sebagai strategi dan kebijakan terutama bertalian dengan stratifikasi sosial. Dalam undang-undang Hindia Belanda yang dimulai kodifikasinya tahun 1848-1854, dengan adanya *Regering Reglement* (pasal 109), pemerintah Hindia Belanda membedakan warga negara menjadi dua golongan: golongan Eropa dan Bumi Putra. Adapun kelompok yang tidak termasuk Eropa dan bumi Putra disamakan dengan orang Eropa *(foreign oriental)* dan bumi putra *(natives, inlanders).* Ukuran untuk persamaan itu berupa agama mereka. Bagi mereka yang beragama kristen disamakan dengan orang Eropa, sedangkan selain Kristen disamakan dengan Bumi Putra. Namun penyamaan berdasarkan agama tersebut berlaku bagi orang asing, sedangkan orang-orang Bumi putra yang beragama kristen tetap dikategorikan sebagai Bumi Putra. Secara umum masyarakat telah terbelah menjadi dua: golongan penjajah atau penguasa, dan golongan terjajah atau rakyat. Pemisahan ini berdampak pada kewajiban dan masing-masing golongan dalam pemerintahan kolonial Belanda yang bersifat diskriminatif.[244]

Golongan pertama tinggal di pusat-pusat kota dan berhak mendapatkan fasilitas lebih dalam hal ekonomi, hukum, kesehatan, dan pendidikan. Dalam golongan pertama ini, terdapat para pejabat tinggi, tentara, pegawai-pegawai Belanda dan orang imigran asing, mereka semua dianggap sebagai warga kota. Adapun orang pribumi dianggap orang asing yang tidak boleh tinggal di pusat kota, melainkan harus tinggal di pinggir kota atau desa-desa. Dalam kenyataannya, pelapisan sosial pada masa Hindia-Belanda sebenarnya berlapis-lapis. Seperti dalam peraturan Hukum ketatanegaraan Hindia-Belanda *(Indische Staatsregeling)* tahun 1927, lapisan sosial masyarakat dibedakan menjadi tiga golongan A. Golongan Eropa dan yang dipersamakan, golongan ini terdiri atas: 1) orang Belanda dan keturunannya; 2) Orang-orang Eropa lainnya (Inggris, Portugis, Prancis, dan lain-lain); 3) Orang-orang bukan bangsa Eropa tetapi telah masuk menjadi golongan Eropa atau telah diakui sebagai golongan Eropa; B. Golongan Timur asing (orang Cina, Arab, India, Pakistan dan orang kawasan lainnya); C. Golongan Pribumi (asli, *indigenious)* yang disebut *inlander.*[245]

---

[243] Cornelius van Vollenhoven, *Het Adatrech van Nederlandsch-Indie,* Eerste deel. (Leiden: E.J. Brill, 1918), h. 706-707.

[244] Arif Rohman, et al. Dalam Aditya Sucipto, *"Stratifikasi Sosial Masyarakat Masa Hindia Belanda", aitya-pbun.blogspot.* (diakses; 21 Juni 2024).

[245] Arif Rohman, *et al,* dalam Aditya Sucipto, *"Stratifikasi Sosial....* (diakses; 21 Juni 2024)

Kebijakan politik ras yang diterapkan pemerintah kolonial Belanda tersebut sangat diskriminatif bagi masyarakat pribumi.[246]

Kaum ménak dalam struktur sosial era kolonial, oleh karena posisinya sebagai penguasa birokrasi tradisional, di satu sisi, dan penerapan sistem pemerintahan tidak langsung yang diterapkan Belanda, di sisi lainnya, menjadikan posisi kaum ménak sebagai pihak pertama dan paling utama yang ditarik ke dalam lingkaran birokrasi tradisional. Dengan memanfaatkan stratifikasi tradisional, Belanda memanfaatkan kaum ménak tersebut sebagai perpanjangan tangan dominasi atau hegemoni sosial-politik atas rakyat.[247] Kaum ménak dalam statusnya sebagai kelas sosial tinggi dengan demikian masih dipertahankan, tetapi tentu saja masih berada di bawah kelas bangsa Eropa. Dari sini, proses asimilasi kebudayaan menjadi semacam hal yang harus diwujudkan, yang pertama dan yang paling utama tentu saja atas kaum ménak. Namun demikian proses asimilasi yang terjadi pada kaum ménak ini tetap saja bersifat ambivalen, asimilasi budaya atas kaum ménak, diterapkan Belanda sejauh dalam batas-batas yang ditentukan oleh mereka sebagai *patron klien* dalam birokrasi kolonial.

Kaum ménak merupakan aristokrasi lokal yang terdiri atas para bupati, bawahan bupati, dan sanak kerabat mereka. Sebagian dari para bupati ada yang dianggap berasal dari keturunan raja-raja Sunda, artinya benar-benar bangsawan; ada juga yang dianggap bukan keturunan raja-raja, melainkan dari kalangan rakyat biasa yang karena jasanya bisa menjadi bangsawan.[248] Menurut Zoetmoelder, kata ménak berasal dari bahasa Jawa Kuno yang artinya "bangsawan". Hampir senada dengan Zoetmoelder, C. van Vollenhoven, menjelaskan bahwa sebutan ménak yang pernah dipergunakan dalam tradisi Jawa, di daerah Sunda dipergunakan untuk menyebut semua orang yang sangat dihormati, baik para bangsawan maupun para pejabat tinggi.[249] Golongan penguasa yang berhak atas titel *raden.*

Coulborn menyatakan bahwa ménak pada era kolonial merupakan orang yang memiliki fungsi politis dalam masyarakat feodal. Tipe jenis ménak ini pada awal perebutan kekuasaan tidak perlu berasal dari kalangan bangsawan. karena pada akhirnya orang seperti ini akan menjadi bangsawan ketika sudah berkuasa. Coulborn hendak menyatakan bahwa kaum *ménak* yang dikategorikan sebagai keturunan para Bupati Sunda yang muncul setelah Kerajaan Sunda berakhir, mengalami semacam pelunturan. Para bupati pada awalnya diangkat oleh Raja Mataram dan setelah masa VOC serta Hindia

---

[246] G. William Skinner, "Creolized Chinese Societies in South East Asia" dalam Anthony Reid (ed). *Sojournes Settlers, Histories Of Soth East Asia and Chinese,* (Australia: Shout East Asia Publication Series, 1996), h. 41.

[247] Pardi Suratno, *Masyarakat Jawa Dan Budaya Barat; Kajian Sastra Jawa Masa Kolonial,* (Yogyakarta: Adiwacana, 2013), h. 2.

[248] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak...,* h. 1.

[249] C. van Vollenhoven, *Het Adatrecht van...,* h.706.

Belanda diangkat oleh Gubernur Jenderal. Terlepas dari asal-usul para bupati itu, pada akhirnya keturunan mereka semua digolongkan sebagai *ménak.*

Dalam perjalanan sejarah, kaum ménak terdiri dari ménak lama, yakni ménak yang masih memiliki hubungan darah dengan dengan bupati-bupati dinasti lama (yaitu keluarga yang sudah ada pada waktu pembentukan kabupaten-kabupaten, pasca masa kerajaan), dan *ménak baru,* yaitu orang yang bukan keturunan bupati-bupati dinasti lama, tetapi menjadi ménak karena jabatan. kedua golongan ménak dapat diklasifikasi lagi jadi ménak gede, atau ménak luhur (ménak tinggi-wedana ke atas), ménak sedeng (ménak sedang-wedana), dan ménak handap atau ménak leutik (ménak rendah atau ménak kecil-asisten wedana ke bawah). Terdapat ménak pangluhurna (ménak paling tinggi) merupakan bupati. Jadi pengklasifikasian ini, didasarkan pada posisi jabatan yang melekat pada masing-masing ménak tersebut. Menurut Nina Lubis antara 1800 dan 1942, kaum ménak Priangan menghadapi berbagai perubahan, baik yang menyangkut status, kekuasaan, maupun sumber penghasilan mereka. Perubahan ini terjadi seiring dengan perubahan kebijakan politik Pemerintahan Hindia Belanda selaku atasan mereka. Namun perubahan tersebut tidak berlaku atas nilai-nilai tradisional kekuasaan kaum ménak, sebaliknya hal itu justru dipertahankan bahkan dimanfaatkan oleh Belanda untuk melancarkan politik aliansi dan alienasi, yang pada gilirannya menjadi semacam jerat kepatuhan rakyat atau kelompok *somah* atas ménak sebagai pimpinannya.[250]

Pada periode pemerintahan Hindia Belanda, seiring dengan diperkenalkannya lembaga-lembaga pendidikan, stratifikasi sosial tidak semata-mata ditentukan oleh faktor genealogi atau keturunan belaka, tetapi juga ditentukan oleh faktor fungsi dan pekerjaan. Kedua faktor yang disebutkan terakhir ini, yaitu pendidikan dan pekerjaan, dalam perjalanannya secara perlahan-lahan berhasil mendobrak dominasi *kaum ménak.* Pada awal abad ke-19, rakyat kebanyakan atau *somah* menganggap bahwa bupati adalah raja mereka yang memiliki diri mereka dan menentukan hidup matinya. Sebaliknya, bupati juga beranggapan bahwa *somah* yang ada di wilayah kabupatennya adalah miliknya yang bisa digunakan untuk keperluannya, tetapi juga harus dilindungi demi keberlangsungan kehidupannya. Hubungan *ménak-somah* merupakan hubungan *"anu kawasa"* dengan *'anu teu kawasa.* Pada abad ke-19, hubungan bupati dengan *somah* tidak ada bedanya dengan hubungan raja dan rakyat pada masa kerajaan dulu. Kendatipun kekuasaan *kaum ménak* terus menerus dikurangi oleh pemerintah Hindia-Belanda, namun, hubungan yang didasarkan oleh, otoritas tradisional seperti itu tidak mengalami perubahan. Kepatuhan dan kesetiaan seorang *somah* kepada bupati bukan hanya ditunjukan oleh kelompok *somah,* tetapi juga oleh kelompok ménak bawahan bupati.[251]

[250] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak...,* h. 2.
[251] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak...,* h. 121

D. Genealogi Kaum Ménak di Purwakarta

Selama hampir 265 sejak Karawang berada dalam kekuasaan Belanda, tepatnya dari 1677 (penyerahan Karawang oleh Mataram ke VOC melalui perjanjian) sampai dengan 1942 (masa dimana kekuasaan Belanda tergantikan Jepang), hampir 230 tahunan Karawang (termasuk di dalamnya Purwakarta) dipimpin oleh bupati yang secara genealogis merupakan keturunan Wiraperbangsa dari Galuh (Wilayah Kerjaaan Sumedanglarang). Raden Adipati Singaperbangsa yang Bergelar Adipati Kertabumi IV, merupakan bupati pertama putra dari Raden Kanduruan Singaperbangsa atau Kiai Panembahan Singaperbangsa (Kertabumi III).[252] Selebihnya, yakni kurang lebih 33 tahunan, bupati yang memimpin merupakan keturunan Wiratnudatar dari Cianjur, yang sejatinya secara genealogis merupakan keturunan Raden Pucuk Umum di Sumedang juga.

Sebagaimana dijelaskan pada awal bab ini, bahwa secara historis Karawang pada era Mataram tepatnya 1663, terdapat peristiwa peralihan kepemimpinan dari Raden Kanduruan Singaperbangsa (Kertabumi III) yang meninggal di galuh sekembalinya dari menerima penghargaan keris "Karosinjang" dari susuhunan Mataram waktu itu. Sejak peristiwa tersebut kekuasaan Karawang diserahkan kepada putranya yaitu Raden panembahan Singa Perbangsa (Kertabumi IV).

1. Trah Singaperbangsa

Raden Kanduruan Singaperbangsa (Kertabumi III) merupakan putra dari Kyai Rangga Patra Kelana/ kelasa atau Pangeran Rangga Permana merupakan leluhur dari para bupati Galuh dan Karawang. Sering disebut juga raja Galuh atau Kertabumi I (1585-1602). Menikah dengan Nyi Tanduran Ageung putri dari Prabu Haur Kuning (1535-1577). Dalam silsilah keturunannya, raja Galuh atau Kertabumi I ini merupakan putra dari Prabu Geusan Ulun atau Pangeran Kusumadinata II, dikenal juga dengan Pangeran Angkawijaya (W.1565) yang menikah dengan Nyimas Cukang Gedeng Waru putri dari Sunan Padang keturunan ke-3 Prabu Siliwangi.[253]

Pangeran Angkawijaya merupakan putra dari Pangeran Santri atau Kusumadinata I, dikenal juga Raden Solih (W. 29 Maret 1505) yang menikah dengan Ratu Pucuk Umun yakni Nyimas Ratu Inten Dewata, dikenal dengan Pangeran Istri. Pangeran santri secara silsilah merupakan keturunan dari Pangeran Panjunan Cirebon, yakni Syarif Abdurrahman atau Pangeran Muhammad Palakaran yang dikenal dengan Pangeran Palakaran yang merupakan putra dari Syekh Datul Kahfi yang lebih dikenal sebagai wali penyebar Islam. Jadi Panembahan Singaperbangsa atau Adipati Kertabumi IV yang diangkat menjadi bupati Karawang oleh Susuhunan Mataram sekitar Tahun 1633 merupakan bupati keturunan Galuh yang secara silsilah nyambung

[252] Frederick de Haan, *Priangan; De Preanger...*, h. 146
[253] Frederick de Haan, *Priangan; De Preanger...*, h. 147

ke Syekh Datul Kahfi. Dari Panembahan Singaperbangsa ini lah lahir para putra yang secara turun temurun menjadi Bupati Karawang. Raden Adipati Aria Soeria Mihardja merupakan Bupati keturunan Singaperbangsa terakhir yang berkuasa pada Era kekuasaan Hindia Belanda, tepatnya dari tahun 1925 sampai dengan 1942.[254]

Raden Adipati Aria Singaperbangsa atau Raden Adipati Kertabumi IV, merupakan bupati Karawang sejak pertamakali Karawang berdiri. Ia diangkat oleh Sultan Agung Raja Mataram. Ia menjadi semacam perintis pendirian kota Karawang. Berkuasa dari 1633 sampai dengan 1679. Setelah meninggal ia dimakamkan di Manggung daerah Ciaparage, Kalidaun. Oleh karena itu, ia dijuluki "Dalem Ciparage-Kalidaun" atau "Eyang Manggung".[255] Raden adipati Aria Singaperbangsa memerintah selama 46 tahun. Pemerintahannya berada pada penguasa di zamannya, yakni mengalami pada saat Mataram berkuasa yang selanjutnya berada di bawah kekuasaan VOC yang berpusat di Batavia.

Setelah kekuasaan Singaperbangsa berakhir maka selanjutnya Raden Wirasuta menggantikan ayahnya menjadi Bupati Karawang (Purwakarta). Nama semula adalah Raden Anom Wirasuta atau Panembahan Manggu yang selanjutnya saat menjadi bupati mendapatkan gelar menjadi Raden Adipati Aria Panatayuda I. Berkuasa dari tahun 1679 sampai dengan tahun 1721. Berkuasa selama kurang lebih 42 tahun. Pada masa pemerintahannya ibu kota kabupaten dipindahkan dari *Udug-udug* kota Karawang. De Haan menyebutka bahwa selain gelar yang tinggi, Panatayuda juga memperoleh perluasan wilayah yang tidak sedikit. Raden Adipati Aria Panatayuda I meninggal 25 Februari 1721.[256]

Setelah Wirasuta atau Panatayuda I meninggal, Bupati Karawang digantikan oleh putra sulungnya, yakni Raden Djayanagara. Ia diangkat menjadi Bupati pada 25 Februari 1721. Sebelum menjadi Bupati gelar Raden Djayanegara adalah Tumenggung. Mendapatkan gelar Adipati pada tanggal 29 Januari 1732, sehingga nama yag asalnya adalah Tumenggung Djayanegara, setelah pemberian gelar Adipati tersebut menjadi Raden Adipati Aria Panatyuda II. Ia berkuasa dari tahun 1721 sampai dengan 1734. Setelah meninggal ia dimakamkan di Waru Tengah sehingga kemudian dikenal dengan "Panembahan Waru Tengah.

Pada tanggal 12 Oktober 1734 Raden Singanagara diangkat menjadi penerus ayahnya Djayanagara. Nama lain sebelum menjadi Bupati adalah Raden Martanagara, seiring keputusan pemerintah Belanda tertanggal 6 Desember 1746, ia diberi gelar Adipati dan selanjutnya gelar Aria. Sehingga pada masa pemerintahannya, ia berhak menyandang nama Raden Adipati Aria Panatayuda III. Di kalangan masyarakat Ia dikenal juga dengan julukan "Panembahan Waru Ilir" karena setelah meninggal dimakamkan di daerah Waru Ilir. Ia berkuasa selama 18 tahun, dari tahun 1734 sampai dengan 1752.

---

[254] *Regeering Almanak voor Nederlandsch, 1926*

[255] A. Sobana Hardjasaputra, *Sejarah Purwakarta....*, h. 144

[256] Frederick de Haan, *Priangan; De Preanger...*, h. 146

Tanggal 6 April 1752 merupakan waktu pengangkatan Raden Muhammad Soleh alias Raden Muhammad Zainal Abidin. Merupakan putra dari Raden Singanagara yang pada saat pengangkatannya masih dalam usia dini. Oleh karena itu maka untuk menjalankan pemerintahan, raden Muhammad Soleh berada dalam perwalian ibunya, Raden Ayu Alira dengan Wirabaya dan Singamanggala sebagai wali pengawasnya. Namun, walaupun masih dalam perwalian, ia diberi gelar Tumenggung Panatayuda IV sesuai dengan akta tertanggal 14 Januari 1759. Selanjutnya memperoleh gelar Adipati berdasarkan peraturan tertanggal 18 Maret 1763. Ia berkuasa selama 34 tahun, dari tahun 1752 sampai dengan tahun 1786. Ia diberi julukan "Dalem Balong" atau "Dalem Sorambi".[257]

Tibalah di peghujung masa kekuasaan VOC sekaligus juga diangkatnya Bupati keturunan terakhir Singaperbangsa periode I. Tepatnya tanggal 6 Januari 1786 menantu sekaligus keponakannya Panatayuda IV, yakni Raden Singosari diangkat menjadi Bupati. Ia merupakan putra dari Raden Djayanagara atau Panatayuda II bupati Karawang periode 1721-1734. Raden Singasari diangkat menjadi Bupati dengan gelar Adipati yang didapatinya tertanggal 15 Oktober 1790. Dengan gelar tersebut maka ia berhak menyandang gelar Raden Adipati Aria Panatayuda V. Selama berkuasa ia dijuluki "Panembahan Singasari" dan "Kiai Sepuh". Berkuasa selama 23 tahun, yakni dari tahun 1786 sampai dengan 1809.[258]

Berakhirnya kekuasaan Panatayuda V bersamaan dengan peristiwa dihapusnya Karawang sebagai daerah Kabupaten. Wilayahnya, bagian barat digabungkan ke wilayah pedalaman Batavia, dan daerah bagian timur dimasukan ke wilayah kabupaten Sumedang. Lebih kurang setahun kemudian, tepatnya tanggal 20 Juni 1810, kedua keresidenan tersebut digabungkan menjadi Keresidenan Jakarta dan Cirebon-Priangan *(Landrostambt der Jacartasche en Cheribonsche Preanger-Regentschappen).* Tahun berikutnya, mulai tanggal 2 Maret 1811, terjadi lagi perubahan wilayah administratif. Keresidenan Cirebon-Priangan dipecah lagi menjadi dua keresidenan, yakni keresidenan Batavia dan Keresidenan Karawang.

Dalam situasi di atas mengakibatkan peralihan Bupati Karawang, dari yang asalnya secara turun temurun diangkat dari keturunan Singaperbangsa, karena adanya transisi tersebut, Raden Suriadilaga II, diangkat menjadi Bupati Karawang. Ia adalah putra dari Bupati Sumedang Raden Suriadilaga I. Sementara Kiai Adipati Singasari (Panatayuda V) di usia 87 tahun pindah ke wilayah Brebes. Sepeninggal beliau, beberapa orang dari keluarganya naik ke kursi bupati di Brebes dengan gelar Raden Toemenggoeng Panatajoeda.[259]

---

[257] Rd. Asikin Widjaja Koesoema *De stichting van het Regentschap Krawang en Krawangs eerste Regent.* (Land- en Volkenkunde TBG Deel, 1937), h.vii

[258] *Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1811*

[259] Lihat Frederick de Haan, *Priangan; De Preanger...*, h. 148. lihat juga De Lokomotif Edisi: Sabtu 9 November 1935.

Bupati Suriadilaga berkuasa di Karawang selama kurang lebih tiga tahun, yakni dari tahun 1811 sampai dengan 1813. Selanjutnya ia di mutasikan menjadi bupati Sukapura. Setelah meninggal ia dimakamkan di Talun (Sumedang), sehingga ia dijuluki "Dalem Talun".

Pada tahun 1811 Krawang yang termasuk dalam Kabupaten Priangan dinyatakan sebagai wilayah mandiri dengan nama *Landdrostambt Krawang*. Pada kesempatan ini bupati keturunan Singaperbangsa diangkat kembali. Raden Adipati Sastradipura adalah Bupati Karawang berikutnya yang diangkat pada era Daendels. Ia adalah putra Raden Adipati Aria Panatayuda IV, bupati Karawang periode 1752-1786. Sebelum menjadi bupati, ia menjabat sebagai demang dan kepala cutak di Karawang. Ia berkuasa selama tujuh tahun, yakni dari tahun 1813 sampai dengan tahun 1820. Berakhirnya kekuasaan Sastradipura menjadi penanda beralihnya kepemimpinan keluarga Singaperbangsa kepada keluarga Wiratanu Datar yang berasal dari Cianjur. Terhitung dari tahun 1820 sampai dengan tahun 1854 beraarti selama 34 tahun Purwakarta dipimpin oleh Bupati dari keturunan Cianjur ini. Periode setelah tahun 1854 sampai dengan berakhirnya pemerintahan Hindia Belanda kepemimpinan dilanjutkan lagi oleh keturunan Singaperbangsa.[260]

Raden Sumanagara alias Ujang Ayim merupakan bupati Karawang (Purwakarta) periode tahun 1854 sampai dengan tahun 1863. Berkuasa selama lima tahun. Ia merupakan putera dari Sastradipura keturunan Panatayuda IV. Sebelum menjadi bupati ia menjabat sebagai patih. Setelah menjadi Bupati ia bernama Raden Tumenggung Sastradiningrat I. Pada masa kepemimpinannya, pendopo dan masjid Agung Purwakarta direnovasi sekaligus alun-alun diperluas.

Bupati selanjutnya adalah Raden Adi Kusumah atau Aom Muhammad. Merupakan putra dari Sastradiningrat I. Sehingga saat menjadi Bupati ia menyandang gelar dan nama Raden Tumenggung Sastradiningtrat II. Ia merupakan mantan *Onder Collecteur* Karawang. Memerintah selama 23 tahun, yakni dari tahun 1863 sampai dengan tahun 1886. Di bawah kepemimpinannya, Karawang mengalami kemajuan di bidang pertanian. Atas jasanya, ia mendapat tanda penghargaan berupa bintang *Ridder in de Orde van den Nederlandsche Leeuw* dan penghargaan *De Militeir Willems Orde.*[261]

Bupati keturunan Singaperbangsa selanjutnya adalah Raden Suriakusuma. Merupakan putra dari Sastradiningrat II. Sebelum menjadi bupati, ia dikenal dengan Apun Harun. Setelah jadi Bupati ia menyandang gelar dan nama, Raden Tumenggung Aria Sastradiningrat III. Ia memerintah selama 15 tahun, yakni dari tahun 1886 sampai dengan 1911.

Bupati terakhir dari keturunan Singaperbangsa adalah Apun Ahyaratau Raden Tumenggung Aria Gandanegara, masih putra Sastradiningrat II. Merupakan adik dari raden Suriakusumah atau Sastradiningrat III, bupati

[260] *Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 181854*
[261] De avondpost. Edisi Kamis 18 Agustus 1927

sebelumnya. Sebelum menjadi bupati, R.T.A Gandanegara memangku beberapa jabatan, antara lain Sekretaris Wedana Sindangkasih (1886), *Hoofddjaksa* Purwakarta (1889), Asisten Wedana Plered (1901). Wedana Bogor (1908) dan wedana Subang (1910). Ia memerintah selama 14 tahun, yakni dari tahun 1911 sampai dengan 1925. Setelah meninggal, ia di makamkan di pemakaman area Masjid Agung Purwakarta.[262]

Adik R. T. A. Gandanagara, yakni R.A.A. Sastrawinata juga sebenarnya adalah Bupati Keturunan Singaperbangsa, hanya saja bukan di Purwakarta, melainkan di Ciamis. R.A.A. Sastrawinata dilahirkan di Purwakarta, meniti awal karir pun di Purwakarta. Bahkan di saat usia pensiun pun ia kembali ke Purwakarta, tepatnya pada usia 80 tahun. Ia merupakan putra dari R.T.A Sastradiningrat II. Pada masa berkarirnya, Raden Sastrawinata banyak menerima penghargaan tanda jasa dari Pemerintah Hindia-Belanda. Tercatat bintang Militer Willems Orde dan De Orde Van Oranje Nassau pernah diterimanya.

2. Trah Wiratanu Datar

Terdapat empat orang Bupati dan satu orang Penghulu di Karawang (Purwakarta) yang merupakan keturunan Wiratnu Datar. *Pertama,* Raden Adipati Aria Surianata Wiranata; *Kedua,* Raden Adipati Aria Suriawinata; *Ketiga,* Raden Tumenggung Sastranagara. Satu orang penghulu adalah Raden Yusuf Bin Raden Djayanegara yang sampai sekarang makamnya banyak dikunjungi kaum Muslimin dari berbagai daerah di Jawa Barat.

Raden Adipati Aria Surianata Wiranata dalam bukunya De Haan disebutkan merupakan putra dari Raden Adipati Wiranata atau Mbah Dalem Sepuh, bupati Bogor ke-15 (1815-1849). Nama semula adalah Raden Natarajah. Ia memperoleh gelar sehingga menyandang nama Raden Aria Surianatarajah. Ia merupakan menantunya Sastradipura Bupati Karawang ke-8. Istrinya adalah NR. Fatimah Komala Ningrat Sastradipura. Ayah beliau Raden Wiranata merupakan putra dari H. Raden Muhammad Thohir/ aulia Thahir al-Bhughuri (1765-1849), merupakan penghulu Buitenzorg (13 April 1826). Ayah H.Rd. Muhammad Thahir adalah Raden Tumenggung Wiradiredja (L.1798) merupakan Bupati Bogor ke-7 (1749-1758). Wiradiredja merupakan anak dari Raden Aria Wiradinata (L.1680) bupati Bogor ke-6 (1749-1758). Ayah Wiradinata adalah Pangeran Wiramanggala atau H. Raden Aria Wiratnu Datar II (L.1643) yang sering dikenal dengan Embah Dalem Tarikolot Cianjur. Merupakan bupati Cianjur ke-2 (1891-1707). Ia merupakan putra dari Pangeran Ngabehi Jaya Sasana atau Jayalalana/ Raja Gagang yang terkenal dengan H. Raden Wiratanu Datar I (L.1603) atau Embah Dalem Cikundul-Cianjur. Merupakan Bupati Cianjur ke-1 (1681-1691). Ayah Wiratanu Datar I adalah Pangeran Aria wangsa Gofarona atau sunan Sagala Herang (L.1573) yang

[262] A. Sobana Hardjasaputra, *Sejarah Purwakarta....*, h. 150.

merupakan putra dari Pangeran Kikis atau Sunan Wanaperih/ Sunan Ciburang (L.1534) putra dari Prabu Pucuk Umun atau Raden Ragamantri.[263]

Raden Adipati Aria Surianatta memerintah selama tujuh tahun, yakni dari tahun 1821 sampai dengan tahun 1828. Pada masa pemerintahannya, terdapat peristiwa pemindahan ibu kota kabupaten dari Karawang ke Wanayasa (wilayah purwakarta). Ketika wafat ia dimakamkan di bukit tengah Situ Wanayasa, sehingga selain dikenal dengan embah "Dalem Santri", ia juga dikenal dengan "Dalem Wanayasa".[264]

Bupati keturunan Wiratanu Datar berikutnya adalah Raden Adipati Aria Suriawinata. Nama semula adalah H. Raden Muhammad Siradz. Ia merupakan putra ke-2 Raden Wiranata atau adiknya Raden Surianata. Artinya secara silsilah, Raden Suriawinata masih satu rangkaian dengan kakaknya Raden Surianata ini. Ia merupakan bupati yang terkenal taat menjalankan Islam dan selalu membaca shalawat. Oleh karena itu ia dijuluki "Dalem *shalawat.* Ia memimpin Karawang (Purwakarta) selama 20 tahun, yakni dari tahun 1829 sampai dengan tahun 1849. Pada masa kepemimpinannya ia memindahkan ibu kota kabupaten dari Wanayasa ke Sindangkasih. Perkembangan berikutnya ibu kota Sindangkasih, tepatnya pada tahun 1831, ibu kota diubah menjadi Purwakarta.[265]

Keturunan Wiratanu Datar yang terakhir menjadi Bupati di wilayah Karawang (Purwakarta) adalah Raden Tumenggung Sastranagara. Ia merupakan putra dari H. Raden Muhammad Thahir atau adiknya Raden Wiranata, berarti merupakan paman dari raden Suriawinata. Nama semula adalah Raden Muhammad Enoch. Ia memerintah selama lima tahun, yakni dari tahun 1849 sampai dengan tahun 1854. Setelah wafat, ia dimakamkan di pemakaman area Masjid Agung Purwakarta.

Terdapat keturunan Wiratanu Datar yang menjadi Penghulu di Purwakarta. Beliau adalah KH. Rd. Muhammad Yusuf atau terkenal dengan Baing Yusuf Purwakarta (W.1856). Beliau merupakan Penghulu pada Masa pemerintahan Bupati Suriawinata. Raden Aria Djayanegara (L.1758) merupakan ayahnya yang merupakan Bupati Bogor ke-11 (1796-1801). Raden Djayanegara merupakan putra dari Dalem Aria Wiratanu Datar V atau dikenal dengan Ki Muhyidin. Merupakan Bupati Cianjur ke-5 (1761-1776). Ayah Ki Muhyidin adalah Raden Adipati Aria Wiratanu Datar IV atau terkenal dengan Ki Sabirudin yang mendapat gelar Wiramanggala pada tanggal 13 Januari 1728. Beliau merupakan Bupati Cianjur ke-4 (1726). Ki Sabirudin merupakan putra Raden Astramanggala atau Dalem Aria Wiratanudatar III (L.1674) yang

---

[263] Frederick de Haan, *Priangan; De Preanger...*, h. 149

[264] R. Moehammad Moekri, *Babad Wanayasa,* (tt)

[265] *Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1837, h.34. lihat juga Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1849, h.48. Bandingkan dengan Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1850, h.49*

dikenal “Dalem Condre”. Beliau merupakan Bupati Cianjur ke-3 (1707-1726). Juga mendapatkan gelar Raden Adipati Aria Amangkurat. Ayah beliau adalah Pangeran Wiramanggala atau H. Raden Aria Wiratnu Datar II (L.1643) yang sering dikenal dengan Embah Dalem Tarikolot Cianjur. Pada pangeran Wiramanggala inilah Raden Yusuf bertemu silsilah dengan Bupati Raden Surianata, Raden Suriawinata serta Raden Sastranagara.[266]

3. Trah Kusumadinata (Pangeran Santri)

Terdapat bupati penyelang di Karawang (Purwakarta) yang diangkat dari keturunan Kusumadinata atau Pangeran Santri. Ia adalah Raden Surialaga II atau Dalem Talun. Ia merupakan Bupati penyelang pada masa-masa transisi, yakni ketika terdapat peristiwa penghapusan Karawang digabung ke Sumedang dan Batavia. Sebelum menjadi Bupati penyelang, ia merupakan mantri gudang kopi di wilayah Ciomas pada tahun 1784-1789 dan Bupati Bogor periode 1801-1811, diangkat menjadi bupati penyelang pada tahun 1811 sampai dengan tahun 1813. Setelah itu dimutasi menjadi Bupati Sukapura dari tahun 1813 sampai dengan tahun 1829.

Raden Surialaga II merupakan putra dari Dalem Raden Surialaga I atau dikenal dengan Adipati Kusumadinata, bupati Sumedang ke-10. Ayah Kusumadinata adalah Dalem Istri Rajaningrat (L.1681) merupakan bupati Sumedang ke-7 (1744-1759) putra dari Pangeran Rangga Gempol IV yang dikenal dengan Raden Tumenggung Kusumadinata VI atau Pangeran Karuhun. Ia merupakan Bupati Sumedang ke-6 (1709-1744). Ayah Rangga Gempol IV adalah Tumenggung Tanumadya yang merupakan Bupati Sumedang ke-5 (1706-1709) putra dari Pangeran Panembahan atau Rangga Gempol III yang merupakan Bupati Sumedang ke-4 (1656-1706).

Dalem Rangga Gempol II atau Kusumadinata V yang dikenal dengan Raden Bagus Weurh merupakan Bupati sumedang ke-3 (1633-1656) adalah ayah dari panembahan Rangga Gempol III yang merupakan putra dari Pangeran Rangga Gede atau Kusumadinata IV. Kakak dari Pangeran Rangga Gede, yakni Kiai Patra Kelana atau raja Galuh kertabumi 1 merupakan ayah dari Singaperbangsa Bupati Karawang Pertama. Jadi silsilah keturunan Surialaga II ini bertemu dengan Singaperbangsa pada rangkaian silsilah ayah dari Rangga Gede dan Kertabumi 1 yaitu Prabu Geusan Ulun atau Pangeran Kusumadinata II yang dikenal dengan Pangeran Angkawijaya, merupakan Prabu Sumedanglarang ke-9. Prabu Geusan Ulun merupakan putra dari Pangeran

[266] R.M. Padmanegara, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025, jam 13.15 s.d 17.30 WIB, di Kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor. Lihat juga Susunan Silsilah berupa tulisan tangan asli yang menurut keturunannya dalam sebuah wawancara dikatakan, bahwa tulisan silsilah tersebut dituliskan oleh leluhurnya sebagai bukti keotentikan silsilah. Raden Iing dan Raden Hasan Marjuki, Wawancara tanggal 01 Maret 2025 di Area Masjid Agung Purwakarta.

Santri atau Kusumadinata I yang dikenal dengan Raden Solih, raja dari kerajaan Sumedang Larang sebelumnya, yakni tahun 1530 – 1580.[267]

[267] Frederick de Haan, *Priangan; De Preanger...*, h. 149, 169-176; lihat juga Volksalmanak Soenda 1922;

BAB IV
RELASI KUASA KOLONIAL DALAM SELUBUNG MODERNISASI DAN MISI PEMBERADABAN

A. RELASI KUASA BIROKRASI

Relasi kuasa birokrasi dalam konteks ini, merupakan hubungan dominasi dan kontrol yang diterapkan oleh negara penjajah (kolonial) terhadap wilayah dan penduduk yang dijajah (koloni). Dominasi dan kontrol tersebut dijalankan dalam bentuk dominasi politik dan administratif dengan cara mendirikan sistem pemerintahan dan administrasi yang melayani kepentingan mereka. Hubungan kekuasaan dalam bentuk *bestuur* atau sebuah pengetahuan, yaitu pengetahuan tentang pemerintahan yang birokratik dan sering dikenal sebagai *binnenlands bestuur* yakni, pemerintahan dalam negeri yang memiliki suatu susunan formalistik, hirarkis, sentralistik, dan birokratik. Konsep tersebut dinamakan pemerintahan yang administratif atau Gonda menyebutnya sebagai negara pegawai yang memiliki orientasi untuk merawat dan menjaga order (perintah atasan).[268] Negara pegawai atau negara administratif tidak membangun pemerintahan yang demokratik dan melayani warga, namun justru merawat order untuk menciptakan kepatuhan (perintah atasan). Pemerintah model tersebut anti terhadap politik. Politik hanya dimiliki oleh penguasa kolonial dan bersifat despotik serta merawat stabilitas.

Berkaitan dengan konsep *bestuur*, terdapat sebuah diskursus antara *direct rule* (pemerintahan langsung) dengan *indirect rule*. Pemerintah kolonial Belanda melakukan penguasaan terhadap nusantara menggunakan pemerintahan tidak langsung, artinya tidak berhubungan langsung dengan rakyat, tetapi menggunakan perantara yaitu penguasa lokal. Penguasa kolonial memiliki prinsip memerintah secara efisien, efektif, dan murah seperti halnya dalam ilmu administrasi. Pemerintahan tidak langsung adalah strategi untuk mengawetkan hegemoni kolonial terhadap daerah jajahannya. J.S Furnival berpendapat bahwa diterapkannya *indirect rule* menjadi penanda berakhirnya rezim sistem *direct rule* (sistem pemerintahan langsung) yang pernah diterapkan Belanda sebelumnya. Pasca diterapkannya sistem pemerintahan tidak langsung tersebut, terbukti kekuasaan Belanda menjadi langgeng.[269] Wacana modernisasi dan misi pemberadaban merupakan wacana yang dimapankan kolonial pada aspek birokrasi *binnenlands bestuur* ini. Semakin mapan wacana tersebut maka akan cukup besar kontribusinya terhadap pelanggengan kekuasaan. Dalam konteks relasi kuasa kolonial pada aspek birokrasi, wacana modernisasi dan misi

[268] J. Gonda, *Indology in the Netherlands*. (Brill Archive, 1964), h.20

[269] Furnival J.S. 2009. Samsudin Berlian (penerjemah). *Hindia Belanda : Studi tentang Ekonomi Majemuk*. (Jakarta: Freedom Institute, 2009), h.114.

pemberadaban yang dimapankan Belanda dalam birokrasi kaum menak, sejatinya terdapat fakta sebenarnya sebagaimana akan dijelaskan pada setiap point di bawah ini.

1. Dualitas Birokrasi dalam Wacana Modernisasi Birokrasi

Sejak awal, kehadiran Belanda di kepulauan Indonesia adalah intervensi dalam bentuk perombakan birokrasi tradisional kaum elit lokal yang sejak lama menjadi corak kekuasaan penguasa pribumi. Belanda berperan aktif dalam mentransformasi masyarakat lokal, utamanya kaum elit lokal yang beragama Islam. Namun, dalam tahap berikutnya, Belanda menghadapi beberapa masalah saat memerintah rakyatnya secara efektif dengan hanya mengandalkan beberapa pejabat yang tidak memiliki koneksi dan pengetahuan memadai tentang masyarakat adat. Akibatnya, pemahaman dangkal mereka akan budaya pribumi, menuntut diterapkannya praktik pemerintahan tidak langsung *(indirect goverrntment),* mereka menggunakan bangsawan pribumi sebagai asisten administrasi penguasa Eropa.[270] sekaligus juga menjadi penghubung antara pemerintah Hindia Belanda dengan pribumi. Elit bangsawan tersebut, di Purwakarta disebut "kaum ménak".

Kekuasaan kolonial mendominasi pihak terjajah, salah satunya dan terpenting adalah melalui penguasaan sistem birokrasi ménak ini. Modernisasi yang diterapkan kolonial ke dalam sistem birokrasi ménak telah melahirkan corak dualitis, di satu pihak dijumpai warisan masa lalu yang feodalistik irasional, patrimonial, dan di lain pihak dijumpai praktik birokrasi yang rasional dan bahkan inpersonal. Kebijakan-kebijakan pemerintah kolonial di dorong oleh kepentingan keuntungan ekonomi bagi mereka sendiri. Melalui kerangka ekonomi kolonial, misi utama modernisasi birokrasi ménak adalah bentuk lain dari pragmatisme. Pemerintah kolonial dengan ditariknya elit pribumi bertujuan untuk menyediakan tenaga kerja murah, lebih murah dibandingkan jika mereka mendatangkan tenaga kerja langsung dari Belanda.

Dikatakan feodalistik karena sistem kolonial Belanda dengan pemerintahan yang tak langsung membawa akibat bahwa sejenis feodalisme dengan otoritas piramidal membiarkan para penguasa daerah -kaum ménak- menjalankan kekuasaannya berdasarkan otoritas tradisional dengan sifat-sifat dari tradisionalisme, seperti sifat askriptif, partikularistis dan *diffusi.*[271] Pengaruh-pengaruh sistem kolonial telah menghidupkan kembali kecendrungan-kecendrungan feodal dalam bentuk adat-adat lama yang tidak mempunyai nilai budaya yang baik.[272] Jadi relasi kuasa birokrasi yang diwacanakan sebagai

---

[270] Leslie H. Palmier, *The Javanese Nobility under the Dutch: Comparative Studies in Society and History,* II (1960), h. 197-227.

[271] Sartono Kartodirdjo, *Pemikiran Dan Perkembangan Historiografi Indonesia,* (Yogyakarta: Penerbit ombak, 2014), h.319.

[272] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme,* (Bandung: Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Islam (PIMPIN), 2010), h. 228-229.

upaya modernisasi, meminjam istilahnya Suaedy sebetulnya adalah "mitos modernisasi", karena menurutnya negara moderen versi kolonial tidak lain hanya sebagai praktik eksploitasi dan sistem inkorporasi yang dipaksakan, bahkan tidak jarang dilakukan secara militeristik. Daendels dan Raffles sebagai pendiri sistem kenegaraan modern yang korup dan sewenang-wenang telah menginkorporasikan atau mengakomodasi tradisi-tradisi Jawa yang buruk seperti feodalisme dan doktrin bahwa tanah adalah milik raja dan raja adalah tetesan Tuhan ke dalam sistem negara modern.[273] Atas nama modernisasi birokrasi, Daendells menerapkan praktik kerja paksa, menjual hak atas tanah kepada para pengusaha china, dan membuat jalan raya pos dengan mengorbankan banyak nyawa, serta menerapkan sistem pajak yang menjerat rakyat.

Modernisasi birokrasi kolonial dengan demikian merupakan bentuk pembiaran di satu sisi, dan sisi lain perubahan. Hal yang dibiarkan adalah sifat feodalistik tersebut. Menurut Nina Lubis antara 1800 dan 1942, kaum ménak menghadapi berbagai perubahan, baik yang menyangkut status, kekuasaan, maupun sumber penghasilan mereka. Perubahan ini terjadi seiring dengan perubahan kebijakan politik Pemerintahan Hindia Belanda selaku atasan mereka. Namun perubahan tersebut tidak berlaku atas nilai-nilai tradisional kekuasaan kaum ménak, sebaliknya hal itu justru dipertahankan.[274] Bahkan cenderung dimanfaatkan untuk pragmatisme ekonomi. Karena menurut Marc Bloch feodalisme adalah sistem politik, sistem ekonomi, dan sistem nilai yang terpusat pada *lordship* (pertuanan),[275] yang dalam perkembangannya dimodifikasi oleh lingkungan sosial dan ekonomi.[276]

Bloch dan Coulborn setuju bahwa feodalisme dalam berbagai variasinya dapat ditemukan di berbagai penjuru dunia. Feodalisme klasik (dalam bentuk awal) dimulai di Perancis pada abad ke-9 hingga abad ke-12, sedangkan di Inggris baru dikenal pada abad ke-12.[277] Jadi feodalisme yang dalam sistem birokrasi tradisional kaum ménak bukan hanya dibiarkan, melainkan juga mendapatkan makna modifikasi dalam feodalisme mengikuti feodalisme barat dalam kerangka kolonial. Dalam epistem sejarah barat, proses terjadinya feodalisme dimulai dengan munculnya orang kuat yang berhasil menguasai daerah yang cukup luas. Untuk mengatur tata pemerintahannya orang kuat yang kemudian disebut sebagai *lord* ini perlu pembantu, baik yang berasal dari

---

[273] Ahmad Suedy, *Melacak Basis Etika Antikorupsi di Indonesia: Menyandingkan Gusdur dengan Pangeran Dipenogoro,* dalam Wijayanto, dkk, *Demokrasi Tanpa Demos,* (Depok: LP3ES, 2021), h. 393.

[274] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak...,* h,2.

[275] Marc Bloch, *Feudal Society* (translated by L.A. Manyon), (Chicago: The University of Chicago Press, 1961)

[276] Rushton Coulborn (ed.), *Feudalism in History*, (New Jersey: Princeton University Press, 1956), h. 5.

[277] Norman F. Cantor, *The Civilization of the Middle Ages*, (New York: Harper Collins, 1993), h. 195-204.

kalangan pengikutnya ataupun para pemimpin lokal dari daerah yang dikuasainya. Para pembantu inilah yang disebut *vassal*. Hubungan antara *lord* dan *vassal* diikat dengan kontrak. Status *vassal* dengan *lord* sama-sama sebagai orang bebas. Hal inilah yang membedakan feodalisme dan patrimonialisme (dalam patrimonialisme tidak ada kontrak dan bawahan bukanlah orang bebas).[278] Oleh karena sifatnya yang demikian maka sistem birokrasi moderen ciptaan Belanda sejatinya adalah sistem feodal dengan sifat patrimonial. Patrimonial karena kedudukan bupati sebagai *vassal* dalam sistem feodalisme menunjukan tidak memiliki kebebasan. Sementara ciri-ciri feodalisme terletak pada adanya kontrak yang dibangun dalam sistem kolonial.

Kontrak dibuat melalui upacara dalam bentuk *vassal* berlutut di depan *lord* dengan memberikan upeti (*homage*) dan rnengucapkan janji untuk memberikan kesetiaan (loyalitas), pelayanan, dan bantuan militer bila *lord* berperang. Sebagai imbalannya, *lord* berjanji untuk melindungi dan menjamin keperluan *vassal* (makanan, pakaian, dan senjata) serta memberikan *fief* (tanah) yang dapat dikelola oleh *vassal* dengan menggunakan langsung tenaga para petani atau disubkontrakkan kepada para *vavasour* (*subvassal*). Secara simbolis kontrak dinyatakan oleh *lord* dengan memberikan sebatang gandum atau sebilah pisau kepada *vassal*. Bila v*assal* tidak melaksanakan kewajibannya, *lord* berhak mengadilinya. Selain dijatuhi hukuman, *vassal* yang bersalah harus mengembalikan *fief*-nya. Ikatan kontrak bisa diputuskan oleh *vassal* secara simbolis dengan menghancurkan tangkai gandum. Ini berarti perang melawan *lord*. Seorang *vassal* yang haus tanah bisa mengikat kontrak dengan beberapa orang *lord* sekaligus. Pada abad ke-17, upacara persembahan (*homage*) tidak ada lagi, kontrak cukup dengan perjanjian tertulis. Budaya feodalisme klasik diper-tahankan melalui pemeliharaan simbol-simbol, etiket, dan upacara megah dalam peristiwa perkawinan, kelahiran, kematian, dan lain-lain.[279]

Selanjutnya, sebagaimana yang sudah disinggung diatas bahwa relasi kuasa birokrasi berupa modernisasi birokrasi lebih bersifat patrimonial. Sebuah sistem pemerintahan yang dipimpin oleh seorang penguasa dengan dukungan pembantu administrasi pribadi. Dalam menjalankan kekuasaannya (termasuk memperluas daerah kekuasaan) dipergunakan kekuatan militer yang mungkin terdiri atas para budak (*slaves*), jajahan (*coloni*), ataupun para pengikut (*retainers*). Bila daerah kekuasaan cukup luas, dilakukan desentralisasi. Para pejabat di daerah diawasi oleh pejabat yang lebih tinggi di pusat. Para pejabat diseleksi berdasarkan kemauan pribadi penguasa sehingga kedudukan si pejabat sangat bergantung kepada penguasa. Mereka bekerja untuk pribadi penguasa dengan loyalitas tanpa batas. Sebagai imbalannya, penguasa memberikan *benefice* (keuntungan) yang bisa berupa: upah dalam bentuk barang atau uang, hak menggunakan tanah, bagian hasil tanah, ataupun bagian dari pungutan pajak. Sistem pemberian imbalan dalam bentuk *benefice* semacam ini disebut

[278] Norman F. Cantor, *The Civilization*...,h. 204.
[279] Norman F. Cantor, *The Civilization*...,h. 204

juga sistem *prebendal*. Ada juga imbalan yang diberikan dalam bentuk *fief*; dalam hal ini, sistem pernerintahan tidak lagi bersifat patrimonial, tetapi menjadi bersifat feodal.[280] Dari sini bisa cukup terlihat bahwa corak birokrasi feodal irasional patrimonial dalam birokrasi kaum ménak cukup dominan dan menjadi kebudayaan birokrasi selama beberapa dekade ke depan.

Corak selanjutnya dari sifat dualitasnya modernisasi birokrasi kolonial, adalah sifatnya yang legal rasional dan impersonal. Sebuah sistern birokrasi baru yang mendasarkan otoritas kekuasaanya kepada otoritas legal-rasional. Otoritas ini didasarkan atas kepercayaan terhadap legalitas, peraturan-peraturan dan hak bagi mereka yang berkuasa atas dasar peraturan-peraturan itu. Jadi, rasionalitas, efisiensi, dan produktivitas melalui peraturan-peraturan menjadi ciri utama dari sebuah birokrasi. Nina Lubis menyebutnya sebagai otoritas administratif-regulatoris. Menurutnya, kaum *ménak,* sebagaimana kaum *priyayi* di Jawa, harus melakukan akomodasi dengan mendudukkan diri mereka sebagai bagian dari birokrasi kolonial yang didasarkan atas sistem otoritas administratif-regulatoris. Sebuah sistem yang bersifat administratif yang mengatur perilaku korporatif. Sistem yang secara konseptual mencakup semua prinsip yang mengatur perilaku staf administrasi dan anggota-anggota kelompok.[281]

Selain itu juga bersifat regulatif, yakni berdasarkan kepada aturan-aturan yang diharapkan bisa menguasai perilaku sosial lainnya sehingga melindungi kepentingan-kepentingan maupun pribadi-pribadi dalam sistem. Kelompok-kelompok korporatif pada umum-nya mempunyai kedua sistem otoritas di atas.[282] Kelompok kaurn ménak dapat dianggap sebagai suatu kelompok korporatif yaitu kelompok yang menunjuk pada hubungan sosial tertentu yang tertutup bagi pihak luar atau membatasi masuknya orang luar dengan peraturan yang ketat.

Untuk lebih jelas lagi mengenai sifat dualitas birokrasi moderen ciptaan Belanda ini, fakta bahwa birokrasi tradisional kaum ménak mendapatkan bentuknya sejak Mataram menguasai Jawa bagian barat, sebut saja Priangan, Cirebon dan termasuk Karawang di dalamnya. Dalam sistem feodal Mataram, berkaca dari makna feodalismenya Weber, yang bertindak *lord* merupakan Sultan Mataram dengan para *vassal* adalah para bupati (kaum ménak). Seiring

---

[280] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, (New York: The Free Press, 1964), h. 343-351; *cf.* Reinhard Bendix, *Max Weber*: *An Intellectual Portrait*, (New York: A Doubleday Anchor Books, 1962), h. 334-347; *cf.* Sartono Kartodirdjo, "*Bureaucracy and Aristocracy; The Indonesian Experience in the XIXth Century*", Paper in Orientalist Congress, Paris, June, 26-29, 1978, *Modern Indonesia*: *Tradition and Transformation*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988), h.128-149

[281] Nina Herlina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak* h.15

[282] Max Weber, *Basic Concepts in Sociology* (translated & with Introduction by H.P. Secher), (New York: The Citadel Press, 1962), h. 107

dengan letak Matarm yang jauh dari wilayah Priangan, Cirebon, Karawang dan sebagainya, berakibat langsung kepada kedudukan Bupati-bupati di wilayah ini.

Pencerminan adanya ciri-ciri sistem feodal ini dapat dilihat dari ketentuan-ketentuan yang diberlakukan oleh Sultan Mataram yaitu:[283] a. Kepala-kepala tanah, pangeran-pangeran, tumenggung, wedana-wedana, *mantri-mantri* ditempatkan oleh Sultan Mataram, dan yang tidak setia diberhentikan dari jabatannya, bahkan dihukum mati. b. Para kepala dan rakyat Priangan diwajibkan pergi ke medan perang bila diperlukan. c. Membuat daerah koloni di beberapa tempat (misalnya di Krawang dan Bojonglopang ditempatkan penduduk yang berasal dari suku Jawa, khususnya dari Mojokerto). d. Membagikan beberapa wilayah kepada para pejabat di daerah. e. Beberapa daerah di Priangan dibebani tugas khusus; Bandung ditugasi mengurus kuda, Galuh harus mengirim petugas-petugasnya untuk mengabdi di Mataram. f. Setiap bupati diwajibkan datang dengan membawa upeti ke Keraton Mataram setiap tahun (biasanya pada Hari Raya Grebeg) g. Seluruh surat perintah, piagem dan surat menyurat resmi mutlak harus menggunakan bahasa Jawa.

Sebagai akibat dari adanya kewajiban-kewajiban di atas, para bupati sebagai kepala rakyat pada masa kekuasaan Mataram juga memiliki hak-hak istimewa seperti yang dimiliki raja-raja pendahulu, seperti; hak pemilikan tanah, hak penguasaan pengabdian dari penduduk, hak memungut pajak, hak atas perikanan dan berburu serta hak penentuan hukum sendiri. Dari sinilah maka para bupati mempunyai gaya hidup bagaikan raja-raja kecil dengan perlengkapan kebesaran dan pengiring yang jumlahnya cukup banyak, sekitar 400 sampai dengan 500 orang.[284]

Pasca Belanda menguasai wilayah-wilayah Priangan, Cirebon terutama Karawang. Sifat feodal kaum ménak yang menjadi ciri birokrasi tradisional era Mataram dibiarkan bahkan diperkuat secara regulatif dan administratif. Terutama era Baron van Der Capellen. Belanda menemukan kenyataan bahwa para Bupati di kabupaten masing-masing bertindak sebagai *alleenheerster* (penguasa tunggal). Dalam menghadapi kenyataan tersebut, kedudukan bupati yang pada era Daendells dan Rafless diturunkan kedudukannya di bawah ferfek, ketika Baron van Der Capellen menjadi Gubernur Jenderal (1819-1826), posisi Bupati (kaum ménak) kembali didudukan ke tempat semula, sebagaimana kedudukan dalam birokrasi tradisional yakni sebagai kepala di kabupaten, walaupun dalam skala yang sedikit berbeda.

Modernisasi dalam corak dualitas feodalisme irasional patrimonial dan legal rasional impersonal, dalam kenyataan tersebut menjadi nyata beroprasi dalam birokrasi kaum ménak. Terutama pasca perang Jawa, pengembalian otoritas tradisional yang dimiliki para bupati menjadi kepentingan yang perlu

---

[283] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak,*....h. 83-84

[284] Soemarsaid Moertono, "Budi dan Kekuasaan dalam Konteks Kesejarahan" dalam Miriam Budiardjo, *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa,* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), h. 164-166.

diwujudkan kolonial. dari sisnilah dikeluarkan suatu peraturan yang di sebut *Reglement op de Verplichtingen, Titels en Rangen der Regenten Op Het Eiland Java* (Peraturan tentang kewajiban-kewajiban, gelar-gelar dan pangkat-pangkat para Bupati di pulau Jawa). Dalam peraturan ini disebutkan bahwa para bupati sebagai orang nomor satu di kabupaten diperlakukan sebagai "saudara muda" residen dan harus diikutsertakan dalam musyawarah urusan pemerintahan.[285]

Selanjutnya disebutkan juga bahwa para bupati mendapat pangkat kehormatan; bagi yang bergelar *Radén* atau *kiai adipati,* pangkatnya letnan kolonel, bagi yang bergelar *tumenggung* pangkatnya mayor, dan bagi yang bergelar *teas ngabehi* pang-katnya kapten. Di samping itu, mereka juga mendapat seperangkat tanda kebesaran, termasuk ketentuan cara berpakaian dan perhiasan yang boleh dikenakan para bupati serta keluarganya, dan jumlah pengiring yang boleh dimiliki. Dalam hal terakhir ini, patut dicatat bahwa meskipun posisi para bupati dinaikkan kembali, jumlah pengiring dikurangi lagi; bupati yang bergelar *adipati* dan *tumenggung,* masing-masing pengiringnya berjumlah 65 dan 50 orang.[286] Dalam peraturan ini disebutkan pula tentang hak-hak dan kewajiban kaum *ménak* lainnya yang meru-pakan bawahan bupati.

Pada era selanjutnya, ciri-ciri feodalisme patrimonial dalam balutan birokrasi administratif regulatoris mendapatkan peneguhan dalam makna yang lebih nyata lagi. Hal tersebut sejalan dengan adanya kebijakan tanam paksa *(cultuurstelsel).* Demi keuntungan ekonomi untuk menutup kas negara yang kosong akibat perang jawa (1825-1830), Gubernur Jenderal Van Den Bosch (1830-1833) dan Baud (1833-1836) meneguhkan kembali prinsif pewarisan jabatan. Van den Bosch pencipta *"culturstelsel"* dalam tulisannya pada tahun 1833,[287]merangkum dengan baik pandangan pemerintah mengenai hal tersebut:

> "Menurut saya, dengan segala cara kita harus membuat agar para pemimpin pribumi bergantung kepada kita; itulah yang saya coba lakukan, sedapat mungkin dengan selalu menghormati hak-hak mereka yang turun temurun, dengan menjaga agar mereka diperlakukan dengan kehormatan yang semestinya bahkan dengan penuh perhatian, selalu memberi bantuan jika mereka mendapat kesulitan keuangan, dan memberikan hak milik atas tanah yang mereka incar- singkatnya berbuat sedemikian rupa sehingga mereka merasa lebih berbahagia berada di bawah pemerintahan kita daripada ketika berada di bawah pemerintahan raja mereka; semakin kita hormati hak-hak kekeluargaan para pemimpin itu, mereka akan semakin bergantung kepada kita,

[285] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya,..,* h. 115.

[286] B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies,* part two, (s-'Gravenhage: W.-van Hoeve, 1959), h. 73

[287] Van Den Bosch sebagaimana dikutif Denis Lombard dalam *Nusa Jawa Silang Budaya,...*h.106

karena sebenarnya yang sangat mereka dambakan adalah mempertahankan hak-hak itu- hal yang tak pernah dapat dijamin oleh para raja mereka. Kita tidak saja harus merangkul tetapi juga memberi mereka sarana untuk melayani kepentingan kita".

Dari sini, terutama era Van den Bosch, intensitas relasi kuasa menunjukan pada level yang dibahasakan Lombard sebagai level hubungan saling menguntungkan dari penarikan kaum ménak ke dalam birokrasi kolonial. Hal tersebut dipicu oleh perang Dipenogoro atau perang Jawa[288] yang menghentak kesadaran Belanda atas pentingnya "penundukan" kaum ménak dengan memakai strategi halus, yakni ditariknya kaum priyayi atau ménak ke dalam lingkaran birokrasi kolonial. Sebuah relasi kuasa yang bermuatan atas penciptaan ketergantungan kelompok elit lokal atas Belanda.

Dari uraian di atas dapat dilihat bahwa. Pemerintah Hindia Belanda mengurangi kekuasaan nyata para kepala pribumi. Akan tetapi, untuk menjadikan mereka sebagai perantara pemerintah dengan rakyat dan pendukung kebijakan kolonial, hubungan yang harmonis harus tetap dijaga. Jadi, kedudukan para kepala, termasuk kaum mé*nak*, diperkuat kembali dengan pengaturan berbagai atribut yang sejak semula sudah ada. Hak-hak tradisional pun diakui. Jadi, Pemerintah Hindia Belanda memberikan imbalan kepada para kepala pribumi berupa perlindungan, materi, dan kehormatan sebagai balas jasa atas kesetiaan dan dukungan mereka. Dengan demikian, tidaklah salah bila dikatakan bahwa Pemerintah Hindia Belanda sebenarnya melakukan sistem kontraktual yang dikenal dalam konsep feodalismenya Weber.

Penarikan kaum ménak terutama Bupati ke dalam lingkaran birokrasi kolonial mendapatkan momentumnya dengan dikeluarkannya *Regerings Reglement* yang diberlakukan pada Tahun 1854. Seiring dengan pemberlakuan atas *Regerings Reglement* tersebut, maka semakin kokoh lah kedudukan istimewa para bupati yaitu di perbatasan antara "kepala" *(hoofd)* dan "pegawai tinggi pemerintah *(ambtenaar).* Pada titik ini bupati semakin diposisikan dalam bentuk birokrasi yang sebenarnya. Menjadi semacam pegawai pemerintahan dalam struktur birokrasi yang bersifat legal rasional. Akan tetapi sebagai akibat dari kedudukannya sebagai pegawai pemerintah, menjadikan penanda terhapusnya hak-hak istimewa kaum ningrat, yang tadinya dipertahankan bersama *culturstelsel.* Tahun 1867 hak *apanage,* dihapuskan, dan pada tahun 1882 semua hak untuk memperoleh hadiah dan layanan pribadi *(pancen)* ditiadakan.[289]

Memasuki abad ke-20, kekuasaan bupati menunjukan fakta semakin berkurang dan semakin surut. Pada tahun 1900, dalam struktur birokrasi dikenal adanya jabatan *patih* yang diberi fungsi sebagai wakil bupati. Ia menjalankan tugas bupati apabila bupati berhalangan. Akhirnya bupati hanya merupakan

[288] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya,...* h.106
[289] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya,...* h.107

perhiasan gubernemen belaka.[290] Terlebih pasca adanya reformasi birokrasi tahun 1913, kedudukan bupati hanya sebagai anggota dewan kabupaten bersama pejabat-pejabat lain di tingkat kabupaten.

Pada tahap berikutnya sebagai akibat pendidikan model Barat yang diperkenalkan kepada pribumi sejak pertengahan abad ke 19, pada awal abad ke-20 muncul kelas baru yaitu *ménak baru* yang berasal dari kalangan *santana* atau rakyat biasa tetapi berpendidikan Barat. Dengan ijazah OSVIA, mereka bisa melamar untuk menjadi *amtenar* dalam pangreh praja. Bagi kelompok baru ini dan juga kelompok *ménak* yang bukan kerabat dekat bupati diperlukan rentang waktu yang amat panjang untuk meraih kedudukan tinggi dalam birokrasi patrimonial ini. Misal-nya saja, untuk menjadi asisten wedana, seorang *mantri* memerlukan waktu 16 tahun,[291] sedangkan bagi para putra bupati atau kerabat dekatnya, tidak memerlukan waktu lama untuk sampai pada jabatan tertinggi dalam pangreh praja.

Hal ini menimbulkan kecemburuan sosial di kalangan kaurn *ménak baru.* Acap kali mereka menyerang kaum *ménak lama* dalam berbagai surat kabar, misalnya tentang pemakaian gelar-gelar kebangsawanan dan tentang putra-putra bupati yang dipromosikan untuk jabatan tinggi padahal tidak memiliki kemampuan.[292] Pemerintah Hindia Belanda menyadari adanya "konflik" yang meresahkan ini sehingga pada tahun 1913 dikeluarkan surat edaran tentang persyaratan yang harus dipenuhi seorang calon bupati. Selain kecakapan, kerajinan, dan loyalitas, seorang calon bupati harus telah menjadi wedana atau *patih* sekurang-kurangnya dua tahun, berpendidikan paling rendah OSVIA, dan mengerti dan mampu menggunakan bahasa Belanda.[293] Pada tahun yang sama, *sirkuler hormat* yaitu peraturan tentang keharusan bersikap hormat kepada bupati, dihapuskan. Peraturan ini merupakan sisa terakhir dari prestise tradisional para bupati yang telah berumur hampir seabad. Selain itu, pada tahun 1915 ditentukan pula bahwa prinsip pewarisan jabatan bupati dihapuskan. Tentu saja peraturan-peraturan ini tidak bisa dipatuhi sekaligus; ada saja terjadi penyimpangan-penyimpangan.[294]

1.1 Jabatan-jabatan kaum Ménak dalam Sistem Birokrasi Kolonial

Sebagai gambaran mengenai bagaimana struktur birokrasi kaum ménak pasca adanya relasi kuasa kolonial yang pertama dan paling utama bahwa pada pertengahan pertama abad ke-19 Pemerintah Hindia Belanda menempatkan

---

[290] Kartodirdjo, *Perkembangan Peradaban Priyayi*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), h. 343.

[291] Sewaka, *Tjorat-Tjaret Dari Djaman Ke Djaman*, (Bandoeng, 1955), h. 16.

[292] Yong Mun Cheong, *Conflict within the Priyayi World of the Parahyangan in West-Java* 1914-1927, *ISAS*, (Singapore: Field Report Series, 1973), h. 8.

[293] Soeria Nata Atmadja, *De Regent Positie*, (Bandung: A.C. Nix & Co, 1940), h. 60-62.

[294] Sutherland, *The Prijaji...*, h. 134.

para bupati sebagai pegawai pemerintah. Daendels menempatkan mereka di bawah *prefek.* Dengan demikian usaha birokratisasi pemerintah kolonial telah dimulai. Para kepala pribumi diperlakukan sebagai pejabat Sri Baginda Raja Belanda. Pada pertengahan kedua abad ke-19 usaha ke arah pembentukan birokrasi yang sesungguhnya semakin jelas.[295]

Untuk kemudahan administratif dan demi kelancaran pemerintahan, daerah pemerintahan dikelompokkan kembali. Dalam tatanan baru ini tampak bahwa lembaga kabupaten tradisional telah menjadi suatu struktur birokratis. Hal ini tampak, misalnya dalam menyeleksi seorang calon pejabat yang selalu dikaitkan dengan kemampuan administratif. Ikatan bersifat hierarkis. Akan tetapi, sifat tradisional masih tampak jelas, misalnya dalam penyeleksian calon pejabat, status, kedekatan hubungan dengan penguasa pribumi tertinggi, tetap menjadi kriteria utama. Ikatan hierarkis antara atasan-bawahan sifatnya tetap berlapis-lapis.

Pada abad ke-19 hingga tahun 1942, para pejabat yang tergabung dalam struktur birokrasi tradisional hasil rekayasa pemerintah kolonial (dengan mengambil tatanan yang sudah lama ada) adalah sebagai berikut; di setiap kabupaten pemerintahan dijalankan di bawah pimpinan seorang bupati (dalam bahasa Belanda disebut *regent*) yang diangkat oleh Gubernur Jenderal atas usul Residen dan diberi pertimbangan oleh *Adviseur voor Inlandsche Zaken* dan *Raad van Indie.* Di bawah bupati, ada jabatan patih yang juga diangkat dengan surat keputusan Gubernur Jenderal. Yang menjadi patih biasanya kerabat dekat bupati: adik, paman, keponakan, dan sebagainya. Tugas patih pada dasarnya adalah sebagai koordinator para bawahan bupati lainnya yang berada di ibu kota ka-bupaten. Di samping itu, ada juga tugas-tugas yang bersifat pribadi, antara lain; memegang administrasi pesawahan (terutama milik bupati) di seluruh penjuru kabupaten, mengurus jalan raya dengan jembatan-jembatannya (baik yang besar mau-pun yang kecil), memelihara rumah atau bangunan lainnya milik kabupaten, rumah asisten residen, rumah kontrolir, penjara, gudang garam, dan gudang kopi. Pelaksanaan pekerjaan dilakukan oleh tenaga kerja wajib (*heerendienst*) dan pembiayaannya dari para wedana yang memungutnya dari desa-desa yang ada di bawah kewedanaan masing-masing.[296]

Dalam surat edaran dari Residen Priangan tanggal 27 Januari 1825, no. 29, yang ditujukan untuk seluruh Bupati, dijelaskan bahwa di bawah patih ada seorang wakil patih, empat orang *lengser* atau *kabayan,* yaitu orang suruhan patih untuk tugas ke seluruh kabupaten, dua orang juru tulis, dan seorang *kepala jalan*.[297] Dalam perkembangan selanjutnya jabatan wakil patih tidak disebut-sebut lagi; yang muncul kemudian adalah jabatan *mantri besar.* Pejabat yang disebut pembantu patih (semacam sekretaris) ini berjumlah dua orang.

---

[295] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya,...* h.106-107

[296] R.A.A. Martanegara, *Babad Raden Adipati Aria Martanagara,* (Bandung: Aurora, 1923), h. 19.

[297] *Preanger Bundel 22/1/1825,* ANRI

Sebelum tahun 1871, kedua pejabat ini tidak digaji oleh pemerintah, hanya mendapat *cuke* padi setahun dua ratus pikul dan mendapat sawah carik empat *bau.*[298] Ada pejabat lain yang juga menjadi pembantu patih, yaitu *kaliwon.* Biasanya seorang *kaliwon* dapat dipromosikan menjadi *wedana* yang mengepalai distrik atau kewedanaan. Pada abad ke-19 umumnya wedana berasal dari golongan *ménak* yang masih memiliki hubungan darah dengan bupati, sedangkan pada abad ke-20, seorang *santana* bisa menjadi wedana. Wedana tinggal di ibu kota distrik. Tempat tinggalnya biasa disebut *pakemitan.*[299] Di kabupaten, ia diwakili oleh seorang *pangarang.* Bila *pakemitan* tidak ada, kadang-kadang wedana juga tinggal di kabupaten. Di kabupaten juga ada sebuah bangunan yang biasa disebut *pakuwon* atau *patamon* yang dipergunakan sebagai penginapan bagi pegawai-pegawai rendahan yang diminta datang ke kabupaten. Sebelum tahun 1849, wedana disebut *kepala cutak.* Setelah tahun 1840 wedana mendapat surat pengangkatan dari Gubernur Jenderal. Berdasarkan surat edaran Residen yang disebut di atas, disebutkan bahwa *kepala cutak* membawahkan satu orang *camat* atau. wakil *kepala cutak,* satu *pangarang* sebagai pesuruh *cutak* untuk ke *nagri* (maksudnya "kabupaten"-pen.)[300] seorang *lengser* sebagai *pesuruh clank* atau *wakil cutak* untuk urusan di seluruh *kacutakan,* seorang *juru tulis cutak,* seorang *jaksa cutak,* kepala-kepala *terup, mandor kopi, lurah kanipung,* seorang *kepala pancalang,* dan beberapa orang *pancalang.*[301]

Pada tahun 1874, setiap distrik dibagi menjadi beberapa *onderdistrik* dan setiap *onderdistrik* terdiri atas kurang lebih lima belas desa. Enam puluh tahun kemudian, jumlah *onderdistrik* semakin banyak dan jumlah desa di setiap *onderdistrik* berkisar antara empat sampai sebelas desa.[302] *Onderdistrik* dikepalai oleh seorang *asisten wedana.* Pada umumnya *asisten wedana* yang berasal dari kalangan kerabat bupati nantinya bisa dipromosikan menjadi wedana. Pejabat yang juga disebut *patinggi* (di sini sebutan *patinggi* telah mengalami perubahan makna bila diban-dingkan dengan tahun 1825-an) atau *carnat* ini hingga tahun 1870, tidak mendapat surat pengangkatan dari pemerintah. Di bawah *camat,* ada *kepala desa (lurah)* yang tidak perlu berasal dari kalangan *ménak.* Sebenarnya ada pejabat lain yang juga menjadi penghubung seorang wedana dengan kepala desa, yaitu yang disebut *léngsér, cepet,* atau *jagasatru* yang kantornya disebut *balé bandung.* Ia bertugas menjaga agar pimpinan desa melaksanakan semua perintah atasan dan untuk itu is memiliki *agen* di desa-desa.

---

[298] Frederick de Haan, *Priangan; De Preanger...,* h. 688.

[299] C. Van Vollenhoven, *Het Adatrecht...,* h. 715.

[300] *De Commissie voor het Adatrecht, Adatrechtbundel VIII, 's-Gravenhage:* Martinus Nijhoff, 1914), h. 146. Lihat juga Memed Sastrahadiprawira, *Pangeran Kornel,* (Bandung: Rahmat Cijlang, 1930/1986), h. 121.

[301] C. Van Vollenhoven, *Het Adatrecht...,* h. 715-716.

[302] *Memorie van Overgrave,* tanggal 28 September 1931.

Pada tahun 1871, dikenal jabatan baru yaitu *patih afdeeling.* Tugas patih ini berbeda dengan patih di kabupaten. Ia bertugas sebagai pendamping asisten residen; jadi, hampir setaraf dengan bupati. Di setiap *afdeeling* ada jabatan *ondercollecteur* yang tugasnya adalah membantu mengumpulkan pajak, membuat catatan-catatan, dan laporan-laporan pajak, baik laporan bulananmaupun laporan tahunan tentang hasil tanaman wajib seperti Bupati sendiri makin lama kekuasaannya makin berkurang, lebih-lebih sejak tahun 1900 patih dijadikan wakil bupati dan bertugas menjalankan tugas-tugas bupati apabila bupati berhalangan.[303]

Kekuasaan administratif lainnya di pusat kabupaten dipegang antara lain oleh *hoofddjaksa* (jaksa kepala) yang menangani urusan polisi dan peradilan dengan dibantu oleh seorang *adjunct-hoofddjaksa.* Jaksa kepala membawahkan para jaksa yang tinggal di distrik-distrik. Para jaksa dibantu oleh *adjunct-djaksa.* Urusan keagamaan yang menyangkut perkawinan, perceraian (nikah-talak-rujuk), dan upacara kematian di ibu kota kabupaten dita-ngani oleh *hoofdpenghulu.* Di bawah *hoofdpenghulu* adalah para *penghulu distrik* dan *penghulu onderdistrik* (biasa disebut *penghulu onder)* yang di beberapa kabupaten sering disebut *naib.* Semua pejabat ini umumnya berasal dari golongan *ménak.* Bila dilihat dalam *stamboek* atau *geslachtlijst* yang mereka miliki, ada yang merupakan kerabat dekat bupati, ada pula yang merupakan kerabat jauh. Di beberapa kabupaten terdapat *adjunct-penghulu* yang bertugas mewakili penghulu. Sebagai kepala mesjid, para penghulu dibantu oleh beberapa petugas yaitu; *imam* yang memimpin sholat; *khatib (ketib)* yang bertugas memberikan khutbah pada waktu sholat Jumat, sholat Idul Fitri dan sholat Idul Adha; *mua-dzin (modin)* yang bertugas memukul beduk dan mengumandangkan azan, dan *merebot* yang bertugas membersihkan mesjid.[304]

Petugas lainnya yang digaji pemerintah kolonial adalah *juru tulis.* Jabatan ini merupakan jabatan paling rendah dalam pangreh praja, yang pada umumnya merupakan awal karier seorang *ménak.* Pada tahun 1871, juru tulis diperbantukan kepada bupati, patih, *hoofildjaksa, ondercollecteur,* dan wedana masing-masing satu orang. Pegawai yang bertugas sebagai penjaga atau pesuruh disebut *opas.* Pada tahun 1871, *opas* yang digaji pemerintah diperbantukan kepada para bupati 6 orang, para patih dan para wedana 4 orang, dan para asisten wedana 2 orang.[305]

Di samping para pejabat dan pegawai yang disebut di atas, sebelum tahun 1871, dikenal pula pejabatpejabat lainnya, misalnya *komandan prajurit* yaitu seorang kepala keamanan yang membawahi 100 orang prajurit dan dalam

---

[303] Strick van Linschoten, *Petikan dari Staatblad-staatsblad dan Bijblad-bijblad,* (Semarang: Gebroeders Jansz, tt), h. 10-11.

[304] G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950* (terj.), (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1984), h. 67-79.

[305] Henri Charles van Meerten, *Overzicht van de Hervorming van het Preangerstelsel, Academisch Proefschrift,* (Leiden: J.J. Groen, 1887), h. 43.

menjalankan tugasnya didampingi seorang sersan Belanda. Di kalangan pasukan pribumi komandan prajurit ini disebut juga *letnan prajurit.* Di bawahnya ada *sersan prajurit, kopral prajurit* dan *ngabehi Jawa* (yaitu yang mengepalai para abdi Jawa). Pasukan pribumi ini bukanlah tentara reguler. Hal ini dapat diketahui secara implisit dari sumber-sumber tradisional. Misalnya, ketika peristiwa perang cina di Krawang, dikerahkanlah pasukan yang terdiri dari rakyat biasa yang dipersenjatai.[306] Petugas kabupaten yang khusus memukul *bendé* di *pasébán* kabupaten atau keliling kota untuk mengumumkan segala perintah bupati disebut *ngabehi bendé pasébán* atau *léngsér.*[307]

Seperti telah dikemukakan, setelah tahun 1723 di kabu-paten-kabupaten ditempatkan pejabat Belanda yang disebut "sersan". Pada tahun 1827, para "sersan" digantikan oleh *kontrolir.* Pemerintah Hindia Belanda kemudian mengikutsertakan pihak pribumi untuk mengawasi penanaman kopi khususnya. Pejabat yang ditunjuk oleh bupati untuk tugas ini disebut *kumetirkopi;*[308] kerap kali jabatan ini dipercayakan kepada putra bupati sendiri.[309] Rupanya bupati sangat berkepentingan dengan masalah kopi ini karena penghasilan utama pada saat itu antara lain diperoleh dari hasil kopi.

Jabatan lainnya yang termasuk dalam birokrasi tradisional adalah *mantri.* Jabatan ini pada umumnya merupakan berbagai jabatan *mantri,* yaitu *mantri ulu-ulu* (tugasnya mengawasi pengairan), *mantri gudang kopi, mantri gudang garam, mantri candu, mantri tebu, mantri pencatatan tanalt, mantri polisi,* dan *mantri kayo.* Jabatan *mantri* di sini agak berbeda dengan *mantri kabupaten* yang bertugas membantu patih. Setelah tahun 1871, jabatan *mantri* yang ada dalam peraturan pemerintah hanya *mantri kabupaten, mantri* dan *mantri polisi,* sedangkan *mantri-mantri* lainnya diangkat menja-di asistén wedana.

Semua pejabat ini tergabung dalam jajaran birokrasi pribumi yang dikenal dengan sebutan *pangréh praja.* Para birokrat ini semuanya digaji oleh Pemerintah Hindia Belanda.[310] Petugas-petugas lain, adalah petugas yang, bila ada, penggajiannya menjadi tanggung jawab bupati. Dalam sumber-sumber tradisional sering disebut pegawai-pegawai kabupaten yang mungkin termasuk kelompok ini, misalnya; para pengawal yang disebut *upacara* dan *gulang-gulang,* para *abdi dalem* seperti tukang *épok* (tukang pembawa sirih dan rokok), tukang pembawa *pakécohan* (tempat ludah), tukang pembawa payung

---

[306] R. Memed Sastra hdiprawira, *Pangeran Kornel,* (Bandung: Rahmat Ciju-lang, 1930/1986), h. 172-174.

[307] Mas Kartadinata, *Rasiah Priangan,* Weltevreden: *Volkslectuur,* 1921, h. 3-4; [Dalam sumber tradisional lainnya, disebutkan bahwa pada perte-ngahan abad ke-19 ada Ki Ngabehi Jawa bernama Mas Rono Sentono (Edi S. Ekadjati, *Wawacan Carios Munada,* (Bandung: Jurusan Sejarah Fakultas Sastra Unpad, 1993), h. 50).

[308] Istilah "*kumetir*" berasal dari kata *Gecommiteerde,* yang artinya "pengawas dengan kuasa penuh" (Wojowasito, *Kamus Umum Belanda-Indonesia,* (Jakarta: lchtiar Baru-Van Hoeve, 1981), h. 208.

[309] Kartadinata, *Rasiah Priangan...,* h. 5.

[310] Van. Meerten, *Overzicht van de Hervorming...,* h. 43-44.

kebesaran, *tukang istal,* koki, *gandék* (pelayan kepercayaan), *emban* (pengasuh anak), dan *priyayi* (tukang me-ngantar surat). Untuk keperluan pegawai semacam inilah, maka di samping mendapat gaji, beberapa bupati juga mendapat tunja-ngan *(toelage)* yang jumlahnya cukup besar.

Jabatan-jabatan dalam birokrasi tradisional ini pada dasarnya tidak bersifat turun-temurun. Akan tetapi, jabatan bupati, karena kondisinya memungkinkan, menjadi bersifat turun-temurun seperti halnya jabatan raja dahulu. Jabatan-jabatan lainnya tidak langsung bisa diwariskan. Jadi, setelah melewati perjalanan karier yang panjang mungkin saja seorang anak patih atau anak wedana menggantikan jabatan ayahnya.

Dalam berbagai beslit pengangkatan seorang pejabat pangreh praja yang tersimpan di Arsip Nasional, biasanya dilampirkan kelengkapan usul pengangkatan. Di sini bisa dilihat bahwa usul-usul pengangkatan pegawai harus mendapat rekomendasi bupati sebelum sampai ke tangan residen. Pada abad ke-19, tampaknya bupatilah yang terutama menentukan pengangkatan seorang pejabat di bawahnya. Jadi, ada ketergantungan yang kuat antara bawahan dengan atasan.[311] Pengawasan atasan terhadap bawahan selain melalui pertemuan rutin yang diselenggarakan bupati juga dilakukan secara rahasia melalui mata-mata *(sosoca)* bupati.[312] Dari sini dapat dilihat bahwa pada abad ke-19, birokrasi pribumi memiliki ciri-ciri yang mendekati sifat patrimonial. Hal ini dapat dilihat dari; adanya ketergantungan bawahan yang amat kuat kepada bupati, pengerahan staf pejabat yang mengutamakan kekerabatan, dan masih dipergunakannya dukungan militer.[313]

Melihat penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa, modernisasi birokrasi kolonial sesungguhnya adalah upaya mempertahankan stabilitas pemerintahan kolonial melalui otoritas tradisional para kepala pribumi. Untuk maksud itu pula kemapanan kedudukan kelompok aristokrasi sebagai perantara *(middle-men)* pemerintah kolonial dengan rakyat perlu dipertahankan. Jadi, adanya perlindungan pemerintah terhadap hak-hak tradisional kaum ménak menyiratkan adanya usaha pemerintah kolonial untuk memperkuat hubungan kaum ménak dengan rakyat yang bersifat feodalistik. Jelaslah bahwa politik

---

[311] Hal ini menunjukkan bahwa segala sesuatu dalam pemerintahan tradisional, bergantung kepada "anugerah dan amarah" raja (Pendapat Taufik Abdullah dalam diskusi *Neo-Feodalisme dalam Politik dan Ekonomi Kon-temporer Indonesia* di Jakarta, pada tanggal 25 Februari 1997, dikutip dari:"Neo-Feodalisme; Sebuah Ringkasan", *Kompas*, 27 Februari 1997, h. 10.

[312] Pertemuan bulanan pada umumnya diselenggarakan di kabupaten. Di Sukapura pada akhir abad ke-19, pertemuan dilakukan setiap petang di *pendopo.* Aparat bupati yang nadir dihibur dengan pertunjukan wayang, *tandak,* dan topeng di samping macam-macam permainan seperti: adu kemiri, adu lempar tombak, adu lempar bola dan pariah, permainan dadu, dan lain-lain (Hermansoemantri, *Sejarah Sukapura; Sebuah Telaah Filologis*, Disertasi, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1979), h. 521).

[313] Reinhard Bendix, *Max Weber; An Intellectual Portrait,* (Newyork: A Doubleday Anchor Books, 1962), h. 334-347.

kolonial lebih cenderung ke arah konservatisme dan proses rasionalisasi tidak dilakukan secara tuntas. Ujungnya modernisasi adalah bentuk lain dari feodalisasi, atau sebuah birokrasi patrimonial dalam cangkang moderen.

2. Sekularisasi Birokrasi Dalam Wacana Modernisasi dan Misi Pemberadaban.

Leslie H. Palmier menjelaskan bahwa praktik kolonialisme pada abad ke-19 salah satunya melalui intervensi dalam bentuk perombakan birokrasi yang efektif mentransformasi kaum elit lokal yang beragama Islam menjadi bangsawan sekuler dalam kepentingan pemerintah Belanda. Belanda mengangkat kaum ménak menjadi bupati serta bawahan bupati sampai dengan penghulu. Mereka diposisikan sebagai pembantu setia pemerintah kolonial juga sebagai asisten administrasi penguasa Eropa yang efektif menjadi penghubung antara pemerintah Hindia Belanda dengan pribumi.[314] Perombakan birokrasi yang sepertinya memberi kekuasaan atas kaum ménak sebagai kaum elit birokrasi lokal, padahal sejatinya merupakan sebentuk penghancuran tradisi kekuasaan Islam yang sudah terbentuk sejak era kesultanan Islam berkuasa. Pada titik ini sekularisasi dalam kehidupan birokrasi sedang beroprasi dan pada ujungnya menjadikan kaum ménak setahap demi setahap diharapkan mengalami sekularisasi.

Sekularisasi dalam konteks ini bisa didefinisikan sebagai pembebasan manusia pertama dari kungkungan agama dan kemudian dari kungkungan metafisika yang mengatur akal dan bahasanya. Ia adalah "melepaskan bebas dunia ini dari kefahaman mengenai dirinya yang berdasarkan agama dan faham-faham berunsurkan keagamaan. Sekularisasi tidak hanya meliputi aspek-aspek sosial dan politik dalam kehidupan manusia, tetapi juga tentunya meliputi aspek kebudayaan, karena sekularisasi bermaksud "hilangnya pengaruh agama daripada simbol-simbol integrasi kebudayaan". Bagian utama dari dimensi-dimensi sekularisasi adalah 'penghilangan pesona dari alam tabi'i *(disenchantment of nature),* peniadaan kesucian dan kewibawaan agama dari politik *(desacralization of politics)* dan penghapusan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan *(deconsecration of Values).*[315]

Penghilangan pesona dari alam tabi'i -sebuah istilah dan konsep yang dipinjam dari sosiolog Jerman Max Weber- yang dimaksudkan adalah pembebasan alam tabi'i dari unsur tambahan keagamaan memisahkannya dari Tuhan dan membedakan manusia dari alam dan tidak menganggap alam tersebut sebagai sesuatu kejadian yang kudus. Sedangkan yang dimaksud 'peniadaan kesucian dan kewibawaan agama dari politik' adalah menghapuskan pengesahan agama pada kekuasaan dan otoritas politik, yang merupakan syarat

---

[314] Leslie H.Palmier, *The Javanese Nobility under the Dutch*, jurnal *Comparative Studies in Society and History*, II (1960), h. 197-198.

[315] Lihat Cornelis van Peursen dalam Harvey Cox, *The Secular City,* (New York, 1965), h.2 dan 17.20-23

utama bagi perubahan politik, dan juga berikutnya juga perubahan sosial yang memungkinkan munculnya pergerakan sejarah. Adapun penghapusan 'kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan bermakna menjadikan semua karya budaya dan setiap sistem nilai, ini termasuk agama dan pandangan alam (worldview) yang memiliki makna akhir dan tidak boleh diubah lagi, bersifat sementara dan nisbi (relative). Sehingga dengan itu sejarah dan masa depan menjadi terbuka untuk perubahan itu serta melibatkan dirinya ke dalam proses 'evolusi' tersebut. Sikap demikian terhadap faham nilai menuntut adanya manusia sekuler yang bisa menerima kenisbian pandangan dan keyakinan sendiri.[316]

Sekularisasi yang berakar dari "epistem" Barat yang hendak memisahkan pengetahuan dan kekuasaan dari kungkungan greja. Sebuah ide sekularisasi yang didasarkan pada bayangan filsuf-sosiolog Prancis, Aguguste Comte yang membayangkan bahwa pada pertengahan awal abad ke-19 akan ada kebangkitan sains dan kejatuhan agama. Ia, meyakini bersesuaian dengan logika sekular perkembangan filsafat dan sains Barat, bahwa masyarakat 'berevolusi' dan 'berkembang' dari tahap primitif ke moderen, secara perkembangan metafisika terjadi pergeseran dari teologi kepada sains.[317] Kemudian pada abad yang sama, filsuf-penyair dan peramal asal Jerman, Friederich Nietzsche, meramalkan melalui lisan Zaeathustra-paling tidak bagi dunia Barat- bahwa Tuhan telah mati.[318] Sebuah arus berbagai peristiwa dan pemikiran masa kini yang berpengaruh besar terhadap agama Kristen dan dunia Barat yang mengalami ketidak mampuan untuk menolak krisis keyakinan dan keagamaan yang timbul akibat sekularisasi. Akibat sekularisasi ini, maka disarankan agar penganut Kristen bergabung dan berpartisifasi dalam proses sekularisasi yang oleh banyak orang dipandang sebagai wabah yang mengganas.[319]

Jadi, proses modernisasi birokrasi yang diterapkan ke dalam birokrasi tradisional kaum ménak adalah sebentuk upaya sekularisasi yang dalam bayangan kolonial bahwa keadaan Islam sebagai agama di tanah jajahan sama persis keadaanya dengan Greja Kristen dalam permulaan sejarah Barat yang anti sains dan bersifat dogmatis. Pandangan Barat terhadap Greja sebagai pihak yang melanggengkan kejumudan berfikir dan irasional pada era sebelum masa revolusi Francis dan revousi Industri di Inggris diterapkan dalam cara mereka memandang Islam di Indonesia. oleh karena sifatnya yang demikian maka sejumlah para cendekiawan Barat dan para arsitek kolonialsme Belanda mengklaim bahwa aturan demokrasi modern dengan demikian adalah asing bagi Islam. Karenanya, mereka berargumen bahwa 'selama umat Islam tidak

---

[316] Syed Muhamad Naquib al-attas, *Islam dan sekularisme...*, h.22-23

[317] Lihat bukunya *General View of Positivism,* diterjemahkan J.H. Bridges, London, 1880. Juga H. Martinesu, *Comte's Positive Philosophy,* London, 1853.

[318] Lihat buku H.L. Mencken the *Philosophy of Nietzsche,* Boston, 1913. Juga W.Durant, *The Story of Philosophy,* New York, 1926, bab IX.

[319] Thielhard de Chardin, *The Future of Man,* London, 1964

melepaskan diri dari tradisi abad pertengahan mereka dan melakukan sekularisasi, maka dunia Islam tidak akan bisa benar-benar mengalami modernisasi.[320] Sejalan dengan itu, maka Belanada mengadopsi strategi baru pembangunan negara kolonial yang sengaja dibenarkan oleh mereka dengan justifikasi sebagai "Civilizing Mission" atau "Misi Pemberadaban".[321] Sebentuk ideologi dari politik etis dan juga merupakan sarana untuk menghadirkan fakta penindasan kolonial sebagai "kewajiban moral" dalam upaya untuk memodernisasi masyarakat jajahan yang digambarkan dalam alam bawah sadar kolonial sebagai terbelakang. Padahal, strategi kolonialisme yang demikian, sesungguhnya, pertama dan terpenting adalah upaya untuk mempertahankan situasi kolonial dengan tujuan kepentingan ekonomi dan politik liberal dan sosialis di dalam negeri. [322]

Perlu dicatat dalam kaitan ini, bahwa kedatangan bangsa bangsa barat ke Nusantara cukup krusial bagi perkembangan Islam dalam relasinya dengan kehidupan sosial, kebudayaan serta politik bangsa Indonesia. Sejak kehadiran mereka, Islam mengalami dinamika yang cukup kompleks dari sisi ekspansi, identitas, pergulatan dan dialektikanya. Sejak awal, mereka mengintervensi banyak hal dalam urusan lokal di tengah proses islamisasi yang sedang mengalami perkembangan pesat pasca raja-raja pribumi memeluk agama Islam sekitar abad ke-13-15 M. Oleh karena itu, pada kesempatan pertama, saat Portugis muncul sebagai unsur kekuasaan di Asia Tenggara, intervensinya dalam urusan perdagangan sangat bersinggungan dengan adanya respon dari penguasa Islam. Jatuhnya Malaka ke tangan Portugis tahun 1511 M, membawa masuk ancaman agresi perdagangan dan agama Portugis ke ambang pintu kerajaan-kerajaan Indonesia,[323] dan dari situlah penguasa Islam menampakan sikap resistensinya. Satu abad kemudian, muncul pengancam Barat lainnya yaitu VOC, membawakan akibat yang hampir serupa, bahkan lebih jauh, seiring adanya persaingan dan perang-perang perebutan tahta antara penguasa-penguasa yang telah menjadi Islam, intervensi VOC mendapatkan alasan kuat untuk masuk lebih dalam, yakni mencampuri urusan politik Indonesia.

Kehadiran bangsa Barat di Indonesia, sesungguhnya memunculkan paradoks yang cukup besar bagi Islamisasi. Keberhasilan Portugis menguasai Malaka pada tahun 1511 justru memacu masuknya pangeran-pangeran

---

[320] Dietrich Jung, *"Islam As A Problem": Dutch Religious Politics In The East Indies*, Springer With Jstor, This Content Downloaded From 182.2.169.189 On Tue, 24 Nov 2020 12:03:26 Utc All Use Subject To Https://About.Jstor.Org/Terms, h.288-289

[321] EricTagliacozzo. *Kettle on a Slow Boil: Batavia's Threat Perceptions in the Indies' Outer Islands 1870- 1910*. (Journal of Southeast Asian Studies, 2000), h. 90.

[322] Elisbeth Locher-Scholten, *Dutch Expansion in the Indonesian Archipelago Around 1900 and the Imperi alism Debate.* (Journal of Southeast Asian Studies, 1994) h. 111

[323] Harry J. Benda. *Bulan Sabit Dan...*, h. 29

Indonesia ke dalam agama Islam.[324] Kedatangan VOC dengan intervensi politiknya, juga memunculkan perlawanan orang Indonesia dalam sentimen agama Islam. Semakin kuat intervensi bangsa Barat terhadap urusan lokal maka semakin banyak pula perlawanan yang mereka jumpai dan hampir seluruhnya menggumpal sekitar agama Islam, bahkan di beberapa daerah di Indonesia terutama di Aceh, Islam tetap melanjutkan peranannya selama berabad-abad sebagai pusat perlawanan terhadap campur tangan Barat dan kelak terhadap kolonial Belanda.[325] Harry J. Benda mencatat bahwa, bagi orang-orang Indonesia, Islam berfungsi sebagai titik pusat identitas, untuk melambangkan keterpisahan dari dan perlawanannya terhadap penguasa-penguasa Kristen dan asing. Mereka merasa tidak mungkin menerima pemerintahan yang sah dan langgeng di dalam pikirannya.[326] Perang Jawa tahun 1825-1830 adalah bukti nyata penolakan pribumi atas kekuasaan Belanda sebagai penguasa asing yang Kristen tersebut di bawah pimpinan seorang pangeran.

Oleh karena sifatnya yang demikian maka pada akhir abad ke-15 M dan awal ke-16 M, Islam muncul sebagai kekuatan politik baru yang menunjukan pengaruh yang membesar. Pentingnya arti politik Islam Indonesia sebagian besar berakar pada kenyataan bahwa di dalam Islam batas antara agama dan politik sangat tipis. Islam adalah suatu *way of life* dan agama, dan meskipun di Indonesia proses pengislaman dari dulu senantiasa merupakan suatu proses setahap demi setahap, kandungan politik yang ada di dalamnya sudah terasa sejak awal perkembangannya. Jadi, berbicara sejarah Islam, dengan demikian tidak terlepas dari adanya relasi antara agama dan politik kekuasaan. Sejarah mencatat, bahwa sejak Zaman kesultanan Samudra Pasai dan Aceh abad ke-13 M, Malaka abad ke-15 M, Demak, Cirebon, Banten abad ke-15-16 M, serta kerajaan Mataram Islam abad ke-17 M, tradisi kekuasaan tidak terlepas dari adanya ulama-ulama sebagai penasihat kerajaan, bahkan tidak jarang rajanya sendiri adalah juga ulama.

Para penguasa yang baru saja dinobatkan harus bersandarkan diri pada ahli-ahli Agama Islam. Mereka memenuhi fungsi menjadi penasihat, hakim dan guru-guru agama. Jadi kekuasaan mengalami semacam domestikasi Islam.[327] Pada kenyataannya malah dapat dikatakan bahwa, Islam sepanjang perkembangannya di Indonesia, telah menjadi bagian integral dari sejarah politik negri ini, meskipun ini tidak serta merta berarti bahwa Islam secara inheren adalah agama politik.[328] Penting diungkapkan disini, bahwa pola relasi

---

[324] W.F Werthein, *Indonesian Society n Transition; A Study of Social Change,* (The Hague/ Bandung, 1956), h.196.

[325] H. Kreamer, *Agama Islam,* edisi ketiga, dengan suplemen dan diedit oleh C.A.O Van Niewenhijze (Djakarta, 1952), h. 107.

[326] Harry J. Benda, *Bulan Sabit Dan Matahari*..., h.30.

[327] Bahtiar Efendi. *Islam Dan Negara; Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011), h.31.

[328] Bahtiar Effendi, *Islam Dan Negara*..., h.23.

yang demikian hanya bertahan sampai abad ke-16 M dan ke-17 M. Perubahan terjadi pasca Belanda menegaskan kedudukannya sebagai penguasa Kolonoial yang sekuler pada paruh pertama abad ke-19 sampai dengan akhir abad ke-20.

Dalam konteks birokrasi tradisional kaum ménak di Purwakarta. perubahan tersebut begitu nampak salah satunya pada adanya upaya sekularisasi dalam wacana modernisasi birokrasi. Sebuah relasi kuasa birokrasi dalam bentuk perombakan birokrasi yang bersifat legal-rasional dan dipropagandakan "netral agama". Sebuah sikap pemerintah yang pada awalnya tidak berani dan enggan mencampuri agama Islam secara langsung. Sebuah sikap yang menurut Harri J Benda sebagai yang dilatar belakangi oleh kurangnya pengetahuan yang tepat mengenai Islam, sehingga sikap mereka atas kenyataan Islam pribumi "dibentuk oleh kombinasi kontradiktif antara rasa takut dan harapan yang berlebihan".[329] Di satu pihak Belanda sangat khawatir akan timbulnya pemberontakan orang-orang Islam fanatik. Sementara di pihak lain, Belanda sangat optimis bahwa keberhasilan kristenisasi akan segera menyelesaikan semua persoalan. Dalam hal ini Islam sangat ditakuti, karena dianggap mirip dengan Katolik. Hubungan antara umat Islam dengan Khalifah Turki, semula di duga sama dengan hubungan antara Katolik dengan paus di Roma.[330]

Kebijakan "Netral Agama" ternyata hanya propaganda, karena pada praktiknya, kebijakan tersebut hanyalah bersifat sementara, karena belum dikuasainya masalah Islam sepenuhnya. Kepentingan "ketertiban keamanan (*rust en orde)"* ternyata merupakan upaya sesungguhnya dibalik jargon netral agama, sebuah upaya yang hakikatnya adalah mencampuri masalah agama itu sendiri. Pada gilirannya, kebijakan kolonial dalam mencampuri Islam yang bergerak antara "netral" dan "ketertiban keamanan *(rust en orde)".* Karena dalam kenyataannya, pada 19 Mei 1820, misalnya diterbitkan peraturan berupa ketetapan Gubernur Jenderal Hindia Belanda, yang isinya menyangkut kewajiban para bupati untuk mengawasi kegiatan keagamaan Islam yang dilakukan oleh para kiai dan penghulu.[331] Kebijakan tersebut diperkuat lagi oleh undang-undang Dasar Belanda ayat 119 tahun 1855 misalnya, menyatkan bahwa pemerintah bersikap netral terhadap agama,[332] akan tetapi pada tahun 1859, pemerintah mengeluarkan suatu ordonansi yang mengatur masalah ibadah haji lebih ketat dari sebelumnya. Hal tersebut berimbas kepada para bupati yang dibenarkan untuk mengawasi setiap gerak-gerik para ulama, bila

---

[329] Harry J Benda, *Continuity and Change in Sotheast Asia,* (New Haven, 1972), h.83.

[330] Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda...*, h.9.

[331] Lihat Bt. 1820, 19 Mei Nomor 1. Juga dikutip oleh Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h.216.

[332] Ayat 119RR (173IS) mengakui kemerekaan beragama dan menyatakan netral dalam masalah agama, kecuali bila aktifitas agama tersebut dinilai mengganggu keterlibatan keamanan.

dipandang perlu demi kepentingan ketertiban keamanan tersebut.[333] Kaum ménak bupati sebagai birokrasi di wilayah kabupaten bahkan diperintahkan untuk mendata dan melaporkan seluruh aktifitas keagamaan di wilayahnya masing-masing.

Pada tahun-tahun berikutnya, yakni masa awal abad ke-20, Belanda memandang rust en orde sebagai landasan utama dalam mengelola kekuasaan mereka, yang tidak hanya mengandalkan kontrol militer, tetapi juga memanfaatkan struktur sosial dan budaya yang ada untuk memastikan pengawasan yang ketat terhadap populasi pribumi. Ketertiban ini sangat penting untuk meminimalkan potensi pemberontakan, yang sering kali dipicu oleh ketidakpuasan sosial maupun ketegangan agama, yang semakin menguat pada masa tersebut.[334] Kondisi ini berakibar kepada adanya peran para ménak bupati di Purwakarta yang semakin diperluas lagi dalam fungsinya pada pengawasan aktifitas keagamaan Islam di wilayahnya. Bukan sekedar mengawasi para ulama dan para haji melainkan mengawasi bidang-bidang keagamaan lainnya. Pada tahun 1905 dikeluarkan Ordonansi Guru yang mewajibkan guru-guru Islam untuk minta izin kepada pemerintah.[335] Ménak bupati dalam hal tersebut bertindak sebagai pengawas sekaligus penerima permohonan izin dari guru-guru Islam atas nama pemerintah kolonial Belanda. Selanjutnya, ménak bupati juga bertugas untuk melakukan pengawasan terhadap perkawinan dan perceraian bagi orang Islam sejak tahun 1905. Pendidikan Islam tidak terlepas juga dari tugas pengawasan ménak Bupati tersebut. Pengawasan terhadap kas masjid malahan sudah berlaku sejak tahun 1893.[336]

Faktor kebijakan Pemerintah Belanda atas Islam yang seolah "Netral" agama padahal bermuatan "Ketertiban-Keamanan (*rust en orde)*" seperti digambarkan di atas, secara perlahan tapi pasti diharapkan dapat menjadikan posisi ménak Bupati terpisah secara kultural dari agamanya, yakni Islam. Ketergantungannya kepada kekuasaan kolonial juga diharapkan bisa mempercepat proses alienasi Islam. Karena dukungan Belanda terhadap aristokrasi pribumi sejatinya sebagian besar berdasarkan jurang yang ada antara priyayi dan ulama.[337] Karena ingin menyenangkan para penguasa asing, maka para pejabat ménak sangat hati-hati untuk menghindari kecurigaan bahwa mereka adalah penganut-penganut agama yang 'fanatik', dan dengan berlaku demikian mereka bukan saja menjadi bulan-bulanan, tertawaan dan permusuhan

---

[333] A. Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda...*, h.10-11

[334] Johan Wahyudhi, *Berkembang dalam Tekanan: Pesantren Sidoresmo dan Resistensinya Menghadapi Pemerintah Hindia Belanda di Surabaya Akhir Abad XIX – Awal Abad XX*, Jurnal Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture Volume 6, Number I, January 2025, h. 86.

[335] A. Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda...*, h. 11

[336] Lihat Careel A. Steenbrink. *Beberapa Aspek...*, h. 227

[337] Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari....*, h.35.

bagi kebanyakan ulama, mereka juga sama sekali kehilangan sambungan dengan dunia Islam. Kekurangan pengetahuan para ménak tentang masalah-masalah Islam praktiknya sering merembet kepada pejabat-pejabat agama yang oleh pihak aristokrasi dipercaya untuk mengurus masalah-masalah ibadah dan pengadilan Islam.[338]

Dengan demikian meskipun memeluk Islam, para ménak tetap melangsungkan kebudayaan aristokrasinya sendiri, yang pada umumnya bertentangan dengan kebudayaan santri para ulama yang sedang tumbuh. Dalam kenyataannya Islam segera berkembang menjadi dua cabang yang kurang lebih berbeda satu sama lain. Yang satu, cabang resmi administratif, demikian bisa dikatakan, yang menjadi pembantu pemerintah sekuler, berpusat di sekitar mesjid atau dan pengadilan agama (penghulu, kadi, dan sebagainya). Yang lainnya lagi berpusat di sekitar kiai dan ulama independen yang memperoleh kesuciannya bukanlah berdasarkan restu pemerintahan sekuler akan tetapi karena pengetahuannya tentang agama Islam dan bahasa suci, kepergiannya naik haji ke mekah dan caranya yang khas Islam. Yang pertama menjadi bagian kebudayaan kaum ménak, sedangkan yang kedua menjadi bagian kebudayaan santri.[339] Demikian, pola sekularisasi dari kebijakan "modernisasi birokrasi" dan "misi pemberadaban" beroprasi sejak pemerintahan Belanda menanamkan pola pemerintahan tidak langsung dengan melibatkan kaum ménak sebagai kepanjangan tangan mereka.

Pada tahap perkembangan berikutnya, perlu dicatat disini, bahwa puncak sekularisasi melalui modernisasi birokrasi dan misi pemberadaban atas kaum ménak, nyata-nyata dioprasikan Belanda, setelah kedatangan Snouck Hurgronje pada tahun 1889. Ia mengenalkan sebuah resep jitu dalam upayanya menundukan Islam. Resep tersebut yang kemudian dikenal sebagai *Islam Politiek,* atau kebijakan pemerintah kolonial dalam menangani masalah Islam di Indonesia. Snouck Hurgronje membedakan Islam dalam arti "ibadah" dengan Islam sebagai "kekuatan sosial politik". Dalam hal ini dia membagi masalah Islam atas tiga kategori, yakni: 1. Bidang agama murni atau ibadah; 2. Bidang sosial kemasyarakatan dan 3. Bidang politik; di mana masing-masing bidang menuntut alternatif pemecahan yang berbeda.[340]

Dalam bidang agama murni atau ibadah, pemerintah Kolonial pada dasarnya memberikan kemerdekaan kepada umat Islam untuk melaksanakan ajaran agamanya, sepanjang tidak mengganggu kekuasaan pemerintahan Belanda. Dalam bidang kemasyarakatan pemerintah memanfaatkan adat kebiasaan yang berlaku dengan cara menggalakan rakyat agar mendekati Belanda; bahkan membantu rakyat yang akan menempuh jalan tersebut. Tetapi dalam bidang ketatanegaraan, pemerintah harus mencegah setiap usaha yang

[338] A. Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda...*, h. 12
[339] Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari....*, h 34-35.
[340] A. Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda...*, h. 13

akan membawa rakyat kepada fanatisme dan Pan Islam. Politik pemisahan semacam inilah yang oleh Kernkamp disebut *Splitsings theorie*.[341]

Sartono Kartodjirdjo menjelasan bahwa, sistem kolonial Belanda dengan pemerintahan yang tak langsung membawa akibat bahwa sejenis feodalisme dengan otoritas piramidal membiarkan para penguasa daerah -kaum ménak- menjalankan kekuasaannya berdasarkan otoritas tradisional dengan sifat-sifat dari tradisionalisme, seperti sifat askriptif, partikularistis dan *diffusi.*[342] Hampir senada dengan pendapat tersebut, al-Attas mengatakan bahwa pengaruh-pengaruh sistem kolonial telah menghidupkan kembali kecendrungan-kecendrungan feodal; disatu sisi, adat-adat lama yang tidak mempunyai nilai budaya yang baik, tradisi-tradisi kraton, dan sebagainya berkembang, di sisi lain, prasangka dan ketakutan terhadap Islam telah mempengaruhi imperialisme Barat sehingga membuat kebijakan yang terus menerus dalam memisahkan kaum muslimin dari agama mereka. Pada umumnya hal tersebut dijalankan dengan pengawasan terhadap pentadbiran (administration) agama sehingga dengan demikian dapat mengawasi agama itu sendiri, melalui kelompok-kelompok penguasa.[343] Pada saat yang sama dalam lingkup pemerintahan, agama disingkirkan dalam kaitannya dengan politik. Kejadian tersebut bermula dari adanya ekspansi sistem administrasi kolonial yang juga merupakan gejala penyertaan sekularisasi pemerintahan yang mengakibatkan terjadinya pemisahan antara elite birokrasi dan elite agama.[344]

Situasi demikian menjadikan kaum ménak berada dalam simpang dilematis. Terutama dalam menghadapi otoritas karismatis elite religius seperti ulama atau kiai. Apabila menyandarkan sepenuhnya pada legitimasi kekuasaan kolonial tidak akan populer sehingga administrasinya tidak berfungsi secara baik, sebaliknya apabila hendak populer maka perlu melakukan ibadat akan tetapi hal ini segera akan menimbulkan kecurigaan pada penguasa kolonial dan mudah di cap fanatik dengan akibat tidak akan maju dalam *carriere*-nya. Nyatalah di sini bahwa penggabungan kekuasaan politik dan agama seperti yang dijalankan raja-raja pada masa prakolonial untuk menambah karismanya tidak mungkin lagi dijalankan oleh para bupati masa penjajahan.[345] Terutama pasca adanya pemisahan politik islam dengan agama dalam arti ibadah murni dan sosial kemasyarakatan. Terceraplah upaya sekularisasi dalam makna yang sudah dijelaskan di atas, mendapatkan faktanya pada sistem modernisasi birokrasi kolonial.

---

[341] W.J.A Kerkamp, *Regeering en Islam* dalam WH. Van Helsdingen, *Daar Werd wat groots verricht*, (Amsterdam, 1941), h.199.

[342] Sartono Kartodirdjo, *Pemikiran Dan Perkembangan Historiografi Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit ombak, 2014), h.319.

[343] Al-attas, *Islam dan sekularisme*...., h. 228-229

[344] D.H. Burger, *Perubahan perubahan Struktur dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta; Bhratara Karya Aksara, 1983); lihat juga Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).

[345] Sartono Kartodirdjo, *Pemikiran Dan* .., h.319.

Sementara dalam konteks tersebut, kaum ménak berada dalam bayang bayang simbol kekuasaan yang didominasi oleh kolonial dalam kurun waktu yang cukup lama. Menjadikan mereka subjek yang tidak indevendent dan tidak otonom sekaligus bukan subjek rasional merdeka kehendak, individu yang dalam bahasanya Marx dibentuk oleh konstruksi relasi-relasi sosial ekonomisnya yang tidak otonom lagi. Birokrasi dengan segala bentuk budayanya yang disetting kolonial abad ke-19, dari mulai bahasa, wacana, ideologi diasumsikan sebagai faktor yang cukup berpengaruh kepada konstruksi ménak atas nilai keagamaan dan nilai-nilai kultural dalam proses pengelolaan kekuasaannya di bawah kolonial.[346] Terhadap kaum ménak bupati sebagai elit birokrasi yang (sebelumnya) menjabat sebagai kepala pemerintahan dan sekaligus juga kepala agama Islam di wilayah kabupatennya –mengikuti gelar atasannya, yaitu raja Jawa yang bergelar sebagai raja pandita- di bawah pemerintahan Belanda, secara berangsur-angsur mereka tidak lagi sebagai kepala agama Islam, tetapi difungsikan sebagai kepala polisi. Pada bupati mendapat perintah -dari atasannya yakni residen Belanda juga Gubernur jenderal- untuk mengawasi kegiatan para ulama, pemuka masyarakat Islam, baik itu kiai penghulu, kiai pesantren, maupun para haji dan guru-guru ngaji di wilayahnya. Pada titik inilah sekularisasi birokrasi kolonial pada gilirannya cukup berkontribusi terhadap adanya sekularisasi pada kebudayaan kaum ménak di Purwakarta.

Sekularisasi yang paling nampak adalah, peminggiran ulama dari sistem birokrasi kolonial. Semacam pemisahan elit lokal yang sejak lama terjalin relasi kuat dalam kaitan mengelola pemerintahan. Elit lokal tersebut adalah ménak dan ulama. Tradisi kesultanan memiliki sistemnya sendiri, yakni berkolaborasinya ulama dengan sultan di lingkaran kesultanan. Sejak Belanda datang menancapkan kuasanya, maka keduanya dipaksa dipisahkan. Ménak semakin kuat mengelola pemerintahan, sementara ulama (pesantren) justru sebaliknya, mereka malah menjadi kelompok lain yang independen dan berada di luar system kekuasaan kolonial. Mereka menjadi kelas elit di pedesaan yang mengalami penguatan otoritas sekaligus mengalami konsolidasi yang semakin kuat sebagai kelas sosial yang berbeda dari aristokrasi. Berdirinya pesantren menandai munculnya ulama sebagai pemimpin dan kelas pertama, baik dalam kaitan agama maupun sosio-ekonomi.[347] Karena sifatnya yang demikian, maka ulama pada akhirnya menjadi satu bagian dari kaum petani yang dihormati, berkecukupan dan damai yang hidup dalam hubungan kesetaraan yang sempurna dengan para petani biasa. Bahkan ia menjadi pusat konsultasi dalam semua kasus yang terjadi di masyarakat, misalnya kasus pernikahan, perceraian, warisan dan sampai kepada urusan dalam mengingatkan penduduk desa tentang

[346] Lihat Weber, *Essays In Sociology,* (Newyork:1958) lihat juga karyanya *Sosiology of Religion,* (Boston, 1964), h. Xxxi-xxxiii

[347] Jajat Burhanudin. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia,* (Jakarta: Mizan, 2012), h.190

musim yang tepat untuk bercocok tanam. Dalam konteks kelompok sosial, Geertz memberikan lebel kelompok ulama pesantren dengan kelompok santri berdampingan dengan kelompok abangan.[348]

Pada aspek lain, sekularisasi juga diwujudkan dalam lembaga pendidikan sekolah yang diciptakan Belanda. Materi ajar yang memuat agama Islam ditiadakan dari sistem sekolah. Hal tersebut dilakukan sampai pada level diperkenalkannya aksara latin menggantikan aksara arab pegon. Materi baca tulis di sekolah, adalah materi aksara latin dengan muatan yang netral agama. Sebaliknya nasib yang berbeda dengan Bahasa Sunda, ia justru dikembangkan bersamaan dengan Bahasa Belanda. Namun demikian karena sejak awal, Belanda membiarkan bahkan melakukan pengerasan pada aspek feodalisme, maka bahasa Sunda yang diajarkan di sekolah merupakan bahasa bertingkat, yang menunjukan feodalisme. Karena kebanyakan yang belajar dalam sistem sekolah bentukan Belanda adalah kaum ménak, maka hal tersebut, dianggap mewakili alam pikir dan kebudayaan aristokrasi milik eksklusif kaum ménak. Pada titik inilah sekularisme nyata dioprasikan secara sistematis, dalam lembaga krusial, yakni sekolah.

3. Distorsi dan Disfungsi Keagamaan dalam Modernisasi Birokrasi Kepenghuluan.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa Modernisasi Birokrasi dan misi pemberadaban (civilizing mission) yang dilakukan kolonial membawa akibat sekularisasi dalam sistem birokrasi tradisional kaum ménak. Hal tersebut menjadikan tersingkirnya peran keagamaan di dalam lingkungan pemerintahan yang sekaligus juga mengakibatkan terjadinya pemisahan antara elite birokrasi dan elit agama.[349] Untuk konteks elit agama, kebijakan semacam itu menjadikan elit agama segera berkembang menjadi dua cabang yang kurang lebih berbeda satu sama lain. Yang satu, cabang resmi dan administratif, demikian bisa dikatakan, yang menjadi pembantu pemerintah sekuler, berpusat di sekitar masjid dan pengadilan agama. Mereka adalah penghulu di Jawa atau *kadi* di tempat-tempat lain. Sementara, yang lainnya lagi berpusat di sekitar kiai dan ulama independen yang memperoleh otoritasnya bukan dari berdasarkan restu pemerintahan sekuler akan teetapi karena pengetahuan tentang agama Islam dan bahasa suci, kepergiannya naik haji ke Mekkah dan cara hidupnya yang khas Islam. [350]

Modernisasi birokrasi dan misi pemberadaban (civilizing mission) Belanda dengan coraknya yang sekuler juga segera dioprasikan terhadap penghulu secara kelembagaan. Setelah dimunculkannya kebijakan *Politik Islam* dalam pemisahan agama dan pemerintahan yang dikenal dengan

---

[348] Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi...*, h.171

[349] D.H. Burger opcit, juga Sartono Kartodirdjo, *pemberontakan Petani Banten 1888*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984)

[350] Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit...*, h.34.

Splitsingstheorie. Penguasa Belanda segera menyadari bahwa selain dari Islam menjadi masalah terhadap upaya pengembangan negara moderen rekaan mereka, aspek hukum Islam pun secara otomatis menjadi kenyataan yang segera harus dicarikan cara untuk menanganinya. Asosiasi dalam bentuk aliansi dan alienasi dengan fakta tersebut juga menjadi krusial diterapkan pada aspek hukum Islam. Bila aspek hukum Islam dikebiri dan dialienasikan dari lingkungan peradilan pribumi secara perlahan-lahan tetapi pasti, sudah tentu sangat mendukung proses deislamisasi serta akan memantapkan usaha melemahkan rasa permusuhan orang islam terhadap penguasa Belanda. Atas dasar hal tersebut maka berbagai macam kebijakan yang bermuatan kepentingan "Distorsi dan Disfungsi Keagamaan" dalam Wacana Modernisasi Birokrasi Kepenghuluan segera dioprasikan.

3.1. Lembaga kepenghuluan dalam kebijakan Kolonial

Lembaga *kapengulon* (penghulu) merupakan suatu pranata sosial keagamaan yang di dalamnya terhimpun kaum kiai Jawa yang secara formal bekerja di bidang keagamaan, hukum dan peradilan menurut ajaran Islam, dan bertanggung jawab kepada negara. Keberadaan penghulu secara historis sudah ada sejak berabad-abad lamanya, yakni sejak era kesultanan Islam berdiri di Nusantara. Perannya cukup penting dan krusial dalam mengatur dan mengelola masalah Islam dalam sistem dan struktur kesultanan. Bahkan di era kesultanan, keberadaanya menjadi semacam penanda dan karakter bersatunya Islam dengan politik dalam satu sistem kenegaraan.

Pada konteks Jawa, ketika tahta kerajaan Islam berkuasa atas tanah Jawa, tersebutlah tokoh-tokoh agama yang legendaris dengan sebutan *Walisongo.* Di antara sembilan wali tersebut ada yang menjadi penghulu pada kerajaan Islam Demak, seperti Sunan Kudus dan Sunan Kalijaga (konon, kata Kali berasal dari kata Qadi, dan Jaga dari kata Zaka, artinya hakim atau penghulu yang suci).[351] Bahkan, sebelum para wali tersebut menjabat sebagai penghulu, tepatnya di Kesultanan Aceh, jabatan penghulu sudah ada yang memangkunya. Sebut saja Syekh Nuruddin Ar-raniri dan Syekh Syamsuddin Assumatrani.[352]

Pada zaman pemerintahan Sultan Agung Hanykrakusuma, ulama juga ditempatkan pada kedudukan yang terhormat, yakni sebagai pejabat anggota Dewan Parampara (Penasihat Tinggi Kerajaan). Di samping itu, dalam struktur pemerintahan kerajaan didirikan lembaga Mahkamah Agung Islam. Para pejabat yang menempati kedudukan tersebut adalah ulama yang kemudian menjadi *abdi dalem* (pegawai keraton) dalam urusan keagamaan dan dikepalai oleh

[351] *Buku Laporan Kementrian Agama Tahun 1950, III-IV,* h.459.

[352] Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007)

penghulu.[353] Hal serupa juga berlaku di kabupaten-kabupaten yang menjadi bawahan wilayah kekuasaan Mataram Islam. Masyarakat muslim Sunda di kabupaten menyebutnya "Pangulu", sedangkan di daerah Jawa disebut "Pengulu" dan orang-orang Madura memanggilnya "Pangoloh", semetara di daerah Melayu disebut dengan "Penghulu".

Ketika VOC menguasai tanah Jawa, mereka menyebut penghulu dengan istilah *opper-priester* dan *chiefs Priest.*[354] VOC dalam mengatur masalah pribumi, pada tahun 1642 mereka membuat suatu peraturan perundang-undangan yang disebut dengan "Statuta Jakarta". Statuta Jakarta ini banyak memuat hukum yang berlaku di negeri Belanda.[355] Dalam statuta ini menyebutkan masalah waris orang-orang pribumi yang beragama Islam dan mengharuskan dipergunakannya hukum Islam bagi mereka. [356] Seiring dengan banyaknya persoalan rumit yang dihadapi mereka, maka pada tahun 1758, VOC memberlakukan kitab hukum Pepakem Cirebon untuk mengatur wilayah hukum Priangan dan Cirebon,[357] termasuk di dalamnya Karawang dengan Purwakarta sebagai salah satu wilayahnya.

Sejak masa pemerintahan Gubernur Jenderal Daendels, terdapat perubahan signifikan dalam kelembagaan penghulu. Lembaga kepenghuluan yang sebelumnya dikenal dengan pengadilan serambi masjid yang memberlakukan hukum Islam. Di bawah bendera pemerintahan Belanda mulai di tarik ke dalam lingkungan pengadilan negeri *(Landraad)* yang dibentuk oleh pemerintah Belanda. Jabatan penghulu yang disandang di dalam lingkungan pengadilan negeri tersebut adalah penasihat hukum adat, karena itu mereka dipanggil dengan sebutan *Kanjeng Penghulu Landraad.* Situasi ini menandakan adanya pengalihan secara bertahap sebagian wewenang *kepenghuluan* (raad agama) ke *landraad.* Pada masa kekuasaan tradisional, para kiai penghulu mengemban tugas sebagai pelaksana pemerintah di bidang kehakiman bersama-sama dengan jaksa. Bidang kehakiman ini tidak terbatas pada masalah perniahan, perceraian, talak, dan rujuk serta kewarisn, zakat, dan waqaf saja, akan tetapi yang menyangkut pidana dan perdata pun merupakan bagian dari pekerjaan penghulu bersama jaksa. Tempat dan ruang kerjanya terletak di serambi (masjid). Dari segi kedudukan kiai penghulu menempati posisi lebih tinggi bila dibandingkan dengan kedudukan jaksa.[358] Namun sesudah kekuasaan

---

[353] Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyyah: Gerakan Sosial Keagamaan di Pedesaan Jawa Tengah Tahun 1850-1982,* (Yogyakarta: Fak. Pasca Sarjana UGM, 1987), h. 8.

[354] G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950,* (Jakarta: UI Press, 1985), h.67-68.

[355] R. Soepomo dan R. Djokosutono, *Sedjarah Politik Hukum Adat 1609-1848 I,* (Djakarta: Djambatan, 1951), h. 32

[356] Lihat Mohammad Daud Ali, *Keduudkan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia,* (Jakarta: Yayasan Risalah, 1984)

[357] R. Soepomo dan R. Djokosutono, *Sedjarah Politik Hukum ...,* h.32-37.

[358] Kareel A. Steenbrink. *Beberapa Aspek Tentang Islam...,* h. 227-231.

tradisional berakhir secara berangsur-angsur tugas yang diemban kiai penghulu dibatasi dan dikurangi.

Apa yang telah dilakukan pihak penguasa kolonial tidak lain adalah sebagai suatu proses pengebirian aspek hukum Islam di tanah jajahan. Sangat disadari bahwa hal itu memang berkaitan dengan suatu program besar yang mulai mereka lakukan, yaitu yang disebut politik "hukum yang sadar". Artinya, politik hukum yang dengan sadar hendak menata dan mengubah kehidupan hukum di Indonesia dengan hukum Belanda. politik ini didorong oleh keinginan untuk melaksanakan kodifikasi hukum yang pernah terjadi di Negeri Belanda pada tahun 1838. Juga kuatnya anggapan bahwa hukum Eropa itu jauh lebih baik bila dibandingkan dengan hukum yang ada di Indonesia, khususnya di Jawa. [359]

Bersamaan dengan usaha tersebut, pemerintah Belanda juga mengoprasikan *Adatrechtpolitiek* (politik hukum adat) sebagai perangkat hukum formal pribumi yang digunakan untuk menyelesaikan perkara-perkara yang disengketakan oleh pribumi dengan sesama pribumi. sedangkan tempat penyelesaian perkara tersebut di *landraad* (pengadilana negeri) bukan lagi di pengadilan serambi masjid.[360] *Adatrecht Politiek (politik hukum adat)* merupakan politik rekayasa Belanda di bidang hukum, perundang-undangan dan kehakiman. Dengan adanya aturan tersebut, maka penghulu semakin terbatas dalam menjalankan fungsinya sebagai ulama yang berdiri pada jalur *at-tasyri' wal qadha* dalam suatu negara. Dengan demikian, *Adatrecht Politiek (politik hukum adat)* menjadi semacam kebijakan politik Belanda dalam kaitan upayanya untuk mengurangi peranan hukum Islam dalam sistem kehakiman di tanah Jawa sekaligus untuk mempreteli penggunaan syari'at Islam dalam kehidupan masyarakat Islam.

Guna menunjang keinginan tersebut, pemerintah Belanda mengesahkan berbagai *Staatsblad* terhitung sejak tahun 1835, 1882, 1894, 1895, 1908, 1917, 1931 sampai dengan *Staatsblad* 1937. Dengan demikian eksistensi *kepenghuluan* dari waktu ke waktu secara juridis formal mengalami distorsi dan disfungsi keagamaan yang cukup tajam. Akibat berlakunya berbagai *Staatsblad* tersebut, ketergantungan masyarakat Islam Jawa pada *kepenghuluan* semakin berkurang dan berangsur-angsur terikat dengan hukum dan peran *landraad* yang dipimpin oleh para hakim Belanda.

3.2 Dinamika Lembaga Kepenghuluan di Purwakarta

Sebagaimana sudah diungkap di atas, cara-cara yang ditempuh oleh Pemerintah Belanda untuk membatasi dan mengurangi peran penghulu antara lain dengan membentuk pengadilan negeri atau *landraad* dan memindahkan sebagian kegiatan pengadilan serambi ke *landraad.* Bersamaan dengan usaha

[359] Mohammad Daud Ali, h.14 juga R. Soepomo dan R. Djokosutono, *Sejarah Politik Hukum Adat II,* 1848-1928, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1982), h. 7-8

[360]R. Soepomo dan R. Djokosunoto, *Sedjarah Politik....,* h. 35

tersebut, pemerintah Belanda juga mengangkat "hukum adat" sebagai perangkat hukum formal pribumi yang digunakan untuk menyelesaikan perkara-perkara yang disengketakan oleh pribumi dengan sesama pribumi. sedangkan tempat penyelesaian perkara tersebut di *landraad* (pengadilana negeri) bukan lagi di pengadilan serambi masjid.[361] Dengan rekayasa di bidang hukum, perundang-undangan dan kehakiman itu, maka penghulu semakin terbatas dalam menjalankan fungsinya sebagai ulama yang berdiri pada jalur *at-tasyri' wal qadha* dalam suatu negara.

Secara kelembagaan, hirarki atau tingkatan-tingkatan penghulu di Jawa setelah Belanda berkuasa dapat digambarkan sebagai berikut:[362]

Tingkat Pusat	:	Penghulu Ageng
Tingkat Kabupaten	:	Penghulu Kepala/ Hoofdpenghulu/ *Hoge Priester/* Penghulu *Landraad/* Khalifah
Wakilnya	:	Ajung penghulu/ Ajung Khalifah
Tingkat Kewedanaan	:	Penghulu/ Naib dan Wakilnya Ajung penghulu
Tingkat Kecamatan	:	Penghulu/ Naib
Tingkat Desa	:	Modin/ Kaum/ Kayim/ Lebe/ Amil.

Dari berbagai tugas yang diemban oleh penghulu, masalah yang menyangkut pelaksanaan bidang hukum keluarga memang menjadi tugas utamanya, nahkan sampai sekarang ini masih dilakukan oleh penghulu. Maslah-masalah yang ditangani, diantaranya ialah menangani hukum perkawinan, atau yang dikenal dengan perkara undang-undang NTCR (nikah, talak, cerai, dan rujuk). Berkaitan dengan fungsinya tersebut status penghulu ialam sebagai "kadi" atau "hakim".[363]

Selain sebagi kadi atau hakim pengadilan agama, penghulu juga sebagai *mufti,* yaitu penasihat agama Islam. Jabatan ini terkait dengan aspek kenegaraan bidang kehakiman, denga tugas membantu menangani perkara-perkara adat di pengadilan negeri *(landraad).* Sebagai petugas negara dengan jabatan mufti, penghulu memperoleh gaji atau tunjangan bayaran sebesar 75 gulden setiap bulan. Gaji tersebut merupakan honor atas sidang-sidang *landraad* yang diikutinya.[364] Tidak semua pejabat penghulu dalam suatu kabupaten mendapatkan kesempatan menjadi mufti. Kesempatan tersebut hanya diperoleh para penghulu kepala yang sering disebut sebagai penghulu *landraad.* Namun, kepada mereka juga dibebankan kewajiban menyampaikan penerangan-penerangan tentang hukum-hukum Islam kepada masyarakat.[365]

---

[361]R. Soepomo dan R. Djokosunoto, *Sedjarah Politik....*, h. 33.
[362] G.F. Pijper, *Beberapa Studi...*, h. 71-79
[363] G.F. Pijper, *Beberapa Studi...*, h.75-77
[364] *Besluit No. 14*, Batavia 9 Mei 1900, Arsip Nasional
[365] Kareel A.Steenbrink, *Beberapa Aspek ...*, h.227.

Sebelum tahun 1918, pemerintah Belanda belum mengatur secara mendalam masalah struktur jabatan dalam lembaga penghulu. Pemerintah hanya melanjutkan apa yang sudah ada. Namun, setelah tahun 1918, pemerintah mulai menetapkan dan mengangkat satu orang untuk menjabat sebagai penghulu *landraad* merangkap sebagai penghulu masjid.[366] Sebelumnya, kedua jabatan tersebut dijabat oleh dua orang yang statusnya mewakili penghulu *landraad.*

Dengan demikian, predikat yang melekat pada penghulu adalah juga sebagai "penghulu masjid" atau imam masjid. Dalam menjalani tugasnya sebagai imam masjid, penghulu dibantu 40 orang dengan berbagai jabatan dan pangkat. Jabatan itu meliputi imam, khatib, muazin, marbot, juru tulis, syuhud (saksi), dan juru kunci. Mengenai jumlah 40 orang tersebut pada mulanya memang mengacu pada jumlah jamaah shalat Jum'at menurut ketentuan fikih Islam yang harus dipenuhi untuk sahnya Jum'at bagi masyarakat Islam yang menganut mazhab Syafi'i. [367]

Sebagai gambaran mengenai struktur kelembagaan "penghulu masjid" sebagaimana dijelaskan di atas, dapat digambarkan sebagai berikut:[368]

PENGHULU KEPALA		
WAKIL/AJUNG PENGHULU/KHALIFAH		
Imam	**Khatib/ Ketib**	**Juru Tulis**
	Lurah Ketib I	Juru Tulis Raad Agama
	Lurah Ketib II	Juru Tulis I
	Ketib Tua	Juru Tulis II
	Ketib Jajar	
Muazzin	**Merbot**	**Kebayan**
Modin	Kemit	(Pesuruh, petugas kebersihan halaman, kebun, dll)
Kaum	(khadimul Masjid, petugas kebersihan masjid, lampu, dll.)	
Kasyim		
Lebe		
Amil		
Bilal		

Sebagai imam masjid, penghulu selalu bertugas mengimami tiap waktu shalat, seperti waktu subuh, zuhur, ashar, magrib dan isya. Penghulu juga mengurus keuangan masjid yang disebut dengan kas masjid, dan berbagai

[366] G.F. Pijper, *Beberapa Studi...*, h. 79.

[367] *Monografi Kelembagaan Islam di Indonesia; Sebuah Rangkuman* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1984), h.120-134.

[368] G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia...*, h.79-80

kegiatan pengajian dan perayaan-perayan hari-hari besar Islam yang telah mentradisi di Jawa. Adapun dana keuangan masjid diperoleh dari sumber pemasukan, antara lain dari sebagian biaya perkawinan, wakaf, zakat, dan sedekah serta infak kalangan umat Islam.[369]

Selain dijumpai disetiap kabupaten, *kepenghuluan* juga merupakan lembaga yang bersifat vertikal. Oleh sebab itu, dari tingkat pusat pemerintahan sampai tingkat desa terdapat petugas fungsional *kepenghuluan.* Sebagai gambaran, hierarki lembaga *kepenghuluan* dan letaknya di dalam tata pemerintahan adalah sebagai berikut:

TATA PEMERINTAHAN EROPA	TATA PEMERINTAHAN PRIBUMI	
Gubernur Jenderal		
Residen	Bupati	Penghulu Ageung (1938, Mahkamah Islam Tinggi)
Assisten Residen	Patih	Penghulu
Kontroleur	Wedana	Naib Kewedanaan
Aspiran Kontroleur	Asisten Wedana	Naib Kecamatan
	Mantri	
	Lurah	Kaum, Modin, dll.

Untuk konteks Purwakarta, struktur lembaga penghulu dalam struktur vertikal birokrasi pemerintahan, berdasarkan data yang terlacak dari catatan Regering Almanaak, baru muncul sekitar tahun 1830. Raden Muhammad Yusuf atau yang terkenal dengan Baing Yusuf merupakan penghulu pertama yang diangkat pada era bupati Raden Suriawinata.[370] Beliau diangkat menjadi *Hoofdpanghulu* atas dasar pengetahuannya tentang agama Islam dan beliau juga merupakan keturunan Ménak Sunda yang besar peranannya dalam mengembangkan agama Islam. Sebagai *Hoofdpanghulu,* Baing Yusuf berperan penting dalam proses pendirian Masjid Agung Purwakarta, dikarenakan pengelolaan Masjid Agung Purwakarta dan urusan keagamaan di pusat pemerintahan kabupaten menjadi tanggung jawab *Hoofdpanghulu.* Beliau menjabat sebagai *Hoofdpanghulu* selama kurang lebih 16 tahun (1828-1844).[371]

Sebagai gambaran, berdasarkan regering almanaak tahun 1837-1841, struktur penghulu dalam birokrasi Karawang (Purwakarta) adalah sebagai berikut:[372]

Asisten Resident : A. Botter
Bupati (Regent) : Raden Adipati Suriawinata
Adjunct Regent : Raden Tumenggung Sastranegara

[369] E. Gobee en Adriaanse, *Ambtelijk Adviezen van C. Snouck Hurgronje 1889-1936, Eerste Deel,* ('s-Gravenhage-Verkrijgbaar bij Martinus Nijhoff, 1957), h.798-822.
[370] *Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie,* 1830-1841
[371] *Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie,* 1845
[372] *Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie,* 1837, h.34

Sekretaris Landraad : W.A. Permentier
Cipier : Marawel Hatoe
Hoofddjaksa : Raden Demang Suriadilaga
Hoofdpenghoeloe : Raden Haji Joesoef

Struktur landraad sebagaiman tertulis di atas, berubah sejak tahun 1843 seiring dengan selesainya masa tugas Raden Yusuf. *Almanak van Nederlandsch Indie* 1845 menyebutkan bahwa kedudukan Baing Yusuf sebagai *Hoofdpanghulu* digantikan oleh Raden Moh. Husein.[373] Adapun alasan Baing Yusuf melepaskan jabatannya sebagai *Hoofdpanghulu* masih belum diketahui, mungkin beliau dipensiunkan atau bisa jadi beliau meminta pensiun karena usia tua. Karena ketika Baing Yusuf melepaskan jabatannya, beliau sudah mencapai usia lanjut, yaitu sekitar 135 tahun.

Pada tahun 1850, struktur penghulu dalam birokrasi pemerintahan di Karawang (Purwakarta) berubah seperti digambarkan sebagai berikut:[374]
Asisten Resident : W. E. Schenck
Bupati (Regent) : Raden Tumenggung Sastranegara
Sekretaris Landraad : E. M. B. Ruloffs
Hoofddjaksa : Mas Niti Manggala
Hoofdpenghoeloe : Raden Mochamad Husen

Pada tahun 1870 lembaga kepenghuluan dalam arti landraad sudah mulai berangsur menunjukan ke arah penyatuan dengan *landraad* secara lebih nyata. Hal tersebut dibuktikan dengan tercatatnya struktur secara jelas dalam regering almanaak tahun 1870 secara lebih sistematis dalam bentuk bagan yang sudah terstruktur. Struktur tersebut bisa digambarkan sebagai berikut:

Voorsitter/ Ketua	:	L. W. C. Bosch
Leden/ Anggota	:	RTA. Sastra Adiningrat (30 julij 1863) Mas Patra Yuda (30 julij 1863) Raden Nata Negara (30 julij 1863) Mas Wirajasa (30 julij 1863) Mas Suta Dipura (Hoofddjaksa/ 10 maart 1862) Raḍen Muhammad Hussain (Hoofdpangoeloe/ 13 dec. 1843.
Griffier	:	L. Bosch (31 aug. 1868)
Buitengewoon substituut griffier	:	J. B. lianson (7 maart 1868)
Tweede idem.	:	W. A. van Weelderen.

Lembaga kepenghuluan semakin kuat kedudukannya sewaktu pemerintah Belanda mengeluarkan *Staatsblad* 1882. Peraturan tersebut antara lain

[373] *Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie*, 1845
[374] *Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie*, 1850

membicarakan susunan dewan kepenghuluan dan tata kerjanya, sedangkan menyangkut wewenang perkara yang boleh diselesaikan oleh kepenghuluan masih tetap seperti wewenang sebelum peraturan itu terbit. Susunan dewan kepenghuluan terdiri atas seorang ketua, yaitu penghulu landraad, atau sekurang-kurangnya tiga dan sebanyak-banyaknya delapan orang ahli agama Islam sebagai anggota yang semuanya diangkat dan diberhentikan oleh gubernur jenderal. Dewan kepenghuluan dapat memutus perkara, bila banyaknya anggota yang bersidang sekurang-kurangnya tiga orang, terhitung dengan ketuanya. Apabila terdapat suara yang sama banyaknya, karena perbedaan pendapat dalam suatu perkara, maka suara ketua yang menentukan keputusannya.[375]

Struktur Landraad pada tahun 1884, berdasarkan regering almanaak tahun 1884 adalah sebagai berikut:[376]

Voorzitter/Ketua : Jhr. Th. G. V. Boreel (J.C.2/ Resident/ 6 Nov. 1882)
Leden/ Anggota : RTA. Sastra Adiningrat, (G. M.), 30 Juli 1863;
Mas Soera Pradja, 22 Feb. 1875;
Mas Anga Widjaja, id;
Raden Djibdja Negara, 23 Dec. 1878;
Mas Wira Koesoema, 22 Dec. 1882.
Mas Soeta Karia (Hoofddjaksa/ 29 Juli 1878)
Mas Widjaja Koesoema (Adjunct, id./2 Jan. 1877)
Rd. H. Muhammad Idrus (Hoofdpangoeloe/
5 April 1875)
W. H. De Witt (Fd. Griffier/ 2 Jan. 1883)
F. Fokkens jr. (Buitengew. subst. Id/ 12 Sept 1881)
R. B.P. F. Persijn (29 Juni 1883)
W. J. Van Eekhout (Deurwaarder/ 26 Aug. 1879)

Struktur lembaga landraad sementara yang bisa dilacak di Purwakarta berdasarkan sumber data yang tersedia adalah struktur sampai tahun 1913. Pasca politik etis, dimana terjadi reformasi birokrasi dalam struktur kaum ménak. Bupati diturunkan statusnya hanya sebagai anggota dewan dalam struktur dewan kabupaten. Situasi tersebut cukup berpengaruh kepada Struktur landraad di Purwakarta. susunan Landraad pada tahun 1913 dapat digambarkan sebagai berikut:[377]

Voorzitter/ Ketua : Mr. H. M. Hijmans, 22 Mei 1912, (tod.).
Laden/ Anggota : Raden Tanoedikarta (*Hoofddjaksa*, 25 Oct. 1913)
Mas Soerijaatmadja (Adjunct id/ 23 Sept. 1913)
Raden Adinegara (Tijd. id./ 6 Juni 1908)

[375] *Staatsblad van Nederlansche Indie,* 1882 No.152
[376] *Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie,* 1884
[377] Tweede Gedeelte Kalender En Personalia, Regeerings-Almanak Voor Nederlandsch-Indië, (Batavia : Landsdrukkerij, 1913), h.65.

Raden Hadji Mohamad (*Hoofdpenghoeloe/*
26 Sept. 1905)
W. Jans (Griffier/ 26 Feb. 1909)
P. Stern (Buit.subst.griffiers/ 31 Oct. 1911)
A. van Haasen (14 Mei 1913)
C. P. Bakker (7 Juni 1913)

Pada tahun 1937, pemerintah Belanda mengeluarkan peraturan baru tentang *raad* agama *(kepenghuluan)* yang isinya, antara lain, mengurangi kewenangan *raad* agama dalam menyelesaikan perkara, yaitu perkara kewarisan. Perkara ini dicabut dari wewenang *kepenghuluan* dan dipindahkan ke *landraad,* sehingga perkara kewarisan menjadi wewenang pengadilan negeri.[378] Selain itu, pemerintah Belanda juga membentuk lembaga pengadilan agama tingkat banding yang diberi nama Mahkamah Islam Tinggi (MIT), dengan susunan dewan terdiri atas seorang ketua dan dua orang anggota serta dibantu seorang penasihat.[379] Sampai dengan berakhirnya pemerintahan Belanda di Jawa wewenang, tugas, dan tata kerja lembaga kepenghuluan baik yang berada di tingkat kabupaten maupun lainnya, begitu juga pengadilan banding, tidak mengalami perubahan lagi.

4. Militerisasi Birokrasi dalam Kebudayaan Birokrasi Kaum Ménak

Peter Carey mencatat, bahwa pemerintahan Hindia Belanda, terutama pada era Daendels jelas-jelas memiliki karakter militer.[380] Karakter tersebut bahkan menjadi semacam legacy Daendels untuk pemerintahan selanjutnya. Relasi kuasa militer merupakan sebuah relasi kuasa dengan menggunakan strategi menyelundupkan simbol-simbol militer pada kebudayaan, dalam hal ini kebudayaan kaum ménak. Wacana kolonial berupa modernisasi dan misi pemberadaban menjadi semacam opini yang sengaja diselundupkan dalam setiap kebijakan demi memperhalus relasi kuasa. Oleh karena sifatnya yang diselundupkan dan terselubung dalam wacana modernisasi dan misi pemberadaban tersebut sehingga relasi kuasa diterima oleh kaum ménak nyaris tanpa resistensi. Seolah modernisasi dan misi pemberadaban padahal sesungguhnya adalah penundukan dan pendisiplinan yang diharapkan berdampak pada pelanggengan kekuasaan Belanda di tanah jajahan.

Relasi kuasa birokrasi dalam selubung modernisasi dan misi pemberadaban, selain bermuatan sekularisasi juga adalah bercorak adanya Militerisasi Birokrasi, semacam upaya pemerintahan Hindia Belanda dalam

---

[378] Notosusanto, *Peradilan Agama Islam di Djawa dan Madura,* (Jogjakarta: 13), h. 10-11.

[379] Notosusanto, *Peradilan Agama Islam,*..h.11.

[380] Peter Carey. *Daendels and the Sacred Space of Java, 1808-1811: Political Relations, Uniforms, and the Postweg* (Nijmegen: Uitgeverij Vantilt/Stichting Daendels, 2013), h.12-13.

memperkenalkan dan memasukan elemen militer yang kuat ke dalam pemerintahan sipil. Element-element militer tersebut cukup nampak dalam: a. Politik Gelar dan Pangkat: penganugrahan gelar dan pangkat militer kepada kaum ménak, b. Adanya Politik Seragam: keharusan pemakaian seragam ala militer bagi kaum ménak, serta c. Politik Tanda Jasa dan Ksatria: penganugrahan bintang tanda jasa dalam tradisi militer.

4.1 Penundukan dan Pendisiplinan dalam Politik Gelar dan Pangkat Militer.

Politik gelar dan pangkat merupakan tradisi penganugrahan gelar dan pangkat militer kepada setiap pejabat, baik orang Eropa maupun orang Jawa. Para bupati mendapatkan gelar Raden, Tumenggung, Adipati, dan Aria. Gelar-gelar tersebut bersamaan kedudukanya dalam pangkat militer. Segala hak yang melekat pada pangkat militer, dengan pemberian gelar tersebut melekat juga pada para kaum ménak yang menduduki jabatan bupati atau pegawai pemerintahan. Hal ini menandakan terdapat militerisasi birokrasi pada proses pemberian gelar dan pangkat yang dilekatkan pada para pejabat civil dalam pemerintahan. Semacam tradisi militer yang dioprasikan dalam mencerapkan corak militer ke dalam alam bawah sadar kaum ménak sebagai pejabat pemerintahan dalam struktur kolonial.

Pemberian gelar sekaligus pangkat militer, secara resmi dituangkan oleh pemerintah Hindia Belanda dalam sebuah peraturan yang mengatur secara detail sistem dan mekanisme pemberiannya. Resolusi tertanggal 9 Mei 1820 Nomor 6 (Staatsblad No.22) dan disempurnakan dengan Resolusi tanggal 24 Februari 1824 No.3 (Staatsblad No.13), merupakan regulasi resmi yang mengatur mengenai pemberian gelar dan pangkat militer tersebut. Dalam keputusan tersebut ditetapkan bahwa Bupati diberi gelar resmi Adipati, Toemenggoeng atau Aria. Gelar tersebut diberikan berdasarkan keahlian, kesetiaan dan dedikasinya dalam mengabdi kepada pemerintahan Hindia Belanda.

Selanjutnya, gelar-gelar yang diberikan bersamaan haknya dalam menyandang pangkat militer. Untuk Adipati menyandang pangkat militer Letnan Kolonel, Tumenggung menyandang pangkat Mayor, dan gelar Aria menyandang pangkat Kapten. Semua pangkat militer tersebut hanya berlaku di wilayah kekuasaan tingkat kabupaten dimana bupati berkuasa.[381] Upaya tersebut dilakukan dengan harapan akan menghasilkan disiplin yang lebih baik di kalangan kaum ménak. Sekaligus untuk mengembalikan dan memperkuat otoritas para kaum ménak dalam sistem birokrasi moderen yang legal-rasional. Mengingat seperti yang dikemukakan oleh Weber, bahwa kepemimpinan itu

[381] *Resolutie dd. 9 Mei 1820 No. 6 (Staatsblad No. 22).* Lihat juga Onghokham, 'Daendels en de vorming van het koloniale en moderne Indonesië', dalam F. van Aanrooy dkk, *Herman Willem Daendels 1762-1818. Geldersman-patriot-Jacobijn-generaal-hereboer-maarschalk-Gouverneur, van Hattem naar St George del Mina. (*Utrecht: Matrijs, 1991) h.110.

sangat terkait dengan tiga otoritas yakni otoritas legal-rasional, otoritas tradisional dan otoritas karismatis. Otoritas legal-rasional merujuk kepada otoritas yang didasarkan atas kepercayaan terhadap legalitas peraturan-peraturan dan hak bagi mereka yang berkuasa atas dasar peraturan-peraturan tersebut; otoritas tradisional, yakni otoritas yang didasarkan atas kepatuhan karena hormat terhadap pola-pola tatanan lama yang telah mapan; dan otoritas kharismatis, yakni otoritas yang didasarkan atas pengabdian terhadap kesucian, kepahlawanan, keteladanan, serta pola-pola atau tatanan normatif yang diperlihatkan oleh seorang pemimpin.[382] Politik gelar dan pangkat salah satunya diharapkan bisa memperkuat tiga otoritas tersebut dalam satu kebijakan murah ciptaan kolonial.

Jadi, kalau dilihat secara cermat, kebijakan Belanda memberikan gelar dan pangkat militer, sesungguhnya tidak lebih dari sekedar untuk mempertahankan konservatisme. Yakni, usaha untuk menunjang struktur masyarakat feodal dengan menopang kepala-kepala adat tradisional yang menurut Aqib Sumanto bertujuan utama untuk mempertahankan penduduk Indonesia sebagai cagar budaya kuno, dalam rangka mencegah keterlibatan mereka dalam evolusi dunia moderen, baik ekonomi maupun spiritual.[383] Dengan menundukan dan mendisiplinkan kaum ménak bupati yang feodal dan konservatif dalam tradisi gelar dan pangkat sekaligus bermakna memperkuat otoritas kepemimpinannya dalam balutan legal-rasional, tradisional dan karismatis, maka Belanda memiliki harapan bahwa pelanggengan kekuasaan bisa segera terwujud dengan cara yang lebih murah dan efisien.

Selanjutnya, secara historis, gelar-gelar kebangsawanan dan gelar-gelar kehormatan yang diberikan oleh Pemerintah Hindia Belanda mengandung perbedaan. Yang pertama merupakan gelar yang diwariskan secara turun-temurun, sedangkan yang kedua, gelar yang diperoleh karena jasa atau pengabdian kepada pemerintah yang biasanya menyertai suatu promosi jabatan.[384] Gelar yang kedua tidak dapat diwariskan dan bisa bertambah sesuai dengan kenaikan pangkat, serta masih boleh dipakai bila si pejabat pensiun.

Berdasarkan pembedaan dua jenis gelar di atas, biasanya kaum *ménak* memiliki gelar rangkap yaitu gelar kebangsawanan yang diikuti dengan gelar jabatan. Gelar kebangsawanan yang umum di kalangan *ménak* di Purwakarta adalah *radén,* sedangkan untuk perempuan, *nyiradén.* Di samping itu, ada gelar

[382] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (translated by A.M. Hen-derson and Talcott Parsons), (New York: The Free Press, 1964), h. 328

[383] Aqib Sumanto, *Politik Islam Hindia Belanda...*, h. 45..

[384] L. W. C. van den Berg, *De Inlandsche Rangen en Titels op Java en Madoera*, (Batavia: Kolff, 1902), h. 4.

kebangsawanan khusus yang lebih tinggi dari *radén* yaitu *pangeran.* Gelar ini menunjukkan bahwa si pemakai gelar adalah keturunan raja-raja.[385]

Hindia Belanda, untuk keperluan administratif, memberikan gelar ini dengan beslit dari gubernur jenderal sebagai imbalan atas jasa dan kesetiaan bupati-bupati tersebut kepada pemerintah setelah masa pengabdian yang panjang. Gelar ini hanya diberikan bila seorang bupati telah memiliki semua gelar jabatan atau gelar kehormatan yang lainnya.[386] Pengambilalihan hak pemberian gelar semacam ini merupakan usaha Pemerintah Hindia Belanda untuk mengkonsolidasikan kekuasaan mereka atas elite pribumi sekaligus juga dapat dilihat sebagai usaha refeodalisasi.

Tingkatan gelar kehormatan yang lebih rendah daripada *pangeran,* berturut-turut adalah: *adipati, tumenggung, rangga, ngabehi, dan demang.*[387] Gelar *adipati* dan *tumenggung* diberikan kepada bupati, gelar *rangga* biasanya diberikan kepada patih dan wedana, sedangkan gelar *ngabehi* dan *demang* biasanya diberikan kepada bupati dari daerah-daerah yang relatif kecil wilayahnya. Di samping itu, ada gelar *aria* yang biasanya diletakkan di depan gelar *adipati* bagi bupati-bupati yang mempunyai gelar kebangsawanan *radén.*[388] Gelar *aria* biasanya diletakkan di depan gelar *pangeran, adipati,* ataupun *temenggung* bagi bupati-bupati yang memiliki gelar kebangsawanan *radén.* Ada kalanya gelar ini langsung dipakai di depan nama yang bersangkutan.. Pemerintah Hindia Belanda kadang-kadang memberikan gelar *aria* sebelum gelar *adi*-tetapi kadang-kadang juga sebaliknya. Tidak semua bupati dapat memperoleh gelar *aria* dan *adipati.*

Bawahan bupati yang tergolong pejabat tinggi seperti patih, disamping memiliki gelar kebangsawanan juga memiliki gelar jabatan yang diberikan oleh pemerintah. Seorang patih ada yang bergelar *aria,* ada juga yang bergelar *demang*. Kaum *ménak* yang duduk dalam jabatan lain seperti we-dana, asisten wedana (camat), jaksa, *kurnetir (mantri),* penghulu, *naib,* dan *kalipah,* memiliki gelar kebangsawanan sesuai dengan keturunannya. Gelar-gelar kaum *ménak* yang tidak duduk dalam jabatan pemerintahan jelas hanya berupa gelar kebangsawanan saja. Lain halnya dengan kaum *ménak* yang sudah pensiun dari suatu jabatan, mereka masih boleh memakai gelar jabatan atau gelar kehormatannya di samping gelar kebangsawanan yang memang sudah melekat sejak lahir.

---

[385] Frederick de Haan, Priangan; *De Preanger Regentschappen onder het Nederlandsch Bestuur tot* 1811, I, (Batavia: Kolff, 1910), h. 156; *cf.* Van den Berg, *De Inlandsche Rangen en...*, h. 2.

[386] Van den Berg, *De Inlandsche Rangen en..*, h. 4; *cf.* R. Abdullah Kartadibrata, *Riwayat Kang-jeng Pangeran Koesoemaadinata (Pangeran Kornel); Bupati Sumedang*; 1791-1882, (Sumedang: Museum Prabu Geusan Ulun, 1989), h. 4; *cf.* A. Boelkini, *Babon Sajarah Luluhur Sumedang*, (Sumedang: Yayasan Pangeran Sumedang, 1972).

[387] Van den Berg, *De Inlandsche Rangen en..*, h. 4.

[388] Van den Berg, *De Inlandsche Rangen en..*, h. 4.

Pemberian gelar jabatan atau kehormatan hanya boleh dilakukan oleh Pemerintah Hindia Belanda melalui suatu surat keputusan, sedangkan untuk gelar kebangsawanan otomatis diperoleh sebagai warisan turun-temurun. Seorang pejabat pangreh praja yang bukan keturunan bangsawan tidak dibenarkan memakai gelar kebangsawanan, kecuali atas izin Pemerintah Hindia Belan-da dengan suatu akte khusus. Apabila seorang pejabat pangreh praja melakukan kejahatan dan kehilangan jabatannya, maka gelar-gelar yang telah diterimanya dari pemerintah tidak boleh dipakai lagi.[389]

Bawahan bupati ada juga yang berasal dari kaum *santana.* Menurut van den Berg dan *De Commissie voor het Adatrecht,* gelar bagi kaum *santana* laki-laki adalah *mas,* dan bagi wanita *nyimas.* Gelar *mas* juga dipergunakan oleh anak laki-laki yang ibunya bergelar *nyi radén,* sedangkan ayahnya berasal dari kalangan *somah.* Se lain itu, gelar *mas* dipakai oleh kaum *somah* yang mendapat jabatan dalam pangreh praja atau yang memiliki kedudukan terhormat dalam masyarakatnya.[390]

Kadang-kadang gelar yang diberikan Pemerintah Hindia Belanda diberikan untuk mengobati kekecewaan elite pribumi sebagai akibat tindakan pemerintah. Misalnya, ketika tahun 1871 *Preangerstelsel* dihapus, para bupati di Priangan tidak lagi diizinkan memungut pajak langsung dari rakyat. Dengan status sebagai pegawai negeri, mereka hanya mendapat penghasilan dari gaji, tunjangan jabatan,dan sejumlah persentase dari penyetoran kopi. Berkurangnya penghasilan serta dicabutnya sebagian hak menimbulkan banyak kekecewaan di kalangan para Bupati Pria-ngan karena mereka sudah terbiasa hidup melimpah ruah dengan otoritas tradisional yang amat besar. Mereka merasa susah hati menghadapi kenyataan baru ini, seperti dilukiskan oleh Radén Kanduruan Kertinagara (1886) sebagai berikut:

> *Lawas-lawas kacarita, takdirna Nu Mahasuci, gusti nepi kana jang-jina, tanah Pasundan dipati, alamna kudu disalin, barobah sagala laku,mintiti dina mangsa, tahun tujuh puluh hiji, regen-regen dileu-ngitkeun kawasana. Pikeun narik hasil tanah, diganti ku uang gaji, dalah panukang-nukang, sami diganti ku duit, sadaya para bopati, anu tadi lubak-libuk, ayeuna kumalayang, saperti raos nu ngimpi, wantu wantu salin adat tangtu susah.*
>
> terjemahan:
>
> Beberapa lama kemudian, karena sudah takdir dari Yang Mahasuci, sampailah kepada janji-Nya, bahwa daerah Pasundan harus meng-alami pergantian zaman. Mulai tahun tujuh puluh satu (maksudnya *1871-pen.),* regen-regen (bupati-bupati) dihilangkan kekuasaan-nya.Untuk menarik pajak hasil bumi, diganti dengan uang gaji, bahkan para

[389] *Besluit van Gouverneur Generaal* 24 Maret 1820, no. 24 dan Staatsblad 1824, no. 13, ANRI.

[390] Van den Berg, *De Inlandsche Rangen en..,* h. 110; *cf.* De Commissie voor het Adatrecht..., h. 142, 147

pekerja sama diganti dengan uang. Semua para bupati, yang tadinya hidup melimpah ruah, sekarang persaannya melayang, serasa dalam mimpi, karena terasa sulit untuk mengubah adat kebiasaan.[391]

Untuk menghibur para bupati yang baru saja diturunkan prestisenya dengan menghilangkan sebagian besar kekuasaannya, Pemerintah Hindia Belanda menganugerahkan hadiah berupa gelar kehormatan.

Selanjutnya dapat pula disebutkan di sini bahwa rakyat menyebut bupati mereka dengan sebutan kehormatan, *Kangjeng Dalem, pangawulaan dalem,* atau *gamparan dalem.*[392] Sebutan *kangjeng* ini kemudian dipakai juga untuk menyebut para pejabat Belanda, misalnya, *Kangjeng Residen, Kangjeng Kontrolir,* dan *Kangjeng Gubernemen.*[393] Untuk kaum *ménak* yang bukan bupati, rakyat menyebut *juragan* untuk pria dan *juragan istri* untuk wanita.

Perlu pula dikemukakan bahwa istri seorang bupati memiliki gelar kebangsawanan *radén ayu.* Kadang-kadang disebut pula pangkat suaminya di depan gelar tersebut, misalnya, *radén ayu adipati.* Rakyat menyebut istri bupati dengan sebutan kehormatan *Kangjeng Dalem Isteri* atau *Dalem Isteri.*[394] Anak-anak kaum *ménak* memiliki gelar kebangsawanan sesuai dengan orang tuanya. Jadi, anak laki-laki bergelar *radén* dan anak perempuan bergelar *nyi radén.* Anak seorang bupati dipanggil *aom* bila laki-laki dan *juag* bila wanita. Anak-anak *ménak* lainnya biasa dipanggil *agan, adén, asép, endén, enéng, ujang,* dan *otang*.[395] Sebutan pertama, keempat, dan kelima dipakai juga untuk anak wanita. Khusus bagi putri seorang bupati dari *garwa padmi,* biasanya diberi gelar kebangsawanan *radén ajeng,* sedangkan putri dari *garwa leutik* diberi gelar *radén roro.*

Nama kaum *ménak* biasanya berubah-ubah sesuai dengan umur, status, dan jabatan. Sewaktu baru lahir biasanya mereka mendapat nama kecil yang merupakan panggilan kesayangan dan di depan sebutan itu diberi tambahan *aom* atau *juag* untuk putra dan putri bupati.Untuk anak laki-laki, setelah disunat, namanya diganti dengan nama yang diambil dari leluhur yang dianggap berhasil dalam hidupnya. Pemberian nama diperhitungkan menu-rut waktu dan arti kata yang baik sehingga kelak tidak akan menimbulkan penyesalan sampai timbul pepatah *cilaka perbawa ngaran* (celaka gara-gara nama): Orang yang tak pantas menyandang nama prawira, misalnya jangan memakai nama tersebut.[396] Jadi, jangan memberikan nama yang tidak sesuai dengan status dan derajat

---

[391] Emuch Herman-soemantri, *Sajarah Sukapura*; *Sebuah Telaah Filologis*, disertasi, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1979), h. 437, 506.

[392] P.J. Zoetmoelder, dan S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuna-Indonesia* (terj.), I, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), h. 189, 477

[393] Van den Berg, *De Inlandsche Rangen en...*, h. 64-65.

[394] Van den Berg, *De Inlandsche Rangen en...*, h. 11

[395] Van den Berg, *De Inlandsche Rangen en...*, h. 24.

[396] Hadji Hasan Moestapa, Bab *Adat2 Oerang Priangan djeung Soenda Lian ti Eta*, (Batawi: Kantor Tjitak Kangdjeng Gupernemen, 1913), h. 44.

sipemilik nama. Nama-nama yang biasa dipakai kaum *ménak* antara lain, *ningrat, kusumah, prawira, suria,* dan *nagara.*

Setelah menjadi pejabat pangreh praja (terutama menjadi bupati) biasanya nama diganti lagi sesuai dengan nama keluarga (dinasti) dan di beberapa kabupaten diberi nama gelar dengan menambah angka di belakang nama tersebut, misalnya Wiranatakusumah I, II, III, IV, dan V untuk keluarga Bupati Bandung, Wiratanuda tar IV, V, VI untuk keluarga Bupati Cianjur. Penggantian nama kaum *ménak* yang duduk dalam jabatan pangreh praja haruslah seizin gubernur jenderal sebagaimana tercantum dalam *Stants-blad* tahun 1824, no. 13, dan tahun 1867, no. 168. Nama bupati ada yang berubah lagi bila mereka telah pensiun atau meninggal. Biasanya penggantian nama ini memiliki alasan tertentu.

Kaum ménak di Purwakarta hampir dipastikan menyandang gelar dan pangkat tersebut. Bupati Purwakarta saat masih bergabung dengan Krawang periode tahun 1811 – 1813 yakni Raden Suriadilaga II merupakan putra bupati Sumedang RA. Suriadilaga yang kemudian dijuluki dalem Talun, adalah ménak yang setelah menjadi Bupati mendapatkan gelar arya sehingga namanya menjadi Raden Aria Suriadilaga II. Begitupun Sastradipura ménak penerus bupati Purwakarta sebelumnya, mendapatkan gelar dari Belanda setelah diangkat menjadi Bupati tepatnya periode 1813-1820, namanya menjadi Raden Aria Sastradipura. Beliau merupakan putera dari Raden adipati Aria Panatayuda IV, merupakan Bupati Karawang periode 1752-1786 yang semula namanya adalah Raden Muhamad Soleh alias Raden Muhammad Zainal Abidin yang dijuluki "Dalem Balon" atau "Dalem Sorambi".[397]

Ménak selanjutnya adalah menantu R.A. Sastradipura yang kemudian menjadi Bupati Purwakarta periode berikutnya, yakni Raden Soerianata, ia berasal dari Bogor. Setelah menjadi Bupati diberi gelar dan pangkat Aria sehingga namanya menjadi Raden Adipati Aria Soerianata. Pada masa pemerintahannya ia memindahkan ibu kota dari Karawang ke Wanayasa. Oleh masyarakat diberi julukan "Dalem Santri" dan dimakamkan di bukit yang sekarang berada tepat di tengah situ Wanayasa.[398]

Adik dari Soerianata, yaitu Raden Adipati Soeriawinata juga merupakan ménak berikutnya yang sama mendapatkan anugrah gelar dan pangkat dari Belanda karena kedudukannya sebagai Bupati Purwakarta pada dua periode setelah Soerianata tepatnya pada periode I (saat Purwakarta masih menjadi bagian dari Karawang dan beribu kota di Wanayasa), yakni tahun 1829-1830 dan periode II (saat nama Purwakarta resmi menjadi ibu kota Karawang), yakni tahun 1830-1849. Ia terkenal di masyarakat dengan nama KH. Raden Muhammad Siradz. Sama dengan kakanya Soerianata, ia merupakan keturunan Bupati Cianjur R.A. Wiratanudatar (Dalem Cikundul).[399]

---

[397] A. Sobana Hardjasaputra, *Sejarah Purwakarta....,* h. 144

[398] Friederick De Haan, *Priangan: De Preanger....,* h. 145

[399] *Almanaak van Nederlandsch-Indie,* 1831, h.47; Java Bode Edisi 12 Juni 1859

Setelah menjadi Bupati namanaya ditambahi gelar aria, sehingga menjadi Raden Adipati Aria Soeriawinata. Pada kalangan masyarakat ia terkenal sebagai bupati yang taat menjalankan ajaran Islam dan selalu membiasakan membaca shalawar. Oleh karena itu, ia dijuluki "Dalem Shalawat". Pada masa pemerintahannya yakni tahun 1830, ia memindahkan ibu kota kabupaten dari Wanayasa ke Sindangkasih. Oleh karena pada masa pemerintahannya juga terdapat penetapan Purwakarta mejadi kabupaten Karawang, jadi ia dianggap sebagai perintis awal pembangunan kota Purwakarta. Rd. R.A.A. Soeriawinata tercatat sebagai Bupati Karawang dengan Periode terlama di Era kolonial.[400]

Selain dari gelar aria, kaum ménak Purwakarta juga ada yang dianugrahi gelar Tumenggung. Sebut saja Raden Sastranegara. Ia merupakan paman dari R.A.A Soeriawinata. Nama semula adalah Raden Muhammad Enoch. Setelah menjadi Bupati namanya menjadi Raden Tumenggung Sastranegara. Ia memerintah dari tahun 1849-1854. Setelah meninggal ia dimakamkan di belakang masjid Agung Purwakarta.[401]

Terdapat pula kaum ménak yang dianugrahi gelar Tumenggung dan gelar Aria sekaligus, sehingga di depan namanya menjadi Raden Tumenggung Aria. Raden Sumanegara alias Ujang Ayim adalah contoh Bupati yang mendapatkan gelar seperti itu. Ia merupakan Bupati keturunan Galuh, tepatnya putra dari Bupati R.A. Sastradipura atau cucu dari R.A.A. Panatayuda IV. Sebelum menjadi Bupati, ia menjabat sebagai patih. Setelah naik jabatan menjadi Bupati yakni tahun 1854-1863, namanya menjadi Raden Tumenggung Aria Sastradiningrat I. Pada masa pemerintahannya terjadi peristiwa perenovasian Masjid Agung Purwakarta dan perluasan alun-alun Purwakarta.[402]

Gelar Tumenggung Aria berikutnya diberikan kepada ménak Purwakarta yang menjadi Bupati Periode setelah R.T.A. Sastradiningrat I, tepatnya periode tahun 1863-1886. Ia adalah Raden Adikusuma atau Aoun Muhammad Hasan, merupakan putera dari Sastraadiningrat I. Ia adalah mantan *Onder Collecteur* Karawang. Setelah menjadi Bupati namanya menjadi Raden Tumenggung Aria Sastradiningrat II. Pada masa pemerintahannya Ia berhasil memajukan bidang pertanian, sehingga atas jasanya ia mendapatkan Bintang tanda jasa *Ridde in Orde van den Neder-Landschen Leew,* sehingga ia dijuluki "Dalem Bintang".[403]

Selanjutnya, terdapat gelar Tumenggung Aria yang diberikan kepada putra R.T.A. Sastradiningrat II. Ia adalah Apun Harun alias Raden Suriakusuma. Menjadi Bupati pada tahun 1886-1911. Setelah menjadi Bupati namanya menjadi Raden Tumenggung Sastradiningrat III.[404]

Adik dari R.T.A. Sastradiningrat III juga, yakni Apun Ahyar, merupakan ménak yang diberi gelar Tumenggung Aria. Ia menjadi Bupati berikutnya,

---

[400] *Almanaak van Nederlandsch-Indie,* 1854
[401] *Almanaak van Nederlandsch-Indie,* 1860
[402] *Almanaak van Nederlandsch-Indie,* 1863
[403] *Jaar Verslaag 1863-1886*
[404] *Regeeringsalmanak,* 1928, 2, hal. 129, cf. The, 1967, hal. 23-24.

tepatnya tahun 1911-1925. Sebelum menjadi Bupati, ia memangku beberapa jabatan, antara lain Sekretaris Wedana Sindangkasih (1886), *Hoofddjaksa* Purwakarta (1889), Asisten Wedana Plered (1901), Wedana Bogor (1908) dan Wedana Subang (1910). Setelah menjadi Bupati namanya menjadi Raden Tumenggung Aria Gandanegara. Ia merupakan Bupati terakhir keturunan Singaperbangsa Bupati Karawang pertama (1633-1679). Setelah meninggal, R.T.A. Gandanegara dimakamkan di belakang Masjid Agung Purwakarta.[405]

Periode berikutnya, Ménak bupati yang memerintah wilayah Purwakarta merupakan keturunan Tasikmalaya. Ia adalah Raden Soeriamihardja. Dilahirkan di Mangunreja, Tasikmalaya. Dalam masa kecil sampai remaja ia menempuh pendidikan Sekolah Rendah di Bogor, Hoofdenschool (1900) dan *Opleidingschool (1902)* di Bandung, *Landbouwschool* di Bogor, dan *Bestuurschool* di Batavia (1914-1916). Sebelum menjadi Bupati ia menjabat sebagai Sekretaris Asisten Residen di Cianjur (1903), Sekretaris Jaksa di Cianjur (1904), Mantri Pertanian di Pakis, Magelang (1905), Mantri Polisi di Padalarang, Kota Bandung (1907), Mantri Kabupaten Bandung (1908), Asisten Wedana Cipaganti, Bandung (1909-1912), Jaksa di Sukabumi (1912-1914), Wedana Pagelaran, Cianjur (1917-1924), Patih di Tasikmalaya (1924) dan Bandung (1925). Setelah menjadi Bupati tepatnya tahun 1925-1942, namanya menjadi Raden Adipati Aria Soeriamihardja. Ia merupakan Bupati yang cukup berprestasi. Oleh karena prestasinya ia memperoleh payung kebesaran tingkat tinggi yang disebut *"Songsong Kuning".*[406]

4.2 Penundukan dan Pendisiplinan dalam Politik Seragam Bergaya Militer.

Politik Seragam merupakan kebijakan yang mengharuskan penggunaan seragam militer bagi para kaum ménak. Pertama-tama keharusan seragam militer ala Belanda, kemudian ditetapkan ala seragam prajurit lokal, lalu kombinasi dari keduanya. Keharusan pemakaian seragam tersebut dimaksudkan untuk menerapkan dimensi Eropa bagi etiket feodal jawa sekaligus mendekatkan mereka kepada simbol-simbol pemerintahan Belanda. Pakaian resmi yang diterapkan berupa seragam letnan kavaleri dan kolonel Eropa yang mencerminkan gaya seorang komandan resimen dengan rambut dipotong pendek bergaya militer. Pakaian tersebut berhiaskan orde bertatahkan intan juga bintang berujung delapan Orde Reuni. Seragam yang bergaya Eropa tersebut digabungkan dengan tutup kepala blangkon sebagai simbol konsesi asal-usul Jawa. Militerisasi dengan pola seragam yang demikian menunjukan kedudukan dan pangkat kehormatan,[407] yang padahal sesungguhnya penundukan dan pendisiplinan dalam kerangka kolonial. Sejak itu, pemakaian seragam sebagai simbol status dan kelas pejabat sipil pemerintah dalam dinas

[405] *Regeeringsalmanak*, 1928
[406] Hetnieuws vanden Dag Voor Nederlandsch-Indië Edisi Rabu 24 Sept. 1935
[407] Peter Carey, *Daendels and the Sacred...*, h. 409.

kolonial Belanda (*binnenlands bestuur*) dan kaum ménak menjadi sebuah keharusan sekaligus mentradisi. Pemakaian seragam bagi para pegawai pemerintahan tersebut pada konteks Pemerintahan Indonesia masih terus berlanjut sampai sekarang, yakni berlaku bagi para Aparat Sipil Negara atau ASN.

Selain seragam di atas, perlengkapan yang menyertai pakaian itu pun ditetapkan oleh pemerintah Hindia Belanda seperti tercantum dalam *Staatsblad* tahun 1820 no. 22 dan kemudian diperbaiki dalam *Staatsblad* tahun 1824 no. 13. Perlengkapan ini terdiri dari: *tumbak ngawen* (tumbak yang terselubung kain), *sodor* (lembing untuk latihan perang-perangan), *payung bawat* (pelindung dari sinar matahari yang tak dapat ditutup), *senjata ngawen* (senapan yang disandang), *kandaga* (semacam peti kecil yang dapat dipe-rgunakan untuk menyimpan pakaian dinas, dan lain-lain), *pada-haran, lanté* (tempat duduk kecil dari rotan), *kuda tuntun, epok,* (tempat sirih berupa dus atau kotak kecil), *pakecohan* (tempat ludah waktu makan sirih, semacam *tempolong), gapit* (semacam tangan yang dijepit dengan bambu kecil), *bumbung* (tempat menyimpan kertas berharga), *semambu* (sabuk terbuat dari sutera yang diberi hiasan), *pedang, taméng* (perisai), *songsong* (payung kebesaran), tumbak *agem* (tumbak yang dipergunakan oleh si pejabat sendiri), dan *tumbak panurung* (tumbak untuk pengawal).[408]

Jumlah perlengkapan yang boleh dipakai dan jumlah pengiring kaum *ménak* ini besar-kecilnya ditentukan oleh jabatan yang di-pangku dalam dinas pangreh praja. Misalnya, untuk bupati ber-gelar adipati, jumlah pengiring 34 orang, jumlah *tumbak panu-ning* 8 buah, sedangkan untuk yang bergelar tumenggung hanya 27 orang pengiring dan jumlah tumbak panurung 4 buah. Makin rendah jabatan dalam pangreh praja, makin sedikit jumlah dan jenis perlengkapan yang diperoleh.[409]

Istri dan anak-anak kaum *ménak* juga diberi perlengkapan semacam ini yang jumlahnya ditentukan oleh kepangkatan kepala keluarga (Daftar perlengkapan terperinci, dapat dilihat dalam lampiran di belakang). Kesaksian W.R. van Hoevell, seperti telah disebut di atas, menunjukkan bahwa istri bupati pun mendapat pengiring yang ditugaskan membawa perlengkapan jika bepergian.

Yang perlu dikemukakan juga, yaitu jenis *songsong* yang biasa dipakai kaum *ménak. Songsong* atau payung kebesaran sebagai bagian dari perlengkapan yang harus dimiliki kaum *ménak* warnanya berbeda-beda sesuai dengan pangkat yang disandang. Warna dasar songsong ada enam macam yaitu mas, putih, hijau, biru, merah tua, dan hitam. Perbedaan derajat dan pangkat terlihat pada garis-garis warna yang menghiasi *songsong* dan lebar garis-garis tersebut. Warna mas adalah warna yang dipakai oleh *ménak* berderajat tinggi, sedangkan warna hitam dipakai oleh bawahan bupati. Di bagian tengah ada

[408] *Staatsblad* tahun 1820 no. 22 dan *Staatsblad* tahun 1824 no. 13.
[409] Daftar perlengkapan terperinci, lihat lampiran *Staatsblad* tahun 1824 no.13

semacam *pentol* atau *knop* berbentuk bintang dengan ujung-ujung yang tajam dan disepuh mas. Menurut *Staatsblad* tahun 1820 no. 22 dan tahun 1824 no. 13, untuk seluruh Jawa dan Madura dikenal seratus jenis *songsong.*[410] *Songsong* ini dibuat dengan meniru model keraton Yogya dan Surakarta.

Bupati yang bergelar pangeran memakai *songsong* gilap terus yaitu payung warna mas di bagian luar dan dalamnya. Bupati dengan gelar lainnya memakai *songsong* dengan warna dasar hijau dan garis *(seret)* mas. Lebar warna mas bergantung kepada derajat bupati dan berkisar antara, 1, 3, dan 7 cm. Menurut Mayer, pada kenyataannya jarang peraturan ini dilaksanakan dengan benar terutama dalam hal ukuran *seret.* Demikian juga menurut kesaksian van Hoevell. Tongkat pada *songsong* bupati disepuh mas, sedangkan untuk bawahannya dicat putih atau hitam dengan atau tanpa hiasan bunga; jari-jarinya pada umumnya berwarna kuning atau putih dikelilingi jaringan benang warna kuning atau putih. Ujung pegangan *songsong* biasanya diberi tembaga. *Songsong* untuk istri-istri dan anak-anak bupati ditetap-kan dalam peraturan pemerintah seperti disebut di atas. Untuk istri dan anak-anak kaum *ménak* yang berada di bawah bupati tidak ditentukan oleh pemerintah sebagaimana halnya dalam hal berpakaian.[411]

Songsong merupakan tanda status dan pangkat seseorang dalam dunia pangreh praja. Payung itu dibawa oleh pengiring pada waktu ada pertemuan atau upacara resmi. Apabila sedang tidak dipergunakan, payung kebesaran itu diletakkan di pendopo bersama-sama dengan gamelan, pusaka (tombak), dan sebagai-nya. Tempat menaruh payung itu disebut *ploncon.*[412] Perlu dikemukakan bahwa pakaian kaum *ménak* sehari-hari yang tidak diatur ketentuannya, disesuaikan dengan kebiasaan setempat. Peraturan tentang pakaian kaum *ménak* di atas berlaku hingga dekade ke-3 abad ke-20. Peraturan baru muncul dengan surat keputusan bertanggal 29 Februari 1932, no.13 yang mencabut peraturan-peraturan tentang kostum pegawai negeri pribumi *(inlandsche-ambtenaren)* sebelumnya dan memberlakukan aturan baru tentang pakaian yang berlaku bagi pegawai negeri pribumi di seluruh Jawa dan Madura (termasuk Priangan). Dalam peraturan ini disebutkan bahwa pakaian dinas terdiri dari pakaian kebesaran *(Groot Kostuum),* pakaian putih *(Wit Kostuum),* dan pakaian perjalanan *(Reis Kostuum).* Pakaian kebesaran terdiri dari jas, celana, dan pet (topi) yang dilengkapi dengan tutup kepala dan kain yang diikat dengan ikat pinggang dan dirimpel serta dilipat. Motif kain disesuaikan dengan adat setempat. Pakaian ini dilengkapi dengan sepatu lak warna hitam. Model kostum putih mirip dengan kostum kebesaran, hanya warna bahan putih dan tanpa kain batik; jas dilengkapi dengan kemeja putih bahan linen dengan model bebas. Model pakaian untuk bepergian sama de-ngan kostum putih, hanya

---

[410] L. Th. Mayer, *Soerat Kandoengan,* (Semarang: G.C.T. & Dorp, 1890), h.510

[411] L. Th. Mayer, *Soerat Kandoengan...,* h.511

[412] Sartono Kartodirdjo et al. *Sejarah Perkebunan di Indonesia: Kajian Sosial-Ekonomi,* (Yogyakarta: Aditya Media, 1991), h. 46.

warnanya khaki (abu-abu kehijauan) atau warna lain yang berdekatan. Kancingnya disepuh perunggu. Warna kemeja boleh berwarna lain.

Pakaian yang ditentukan oleh pemerintah ini kadang-kadang dianggap memberatkan untuk *ménak* rendahan. Dalam salah satu surat kabar diberitakan tentang ketentuan tambahan tentang pakaian pangreh praja. Di bawah uraian tentang ketentuan ini, diberi komentar bahwa pakaian kebesaran itu memberatkan *pri-yayi* kecil sehingga pakaian kebesaran warna hitam yang warna-nya sudah luntur menjadi agak kehijauan terpaksa dipakai juga, sementara untuk membeli yang baru harganya cukup mahal.[413]

4.3 Kontrol dan Wacana Kepatuhan dalam Politik Tanda Jasa dan Gelar Ksatria Ala Militer.

Relasi kuasa militer selanjutnya adalah dengan sistem penganugerahan bintang jasa dalam tradisi militer bagi para kaum ménak yang berpengaruh. Penganugrahan ini diberikan sebagai sistem penghargaan murah atas kesetiaan dan jasa mereka. Merupakan bentuk bintang jasa yang diberikan lengkap dengan sertifikat sebagai bukti formal dan izin raja dalam pemakaiannya pada setiap pertemuan resmi kenegaraan.[414] Pemberian bintang jasa tersebut dilakukan melalui serangkaian seremonial akbar, yang dihadiri oleh para bangsawan, dan tokoh tokoh yang memperoleh gelar ksatria yang serupa dari kalangan Eropa.[415]

Pemberian bintang tanda jasa dan dekorasinya dari Kerajaan Belanda di Jawa ini sebenarnya telah ada terutama awal abad ke-19. Pemberian bintang tanda jasa tersebut pada awalnya sebatas pemberian untuk militer (*militer honours*), yakni untuk para prajurit, dan divisi ekspedisi di Jawa dan prajurit lainnya di Hindia. Penghargaan tersebut berupa medali octagonal yang diberikan dalam upacara militer yang formal. Medali diberikan bersama pita oranye, dengan lebar sekitar tiga jempol orang Belanda. Tanpa adanya pita, medali tersebut tidak dapat dikenakan. Medali dikeluarka dengan sertifikat cetak, sesuai dengan pemberian bintang tanda jasa pengabdian selama perang di Jawa.[416] Sejumlah perwira yang berjasa untuk Belanda baik orang Eropa maupun Jawa termasuk dalam perkembangan berikutnya penguasa civil, tepatnya priyayi Jawa atau Ménak Sunda mendapatkan penghargaan tersebut dengan beragam medali, bintang jasa dan dekorasi. Pemberian penghargaan

---

[413] *Besluit 22 Januari 1904 no. 40* dan *Staatsblad 1904 no. 98.*

[414] L.F. Winter, *Serat Pratelan tuwin Pranataning Bintang*, terjemahan dari *Beschrijving en Statuten der Nederlandsche Ridderorden*. (Surakarta: N/A, 1885), h.167.

[415] J. Pemberton, *On the Subject of "Java"*, (Ithaca NY: Cornell University Press, 1994), h.93

[416] Anonim. *De Nederlandsche Ridderorden en Onderscheidings- of Eereteekenen. Bevattende de Koninklijke Besluiten, van Derzelver Instellingen en Nadere Bepalingen Hieromtrent Voorgeschreven*. (De Hague: Koninkrijk van Nederland, 1853), h.41-44

semacam ini umum dilakukan oleh negara-negara yang memiliki wilayah koloni dengan pasukan-pasukan yang dimiliki.[417]

Pemerintahan Hindia Belanda sejak pemerintahan Daendels sampai dengan terusirnya mereka dari Nusantara tercatat telah menjalankan pemberian bintang tanda jasa dalam empat bentuk:[418] *(1) Medalie Koninklijke Orde van de Unie* (Ordo Kerajaan Persatuan), *(2) Militaire Willemsorde* (Bintang Ordo Militer Willem), *(3) De Orde Van De Nederlandsche Leeuw* (Bintang Ordo Kepala Singa), *(4) De Orde Van Oranje-Nassau* (Bintang Ordo Oranje-Nassau).

(1) Koninklijke Orde van de Unie

Pengaturan pemberian bintang *Orde van de Unie* ini dituangkan dalam dekrit kekaisaran (besluit) 18 October 1811 dan 9 Maret 1812. Dalam besluit tersebut disebutkan bahwa bintang *Orde van de Unie* berupa medali kehormatan berbentuk oval terbuat dari perak untuk para perwira, taruna, dan bintara dan terbuat dari emas untuk kepala perwira. Medali dipasangkan pada pita merah putih dan biru. untuk ditempel di dada.

Medali *Orde van de Unie* terdiri dari tiga kelas, yakni bintang kelas *Grootkruisen*, *Commandeurs* dan *Ridders.* Ketiga kelas ini merupakan imbalan atas jasa khusus di bidang militer atau sipil. Tentara yang kembali dari medan perang dan mengobarkan semangat patriotisme merupakan objek utama dari pemberian tanda jasa ini. Semula raja Belanda tidak menyetujui klau bintang tanda jasa ini diberikan kepada sipil dengan alasan akan melunturkan kesakralan dari pemberian ini, akan tetapi seiring waktu berjalan akhirnya pemberian tanda jasa ini berlaku juga bagi sipil baik orang Eropa maupun Pribumi, asalkan memenuhi syarat.[419]

Pemberian medali *Orde van de Unie* diselenggarakan dalam upacara megah dengan prosesi resmi. Dalam acara tersebut pendeta Agung mengenakan pakaian berkerah ordo, ksatria yang akan diberi tanda jasa sebelum diambil sumpah oleh raja akan disampaikan dahulu pidato yang menceritakan prestasi dan jasa ksatria tersebut. Kemudian diambil sumpah dengan mengucapkan kata-kata sumpah:[420]

> Ik zwere te zullen leven en sterven als man van eer, en als een goed, en getrouw en opregt Ridder; dat ik mij geheel aan den dienst van mijn Koning en van mijn Vaderland zal wijden, zoo dikwijls zij mijnen dienst zullen noodig hebben, en dat ik geduriglijk tot regel

---

[417] Rhodes, James Ford, *History of the Civil War 1861-1865*, (New York, Ungar, 1961), h.133.

[418] Feanz Ziegleb, *De Nederlandsche Ridderorden 1900 — 1936*, (Amstepdam -7 S'- Pavenhage Nedeplandsche Biogpafische Uitgeveps-Maatschappij N.V.1937), h. 20-75.

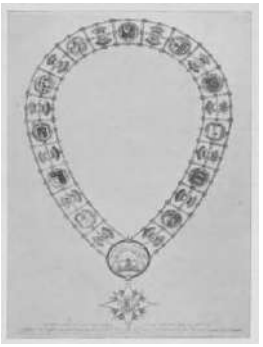
[419] *Besluit 18 October 1811 dan 9 Maret 1812*

[420] *Besluit 18 October 1811 dan 9 Maret 1812*

van mijn gedrag zal aannemen de Grondwet der Ridders: *Doe wel en zie niet om.*

(Saya bersumpah untuk hidup dan mati sebagai pria terhormat, dan sebagai ksatria yang baik, setia, dan jujur; saya akan sepenuhnya patuh dan mengabdi pada Raja dan Tanah Air, bahwa saya akan melayani sepenuh jiwa. dan bahwa saysa akan terus menerapkan Konstitusi Ksatria sebagai aturan tingkah laku saya: Lakukan yang terbaik dan tidak melihat ke masa lalu).

Setelah dilaksanakan pengambilan sumpah, acara akan dilanjutkan dengan pesta megah yang penuh dengan hidangan lalu dilanjutkan malamnya dengan pesta dansa.



Gambar 1
Koninklijke Orde van de Unie.

(2) Militaire Willemsorde (Bintang Ordo Militer Willem)

De Militaire Willems Orde adalah penghargaan tertua dan tertinggi Kerajaan Belanda. Tanggal pendirian ordo tersebut adalah 30 April 1815. Seseorang berhak menerima Ordo Militer William jika mereka menonjol dalam pertempuran dengan menunjukkan tindakan keberanian, kebijakan, dan kesetiaan yang luar biasa. Pada awalnya, bintang jasa *Militaire Willems orde* ditujukan khusus untuk tentara, namun seiring dengan perkembangan dan aspek kebutuhan untuk mengikat kesetiaan dan loyalitas, belakangan warga sipil juga menerima penghargaan tersebut.[421]

Sejak awal raja William I, tepatnya pada bulan April 1815 cukup berkepentingan untuk segera membentuk tatanan militer. Kemajuan Perancis yang dipimpin oleh Napoleon kembali mengancam kerajaan Belanda. Maka dibutuhkan motivasi serius dalam melecut semangat dan keberanian pasukan

[421] W. Baron Snouckaert. etc, *De-Nedeqlandsche Ridderorden 1900-1936,* (Amstepdam:S'-Gpavenhage Nedeplandsche Biogpafische Uitgeveps-Maatschappij N.V. 1937), h. 32

militer Belanda demi mempertahankan kekuasaan dan wilayahnya. Dengan demikian pemberian penghargaan berupa bintang jasa menjadi kebijakan yang cukup rasional serta efektif, efisien dalam menambah kekuatan militer untuk menghadapi peperangan-peperangan yang akan dihadapi. Pada titik inilah Raja William I segera membuat peraturan mengenai sistem penghargaan atau yang disebut sebagai *'verdienstorde'.* Penghargaan atau bintang tanda jasa *de Militaire Willems-Orde* kemudian segera diundangkan.

Penganugrahan *Militair Wilems Orde* pertama kali dilakukan pada tahun 1815. Willem Frederik George Lodewijk dari Orange-Nassau adalah penerima pertama penghargaan tersebut. Bintang *Grootkruis van de orde* diberikan kepadanya atas peran dan keberaniaanya dalam pertempuran melawan pasukan Napoleon di Quatre-Bras dan Waterloo pada tahun 1815. Setelah peristiwa penganugrahan pertama dengan penerimanya keturunan raja Wiliam I sebdiri, tercatat total lebih dari 1.000 orang mendapat penghargaan *Militaire Willems Orde* ini. Upaya tersebut adalah demi kepentingan untuk memenangkan peperangan melawan yang dalam versinya Belanda adalah upaya melawan pemberontakan berikutnya, seperti pemberontakan Belgia tahun 1830, pemberontakan-pemberontakan di tanah Hindia Belanda, perang Dunia Kedua, dan sebagainya.[422]

Regulasi mengenai pemberian penghargaan bintang jasa ordo militer Willem tertuang dalam konstitusi Belanda berupa *Wet Houdende Instelling Van De Militaire Willems-Orde* yakni Undang-undang tentang Orde Militer Raja Willems No.5 Tanggal 30 April 1815 (Staatsblad No. 23), kemudian diubah dengan Undang-undang No.33 tanggal 22 April 1864 (Staatsblad No. 33), No.64 tanggsl 15 April 1886 (Staatsblad No.64) dan No.941 tanggal 31 Desember 1920 (Staatsblad No.941). Undang-undang tersebut kemudian diatur secara teknis dalam *Reglement Van Administratie En Discipline Voor Dezelve Orde. Gearresteerd Bij Besluit Van Zijne Majesteit Den Koning* yakni, Dekrit Kerajaan No. 10 tanggal 25 Juni 1815, No. No. 73 tanggal 9 September 1818, No. 134 Tanggal 14 Juli 1824, No. 43 Tanggal 13 Juni 1858, No. 101 Tanggal 30 Maret 1821, dan No. 24 tanggal 7 Juni 1897.[423]

Dalam konstitusi-konstitusi di atas dijelaskan bahwa pemberian hadiah dan pemakaian bintang tanda jasa dan gelar Ksatria diperuntukan bagi prajurit yang bertugas di Kerajaan Belanda yang telah menonjol dalam pertempuran dengan melakukan tindakan keberanian, kebijakan, dan kesetiaan yang luar biasa. Selain diberikan kepada mereka yang di militer, penganugrahan nintang jasa ini juga diberikan kepada pensiunan warga negara Belanda non-militer serta orang asing yang menonjol dan berprestasi. Warga Belanda tersebut biasanya pegawai pemerintahan sipil yang terbukti berjasa dalam mengobarkan patriotisme, semangat juang, kesetiaan dan berprestasi dalam tugas tugas sipil serta berkemampuan secara luar biasa dalam sains dan seni. Hal tersebut

[422] W. Baron Snouckaert. etc, *De-Nedeqlandsche Ridderorden....,* h. 33
[423] W. Baron Snouckaert. etc,, *De-Nedeqlandsche Ridderorden....,* h.37

semacam pengakuan juga diharapkan berdampak pada motivasi dalam menumbuhkan kebajikan dan pengetahuan.[424]

Penganugrahan ini juga menjadi semacam pengakuan bahwa para pihak penerima adalah bagian tidak terpisahkan dari keagungan kerajaan Belanda. Semacam wacana yang sengaja dituliskan dalam pasal 3 undang-undang tersebut. Hal tersebut menandakan bahwa penarikan kaum ménak menjadi bagian dari pihak kolonial menjadi sangat halus terselundup dalam setiap pasal dalam regulasi yang Belanda keluarkan, termasuk dalam regulasi mengenai penganugrahan penghargaan. Maka relasi kuasa yang dalam bahasanya Faucault disebut sebagai kuasa pengetahuan dengan instrumen regulasi dan peraturan telah nyata dioprasikan Belanda. Akibatnya penundukan secara tidak sadar telah menjadikan kaum ménak tidak menganggap dirinya sebagai objek yang dijajah, melainkan sebagai pihak yang diangkat kehormatannya.

Penghargaan dan tanda jasa *De Militeire Willems-Orde* terdiri dari empat kelas: *(Pertama) . De ridders der 1e klasse* atau Ksatria kelas satu, bintang tanda jasa yang dianugrahkan adalah bintang *Groot-Kruisen*, *(Kedua) De ridder 2e klasse* atau Ksatria kelas dua, diberi bintang tanda jasa *Commandeur, (Ketiga) De ridder 3e klasse* atau Ksatria kelas tiga diberi bintang tanda jasa *De Ridders Dirdheklas*, *(Keempat) De ridder 4e klasse* atau Ksatria kelas empat diberi bintang tanda jasa *Pirdheklas*.[425]

Lencana penghargaan tersebut adalah terdiri dari salib berenamel putih, ditutupi oleh mahkota Kerajaan; keempat lengan salib yang dibingkai memiliki panjang yang sama, melebar dari tengah, berlekuk di ujungnya dan memiliki ujung manik-manik. Di lengannya terdapat tulisan dengan huruf emas di bagian depan dan belakang: Voor: Moed, Beleid, Trouw (Untuk Kebijakan Keberanian Kesetiaan). Di antara lengan salib ini terdapat salib Burgundi berenamel berwarna hijau. Di tengah kedua salib terdapat kembang api emas di bagian depan, dan medali enamel biru di bagian belakang, di tengahnya terdapat karangan bunga laurel, termasuk huruf W. Pita penambah dekorasi berlambang dan berwarna oranye dengan dua garis sempit biru Nassau.[426]

Untuk setiap kelasnya terdapat pembeda untuk menjadi penanda bagi masing-masing kelas sesuai tingkatannya. Untuk ksatria kelas satu yakni lencana *Groot-Kruisen*, berupa lambang untuk komandan dalam seragam militer, bedanya tanpa mahkota, dipasang pada bintang perak bulat berujung delapan yang terdiri dari 40 sinar, untuk dikenakan tanpa pita di dada kiri; bintang tersebut berdiameter 80 milimeter, sedangkan titik-titiknya berbentuk manik-manik. Lambang ordo untuk panglima juga dapat dikenakan pada pita lebar 101 milimeter, sebagai selempang di bahu kanan hingga pinggul kiri.

Untuk Ksatrria kelas dua yakni lencana *commandeur*: lambang yang dikenakan pada pita di dada kiri, diameter salib berenamel putih sebesar 50

[424] W. Baron Snouckaert. etc, *De-Nedeqlandsche Ridderorden....*, h.37
[425] W. Baron Snouckaert. etc, *De-Nedeqlandsche,...*h. 48
[426] W. Baron Snouckaert. etc, *De-Nedeqlandsche,...*h. 49

milimeter, salib Burgundi berdiameter 42 milimeter; memakai lencana tanpa pita di dada kiri dan juga pada pita lebar 55 milimeter dikalungkan di leher; Untuk ksatria kelas tiga *(Dhierdeklasse)*: lambang yang dikenakan pada pita di dada kiri, bingkai salib berenamel putih dan medali, titik manik-manik, karangan bunga laurel huruf W dan mahkota terbuat dari emas dan ada a roset di pita; Sementara Untuk ksatria kelas *(Vierdeklasse)*: lambang yang dikenakan pada pita di dada kiri; diameter salib berenamel putih adalah 42 milimeter, diameter salib Burgundi adalah 36 milimeter; rangka salib dan medali yang disebutkan pertama, ujung manik-manik, karangan bunga salam, huruf W dan mahkota terbuat dari perak; lebar pita 27 milimeter dan dalam bentuk jadi 48 milimeter.

Gambar 2
Tanda Orde Militer Willems

Pemberian bintang tanda jasa dan pemberian gelar Ksatria dilakukan dalam sebuah gelaran upacara kenegaraan. Mereka yang diberi penghargaan dan tanda jasa akan diambil sumpah. Kalimat sumpah yang harus diucapkan merupakan kalimat yang sudah ditentukan dalam peraturan No.10 tahun 1815 pasal 21, yakni:[427]

> *"Ik beloof en zweer mij als een getrouw en wakker Ridder te zullen gedragen; mijn leven altoos te zullen veil hebben voor Koning en Vaderland, en door al mijn vermogen mij steeds trachten waardig te maken de onderscheiding mij door den Koning toegestaan."...Zoo waarlijk helpe mij God Almagtig..."*
>
> "Saya bersumpah (berjanji) bahwa saya akan berperilaku sebagai seorang ksatria yang setia dan waspada, bahwa saya akan selalu mengorbankan hidup saya untuk Raja dan Tanah Air dan, dengan segala cara, saya akan selalu berusaha menjadikan diri saya layak atas kehormatan yang diberikan Raja kepada saya". "Jadi tolonglah saya, Wahai Tuhan yang Agung"

[427] Reglement Van Administratie En Discipline Voor De Militaire Willems – Orde. No.10 Tahun 1815

Terhadap perwira yang mendapat tanda jasa diberikan imbalan sesuai dengan pangkatnya di militer, hal ini berlaku juga bagi sipil seperti Bupati, patih, mantri dan sebagainya, karena dari sisi gelar dan pagkat ada penyesuain maka baginya juga berlaku sama. Berikut digambarkan tabel jumlah imbalan yang akan diterima perwira yang mendapatkan bintang ordo militer Willems sesuai dengan pangkat dan tempat dimana ditugaskan.

Pangkat	Bertugas di	
Adjudant-onderofficier	Angkatan Laut dan Darat di dalam negri	Angkatan Laut dan Darat di luar negri
Sergeant-majoor	f 325,-	
Sergeant	f 270,-	
Korporaal	f 200,-	
Soldaat of matroos	f 120,-	

Tabel 3
Jumlah imbalan yang akan diterima perwira yang mendapatkan bintang ordo militer Willems

Tunjangan penghargaan tersebut biayanya dibebankan kepada anggaran negara. Pemberian tunjangan tersebut berlaku selama tidak melanggar sumpah. Pemberian tunjangan tersebut berlaku juga bagi istri yang ditinggalkan manakala dia meninggal dunia. Oleh karena sifatnya demikian maka seluruh penerima penghargaan ini menjadi sebentuk ikatan ordo yang disebut *Kapppitel,* terdiri dari banyak anggota yang terikat sumpah setia dan loyal atas baginda raja. Seluruh anggota memilih ketua dan wakil ketua yang dipilih dan bertidak dari dan juga sebagai anggota selanjutnya dibantu oleh sekretaris.

(3) De Orde Van De Nederlandsche Leeuw

Anugrah *Orde Van De Nederlandsche Leeuw* atau yang dikenal dengan Ordo Singa Belanda didirikan pada tahun 1815. Anugrah ordo ini diperuntukkan bagi orang-orang yang memiliki jasa luar biasa bagi kalangan masyarakat civil yang berprestasi juga berjasa di luar kewajiban tugas-tugas pokoknya. Misalnya saja orang-orang yang telah melakukan karya-karya terobosan (ilmiah) yang bermanfaat bagi masyarakat. Kata kuncinya memiliki peran yang 'luar biasa', atau orang-orang dengan talenta dan memberikan kinerja cemerlang. Termasuk di dalamnya mempunyai pemikiran dan terobosan dibidang seni, sains atau prestasi ilmiah (penelitian), inovasi teknis kewirausahaan inovatif, dan lain sebagainya.

Latar belakang diadakannya penghargaan *Orde Van De Nederlandsche Leeuw* sesungguhnya hampir sama dengan *Militeire Willems-Orde* yakni respon atas kebutuhan membangkitkan keberanian, kesetiaan dan loyalitas demi mempertahankan kekuasaan. Ancaman kembalinya Napoleon dari Pulau Elba,

menjadikan sistem *'verdienstorde'* sebagai prioritas yang perlu diupayakan bahkan diperluas skala dan jangkauannya. Keterikatan masyarakat civil dengan tanah Belanda melalui loyalitas dan sumpah setia atas rajanya perlu diyakinkan. Raja William I untuk merespon situasi tersebut, maka mendirikan gelar ksatria atas jasa (sosial) bagi masyarakat civil tepat pada bulan September 1815. Oleh karena penghargaan ini motivnya patriotisme, semangat dan kesetiaan khusus dalam melaksanakan tugas sipil atau kompetensi luar biasa dalam ilmu pengetahuan dan seni maka penghargaan tersebut bertuliskan *'Virtus Nobilitat'*, bahasa Latin yang berarti 'Kebajikan Kemuliaan'.

Pengaturan mengenai penghargaan *De Orde Van De Nederlandsche Leeuw* tertuang dalam Besluit de stichting van de Orde van de Nederlandsche Leeuw (Stb. 1994, 352). tanggal 29 September 1815 yang kemudian diubah dengan undang-undang No.64 tanggal 15 April 1886 dan Undang-undang No. 56 tanggal 10 Februari 1910. Berdasarkan undang-undang tanggal 29 September 1815 tersebut, selang satu bulan kemudian, Ordo *Van De Nederlandsche Leeuw* diberikan tanggal 18 November 1815 untuk pertama kali. Pemberian tersebut bersamaan dengan peringatan hari ulang tahun Ratu. Penerimanya adalah dua orang pejabat Belanda: Count van Hogendorp dan Count van der Duyn van Maasdam, dua orang yang sangat berhutang budi kepada Tanah Air dalam pemulihan kemerdekaan Belanda.

Ordo *Van De Nederlandsche Leeuw* terdiri dari tiga kelas. Ksatria kelas satu menyandang nama *Groot-Kruizen*, ksatria kelas dua menyandang nama *Commandeurs*, dan ksatria kelas tiga hanya menyandang nama *Ridders*. Ketiga kelas tanda jasa ini diberikan kepada Mereka yang berjasa dan berprestasi memberikan kemanfaatan dan pengorbanan serta pengabdian yang didasari cinta kasih atas isu-isu kemanusiaan. Selain tiga gelar (*Groot-Kruizen*, *Commandeurs* dan *Ridders*), Ordo Singa Belanda juga ditambah medali kehormatan. Medali itu diberikan kepada orang-orang dari kelas bawah. Hal ini tidak lazim pada saat itu. Selain medali, orang yang mendapat penghargaan juga menerima hadiah tahunan sebesar 400 gulden. Itu adalah jumlah uang yang banyak bagi sebagian besar orang Belanda.[428]

Dekorasi pada lencana *Ordo Van De Nederlandsche Leeuw* terdiri dari salib berenamel putih dengan huruf W emas di antara masing-masing lengannya, di satu sisi di tengah lingkaran berenamel biru, di atasnya tertulis kata Virtus Nobilitat dengan huruf emas dan di atasnya di seberang Singa seperti yang terlihat pada lambang Kekaisaran, semuanya ditutupi dengan mahkota kerajaan emas. Pitanya berwarna biru Nassaus dengan dua garis oranye sempit.

Untuk masing-masing kelasnya terdapat perbedaan dari segi warna, besar, dan jumlah lencananya. Untuk kelas *Groot-Kruizen*: hiasan berupa salib berdiameter 60 milimeter, digantung pada pita, dibuat berbentuk selempang,

[428] *Besluit de stichting van de Orde van de Nederlandsche Leeuw (Stb. 1994, 352). tanggal 29 September 1815*

dikenakan pada bahu kanan sampai pinggul kiri. Pita untuk pria lebarnya 101 milimeter dan untuk wanita lebarnya 68 milimeter. Bintang, terdiri dari hiasan tanpa mahkota dengan diameter 73 milimeter, dipasang pada bintang emas berujung delapan, agak bulat yang terdiri dari empat puluh delapan sinar dengan diameter 85 milimeter. Sinar bintang berskala bergantian dan semuanya diikat di ujungnya. Bintang dikenakan tepat di atas pinggang di sisi kiri pakaian. menggunakan pita yang dibuat berbentuk roset, di belakangnya dipasang sebatang jalinan emas. Keseluruhannya melekat pada busur.[429]

Gambar 3
Lencana *Groot-Kruizen*

Untuk kelas *Commandeurs*: hiasan berupa salib berdiameter 60 milimeter, digantung pada pita, dikenakan oleh laki-laki di leher dan oleh perempuan berupa busur setinggi dada pada sisi kiri pakaian. Lebar pita adalah 55 milimeter untuk pria dan 37 milimeter untuk wanita. Bintang, berupa hiasan berbentuk salib berdiameter 79 milimeter, dikenakan tepat di atas pinggang pada sisi kiri pakaian. Memakai pita yang disusun berbentuk roset, di belakangnya dipasang sebatang jalinan perak. Keseluruhannya melekat pada busur.

Gambar 4
Lencana *Commandeur*

Untuk kelas *Ridders:* hiasan berupa salib berdiameter 46 milimeter, digantung pada pita, dikenakan setinggi dada pada sisi kiri pakaian. Pita untuk pria lebarnya 37 milimeter. Pita untuk wanita lebarnya 27 milimeter dan dibuat berbentuk busur.

[429] Wet No.64 tanggal 15 April 1886 dan Wet No. 56 tanggal 10 Februari 1910.

Gambar 5
Lencana *Ridders*

Perlu diungkapkan disini bahwa untuk seluruh lencana, ketika dipakai dalam even-even tertentu, maka hiasan pita dapat dikenakan dalam bentuk yang diperkecil. Anggota Ordo yang mengenakan seragam boleh memakai lencana berbentuk tongkat estafet berukuran 27 kali 11 milimeter. Apabila gelar *Groot-Kruizen* atau *Commandeur* telah diberikan, maka tongkat estafet itu dilekatkan pada roset dengan balok di belakangnya.

(4) De Orde Van Oranje-Nassau

De Orde Van Oranye-Nassau telah ada sejak tanggal 4 April 1892. Orang-orang yang telah memberikan kontribusi yang sangat berharga kepada masyarakat berhak mendapatkan penghargaan dalam ordo ini. Hal ini mencakup relawan yang berkomitmen terhadap generasi muda, lingkungan hidup, pelayanan (informal), olah raga, asosiasi lingkungan atau pengungsi. Termasuk juga seseorang yang memberikan prestasi khusus dalam pekerjaannya dan dengan demikian membedakan dirinya dari rekan-rekan seprofesinya juga bisa mendapatkan ordo ini.

Sebelum *De Orde Van Oranye-Nassau* didirikan pada tahun 1892. Sesungguhnya ordo tersebut sudah dimulai pada tahun 1841, dengan nama Ordo Mahkota Ek. Raja Willem II kemudian ingin memberi penghargaan kepada lebih banyak orang atas jasa (sosial) mereka daripada yang bisa diberikan. Namun ia juga tak ingin menghapus status istimewa Ordo *Van De Nederlandsche Leeuw*. Selain menjadi Raja Belanda, William II juga merupakan Adipati Agung Luksemburg. Dan di sana dia mendirikan *Order of the Oak Crown* pada tahun 1841. Dengan sistem penghargaan Order of the Oak Crown Belanda mengambil keuntugan dalam proses pencalonan raja. Semacam upaya untuk meraih simpati dan legitimasi dari rakyat.

Setelah kematian Raja William III pada tahun 1890, putrinya Wilhelmina tidak menjadi Grand Duchess of Luxembourg karena undang-undang lama. Akibatnya, *Order of the Oak Crown* tidak bisa lagi digunakan oleh warga negara Belanda. Untuk terus memberi penghargaan kepada masyarakat, pemerintah Belanda membentuk ordo ksatria baru. Yang kemudian diberi nama *De Orde Van Oranye-Nassau* pada tanggal 4 April 1892. Hampir serupa dengan penghargaan *Ordo Van De Nederlandsche Leeuw*, hanya

perbedaannya pada jumlah kelas dan ada tambahan medali kehormatan saja yang menjadi pembedanya.

Peraturan mengenai pemberian bintang ordo *Van Oranje-Nassau* termuat dalam Undang-undang No.55 tanggal 4 April 1892 sebagaimana telah diubah dengan Staatsblad No. 56 tanggal 10 Februari 1910 dan Staatsblad No. 105 tanggal 21 Maret 1923. Dalam peraturan tersebut diatur bahwa terdapat enam kelas dalam ordo Oranye Nassau ini. Yaitu Ksatria tingkat pertama Ordo ini menyandang nama *Ridder Grootkruis*. Ksatria tingkat kedua menyandang nama *Grootofficier* (Perwira Agung). Ksatria tingkat ketiga menyandang nama *Commandeur*. Ksatria tingkat keempat Ordo ini menyandang nama *Officier* (Perwira). Ksatria tingkat kelima Ordo ini menyandang nama *Ridder* (Ksatria). Ksatria tingkat keenam Ordo ini menyandang nama *Lid*.[430]

Hiasan dari Ordo ini terdiri dari sebuah salib dengan delapan ujung manik-manik dan karangan bunga laurel yang menyatu di antara lengannya dan ditutupi dengan mahkota kerajaan, semuanya terbuat dari emas untuk empat derajat pertama dan perak untuk derajat kelima; lengan salib berwarna putih berenamel, dengan hati berenamel biru; di tengah salib ada perisai bundar berenamel biru, dikelilingi tepi berenamel putih, keduanya dibingkai dengan emas, di satu sisi ada gambar Singa di perisai bundar, seperti yang terlihat di lambang Kekaisaran, dan di sisinya. di tepinya ada tulisan "Je maintiendrai" dengan huruf emas, dan di sisi berlawanan pada perisai bundar ada huruf W emas yang ditutupi dengan mahkota kerajaan emas dan di tepinya ada tulisan "Tuhan beserta kita" dengan huruf emas. Untuk prajurit, sebagai ganti karangan bunga salam, dua pedang perak dengan gagang emas ditempatkan pada hiasan, disilangkan secara diagonal di belakang perisai bundar. Pita berwarna oranye di antara dua garis biru Nassaus, warnanya dipisahkan oleh garis putih sempit.[431]

Aspek untuk masing-masing kelas dibedakan berdasarkan bentuk, besar, bahan, dan lainnya yang dapat dijelaskan sebagai berikut: Untuk kelas *Ridder Grootkruis:* hiasan berupa salib berdiameter 60 milimeter, digantung pada pita, dibuat berbentuk selempang, dikenakan pada bahu kanan sampai pinggul kiri. Pita untuk pria lebarnya 101 milimeter dan untuk wanita lebarnya 68 milimeter. Bintang, terdiri dari perisai bundar berenamel biru, dikelilingi tepi enamel putih, keduanya dibingkai emas dengan diameter 48 milimeter, dipasang pada bintang perak berujung delapan dengan diameter 85 milimeter yang terdiri dari empat puluh- delapan sinar. Pada perisai tersebut terdapat gambar Singa dan tulisan "Je maintiendrai". Karangan bunga laurel diaplikasikan pada tepi putih di bagian bawah. Bagi personel militer, terdapat dua buah pedang yang disilang secara diagonal di belakang perisai. Bintang dikenakan tepat di atas pinggang di sisi kiri pakaian. Disematkan pada pita

[430] Wet No.55 tanggal 4 April 1892 sebagaimana telah diubah dengan Staatsblad No. 56 tanggal 10 Februari 1910 dan Staatsblad No. 105 tanggal 21 Maret 1923.

[431] Staatsblad No. 105 tanggal 21 Maret 1923

yang dibuat berbentuk roset, di belakangnya dipasang sebatang jalinan emas. Keseluruhannya melekat pada busur.[432]

Gambar 7
Lencana *Ridder Grootkruis*

Untuk kelas *grootofficier:* hiasan berupa salib berdiameter 60 milimeter, digantung pada pita, dikenakan oleh laki-laki di leher dan oleh perempuan berupa busur setinggi dada pada sisi kiri pakaian. Pita untuk pria lebarnya 55 milimeter dan untuk wanita lebarnya 37 milimeter. Bintang, terdiri dari perisai, dipasang pada bintang perak berujung empat yang terdiri dari empat puluh delapan sinar dengan diameter 85 milimeter. Bintang dikenakan tepat di atas pinggang di sisi kiri pakaian. Disematkan pada pita yang disusun berbentuk roset, di belakangnya dipasang sebatang jalinan emas di satu sisi dan sebatang jalinan perak di sisi yang lain. Keseluruhannya melekat pada busur.

Gambar 8
Lencana *grootofficier*

Untuk *commandeur:* hiasan berupa salib berdiameter 60 milimeter, digantung pada pita, dikenakan oleh laki-laki di leher dan oleh perempuan berupa busur setinggi dada pada sisi kiri pakaian. Pita untuk pria lebarnya 55 milimeter dan untuk wanita lebarnya 37 milimeter. Bintang, terdiri dari perisai, dipasang pada bintang perak berujung empat yang terdiri dari empat puluh delapan sinar dengan diameter 85 milimeter. Bintang dikenakan tepat di atas pinggang di sisi kiri pakaian. Disematkan pada pita yang disusun berbentuk roset, di belakangnya dipasang sebatang jalinan perak. Keseluruhannya melekat pada busur.[433]

[432] Staatsblad No. 105 tanggal 21 Maret 1923
[433] Staatsblad No. 105 tanggal 21 Maret 1923

Gambar 9
Lencana *commandeur*

Untuk *Officier;* hiasan berupa salib berdiameter 46 milimeter, digantung pada pita, dilengkapi roset warna pita, dikenakan setinggi dada pada sisi kiri pakaian. Pita untuk laki-laki lebarnya 37 milimeter dan untuk perempuan lebarnya 27 milimeter. Wanita memakai pita yang dibuat berbentuk busur. tanda pemakaian, yaitu pita yang disusun berbentuk roset. Keseluruhannya melekat pada busur.

Gambar 10
Lencana *officier*

Untuk *Ridder:* hiasan berupa salib berdiameter 46 milimeter, digantung pada pita, dikenakan setinggi dada pada sisi kiri pakaian. Pita untuk pria berukuran 37 milimeter dan untuk wanita 27 milimeter. Wanita memakai pita yang dibuat berbentuk busur; tanda pemakaian, yaitu pita, dibuat berbentuk busur, yang padanya ditambahkan mahkota perak kecil.

Gambar 11
Lencana *ridder*

Untuk *lid:* hiasan berupa salib berdiameter 35 milimeter, digantung pada pita lebar 27 milimeter, dikenakan setinggi dada pada sisi kiri pakaian. Wanita

memakai pita yang dibuat berbentuk busur; tanda pemakaian, berupa pita, dibuat berbentuk busur.

Gambar 12
Lencana *Lid*

Anggota Ordo yang mengenakan seragam boleh memakai lencana berupa tongkat berukuran 27 kali 11 milimeter. Jika gelar Knight Grand Cross, Grand Officer atau Commander telah diberikan, roset dengan palang di belakangnya masing-masing, akan ditempatkan pada tongkat. Jika gelar Perwira atau Ksatria telah dianugerahkan, masing-masing roset atau mahkota perak kecil ditempelkan pada tongkat estafet.

Tahun 1893, Pemerintah Belanda menghapus sistem pemberian penghargaan dengan menggunakan medali atau *Medaille voor Burgerlijke Verdienste (MBV)* kemudian menggantinya dengan mengeluarkan sistem "*Ster voor Trouw en Verdiensten*" (STV). Sistem tersebut dituangkan dalam *Indisch Staatsblad No. 4961* Tanggal 29 Agustus 1893. Gubernur Jenderal van der Wijck dari Hindia Belanda yang mengajukan kepada Pemerintah kerajaan Belanda untuk menghapus sistem *Medaille voor Burgerlijke Verdienste.* Medali dianggap tidak populer terutama bagi orang-orang pribumi dan sebagian orang Eropa sehingga perlu diganti. Akan tetapi walaupun demikian, medali lama yang diterima melalui penghargaan MBV bisa diganti dengan "*Ster voor Trouw en Verdiensten*" (STV) dengan syarat membayar sejumlah uang. Hal ini berlaku juga bagi para pemegang medali *Onderscheidingsteken voor Langdurige Dienst als Officier,* yaitu penghargaan militer yang diberikan kepada para perwira angkatan bersenjata Belanda yang telah menjadi perwira aktif sedikitnya selama 15 tahun. Adapun perubahan yang terjadi pada sistem "*Ster voor Trouw en Verdiensten*" (STV) antara lain pemilik kelas *bronzen* akan mendapat kelas *bronzen ster*, *zilveren* mendapat *zilveren ster, gouden* menjadi *kleine gouden ster*, emas dengan rantai emas mendapat *groote gouden ster.*[434]

Pemberian "*Ster voor Trouw en Verdiensten*" (STV) diatur secara lengkap dalam *Bijblad* Nomor 2652, 3179, dan 4158. Adapun ketentuan-ketentuan yang terkait denngan penganugerahan STV antara lain:[435]

---

[434] _____ ,*Verslag Island Plantentuin*. (Bogor: N/A. 1903).

[435] Anonim, *De Indo-Nederlandsche Wetgeving*. (Amsterdam: Elsevier Maatschappij.1910), h. 676-685.

1. Penerima medali yaitu orang non Belanda yang berjasa dalam membantu pekerjaan pemerintah kolonial. Penerima berhak mendapatkan medali STV berupa emas, perak dan perunggu sesuai dengan aturan. Medali tersebut berbentuk bintang dua belas sudut dengan ujung sudut berbentuk bulat seperti mutiara. Medali tersebut berukuran kecil dan dikenakan di dada sebelah kiri. Pita yang digunakan pada tanda STV memiliki ketentuan sesuai dengan tingkatan bintang tersebut. Penerima medali tidak diperbolehkan menggunakan pita dari medali yang bukan miliknya.
2. Penerima medali yaitu orang Hindia Belanda atau orang non Belanda yang berjasa dalam membantu pekerjaan pemerintah kolonial (dengan aturan yang sama seperti pada ketentuan pertama).
3. Ketentuan *Bijblad* Nomor 2652 menjelaskan bahwa penganugerahan medali STV diberikan kepada para priyayi dan diberikan secara rahasia. Demkian pula dengan upacara penganugerahan yang juga dilaksanakan secara rahasia.
4. Ketentuan *Bijblad* Nomor 2893 menyebutkan, bahwa seseorang yang memperoleh medali STV akan tercabut haknya apabila mendapatkan hukuman mati, atau kerja paksa (dengan memakai rantai). Akan tetapi, apabila seseorang yang memperoleh medali STV mendapatkan hukuman kerja paksa (tidak memakai rantai) maka tanda kehormatannya tidak boleh digunakan selama menjalani masa hukuman.
5. Ketentuan *Bijblad* Nomor 3179 menyebutkan, bahwa para priyayi akan medapatkan penghargaan yang besar jika telah mengabdi selama 30 tahun. Periode pengabdian tersebut terlalu panjang bagi para priyayi untuk memperoleh penghargaan yang besar, mengingat para priyayi juga harus banyak berkontribusi bagi Belanda. Penghargaan besar dapat diraih dengan ketekunan dan bersungguh-sungguh dalam melaksanakan tugas. Medali yang dianugerahkan kepada para priyayi sesuai dengan kedudukan dan pangkat mereka. Apabila para priyayi telah mengabdi dalam jangka waktu yang lama dan sangat berjasa bagi pemerintah kolonial, maka mereka bisa mendapatkan medali emas walaupun pangkatnya berada di bawah bupati. Perlu diingat bahwa pemberian medali tidak boleh terlalu sering. Hal ini akan mengurangi nilai prestise medali tersebut.
6. Ketentuan *Bijblad* Nomor 4158 menyebutkan, bahwa medali tidak dikembalikan kepada pemerintah (Belanda) meskipun penerima medali telah wafat.

Pemberian penghargaan dan bintang tanda jasa juga diberlakukan atas kaum ménak. Tanda-tanda jasa, menurut *Bijblad* no. 2500 berupa medali mas, perak, atau perunggu yang harus dipasang pada dada sebelah kiri dengan menggunakan pita. Selain itu, menurut *Staatsblad* tahun 1886 no. 219, Gubernur Jenderal wajib memberikan medali tanda kesetiaan dan keberanian yang biasanya diberikan kepada tentara, kepada para bupati yang telah menunjukkan kesetiaan selama 30 tahun.

Apabila pejabat pangreh praja penerima tanda jasa meninggal, tanda jasa tidak perlu dikembalikan kepada pemerintah, hanya saja tidak boleh dipakai oleh orang lain. Jika penerima tanda jasa dikenakan hukuman mati atau kerja paksa, medali harus dikem-balikan kepada pemerintah; sedangkan bila hukuman berupa hukuman kurungan saja, selama di penjara tanda jasa tersebut tidak boleh dipakai *(Bijblad* 4158). Bila seorang bupati yang me-makai tanda jasa berjalan melewati serdadu jaga, ia berhak men-dapat penghormatan senjata dari si penjaga.[436]

Ménak di Purwakarta yang mendapatkan bintang tanda jasa salah satunya adalah Raden Adipati Aria Sastrawinata. Ia merupakan mantan Bupati Ciamis yang menghabiskan sisa usianya di Purwakarta. Dilahirkan di Purwakarta tanggal 27 Februari 1869. Ia merupakan putra dari R.T.A Hasan Sastradiningrat II putra RTA Sastradiningrat I putra Rd. Aria Sastradipura I putra Rd Adipati Aria Panatayuda IV (Adipati Karawang V) putra Rd. Arya Panatayuda III (Adipati Karawang IV) putra Rd. Jayanagara (Adipati Karawang III) putra Rd Anom Wirasuta/ Panatayuda I (Adipati Karawang II) Putra Rd. Adipati Singaperbangsa (Bupati Karawang I) putra Adipati Kertabumi II putra Pangeran Rangga Patra Kelana/ Raja Galuh Kertabumi ke-1 (1585 – 1602) putra Prabu Geusan Ulun/ Pangeran Angkawijaya (1578-1610).[437]

Dilihat dari genealoginya, Sastrawinata merupakan bagian dari dinasti Kertabumi yang terhitung ratusan tahun mendapatkan previlage kekuasaan dari Belanda. Karawang termasuk Purwakarta, adalah kabupaten yang dipimpin secara turun temurun oleh anak cucu Kertabumi ini. Terhitung sejak pertama Karawang dalam penguasaan Belanda, tepatnya VOC kala itu, Bupatinya adalah Kertabumi atau pangeran Singaperbangsa. Dari Kertabumi ini lah lahir para pewaris yang kemudian secara berurutan menjadi Bupati di Karawang termasuk Purwakarta.[438]

Sastrawinata dalam konteks penganugrahan lencana penghargaan kolonial bisa dikatakan sebagai proyek percontohan yang kalau meminjam cara pikirnya Faucalt adalah bentuk kekuasaan yang meproduksi wacana dan menjadi sebentuk pengetahuan. Wacana yang lahir dari mekanisme yang dijalankan kolonial mengenai status, titel, pangkat, pengakuan, penghargaan, tunjangan, jenjang karir yang diglorifikasi dalam sebuah pemberitaan media massa kala itu. Sebuah mekanisme yang berefek pada mengontrol secara terus menerus keadaan psikis kaum ménak secara umum. Sebuah mekanisme yang sengaja dibentuk, menggunakan instrumen normalisasi dan regulasi untuk membentuk individu ménak sesuai yang diinginkan kolonial.

---

[436] L.Th. Mayer, *Soerat Kandoengan....*, h. 67.

[437] Het News van Den Dag Voor Nederlandsh-Indie, Edisi Senin 26 September 1932; lihat juga Nieuws Giers Ochtendblap Vóór-Indonesie, 6e Jaargang No. 236, Dinsdag 19 Juni 1951; Batavias Neuws Blad, eerste blad, No. 267, Woensdag 1 September 1928

[438] Friederick De Haan, *Priangan: De Preanger....*, 140-198

Pemberian anugrah tanda kehormatan memunculkan wacana bahwa kaum ménak yang baik adalah yang loyalis, setia, patriotis dalam memberla kepentingan Belanda, menunjukan prestasi yang baik dalam tugasnya sebagai pejabat dalam birokrasi kolonial, dan sebagainya. Wacana tentang standar yang baik dan tidak baik terus menerus diopinikan melalui seperangkat regulasi tentang pemberian penghargaan. Sehingga previlage dari yang dihasilkan dari anugrah tanda kehormatan tersebut menjadi semacam reward untuk membuat kategorisasi mana ménak yang baik dalam standarnya kolonial dan mana yang tidak baik. Yang baik mendapat reward yang tidak baik mendapat funishment berupa tidak diberikannya privilage lebih atasnya.

Kontrol dan membentuk Individu yang tunduk, patuh, dan disiplin adalah wujud kekuasaan ada dimana-mana yang selalu dinyatakan lewat hubungan, dan diciptakan dalam hubungan yang menunjangnya. Kekuasaan yang selalu beroprasi melalui konstruksi berbagai pengetahuan. Melalui wacana yang diproduksi Belanda dengan mekanisme regulasi tentang penghargaan, sekali lagi merupakan hubungan kekuasaan di satu sisi dan pengetahuan disisi lainnya. Menurut Faucalt bahwa hubungan simbol dan yang disimbolkan itu bukan hanya referensial, melainkan juga produktif dan kreatif.[439]

Berangkat dari pemikiran tersebut bisa dikatakan bahwa simbol yang dihasilkan wacana tentang kaum ménak yang baik dan tidak baik direduksi menjadi sebentuk lencana Militeire Willems ordo, De orde Van Oranje-Nassau, dan Ordo Van Nederlandsch-leuuw. Dari sebentuk sistem penghargaan murah menghasilkan perilaku, nilai-nilai dan ideologi. Pada titik inilah kaum ménak menjadi semacam objek simbol kuasa yang menerima dominasi kuasa tanpa merasa dijajah dan direnggut kekuasaannya.

Penganugrahan lencana yang diberikan kolonial atas Sastrawinata berupa Ridder *Vierdeklass* pada Rabu malam 13 Juli 1927[440] atas tindakan heroiknya melawan para pemberontak komunis pada peristiwa malam moskow bulan November 1926 di Ciamis,[441] merupakan pemberian pertama kali dilakukan Belanda kepada Bupati di tanah Jawa. "Ksatria Jawa Pertama penerima *De Militeire Willems Orde*", demikian kiranya De locomotif edisi 01 Juli 1928 memberikan judul pada head line korannya.[442] De Avondpost edisi Kamis 18 Agustus 1927 malah menuliskannya sebagai "Pria yang layak terhormat penerima *De Militeire Willems Orde*".

Dalam pemberitaan tersebut dikatakan bahwa R.A.A.Sastrawinata, telah menerima penghargaan *de Militer Willem orde* sebagai penghargaan atas tindakan kepahlawanan dan keberhasilannya pada peristiwa bulan November 1926. suatu penghargaan yang sangat tinggi dan langka, yang belum pernah diberikan secara resmi kepada pejabat pribumi mana pun. Pada Rabu malam

---

[439] W. Baron Snouckaert, (etc), *De-Nedeqlandsche*,...h. 69
[440] De avondpost. Edisi Kamis 18 Agustus 1927.
[441] De Locomotief. Edisi September 1927
[442] De avondpost. Edisi Kamis 18 Agustus 1927

tanggal 13 Juli R. A. A. Sastrawinata mendapat penghormatan di kediaman asisten Resident. Warga masyarakat berkumpul, mereka mengikuti prosesi penyalaan obor menuju kaboepaten. Pendopo yang luas terisi penuh oleh tamu undangan yang hadir. Tercatat diantara yang hadir tersebut adalah: Residen Priangan Timur, Nyonya De Lavalette, Bupati Tasikmalaja bersama Raden Ajoe, Asisten Residen Tjiamis bersama Ibu Muller, Patih Tasikmalaja, Administrateur bank Tasikmalaja dan Tjiamis dan lain-lain.[443]

Dalam pidato singkatnya, bupati yang diberi penghargaan itu disapa dan dipuji oleh residen. Ditegaskan kembali dalam pidato tersebut tentang betapa luar biasa pentingnya penghargaan yang diberikan, bahwa di Jawa Sastrawinata merupakan pejabat sipil pertama yang menerima Perintah Militer William. Bahkan dikatakan bahwa di daerah terluar, penghargaan ini baru dua kali terjadi, yaitu kepada Countrolir Frijling dan Westenenk (yang kemudian menjadi anggota Dewan Hindia). Lalau dengan sangat sederhana dan bersahaja, seperti ciri khas Sastrawinata, (demikian disebutkan dalam pemberitaan tersebut). ia mengucapkan terima kasih kepada Resident dan Ratu dan Gubernur Jenderal dengan penuh haru dan sukacita.[444]

Menelaah pemberitaan media koran pada waktu Sastrawinata mendapatkan anugrah penghargaan tersebut, cukup dipahami bahwa produksi wacana yang disemburkan lewat media sedang nyata dioprasikan. Dari penelusuran yang dilakukan, koran yang memberitakan peristiwa tersebut cukup banyak dan dengan pola narasi yang sama, yakni pola glorifikasi penyanjungan dan kekaguman. Dari lima puluhan koran yang memberitakan tentang itu terdapat satu koran yang itu adalah resmi dikeluarkan pemerintah. Didalamnya terdapat keputusan raja tentang nama-nama penerima penghargaan saat itu. De Sumatra edisi 10 Juni 1932 dan Het Nieus Van den dag voor Nederlansch Indie edisi 29 September 1932 malah menyebutnya sebagai satu-satunya kalangan pejabat pribumi yang mendapatkan tanda jasa Willems Orde.[445]

Ménak di Purwakarta lainnya yang mendapatkan bintang tanda jasa adalah Raden Adipati Aria Sastra Adiningrat II. Ia merupakan keponakan dari Raden Adipati Aria Sastrawinata yang sebelumnya juga mendapatkan bintang tanda jasa Willemsorde. Bersama Sastrawinata namanaya tercatat dalam buku *De Nedeqlandsche Ridderorden 1900-1936.* Buku tersebut memuat nama-nama tokoh terkemuka pemerintahan Hindia Belanda yang menerima bintang jasa *Willemsorde.* Selain itu R.A.A Sastraadiningrat juga tercatat menerima bintang *Ridder in de Orde van den Nederlandschen Leeuw* atas jasanya dalam memajukan kabupaten Karawang (Purwakarta) khususnya dalam bidang

[443] Hetniews van Den Dag. Edisi September 1927
[444] De Sumatra edisi 10 Juni 1932
[445] Het Nieus Van den dag voor Nederlansch Indie edisi 29 September 1932

pertanian. Oleh karena pemberian penghargaan-penghargaan tersebut, menjadikan Sastraadiningrat dijuluki dengan "Dalem Bintang".[446]

R.A.A.Hasan Soemadipradja merupakan ménak berikutnya yang menerima bintang jasa. Sebagai pegawai pemerintahan karirnya cukup panjang dan pernah menempati berbagai jabatan. Pada tanggal 25 Juni 1903, R.A.A Hassan Soemadipradja diangkat menjadi mantri agronomi pada Departemen Pertanian saat itu. Enam bulan kemudian ia dipindahkan ke dinas administrasi Belanda dan diangkat menjadi asisten residen pada tahun 1910. Pada tahun 1914 hingga 1916 ia belajar di sekolah administrasi di Batavia. Dari pendidikannya tersebut ia diangkat menjadi wedana Pamanöekan tahun 1916, dari tahun 1917 hingga 1919 ia menjadi wedana Meester-Cornelis, pada tahun 1919 ia diangkat menjadi Sekretariat Jenderal dan tetap bekerja di Sekretariat Jenderal hingga tahun 1924.[447]

Setelah itu pada bulan Mei 1924, wedana R. Hassan Soemadipradja diangkat menjadi patih Purwakarta selama 6 tahun, pada tahun 1930 diangkat menjadi patih Bandung dan setahun kemudian diangkat menjadi bupati Bandung, jabatan tersebut disandangnya hingga tahun 1935, yaitu kembalinya Tuan Wiranatakoesoema" dari perjalanannya ke Eropa. Pada tahun 1935, Hassan Soemadipradja ditempatkan pada jabatan Gubernur Jawa Barat dan setahun kemudian (pada bulan Oktober 1936) ia diangkat menjadi bupati Batavia. Selama karirnya, ia dianugerahi beberapa penghargaan, yaitu: pada tahun 1926 bintang perak besar untuk kesetiaan dan prestasi dan tahun 1930 bintang emas kecil lalu disusul kemudian tahun 1934 bergelar Aria dan tahun 1938 bergelar Adipati.[448]

B. RELASI KUASA KULTURAL

Relasi kuasa kultural dapat dipahami sebagai hubungan kekuasaan dengan menggunakan perangkat kebudayaan. Bagaimana kekuasaan yang ada mendefinisikan produksi simbol-simbol dan sebaliknya bagaimana dunia simbolik mencerminkan besarnya kekuasaan. Michel Foucault pernah berkata bahwa "kita tunduk kepada produksi kebenaran melalui kekuasaan dan kita tidak bisa menjalakan kekuasaan melalui produksi yang aktual".[449] Kita tidak bisa memisahkan yang simbolik dari yang aktual, budaya dari kekuasaan politik. Dalam pengertian ini, budaya birokrasi tentu saja berhubungan dengan praktik suatu kekuasaan.

Sebagaimana telah diungkapkan sebelumnya, bahwa dalam mengelola birokrasi kolonial pada akhir abad ke-19, Belanda menghadapi kenyataan Islam sebagai titik pusat identitas yang melambangkan perlawanan terhadap mereka

---

[446] A. Sobana Hardjasaputra, *Sejarah Purwakarta..., h. 49*

[447] Bataviaasch Niewsblad Edisi Rabu 25 Juni 1941

[448] De Indische Courant Edisi: Kamis, 26 Juni 1941

[449] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and other writings 1972-1977*, (Newyork: Pantheon Books, 1980), h.93

sebagai pemerintah kristen, sekular dan asing.[450] Dalam menghadapi medan demikian maka Belanda, dengan Snouck Hurgronje sebagai inisiatornya, membedakan Islam dalam arti "ibadah" dengan Islam sebagai "kekuatan sosial politik". Atas pembedaan tersebut, Belanda mengkategorisasikan kebijakannya dalam tiga kategori, yakni: 1. Bidang agama murni atau ibadah; 2. Bidang sosial kemasyarakatan; dan 3. Bidang politik; dimana masing-masing bidang menuntut alternatif pemecahan yang berbeda.

Relasi kuasa kultural merupakan hubungan kekuasaan yang erat kaitannya dalam bidang sosial kemasyarakatan. Belanda sangat berkepentingan betul dalam menggalakan pribumi agar menyesuaikan diri dengan kebudayaan Belanda. Sebuah relasi kuasa yang tidak terlepas dari kaitannya dalam merebut kemenangan dalam persaingannya dengan Islam sebagai pusat identitas kala itu. Belanda menganggap dengan ménaklukan Islam di Indonesia berarti membebaskan pemeluknya dari "pembatasan sempit sisitem Islam dari kehidupan pribumi secara kultural.[451] Dengan demikian, maka jaminan atas kelestarian penjajahan atas subjek-subjek terjajah bisa diwujudkan.

Relasi kuasa kultural merupakan hubungan kekuasaan yang diwujudkan kolonial dalam "Politik Asosiasi" yang bertujuan untuk mempererat ikatan antara negri jajahan dengan negara penjajahnya melalui kebudayaan. Sebuah upaya yang sebenarnya tidak terlepas dari kaitannya dalam memperkukuh eksistensi penjajah itu sendiri. Snouck Hurgronje berkali-kali menyatakan bahwa fondsi kerajaan Belanda diperkukuh oleh asosiasi orang Indonesia dengan kebudayaan Belanda. Dengan mengabulkan keinginan orang Indonesia memperoleh pendidikan akan menjamin kekalnya loyalitas mereka.[452] Ditegaskannya pula bahwa asosiasi akan menghilangkan cita-cita Pan Islam dari segala kekuatannya. Secara tidak langsung asosiasi juga akan bermanfaat bagi penyebaran agama Kristen, sebab penduduk pribumi yang telah berasosiasi akan lebih mudah menerima panggilan missi.[453] Asosiasi diperkirakan akan memperkuat sistem kolonial secara keseluruhan.[454]

Agar persekutuan kebudayaan melalui asosiasi itu menjadi kenyataan, maka pendidikan barat haruslah diberikan kepada masyarakat pribumi. Penerapan politik asosiasi dalam corak pendidikan pada hakikatnya bukanlah berarti pengembangan seluruh masyarakat pribumi, sebab secara keseluruhan sebenarnya masyarakat pribumi tidak disentuh oleh asosiasi. Dalam praktiknya hanya beberapa individu yang diupayakan terlepas dari masyarakat pribuminya.

---

[450] Prijono, "Riwayat Penjajahan Barat dan Perlawanan umat Islam" dalam beberapa penggalan dari sejarah perjuangan Islam, (Jakarta, 2605/1945), h.73-89.

[451] Lihat Snouck Hurgronje, "La Politique Musulmane de la Hollande:, dalam *Verspreide Geschriften, IV, 1, h. 204.*

[452] Bernard H.M. Vlekke, The Story of The Dutch East Indies, (Cambridge, 1946), h.174.

[453] Snouck Hurgronje, "Nederland en de Islam.., h.94

[454] Robert Van Niel, *De Dutch...,* h. 46.

Bahwa Belanda berfungsi sebagai wali, dan fungsi wali inilah yang mewajibkan Belanda untuk mendidik Indoensia. Dalam rangka pelaksanaan kewajiban ini pula, pendidikan, terutama dan yang paling pertama harus diarahkan kepada pendidikan anak-anak bangsawan.[455]

Kaum ménak menjadi kelompok yang berada di pusat perhatian Belanda dalam kaitan asosiasi ini. Mereka menjadi kelas sosial pertama dan paling jelas yang harus ditarik ke arah westernisasi. Tingkat kebudayaan aristokrasi yang lebih tinggi, dekatnya dengan pengaruh-pengaruh Barat berkat kontaknya dengan pemerintah Eropa, dan akhirnya keterpisahan dari Islam, secara logis menjadi ahli waris skema asimilasionis Snouck.[456] Lombard menjelaskan bahwa Belanda memberikan imbalan tertinggi kepada kaum ménak dengan diperkenalkan sampai batas tertentu ikut serta dalam kebudayaan Eropa atas jasa mereka dalam membantu pemerintahan kolonial.[457]

1. Normalisasi dan Westernisasi dalam Wacana Modernisasi dan Misi Pemberadaban Melalui Pendidikan

Relasi kuasa dalam bentuk kultural ini dioprasikan Belanda dalam politik asosiasi melalui politik pendidikan dan kebudayaan yang menyiratkan anti Islam.[458] Sebuah relasi kuasa yang menurut Hurgronje sebagai satu-satunya cara untuk mengharmoniskan hubungan antara pribumi dan elit pemerintah Eropa di Jawa dan di tempat lain.[459] Terutama pasca kebijakan politik etis, kebijakan penyelenggaraan pendidikan model Barat mempercepat proses asimilasi budaya yang berorientasi 'inkorporasi spiritual' yakni terwujudnya kesatuan budaya yang akan menghapus perbedaan agama antara pribumi dan kolonial Belanda secara sosial dan politik.[460].Asosiasi kebudayaan dalam arti sesungguhnya adalah normalisasi dan westernisasi yang bertendensi sekularisasi sekaligus liberalisasi dalam makna menghidupkan kembali tradisi-tradisi dan kebudayaan barat yang tidak islam dan bertentangan dengan Islam. Hal tersebut dengan menetapkan arah pendidikan dan memperkuat sistem politik islam menuju 'pembangunan sekular dan liberal".[461]

Pendidikan menjadikan proses asosiasi bukan hanya mencerapkan perubahan bersifat lahiriah di kalangan pribumi terutama kaum ménak, akan tetapi yang lebih penting adalah proses mutasi yang mulai terjadi di sekolah, tempat anak-anak ménak berusaha menyelami cara berfikir Barat dan

---

[455] Elsbeth Locher-Scholten, *Ethiek in Fragmenten,* (Utrecht, 1981), h.184.

[456] Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan...,* h. 47

[457] Denies Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya,...*, h.103.

[458] Kees van Dijk, "The Elitist Premises of Snouck Hurgronje's Association Fantasy", dalam Studia Islamika, Vol. 17, No. 3, 2010, h. 408.

[459] E. Gobee dan C. Andriaanse, *Nashat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936,* (terj.), (Jakarta: INIS, 1990)

[460] Harry J. Benda, *Bulan Sabit Dan...*, h.49.

[461] Al-Attas, *Islam dan Sekularisme...,* h. 230.

menemukan dunia dalam atlas. Melalui permainan skala yang cerdik, Belanda menampilkan peta Negeri Belanda sama besarnya dengan peta Hindia Belanda. Di antara anak-anak muda yang memiliki asal-usul keturunan terbaik itu mengetahui bahwa mereka dapat menjadi penerus ayah mereka sebagai bupati, tetapi beberapa di antara mereka tidak berminat lagi meniti karir tersebut dan lebih menyukai profesi bebas, yang menurut kesan mereka akan memberikan status sosial yang sebanding dengan Eropa.[462] Di samping mereka keturunan ménak terendah mempersiapkan diri untuk menduduki jabatan-jabatan bawahan, sebagai asisten atau sekretaris yang makin banyak diperlukan dalan bidang pemerintahan. Golongan terakhir itulah yang tak lama kemudian melahirkan nasionalis-nasionalis pertama yang kritis terhadap cita-cita kebangsawanan kuno yang ketinggalan zaman itu dan menjaga jarak dengan penguasa kolonial, tetapi juga ingin menyerap resep-resep politik Barat.[463]

Asosiasi melalui pendidikan, sekali lagi adalah bermula dari falsafah kolonialismenya Snouck Hurgronje yang bertujuan agar Indonesia mengalami transisi menuju dunia moderen, yang tidak bercorak Islam dan tidak dikuasai oleh adat. Ia mencita-citakan kemajuan Indonesia ala Barat yang tingkat penyesuaiannya akan ditentukan oleh pemerintah Belanda.[464] Selain itu pendidikan barat juga adalah alat yang paling pasti untuk mengurangi dan akhirnya mengalahkan pengaruh Islam di Indonesia bilamana bertanding dengan daya tarik pendidikan Barat dan persekutuan kultural Barat, maka Islam hanyalah menjadi pihak yang kalah. Dengan demikian asosiasi melalu pendidikan sejatinya adalah upaya penundukan Islam secara kultural dan politik dalam satu helaan nafas "asosiasi".

Kaum bangsawan Indonesia yang telah kehilangan kultural dan politik sebagai akibat penaklukan Belanda menuntut partisifasi di dalam kebudayaan Belanda. oleh karena itu menurut Snouck Hurgronje, telah memikul kewajiban moral untuk mengajar (mereka) dan mebuatnya menjadi dampingan di dalam kebudayaan kita sendiri dan dalam kehidupan sosial kita (yaitu Belanda). persekutuan semacam itu akan mengakhiri jurang antara yang memerintah dan yang diperintah. Karena sudah tidak lagi dipisahkan oleh kesetiaan agama keduanya bisalah mengambil bagian dalam suatu kebudayaan yang sama dan di dalam suatu kesetiaan politik yang sama. Meskipun pertama kalinya suatu persekutuan kepentingan ini hanyalah menjangkau para elite Jawa. Dari sini akar asosiasi menuju perwujudan politik etis menemukan landasan untuk bertumbuh.

Snouck Hurgronje menyatakan, bahwa waktu segera akan habis; evolusi sosial, terutama di Jawa, telah mencapai momentum dengan cara yang semakin mantap sejak berpuluh tahun yang lewat dan sudah tidak dapat dihentikan lagi. Sudah tiba waktunya bagi pilihan untuk suatu tindakan yang tepat bagi Belanda

---

[462] Schierke, *the native rules*, indon soc stud, jilid I..., h.199
[463] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya...*, h. 110.
[464] Hari J.Benda, *Bulan Sabit Dan...*, h.89

untuk mengarahkan perkembangan ini ke arah jalur asosianis, sebab kalau tidak atau kalau dilalaikan alamat akan jatuh tangan ke tangan orang lain, kepada orang yang bukan saja melawan modernisasi Indonesia, akan tetapi, sungguh, yang menentang langgengnya pemerintahan Belanda itu sendiri.

Perlu dicatat disini, bahwa jauh sebelum Snouck Hurgronje menerapkan kebijakan Politik Islam, asosiasi dalam bidang pendidikan sesungguhnya sudah berlangsung dalam kehidupan kaum ménak. Tepatnya ketika adanya kepentingan untuk mendapatkan tenaga terdidik dengan biaya murah. Hal tersebut sebagai akibat dari adanya keperluan tenaga-tenaga pribumi yang terlatih untuk penyelenggaraan administrasi pemerintahan kolonial dan perusahaan partikulir sebagai akibat dari diterapkannya sistem pemerintahan tidak langsung. Sebagai langkah pertama, pada periode 1816 sampai 1825, pemerintah mendirikan sekolah untuk para calon Bupati di Pasuruan, Purwakarta (Krawang) dan Cianjur. Namun pada periode tersebut masih kekurangan murid, sehingga keberadaannya tidak bertahan lama.[465] Oleh karena itu pada tahun 1831, Gubernur Jenderal van den Bosch mengedarkan angket untuk mendirikan sekolah dasar negeri di tiap-tiap keresidenan atas biaya Persekutuan Injil *(Bijbelgenootschap).* Akan tetapi, usaha ini tidak mendapat sambutan. Hal tersebut berlangsug sampai dengan tahun 1838 terutama sampai masa adanya reorganisasi di Purwakarta (Karawang).[466]

Raja Belanda mengeluarkan keputusan tertanggal 30 September 1848 no. 95 yang isinya memberi wewenang kepada Gubernur Jenderal untuk menyediakan dana sebesar f25.000,- setahun untuk mendirikan 1 sekolah *kweekschool* dan 20 sekolah provinsi di Pulau Jawa dengan tujuan utama menghasilkan calon-calon pegawai pribumi.(140) anggaran sebesar f25.000,- tersebut masing-masing diperuntukan untuk biaya oprasional Sekolah kweekschool (pelatihan) sebesar f12.300 peruntukannya untuk gajih satu orang kepala sekolah orang Eropa sebesar f5000,-, dua atau tiga asisten guru *(hulponderwijzers)* sebesar f4.500,-, lima belas pengelola *(kweekelingen)* sebesar f2.250,- untuk *schrijfbehoeften* sebesar f50,- dan *onderhoud van het lokaal* sebesar f50. Selanjutnya untuk pendirian dan biaya oprasional 20 sekolah provinsi berjumlah sebesar f12.700. masing-masing diperuntukan membiayai sati orang guru sebesar f480 per bulan, untuk *schoolbehoeften* sebesar f40:-, biaya pendirian 20 sekolah sebesar f10.400, dan biaya perjalanan dinas guru sekolah pelatihan sebesar f2300.[467]

Selanjutnya Raja Belanda menerbitkan buku-buku paket pelajaran untuk diajarkan pada sekolah-sekolah tersebut. Tahun 1849 dan 1850 sejumlah

---

[465] Dr L J. Brugmans, *Geschiedenis Van Het Onderwijs In Nederlandsch-Indië,* (Batavia: Bij J.B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij **N.V.** Groningen, 1938), h.123

[466] A. Sobana Hardjasaputra, *Sejarah*....h. 50

[467] De Hoofd-Kommissie Van Onderwijs, *Algemeen Verslag Van Den Staat Van Het Schoolwezen In Nederlandsch - Indie, Onder Ultimo December* 1852. (Batavia: Ter Lands Drukkerij.1853), h.319-320.

5.580 eksemplar buku diterbitkan pemerintah, terdiri dari: (a)Buku bacaan bahasa jawa *(Javaansch leesboek)*, setebal 175 halaman, ditulis dalam bahasa *ngoko* ditulis oleh Mr. C. F. Winter di Soerakarta. Isinya terdiri dari ratusan cerita pendidikan yang digunakan di Belanda karya E. Schmid, lalu disesuaikan dengan orang Jawa; (b) Buku bacaan bahasa Jawa *(Javaansch leesboek)*, setebal 133 halaman, ditulis dalam bahasa *Kromo*, memuat 58 anekdot bahasa Eropa, atau cerpen yang diklaim Belanda bermanfaat dan bermoral karya C. F. Winter; (c) Buku Ejaan dan Bacaan Melayu, Aksara Romawi, setebal 52 halaman; (d) Buku permainan dan bacaan bahasa jawa untuk pemula, setebal 24 halaman; (e) Permainan Sunda dan buku bacaan, setebal 24 halaman.[468]

Sementara itu para bupati di Purwakarta berusaha mendidik anak-anak mereka di kabupaten sendiri. Kegiatan pendidikan berlangsung di "sekolah kabupaten" dan "sekolah distrik". "Sekolah Kabupaten" adalah sekolah rendah kelas satu *(De Eerste Klase School)* yang terdapat di ibu kota kabupaten. Sekolah ini dimaksudkan untuk mendidik calon-calon pegawai menengah. Oleh karena itu, murid sekolah Dasae Kelas Satu terdiri atas anak-anak pejabat pribumi tingkat menengah ke atas dan tokoh masyarakat. Sementara "Sekolah Distrik" adalah sekolah rendah kelas dua *(De Tweede Klasse School)* yang terdapat di ibu kota distrik. Sekolah ini dimaksudkan untuk mendidik calon-calon pegawai rendahan. Pendidikan di kedua sekolah tersebut ditempuh dalam waktu tiga tahun, dengan bahasa pengantar bahasa melayu dan bahasa daerah.[469]

Pada tanggal 19 Juni 1852 berdiri gedung sekolah pertama di Purwakarta yang berlokasi di dekat rumah Bupati. Gedung sekolah terbuat dari bambu dengan atap terbuat dari *hateup*. Terdiri dari ruangan kelas yang luas yang dapat menampung sekitar empat puluhan siswa. Tercatat ada 30 siswa yang bersekolah berusia enam belas sampai tujuh belas tahunan. Para siswa tersebut terdiri dari anak-anak bupati dan Pribumi berduit. Pada perkembangan berikutnya, jumlah siswa yang awalnya tiga puluh tersebut secara bertahap berkurang menjadi dua puluh, penyebabnya terdapat beberapa orang tua yang menyuruh anaknya untuk meninggalkan sekolah tanpa alasan yang jelas.[470]

Proses pembelajaran di sekolah kabupaten tersebut berlangsung tiap harinya berlangsung dua kali yakni pagi dan siang. Pagi dimulai pukul 07.00 sampai dengan pukul 11.00 dan siang dimulai dari jam 13.00 sampai dengan pukul 16.00. berlangsung dari hari Senin sampai dengan Sabtu, dan hari Minggunya libur. Mata pelajaran yang dipelajari pada tahap permulaan adalah sebatas pelajaran membaca dan menulis tulisan sunda dan aksara jawa. Namun, seiring dengan pesatnya tingkat pemahaman para siswa, mata pelajaran ditambah dengan pelajaran membaca dan menulis tulisan Melayu, aksara Romawi dan aritmatika. Buku mata pelajaran yang digunakan terdiri dari: a.

---

[468] De Hoofd-Kommissie Van Onderwijs, *Algemeen*...h. 320-321
[469] Hardjasaputra, *Sejarah*..., h.81
[470] De Hoofd-Kommissie Van Onderwijs, *Algemeen*...h. 344-345

Kitab pengadjaran basa Melayu. b. Kitab Pengadjaran Basa Sunda. c. Kitab Melayu akan mengadjar permulaan dari Ilmu Hitungan.[471]

Raden Satyadipoera, adalah guru pengajar pada sekolah Kabupaten tersebut. Ia merupakan mantan mantri gudang kayu manis di Jientoeng wilayah distrik Krawang. Dengan pengalaman dan keterampilan ditambah dengan prilakunya yang baik menurut pemerintah Belanda, maka ia dianggap memenuhi syarat untuk menjadi pengajar di sekolah tersebut. berdasarkan keputusan tanggal 24 Agustus 1852 No. 2, biaya oprasional sekolah kabupaten di Purwakarta sebesar maksimal f190,- diperuntukan masing-masing untuk biaya gedung sebesar f50,-gajih guru sebesar f20 - f100 per bulan, dan untuk perlengkapan alat tulis sebesar f8 - f40,- perbulan.[472]

Biaya sekolah, awalnya ditetapkan per siswa sebesar f2 perbulan, akan tetapi jumlah tersebut terlalu ketinggian bagi siswa berlatar belakang anak ménak handap maka terdapat keterlambatan pembayaran tiap bulannya. Sementara untuk siswa yang berlatar belakang anak ménak bupati jumlah tersebut terlalu rendah, maka ditetapkanlah biaya untuk anak kepala distrik ke atas sebesar f3,- dan untuk kepala suku yang lebih rendah dan ménak yang bukan kepala sebesar f1,-. Akan tetapi kebijakan pembiayaan tersebut berlangsung sampai dengan akhir tahun 1852, kira-kira empat bulan terakhir tahun 1852 pembiayaan di gratiskan. Tanggal 1 Januari 1853 sekolah kabupaten di Purwakarta mendapatkan bantuan pembiayaan sekolah f139.[473]

Tahun 1863 Sekolah Kabupaten di Purwakarta mengalami perkembangan yang dari segi siswa yang bersekolah. Tercatat ada 41 siswa yang bersekolah, bahkan pada tahun berikutnya bertambah 22 orang siswa sehingga berjumlah 63 orang siswa. Murid-murid itu terdiri dari 1 orang anak bupati, 2 orang anak *ondercollecteur,* 2 orang anak kepala distrik, 1 orang anak jaksa, 3 orang anak penghulu, 2 orang anak mantri cacar (vaksinator), 4 orang anak *mantri,* 5 orang anak *patinggi,* 1 orang anak juru taksir padi *(rijst-taxateur),* 2 orang anak kepala desa, 2 orang anak mandor, 2 orang anak juru tulis, 1 orang anak telik sandi, 1 orang anak ulama, 1 orang anak panjaga penjara *(cipier),* 15 orang anak pedagang, 1 orang anak *jagal* (penyembelih hewan), dan 17 orang anak petani pemilik tanah. Beberapa waktu kemudian 13 orang murid keluar, sehingga jumlah murid tahun 1864 tinggal 50 orang.[474] Guru yang mengajar di sekolah tersebut adalah Mas Werio Admodjo, diangkat dengan surat keputusan tertanggal 21 Januari 1863.[475]

Tahun 1864, sekolah di Purwakarta bertambah satu "sekolah distrik", terletak di distrik Wanayasa. Murid pertama sejumlah 19 orang. Usia murid pada sekolah tersebut berkisar antara 10 tahun sampai dengan 23 tahun. Mata

---

[471] De Hoofd-Kommissie Van Onderwijs, *Algemeen...*h. 345-346
[472] Besluit No.2 tanggal 24 Agustus 1852
[473] De Hoofd-Kommissie Van Onderwijs, *Algemeen...*h. 346
[474] Hardjasaputra, *Sejarah...*, h.82
[475] Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, Tahun 1868.

pelajarannya terdiri dari pelajaran membaca (bacaan bahasa Melayu dan bahasa daerah), menulis (hurup sunda, jawa, dan Melayu), berhitung, pengetahuan dasar ilmu ukur tanah, dan ilu bumi. Pendirian bangunan sekolah tersebut sangat sederhana. Banguan terbuat dari bambu dan beratapkan atap ijuk, dikerjakan oleh tenaga kerja-wajib *(heerendienst)*.[476]

Pada pertengahan kedua abad ke-19 amat sulit untuk mencari murid karena belum ada kesadaran akan perlunya sekolah. Lurah-lurah di pedesaan misalnya, tidak mau menyekolahkan anaknya karena terlalu sayang pada anak. Mereka tidak mau melepas anak-anaknya jauh ke kabupaten. Karena takut kepada bupati, ada lurah yang menyodorkan anak pembantunya untuk disekolahkan dan diakui sebagai anak sendiri.[477] Agar para orang tua yang mampu, tertarik untuk menyekolahkan anak-anaknya di kabupaten, bupati sengaja memilih murid *Sakola Kabupaten* untuk dijadikan asisten wedana atau camat.

Pada tahun 1866 Pemerintah Hindia Belanda yang semakin merasakan perlunya pendidikan bagi pribumi, mendirikan Departemen Pendidikan, Agama, dan Industri. Pada tahun 1870 dana untuk sekolah bumiputra ditingkatkan menjadi 300.000 gulden setahun untuk Pulau Jawa saja.[478] Untuk mempersiapkan tenaga guru yang diperlukan maka sejak tahun 1852 telah didirikan sekolah guru *(Kweekschool)* dengan bahasa pengantar bahasa daerah. Seperti telah dikemukakan, di Bandung sekolah ini didirikan atas upaya K.F. Holle. Meskipun di beberapa kota telah didirikan sekolah guru yang diprioritaskan bagi kalangan *priyayi,* pada umumnya para orang tua masih segan menyekolahkan anaknya ke sana, karena kesulitan mencari pondokan dan besarnya biaya yang harus dikeluarkan dan disiplin yang keras dalam sekolah.[479] Sikap para orang tua yang enggan menyekolahkan anaknya ke sekolah Barat, mungkin juga disebabkan alasan lain yang berkaitan dengan kebiasaan. Orang Sunda pada waktu itu biaya membaca secara bernyanyi (maksudnya ditembangkan) sehingga cara membaca gaya Barat dirasakan amat asing. Para murid ter-sendat-sendat bila membaca secara Barat, tetapi lancar saja bila membaca dengan ditembangkan. Inspektur Sekolah van der Chijs secara ekstrem berpendapat, bahwa gaya membaca bernyanyi adalah gejala yang tampak pada masyarakat setengah beradab. Akan tetapi, demi kelancaran pendidikan, van der Chijs mendorong agar para guru mengajar dengan cara menembang. Hal ini disambut dengan baik oleh para kepala pribumi. Bahkan

---

[476] Hardjasaputra, *Sejarah...*, h.83

[477] Moehammad Hasan, "Sakola ménak", *Gedenkboek MOSVIA (1879-1923),* (Bandoeng: Mijvorkink, 1929), h. 142

[478] Clive Day, *The Policy and Administration of Dutch in Java,* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1904), 391

[479] Sartono Kartodirdjo et., al, *Perkembangan Peradaban...*, h. 352

ada bupati yang mau menembang di depan murid-murid untuk memberi contoh.[480]

Pada tahun 1859, K.F. Holle diberi tugas untuk menyusun buku-buku pelajaran Sunda. Roden Haji Muhamad Musa, *Hoofd-penghulu* Limbangan yang juga sastrawan diminta membantu K.F. Holle. Buku-buku yang ditulis dalam bentuk tembang dan berbahasa Sunda itu dijual kepada para bupati. Salah satu sumber menyebutkan bahwa ada kepala-kepala pribumi yang membeli buku-buku tersebut sekedar menyenangkan atasan; buku-buku itu tidak dibagikan kepada bawahannya untuk dibaca, tetapi hanya ditumpuk di gudang.[481]

Untuk mendidik calon pegawai pangreh praja, pada tahun 1878 didirikan *Hoofdenschool* yang di Priangan disebut sebagai *Sakola Ménak.* Sekolah ini terdapat di Bandung, Magelang, dan Probolinggo(156) Calon murid harus memenuhi syarat berikut: telah duduk di kelas 7 HIS atau kelas 6 ELS dan harus bisa berbahasa Melayu di samping bahasa daerahnya sendiri. Di samping itu, umur tidak boleh lebih dari lima belas tahun. Murid-murid diutamakan anak kaum *ménak.* Mula-mula jumlah murid amat sedikit sehingga para guru pada waktu liburan harus berkeliling ke distrik-distrik mencari murid.(157) Di *Afdeling* Purwakarta tercatat pada tahun 1971 sudah berdiri sebuah ELS *(Europesche Lagrere School),* sekolah rendah untuk anak-anak Eropa, dengan jumlah murid 19 orang siswa. Sekolah kabupaten berubah menjadi sekolah kegubernuran yang dikepalai oleh Mas Wirjo Atmodjo dan dibantu oleh pengelola dengan jabatan sebagai *Kweekeling* yaitu Raden Purwa Wijaya.[482]

Perkembangan selanjutnya, Pemerintah Hindia Belanda membentuk sebuah komisi Pendidikan di Purwakarta, tepatnya pada tahun 1872. Komisi tersebut dinamai dengan Plaatselijke schoolkommissie. Sebuah komisi yang diketuai oleh *Residen* dengan anggotanya, yaitu W.F.Vogelzang, E. Ketien dan W. Kühler, dan dibantu oleh seoran Sekretaris yakni E.Ketjen. selain itu pada tahun tersebut terdapat juga Sekolah Dasar Negri (Openbare Lagere School) yang dikepalai oleh L.H van Dingstee.[483] Pada tahun 1874 terdapat perubahan pada anggota komisi pendidikan. Terlihat banyak melibatkan kaum ménak Purwakarta di dalamnya. Ketua masih ditempati oleh resident karena sepertinya sudah ditentukan demikian. Anggotanya berubah menjadi H.H Donker Curtius merangkap menjadi sekretaris dan J. R. Hagedor. Anggota yang berasal dari kalangan ménak terdiri dari R.T.A Sastra adi Ningrat merangkap menjadi bupati, Raden Nata Negara merangkap sebagai patih, Mas Soeta di Poera merangkap sebagai jaksa kepala *(Hoofddjaksa)*, Mas Patra Jocda merangkap

---

[480] Tom Van den Berg, *Van Kennis tot Kunst: Soendanese Poezie in de Kolonie Tijd,* disertasi, (Leiden: Rijksuniversiteit, 1993), h. 7-8.

[481] Tom Van den Berg, *Van Kennis tot Kunst...,* h. 6, 73.

[482] Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, Tahun 1871.

[483] Regering Almanaan Voor Nederlandsche Indie, tahun 1872

sebagai anggota laandraad, Raden Muhammad Husain merangkap sebagai kepala penghulu *(Hoofdpenghoeloe)*, Mas Suta Reja dan Mas Singa Mengala Selain itu untuk sekolah kegubernuran bertindak sebagai guru adalah Mas Wirya Atmaja dan dibantu oleh *Kweekelingen* yakni Raden Purwa Wijaya dan Raden Tirta Wijaya. Adapun bertindak sebagai guru sekolah dasar Negri adalah Mas Sastra Atmaja. [484]

Pada era Politik Etis tahun 1901 kesempatan untuk mendapat pendidikan Barat bagi berbagai kalangan pribumi semakin luas. *Hoofdenschool* diganti nama menjadi OSVIA *(Opleiding School voor Inlandsche Ambte-naren)* yaitu sekolah pendidikan untuk calon pegawai pribumi dan pada tahun 1927 diganti lagi menjadi MOSVIA (huruf M kependekan dari kata *Middelbare* artinya menengah) yang setaraf dengan sekolah menengah. Lamanya sekolah menjadi 7 tahun yang terdiri dari kelas persiapan *(Voorbereide Afdeelingen)* sela-ma 2 tahun, kelas Vak A *(Vakschool Afdeeling* A) selama 3 tahun, dan kelas Vak B *(Vakschool Afdeeling* B) selama 2 tahun. Di kelas persiapan diajarkan pengetahuan umum, sedangkan di kelas selanjutnya diajarkan pengetahuan-pengetahuan khusus yang amat berguna bagi seorang *ambtenar,* yaitu pengetahuan hukum, ekonomi negara, dan lain-lain.

Seiring dengan kebijakan politik etis, maka perluasan pendidikan melalui lembaga sekolah menunjukan sekala yang berkembang ke arah perluasan. Tahun 1920, kehidupan pendidikan di Purwakarta pun mengalami perkembangan. Di wilayah kota Purwakarta dibuka ELS (Europesche Lagere School) baru. Sekolah itu memiliki 5 orang guru dan murid 138 orang, 56 murid diantaranya bukan golongan Eropa. Selain ELS, di Purwakarta juga berdiri beberapa sekolah menengah, sekolah kejuruan, dan sekolah khusus.

Sekolah menengah pertama yang berdiri di Purwakarta adalah HIS (Hollandsche Inlandsche School) (HIS). Pada awal berdirinya, sekolah ini memeiliki 8 orang guru dan 238 murid. Setiap tahun jumlah murid HIS terus meningkat, sehingga tidak sesuai dengan daya tampung sekolah. Oleh karena itu, pada tahun 1929 pemerintah kolonial memberi izin kepada Misi Zending untuk membuka HIS di Purwakarta, dan akan diberi subsidi.

Sekolah lain yang berdiri di Purwakarta adalah *Noormalschool.* Noormal School merupakansekolah keguruan untuk anak-anak lulusan sekolah kelas II, yang nantinya dipersiapkan untuk menjadi guru di sekolah kelas II tersebut. Ia didirikan pada tahun 1915 bersamaan dengan tiga sekolah *Noormalschool* lainnya yang berada di Purwokerto, Salatiga dan Blitar.[485] Pada awal pendiriannya di Purwakarta, Noormal School dibuka dengan hanya dua kelas, terdiri dari kelas satu dan kelas dua. Untuk pertama kali tercatat ada 103 orang siswa yang bersekolah disana dengan 5 orang guru yang dipimpin oleh

[484] Regering Almanaan Voor Nederlandsche Indie, tahun 1874

[485] Pengoeroes Besar PNS Bogor, *Boekoe Peringatan 20 Tahun Ber PNS*. (Bogor: Buitenzorgsche Drukkerij, h. 17

seorang direktur. Sekolah ini juga mendapat tenaga bantuan seorang *Adjunct Landbouwconsulent* untuk guru pelajaran pertanian. Hal tersebut berkaitan erat dengan keberadaan 14 areal perkebunan di distrik Purwakarta.[486] Pada tahun 1918 tercatat ada delapan guru di Noormal School, yakni: 1) Soemarma alias Danamihardja, 2) Nyi Halimah, 3) Mas Sastraatmadja, 4) lon alias Natadiredja, 5) Mas Enin alias Sastraprawira, 6) Raden Partadimadja, 7) Aoen alias Natamihardja, 8) Raden Wiriaatmadja alias Raden Wiraatmadja.[487]

Untuk memperkuat ikatan siswa-siswi *Noormal School* maka pada tanggal 6 Juni 1920 berdirilah Perserikatan Goeroe Asal Normaalschool, jang disingkat P.N.S. Pada tahun 1924 P.N.S. beraliansi dengan perkumpulan guru lain, seperti K.B. (Kweekschool Bond), H.K.S.B. (Hoogere Kweek School Bond), P.S.O. (Perkumpulan Schoolopziener), P.G.B. (Perhimpoenan Goeroe Bantoe). Dan pada tahun itu pula berdiri P.G.H.B. (Persatoean Goeroe Hindia Belanda).[488]

Pada tahun 1928, di Purwakarta berdiri juga *Schalkelschool.* Pada awal berdirinya sekolah itu menggunakan *los* sebagai ruang kelas. Murid pertama *Schalkelschool* berjumlah 60 orang, yang diasuh oleh 2 orang guru. Semenjak tahun-tahun tersebut, lembaga pendidikan di Distrik Purwakarta terus mengalami perkembangan. Tercatat dalam perkembangannya menyusul berdiri satu sekolah gadis *(Meisjekopschol),* dua sekolah swasta, satu sekolah Cina, sekolah Agama Islam dengan sistem klasikal, sekolah khusus untuk golongan Arab, dan 24 Sekolah Desa. Untuk mencukupi guru di sekolah desa, diselenggarakan kursus guru sekolah desa. Salah satu tujua pembukaan sekolah desa, boleh jadi untuk menyekolahkan ménak kelas bawah yakni para kepala desa. Waktu itu sebagian kepala desa di Karawang (purwakarta) masih buta hurup, sehingga mereka tidak mampu menjalankan pemerintahan desa dengan baik.[489]

2. Benturan Kebudayaan dan Islam dalam Wacana Modernisasi dan Misi Pemberadaban Melalui Organisasi Freemason

Selain dari sistem sekolah dalam kebijakan pendidikan kolonial, masuknya ideologi Freemason ke dalam elite Pribumi juga merupakan relasi kuasa kultural yang semakin mempermudah jalannya proses asimilisasi kebudayaan Barat dengan kebudayaan pribumi. Bertemunya orang-orang Eropa dengan kalangan elit pribumi pada forum-forum pertemuan formal dan non formal freemason secara perlahan tapi pasti mempercepat peniruan kehidupan khas Eropa dari hal-hal yang paling sederhana, seperti gaya berpakaian, bahasa pergaulan sampai pandangan kehidupan (weltanchaung) oleh kalangan elit pribumi tersebut. Proses peniruan dengan polanya yang demikian, dilakukan

[486] Hardjasaputra, *Sejarah...*, h. 90
[487] Pengoeroes Besar PNS Bogor, *Boekoe Peringatan,...*h.19.
[488] Pengoeroes Besar PNS Bogor, *Boekoe Peringatan,...*h.24.
[489] Hardjasaputra, *Sejarah...*, h. 90.

mereka demi mendapat pengakuan dari kalangan orang Eropa sebagai pihak yang lebih terdidik dan beradab di antara pribumi-pribumi kebanyakan.[490] Jadi wacana misi pemberadaban sebagai sebuah wacana kolonial dengan tujuan pelanggengan kekuasaan atas tanah jajahan melalui kaum ménak, menemukan momentumnya pada jalur organisasi Freemason.

Pola interaksi antara kaum ménak dengan orang-orang Belanda yang menjadi anggota dalam seluruh aktifitas Freemason, kalau hendak memakai kacamatanya Faucalt adalah juga bisa dikatakan sebagai aktifitas yang mendedahkan sebuah relasi kuasa. Sebuah wacana kekuasaan yang memproduksi yang lain (sebuah gagasan, konsef atau efek. Wacana ide, opini, konsep, dan pandangan hidup dibentuk dalam suatu konteks tertentu sehingga mempengaruhi cara berfikir dan bertindak tertentu. Freemason dalam hal ini menjadi konteks yang secara tidak sadar menjadi pranata sosial dimana didalamnya terjadi relasi kuasa kultural yang memperkuat pembentukan identitas budaya kaum ménak menjadi semakin kuat dalam melakukan peniruan terhadap budaya Barat. Pada titik inilah, perkembangan dan pergerakan Freemasonry di Nusantara diduga kuat sejalan dengan agenda asosiasinya kolonial Belanda.

Kuasa dalam pandangan Faucalt tidak selalu dimiliki oleh penguasa, melainkan dipraktekan sekaligus beroprasi dalam suatu ruang lingkup dimana ada banyak posisi yang secara strategis berkaitan satu sama lain. Jadi menurutnya, kekuasaan tidak hanya lahir dari negara melainkan juga dari adanya individu atau subjek yang berinteraksi dengan individu lain. Sebuah strategi kuasa yang berlangsung dimana-mana. Dimana saja terdapat susunan, aturan-aturan, sistem-sistem regulasi, dimana saja ada manusia yang mempunyai hubungan tertentu satu sama lain dan dengan dunia, di situ kuasa sedang bekerja. Kuasa tidak datang dari luar tetapi menentukan susunan, aturan-aturan, dan hubungan-hubugan itu dari dalam.

Hubungan-hubungan tersebut bisa berupa hubungan sosial ekonomi, keluarga, seksualitas, media komunikasi, kesehatan, pendidikan dan ilmu pengetahuan. Sebuah relasi kuasa pengetahuan yang membentuk struktur dan ide dan dengannya melahirkan kekuasaan. Sementara pengetahuan yang didedahkan atas kaum ménak dalam ruang lembaga persekolahan kolonial adalah sebuah pengetahuan yang tidak netral lagi dalam kata lain sudah menyimpan kepentingan dalam wacana misi pemberadaban yang bertujuan pelanggengan kekuasaan. Oleh karena itu interaksi sosial dalam organisasi Freemason merupakan hubungan kuasa pengetahun, sementara pengetahuan masing-masing individu yang ada di dalamnya mengusung pengetahuan kolonial.

Freemasonry merupakan perkumpulan yang lahir dari rahim abad pencerahan Eropa. Dr. Th. Stevens, seorang peneliti tentang gerakan ini,

[490] Ajid Thahir, *The struggle of Freemasonry and Islamic ideology in the twentieth century during colonialization in Indonesia*., Heliyon 7 (2021), h. 5.

menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia menjadi Tarekat Mason Bebas.[491] Sedangkan Abdurrachman Surjomihardjo menyebutnya *Gerakan Mason* atau *Golongan Kemasonan.*[492] Dalam catatan Eslikopedia dunia, fremason merupakan organisasi persaudaraan Internasional yang berdasarkan pada ikatan cinta (*love*), keyakinan (*faith*), dan kedermawanan (*charity*) dan setiap anggotanya dapat saling berkomunikasi melalui berbagai ritual dan sistem yang rumit (*elaborate ritual and systems)* berupa tanda-tanda rahasia *(secret signs),* kata sandi tertentu (*password*), bahkan sampai cara berjabat tangan (*handshakes*).[493]

Untuk konteks Indonesia, mengutif Van der Veur, Th. Steven mengatakan bahwa loge pertama yang berdiri di tanah Jawa adalah "La Choisie (Terpilih)". Didirikan di Batavia pada tahun 1762 atas prakarsa J.C.M Radermacher yang merupakan Suhu Agung pertama dari Freemason di Nederland. Keberadaan loge "La Choisie" tidak mengalami perkembangan cukup lama, hanya bertahan sampai sekitar tahun 1767. Berselang tidak begitu lama, tepatnya pada bulan November 1967 muncul sebuah loge baru dengan nama "La Fidela Sincerite (Kesetiaan yang Ikhlas)". Dan pada tahun ini pula pada umumnya dianggap sebagai awal kehadiran Freemason yang terorganisisr di Jawa.[494] Setelah tahun tersebut berturut-turut berdiri loge Freemason.

Pada tahun 1801 di Semarang berdiri *loge* '*La Constante et Fidele',* di Surabaya pada 1809 berdiri *loge 'De Vriendschap',* 1837 di Batavia berdiri *loge 'De Ster in het Oosten',* tahun 1858 di Padang berdiri *loge 'Mata Hari',* di Jogjakarta berdiri *loge 'Mataram'* tahun 1870, 1871 di Rembang berdiri *loge'Princes Frederik der Nederlanden',* di Solo tahun 1872 berdiri *loge 'L'Union Frederic Royal',* di Kota Raja (Aceh) tahun 1880 berdiri *loge 'Prins Frederik'*, di Makassar berdiir *loge 'Arbeid Adelt'* tahun 1882, di Probolinggo tahun 1882 berdiri *loge 'Veritas'*, di Medan tahun 1888 berdiri *loge 'Deli'*, di Buitenzorg (Bogor) berdiri *loge 'Excelsior'* tahun 1891, di Magelang berdiri *loge 'Tidar'* tahun 1891, di Bandung berdiri *loge 'St. Jan'* tahun 1896, di Salatiga berdiri *loge 'Fraternitas'* tahun 1896, di Tegal berdiri tahun 1897 *loge 'Humanitas'*, di Malang berdiri *loge 'Malang'* tahun 1901, di Blitar berdiri *loge'Blitar'* tahun 1906, *loge 'Het Zuiderkruis'* berdiri di Batavia tahun 1918, di Kediri berdiri *loge 'De Dageraad'* tahun 1918, di Batavia berdiri *loge 'De Broederketen'* tahun 1919, di Palembang tahun 1932 berdiri *loge 'Palembang'*, di Purwokerto berdiri *loge 'Serajoedal'* tahun 1933, di Sukabumi berdiri *loge 'De Hoeksteen'* tahun 1933, dan di Jakarta berdiri *loge 'deWitte Roos'* tahun 1948 (Stevens, 2004). Loge Agung Nederland mencatat jumlah loge di Hindia

---

[491] Lihat Dr.Th. Stevens, *Tarekat Mason Bebas dan Masyarakat di Hindia Belanda dan Indonesia 1764-1962,* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2004)

[492] Lihat Surjomihardjo, A. *Kota Yogyakarta Tempo Doeloe: Sejarah Sosial 1880-1930.* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2015).

[493] *Oxford World Encyclopedia 1st Edition,* 1998.

[494] Th. Stevens, *Tarekat Mason Bebas...,* h.57.64.65

Belanda pada masa 'keemasan'-nya mencapai 25 loge dan 1.500 anggota perkumpulan.[495]

Abad ke-19 merupakan era dimana Freemasonry secara khusus memilih para kaum ménak sebagai target perekrutan mereka di Hindia Belanda. Anggota Freemason yang pada era awal-awal pendiriannya di Batavia hanya beranggotakan terbatas pada orang-orang Belanda yang terdiri dari tentara angkatan laut dan darat, pelaut, pegawai VOC, dan sebagainya. Pada era paruh abad kedua abad ke-19 dan awal abad ke-20, mengalami perluasan keanggotaan dengan menyasar penguasa-penguasa elit lokal (kaum ménak) yang berpendidikan Barat untuk direkrut dan dijadikan anggotanya. Keberadaan kaum ménak yang secara posisi menjadi pihak yang ditarik ke dalam lingkaran birokrasi kolonial telah membuka jalan bagi para Freemasonry berperan di belakang penjajah Belanda secara bebas membangun suprastruktur elit pribumi yang dijalankan secara rahasia. Sebagai organisasi bawah tanah, Freemason memang tidak secara struktural dan langsung berhubungan dengan Pemerintah Kolonial Belanda. Namun, visi strategisnya memiliki kepentingan bersama dalam mengasimilasi ideologi Barat ke dalam elit pribumi. Mereka melakukan deradikalisasi politisi agama, khususnya mahasiswa dari masyarakat adat.[496]

Oleh karena itu tidak mengherankan kalau kemudian pembentukan loge Freemason dalam perkembangannya selalu atas izin dari pemerintah kolonial. Bahkan para gubernur Jenderal Hindia Belanda sekaligus juga aktif menjadi anggota dari Freemason ini. Gubernur Jenderal Herman Willem Daendels, misalnya, adalah juga anggota dari Freemason, ia dilantik di loge Kampen "Le Profond Silence".[497]Hanya saja menurut De Visser Smits, Daendels menunjukan sikap sebagai anggota yang kurang bagus dan tidak mendapat pujian. Politiknya yang hanya ada kawan atau lawan, tidak adanya sifat lembut dan sikapnya yang semena-mena sehingga telah membangkitkan banyak perlawanan, menjadikan terbangunnya citra buruk Freemason. Selain itu Raffles sendiri pada tanggal 26 Juli 1813 diterima sebagai anggota Loge "La Vertueuse" oleh Engelhard yang bertindak sebagai pimpinan loge tersebut. Bahkan diploma penerimaan keanggotaan Rafless tersebut ditandatangani oleh mason-mason bebas yang terkenal dan penguasa-penguasa kolonial, seperti W.J. Cranssen dan F. Van Boeckholtz. Setelah tahun 1816, Loge "Vertuese" bahkan mengalami perluasan anggota setelah "De Militaire Broederschap (Persaudaraan Militer) yang dipimpin Letnan Kolonel O.G. Veltmans Muntinghe, memutuskan berjalan bersama bahkan bergabung sekaligus meleburkan keanggotaannya ke dalam loge Freemason tersebut. Hendrik Merkus de Kock , seorang letnan gubernur

[495] Th. Stevens, *Tarekat Mason Bebas...,* h.57.64.65

[496] Ajid Thahir, *The struggle of Freemasonry and Islamic ideology in the twentieth century during colonialization in Indonesia*., Heliyon 7 (2021), h.2.

[497] Th. Steven, *Tarekat Mason Bebas...* h.101

jenderal dan panglima tentara Hindia Belanda belakangan, tepatnya tahun 1821 dipilih sebagai ketua persaudaraan Freemason loge "Vertuese".[498]

Jadi, walaupun Freemasonry secara struktur tidak terkait dan terikat dalam struktur kekuasaan Hindia Belanda, akan tetapi secara keberadaannya, Freemason menjadi semacam organisasi yang disokong penuh oleh pemerintah kolonial, baik pada tahap pendiriannya, sampai pada pengisian kenggotaannya. Para tokoh-tokoh penting dikalangan politik, militer dan pemerintahan, banyak sekali yang menjadi anggota Freemason, seperti Komisaris Jenderal Elout, panglima tentara De Kock (yang juga menjadi ketua Freemason loge "Vertuese"), anggota Raad van Indie (Dewan Hindia) I. Bousquet, Kepala Dinas Kesehatan Dr. Bowier; Mr. Maurisse, J.I. van Sevenhoven, J.C. Goldman dan banyak yang lain.[499] Dari sini cukup bisa dipahami, kalau pada tahap perkembangannya kemudian banyak kaum kelompok elit penguasa lokal (kaum ménak/priyayi) yang juga terlibat menjadi anggota persaudaraan Freemason.

Perekrutan kelompok elit penguasa lokal (kaum ménak/priyayi) untuk menjadi anggota Freemason dengan demikian adalah strategi kuasa kolonial Belanda dalam upayanya untuk memperlancar wacana misi pemberadaban yang bertendensi pelanggengan kekuasaan. Sifatnya yang rahasia dari sisi keanggotaan padahal sepenuhnya didukung oleh Belanda dalam pendiriannya sekaligus banyaknya penguasa yang terlibat langsung menjadi anggota, pada gilirannya cukup memperkuat misi penjajah yang akibat kebijakannya telah menciptakan faksi besar antara agama dan sekularisme serta antara agama dan nasionalisme. Dialog antara agama, sekularisme, dan nasionalisme menjadi semakin kuat ketika organisasi Freemasonry mengambil peran tersembunyi sekaligus menyusup secara canggih dalam relasi kuasa kolonial.[500]

2.1 Freemason sebagai sarana Sekularisasi dan liberalisasi

Sebagaimana sudah dibahas sebelumnya, bahwa di satu sisi, Belanda merasa perlu untuk melancarkan proyek modernisasi dan misi pemberadaban atas pribumi terutama kaum ménak sebagai bangsawan lokal. Di sisi lain, dalam prosesnya, Belanda menganggap bahwa Islam adalah sebagai masalah. Mereka beranggapan 'selama umat Islam tidak melepaskan diri dari tradisi abad pertengahan mereka dan melakukan sekularisasi, maka dunia Islam tidak akan bisa benar-benar mengalami modernisasi'. Sejalan dengan itu maka Belada merasa perlu untuk melakukan sekularisasi dan liberalisasi dalam kehidupan kaum ménak, terutama kebudayaannya.

Freemason adalah salah satu yang memenuhi harapan Belanda, karena dalam kenyataannya Freemason memiliki misi yang sama, terutama dalam menyebarkan liberalisme dan sekularisasi. Sejak awal, Belanda mengambil sikap dualitas dalam memperlakukan agama Islam. Dalam masalah politik,

---

[498] Th. Steven, *Tarekat Mason Bebas*,...h.103-104

[499] Th. Steven, *Tarekat Mason Bebas*,...h. 104

[500] Ajid Thahir, *The struggle of Freemasonry...*, h. 1.

Belanda sangat berkepentingan betul untuk memisahkan politik dari panatisme Islam sebagai agama, dalam masalah sosial kemasyarakatan Belanda mendedahkan misi pemberadaban dalam strategi asosiasi. Sikap tersebut sangat beririsan dengan tujuan Freemason, yakni menolak berbagai bentuk fanatisme agama sekaligus menolak dogma agama. Sosro Hadikoesoemo menjelaskan mengenai tujuan Freemason, yakni untuk mencapai kemurnian dan kesempurnaan hati yang dapat mengarahkan perilaku dan kecerdasan manusia dengan membebaskan seseorang untuk mencari jalan spiritual tanpa terikat oleh aturan agama tertentu, dan memberikan kesetaraan antara kemanusiaan dan persaudaraan. Pada gilirannya dengan tujuan tersebut Freemason berhasil membenturkan budaya Jawa dengan Budaya Arab (Islam).[501]

Hal tersebut bukan tanpa alasan, melainkan didasarkan pada praktik ritual Freemason dalam setiap pertemuannya yang mendasarkan pada persaudaraan dalam ikatan cinta (love), keyakinan (faith) dan kedermawanan (charity). Setiap anggotanya dapat saling berkomunikasi melalui berbagai ritual dan sistem yg rumit (elaborate ritual and systems) berupa tanda-tanda rahasia (secret signs) dan kadangkala memakai simbol-simbol setan ataupun memakai simbol-simbol Yahudi, kata sandi tertentu (password), bahkan sampai cara berjabat tangan (handshakes) yg aneh dan berbeda. Sebagian besar ritual Freemasonry didasarkan pada ajaran moral dalam Perjanjian Lama yang diilustrasikan atau dilambangkan dengan alat yang digunakan oleh para tukang batu, yaitu kotak dan kompas.

Dalam literatur lain malah disebutkan bahwa pesta-pesta dan *club-club Masonic* yang tersebar di segala penjuru dunia dewasa ini, adalah di antara sarana terbesar kaum zionis untuk menyebarkan paham Talmud mereka. Di setiap acara, sebelum memulai acara pertemuan khusus para pria ada yg membacakan ayat-ayat suci al-quran sebagai pembuka acara lalu dilanjutkan dgn nyanyian serta pujian rohani Katholik dan ada pula yang membaca sepatah kata berisi do'a dgn menggunakan bahasa Ibrani (berasal dari bahasa Yahudi). Tarekat Freemason kemudian berkembang menjadi semacam theosifisme di Indonesia karena menggunakan ritus yg juga digunakan oleh kaum Illuminati. Setelah itu acara-acara serta ritual-ritual aneh yg diselipkan pemujaan terhadap makhluk gaib dan cosmos atau alam semesta lalu acara tersebut diisi dengan pidato-pidato tentang kehidupan yang sarat akan filsafat menambah keanehan "sekte" tersebut hingga tempat Lodji "de Hoeksteen" Soekaboemi serta lodji-lodji lainnya di Hindia Belanda saat itu dijuluki sebagai "Rumah Setan" karena dianggap menampilkan simbol-simbol dan ritual-ritual yang campur aduk. [502]

Melihat tujuan serta praktik ritual Freemason seperti yang tergambar di atas, Islam sebagai agama yang dianut kaum ménak mendapatkan semacam perusakan secara identitas bahkan ajaran. Belanda yang sejak awal secara

[501] Ajid Thahir, *The struggle of Freemasonry*,...h.2.

[502] Muhammad Abdullah Asy-Syarqawi, *Talmud : Kitab hitam Yahudi yang menggemparkan,* (Jakarta: Perum Percetakan Negara RI, 2004).

sengaja hendak mengalienasi Islam secara kultural dari kebudayaan kaum ménak, mendapatkan kawan bersama yang mempermudah proses tersebut. Pada titik ini Alwi Syihab menyatakan bahwa eksistensi Freemason pada masa Hindia Belanda adalah beririsan kepentingannya dalam saling mendukung pada aspek penyebaran Kristen, sehingga kaum Muslim mulai merasakan munculnya bahaya yang dihadapi Islam dan inipula yang salahsatunya melatarbelakangi KH. Ahmad Dahlan untuk mendirikan Muhammadiyah.[503]

Sementara itu, pihak kolonial Belanda menilai Freemasonry dapat menjembatani pribumi dengan pemikiran sekuler Barat dan membuat pribumi menerima Belanda sebagai "saudara" peradaban atau pandangan kelompok agama yang berseberangan. Selanjutnya Freemason juga menjadi sarana yang mempermudah komunikasi Pemerintah Belanda dengan kaum bangsawan yang aktif terlibat dalam beberapa organisasi kesukuan yang kala itu banyak berdiri, seperti Boedi Oetomo, Jong Celebes, Jong Java, dan Jong Soematra, dan sebagainya. Dengan kata lain, Freemasonry dinilai bisa berhasil mempengaruhi elit pribumi dengan adanya interaksi antar individu sebagai aktivitas rutin sebuah organisasi dengan berbagai simbol dan identitasnya yang khas. Dari sini bisa dilihat bagaimana Freemason menjadi sarana politik adu domba (Devide et Impera) pada kalangan organisasi-organisa pribumi yang sedang bertmbuh. Belanda dengan perannya yang menyelusup berhasil menciptakan faksi besar antara agama dan sekularisme serta antara agama dan nasionalisme.

Menyusupnya Belanda ke dalam organisasi-organisasi kesukuan sebagaimana di sebutkan di atas, menjadikan pemicu berdirinya organisasi-organisasi keagamaan yang secara diametral menjadi semacam antitesa sekaligus lawan dari organisasi-organisasi kesukuan tersebut. Penyebab utamanya adalah, selain karena faktor adanya penyusupan kepentingan Belanda melalui Freemason, juga karena faktor banyaknya kaum bangsawan dari organisasi-organisasi tersebut yang terpengaruh sekaligus menjadi anggota dari Freemason. Oleh karena sifatnya yang demikian, Freemason dalam perkembangannya kemudian, banyak berhadapan dengan pelajar-pelajar atau organisasi Islam, seperti Syarikat Islam, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama.[504]

Menyusupnya Belanda ke dalam Freemason sebagai sarana komunikasi dengan organisasi-organisasi kesukuan seperti disebutkan di atas, adalah tindakan rasional. Karena catatan sejarah berkata bahwa banyak bangsawan-bangsawan yang menjadi pimpinan di organisasi tersebut yang aktif menjadi anggota Freemason. Dalam konteks Budi Utomo misalnya, empat dari pemimpin Boedi Oetomo adalah anggota Freemason. Raden Adipati Tirto Koesoemo adalah presiden van Boedi Oetomo pada tahun 1908–1911, merupakan anggota Freemason loji Mataram yang dilantik pada tahun 1895.

---

[503] Alwi Shihab, *Membendung Arus: Repons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, Disertasi (1998).

[504] Ajid Thahir, *The struggle*,...h.2.

Pangeran Ario Noto Dirodjo dari Keraton Pakualaman juga merupakan presiden van Boedi Oetomo pada tahun 1911–1914, bergabung dengan loji Mataram pada tahun 1887, dan memegang berbagai posisi manajemen di Freemasonry. Raden Ngabehi Wediodipooro (Dr. Radjiman), yang merupakan presiden van Boedi Oetomo pada tahun 1914–1915 dan menjadi Freemason sejak tahun 1922.[505] Ario Soerjo Soeparto yang kemudian dikenal sebagai Mangkoe Negoro VII. Dia adalah presiden van Boedi Oetomo. Dia tidak dikukuhkan sebagai aanggota Freemasonry tetapi memberikan dukungan untuk publikasi Wederopbouw, sebuah majalah yang dipengaruhi oleh pemikiran teosofis mistisisme dalam Freemason.[506]

Boedi Oetomo dan organisasi Freemasonry memiliki hubungan yang erat, seperti terlihat pada kongres pertama Boedi Oetomo di Yogyakarta pada tanggal 3-4 Oktober 1908. Kongres ini awalnya direncanakan diadakan di loji Freemasonry, tetapi karena loji tersebut digunakan untuk kegiatan lain program, kongres dilakukan di tempat lain. Kongres tersebut sebenarnya diadakan di logegebouw, sebuah bangunan loji Freemasonry. Orang-orang di Yogyakarta menyebutnya sebagai "Rumah Setan", tetapi pada waktu itu rumah tersebut hanya diperbolehkan untuk sebuah tim yang akan mengadakan tentoonstelling (pameran) gambar.[507]

Herman AO de Tollenaere menjelaskan alasan mengapa priyayi mengambil bagian dalam kegiatan teosofis dan menggambarkan berapa banyak priyayi mengambil bagian dalam Freemasonry karena strategi Pemerintah Kolonial Belanda tidak mengganggu posisi sosial kekuasaan Mataram sebelumnya. Para priyayi muslim masih menjalankan berbagai tradisi pra-Islam dan pra-Hindu. Fenomena ini mirip dengan ajaran Freemasonry yang menolak praktik agama resmi tetapi menerapkan berbagai simbol, ritual, dan tradisi di era pra-Kristen dan pra-Islam. Di sisi lain, dakwah santri atau ormas Islam, seperti Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dll menerapkan tradisi dan kepercayaan pra-Islam dan pra-Hindu yang berbeda. Pemanfaatan tradisi dan keyakinan pra-Islam dan pra-Hindu yang berbeda sebagai obyek dakwah secara tidak langsung, mengganggu keberlangsungan nilai-nilai priyayi baik secara sosial maupun psikologis.

Pada titik ini, fakta adanya tokoh-tokoh Freemason yang melecehkan Islam, cukup menjadi gambaran betapa relasi kuasa pengetahuan berhasil dioprasikan atas kelompok elit pribumi dan memproduksi wacana buruk mengenai Islam. Narasi-narasi yang cukup menyinggung pemeluk Islam secara

---

[505] T. Stevens, *Tarekat Mason Bebas...*, h. 204

[506] H.A.O. Tollenaere, *The Politics of Divine Wisdom: Theosophy and Labour, National, and Women's Movements in Indonesia and South Asia, 1875-1947*: *with Special Attention to Colonially Ruled Countries in Indonesia and South Asia*. (Batavia: Antiquarian, 1996)

[507] Suharto, P., Ihsan, AZ, *Light in Darkness: Boedi Oetomo's Second,* (Jayasakti: Capita Selecta And the Islamic Society, 1981)

gamblang diungkapkan baik secara tertulis maupun lisan. Misalnya, mereka berpendapat bahwa Boven Digul lebih baik dari Mekkah, mengecam hukum poligami, dan menganggap agama Jawa (Gomojowo) atau Kejawen lebih baik dari Islam.[508]

"Poligami adalah hina dan merendahkan perempuan, dan jika Indonesia ingin maju dan modern maka poligami harus dihapuskan", demikian narasi terkait cara pandang Soewarni Pringgodigdo, salah seorang tokoh Freemason mengenai poligami dalam Islam.[509] Mengenai syari'at haji, Homo Sun berpendapat di harian
Soeara Oemoem bahwa "haji hanya merugikan umat Islam, dan haji tidak lebih mulia dari mereka yang diasingkan ke Digul". Koran Djawi Hisworo yang terbit di Solo tahun 1918 melaporkan bahwa kelompok nasionalis sekuler mengeluarkan tulisan Martho Dharsono dan Djojodikromo yang menghina Nabi Muhammad dan menyebutnya pemabuk dan penghisap opium. Narasi-narasi tersebut menyiratkan mengenai posisi nasionalis sekuler pada dasarnya menentang gagasan kelompok Islam dan menghina ajaran Islam.

Relasi kuasa kultural dengan corak anti Islam yang dioprasikan kolonial dengan memanfaatkan Freemason, pada gilirannya cukup efektif dalam menancapkan pengaruh sekularisasi dan liberalisme pada pemikiran dan kebudayaan kelompok elit lokal berpendiidikan Barat. Dengan begitu pembelahan segera terjadi dalam dua kutub diametral ideologi nasionalisme. Dari sini lahirlah corak kelompok elit nasionalis sekuler dan liberal, di satu sisi, dan corak nasionalis agama fundamental, di sisi lainnya. Kenyataan sejarah ini, kedepan cukup menghiasi perdebatan-perdebatan panjang dalam diskursus mengenai bentuk negara Indonesia pada saat sidang-sidang BPUPKI pasca Indonesia menyatakan kemerdekaanya. Situasi ini berlangsung cukup lama dan dengan pola yang sama dalam bentuk yang berbeda diskursus semacam itu masih bisa terlihat sampai sekarang.

Benturan kedua ideologi dan pengaruh kolonialisme dalam perspektif beberapa kelompok priyayi Jawa terjadi sekitar tahun 1900. Kecenderungan anti Islam ini erat kaitannya dengan kepentingan kolonialisme. Dilihat dari representasi anggotanya, Syarikat Islam (SI) secara tidak langsung berhadapan dengan Boedi Oetomo yang mewakili kaum priyayi yang sebagian anggotanya adalah Freemason. Perbedaan itu disebabkan oleh sekularisme Boedi Oetomo oleh Dr. Radjiman Wediodipoera (1879–1952) yang dikenal dengan Wedioningrat dan sosok Boedi Oetomo dan Freemasonry. Ia mengkritisi umat beragama dan meramalkan bahwa SI hanyalah gerakan sementara orang haji, santri, dan orang jahil.[510]

---

[508] Ajid Thahir, *The struggle,...*h.2.

[509] Ajid Thahir, *The struggle,...*h.3

[510] Kuntowijoyo, *Periodisasi sejarah Kesadaraan Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu.* Historia: J. Pendidik. Sej. IV, 2003, h. 1–24.

Pengaruh dan keberpihakan Belanda terhadap kaum priyayi yang mengkritik SI juga tampak dalam pemikiran ideologis yang dinamis. Misalnya, pejabat Belanda, seperti Dr. Rinkes dari Kantoor voor Inlandsche Zaken, ikut mencemooh para santri dengan menggambarkan Haji Samanhudi sebagai penjudi yang sering bergaul dengan perempuan nakal, memiliki banyak istri, dan bekerja sebagai pedagang dan rentenir. "terbangun pada suatu pagi dan menemukan dirinya terkenal".[511] Pernyataan ini menunjukkan upaya mendiskreditkan citra pimpinan Perusahaan Dagang Islam (SDI) yang kemudian menjadi Perusahaan Islam (SI).

Akibatnya, masyarakat dan khususnya kaum priyayi muslim tidak mengikuti organisasi SI. Abu Hanifah, seorang tokoh gerakan Islam berpendapat bahwa "kebetulan zaman aristokrasi yaitu kaum feodal menunjukkan sikap persatuan yang anti Islam. Kondisi ini sangat menggembirakan pemerintah kolonial".[512] Pernyataan ini menunjukkan bahwa salah satu tantangan terberat datang dari para praja pangreh yang terpengaruh oleh pemikiran Freemasonry. Para bupati dan pejabat Indonesia lainnya yang bertugas di pemerintahan Belanda tampak sangat takut kehilangan fasilitas jika Persatuan Islam menjadi kuat.

Awalnya para priyayi dan para pejabat Belanda tidak menyadari bahwa SI akan mengalami metamorfosis yang cukup radikal, seperti yang terjadi pada tahun 1914 ketika kepemimpinan Tjokroaminoto memberikan bumbu ideologis dengan mengatakan, "de Islam is de goddienst can de armen en de verdrukten" yang berarti Islam adalah agama. bagi rakyat miskin dan tertindas.[513] Kesenjangan terjadi ketika ideologi antikolonialisme SI mulai muncul pada tahun 1915. Pada tahun 1918 sikap antifeodalisme SI yang sehat terhadap kaum priyayi Jawa, terutama ditunjukkan oleh perkawinan kedua Pak ubuwono X yang menggunakan perkawinan adat, dalam artian pernikahan kedua. bahasa, upacara hukum, dan upacara keagamaan, di Solo. Sikap antikolonialisme dan antifeodalisme ini merepresentasikan ideologi persatuan Islam sebagai salah satu gerakan Islam yang paling fenomenal saat itu. Apalagi, sikap itu sekaligus menghadapi dua kekuatan superordinat: kaum priyayi dan Pemerintah Kolonial Belanda.

Pradipto Niwandhono menegaskan bahwa periode pertama Boedi Oetomo (1908–1926) merupakan periode "asosiasi" yang ditandai dengan terserapnya ide ide Barat dalam dunia pergerakan Indonesia.[514] Selama periode ini, organisasi muncul dengan menggabungkan kelompok pribumi dan barat. Apalagi asimilasi ideologi merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari proses

---

[511] Kuntowijoyo, *Periodisasi sejarah Kesadaraan...,* h. 1-24.

[512] Wiradipradja, H.E.S., Yahya, M.W., Satu Abad Dinamika Perjuangan Syarikat Islam.Dewan Pimpinan Wilayah Syarikat Islam Jawa Barat, 2005.

[513] Kuntowijoyo, *Periodisasi sejarah Kesadaraan...,* h. 1-24.

[514] Niwandhono, P., *Gerakan Teosofi dan Pengaruhnya Terhadap Kaum priyayi Nasionalis Jawa 1912-1926*. Lembaran Sej. (2014), h.11.

asosiasi, Freemasonry dan Kolonialisme terutama mempengaruhi pemikiran elit pribumi. Gubernur Jenderal van Heutsz, misalnya, menyambut baik Boedi Oetomo yang sebelumnya mengapresiasi terbitnya Bintang Hindia sebagai tanda keberhasilan kebijakan etik yang diinginkannya, yaitu mewujudkan pembangunan yang moderat progresif.

2.2. Freemason dan Wacana "Kebudayaan Adiluhung" Rekaan Kolonial.

Nancy K. Florida menjelaskan bahwa dengan berakhirnya perang Diponegoro di tahun 1830, Belanda mendapatkan kekuasaan di pedalaman Jawa yang sebelum saat itu tidak pernah mereka pegang. Dengan posisi baru ini, mereka memulai konsolidasi apa yang akan menjadi, untuk pertama kalinya, suatu penegakan kekuasaan penjajahan sepenuhnya atas seluruh wilayah Jawa. Belanda yang telah menang perang ini, mau mengutuhkan penundukan manusia Jawa, dan untuk itu mereka memakai strategi penjinakan yang didasarkan atas kooptasi elit pribumi dan atas rekaan keterpisahan kultural elit itu. Selama elit-bangsawan pribumi dapat dijadikan bagian dari sistem kolonial dengan diberi jabatan di bawah administrasi kolonial, dan, pada saat bersamaan, diperjauh dengan dimasukkan ke dalam semacam "cagar kebudayaan yang adiluhung," elit tersebut akan terpisahkan baik dari massa yang mereka pimpin (untuk pemerintah Belanda), maupun dari anasir kekuatan Islam "fanatik" yang dapat mengancam pemerintahan Belanda tersebut. Diharapkan dengan keterpisahan berganda itu, kekuasaan Belanda dapat mencapai dan mempertahankan supremasinya.[515]

Tahun 1830-an dan setelahnya, merupakan tahun-tahun penuh optimisme pas setelah menangnya Belanda di perang Diponegoro. Dan dalam waktu optimis itulah pengertian "Kebudayaan Adiluhung" sebagai cagar kebudayaan non-Islami bagi para bangsawan yang telah tunduk mengambil bentuknya.[516] Beberapa aspek kebijakan mulai diberlakukan dalam rangka menegakan kembali martabat para bangsawan. Salahsatu kebijakan kultural tersebut adalah pemberlakuan hak-hak elit pribumi didasarkan pada hak-hak tradisional mereka, demi kelanjutan administrasi pemerintahan kolonial Belanda.[517] Misalnya, ihwal penjagaan dan peningkatan aturan "hurmat" (hormat) 'tradisional" bagi para elit pribumi.

"Kebudayaan Adiluhung" merupakan bentuk penyangkalan konseptual yang aneh dan dikembangkan di ranah akademik baru bernama "Javanologi/ Sundanologi", yakni sebuah ranah kajian yang muncul segera setelah berakhirnya perang Diponegoro bersamaan dengan penerapan Politik Tanam Paksa *(Cultuurstelsel),* dan diteruskan selama kejayaannya zaman kolonial

[515] Nancy K. Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial*...., h.17.
[516] Nancy K. Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial*...., h.14.
[517] V.J.H. Houben, "Afstand van Gebied Met Behoud van Aanzien," tesis, Leiden University, 1976.

(1830-1940).[518] Javanologi/sundanologi, sebuah ilmu pengetahuan kolonial yang menyelidiki manusia Jawa/sunda beserta kebudayaannya, melayani kepentingan kekuasaan penjajah dengan membingkainya sebagai "Jawa tradisional" (sunda: "Sunda Tradisional") melalui penarikan garis batas yang mengelilingi yang dinamainya "tradisi kebudayaan adiluhung asli" itu. Dan Javanologi akan memaknai kebudayaan tersebut sebagai bersebrangan dengan "Islam", dan sebagai milik (kurang lebih) eksklusifnya para bangsawan dan kelas *priyayi* (Ménak).

Belanda, dengan kerja-kerja kesarjanaan kolonial mengklaim menemukan mengenai kebudayaan asli pribumi atau "kebudayaan tinggi yang sesungguhnya" adalah sebuah kebudayaan yang dilukiskan sebagai sisa keaslian pribumi (Hindu-Budha) yang nyaris murni, yang pada dasarnya tak tersentuh tambahan asing bernama Islam maupun Barat. Para sarjana kolonial mengajari kita bahwa kebudayaan Jawa mencapai puncak kehalusan dan nilai keindahan pada masa lalu pra-Islam yang jauh, dengan warisan budaya zaman Hindu-Buddha. Kebudayaan ini, yang menghasilkan banyak mahakarya klasiknya, merupakan kebudayaan yang dimiliki Istana gemilang yang berdiri secara berganti-ganti di Jawa masa kuno. Kita diajari bahwa perkembangan subur budaya Jawa kuno tersebut (segera) terhantam dengan kedatangan Islam di akhir abad ke-15. Kesarjanaan Belanda menunjukkan secara tersirat, bahwa apa yang mengikuti "penaklukkan Islam" adalah periode panjang yang terselubung dalam kegelapan, yaitu budaya Islam yang muncul di wilayah pasisir (daerah sepanjang pantai utara Jawa). Dikatakan bahwa para penyebar Islam pesisir periode tengah tersebut menghasilkan kebudayaan turunan (tak asli), yang kadang-kadang rusak atau tak lengkap, dengan topik Islam "yang asing".[519]

Pemaknaan "kebudayaan adiluhung" yang disemburkan melalui kerja-kerja kesarjanaan Kolonial, menurut Nancy K. Florida adalah merupakan aspek lain dari kebijakan kultural, bagaimanapun tidak dipertimbangkan secara sadar, melainkan merupakan kenyataan yang mewakili proyek kolonial secara lebih implisit. Sebuah proyek kebudayaan yang merupakan hasil dari asumsi-asumsi tak sadar serta pemikiran ngawur, dan aspek inilah yang menjadi latar belakang konseptual (atau logika) implisit yang berkembang menjadi bentuk "ketakmampuan melihat"[520]serta didasari dorongan yang kuat untuk mengalienasi Islam dari kebudayaan kaum ménak.

Sejak awal, kebijakan aliansi terhadap kaum ménak adalah bertujuan untuk terciptanya hubungan harmonis antara pemerintah pribumi (inlanders zaken) sebagai bawahan dan Belanda sebagai penjajah. Dalam hal ini, Snouck Hurgronje adalah penasihat Pemerintah Kolonial Belanda. Ia memprakarsai dan

---

[518] Kenji Tsuchiya, "Javanology and the Age of Ranggawarsita: An Introduction to Nineteenth-Century Javanese Culture," dalam *Reading South East Asia* (Ithaca: Cornell University South East Asia Program, 1990).

[519] Nancy K. Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial*...., h.16.

[520] Nancy K. Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial*...., h.14.

memastikan bahwa proses pendidikan di masyarakat menciptakan dua kutub yang berlawanan. Kutub pertama adalah priyayi-abangan, yang dekat dengan pendidikan Sanskerta, Hindu, Jawa Kuno, dan Jawa Baru sebagai politik riil. Yang kedua adalah santri, yang dekat dengan pendidikan bahasa Arab dan Islam.[521] Oleh karena itu, Snouck membuat dan mengklasifikasikan calon kawan dan lawan dalam proses pendidikan yang terjadi di masyarakat Hindia Belanda.

Pemerintah Kolonial, setelah mengklaim bahwa telah menemukan kebudayaan adiluhung melalui kerja-kerja kesarjanaan tadi, maka langkah berikutnya adalah mengarahkan penduduk asli kembali ke kebudayaan Jawa dan agama kuno untuk melawan doktrin dan simbol agama, sekaligus memisahkannya dari Islam. Pada titik inilah keberadaan Freemason menjadi sebuah perkumpulan yang cukup strategis dan menguntungkan bagi kuasa kolonial. Selain karena faktor kerja-kerja Freemason yang salah satu fokusnya adalah mengembangkan masalah pendidikan, Freemason juga secara aktif mengadakan kegiatan mengunjungi situs-situs Jawa kuno dan tidak mengunjungi situs sejarah Islam di nusantara, memberikan ceramah tentang agama kuno, mengadakan kegiatan budaya yang mendukung nilai-nilai Freemason, mengajak pribumi menyumbangkan pemikiran untuk Freemason, dan sebagainya.[522] Kegiatan ini merupakan upaya sistematis untuk mengkampanyekan kepada kaum priyayi (ménak) bahwa "Islam" sangat berbeda dan secara konsisten memusuhi budaya Jawa.

Th. Steven menjelaskan bahwa mempelajari agama-agama kuno adalah tema utama ajaran Freemason dan menjadi simbol penentangan terhadap agama formal. Beberapa elemen yang berkaitan dengan simbolisme dalam Freemason menggunakan berbagai karakter agama kuno dan masyarakat mistik serta berbagai simbol pembangun atau tukang batu dari abad pertengahan.[523] Mereka mempelajari dan mengambil pelajaran dan makna spiritualitas dari agama-agama kuno di Asia, termasuk spiritualitas Jawa dan India. Kemunculan dan perkembangan spiritualitas Jawa atau spiritualitas lokal lainnya (Kebatinan) selalu menarik perhatian Kolonial Belanda. Sebagai penyeimbang fanatisme Islam di kalangan santri, Borobudur dipandang sebagai representasi ideal bangunan Freemason.[524] Oleh karena itu Borobudur tetap menjadi salah satu

[521] Gobee, E., Andriaanse, C., 1990. Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintahan Hindia Belanda 1889-1936. In: Jilid 1Sukarsi (Ed.). Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS).

[522] Ajid Thahir, *The struggle*,...h.3

[523] Stevens, A.C., *The Cyclopaedia of Fraternities: A Compilation of Existing Authentic Information and the Results of Original Investigation as to the Origin, Development, Aims, Emblems, Character, and Personnel of More than Six Hundred Secret Societies in the United State.* (NJ: Hamilton Printing and Pub. Co.,1899).

[524] Perelaer, M.T.H., De vrouw in den Bijbel en in de Veda's. Macç nniek Weekblad; Uitgaaf Voor Broeders. Jrg 37 (1888), h. 1–2.

topik yang selalu dibahas dalam pertemuan Freemason, setidaknya sampai tahun 1917.[525]

Gambar 13. Anggota Loji Mataram yang melakukan perjalanan ke Candi Borobudur pada tahun 1925 (Sumber: Stevens, 2004, Freemasonry and Society in the Dutch East Indies and Indonesia 1764–1962, hlm. 174).

Dijadikannya Borobudur sebagai situs yang selalu dikunjungi Freemason lebih dikarenakan lekatnya struktur dan relief pada dinding-dinding Borobudur dengan semangat keframasonan. Pada salah satu dinding koridor Borobudur menunjukkan kelahiran Khrishna (penjelmaan Wisnu terakhir) yang lahir dari representasi seorang ibu perawan, dari siapa Seorang Manusia-Dewa akan lahir.. Penggambaran ini memberikan kesan bahwa kelahiran Yesus dari seorang perawan suci mungkin mengadopsi cerita ini. Oleh karena itu, mengunjungi Borobudur tidak hanya menunjukkan keagungan budaya Nusantara, tetapi juga menandakan bahwa Jawa memiliki peradaban yang tinggi melebihi peradaban Islam atau Katolik.[526]

Dari sudut pandang tersebut, Freemason memadukan ajaran Yahudi dari candi Solomon dengan ajaran Hindu dari Borobudur sebagai bagian dari kebebasan mencari kebenaran spiritual. Norwood Cyril menjelaskan bahwa jika kita menelusuri Freemasonry dalam aspek mitos dan legenda, motifnya terkait dengan Tentara Salib dengan Rosicrucians, Kekaisaran Romawi, Firaun (Pharaohs), Kuil Sulaiman, Taman Gantung Babilonia (Menara Babel), dan Bahtera Nuh[527]

Freemasonry memiliki legenda besar tentang Hiram Abiff, yang kemudian diabadikan dalam proses menerima Freemasonry. Mitos mengatakan bahwa Hiram Abiff dibunuh oleh tiga orang, dan tragedi ini menjadi inti seremonial pengakuan Freemasonry. Palu, bujur sangkar, dan kompas melambangkan pembunuhan Hiram Abiff dalam ritual masonik. The History Channel mewawancarai beberapa Freemason dan Freemasonry atau peneliti

[525] Kloosterman, A.H., De Vrouwen-Vereeniging in de Loge (lees in het Loge-gebouw!) te Deventer. Maçonniek Weekblad; Uitgaaf Voor Broeders, Jrg 66 1917 (1917), h. 707.

[526] Perelaer, M.T.H., 1888. De vrouw in den Bijbel en in de Veda's. Macǫ nniek Weekblad; Uitgaaf Voor Broeders. Jrg 37, 1888, h.1–2.

[527] Cyril, N., In: Rappoport., J., Parrish., M., Crossland., J.R., S, A. (Eds.), The British encyclopedia volume IV. Odhams Press Limited, 1934.

organisasi dan mengungkapkan bahwa ketiga benda tersebut melambangkan tiga musuh utama Freemasonry, yaitu tirani, kebodohan, dan fanatisme. Salah satu dari tiga musuh utama adalah fanatisme. Meskipun setiap Freemason diperbolehkan untuk berdoa kepada Tuhan sesuai dengan agamanya, mereka tidak boleh memiliki fanatisme. Freemasonry memandang fanatisme sebagai kebenaran mutlak yang berasal dari agama dan banyak hal lainnya. Mengutip pendapat Johann Christian Gadicke dalam German's Freimaurer Lexicon, Robert Macoy mengatakan "fanatisme agama tidak dapat memiliki tempat di loji Freemason".[528]

2.3 Kaum Ménak di Purwakarta dan Keterlibatannya dalam Freemason.

Keberadaan Freemason di Karawang, tercatat mulai terbentuk pada tahun 1926. Latar belakang pendiriannya berawal dari laporan Dr. Dirk De Visser Smits seorang organisatoris yang aktif dalam Pengurus Besar Provinsial *Freemasonry* Hindia Belanda yang memiliki orientasi serius pada kajian historis dalam organisasi Freemasonry.[529] Selain itu ia juga merupakan ahli dan guru dalam ilmu tumbuh-tumbuhan dan telah mengumpulkan 800 buah resep dari Jawa, Madura dan Bali. Dalam laporannya dengan tajuk "*Meesterconvent Zondag* 26 December 1926", Dr. Dirk De Visser Smits menyatakan bahwa, diperlukannya lingkaran-lingkaran kecil perkumpulan *Freemasonry* di wilayah wilayah kecil agar tetap bertahan hidup. Sebagai tindak lanjut dari laporan tersebut maka pada tahun 1926, dibentuklah sebuah "Kring" atau lingkaran kecil Freemason untuk wilayah Karawang dengan nama *"De Krawangsche Kring"* atau *"Vrijmetselaarkring Krawang".* Tokoh-tokoh awal berdirinya kring tersebut adalah Specht Grijp, Maurer, Lodewijk van Suchtelen, dan para *Freemason* dari *St. Jan, Langenberg en Wassing* dan *Bandoeng Hartingsveld.*[530]

Sejak pendiriannya, sering diadakan pertemuan antar *Freemason* di wilayah karawang. Pada 28 Mei 1927 diadakan pertemuan di kediaman Specht Grijp yang berada di Cikampek. Pertemuan tersebut dihadiri bukan hanya anggota Freemason di sekitar Karawang dan Purwakarta saja, akan tetapi juga dihadiri beberapa anggota yang berasal dari *kring* Lawang, Cirebon, Sukabumi bahkan Jawa Tengah. Hal tersebut menandakan, meskipun baru satu tahun berdiri, *kring* Karawang telah menjadi salah satu *kring* yang aktif menggelar pertemuan dan memiliki relasi yang luas sampai ke luar wilayah *kring* tersebut.

---

[528] Macoy, R., General History, Cyclopedia and Dictionary of Freemasonry : Containing an Elaborate Account of the Rise and Progress of Freemasonry and its kindred Associations–Ancient and Modern. Also, Definitions of the Technical Terms Used by the Fraternity. Masonic Publishing Company, 1873.

[529] Stevens, T., Tarekat Mason Bebas dan masyarakat di Hindia Belanda dan Indonesia, 1764-1962. (Pustaka Sinar Harapan, 2004)

[530] *Indisch Maçonniek Tijdschrift: Opgericht Door Ds A. S. Carpentier Alting Orgaan Prov. Gr. L. Ned.-Indië, 32e Jaargang, 1 October 1926 - 30 September* 1927.

[531] Pada tahun 1932 Fremmason *kring* Karawang telah secara resmi menetapkan sekretariat untuk wilayah Vrijmetselaar kringen Krawang yaitu beralamat di *G.L.M .Hartingsveld C.O., Tjikoempaj* (Cikampek), *Poerwakarta (Krawang).* Sejak ditetapkannya sekretariat sebagai pusat aktifitas keorganisasisan, aktifitas Fremmason di wilayah *kring* Krawang semakin meningkat. Struktur organisasi pun semakin menunjukan skema yang lebih sistematis. Terdapat pengurus yang dipilih dan tersusun secara struktural. P. Helder tercatat sebagai ketua, dengan didampingi Habluettel dan Lensing sebagai sekretaris dan bendahara. Sejak itu, tercatat juga bahwa kring Karawang mengalami perluasan hubungan dan jaringan. Salah satu perluasan tersebut adalah adanya freemason di wilayah Sadang Purwakarta dengan H. L. Riemer sebagai tokohnya. [532]

Pada tahap berikutnya, sebagaimana sudah diulas dalam pembahasan sebelumnya, bahwa Freemasonry cenderung merekrut elite pribumi seperti priyayi atau ménak sebagai upayanya dalam memperluas pengaruhnya ke dalam masyarakat pribumi, terutama tokoh-tokoh lokal yang berpengaruh. Pada titik inilah *Freemason Kring Karawang* mendapatkan makna perluasan pengaruhnya dalam bentuk yang lebih kokoh, setelah R.A.A Suriamiharja yang merupakan Bupati Karawang resmi bergabung menjadi anggota Freemason. R.A.A Suriamiharja adalah tokoh penting dalam sejarah Karawang dan Purwakarta yang juga dikenal sebagai anggota Freemason yang merupakan gerakan internasional yang dikenal dengan praktik-praktik dan filosofi-filosofi esoteriknya. Namanya tercatat dalam buku karya Paul W van Leur *Freemasonry In Indonesia From Radermacher To Soekanto, 1762-1961.* Selain itu, berdasarkan arsip Van den Gedeputeerd Grootmeester tertanggal 2 Oktober 1933, diketahui bahwa ia adalah anggota loji Freemason "De Ster in het Oosten" (Bintang Timur) dengan nomor register keanggotaan 2560. Sebuah Loji yang didirikan pada tahun 1837 di Batavia dan merupakan hasil penggabungan dari loji "La Fidele Sincerite" dan "La Vertueuse".[533]

R.A.A Suriamiharja lahir di Mangoenrejo pada 4 Juli 1881. Merupakan bupati Karawang (Purwakarta) dari tahun 1925 sampai dengan 1942.[534] Sebagai seorang Bupati selama 17 tahun, keterlibatannya dalam Freemasonry menunjukkan keterhubungan dengan jaringan sosial dan politik yang lebih luas pada masa itu. Oleh karena sifatnya yang demikian, menjadikan ia memainkan peran signifikan dalam administrasi dan pengembangan wilayah Karawang. Ia tercatat aktif menjadi anggota Freemason pada masa tahun ke delapan menjadi bupati Karawang, tepatnya tahun 1933.

---

[531] *Indisch Maçonniek Tijdschrift: Opgericht Door Ds A. S. Carpentier Alting Orgaan Prov. Gr. L.Ned.-Indië, 32e Jaargang, 1 October 1927*—1928.

[532] *Indisch Maçonniek Tijdschrift: Opgericht Door Ds A. S. Carpentier Alting Orgaan Prov. Gr. L. Ned.-Indië, 32e Jaargang, 1 October 1933* – 1934.

[533] *Indisch Maçonniek Tijdschrift: Opgericht Door Ds A. S. Carpentier Alting Orgaan Prov. Gr. L. Ned.-Indië, 32e Jaargang, 1 October 1933* – 1934.

[534] Regeering Almanak voor Nederlandsch, 1926

Sejak bergabungnya R.A.A Suriamiharja ke dalam *Freemason,* perkembangan organisasi menjadi lebih aktif dalam berkegiatan. Intensitas kegiatan pertemuan mulai aktif berlangsung secara rutin dalam waktu sebulan sekali. Dimulai Pada 4 Februari 1934, dilaksanakan pertemuan di kediaman H. L. de Reimer yang berada di Sadang, Purwakarta. Pertemuan tersebut mengagendakan membahas berbagi aturan dan arah kerja organisasi. Disusul pada bulan berikutnya tanggal 4 Maret 1934 pertemuan membahas arah spiritual ajaran *Freemasonry*. Selanjutnya pada 4 April 1934 diadakan pertemuan dengan agenda mengenang H. M. Koningin Emma yang meninggal pada 20 Maret 1934. H. M. Koningin Emma merupakan bangsawan yang populer di kalangan masyarakat Belanda karena kepedulian sosialnya yang tinggi dan pernah menjadi wali bagi Ratu Wilhelmina saat masih kecil dan merupakan ibunya karena ia adalah istri dari Raja William III. [535] Pada tanggal 4 Mei 1934 dilangsungkan pula pertemuan dengan tema okultisme seperti fungsi dan sifat tanda-tanda magis. Seiring semakin populernya *kring Karawang* dalam pergaulan loji-loji Freemason di Hindia Belanda. Maka pada pertemuan 4 Juni 1934, mendapatkan perhatian dari pengurus tingkat Provinsi. Hal itu dibuktikan dengan hadirnya para narasumber yang berasal dari pengurus Provinsi dan *loge* besar seperti *loge* Sint Jan maupun *loge* lainnya yaitu P. Helder, E.W. Habluetzel, Drei Ringe Alpina, H.W.Lensing, E. Bueno di Mesquita, G.N. van Leyden, P. Lugt, termasuk *Bruder* Suriamiharja dari *loji "Ster in het Oosten".*[536]

Dalam perkembangan selanjutnya, perlu dicatat disini bahwa R.A.A Suriamiharja pernah menjadi Pengurus Besar Provinsi (*Provinciale Grootloge van Ned.-Indië)* dalam jabatan sebagi *Verheven Tot M.V.M.* Penetapan kepengurusan tersebut ditetapkan 1 Juni 1937.[537] Dari data kepengutusan tersebut disebutkan bahwa R.A.A Suriamiharja berasal dari loji *De Broedertrouw, Bandoeng. De Brodertrouw* diartikan sebagai 'Kesetiaan Saudara'. Sebagaimana diketahui, bagi seorang pengikut *Freemason* sesama anggota mereka adalah saudara yang terikat oleh "janji suci" perkumpulan, oleh karena itulah mereka saling memanggil dengan istilah "*broeder*" dalam bahasa Belanda, "*brother*" atau "saudara". Loji *De Broedertrouw* didirikan secara resmi pada tanggal 19 September 1931, yang merupakan 'anak' dari loji *Sint Jan* yang saat itu merupakan loji terbesar di Hindia Belanda dengan jumlah anggota lebih dari 200 orang.[538]

---

[535]Parlement-Politiek, H.M. (Koningin Emma) Koningin Adelheid Emma Wilhelmina Theresia, Prinses van Waldecken Pyrmont, (https://www.parlement.com/id/vg09llxrkztu/h-m-koningin-emma-koningin_adelheid_emma), [diakses: 3 Juli 2024].

[536] *Indisch Maçonniek Tijdschrift: Orgaan der Provinciale Grootloge van Nederlandsch-Indie, Jaargang 42, 1936-1937*

[537] Artawijaya, *Gerakan Theosofi di Indonesia.* (Pustaka al-Kautsar, 2010)

[538] Stevens, T., *Tarekat Mason Bebas....,* h. 204.

Seiring dengan keberadaan R.A.A Suriamiharja menjadi pengurus besar Provinsi, maka semakin sering diselenggarakan kegiatan pertemuan pada level lebih luas yang menghadirkan para Freemason dari luar daerah. Tercatat pada 18 Juli 1937, de Koek menyelenggarakan kegiatan bertema *"Het verband tusschen deVrijmetselarij en de Metadynamica*" (Hubungan Antara *Freemasonry* dengan Meta dinamika) yang dihadiri oleh para tamu dari Bandung. Pada bulan berikutnya, 22 Agutus, diselenggarakan oleh Croll acara dengan judul "*Is het Licht aan hettanen?"* (Apakah Cahaya akan sampai pada *tan*?) dan kemudian Piet. Lugt menjadi pembicara dengan tema "*Het dragen van het Schootsvel buiten de Loge*" (Pengguna an *Apron* di luar loji) pada 19 September 1937.[539]

Pada tahap berikutnya, posisi penting dalam persaudaraan Freemason yang diduduki oleh R.A.A Suriamiharja, menandakan bahwa ia menjadi tokoh yang cukup sentral dalam persaudaraan Freemason. Oleh karena itu, maka tidak heran kalau kemudian kediaman R.A.A Suriamiharja di Purwakarta, walaupun bukan sebuah loji, akan tetapi sering dijadikan tempat pusat kegiatan pertemuan para Freemason. Pada 15 Mei 1938 misalnya, pernah diselenggarakan pertemuan yang diinisiasi oleh P.K. Erkelens seorang aktivis Freemason. Pertemuan tersebut bertema *"De beginselen van de Vrijmetselarij in het practische leven"* (Prinsip-prinsip *Freemasonry* dalam prakek Kehidupan). Pelaksanaan kegiatan tersebut menunjukan bahwa Soeriamihardja memiliki jaringan ke para aktivis loji di Bandung. [540]

Selain menjadi tuan rumah, ternyata R.A.A. Soeriamihardja pernah menjadi pembicara pada salah satu kegiatan *Freemasonry* tahun 1937. R.A.A. Suriamihardja menjadi pembicara untuk materi berjudul, "*Iets was over de mystiek van den Islam*" (Sesuatu tentang Mistisisme dalam Islam) pada 21 Maret 1937. Dalam pembicaraannya ia menyatakan bahwa keinginan untuk mengetahui Tuhan yang diwahyukan kepadanya dalam Islam diperlukan melalui beberapa kegiatan: *pertama* latihan keagamaan sehari-hari*, kedua* pengakuan akan kebenaran esensial, *ketiga* jalan wahyu melalui meditasi dan pantangan tertentu, *keempat* mengetahui inti kebenaran yaitu ajaran esoteris.[541] Ajaran esoterik adalah ajaran agama yang tersembunyi, yang hanya bisa diketahui oleh sebagian kalangan, khususnya mereka yang telah "diinisasiasi" oleh perkumpulan tertentu, sehingga bisa dikatakan ajaran rahasia. Oleh karena itulah istilah esoterik sering berhubungan dengan mistisme dan okultisme. Okultisme adalah pengetahuan dan studi tentang kekuatan suprana tural dan kekuatan magis dan misterius, bahkan sering berhubungan dengan praktek paganisme. Dalam konteks inilah, banyak kalangan Islam seperti tokoh-tokoh

[539]Indisch Maçonniek Tijdschrift: Orgaan der Provinciale Grootloge van Nederlandsch-Indie, Jaargang 43, 1937-1938

[540] Artawijaya, *Gerakan Theosofi di Indonesia.* (Pustaka al-Kautsar, 2010)

[541] Sebagaimana dilaporkan oleh P. Lugt pada laporan kegiatan *kring* "Krawang" tahun 1937

Sarekat Islam dan Muhammadiyah yang tak setuju dengan *Freemasonry* karena dianggap mengganggu aqidah dalam ajaran Islam.

Jabatan R.A.A. Suriamiharja sebagai *regent* berakhir pada masa pendudukan Jepang dimana ia bersama elit *Freemason* pribumi lainnya yaitu Mr. Dr. Ngabehi Subroto (Bupati *Buitenzorg*) dan R. Ng. Sosrohadikusumo, sempat diumumkan oleh Radio *Tokio* bahwa ketiga-tiganya merupakan 'buronan' karena dianggap bersikap anti-Jepang. Salah satu strategi Jepang menghadapi rakyat Indonesia pra-kemerdekaan memiliki perbedaan dengan sikap Pemerintah Kolonial Belanda dimana Jepang memberikan ruang untuk mengambil hati rakyat dengan memperbolehkan pengibaran bendera merah putih dan melagukan Indonesia Raya. Hal tersebut menunjukkan sikap anti Barat yang ditegas kan Jepang kepada masyarakat sehingga *Freemasonry* sebagai salah satu organisasi yang berasal dari "Barat" merupakan organisasi terlarang yang dianggap sebagai sekutu dan antek pro-Belanda. Sejak itulah anggota-anggota freemason banyak ditangkap dan dipenjarakan.

3. Relasi Kuasa dalam Pengaturan Gaya Hidup Kaum Ménak.

Belanda dalam wacana modernisasi dan misi pemberadaban (civilizing mission) mengklaim bahwa melalui wacana kultural tersebut memberikan jaminan terbaik dengan "menerapkan kebijakan tepat" dalam rangka mengelola "proses penyesuaian bertahap dan berkembang evolusioner yang harus dilalui masyarakat pribumi untuk mencapai tingkat peradaban yang lebih tinggi". Indonesia dan terutama Jawa, haruslah melangkah ke arah dunia moderen di mana Indonesia setingkat demi setingkat sedang menjadi bagiannya. Demikian Snouck Hurgronje menyatakan pikirannya yang menjadi titik inti filsafat kolonialismenya. Menurutnnya "karena per definisi Indonesia moderen tidaklah dapat menjadi Indonesia Islam dan bukanlah pula Indonesia yang diperintah adat, maka dia haruslah menjadi Indonesia yang diperbarat *(Weternized Indonesia)*". Peradaban Belanda haruslah menggantikan pradaban tradisional priyayi dan, di atas semuanya, peradaban santri. Oleh karena itu kekerasan Belanda di Indonesia pertama tama dapat dibenarkan dan baru kemudian dinilai, menurut tingkat dimana dia telah membantu penyesuaian Indonesia kepada abad keduapuluh.

Sebagai langkah untuk mewujudkan Indonesia yang diperbarat *(Weternized Indonesia)* tersebut, maka pengaturan gaya hidup kaum ménak dalam pola dan kerangka barat, adalah hal yang cukup krusial untuk diterapkan. Pengaturan gaya hidup tersebut menyangkut cara berpakaian, tempat tinggal, kebiasaan makanan serta etiket dan bahasa. Lombard menyebutnya sebagai pembaratan *(westernisasi)* penduduk pribumi terutama kaum elit lokal.[542] Konstruksi budaya menuju budaya "putih global", kebudayaan kulit putih

[542] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya,...*, h.103.

dipandang sebagai acuan perkembangan bagi semua budaya.[543] Pada konteks ini, kolonialisme bekerja pada relasi antara Barat dan Timur yang beroprasi dalam mekanisme yang sangat canggih dan hampir luput dari ruang kesadaraan seseorang, sehingga sedemikian kuatnya sampai corak kemanusiaan Barat itu diterima sebagai kebenaran yang bulat dalam opini Publik.[544]

Relasi kuasa dalam pengaturan gaya hidup kaum ménak, dengan demikian adalah pola lanjutan dari strategi kekuasaan Belanda dalam kaitan kebudayaan yang diharapkan efektif menciptakan subjek-subjek terjajah yang secara identitas tercerabut dari identitas Islam secara kultural dari kehidupan mereka. Subjek utama yang harus ditaklukan kebudayaannya adalah kelompok kaum ménak sebagai kelompok kelas sosial tinggi. Dengan dikuasainya kaum ménak secara kebudayaan, terutama gaya hidupnya, maka sekaligus akan menjadi contoh bagi pribumi sebagai titik pusat orientasi mereka. Dengan demikian penjajahan dalam wacana modernisasi dan pemajuan kebudayaan bisa segera terwujud. Gaya hidup Barat bisa segera menggantikan kehidupan tradisional pribumi, dan sejalan dengan itu ketakutan akan munculnya kebangkitan Islam segera bisa di atasi. Pola relasi kuasa melalui pengaturan gaya hidup tersebut salah satunya adalah melalui pengaturan cara berpakaian kaum ménak dalam lingkup birokrasi kolonial.

3.1 Relasi Kuasa Pakaian.

Pakaian adalah kulit sosial dan budaya yang dapat dipandang sebagai perluasan badan dengan lingkungan sosial sekaligus memisahkan keduanya.[545] Dengan pakaian, seseorang pada satu sisi, bisa menjadi bagian kelompok sosial tertentu dan pada sisi lain, menjadi pembeda atau pemisah yang jelas dengan kelompok sosial lainnya. Jadi, dalam sifatnya yang demikian, pakaian menjadi semacam ekspresi identitas sosial, asal, komitmen dan kesetiaan seseorang.[546] Jean Gelman Taylor membacanya sebagai kostum yang membentuk identitas sosial sekaligus membuat suatu pernyataan tentang pandangan moral, religious dan politik si pemakai.[547]

---

[543] Gading Sianipar, "Mendefinisikan Pascakolonialisme?: Pengantar Menuju Wacana Pemikiran Pascakolonialisme", dalam Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto, (ed), *Hermeneutika Pascakolonial*, (Depok: Penerbit Kanisius, 2004), h.10.

[544] Haryanto Cahyadi, "Keterlemparan Manusia dalam Dunia Ambigu: Menimbang Gagasan Edward Said dalam Horizon Filsafat Martin Heidegger", dalam Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto, (ed), *Hermeneutika Pascakolonial*, (Depok: Penerbit Kanisius, 2004), h. 31-40.

[545] E. Wilson, *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*, (London: Virago press, 1985), h.3.

[546] H. Kuper, 'costume and Identity', *Comparative Studies In Society and History*, (1973), h.366

[547] Jean Gelmen Taylor, *Kostum dan Gender di Jawa Kolonial tahun 1800-1940*, dalam Henk SchulteNordholt *(ed.), Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan*, (Yogyakarta: Lkis, 2005), h.125.

Pada tingkat yang kurang lebih sadar, kebiasaan berpakaian sudah menjadi alat, membentuk dan mereproduksi berbagai kelompok orang-orang dalam arti bahwa batas-batas antara kelompok-kelompok tersebut menjadi sangat jelas dan oleh karena itu, sukar dilangkahi.[548] Baik negara maupun kelompok kepentingan menggunakan kode-kode berpakaian untuk menciptakan penampilan kuat dari kontrol negara, kebangsaan atau solidaritas kelompok.[549] Pakaian dengan demikian bisa digambarkan sebagai alat relasi kuasa yang efektif dalam pelanggengan kekuasaan melalui simbol kebudayaan, yakni pakaian. Chris Bayly dan Bernard Cohn mengatakan bahwa kain bukan saja mengindikasikan status seseorang, melainkan secara harfiah mewujudkan kekuasaan dan dapat mengalihkan kekuasaan tersebut dari satu orang kepada orang lain.[550]

Dalam konteks kolonial, Belanda menguasai penduduk jajahan, khususnya di Purwakarta, salah satunya dengan relasi kuasa pada kebudayaan kaum ménak dalam aspek pakaian. Dengan diterbitkannya peraturan-peraturan mengenai pakaian dan seragam terutama untuk kaum ménak sebagai pejabat pangreh praja, menyiratkan sebuah pelanggengan kekuasaan dalam semangat asosiasi kebudayaan. Cara berpakaian kaum bangsawan sebagai perwujudan statusnya sebagai elit yang menduduki stratum tertinggi dalam stratifikasi sosial, diharapkan dapat mempercepat proses peniruan pribumi terhadap kebudayaan Barat dalam kerangka politik asosiasi, dengan demikian kehadiran Belanda sebagai penjajah menjadi semakin diterima dalam batas-batas yang tidak dipaksakan.

Pilihan kostum Barat dapat menjadi tanda bahwa kaum ménak menjadi bagian dari penguasa yang menuntut penghormatan, hak-hak dan keistimewaan seperti orang Belanda. Sementara bagi kepentingan Belanda, kepatuhan kaum ménak atas peraturan-peraturan kolonial mengenai pakaian menjadi semacam penanda bahwa mereka tetap setia pada standar-standar peradaban Barat. Dan pada tahap yang krusial, seperti yang diungkapkan Jean Gelman Taylor, bahwa kostum barat tersebut juga mengandung pernyataan-pernyataan tentang status dan modernitas, hubungan-hubungan dengan bangsa Belanda, jarak dari dunia Islam, dan keistimewaan turun temurun dari keluarga-keluarga kuno dengan hak-hak menuntut kepatuhan dari pribumi secara umum.[551] Ingin diakui sebagai

---

[548] Lihat Cf. E. Hobsbawm, 'Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914,' dqlam E. Hobsbawm dan T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition,* (Cambridge: Cambidge University Press, 1983), h.263-307. Lihat juga J. Schneider (eds.), *Cloth and Human Experience,* (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1989), h.1

[549] Jean Gelmen Taylor, *Kostum dan Gender*,...h.243

[550] Bernard Cohn, "History and Antropology; The State of Play'. Dalam B.S. Cohn, *An anthropology among the historians and other essays,* (Delhi: Oxford University Press, 1987), h.18-49. Lihat juga Chris Bayly, "The origins of "Swadeshi" home industry; Cloth and Indian society 1700-1930". Dalam A. Appadurai (ed.). *The social life of things,* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 312-313.

[551] Jean Gelmen Taylor, *Kostum dan Gender*,...h.127

kelompok berbeda, mereka mematut diri agar diperlakukan seakan-akan mereka orang Belanda, maka dengan pakaian mereka menampilkan diri sebagai kelas penguasa.

Selanjutnya, perlu dicatat dalam kaitan pakaian ini, bahwa kepentingan kolonial membuat kebijakan Belanda di bidang budaya bersifat kotradiktif. Pemerintah di satu sisi berusaha memperkenalkan berbagai perangkat budaya barat untuk memodernisasi masyarakat Hindia Belanda. Di sisi lain pemerintah berupaya membekukan tradisi-tradisi masyarakat agar dapat melayani kepentingan kolonial.[552] Upaya yang pertama bertujuan untuk memodernisasi lebih cepat bersamaan dengan model Barat sedangkan yang kedua mengambil pendekatan yang lebih konservatif yang menekankan kontrol Belanda yang berkelanjutan dan laju perubahan yang lebih lambat.[553] Hal yang sama juga terjadi dalam kaitan kebijakan mengenai pakaian. Kebijakan Belanda mengenai pakaian menggambarkan pengenalan pakaian pakaian dinas penguasa Eropa sekaligus juga pembekuan tradisi pakaian tradisional bangsawan dalam upacara-upacara dan ritual-ritual kenegaraan.

Pemberton menggambarkan dalam tulisannya sebagai "Negara kontes" militer yang lama diubah bentuk menjadi "negara teater" yang mendefinisikan ulang dirinya dalam kerangka ritual dan penampilan. Para bangsawan dibalut oleh kain-kain indah dan perhiasan berkilauan seakan menegaskan bahwa mereka tidak ada yang berubah dari kekuasaan mereka, namun demikian kehadiran serdadu-serdadu dan kekuasaan Belanda menandai perubahan-perubahan yang tidak dapat dipulihkan kembali. Gaya berpakaian jawa yang khas *(cara jawi)* dapat diidentifikasi akibat pemberian gaya lain yang juga valid: *cara Walandi* (cara Belanda).[554] bentuk feodalisme dalam cangkang modernisasi yang beransur secara pelan-pelan meninggalkan unsur-unsur Islami.

1) Pakaian kaum ménak abad ke-19.

Pada abad ke-19, sebelum diterbitkannya kebijakan menertibkan pakaian kaum ménak sebagai pejabat pangreh praja, Belanda menganggap kostum Jawa sebagai kostum pramoderen serta sebagai simbol kekuasaan palsu, sementara kostum Barat sebagai simbol modernitas, kekuasaan dan kekuasaan asli. Kostum jawa pramoderen yang dimaksud dalam alam pikir Belanda tersebut adalah berupa mode-mode pakaian yang dipengaruhi oleh muslim-muslim dan Arab serta beberapa generasi Portugis. Atau model kostum yang telah dimodifikasi oleh kaidah-kaidah Islam. Sebuah model kostum yang lahir dari campuran budaya kraton Jawa dan penyesuaian mestizo.[555]

---

[552] Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru....*, h.3.

[553] Harri J. Benda, *Bulat Sabit....*, h.601.

[554] J. Pemberton, *On the Subject of 'Java',* (Ithalica/London: Cornell University Press, 1994), h.66.

[555] Jean Gelmen Taylor, *Kostum dan Gender*,...h.130-131

Lombard menyatakan bahwa Regent-regent pada saat itu masih memakai kain, berjas gunting Jawa berdestar. Maka tidaklah ia memakai sepatu melainkan memakai *selop.*[556] Kain yang dimaksudkan adalah kain persegi panjang yang dililitkan di sekeliling pinggul pria dan perempuan. Para bangsawan Jawa selalu memakai kain wirudiba. Selain itu "biasanya seorang pangeran mengenakan dua macam benda dalam berpakaian, yaitu *wastra* (istilah lain yang digunakan adalah *kampuh* dan *dodot*) dan sabuk. *Wastra* dililitkan di sekeliling bagian bawah tubuh, sementara sabuk adalah sebuah selempang yang dikenakan di sekeliling pinggang. Dalam sejumlah acara mereka memperlihatkan dan membiarkan dada mereka terbuka. Ini merupakan cara untuk memperlihatkan penghormatan dan kepatuhan.[557]

Pakaian kaum ménak abad ke-19 di Purwakarta, dalam kaitannya dengan situasi di atas, menunjukan pakaian yang hampir sama dengan para regent pada umumnya. Untuk kaum ménak laki-laki memakai *kain gincu* bersabuk *jamblang* dengan keris tersengkelit di pinggang agak menyamping berbaju senting yang ketat dari kain poleng atau kain lurik dan yang terbagus adalah kain *madras. Destar* (udeng) terbuat dari batik hitam *sawunggaling* atau *soga gunawijaya* atau *gambir suketi;* bisa juga *modang merah* bagai pelangi dengan dasar kuning terang. Pakaian dilengkapi sapu tangan benggala dihias rantai dan batu-batu. Alas kaki *(gamparan)* terbuat dari kayu dengan pasak dari tanduk.[558]

Perlu dikemukakan disini, apa yang nampak pada abad ke-19 mengenai pakaian kaum ménak, sebetulnya masih mendeskripsikan adanya pengaruh jenis pakain Islam yang dihasilkan dari adanya kontak dengan penguasa-penguasa Mataram sebagai penakluk kerajaan Sunda pada abad abad sebelumnya. Pengaruh Islam terhadap kostum ini dapat dideteksi pada kain sarung dan gaya kebaya berleher tinggi, bahan-bahan polos sebagai pengganti batik, serta menutupi rambut dan leher. Namun demikian, pada zaman Belanda, para elit bangsawan membatasi pemakaian varian-varian kostum Timur Tengah hanya untuk kesempatan-kesempatan khusus dalam kalender Islam yang biasanya tidak dihadiri oleh orang Belanda. misalnya, terdapat kaum ménak yang mengenakan kostum yang terdiri atas turban putih, kemeja putih, dan jubah panjang melapisi celana untuk upacara-upacara yang menandai kelahiran nabi Muhammad. Kaum ménak perempuan pada kesempatan tersebut mengenakan kostum perempuan standar berupa kain batik dan kebaya. Mereka menutupi rambut dan leher dengan kerudung berenda sepanjang bahu, namun tetap memperlihatkan wajah.[559]

---

[556] Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya,...*h.157

[557] Kees Van Djik, 'Sarung, Jubah, dan Celana: Penampilan sebagai Sarana Pembedaan dan Diskriminasi'. Dalam Henk SchulteNordholt *(ed.), Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan,* (Yogyakarta: Lkis, 2005), h.73.

[558] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak Priangan,...*179.

[559] Rob Nieuwenhuis, *Meet vreemde ogen; Tempo doeloe-een verzonken wereld,* (Amsterdam: Querido, 1988), h.33.

Namun, pada tahap awal pembentukan negara kolonial di bawah pemerintahan T.S. Rafless, ketika baju terusan Eropa diperkenalkan ke publik. Secara berangsur-angsur sarung dan kebaya berpindah ke dunia privat, dimana mereka bertahan sampai abad kedua puluh sejauh berkaitan dengan perempuan-perempuan Eropa. Setelah pergantian abad sarung dan kebaya hanya terbatas pada lingkup pribumi, sementara gaya Eropa menjadi sinonim dengan kekuasaan kolonial kulit putih.[560] Termasuk kaum ménak di dalamnya. Mengikuti gaya Eropa dapat mengindikasikan penerimaan tentang atau akomodasi terhadap pemerintahan Belanda. ini juga dapat menjadi suatu sinyal bahwa seseorang tidak menganggap dirinya lebih rendah daripada orang Eropa atau bahwa seseorang merupakan bagian dari dunia kemajuan moderen dan oleh karena itu menolak adat istiadat masyarakat setempat dan Islam tradisional.

Mengenai pakaian kaum ménak pada masa-masa awal abad ke-19, Raffles memberikan gambaran tentang tata cara berpakaian yang umum di Jawa termasuk di distrik-distrik sebelah barat (maksudnya Pulau Jawa bagian barat; jadi, termasuk Karawang dan Purwakarta). Hanya saja, Raffles tidak menjelaskan tempatnya secara tepat. Disebutkannya bahwa kaum wanita dari kalangan atas biasanya memakai kain *(sarong)* batik dan bagian atasnya berupa kain yang dibelitkan di bagian dada yang disebut *kemben.* Akan tetapi, kadang-kadang juga dipakai gaun longgar sampai lutut dan lengan baju panjang yang ujungnya diberi kancing. Kaum *ménak* laki-laki berpakaian *sarong batik,* kemejanya terdiri dari dua macam. Bagian dalam berupa kemeja tidak berlengan terbuat dari bahan halus warna putih, dengan kancing berjajar hingga di leher; bagian luarnya berupa jas beludru pas badan atau sutra dengan kancing yang berderet hingga ke leher. Jas yang disebut *sikepan ini,* menurut Raffles, tampak seperti jas model *Friesland* lama, hanya tidak persis betul. Bagian bawah berupa celana luar hingga lutut yang di dalamnya memakai celana putih dari kain sutra. Di bagian luarnya dilingkarkan kain batik yang diikat dengan sabuk. Kepala biasanya diikat dengan *déstar (iket)* orang Sunda atau dengan memakai semacam topi beludru yang dihiasi tali warna mas yang disebut *kuluk* dalam. tradisi Jawa. Bila berada dalam perjalanan, biasanya dipakai topi berbentuk mangkuk terbalik yang diberi pinggiran lebar terbuat dari bambu, yang diberi macam-macam warna dan diberi tali yang melingkar ke bawah dagu agar topi tidak lepas. Di rumah, kaum *ménak* laki-laki memakai sandal, sedangkan dalam perjalanan, dipakai sepatu *boot gaya* Eropa.(82) Pemakaian *kuluk* merupakan pengaruh Jawa yang masih melekat pada awal abad ke-19 dan pada tahun 1867 dikukuhkan melalui suatu peraturan oleh Pemerintah Hindia Belanda. Pemakaian bahan beludru dan juga sepatu jelas merupakan pengaruh Eropa karena barang-barang tersebut bukan produk pribumi.

[560] Henk SchulteNordholt *(ed.), Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan,* (Yogyakarta: Lkis, 2005), h, 21.

2) Pengaturan Pakaian dan Fobia Simbol-simbol Islam.

Sebagaimana telah disebutkan dalam pembahasan sebelumnya, bahwa pasca peristiwa perang Jawa, Belanda menganggap Islam sebagai masalah. Oleh karena itu, menjauhkan kaum ménak dari simbol-simbol Islam dalam kebudayaannya menjadi kepentingan yang terus diwujudkan, termasuk dalam masalah pakaian. Pengaturan penggunaan pakaian pada lingkungan birokrasi kolonial bagi kaum ménak yang menjadi pejabat, tentu krusial diterapkan kaitannya dengan kontrol dan penundukan sekaligus menjadi pembeda dan pemisah dari kelompok-kelompok Islam yang getol dalam melakukan penentangan atas mereka.

Mengenai pakaian, penafsiran Belanda atas pemakaian kostum bergaya Islam, mengguratkan satu cara pandang traumatik atas perang Jawa dan pemberontakan-pemberontakan pribumi yang dipimpin oleh pemimpin-pemimpin Islam. Kees Van Dijk mengatakan bahwa pakain Islam tersebut, terutama jika mengambil bentuk pakaian gaya Arab, sering ditafsirkan Belanda sebagai salah satu dari banyak "kebangkitan Islam".[561] Untuk alasaan ini pemerintah Hindia Belanda mencemaskan meningkatnya gejala yang mereka deskripsikan sebagai bangkitnya pan islamisme dalam sentimen-sentimen Islami yang memberontak dan melawan pemerintahan. Skala kecemasan tersebut, meningkat manakala berkaitan dengan kehawatiran atas masuknya pengaruh simbol-simbol Islam dalam lingkup kebudayaan birokrasi di mana kaum ménak menjadi pembantu setianya.

Kadang-kadang pakaian Muslim berfungsi sebagai pakaian perang. Inilah yang mewarnai persepsi dalam memori traumatik para kolonialis Belanda. Selama berabad-abad., dalam berbagai pemberontakan dan peperangan besar maupun kecil di Hindia Timur, Belanda dihadapkan pada masyarakat yang berpakaian Muslim, kadang-kadang Arab. Kaum muslimin yang menentang penguasa Belanda memakai jubah panjang putih dengan turban di kepala. Pangeran Diponegoro, misalnya, memimpin perlawanan atas Belanda pada perang Jawa antara 1825-1830, kadang-kadang memakai jubah dan turban. Gaya ini merupakan salah satu cara ia berpakaian perang. Dalam kesempatan-kesempatan lain, menurut laporan-laporan Belanda, ia terlihat "seperti seorang pendeta dengan jas kain warna hitam dan turban hitam atau hijau.[562] Dalam *Babad Diponegoro*, digambarkan bagaimana ia mnekankan sifat Muslimnya:

---

[561] Kees Van Dijk, Sarung, Jubah, dan Celana Penampilan sebagai Sarana Pembedaan dan Diskriminasi dalam Henk Schulte Nordholt (ed.), *Outward Appearances; Trend, Identitas, Kepentingan,* (Yogyakarta: Lkis, 2005), h.81.

[562] P. Carey, *Babad Dipenagara: An account of the outbreak of the Java War (1825-30); The Surakarta court version of the babad Dipenagara with a translation in English and Indonesian Malay.* (Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1981), h. 276-277.

"Pangeran Dipenogoro mengenakan pakaian untuk Perang Suci; celana, jubah dan penutup kepala yang dikenakannya semua berwarna putih.[563]

Selanjutnya, senafas dengan memori traumatik atas peristiwa perang Jawa yang dipimpin seorang Pangeran, peristiwa-peristiwa pemberontakan Islam yang dipimpin oleh para ulama tarekat dan ulama pesantren yang pulang dari berhaji, juga menjadi alasan yang kuat atas kecemasan Belanda mengenai pakaian Islam ini. Citra yang didorong oleh contoh-contoh gerakan anti-Belanda yang terinspirasi secara religious, menancapkan anggapan bahwa penggunaan pakaian Muslim yang khas, menjadi sinonim dengan penghasut. Untuk membatasi pengaruh mereka, pemerintah Belanda menyebarkan kebijakan "fobia haji".[564] Hal tersebut dilatar belakangi oleh pengelihatan mereka bahwa Islam politik sebagai polusi yang berasal dari luar, suatu impor asing yang dibawa pulang oleh para haji dari tanah suci di mana, sayangnya, mereka tercemari dengan noda-noda fanatisme dan kebencian anti-penjajahan.

Islam politik radikal yang dibawa pulang oleh haji itu dianggap mengandung bentuk "gersang" dan "asing" (Arab-Turki), yang memang secara alami "asing" (tidak cocok) pada esensi damai penduduk Jawa tropis, yang menjadi subjek jajahan mereka. Dikhawatirkan penyakit fanatisme asing padang pasir tersebut menulari penduduk pribumi sehingga memunculkan "kekuatan gaib" yang berpengaruh dan mengubah "pribumi jinak" menjadi "revolusioner berbahaya.[565] Secara sugestif citra kekuatan sebagai "jawa" yang amat ménakutkan yang ada di Islam politik, dilekatkan oleh Belanda kepada sosok haji angker yang penampakannya (layak hantu) yang secara sporadis muncul berkali-kali dalam pakaian-pakain khusus yang mereka deskripsikan sebagai "kostum Muhammad dan turban".[566]

Pakaian adalah salah satu penanda yang paling jelas dari sekian banyak penanda penampilan luar, dengan apa orang membedakan diri mereka dari orang lain dan pada gilirannya diidentifikasi sebagai sebuah kelompok tertentu.[567] Pakaian juga membentuk identitas sosial juga membuat suatu pernyataan tentang pandangan moral, religious dan politik si pemakai. Pada titik ini, untuk membedakan sekaligus juga memisahkan kaum ménak dari identitas kelompok Islam yang dalam memori traumatik Belanda sebagai kelompok penentang mereka yang ménakutkan, juga untuk mengubah pandangan moral, religious dan politik kaum ménak, maka diterbitkanlah aturan-aturan pakaian yang cukup mengikat kaitannya dalam lingkup birokrasi kolonial. Manifestasi Belanda dalam mengatur pakaian kaum ménak, diwujudkan secara regulatif dalam *Staatblad* tanggal 2 April 1870 no.9 juga surat keputusan bertanggal 29 Februari 1932, no.13. Peraturan ini menetapkan

---

[563] P. Carey, *Babad Dipenagara: An account...*, h. 87.
[564] Kees Van Dijk, Sarung, Jubah, dan Celana..., h.83.
[565] Nancy K. Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial....*, h.4-5.
[566] Kees Van Dijk, Sarung, Jubah, dan Celana..., h.84.
[567] Kees Van Dijk, Sarung, Jubah, dan Celana..., h.57.

pakaian dinas yang dipakai pada kesempatan resmi, seperti pada waktu pelantikan suatu jabatan, pertemuan resmi dengan pejabat Belanda, dan pesta perayaan yang berkaitan dengan acara dinas. Di samping itu, juga ditetapkan pakaian dinas bila akan melakukan perjalanan yang disebut pakaian keprajuritan.

Dalam peraturan ini disebutkan bahwa pakaian dinas terdiri dari pakaian kebesaran *(Groot Kostuum),* pakaian putih *(Wit Kostuum),* dan pakaian perjalanan *(Reis Kostuum).* Pakaian kebesaran terdiri dari jas, celana, dan pet (topi) yang dilengkapi dengan tutup kepala dan kain yang diikat dengan ikat pinggang dan dirimpel serta dilipat. Motif kain disesuaikan dengan adat setempat. Pakaian ini dilengkapi dengan sepatu hak warna hitam. Model kostum putih mirip dengan kostum kebesaran, hanya warna bahan putih dan tanpa kain batik; jas dilengkapi dengan kemeja putih bahan linen dengan model bebas. Model pakaian untuk bepergian sama de-ngan kostum putih, hanya warnanya khaki (abu-abu kehijauan) atau warna lain yang berdekatan. Kancingnya disepuh perunggu. Warna kemeja boleh berwarna lain.

Pengaruh Barat pada awal abad ke-20 tampak semakin jelas pada gaya berpakaian. Bukanlah hal yang aneh apabila murid sekolah Belanda sudah mengenakan pantalon pada masa itu meskipun banyak mendapat tentangan, terlebih bila menghadap bupati. Adanya pertentangan yang disebabkan sikap kaum *ménak tinggi* yang cenderung tradisional ini, rupanya sudah dimulai sejak dekade pertama abad ke-20. Gejala ini ditanggapi *Directeur van Onderwijs, Eeredienst, en Nijverheid* yang segera mengirim surat kepada Snouck Hurgronje selaku Penasihat Pemerintah untuk Urusan Pribumi dan Arab. Dalam surat ia menanyakan apakah perlu dibuat peraturan khusus tentang pakaian Eropa ini. Dalam jawaban yang ditulis pada tanggal 28 Oktober 1906 dari Kutaraja, Aceh, Snouck Hurgronje menyatakan bahwa munculnya gejala *De Europeesche Kleederdracht* (pendekatan gaya berpakaian Eropa) di kalangan elite pribumi merupakan hal yang wajar dan tidak perlu diberantas karena tidak bertentangan dengan peraturan pemerintah. Menurut Snouck selanjutnya, kecenderungan berpa-kaian gaya Eropa itu merupakan keinginan meniru, terutama yang dilakukan oleh pegawai pribumi berjabatan tinggi. Gejala ini juga merupakan akibat suatu kehidupan beberapa ras secara bersama-sama. Lagi pula kain adat yang biasa dipakai meskipun indah tidaklah praktis. Dalam pandangan penasihat ini, elite pribumi yang berpendidikan Barat mulai merasa malu dengan adanya perbedaan pakaian dengan orang Eropa. Pakaian semacam ini secara tidak langsung akan dikonotasikan dengan peradaban yang kurang dan tingkatan yang lebih rendah dalam masyarakat. Bila orang berpakaian Eropa, tidak cocok untuk duduk bersila di lantai apalagi melakukan gerakan *gengsor* (setengah merangkak) ketika menghadap bupati. Menurut pengamatan Snouck, adanya per-ubahan-perubahan semacam ini ternyata lebih menjengkelkan pa-ra pegawai Eropa daripada pegawai pangreh praja. Dari surat Snouck Hurgronje ini pula dapat diketahui bahwa ada seorang dokter Jawa (yang disebutnya N.N.) mengirim surat kepada Direktur Pendidikan di atas agar pakaian Eropa itu

dikhususkan untuk para dokter Jawa. Menurut Snouck, pengkhususan semacam ini tidak perlu sebab para pegawai tinggi pribumi lain pun bila dilihat dari segi pendidikan Barat yang ditempuhnya, tak akan kalah tinggi bila dibandingkan dengan para dokter Jawa. Bila pakaian Eropa itu dikhususkan untuk mereka, dikhawatirkan akan muncul sikap arogan (sombong) dan akan memperbesar jarak dengan masyarakatnya sendiri serta dengan para *amtenar* pribumi lainnya.[568]

Sewaka, lulusan OSVIA, yang baru bekerja sebagai calon *amtenar* diusir oleh seorang bupati karena ia menghadap dengan mengenakan pantalon. Hal ini terjadi pada tahun 1915, ketika murid-murid OSVIA sudah terbiasa mengenakan pakaian Ba-rat.[569] Bupati ini tergolong orang yang cenderung tradisional meskipun kadang-kadang mau juga menerima sebagian unsur Barat yang dianggap menguntungkan dirinya. Misalnya saja, pelajaran Bahasa Belanda sebagai bagian dari pendidikan Barat mau tidak mau harus diikuti karena penguasaan bahasa ini sejak tahun 1913 menjadi persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang calon bupati.

Seiring dengan berjalannya waktu, pengaruh Barat semakin kuat sehingga pada tahun 1930-an beberapa bupati sudah biasa memakai pantalon gaya Barat terutama bila bepergian ke Eropa. Demikian juga dengan pakaian istri bupati, terpaksa disesuaikan. Pakaian berupa gaun lengkap dengan topi dan syal penahan dingin. Bahkan kain kebaya pun kadang-kadang dilengkapi sepatu.[570] Anak-anak *ménak* pada akhir abad ke-19 masih berpakaian tradisional berupa kain sarung batik dengan kebaya (bagi anak wanita) dan sarung dengan kemeja hitam atau kemeja putih tanpa lengan dengan jas hitam (bagi anak laki-laki). Pada dekade kedua abad ke-20 anak wanita terbiasa memakai rok gaya Barat, baik untuk pakaian sehari-hari maupun untuk pakaian sekolah (bagi yang berseko-lah di sekolah Barat).[571] Hanya untuk kesempatan resmi, kain dan kebaya tetap masih dipakai.

Dalam tahap perkembangan abad ke-20, Negara kolonial tumbuh melalui negosiasi fakta dan penaklukan. Hal ini dmungkinkan akibat semakin meluasnya dinas-dinas militer dan sipil. Dari kedua dinas tersebut, komponen-komponen bangsa Indonesia merupakan bagian yang terbesar. Para kaum ménak yang menyelenggarakan negara koloial di bawah pengawasan Belanda melanjutkan aturan pemakaian seragam yang baru. Kaum ménak yang bekerja sebagai pejabat di dinas kolonial Hindia mengenakan kemeja berleher kaku, dasi kupu-kupu, dan jas-jas warna gelap yang dipenuhi dengan jalinan pita seperti jas kerja resmi Belanda. mereka menutupi kepala dengan topi berbentuk tabung atau dengan lilitan kai batik, sedangkan tubuh bagian bawah memakai

[568] Arsip Koleksi Kern, Leiden: KITLV

[569] Sewaka, Tjurat-tjaret Dari Djaman Ke Djaman, (Bandung, 1955), h.12

[570] Lihat foto dalam: Soeria Nata Atmadja, De regenten Positie, (Bandung: A.C. Nix & Co, 1940), h. 169

[571] Lihat: foto-foto dalam: Sudarpo...., h. 15-31.

kain batik.[572] Anak-anak ménak yang belajar di sekolah-sekolah berbahasa Belanda juga memakai kombinasi elemen-elemaen ini.[573]

4.2 Kanonisasi Bahasa dan Sastra Kaum Ménak.

Kanonisasi bahasa dan sastra dapat dipahami sebagai proses pemilihan, pengakuan, dan penetapan bahasa atau karya sastra tertentu sebagai standar atau acuan utama dalam suatu masyarakat, budaya, atau institusi. Proses ini melibatkan keputusan tentang apa yang dianggap paling representatif, bermakna, dan penting untuk dipertahankan serta diwariskan kepada generasi berikutnya. Belanda dalam konteks ini senantiasa memproduksi wacana "menemukan" dengan kerja-kerja kesarjanaanya. Termasuk dalam bahasa dan sastra Sunda, Belanda mengklaim telah menemukan, mendaku lalu menciptakan bahasa dan sastra Sunda itu Sendiri.

Dalam konteks bahasa, kanonisasi yang dilakukan Belanda mengacu pada proses penetapan suatu varian bahasa atau dialek sebagai "bahasa standar" yang diakui secara resmi dan digunakan dalam pendidikan, administrasi, media, dan kehidupan sehari-hari. Bahasa yang dikanonisasi biasanya dianggap sebagai bentuk yang paling "benar" atau "murni," sering kali terkait dengan bahasa resmi negara atau kebudayaan tertentu. Terkait Bahasa Sunda, Mikihiro Moriyama mengatakan bahwa langkah pertama yang dilakukan Belanda dalam kanonisasi Bahasa Sunda adalah dengan mendefinisikan masyarakat Sunda sebagai masyarakat penutur Bahasa Sunda di Jawa yang memiliki budaya dan identitas Sunda yang khas. Setelah itu Belanda mematok batas-batas administratif yang membedakan wilayah orang-orang Sunda yang dianggap memiliki kesadaran bahwa mereka berbeda dari orang Jawa, rakyat Kerajaan Majapahit.[574]

Untuk memperkokoh kesadaran bahwa orang Sunda berbeda dari orang Jawa, maka pembenaran atas konstruksi sejarah perang bubat terus diglorifikasi dalam naskah-naskah bentukan kolonial. Cerita dari Bubat, misalnya, menjadi naskah yang bersamaan kepentingan dengan Belanda dalam menumbuhkan sentimen anti Jawa sekaligus mengokohkan adanya kesadaran bahwa mereka (orang Sunda) memang berbeda dari orang Jawa. Kebanyakan orang Sunda tahu cerita itu, dan mereka mengingat peristiwa tersebut dengan perasaan marah bercampur geram. Sebuah cerita dalam setting "sejarah" tentang Prabu Hayam Wuruk dari Majapahit yang berkuasa, atas anjuran Gajah Mada melamar Dyah Pitaloka (Citra Resmi) seorang putri raja Sunda. Pihak Istana Sunda di Pakuan Pajajaran menerima pinangan Sri Baginda itu, dan kemudian diantarlah sang putri ke Bubat, Jawa Timur. Namun di sana ternyata Dyah Pitaloka (Citraresmi) diterima bukan sebagai calon permaisuri raja, tapi hanya sebagai

---

[572] Rob Nieuwenhuys, *Baren en oudgasten,* (Amsterdam: Querido, 1981), h.164;

[573] Cindy Adams, *Sukarno: An Autobiography as told to Cindy Adams,* (New York: Bobbs-Meriil, 1965), h. 196.

[574] Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru...,* h.12.

salah seorang selir. Akhirnya putri memiih bunuh diri daripada hidup menderita dalam kehinaan. [575]

Mengenai Bahasa Sunda, studi tentangnya yang dilakukan para Sarjana mengalami kebingungan. Mereka melihat bahasa Sunda sebagai salah satu dialek bahasa Jawa. Orang Belanda menyebutnya *bergjavaans* (Jawa gunung), isyarat bahwa dialek itu dianggap tak lebih daripada varian bahasa Jawa belaka.[576] Penyebutan bahasa Sunda sebagai dialek bahasa Jawa pegunungan, lebih disebabkan karena yang dijumpai mereka adalah para petani yang tinggal di pegunungan dengan varian bahasa Sunda yang berbeda dari bahasa yang dipakai oleh golongan penguasa (kaum ménak) dan pemerintah. Selain itu bahasa Sunda yang digunakan oleh kaum ménak di dalam dan sekitar kabupaten lebih halus atau lebih terpengaruh bahasa Jawa. Bahkan menurut kaum ménak sendiri bahwa bahasa Jawa lebih 'tinggi' dan lebih 'halus' daripada bahasa mereka sendiri.[577] Kaum ménak juga coba memperkenalkan kepada masyarakat mereka percakapan yang bertingkat-tingkat seperti dalam bahasa Jawa. Akibatnya, tutur kata mereka sarat dengan unsur-unsur bahasa Jawa.

Oleh karena faktor tersebut, maka tidak mengherankan bila para Administrator dan sarjana Belanda berpikir bahwa bahasa yang mereka dengar itu varian bahasa Jawa. Yang semakin membingungkan, kaum ménak kadang-kadang mennggunakan sejenis bahasa Jawa di antara mereka sendiri, setidaknya sampai pertengahan abad ke-19, karena bahasa itu dianggap lebih bergengsi daripada bahasa Sunda dan bisa memamerkan pengetahuan mereka.[578] Mereka terutama lebih suka menulis surat-surat dinas dalam bahasa Jawa ketimbang bahasa Sunda, meski dalam kehidupan sehari-hari mereka berbicara dalam bahasa Sunda.

Crawfurd mencatat bahwa segelintir orang yang agak terpelajar menyampaikan perintah-perintah singkat dalam bahasa Arab dan Jawa, dan bahkan urusan bisnis pada umumnya diselenggarakan dalam bahasa Jawa.[579] Sementara bahasa Jawa beserta aksaranya sudah lama menjadi bahasa formal di wilayah penutur bahasa Sunda, bahasa Sunda dianggap sebagai bahasa informal dan bahasa sehari-hari, sampai-sampai apabila seorang ménak menerima surat dalam bahasa Sunda hal itu bisa diartikan sebagai penghinaan.[580] Taco Roorda mengatakan bahwa para bupati di wilayah Sunda lebih suka menggunakan

---

[575] Poerbatjaraka dan Hadidjaja, Tardjan, *Kepustakaan Djawa,* (Djakarta: Djambatan, 1952)

[576] Tom Van den Berge, *Van Kennis tot Kunst, Soendanese Poezie in de Koloniale Tidj*. Ph.D. thesis, (Satate Universiteit of Leiden, 1993), h. 13-17. Freiderick De Haan, *Priangan: De Preanger*..., h. 256.

[577] Freiderick De Haan, *Priangan: De Preanger*..., h. 513.

[578] Tom Van den Berge, *Van Kennis tot Kunst* ..., h. 17.

[579] J.F.R.S. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago,* 3vola (London: Hurst, Robinson and Co, 1820), h. 2, 68.

[580] Tom Van den Berge, *Van Kennis tot Kunst* ..., h. 16-17.

bahasa Jawa dalam surat menyurat di antara mereka: bahkan alamat sepucuk surat yang biasa ditulis dalam bahasa Sunda, apabila ditunjukan kepada seorang bupati harus ditulis dalam bahasa Jawa. Kenyataan ini menunjukan kepada kira bahwa bahasa Sunda dianggap sebagai bahasa sehari-hari oleh golongan kelas atas dan tempatnya tidak setaraf dengan bahasa Jawa.[581] KF. Holle berasumsi bahwa bahasa Jawa telah menjadi bahasa pemerintahan di wilayah Sunda sejak zaman pemerintahan Mataram. Namun walaupun demikian, bahasa Jawa mereka tidak sehalus bahasa Jawa yang digunakan di istana-istana Jawa: dalam bahasa Sunda, bahasa mereka disebut 'Jaware" akronim dari 'Jawa Sawareh' (semi Jawa).[582]

Selain itu, bahasa Melayu digunakan oleh para pegawai Belanda untuk berkomunikasi dengan kaum ménak dalam urusan-urusan administrasi dan percakapan sehari-hari. Peta bahasa ini membingungkan: bahasa Jawa, Melayu, dan satu varian bahasa Sunda halus digunakan di pusat-pusat administrasi dan perdagangan, sementara bahasa Jawa gunung atau ragam bahasa Sunda kasar menjadi media tutur di wilayah-wilayah dataran tinggi. Untuk memcah kebingungan tersebut maka Belanda mengeluarkan kebijakan Javanologi (di Sunda 'Sundanologi"), yakni kerja-kerja kesarjanaan yang terkait dengan studi kesundaan sebagai kebudayaan, dan terpenting dan paling utama pada aspek bahasa dan kesusastraan.

Bahasa Sunda dipahami sebagai suatu *taal* (bahasa) di atara *talen* (bahasa-bahasa) lainnya baru pada tahun 1780 saat diterbitkannya hasil studi seorang pendeta Belanda yang bernama Josua van Iperen. Studi yang berupa terjemahan perbandingan dalam empat bahasa: *Nederduitsche Taal, Sundase of Bergtaal, Gemeene Javanese Taal, Javaanese Hoog Dalamstaal* (Bahasa Jerman rendah, Bahasa Sunda atau Bahasa Gunung, Bahasa Jawa Umum, Bahasa Tinggi Bangsawan Jawa).[583] Selanjutnya Stamford Raffles dan John Crawfurd masing-masing mempublish studinya dalam buku bertajuk *The Historu of Java* yang diterbitkan tahun 1817 dan *History of the Indian Archipelago* pada tahun 1820. Baik Raffles maupun Crawfurd rupanya mengakui Sunda sebagai masyarakat bahasa dengan entitas tersendiri, walaupun keduanya memakai terminologi yang berbeda. Raffles menuliskan bahwa penduduk asli di pulau Jawa, Madura, dan Bali berhubungan sangat erat satu sama lain dalam berbagai bidang, menggunakan jenis aksara yang persis sama, dan tampak bahwa satu bahasa berlaku di seluruh wilayah pulau-pulau ini. Tetapi bahasa itu mempunyai empat dialek yang berbeda satu sama lain, yang secara umum dapat dianggap sebagai

---

[581] A de Wilde, *Nederduitsch-Maleisch en Soendasch Woordenboek,* edited by Taco Roorda (Amsterdam: Johannes Muller, 1841), h. x-xi.

[582] K.F. Holle 1890, *Kitab Tjatjarakan Soenda No. 1,* (Batavia: Lands Drukkerij, 1862), h. 128-130.

[583] J. Van Iperen, 'Vervolg van eene Javaansche Historie Sadjara Radja Jawa', *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap der Kunsten en Wetenschappen, Tweede Deel,* 1780, h. 289.

bahasa-bahasa yang saling terpisah. Namun, lebih karena perpaduannya dengan bahasa lainlah bahasa-bahasa itu berbeda, bukan karena dialeknya yang berbeda. Dialek atau bahasa yang dituturkan oleh penduduk di daerah-daerah pegunungan di Jawa sebelah barat Tegal adalah Sunda.[584]

Studi yang mengatakan bahwa bahasa Sunda sebagai bahasa tersendiri selanjutnya adalah studi etnografinya Andries de Wilde, seorang Belanda pengusaha perkebunan kopi di Sukabumi. Dalam studinya dengan judul *Berigten Betreffende de Landschappen, genoemd de Preanger Regentschappen, op Java gelegen* de Wilde mengatakan bahasa yang dituturkan di wilayah Priangan adalah bahasa Sunda; bahasa ini berbeda dengan bahasa Jawa dan Melayu. Namun demikian, ada banyak kata-kata yang pelan-pelan masuk atau diambil dari kedua bahasa yang disebut belakangan. Aksara yang dipakai para ulama adalah Arab; banyak pemimpin lokal juga mengenal aksara itu; jika tidak memakai aksara itu, penduduk pada umumnya memakai aksara Jawa.[585] Dalam edisi revisi yang terbit pada 1830, de Wilde mengumpulkan banyak kata-kata Sunda mengenai pertanian, adat istiadat dan Islam.

Kanonisasi bahasa Sunda dalam makna mulai diakuinya bahasa Sunda sebagai bahasa resmi adalah ketika studi-studi bahasa sudah mulai berkembang kepada penerbitan kamus-kamus Bahasa Sunda oleh pihak Belanda. *De Nederduitsch-Maleisch en Soendasch Woordenboek* (Kamus Bahasa Belanda-Melayu dan Sunda) merupakan kamus pertama sekaligus menjadi penanda diakuinya bahasa Sunda sebagai bahasa mandiri, tepatnya pada tahun 1841. Kamus tersebut diterbitkan di Amsterdam dan disusun oleh Roorda, seorang sarjana bahasa-bahasa Timur yang dianggap paling berwibawa. Roorda mengklaim dalam catatan pengantar kamus tersebut dengan pernyataan bahwa "pertama-tama (kamus) ini bermanfaat, khususnya supaya bisa lebih kenal dekat dengan bahasa yang sampai sekarang pengetahuan mengenainya sangat sedikit dan tidak sempurna. Bahasa tersebut oleh penduduk setempat disebut Sunda atau Sundalanden.[586] Dari sini bahasa Sunda mulai diakui sebagai bahasa dalam persfektif keilmuan. Sebagaimana yang dikatakan Roorda bahwa bahasa Sunda bukan hanya penting untuk berkomunikasi dengan penduduk wilayah Sunda, tetapi juga penting dipandang sebagai ranting bahasa mandiri dan oleh karenanya memiliki makna penting juga dari sudut pandang linguistik.[587]

Pada tahap berikutnya, kanonisasi menjadi perhatian cukup serius bagi pemerintah Belanda pada saat peristiwa di 9 Oktober 1843. Pieter Mijer, sekretaris *Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen,* perhimpunan Batavia untuk Seni dan Ilmu Pengetahuan, mengumumkan hadiah berupa uang sebanyak 1000 gulden dan sebuah medali emas (atau 300 gulden)

---

[584] T.S Raffles, *The History of Java, 2 vols* (London: Black, Parbury etc, 1817), h. 357.

[585] A de Wilde, *Nederduitsch-Maleisch en...,* h. 108

[586] A de Wilde, *Nederduitsch-Maleisch en...,* h. v.

[587] A de Wilde, *Nederduitsch-Maleisch en...,* h. xi.

untuk siapa saja yang berhasil menyusun kamus Bahasa Sunda baru yang lebih baik dari versinya Roorda. Sebelas tahun sejak pengumuman Mijer tersebut, tepatnya pada tahun 1862, Jonathan Rigg, seorang pengusaha berkebangsaan Inggris yang tinggal di Bogor Selatan menerbitkan kamus Sunda bahasa asing pertama (dalam bahasa Inggris) dengan judul *A Dictionary of the Sunda Language of Java.* Kamus ini menandai suatu era dalam sejarah bahasa Sunda.[588]

Upaya kanonisasi bahasa Sunda dalam maksud kolonial sesungguhnya adalah sebuah upaya pembakuan suatu dialek Sunda remi oleh penguasa kolonial. Kepentingan pembakuan didasarkan pada kebutuhan relasi kuasa melalui pendidikan di sekolah-sekolah. Bahasa Sunda murni telah dipilih dan mulai diajarkan di sekolah-sekolah yang mana murid-muridnya terdiri dari anak anak kaum ménak calon pegawai pemerintahan kolonial. Jadi kanonisasi Bahasa sesungguhnya adalah sebuah kepentingan kolonial dalam menundukan pribumi jajahan. Karena melalui bahasanya, sebuah bangsa bisa dikuasai sekaligus ditundukan. Termasuk di dalamnya, penundukan atas kaum ménak sebagai penjaga etiket dan bahasa Sunda dalam cagar kebudayaan.

3.2.1 Upaya Degradasi Unsur-unsur Islam melalui aksara Latin.

Setelah pembakuan bahasa Sunda murni dan resmi versi pemerintah kolonial, Belanda mulai memperkenalkan aksara latin kepada orang Sunda terutama kaum ménak. Aksara latin mulai diperkenalkan pada abad ke-19 beriringan dengan diperkenalkannya sistem pendidikan sekolah. Menurut Mikihiro Moriyama, sebelum aksara latin diperkenalkan oleh Belanda, bahasa Sunda sudah ditulis dalam aksara Arab (disebut huruf pegon), selain dari aksara Jawa. Aksara arab diperkenalkan oleh para sarjana muslim sejak abad ke-15 dan digunakan di lingkungan sekitar institusi-institusi agama Islam. Aksara Jawa diperkenalkan sejak abad ke-17, ketika pengaruh kerajaan Mataram mulai terasa di bagian barat pulau Jawa, dan kaum ménak mengikuti teladan dalam bahasa Jawa yang menunjukan perasaan kagum mereka terhadap istana-istana di Jawa Tengah (Yogyakarta dan Surakarta).[589]

Aksara Arab merupakan unsur yang identik dengan Islam. Seiring pengaruh Islam mulai masuk ke wilayah Sunda sekitar abad ke-15, aksara Arab menjadi aksara utama dalam masyarakat Sunda. Bahkan pada abad ke-19 KF. Holle, seorang penasihat pemerintah untuk urusan-urusan penduduk Bumi Putra sekaligus kolektor naskah, mengetahui bahwa sebagian besar orang Sunda punya kemampuan yang lebih baik dalam menulis dan membaca aksara Arab daripada aksara Jawa.[590] Ekadjati berhasil menyenaraikan 488 naskah yang tersimpan dalam koleksi sejumlah perpustakaan dan institusi di dalam negeri, 789 naskah dari koleksi luar negeri dan 554 naskah yang masih berada di tangan

[588] Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru...*, h. 23-24.
[589] Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru...*, h. 30-31.
[590] K.F. Holle 1890, *Kitab Tjatjarakan...*, h. 450-452.

pribadi-pribadi di Jawa Barat. Sebagian besar naskah koleksi dalam negeri di tulis dalam aksara Arab.[591] Laporan-laporan resmi mengenai pelaksanaan pendidikan untuk bumiputra sekitar tahun 1852 memperlihatkan bahwa para murid lebih mudah membaca aksara Jawa dan Arab daripada teks dalam aksara Latin.[592]

Menghadapi fakta demikian, dan kenyataan akan ketakutan atas Islam, maka KF. Holle mendesak pemerintah agar unsur-unsur Islam dijauhkan dari dunia pendidikan yang disponsori oleh pemerintah,[593] dan pemerintah di Batavia rupanya mengikuti desakan tersebut: Islam dipandang berbahaya. Dari sini, upaya pengenalan aksara Latin mulai digencarkan dengan diterbitkannya buku-buku yang beraksara Latin. Pada tahun 1860-an sebelas buku terbit dalam campuran aksara Jawa dan Latin. Buku-buku tersebut tercetak dalam bentuk teks yang disusun secara paralel: halaman sebelah kiri dalam aksara Latin dan yang sebelah kanan dalam aksara Jawa. Aksara Arab jarang sekali digunakan dalam buku-buku terbitan pemerintah. Buku-buku dalam aksara Arab kebanyakan diterbitkan oleh penerbit-penerbit lokal dan digunakan di sekolah-sekolah swasta. Hasilnya, masyarakat Sunda jadi terbiasa dengan aksara Latin dalam waktu yang relatif lebih cepat, bahkan atas desakan Holle aksara Arab secara berangsur-angsur dihapus dari dunian pendidikan di seluruh Wilayah Sunda, dan aksara Latin terus-menerus dipromosikan oleh pemerintah. Setelah tahun 1900 buku-buku berbahasa Sunda yang ditulis dalam aksara Jawa pun semakin jarang ditemukan.

Upaya menjauhkan kaum ménak dari unsur-unsur Islam dalam kebudayaannya, terus dilakukan Belanda pada aspek glorifikasi aksara Latin. Pemerintah menerbitkan buku *Palenggeran noeliskeun basa Soenda koe aksara Walanda* (Buku pedoman penulisan Bahasa Sunda dalam aksara Belanda: *Latin*). Tidak ketinggalan para Sarjana Belanda melakukan penilaian mengenai keunggulan aksara Latin dan kerumitan aksara Arab. Klaim bahwa aksara Jawa maupun aksara Arab tidak cocok untuk bahasa Sunda diulas dalam argument sedemikian rupa. "Aksara Jawa mengandung bunyi-bunyi yang tidak digunakan dalam aksara Sunda, sementara aksara Arab memerlukan huruf-huruf baru dan penanda-penanda vokal pada setiap suku kata",[594] demikian dikatakan. Alasan tambahan untuk mengandalkan penggunaan aksara Belanda atau Latin adalah fakta bahwa aksara (baru) itu mudah dicetak. Selain itu, "bahasa Sunda dalam aksara Belanda lebih mudah dipahami masyarakat dari kelmpok etnis lain dan juga orang asing yang ingin membaca teks dalam bahasa Sunda". Puncak glorifikasi Aksara Latin sebagai aksar lebih unggul dari aksara Arab adalah ketika dikatakan bahwa orang Sunda akan memperoleh kehormatan yang sama

[591] Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru...,* h. 31.

[592] *VIO Over* 1865, 1867. Batavia: Landsdrukkerij

[593] K.F. Holle 1890, *Kitab Tjatjarakan...,* h. 452.

[594] Commissie voor de Volkslectuur, *Palenggeran Noeliskeun Basa Soenda koe Aksara Walanda,* (Batavia, 1912), h. 8-12.

dengan kelompok-kelompok etnis lainnya apabila buku-buku disusun dengan baik dalam aksara Latin.[595]

Asumsi bahwa bahasa Belanda lebih unggul di hadapan bahasa Bumiputera dan harus dijadikan standar yang berlaku umum. Upaya degradasi nilai-nilai Islam di selubugkan dalam wacana bahwa orang Sunda belum berbudaya oleh karena itu upaya transliterasi bahasa Sunda dari aksara Jawa ke aksara Latin didiskusikan dan 'diciptakan' oleh orang Belanda antara tahun 1860-an dan 1880-an. Sistem ortografi dibuat berdasarkan logika bahasa Belanda: untuk mendidik orang Sunda yang 'belum berbudaya', aksara latin lebih baik digunakan daripada aksara-aksara yang sudah ada, yaitu aksara Jawa dan Arab. Mula-mula Belanda menarik garis pembeda antara bahasa Sunda dan Jawa, kemudian mereka berusaha menemukan bahasa Sunda 'murni' sebelum menciptakan sistem ortografinya. Bahasa Sunda 'murni' dan sistem ortografi itu diajrkan kepada kaum ménak melalui sekolah-sekolah Belanda dan buku-buku sekolah.[596]

Pada tahap yang lebih paradox, bahasa Sunda yang disusun oleh Belanda selama paruh kedua abad ke-19 akhirnya dianggap sebagai bahasa Sunda yang 'benar' oleh orang Sunda sendiri. Dewasa ini orang Sunda menganggap bahasa Sunda yang pada waktu itu tercatat dalam buku-buku tata bahasa dan kamus-kamus itulah bahasa Sunda yang asli (orisinil). Dalam kenyataannya, sejenis bahasa Sunda yang baru telah dirumuskan-hasil kreasi berideologi kolonial.[597] Pada titik inilah relasi kuasa kolonial atas bahasa sebagai bentuk kebudayaan kaum ménak telah kokoh mendegradasi unsur-unsur Islam dari hal yang paling mendasar, yakni bahasa.

Terutama awal abad ke-20 pasca keluarnya peraturan tahun 1913, tentang pengangkatan seorang bupati yang mensyaratkan kemampuan berbahasa Belanda bagi calon bupati. Maka semakin jauhlah bahasa Arab sebagai unsur Islam dari bahasa kaum ménak. Para bupati, pasca adanya peraturan tersebut berusaha menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah Barat setinggi-tingginya, antara lain agar bisa memenuhi persyaratan tersebut. Setelah dekade ketiga abad ke-20, komunikasi dalam bahasa Belanda di kalangan keluarga ménak bukanlah hal yang aneh.

3.2.2 Kanonisasi Sastra Kaum Ménak.

Abad ke-19 merupakan masa peralihan dalam kehidupan naskah sunda, yaitu peralihan dari masa transisi yang antara lain ditandai dengan lahirnya naskah-naskah berbahasa dan beraksara Jawa, arab, dan pegon yang dimulai pada abad ke-17 ke masa baru yang antara lain ditandai oleh lahirnya naskah-naskah berbahasa Sunda dengan menggunakan aksara cacarakan, pegon dan

[595] Commissie voor de Volkslectuur, *Palenggeran...,* h. 11-12.
[596] Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru...,* h.38.
[597] Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru...,* h.39.

latin yang dimulai pada pertengahan abad ke-19.[598] Wilayah barat Jawa (daerah penutur bahasa Sunda), pada paruh kedua abad ke-19 merupakan gejala unik bagi perkembangan sastra. Kehadiran Belanda sebagai kolonial menjadikan sastra dikanonisasi dalam bentuk yang baku sesuai dengan kerangka kolonial. Sastra dalam cara kerjanya bukanlah kesusastraan sebagai totalitas imajinasi atau fiksi-fiksi yang netral, melainkan sastra sebagai 'kanon atau korpus' yang dibentuk menurut ideologi tertentu, yang bergerak dengan cara-cara yang sudah tetap.[599]

Karena sastra dianggap menyimpan nilai ideologi, maka ideologi ini yang kemudian ditundukan oleh pemerintahan Hindia Belanda. Kanonisasi sastra menjadikan karya sastra, filsafat, buku ajar (pelajaran), karya seni, sekolah, dan institusi lainnya pada era itu, menjadi semacam situs hegemoni, yakni tempat pertarungan ideologi.[600] Politik pemerintah Hindia Belanda dalam konteks sejarah, cenderung mempertahankan kebudayaan, bahasa, dan sastra tradisional dari bermacam-macam komunitas etnis di Indonesia. Baik secara formal maupun tidak formal. Politik tersebut dipertahankan sampai pada pasca kemerdekaan.[601] Menurut Bhaba, cara demikian merupakan strategi bahasa dalam membangun identitas diri subjek terjajah,[602] yang dalam hal ini adalah kaum ménak.

Mikihiro Moriyama mencoba menelaah cara kerja itu semua. Menurutnya kerja-kerja para sarjanawan Belanda di Priangan beroprasi sejak disimpulkannya daerah Barat Jawa, sebagai etnis berbeda dari Jawa pada umumnya. Sunda sebagai bahasa menjadi objek eksotis yang menarik untuk dirambah, diteliti, didefinisikan, dan pada ujungnya merupakan upaya rekonstruksi identitas. Rekonstruksi identitas Sunda dimulai dengan wacana membangun kesadaran palsu mengenai Sunda sebagai etnis yang berbeda dari yang lainnya (terutama Jawa). Kesadaran ini bukan saja timbul akibat batas-batas administratif kolonial, namun terlebih kesadaran akan bahasa yang berbeda. Bahasa adalah salah satu penanda identitas etnis yang terbentuk oleh budaya. Wacana mengenai kekhasan bahasa Sunda sudah menjadi perdebatan diantara para intelektual dan pejabat kolonial.

---

[598] Ekadjati, dalam Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak, Dan Kesusastraan Sunda Abad Ke-19*, (Depok: Komunitas Bambu, 2013), h,vii.

[599] Tonny Bennet, "Putting policy into cultural studies", dalam Lawrence Grossberg, Cary Nelson dan paula Treichler, ed. *Cultural Studies*, (New York: Routledge, 1992), h. 188-189.

[600] Raymond Williams, "Dominant, Residual, and Emergent," dalam K.M. Newton, Twentieth Century Literary Theory. (London: MacMillan Education Ltd. 1988), h.88-93.

[601] Faruk. *Belenggu Pasca-Kolonial, Hegemoni dan Resistensi dalam Sastra Indonesia*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h.8.

[602] Homi K. Bhabha, *Cultural Diversity and Cultural Differences*, dalam B. Ashcroft, et.al (eds). *The Postcolonial Studies Reader*. (London: Routledge, 1994), h. 84-89.

Sastra Sunda didaku, ditemukan, lalu dikanonisasi oleh para sarjana kolonial, yaitu oleh para orientalis, terutama K.F. Holle. Kanonisasi sastra sunda dimulai dari klaim bahwa bahasa sunda yang mereka jumpai sudah tidak murni lagi. Perdebatan ini sudah dimulai sejak abad ke 17. Sebagian menganggap bahasa Sunda adalah dialek Jawa pegunungan (*bergjavaans*). Thomas Stanford Raffles (1817) misalnya, menganggap Sunda sebagai etnis tersendiri, meski ia menganggap Sunda sebagai dialek. Sedangkan John Crawfurd, seorang Residen di Jogjakarta (1811-1816) dan Andrie De Wilde (1841) menganggap bahasa Sunda sebagai sebuah bahasa. Namun akhirnya Sunda diakui sebagai bahasa dan kemudian etnis tersendiri. Tahun 1841, Taco Roorda menerbitkan kamus Belanda-Melayu-Sunda pertama. Penerbitan ini semakin mengukuhkan Sunda sebagai bahasa tersendiri, yang berbeda dari Bahasa Jawa.[603]

Dalam kasus bahasa Sunda, proses kolonisasi bahasa diperluas sampai ke tingkat aksra dan sistem ejaan (ortografi). Belanda menciptakan alfabet untuk bahasa Sunda menurut konsep mereka sendiri sebagai pengganti yang sudah ada. Pembakuan dialek sunda yang murni, bahasa yang tidak tercampur oleh jawa, melayu dan Arab, memunculkan klaim bahwa bahasa sunda yang dianggap benar sesungguhnya adalah ciptaan Belanda. Setelah menciptakan bahasa Sunda yang murni, Belanda yang diwakili oleh para sarjana dan misionaris menyusun (mengodifikasi) bentuk bahasa tertentu yang akan menjadi sarana pemersatu. Mereka menyusun kamus kata-kata Sunda yang benar dan mengatur bahasa itu dalam buku-buku tata bahasa. Ironisnya, bahasa yang diatur dalam buku tata bahasa dan kamus itu dianggap sebagai bahasa Sunda yang benar oleh orang Sunda sendiri, sampai kini.[604]

Pada tahap berikutnya, transileterasi bahasa sunda dari aksara Jawa ke aksara latin didiskusikan dan diciptakan oleh orang Belanda antara tahun 1860-an dan 1880-an. Sistem ortografi dibuat berdasarkan logika bahasa Belanda; untuk mendidik orang sunda yang konon belum berbudaya. Ideologi yang mengatakan aksara latin lebih baik daripada aksara-aksara yang sudah ada yaitu jawa dan Arab disuntikan. Dari sinilah sejenis Bahasa Sunda yang baru hasil kreasi berideologi kolonial telah dirumuskan. Belanda menyimpulkan bahwa tulisan Sunda tidak punya unsur seni dan bahwa orang Sunda tidak punya kesusastraan. Dengan tindakan seperti itu, Belanda bermaksud menunjukan bahwa penduduk Priangan tidak punya kesusastraan yang setaraf dengan kesusastraan Belanda. Oleh karena itu, mereka merasa berkewajiban mengajarkan bahasa Sunda yang baik kepada orang Sunda. Sepertinya mereka menganggap lebih tahu tentang bahasa Sunda daripada orang sunda itu sendiri.

---

[603] Mikihiro Moriyama, *Pencarian 'bahasa' dan 'kesusastraan' Jawa Barat: Sebuah pengantar mengenai bentuk penulisan Sunda di Jawa Barat Abad XIX'*. Jurnal Kebudayaan Sunda Dangiang No. 2, Tahun 2001. h. 5.

[604] Mikihiro Moriyama, *Pencarian 'bahasa'...*, h. 7.

Kaum ménak Priangan merupakan kaum aristokrasi lokal sebagai pihak pertama yang ditarik ke dalam lingkaran birokrasi kolonial. Mereka merupakan kaum elit sunda yang dalam kaitan dengan sastra melekatkan pemahaman mereka tentang seni bahasa sunda pada konsep-konsep erofa, termasuk dalam karya sastra mereka. Penciptaan tradisi tulisan oleh belanda, tampaknya telah menghentikan upaya mendefinisikan tulisan sunda menurut istilah-istilah yang berasal dari orang sunda sendiri. Hal ini, menjadikan karya-karya sastra kaum ménak priangan paruh kedua abad ke-19, mengalami apa yang disebut Moriyama sebagai "semangat baru".[605] Dalam kacamata penulis semangat baru tersebut adalah "kesuksesan gemilang" dari "semangat alienasi" Belanda atas unsur-unsur Islam dalam kesusastraan Sunda. Bukti dari tujuan terselubung tersebut bisa terlihat dari adanya sikap KF. Holle yang mendesak agar unsur-unsur Islam dijauhkan dari dunia pendidikan yang disponsori oleh pemerintah.

Sikap KF. Holle di atas merupakan sikap pada umumnya kolonial. Kehadiran Belanda dengan kebijakan kultural yang disebut javanologi memang sengaja diorientasikan untuk memisahkan Islam dari kebudayaan pribumi. Sarjanawan Belanda bekerja dengan cara cara kesarjanaan yang memisahkan Islam dari Sunda dan mendudukan Islam di wilayah periferal, marginal dan pinggiran. Sejak awal kolonialisme dengan grand design modernismenya memang mempunyai kepentingan politis agar polarisasi terjadi di tubuh keislaman kita. Bagaimanapun dalam tubuh muslim Priangan, kesatuan antara budaya dan agama menjadi nafas dari laku hidup mereka. Kepentingan kolonialisme dengan para orientalismenyalah yang bermain untuk secara tegas memisahkan antara Islam dan sunda sebagai kebudayaan. Maka terjadi proses pembelahan identitas kultural yang disebut Zizek sebagai "subyek-subyek yang retak" di tubuh identitas keislaman kita.

Kaum ménak merupakan kelompok yang cukup terpengaruh oleh usaha pemerintah Hindia Belanda dalam membakukan bahasa Sunda dan mendirikan sekolah. Daerah Priangan abad ke-19, merupakan daerah yang sangat penting dari segi ekonomi, terutama karena produksi kopinya.[606] Pegawai-pegawai lokal diperlukan untuk menjalankan administrasi. Maka diperkenalkanlah pendidikan formal kepada penduduk bumi putra, terutama kepada kaum ménak. Akibatnya, antara lain, terjadilah konfigurasi tulisan di masyarakat Priangan.

Danding dan wawacan merupakan sastra sunda yang cukup terpengaruhi oleh kesusastraan Jawa.[607] Wawacan masuk ke Sunda terutama melalui kaum feodal (para bupati dan kaum ménak sekeliling tempat tinggal bupati) dan kaum ulama Islam (lingkungan Pesantren), yaitu kira-kira pada pertengahan abad ke 17.[608] Sementara danding dan tembang datang bersama feodalisme, maka

[605] Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru....*, h. 8.
[606] Mikihiro Moriyama, *Semangat…*, h, 3.
[607] Mikihiro Moriyama, *Semangat…*, h. 45.
[608] Ajip rosyidi, *Mengenal Kesusastraan Sunda,* (Bandung : Pustaka Jaya, 2013), h. 29.

perkembangan tembangpun terutama berpusat di dalam lingkungan kabupaten dan para ménak.[609] Sejak Belanda datang, pengaruh barat mulai nampak dalam kesusastraan kaum ménak ini. Cerita dalam bentuk prosa/ roman/ novel mulai menggantikan peran wawacan dan danding ini. Namun tidak mengurangi produktifitas kaum ménak dalam menghasilkan karya wawacan dan danding.

Tercatat banyak ménak yang menulis karya sastra berupa wawacan, danding dan bahkan roman atau novel. Terkait dengan hal tersebut, Raden Adipati Aria Wiranatakoesoema V (L.1888-W.1965) menarik untuk diketengahkan. Ia menulis berbagai karya tentang ke-Islaman seperti: *Mi'raj Kangdjeng Nabi Moehammad saw*, *Mijn Reis naar Mekka* (kisah perjalanan hajinya), *De Beteekenis Der Mohammedaansche Feestdagen, dimuat dalam Majalah Penjoeloeh* (tentang arti penting hari-hari besar Islam), *Choetbah Lebaran 1 Syawal 1355, Moreele en Geetelijke Herbewapening uit Islamietisch Oogpunt* (tentang pembaharuan moral dan spiritual dari sudut pandang Islam), *Islamiestische Democratie in Theorie en Praktijk* (tentang demokrasi Islam dalam teori dan praktik), *Het Leven van Muhammad de Profeet van Allah* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Sunda, *Riwajat Kangdjeng Nabi Moehammad saw, Tafsir Surat al-Baqarah* (sebuah tafsir satu Surat al-Qur'an yang ditulis dalam bahasa Sunda dan dalam bentuk dangding, karya ini ditulis bersama R.A.A. Soeriamiharja).[610]

Perlu diketengahkan juga, Adipati Aria Martanagara, seorang bangsawan sumedang, yang menjadi bupati Bandung (1893-1918) menulis buku; *Wawacan Batara Rama* (1887); *Wawacan angling Darma* (1902); *Babad Sumedang* (1921); dan *Babad Adipati Aria Martanagara Regent Pansioen Bandoeng di Soemedang* (1923).[611] Bupati berikutnya adalah Pangeran Aria Suriaatmaja atau dikenal juga sebagai Pangeran Mekah mengusulkan kepada pemerintah kolonial agar rakyat diberi pelajaran bela negara dan mempergunakan senjata untuk membantu pertahanan nasional. Ide ini dituangkan dalam buku *'Indie Weerbaar"* (Ketahanan Indonesia), tapi usul ini ditolak pemerintah Belanda. Pangeran Aria Suria Atmadja tidak mengurangi cita-citanya, disusunlah sebuah buku yang berjudul "*Ditiung Memeh Hujan"* dalam buku itu dikemukakan lebih jauh lagi agar Belanda kelak perlu mempertimbangkan dan mengusahakan kemerdekaan bagi rakyat Indonesia. Pemerintah kerajaan Belanda memberi reaksi hingga dibuat benteng di kota Sumedang, benteng gunung kunci dan Palasari.[612]

---

[609] Ajip Risidi, *Mengenal Kesusastraan*…, h. 33.

[610] Asep Achmad Hidayat,dkk, *Kontribusi RAA. Wiranatakoesoema V dalam Menerjemahkan Sejarah Nabi Muhammad Saw. Di Tatar Sunda Tahun 1941 (karya: Riwajat Kangdjeng Nabi Moehammad Saw.),* Jurnal Historia Madania, h. 5-6.

[611] Edi. S. Ekajati dan Aam Masduki, *Wawacan Carios Munada,* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1993), h. 9-10.

[612] Nina Lubis, *Tradisi dan Transformasi…*, h. 51.

Selanjutnya, Raden Muhammad Musa, merupakan ménak bangsawan yang berasal dari Limbangan Garut, merupakan *hoofdpanghulu* yang cukup terkenal di kalangan bupati-bupati Priangan, menulis banyak buku yang cukup berpengaruh di kalangan masyarakat Priangan. Mikihiro Moriyama mengabadikan Muhammad Musa ini dalam sebuah disertasi dan menyebutnya sebagai tokoh utama lahirnya bentuk baru tulisan sunda.[613] buku-buku karya Raden Muhammad Musa diantaranya: *wawacan Raja Soedibjo, wawacan wulang krama, Aksara Latin dalam Soendaneesch Volksalmanak, wawacan Dongeng-Dongeng, Wawacan Wulangtani, Carita Abdurahman djeng Abdurahim, Wawacan Setja Nala, Ali Mohtar (Carita Ali Mohtar), Elmoe Njawah, Wawacan Wulang Murid, Wawacan Wulang Guru, Dongeng-dongeng nu araneh, Wawacan Panji WUlung, Wawacan Lampah Sabar, Santri Gagal, Hibat* dan *Dongeng-dongeng Pieunteungeun.*[614]

Ménak Priangan yang produktif menulis buku selanjutnya adalah H. Hasan Mustofa (1852-1930), merupakan penghulu garut yang cukup fenomenal di kalangan masyarakat Priangan. Oleh karena produktifitasnya dalam menulis, menjadikan ia dikenal sebagai sastrawan Sunda terbesar yang menulis lebih dari sepuluh ribu bait puisi bermatra (*dangding* atau *guguritan*) berbahasa Sunda.[615] Karya karyanya terdiri dari 23 karya tulis prosa dan 71 karya tulis puisi, kebanyakan berisi tentang keagamaan, meliputi fiqih, ahlak dan tasawuf, serta ajaran-ajaran martabat tujuh. Diantara karya karyanya tersebut adalah; *Bab adat-adat urang Priangan jeung urang Sunda Lianna ti Eta, Buku kasauran Panungtungan, Buku Pangampunan, Aji Saka, Syekh Nurjaman, Gelaran sasaka di Kaislaman, Martabat Tujuh, Carita Rajaban nepi ka Puasa, Gurinda Alam, Bale Bandung,* dan sebagainya.[616]

Raden Soeriadiredja merupakan ménak yang menulis *wawacan Purnama Alam* pada awal abad ke-20. Ajip Rosidi mencatat bahwa wawacan ini merupakan wawacan yang paling besar dan paling baik dan paling mengagumkan ditinjau dari panjangnya (semuanya meliputi hampir 200 pupuh yang terdiri seluruhnya dari lebih 6.000 bait), maupun dilihat dari isinya. Wawacan ini satu-satunya wawacan asli ciptaan (bukan saduran sastera asing) yang cukup bernilai, dan yang kekayaan fantasi serta pengerjaannya tidak kalah oleh wawacan-wawacan saduran dari India maupun Jawa atau Arab.[617]

Raden Memed Sastrahadiprawira menulis wawacan-wawacan kecil antaranya *wawacan Enden Saribanon* (1923) dan beberapa sempalan (fragmen) dari *ephos* India. Menulis juga dua buah roman sejarah: *Mantri Jero* dan

---

[613] Mikihiro Moriyama, *Semangat…*, h. 133.

[614] Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru....,* h.160-161.

[615] Jajang Jahroni, *"The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)," Thesis,* Leiden University, 1999), h. 79.

[616] Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa Jeung Karya-Karyana,* (Bandung: PT. Kiblat Buku Utama, 1986), hlm.497-502

[617] Ajip Rosidi. *Mengenal….*, h. 30.

Pangeran Kornel. Selain itu Raden Memed Sastrahadiprawira juga banyak menulis prosa saduran. Ia memetik beberapa buah kisah dari *cerita seribu satu malam* antaranya *Saepulmuluk* dan menyadur *Tristan dan Isolde,* sebuah kisah romantis klasika Erofa yang terkenal menjadi *Tresnasena Jeung Nyi Putri Sedihasih* (Tresnasena dan Puteri Sedihasih).[618]

Ménak berikutnya adalah Daeng Kanduruan Ardiwinata menulis roman *buruang kanu ngarora* (Racun Bagi Para Muda). Merupakan karya roman pertama yang melepaskan daerah ceritanya dari lingkungan pesantren dan kabupaten. Pengarang telah mengalihkan perhatian kepada kehidupan sehari-hari yang nyata. Yang diceritakan dalam roman tersebut meskipun masih menyebut kaum bangsawan (kaum ménak), namun terutama adalah lingkungan rakyat kebanyakan. Dalam roman tersebut dilukiskan dengan baik kehidupan masyarakat Sunda pada zaman kultur-stelsel (penanaman kopi) yang merupakan masyarakat jajahan setengah feodal.[619]

Mengamati danding dan wawacan karya ménak di atas dapat terlihat bahwa sesungguhnya karya-karya tersebut menunjukan adanya pengaruh Islam yang kental. Oleh karena sifatnya yang demikian, terhadap karya-karya yang demikian Belanda tidak menganggapnya sebagai kesusastraan Sunda. Setelah menerbitkan sejumlah buku-buku sekolah dalam bahasa Sunda, sarjana Belanda mulai meneliti muatan-muatan artistik bahasa yang digunakan. Tapi mereka gagal mendapatkan kesastraan dalam teks-teks itu, dan menyimpulkan bahwa tulisan-tulisan Sunda tidak banyak berarti dari sastra. Studi Granhuis, seorang penerjemah Alkitab dan dosen bahasa Sunda di Universitas Leiden tahun 1877, yang menemukan danding sebagai yang memperlihatkan pengaruh Islam yang begitu kental, dinapikan olehnya dan dianggap sebagai yang kurang orisinal sekaligus hanyalah tiruan puisi Jawa. Oleh karenanya, ia menyimpulkan bahwa kesusastraan Sunda itu tidak ada. Menurutnya masyarakat Sunda hanya memiliki sedikit sekai tulisan-tulisan berbentuk prosa, dan tulisan-tulisan itu dimaksudkan sebagai bahan-bahan pengajaran belaka. Ia berargument bahwa seni dan ilmu pengetahuan tidak pernah berkembang subur di wilayah penutur bahasa Sunda di pulau Jawa. Sejak runtuhnya Kerajaan Sunda, orang Sunda kehilangan kerajaan dan junjungan yang berfungsi sebagai pusat-pusat kebudayaan dan juga penguasa yang menjadi patron kesenian.[620]

Arogansi Belanda dalam menilai Sunda sebagai yang tidak memiliki kesusastraan merupakan dasar dari adanya kanonisasi sastra. Berlanda berbicara tentang keaslian bahasa Sunda lalu seolah-olah paling tahu mengenai sastra Sunda, kemudian mendaku, meneliti dan menyimpulkan tentang apa yang sesungguhnya mereka tidak ketahui. Kesimpulan tersebut sebagaimana dinyatakan dalam buku Ensiklopedia yang diterbitkan tahun 1905 dan dicetak ulang tahun 1917 sampai dengan 1937. Dalam buku tersebut dituliskan “tidak

[618] Ajip Rosidi. *Mengenal….*, h. 47.
[619] Ajip Rosidi. *Mengenal….*, h. 46.
[620] G.J. Granhuis, *Soendaneesche Leesbooek,* (Leiden: AW. Sijthoff, 1874), h.iv.

mengherankan bila di masa lalu orang Sunda tidak mampu menghasilkan apa yang pantas disebut kesastraan. Dengan meniru puisi Jawa yang agak baru, para penulis Sunda secara berangsur-angsur mulai menghasilkan penggalan-penggalan puisi atau, lebih tepatnya, penggalan-penggalan berima. Karya-karya itu miskin nilai seninya dan hanya penting diperhatikan sebagai bukti adanya pengaruh Islam terhadap masyarakat Sunda di pulau Jawa selama lebih daripada empat abad".[621]

Memed Sastrahadiprawira, seorang intelektual Sunda, mencoba menyangkal kesimpulan sarjana-sarjana Belanda tersebut. Dalam artikelnya yang berjudul "Over de Waardeering der Soendaneesche litteratuur', ia mengatakan bahwa "Penilaian orang Sunda tidak memiliki kesastraan yang pantas untuk istilah itu sungguh tidak sesuai dengan kenyataan. Pendapat yang mengatakan bahwa penggalan-penggalan puisi yang ada samasekali miskin nilai seninya hanya menunjukan bahwa pengkritik itu tidak memiliki pengetahuan yang memadai dan, oleh karena itu, tidak mampu mengapresiasi keindahannya, dan itu dperparah lagi karena mereka menggunakan kriteria yang kurang pas.[622]

Belanda pada paruh kedua abad ke-19 amat terbatas mengenai tulisan Sunda. Mereka terlalu memfokuskan diri pada sumber-sumber tertulis. Sering mereka tidak turun ke 'lapangan' untuk jangka waktu lama, sementara informan-informan lokal mereka tidak selalu dapat diandalkan, dan bahkan beberapa diantara para sarjana Belanda itu tidak pernah menginjakan kakinya di tanah Hindia-Belanda. dari sini cukup relevan kalau Ajip Rosidi mengatakan kemudian, bahwa wawacan kehilangan popularitasnya ketika 'sajak bebas' mulai menggantikan danding.[623] Sajak bebas diperkenalkan dalam khazanan tulisan Sunda pada akhir 1940-an, intelektual Sunda generasi tua tidak menerimanya sebagai puisi karena dianggap menyimpang (disebabkan oleh pengaruh Belanda) dari gagasan-gagasan mereka mengenai tradisi.[624] Kaum elit Sunda dengan adanya pengaruh Belanda, berakibat kepada melekatnya pemahaman mereka tentang seni bahasa Sunda pada konsep-konsep Eropa. Kebanyakan cendekiawan Sunda dididik di sekolah-sekolah Belanda dan menerima dikotomi prosa dan puisi. Mereka berpikir bahwa pembagian antara prosa dan puisi sangat berarti dalam memahami seni bahasa Sunda tanpa menyadari bahwa hal itu beresiko menyederhanakan.

3.2.3 Kontrol Selera Membaca melalui Balai Pustaka.

Pelaksanaan pendidikan model Barat yang dilalui kaum ménak sejak paruh pertama abad ke-19 telah memberi kemampuan baca yang signifikan bagi mereka. Hal tersebut menimbulkan perhatian Belanda sebagai patron klien

---

[621] Ensiklopedia 1921; vol.4, h.20

[622] Sastrahadiprawira, *'Over de waardeiing der Soendaneesche literatuur Djawa,* 1929b, h. 21.

[623] Ajip Rosidi. *Mengenal...*, h. 14.

[624] Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru....*, h. 63.

mereka, untuk memberikan kontrol terhadap intelektual guna menghindarkan kaum ménak dari bacaan yang kurang baik yang diupayakan oleh penerbit nonpemerintah atau swasta. Keberadaan penerbit swasta itu mendorong pemerintah Belanda untuk semakin serius dalam menyediakan bacaan bagi masyarakat terjajah.[625] Akhirnya, pemerintah mendirikan lembaga penerbitan Balai Pustaka yang dimaksudkan untuk mengantisipasi kemajuan pelaksanaan pendidikan dan diharapkan dapat mewakili kehendak pemerintah.[626]

Balai pustaka memiliki asal usul dalam sebuah komite yang didirikan pada tahun 1908 untuk mempelajari masalah bacaan populer *(Commision voor de Volkslectuur)* yang kemudian menjadi Kantor Urusan Kesusastraan *(Kantoor voor de Volkslectuur)* pada tahun 1917. Pada tahun 1920, ia memiliki kantor percetakan sendiri yang mengkhususkan diri dalam pencetakan dan penjilidan buku. Balai Pustaka adalah produk dari dua kecendrungan dalam pemeritahan kolonial Belanda. Pertama, merupakan lembaga penerbitan pemerintah yang bertujuan jangka panjang membantu Belanda dalam melaksanakan standarisasi bahasa lokal secara efektif dan efisien. Kedua, pendiriannya merupakan suatu ekspresi perhatian politik etis untuk 'kesejahteraan sosial' yang berusaha untuk mengubah perilaku dan atribut dari penduduk pribumi melalui keterlibatan dalam kesusastraan. [627]

Balai Pustaka merupakan sebuah instrumen yang melaluinya negara mencoba menyatakan ukuran kontrol atas perkembangan budaya subjek-subjek pribumi di mana negara melihat bahwa kemampuan membaca dapat membawa semua jenis hasil yang diinginkan kecuali dalam kasus bahwa akan diurus penyediaan materi yang baik dan tidak mahal.[628] Pada pertengahan 1920 hingga pertengahan 1930, yakni 1925-1936, Balai Pustaka mencapai 'zaman keemasan' dan sekaligus merupakan penerbit yang berwibawa, serta berada pada barisan terdepan, seolah-olah tanpa tersaingi oleh penerbit lain, terutama dalam penerbitan 'bacaan yang baik dan layak' di wilayah Hindia Belanda.[629]

Keberadaan Balai Pustaka tidak berdiri netral, karena lembaga ini mewakili sikap politik reaksional pemerintah Belanda terhadap perkembangan

---

[625] Jacob Sumardjo, *Masyarakat dan Sastra Indonesia,* (Yogyakarta: Nurcahya, 1979), h. 64.

[626] St. Pamoentjak, *Balai Pustaka Sewadjarnya: 1908-1942,* (Yogyakarta: tanpa nama penerbit, 1948), h. 3 lihat juga Sutan Takdir Alisyahbana, Sekilas Riwayat Hidup: Perjuangan Budaya dan Pengalaman Pribadi Selama di Balai Pustaka" dalam Subagjo Sastrowardoyo (ed.), *Bunga Rampai Kenangan pada Balai Pustaka,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1992), h. 20-21.

[627] Henk M.J. Maier, *"From Heteroglossia to Polyglossia: The creatio of Malay and Dutch in The Indies",* Indonesia, 1993, h.37-65

[628] D.A. Rinkes, "Volkslectuur" dalam: *Gedenkboek van Nederlandsch-Indie: Tergelegenheidven het regeeringsjubileum van H.M. de koningen*; *1898-1923,* (Batavia/ Leiden: Kolff, 1923), h. 88-89

[629] Hilmar Farid Setiadi, "Kolonialisme dan Budaya Balai Pustaka di Hindia Belanda" dalam *Prisma* Nomor 10 Tahun XX. Jakarta, Oktober 1991, h. 45.

sosial politik masyarakat Hindia Belanda. lebih jauh lembaga itu melakukan fungsinya pada 'tingkat' ideologi guna memproduksi hubungan sosial yang terbentuk dalam masyarakat kolonial dan hegemoni negara. Idealisasi-idealisasi tokoh cerita pribumi terhadap budaya Belanda, yang disampaikan dalam wacana fiksi, merupakan media penting bagi penjajah Belanda dalam rangka pelestarian kepatuhan dan kekaguman pribumi pada penjajah.[630]

Menurut Rinkes, Balai Pustaka didirikan karena kekurangan yang dirasakan dalam bacaan-bacaan yang diproduksi di Hindia Belanda untuk penduduk pribumi di mata para administrator kolonial Belanda. Oleh karena itu, maka Balai Pustaka ditujukan untuk menyediakan bahan bacaan yang akan "memuaskan keinginan masyarakat untuk membaca dan memajukan pengetahuan mereka, sebanyak dan sesuai dengan standard ketertiban kontemporer. Menurutnya, fungsi balai pustaka sebagai lembaga untuk mencegah 'konsekwensi yang tidak diinginkan dan dapat merusak hukum dan ketertiban harus dimulai dari menyeleksi buku-buku bacaan pribumi. Dengan demikian, segala sesuatu yang dapat merusak kekuasaan Pemerintah dan keamanan negara harus dibersihkan". Untuk tujuan tersebut, maka bahan bacaan berbahaya dari penjual buku yang niatnya 'kurang tidak murni' dan oleh orang yang ingin membakar-bakar perasaan harus diseleksi dan diteliti.[631]

Berkaitan dengan hal tersebut, maka kebijakan editorial Balai Pustaka diperketat. Balai Pustaka tidak akan menerbitkan buku-buku dengan nada yang jelas-jelas religious karena ia mengambil sikap netral pada agama; ia tidak akan mempublikasikan karya-karya yang berisi pandangan politik yang bertentangan dengan pemerintah; dan ia tidak akan mempublikasikan sastra apa pun yang menurut mereka "tidak bermoral".[632] Bahkan jenis kesusastraan yang dalam makna tersebut dikategorisasi oleh Belanda sebagai 'Bacaan Liar". Jenis buku bacaan yang terlepas dari kontrol Negara baik dalam bentuk maupun isi. Dalam arti lain, bacaan yang materinya 'jelas-jelas politis', yang berhubungan langsung dengan gerakan nasionalis dan ditulis oleh tokoh-tokoh politik yang aktif.[633]

Pemilahan strategis Balai Pustaka dalam mengidentifikasi antara bacaan liar dan sastra Balai Pustaka merupakan kebijakan penting dalam kaitan editorial Balai Pustaka. Dalam pelaksanaannya, proses editorial dikerjakan dalam memberikan label "subversif" dan "sastra tidak baik" bagi tulisan-tulisan politik. Tulisan politis berarti bacaan liar dan dihilangkan sebagai bacaan 'di

---

[630] Pardi Suratno, *Masyarakat Jawa dan Budaya Barat,* (Yogyakarta: Adiwacana, 2013), h.6-7

[631] D.A. Rinkes, "Volkslectuur" dalam: *Gedenkboek...,* h. 13.

[632] A. Teeuw, *Modern Indonesian literature,* (terj.), (s'Gravenhage: Nijhoff, 1967), h. 14.

[633] Paul Graham Tickell, "Good books, bad books, banned books: Literature, politics and the pre-war Indonesian novel", Tesis MA, (Melbourne: Monash University, 1982), h. 11

bawah standard".[634] Karena Balai Pustaka memiliki hampir monopoli tunggal untuk mendefinisikan apa itu sastra yang serius, maka subjek dan sikap yang berlabel subversif secara moral dan politik oleh negara kolonial diberi lebel sastra yang tidak memenuhi syarat dan standard, dan oleh karenanya maka peluang untuk diterbitkan akan semakin sulit sekaligus mengalami sirkulasi yang rendah.

Berkaitan dengan kaum ménak, Balai Pustaka menjadi cukup krusial dalam hal mengarahkan selera membaca mereka. Bahkan, pada tahap yang lebih tinggi dan maju dengan kebijakan standarisasi bacaan terbitan Balai Pustaka, maka cukup berpengaruh terhadap ideologi dan cara berfikir kaum ménak. Pada titik ini relasi kuas kolonial dalam aspek bahasa dan sastra kaum ménak mendapatkan kesempurnaannya dengan ditopang oleh ketersediaan buku-buku kesusastraan sebagai bahan bacaan mereka dalam isi dan materi yang sudah distandarisasi, diarahkan dan dikontrol oleh ideologi dan arasy pikir kolonial. Pendirian Balai Pustaka, dengan demikian merupakan langkah strategis sekaligus paripurna dalam relasi kuas yang dioprasikan Belanda pada aspek kebudayaan kaum ménak, dalam hal ini bahasa dan kesusastraan.

3.4 Westernisasi Makanan, Pesta dan Hiburan.

Interaksi yang semakin intensif antara budaya Sunda dengan budaya Barat dalam setiap moment pertemuan kaum ménak dengan orang Belanda, semakin mendorong kaum ménak melakukan peniruan terhadap budaya Barat. Kaum ménak selain dari alasan menjaga status sosial dan upaya distingsi kelas, ikut mengkonsumsi makanan Barat serta pola atau tata cara makan ala Barat yang berbeda dengan makanan dan pola tradisional. Peniruan pola makan Barat berlangsung bersama-sama dengan peniruan berbagai aspek kehidupan modeen yang lain, seperti pergaulan, kesehatan, hiburan Barat dan sebagainya. Secara garis besar peniruan pola makan Barat dapat diklasifikasi menjadi dua, yakni, (a) peniruan jenis makanan Barat; dan (b) peniruan kebiasaan makan atau pola makan sesuai dengan kebiasaan moderen.

Pada umumnya, jenis makanan Barat yang lazim dikonsumsi oleh kaum ménak adalah berbagai jenis roti dan minuman Eropa. Roti merupakan makanan yang digemari sekaligus menunjukan gengsi atau prestise sekaligus menjadi kebanggaan dan simbol kehidupan moderen. Keluarga kaum ménak lazim menempatkan roti sebagai makanan *pacitan,* yakni makanan yang dihidangkan pada saat santai sambil minum. Kebiasaan tersebut mengikuti gaya hidup Belanda.[635] Sartono Kartodirdjo menyebutkan bahwa pada awal masa moderen beberapa resep makanan Barat telah masuk ke dalam keluarga ménak. Mereka mulai menikmati berbagai jenis roti Eropa, misalnya roti kismis, bolu, biskuit,

[634] Paul Graham Tickell, "Good books, bad books..., h. 195.

[635] Wojowasito, *Kamus Umum Belanda –Indonesia,* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1995), h. 432.

taart dan sebagainya.[636] Selain untuk cemilan saat waktu bersantai, roti juga seringkali menjadi menu sarapan. Dalam salah satu sumber disebutkan bahwa dalam suatu perjalanan ke Purwakarta pada tahun 1864, Bupati Cianjur makan *roti* bersamasama pejabat Belanda untuk sarapan.

Peniruan terhadap makanan Barat terkait dengan masukkan budaya pesta ke dalam kehidupan kaum ménak. Dalam beberapa sumber disebutkan tentang jenis-jenis kue yang dihidangkan dalam pesta pelantikan Bupati RT. Kusumadilaga di Kabupaten Bandung pada tahun 1874, yaitu *kapadina, perstik, kueh nganggo es* (kue pakai es). Dua jenis yang pertama tampaknya merupakan kue Eropa. Nina Lubis menuliskan bahwa Kue-kue Eropa yang biasa dihidangkan pada waktu minum teh pukul empat sore, misalnya *tar Inggris, tar ganas, panekoek, poffertjces, puding nasi, kue lidah kucing, kue keju.*[637]

Pada tahun 1919 "hidangan nasi" masih dianggap santapan utama pada pagi hari bagi kaum ménak. Orang-orang Eropa demikian pula penduduk pribumi pada umumnya, memang biasa makan nasi tiga kali sehari. Namun demikian, sejak tahun 1900, hidangan Eropa dinilai lebih tinggi daripada hidangan Hindia. Dalam pesta-pesta makan malam disajikan hidangan-hidangan Eropa. Hidangan Eropa seperti ayam dan saus apel, kobis merah, dan sauerkraut, asinan kobis, mengisi menu makanan kaum ménak.[638] Bupati Garut, R.A.A. Musa Suryakartalegawa, menyukai makanan Eropa seperti *macaronischotel,* bistik, *frikadel* saus tomat, *erwtensoep*, buncis bumbu kecap dan lain-lain.[639] Tidak ketinggalan sosis yang dalam bahasa Belanda disebut *sausage,* juga menjadi makanan perlambang prestise.[640] Perkembangan selera makanan jenis-jenis tersebut memungkinkan semakin besarnya impor makanan kaleng dan meningkatnya penanaman sayur di daerah-daerah dataran tinggi di wilayah jawa Barat.

Selain meniru kebiasaan mengkonsumsi makanan Barat, kaum ménak juga meniru kebiasaan mengkonsumsi minuman Eropa. Mereka biasa mengkonsumsi minuman Eropa jenis limun *(lemonade),* sirup, air Belanda, dan sebagainya.[641] Dalam pesta-pesta perayaan dan jamuan restoran, tidak jarang minuman beralkohol juga merupakan jenis minuman Barat yang dikonsumsi. Dalam sebuah Novel *Ngulandara* (1936) disebutkan adanya personifikasi keluarga kaum priyayi (ménak) yang dinamai Raden Ajeng Tien yang mampir di sebuah restoran dan memesan minuman wiski soda (sejenis minuman keras

---

[636] Sartono Kartodirdjo, *Perkembangan Peradaban Priyayi...,* h. 184.

[637] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak...,* h. 306.

[638] Elsbeth Locher-Scholten, Pakaian Musim Panas dan Makanan Kaleng: Perempuan Eropa dan Gaya Hidup Barat di Hindia Tahun 1900-1942, dalam Henk SchulteNordholt *(ed.), Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan,* (Yogyakarta: Lkis, 2005), h.250

[639] Nina Lubis, *Kehidupan Kaum Ménak...,* h. 305-306.

[640] Pardi Suratno, *Masyarakat Jawa dan Budaya Barat,...*h 181.

[641] Pardi Suratno, *Masyarakat Jawa dan Budaya Barat,...*h 182

dengan kadar alkohol yang tinggi) dan kwast (jenis minuman sitrun atau sari jeruk). Dalam novel tersebut digambarkan percakapan sebagai berikut:

> Kemudian, semua masuk ke sebuah restoran, lalu memilih tempat duduk yang nyaman. Raden Ajeng Tien bertanya kepada ibunya;
> "Ibu menghendaki minum apa?'
> "Coklat Susu Saja"
> "Pak *gedhe*?"
> "Aku Iya."
> "Kamu apa, Rap?"
> *"Wiski soda"*
> Raden Ajeng Tien lalu memerintahkan kepada pelayan yang berdiri di situ menanti permintaan para tamu: "coklat susu dua, wiski soda satu, kwas satu, ya."

Selain dari pengaruh Barat atas jenis makanan dan minuman, cara menyantap hidangan makanan pun tidak terlepas dari adanya pengaruh Barat tersebut. Secara khusus pengaruh tersebut dapat dilihat dari munculnya budaya makan ala Eropa yang sering disebut dengan *rijsttafel*. Pengertian *Rijstaffel* menurut Fadly Rahman ialah gabungan dari dua kata dasar, yakni *rijst* yang bermakna nasi serta *tafel* yang bermakna meja, jika disatukan menjadi "hidangan nasi". Pola hidangan mengikuti cara-cara Eropa dengan mengikuti tradisi seni menyajikan makanan. Agar daya Tarik para tamu untuk bisa menikmati makanan secara lebih elegan dengan tujaun-tujuan yang diplomatis. Fadly Rahman juga mengungkapkan bahwa rijsttafel mengemas aktivitas menyantap nasi menjadi suatu yang mewah dengan jumlah penyajian hidangan yang sangat banyak dan menggambarkan miniatur kekuasaan kolonial bangsa Belanda terhadap hasil pertanian bumi di Nusantara.[642]

Adapun berbagai peralatan makan seperti sendok, garpu, hingga piring memiliki nilai eksotik tersendiri yang megah dan mewah. Hal ini dibuktikan dengan peralatan makan yang terbuat dari porselin dan emas, seperti tempat gula dan teko dengan pegangan bagian atas yang terbuat dari emas 18 karat, cangkir dengan pegangan serta tutup cangkir yang juga terbuat dari emas 18 karat, serta baki emas yang terbuat dari emas. Bahan-bahan yang terdiri dari emas tersebut nampaknya hanya untuk tamu-tamu Eropa saja, karena dalam pandangan Islam, bahan-bahan alat makanan tersebut haram tidak boleh terbuat dari emas atau perak. Kemudian terdapat satu set peralatan minum teh yang terdiri dari nampan, teko, set cangkir, dan sendok. Berbagai peralatan tersebut dikenal sebagai rampadan.

Pembaratan dalam cara menyantap hidangan makanan, juga nampak pada moment-moment pesta di Kabupaten. Makanan dan hiburan menjadi dua faktor penting yang selalu mengiringi pesta tersebut. Untuk meghibur para

[642] F. Rahman, *Rijsttafel: Budaya Kuliner di Nusantara Masa Kolonial 1870-1942*. (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2011), h. 2.

tamu undangan, bupati menyajikan musik-musik Barat seperti orkestra dan musik jazz untuk membangun suasana keeropahan. Musik-musik Barat tersebut dipadu padankan dengan seni yang berorientasi kepada seni istana yang mengandung nilai-nilai yang berkaitan dengan politik aristokrasi. Dengan menjadi pengayom kesenian, kaum aristokrasi dapat menonjolkan status mereka dengan gaya hidup yang penuh pertunjukkan kemegahan. Jenis seni tersebut, seperti; *gamelan,* biasanya digelar di *pendopo* kabupaten atau miniatur *pendopo* milik bawahan bupati. Ada dua jenis gamelan yang dikenal di Sunda; pertama, gamelan *pelog* dan gamelan *saléndro* yang berasal dari budaya Jawa. Kedua, gamelan *degung* yang terutama dikembangkan setelah kekuasaan Mataram atas Priangan berakhir. Dalem Pancaniti amat berjasa dalam pengembangan gamelan jenis ini. Jenis yang pertama biasanya digunakan untuk mengiringi permainan wayang golek, sedangkan jenis yang kedua pada mulanya hanya merupakan musik instrumental (tidak dipakai untuk mengiringi nyanyian). Baru setelah tahun 1950-an dipakai untuk mengiringi nyanyian yang dibawakan oleh *pesindén*.

Berbicara masalah kebiasaan pesta di kalangan kaum ménak, tidak bisa disangkal bahwa hal itu lekat kaitannya dengan hiburan. Keberadaan *Societtet* menjadi cukup berperan dalam kaitan makna tersebut. *Societtet* yang akrab disebut dengan singkatannya *Soos,* bisa diartikan klab atau perkumpulan. *Societtet* pertama didirikan di Batavia atas prakarsa Daendels, yaitu *Harmoni.* Ia merupakan pusat segala kegiatan gemerlap golongan kelas atas. Klab itu adalah milik Pemerintah dan diresmikan pada tahun 1815 oleh Raffes. *Societtet* "Poenix" merupakan klab yang ada di Purwakarta yang sering dikunjungi oleh kaum ménak. Surat Kabar Het Niews Van Den Dag Voor Nederlandsh-Indie Edisi Jumat 27 Mei 1927, dalam laporannya menceritakan aktifitas di Vijverzicht Socittet yang mengadakan pesta perpisahan untuk Resident Doornik yang pindah tugas ke luar Purwakarta. Dalam pesta perpisahan tersebut terdapat pesta makan makan dan hiburan musik jazz, dilengkapi dengan banyak sekali minoeman dan berlangsung hingga fajar.[643]

Dalam laporan surat kabar lain diceritakan juga mengenai peristiwa pesta makan dan mengangkat *toast* minuman anggur dalam upacara pemberian "Songsong Kuning" bagi Raden Soeriomihardja, Bupati Purwakarta. Sebuah arak-arakan didakan bulan September 1935 untuk merayakan anugrah Songsong Kuning dari kerajaan Belanda untuk Bupati Purwakarta bertepatan dengan ulang tahun Ratu Wilhelmina. Pagi itu, tepatnya pukul sepuluh kurang seperempat, pendopo kabupaten sudah terisi penuh oleh pejabat-pejabat Eropa dan pribumi yang datang untuk menghadiri persembahan "Songsong Kuning" kepada Bupati. Pukul sepuluh Residen Batavia Tuan Fievez de Malines van Ginkel muncul dengan didampingi Asisten Residen Krawang Tuan Van der Cappellen. Sambutan-sambutan disampaikan oleh Residen dan Bupati. Kemudian "Songsong Kuning" dibawakan dengan khidmat oleh dua orang

[643] Het Niews Van Den Dag Voor Nederlandsh-Indie Edisi Jumat 27 Mei 1927

wedana lalu diberikan kepada Bupati oleh Resident. Setelah itu kemudian para tamu kebesaranmengangkat *toast* anggur kehormatan. Selanjutnya dilakukan penyambutan dan makan siang di rumah Bupati, yang dimeriahkan dengan prosesi akbar pribumi sambil membawa segala macam simbol, prasasti, dan lain-lain, prosesi yang berlangsung selama dua jam tersebut disaksikan juga oleh ribuan orang yang berbondong-bondong datang ke kabupaten.[644] Gambaran-gambaran grafis mengenai prosesi itu biasanya diberitakan dalam surat kabar lokal.

Keberadaan alkohol atau minuman keras adalah budaya Barat yang masuk ke dalam kehidupan kaum ménak. Sebuah laporan mengenai pesta yang diadakan oleh seorang ménak pada tahun 1904, menggambarkan benderangnya cahaya lampu listrik, gamelan, musik, dan sampanye. Para ménak, orang Belanda, dan Cina tiga kali memegang *toast.*[645] Alkohol membuat ménak siap menghadapi acara *tayuban. Tayuban* merupakan seni pertunjukan tari yang berasal dari tradisi Jawa ini adalah semacam tari pergaulan yang disebut *ibing tayub.* Pada awalnya tarian yang dilangsungkan dalam pesta perkawinan, khitanan atau pesta lainnya ini selalu melibatkan dua unsur yaitu *ronggeng* dan minuman keras. Acara *tayuban* yang agak bebas sambil mabuk berlangsung hingga pagi hari. Ronggeng menari *(ngibing)* sambil ngawih *(nyanyi).* Lirik nyanyian biasanya berupa *sisindiran silih-asih* (semacam pantun berkasih-kasihan). *Ménak* yang hadir, berurutan berdasarkan pangkat dari yang tertinggi, disodorinya *karembong* (selen-dang) sebagai undangan untuk menari. Sebelum menerima selendang, *ménak* yang mendapat giliran memberikan uang ke atas nampan.[646] Semakin tinggi status ménak, semakin banyak pula dia harus memberi uang kepada *ronggeng.*

Tayuban tentu saja bukan satu-satunya kesenangan (hiburan) yang dimiliki kaum ménak. Mereka juga menyenangi musik. Orkestra kabupaten bisa bermain musik klasik Barat dengan baik. Kaum ménak kadang-kadang mengundang kelompok itu bermain dalam pesta-pesta tertentu.[647] Sebagai kelompok masyarakat yang paling beruntung, kaum ménak tentunya mampu mengkonsumsi berbagai hal yang disediakan oleh budaya kota (Barat) yang berkembang saat itu, misalnya makanan mewah, bioskop, *komedi stambul,* sirkus, cerutu, dan lain-lain. Pembaratan menjadi fenomena sehari-hari sebagai akibat interaksi intensif antara kaum ménak dengan orang-orang Belanda. Fenomena tersebut terjadi pada hal yang paling bersifat phsykis dari kaum ménak, yakni soal selera; makan, pesta dan hiburan.

---

[644] De Kourier Selasa, 24 September 1935
[645] De Kourier, 29 Agustus 1904
[646] J.z. van Dyck, *Garoet en Omstreken*, (Batavia: G. Kolff, 1922), h.65-68;
[647] De Kourier, 23 Februari 1905

BAB V
IDENTITAS ISLAM DAN ORIENTASI KAUM MÉNAK SANTRI PADA WACANA KOLONIAL DI PURWAKARTA

Identitas Islam pada bab ini, mengacu pada karakter khusus keberislaman kaum ménak santri sebagai individu atau anggota suatu kelompok atau kategori sosial tertentu. Sebuah karakter dari kategori kelas bangsawan yang sekaligus juga ulama atau santri. Karakter tersebut merupakan produk budaya *(culture product)* dari tempat kaum ménak tersebut tumbuh, berkembang dan kemudian berinteraksi. Ia tidak lah alamiah atau bukan bawaan lahir, namun dikonstruksi melalui proses sosial dan proses kebudayaan atau kultural. Kebudayaan dalam kaitan ini merupakan perilaku sosial, yakni pola-pola perilaku yang membentuk struktur sosial masyarakat. Juga sebuah kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat dan kemampuan-kemampuan serta kebiasaan-kebiasaan yang didapatkan oleh mereka sebagai angota masyarakat.

Kaum menak santri di Purwakarta, sebelum adanya relasi kuasa kolonial memiliki identitas Islam sebagai produk hasil persilangan budaya Sunda dan Islam yang kosmopolit. Dikatakan kosmopolit karena Islam yang mereka serap merupakan Islam yang sudah bersentuhan dengan pusat-pusat kebudayaan, seperti Mataram Islam, Cirebon dan Banten. Identitas Islam yang sudah terbentuk demikian, ketika Belanda menjajah dan melakukan relasi kuasa dengan segala wacana kolonialnya, mengalami semacam remodifikasi oleh sebab terjadi akulturasi dan hibridasi pada aspek kebudayaan. Remodifikasi tersebut sebagai akibat dari orientasi kaum menak santri terhadap wacana kolonial di ranah relasi kuasa. Modernisasi dan misi pemberadaban merupakan dua wacana kolonial yang sengaja dimapankan dalam relasi kuasa tersebut. Dan oleh karena itu kaum menak santri dengan modalitas sosial, kultural dan simbolis yang mereka miliki seringkali melakukan orientasi atas wacana modernisasi dan misi pemberadaban tersebut.

Hadirnya bangsa Barat (khususnya Belanda) yang menempatkan dirinya sebagai penjajah tidak hanya berkepentingan untuk menguasai wilayah jajahan, melainkan juga berjuang untuk menciptakan pengakuan pribumi terhadap keunggulan budaya Barat. Dalam pandangan Barat, identitas Islam kaum menak santri adalah irasional dan tidak kompatibel dengan modernisasi bahkan cenderung menjadi masalah. Dengan modernisasi dan pemberadaban mereka mengklaim sebagai ras yang lebih unggul dan oleh karenanya, mereka memandang kaum menak santri sebagai kelompok yang perlu dididik menjadi kelompok yang moderen dan beradab dalam artian mengerti akan keadilan dan kedisiplinan. Berawal dari stereotipe dan cara pandang seperti inilah, Belanda memapankan relasi kuasa sebagai hubungan kekuasaan, kekuatan, dominasi, dan hubungan secara hegemonik yang kompleks.

Selain itu, berkaitan dengan pelanggengan kekuasaan yang dominatif dan hegemonik, Belanda menerapkan relasi kuasa birokrasi dan relasi kuasa kultural. Relasi kuasa birokrasi diwujudkan dalam *binnenlands bestuur,* sementara relasi kuasa kultural diwujudkan Belanda dalam "Politik Asosiasi" yang bertujuan untuk mempererat ikatan antara negri jajahan dengan negara penjajah melalui kebudayaan. Kondisi sosial tersebut, mendorong kaum menak santri untuk berorientasi pada modernisasi dan pemberadaban sebagai perjuangan dalam memperoleh status sosial sehingga dapat membuka peluang untuk lebih dekat dan sejajar dengan bangsa Belanda. Sejauh mereka bisa diakui dan sejajar dengan bangsa Belanda, maka Islam secara identitas akan terselubung dan luput dari jangkauan pemahaman Belanda. Pada titik ini lah kaum menak santri bisa memainkan peran bergandanya secara harmoni dan tanpa diusik oleh Belanda yang anti Islam. Dengan demikian, hubungan kaum menak santri dengan masyarakat yang dipimpinnya akan tetap legitimit, begitupun hubungan mereka dengan Belanda sebagai atasannya akan tetap terjaga.

Pada bab ini, akan dibahas mengenai kaum ménak santri dalam posisinya sebagai pejabat di bawah birokrasi kolonial. Sebuah posisi yang mengakibatkan situasi dilematis dampak dari adanya Belanda yang mengawasi ketat perkembangan Islam pasca adanya berbagai kerusuhan yang dimotori para kiai pesantren. Dilema, karena posisi mereka sebagai bupati dan penghulu yang memiliki latar belakang santri dan dekat dengan tradisi Islam. Namun, apabila mereka memperlihatkan diri sebagai muslim yang taat, penguasa yang saleh, akan mengundang kecurigaan pemerintah, tetapi bila mengurangi ketekunannya beribadah, bisa menjauhkan mereka dengan rakyat.[648] Pada titik ini, mengutif M. Hisyam, terdapat tiga hubungan yang harus dipertimbangkan. Pertama, hubungan dengan Tuhan dalam statusnya sebagai Muslim yang wajib menjalankan syari'at Islam; Kedua, hubungan dengan pemerintah kolonial Belanda dalam statusnya sebagai bawahan; Ketiga, hubungan dengan masyarakat Muslim karena kedudukannya sebagai pemimpin.[649]

A. Tipologi Ménak Santri di Purwakarta

Perlu diungkapkan di sini, bahwa di Purwakarta pada era kolonial menunjukan fakta adanya ménak yang selain dirinya sebagai bupati, penghulu dan *pangreh praja*, juga dipandang sebagai yang berlatar belakang santri bahkan dipandang sebagai ulama. Sehingga *priyayi* yang dalam kacamata Geertz disebut sebagai keturunan aristocrat (keturunan ningrat) yang memiliki tradisi keagamaan yang abangan dan dekat dengan unsur-unsur hindu dan Budha[650]

---

[648] Sartono Karto Dirjo, *Pemberontakan Petani,...*h.59.

[649] Muhammad Hisyam, *Caught Between Three Fires: Penghulu di Masa Kolonial Belanda*, (Leiden: INIS, 2003), h.3

[650] Lihat Clifford Geertz. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*, (Depok: Komunitas Bambu, 2013)

sekaligus juga *kejawen* dalam pandangan Heather Sutherland,[651] tidak sejalan dengan fakta ménak santri di Purwakarta ini. Apalagi kalau merujuk pendapatnya Kreamer yang mengatakan bahwa Islam Jawa di abad-abad pertama adalah perkawinan antara sufisme dan mistisisme penduduk asli dan bukannya Islam dengan Hinduisme dalam arti yang sebenarnya.[652] Sartono Kartodirjo, malah berpendapat lebih maju lagi, ia mengatakan bahwa priyayi di Jawa itu abangan, sementara di Banten dan Priangan hampir semua priyayai (ménak) adalah santri.[653] Maka semakin kuatlah dugaan bahwa *world view* pesantren dan kesantrian sangat dekat dengan tradisi ménak santri yang ada di Purwakarta, sekaligus menjadi pembeda dari ménak (priyayi) kebanyakan.

Perlu dicatat di sini, bahwa penyebaran Islam di Purwakarta tidak terlepas dari adanya fakta sejarah dikuasainya Kerajaan Pajajaran (kerajaan Sunda) oleh Kesultanan Banten yang dibantu oleh kesultanan Cirebon pada tahun 1579 M di bawah kekuasaan kesultanan Demak. Dengan jatuhnya kerajaan Pajajaran, maka lenyaplah kerajaan besar terakhir yang menganut Hindu di pulau Jawa. Pembagian wilayah kekuasaan kerajaan Sunda pun diberlakukan pasca peristiwa kejatuhan tersebut, sebelah Barat Karawang diambil oleh Kesultanan Banten, sebelah Timur Karawang diserahkan kepada Kesultanan Cirebon.[654] Sementara wilayah Sumedanglarang dibawah pengaruh Mataram Islam pasca Raden Suriadiwangsa menyatakan pengakuan bahwa sumedang menjadi bawahan Mataram pada tahun 1620 M era kekuasaan Sultan Agung.[655]

Jadi, Islam di wilayah Sunda penyebar utamanya adalah Sunan Gunumg Jati salah satu penguasa Demak (1525-1552) dan sistem kekuasan sangat terpengaruh Mataram yang berhasil merubah sumedanglarang tidak lagi berupa kerajaan melainkan berstatus hanya sebagai kabupaten. Dari peristiwa ini pula mulai dikenal istilah Priangan, berasal dari *"Prayangan"* (berarti tulus ikhlas) Suryaningrat menyebutkan bahwa *prayangan* merujuk kepada peristiwa "ketulusan hati" Pangeran Suridiwangsa yang mengakui hegemoni Kesultanan Mataram.[656] Patut diduga bahwa munculnya gejala ménak-santri di Purwakarta tidak terlepas dari adanya dinamika Islamisasi dan kekuasaan yang berkelanjutan dari Kesultanan Demak melalui Kesultanan Cirebon dan Banten juga kekuasaan Kesultanan Mataram Islam.

---

[651] Lihat Heather Sutherland, *The Prijaji...,* h. 63

[652] H. Kreamer, *Agama Islam,* edisi ketiga, dengan suplemen dan diedit oleh C.A.O Van Niewenhijze (Djakarta, 1952), h.262-264.

[653] Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten....,* h.116.

[654] Hoesen Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten sumbangan bagi pengenalan sifat-sifat penulisan sejarah jawa,* (Jakata: Djambatan, 1983), h. 98. lihat juga J. Faes, *Geschiedenis van Buitenzorg,* (Batavia: Albert & Co, 1902), h. 1.

[655] *Arsip Koleksi Asikin Nataneggara.*

[656] Suryaningrat, *Sejarah Kabupaten I Bhumi Sumedang (1550-1950),* (T.t.: T.p, 1983), h. 22.

Pada tahap berikutnya, yakni era kekuasaan Kolonial (1800-1942), keberadaan "ménak-santri" di Purwakarta cukup unik. Statusnya sebagai kelas elit pertama yang ditarik ke lingkaran birokrasi kolonial dan latar belakang mereka sebagai santri pesantren juga status mereka sebagai ulama adalah faktor tersendiri yang menjadikan mereka unik. Di satu sisi mereka mengalami perubahan status bahkan menjadi objek pertama proyek modernisasi kolonial yang bercorak sekuler dan liberal. Di lain sisi pada saat yang sama, latar belakang mereka yang lahir dan dikader di Pesantren sebagai bagian dari pengenalan tradisi Bangsanya yang religious dan spiritualis merupakan nilai utama yang senantiasa tertanam dalam alam bawah sadarnya. Bukan hanya dididik di pesantren, bahkan beberapa Ménak yang menjadi Bupati diantaranya pengamal tarekat, malahan ada juga yang menjadi guru tarekat.[657]

Pada titik inilah, ménak santri menjadi sangat krusial. Budaya barat yang diserap ke dalam kehidupan Bupati, betul dapat menimbulkan perubahan namun tidak merombak seluruh segi kehidupan, melainkan justru karena kemampuannya dalam bersikap adaptiv-inovatif pada akhirnya tercipta benih-benih progressif dalam nilai-nilai tradisional. Sekularisme, liberalisme dan westernisasi yang ditanamkan Belanda atas mereka mengalami proses akulturasi dalam bingkai tradisi nusantara dan spirit Islam. Akulturasi yang demikian diistilahkan oleh Pary sebagai *Hibriditas Kultural* yang lahir dari peniruan berupa mimicry yang bersifat mengusung paham mockery, yakni meniru tetapi juga memperolok-olok,[658] sebagai bentuk resistensi dan pengingkaran.

Ménak santri dalam penelitian ini adalah merujuk kepada Bupati, anak-anak bupati, dan keturunannya sebagai birokrat lokal yang sekaligus juga ahli agama (ulama). Meminjam istilahnya Zainudin Maliki, birokrat yang mengalami fenomena *santrinisasi priyayi*, yakni mereka yang masih dengan setia menjaga simbol-simbol kosmologi yang berakar dari kraton Jawa, simbol yang menggambarkan klaim kehalusan budi Bahasa maupun budaya *adiluhung* yang bersentuhan dengan Islam pasca pertemuannya dengan sinkretisme Mataram. Mereka dengan setia menjaga dan menjadikannya sebagai *the first culture.* Secara tak terelakan mereka juga harus bersentuhan dengan budaya lain, baik budaya modern maupun yang datang dibawa oleh Islam.[659]

Selain itu, ménak santri termasuk merujuk juga kepada ménak kelas sosial baru yang lahir dari lingkungan ménak penghulu. Keluarga kiai atau santri yang karena adanya kebijakan politik kolonial mendapatkan unsur-unsur modernitas, pengetahuan system administrasi modern, pendidikan Belanda, gaya hidup dan cara berpikir rasional. Mereka yang sekaligus juga mengalami fenomena *priyayinisasi santri,* yakni pergeseran santri yang semula berkutat

---

[657] M.M. Zakaria, *Dinamika Sosial Ekonomi Priangan Abad ke-19*, Jurnal, h.13.

[658] Benita Parry, *Problem In Current* …, h. 47.

[659] Zainudin Maliki, *Agama Priyayi: Makna Agama di tangan Elit Penguasa*, (Yogyakarta: Pustaka Narwa, 2004), h.183.

dalam ranah privat, di lapisan marginal yang setara dengan posisi *wong cilik,* kemudian melakukan perluasan partisifasi ke ranah publik, melalui berbagai cara. Pada umumnya mereka melakukan proses mobilisasi sosial melalui pendidikan.[660]

Ménak santri juga merupakan ménak yang dalam tradisi Sunda, diistilahkan *"Raja Pinandita"* atau *"Raja pendeta"*. Dalam naskah sejarah sukapura dijelaskan mengenai konsep ménak "Raja Pinandita" tersebut. Yaitu raja (Bupati/ménak) yang juga menjadi ulama (ahli agama) dalam kata lain diistilahkan "Ménak Ulama". Ménak yang demikian biasanya memiliki kedudukan yang lebih tinggi dan terhormat dibandingkan dengan yang tidak ahli di bidang agama. Konsep *"Raja Pinandita"* dalam sejarah sukapura menunjukan bahwa seorang ménak harus memiliki *tabeat luhung* (tabiat yang luhur), *pamilih* (mempunyai pertimbangan untuk menentukan baik-buruknya sesuatu), *kautamaan* (keutamaan), *kasatiaan elmu* (ilmu), dan *karajinan* (kerajinan).[661]

Konsep ménak santri sebagai ménak yang memiliki sifat utama; *titih-rintih* (tertib), *tara kajurung ku nafsu* (tidak terdorong oleh nafsu), dan sering *tirakat ambeh luhur darajat* (sering tirakat supaya tinggi derajat). juga memiliki sifat keteguhan hati yang diwujudkan dalam sikap percaya diri, *sacangreud pageuh, sagolek pangkek* (kukuhpendirian), *ngagem ageman sabda pandita ratu* (memegang ajaran pendeta-ratu), *henteu ganti pileumpangan* (tidak berubah-ubah pikiran), dan *kandel iman* (tebal iman). Sikap *leber wawanen* (penuh keberanian) harus diimbangi pula dengan kapinteran yaitu; kepandaian untuk memahami dan menjawab suatu permasalahan. Kepintaran ini mensyaratkan bahwa seorang *ménak* harus *loba socana rimbil cepilna* (arti harafiah: banyak matanya, banyak telinganya), artinya ia harus pandai membaca keadaan dan mendengar keluh kesah rakyatnya sehingga tercapai tujuan hidup bernegara yaitu *hurip gustina, waras abdina, réa harta réa harti, réa ketan réa keton* (artinya; tuan dan hamba sama-sama hidup sejahtera dan sehat lahir batin, rakyat hidup berkecukupan dalam harta dan kebutuhan lainnya, banyak beras banyak uang).[662]

Ménak santri juga merupakan pembimbing rakyat kecil yang kurang pengetahuan, menjadi pelindung rakyat dari marabahaya dan menjadi *gunung pananggeuhan* (andalan) bagi semua orang dalam menghadapi masalah atau kesulitan. *Terah ménak* (darah bangsawan) harus *hadé pamilih* (bisa mempertimbangkan baik dan buruk) dan *boga pikir rangkepan* (memiliki kewaspadaan).[663] Seorang *ménak* santri juga harus *ngélmu.* Secara sempit *élmu*

---

[660] Zainudin, *Agama Priyayi*….h. 264.

[661] Warnaen, etc.all. *Pandangan Hidup Orang Sunda II*. (Bandung: Sundanologi. 1986), h.130.

[662] R. Memed Sastrahadiprawira, *pangeran kornel*, (Bandung: Rahmat cijulang, 1930/1986), h.19, 30, 34, 114,-115

[663] R. Memed Sastrahadiprawira, *pangeran kornel*, ... h. 114,-115

itu identik dengan ilmu kekuatan dan kekebalan, tetapi secara luas *élmu* itu dalam tradisi Sunda meliputi ajaran moral, etika pengabdian, kebatinan, dan agama. *Élmu* juga meliputi kepercayaan akan *uga*[664] (takdir atau kodrat alam) dan *kila-kila*[665] (tanda-tanda pada peristiwa alam dan gejala-gejala lain dalam kehidupan), berikut metode penafsirannya. Di samping itu, *élmu* berkaitan juga dengan ajaran tentang *kasakten* (kesaktian). Hal terakhir ini diperoleh melalui ajaran dan metode latihan *kadugalan* atau *kabedasan* (kekuatan tubuh), *kawedukan* (kekebalan), dan *kadigjayaan* (keperkasaan).

Dalam berbagai sumber historiografi tradisional banyak disebut konsep *pulung* atau wahyu sebagai asal kekuasaan. Misalnya, dalam *Sejarah Sukapura* disebutkan bahwa seseorang itu bisa menjadi bupati bila ia dititisi *pulung* bupati terdahulu,[666]sedangkan dalam roman sejarah *Pangeran Kornel* disebutkan bahwa seseorang bisa berkuasa apabila katibanan *nurbuat* atau *nampi wahyu* (dijatuhi nurbuat atau menerima wahyu).[667] Konsep wahyu dikenal dalam tradisi Jawa antara lain sebagai pertanda rahmat atau kurnia dari Yang Maha Kuasa bagi kedudukan raja yang sering digambarkan sebagai bola cahaya biru, hijau, atau putih yang menyilaukan.[668] Akan tetapi, dalam sumber yang ditulis Sastrahadiprawira tadi, istilah *pulung,* wahyu, atau *nurbuat* diartikan sebagai anugerah Tuhan. Konsep tersebut tidak memiliki bentuk fisik seperti dalam tradisi Jawa. Pengaruh Islam sebenarnya secara eksplisit dapat dilihat dalam konsep *cahaya nurbuat*[669] Konsep ini secara implisit terdapat dalam sebuah

---

[664]Uga adalah kepercayaan kepada taqdir dalam perjalanan waktu. Takdir itu sendiri bukanlah uga, saat kedatangan takdir itulah yang disebut uga. Uga bukanlah ramalan, tetapi uga dapat diramalkan melalui cacandran, yaitu kata-kata orang tua dahulu yang ada hubungannya dengan suatu keadaan. (Warnaen et. Al., *Pandangan hidup orang Sunda II, Bandung: Sundanologi, 1987,* h.155-156)

[665]Kila-kila atau totonden adalah tanda-tanda alam yang seakan-akan membawa berita dari alam gaib, dan harus ditafsirkan oleh manusia. Bila tanda-tanda itu datang dari dalam diri manusia sendiri, disebut firasat. Beritanya itu sendiri disebut alamat. (Kunto, Semarak Bunga di Bandung Raya, Bandung: Granesia, 1986, h.415)

[666]Hermansoemantri, *Sejarah Sukapura: Sebuah Tela'ah Filologis.* Disertasi, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1979) h. 417.

[667]Memed Sastrahadiprawira, *Pangeran Kornel,* (Bandung: Rahmat Cijulang, 1986), h. 36, 91.

[668]B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies,* part two, (s-'Gravenhage: W.-van Hoeve, 1959), h. 8; cf. Sartono Kartodirdjo *et al. Perkembangan Peradaban....,* h. 227-228.

[669] Konsep "cahaya" *(nur* - dalam bahasa Arab) yang berkaitan dengan anuge-rah kekuasaan dalam Islam, secara eksplisit dijelaskan dalam Al-Qur'an, Surat An-Nur ayat 35 yang artinya; Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumf. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinya-lakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur dan tidak pula di sebelah barat (nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak

surat dari *hoofddjaksa* Garut kepada Bupati Sumedang tahun 1883; "... *salat ta'at salat hadjat, njaeta noe diteda, moega pan-tjer Oejoet Taloen, digandjar tjahja noerboeat..."* (artinya; salat taat salat hajat, itulah yang dimohon, semoga pokok Uyut Talun, dianugerahi cahaya nurbuat..."). Jadi, bisa ditangkap maknanya demikian, anugerah berupa *cahaya nurbuat* itu bisa diperoleh berkat sembahyang sunat yang dilakukan yaitu salat taat dan salat hajat.[670]

B. Tokoh-Tokoh Ménak Santri, Identitas Islam dan Dinamika Perannya.

Keberadaan ménak santri di Purwakarta cukup berpengaruh dalam perkembangan Agama Islam di wilayah ini. Selain itu mereka juga menjadi tokoh kunci dalam pengembangan birokrasi pemerintahan dan pada gilirannya berperan penting dalam membangun Purwakarta sebagai kabupaten di era kolonial. Terdapat tiga contoh ménak santri di Purwakarta yang akan dijelaskan dalam tulisan ini. Mereka adalah: *Kesatu,* R.A.A. Suriawinata atau KH.Raden Muhammad Sirodz, merupakan Bupati Purwakarta periode berikutnya, yakni tahun 1828 sampai dengan 1849 yang dikenal di kalangan masyarakat dengan julukan *"Dalem Sholawat*". *Kedua,* Kyai Haji Raden Muhammad Yusuf seorang *hoofdpenghulu* pertama di Purwakarta yang populer di kalangan masyarakat dengan *"Baing Yusuf". Ketiga,* Raden Haji Marjuki atau populer di kalangan masyarakat dengan nama *"Baing Marjuki atau Baing Babakan".* Keempat sosok ini merupakan tokoh-tokoh ménak santri yang berkiprah luas dalam ruang publik, seperti pemerintahan dan lembaga keagamaan.

---

disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing ke-pada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat per-umpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui sega-la sesuatu. (garis bawah dari penulis) dan Surat Ali Imran ayat 26 yang arti-nya; Katakanlah; "Wahai Tuhan yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Ditangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu (Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Ter-jemahnya,* Bandung, Gema Risalah Press, 1989, h. 79, 550).

[670] Yang dimaksud dengan salat taat tidak jelas,akan tetapi ada salat sunat yang dimaksudkan untuk memperoleh kenaikan derajat ke tempat yang terpuji yaitu salat tahajud, yaitu salat sunat yang dilakukan pada malam hari dan dilaksanakan setelah tidur terlebih dahulu. Yang dimaksud dengan salat hajat adalah salat sunat dua rakaat yang dikerjakan seseorang yang mem-punyai hajat (keperluan) yang dibenarkan oleh hukum Islam agar keperluan tersebut mendapat perkenan Allah SWT. (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam,* jilid 4, Jakarta, Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1994, h. 293).

1. R.A.A. Suriawinata (R.Muhammad Sirodz/ Dalem Sholawat)

Raden Adipati Aria Suriawinata merupakan ménak santri yang menjadi Bupati Purwakarta selama 20 tahun sejak tahun 1829 sampai dengan tahun 1849.[671] Juga pernah menjadi bupati Bogor selama 15 tahun dari tahun 1849 sampai dengan 1864.[672] Catatan tesebut menunjukan bahwa R.A.A. Suriawinata merupakan ménak santri yang cukup lama menjadi bupati di bawah birokrasi kolonial, tepatnya selama 35 tahun. Bukan waktu yang sebentar melainkan waktu yang cukup lama dalam ukuran seorang yang berlatar belakang Islam yang lekat dengan tradisi kesantrian bisa menduduki jabatan sebagai bupati di bawah pemerintahan kolonial yang sekuler dan cenderung mengawasi Islam secara ketat.

Sebagai gambaran, berdasarkan regering almanaak tahun 1837-1841, struktur jabatan dalam birokrasi Karawang (Purwakarta) adalah sebagai berikut:[673]

Asisten Resident	: A. Botter
Bupati (Regent)	: Raden Adipati Suriawinata
Adjunct Regent	: Raden Tumenggung Sastranegara
Sekretaris Landraad	: W.A. Permentier
Cipier	: Marawel Hatoe
Hoofddjaksa	: Raden Demang Suriadilaga
Hoofdpenghoeloe	: Raden Haji Joesoef

Sedangkan struktur jabatan saat beliau menjadi bupati di Buitenzorg (Bogor) sebagaimana termaktub dalam regering almanaak tahun 1850 adalah sebagai berikut:[674]

Asisten Resident	: A.M. Bousquet
Bupati (Regent)	: Raden Adipati Suriawinata
Kommies	: C.C. Harderberg
Ambtenaar terbeschikking van den adsistent resident	: P.C. Baron van Eck
Hoofddjaksa	: Raden Aria Soera Wiredja
Hoofdpenghoeloe	: Raden Haji Mochammad Natsier

Melihat fakta tersebut, menjadi cukup beralasan kalau RAA. Suriawinata dianggap menjadi seorang ménak santri yang mampu memainkan perannya dalam tiga hubungan sekaligus secara sukses, yakni hubungan dengan Tuhan, kolonial dan masyarakat. Hal itu terbukti dari adanya fakta yang menunjukan bahwa

---

[671] Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1837, h.34. lihat juga Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1849, h.48. Bandingkan dengan Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1850, h.49

[672] Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1850, h.49

[673] *Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie*, 1837, h.34

[674] Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1850, h.49

beliau kuat secara legitimasi, baik di hadapan pemerintah Belanda, maupun di kalangan masyarakat pribumi sebagai rakyat yang dipimpinnya. Sampai sekarang nama beliau masih dikenang kuat sebagai bupati yang sekaligus ulama. Hal tersebut terlihat dari fakta banyaknya masyarakat yang sering menziarahi makamnya yang berada di kota Bogor sampai sekarang ini. Bahkan setiap tahunnya sering diselenggarakan tradisi *haolan* yang dihadiri oleh ribuan kaum muslimin dalam setiap penyelenggaraannya. Nama beliau diabadikan menjadi nama jalan yang berada tepat di sekitar masjid At-Tohiryyiah kota Bogor.

Gb.14
Nama RAA. Suriawinata dijadikan nama Jalan Raya sepanjang depan Masjid Ath-Thohiriyyah

a. Silsilah Keluarga

Memiliki nama asli pemberian orang tua Muhammad Siradz yang kemudian melekat lengkap dengan panggilan kehormatan KH. Raden Muhammad Siradz. Populer di kalangan masyarakat dengan julukan *"Dalem Shalawat"*. Lahir di Bogor pada tahun 1811 M. Merupakan putra ke-2 dari pasangan Raden Adipati Wiranata atau Mbah Dalem Sepuh, bupati Bogor ke-15 (1815-1849) dan Nyai Raden Ayu Kendran. Raden Adipati Wiranata merupakan putra seorang ulama besar yakni Syekh Aulia Rd. Muhammad Thohir al-Bhuguri. Informasi mengenai silsilah tersebut terdapat dalam naskah kolonial karya De Haan yang tertulis sebagai berikut:[675]

> *.....de Resident P. Ie Clercq verzekert 13 April 1826 dat Wiranata was de zoon van Raden Mochammad Tahir, Penghoeloe van Buitenz., die de zoon was van Toemenggoeng Soekaradja Wiradiredja, pakhuismeester te Buitenz., die weer de zoon (lees: kleinzoon) was van Aria Wiratanoedatar Tarikolot van Tjiandjoer;*
> [.....Residen P. Ie Clercq meyakinkan pada tanggal 13 April 1826 bahwa ia adalah putra Raden Mochammad Tahir, Penghoeloe dari Buitenz (Bogor). Merupakan putra Toemenggoeng Soekaradja Wiradiredja,

[675] Frederic De Haan, *Priangan: De Preanger...*, 148.

penjaga gudang di Buitenz yang merpakan putra (baca: cucu) Aria Wiratanoedatar Tarikolot dari Tjiandjoer;]

Ayah Rd. Muhammad Thohir al-Bhuguri adalah Rd. Tum. Wiradiredja (L.1798) merupakan Bupati Bogor ke-7 (1749-1758). Wiradiredja merupakan anak dari Raden Aria Wiradinata (L.1680) bupati Bogor ke-6 (1749-1758). Ayah Wiradinata adalah Pangeran Wiramanggala atau H. Raden Aria Wiratnu Datar II (L.1643) yang sering dikenal dengan Embah Dalem Tarikolot Cianjur. Merupakan bupati Cianjur ke-2 (1891-1707). Ia merupakan putra dari Pangeran Ngabehi Jaya Sasana atau Jayalalana/ Raja Gagang yang terkenal dengan H. Raden Wiratanu Datar I (L.1603) atau Embah Dalem Cikundul-Cianjur. Merupakan Bupati Cianjur ke-1 (1681-1691). Ayah Wiratanu Datar I adalah Pangeran Aria wangsa Gofarona atau sunan Sagala Herang (L.1573) yang merupakan putra dari Pangeran Kikis atau Sunan Wanaperih/ Sunan Ciburang (L.1534) putra dari Prabu Pucuk Umun atau Raden Ragamantri.[676]

Silsilah di atas merupakan nasab diambil dari jalur ayah. Terdapat sumber yang menyebutkan nasab dari jalur ibu. Informasi tersebut terdapat dalam manqib *Kanjeng Dalem Shalawat*, tertulis dalam aksara pegon arab berbahasa sunda, kalau ditlansliterasi kata-katanya sebagai berikut:

(Kagenep) nasab anjena ti jihat eyangna anu istri aya anu nerus tepung ka Syarif Hidayatullah Cirebon anu nerus sajarahna nerus ka Kanjeng Nabi Muhammad Solallahu 'Alaihi Wasallam.

[(Keenam) nasab beliau dari jalur ayangnya yang perempuan ada yang nyambung bertemu dengan Syarif Hidayatullah Cirebon yang mana nyambung ke Kanjeng Nabi Muhammad, SAW]

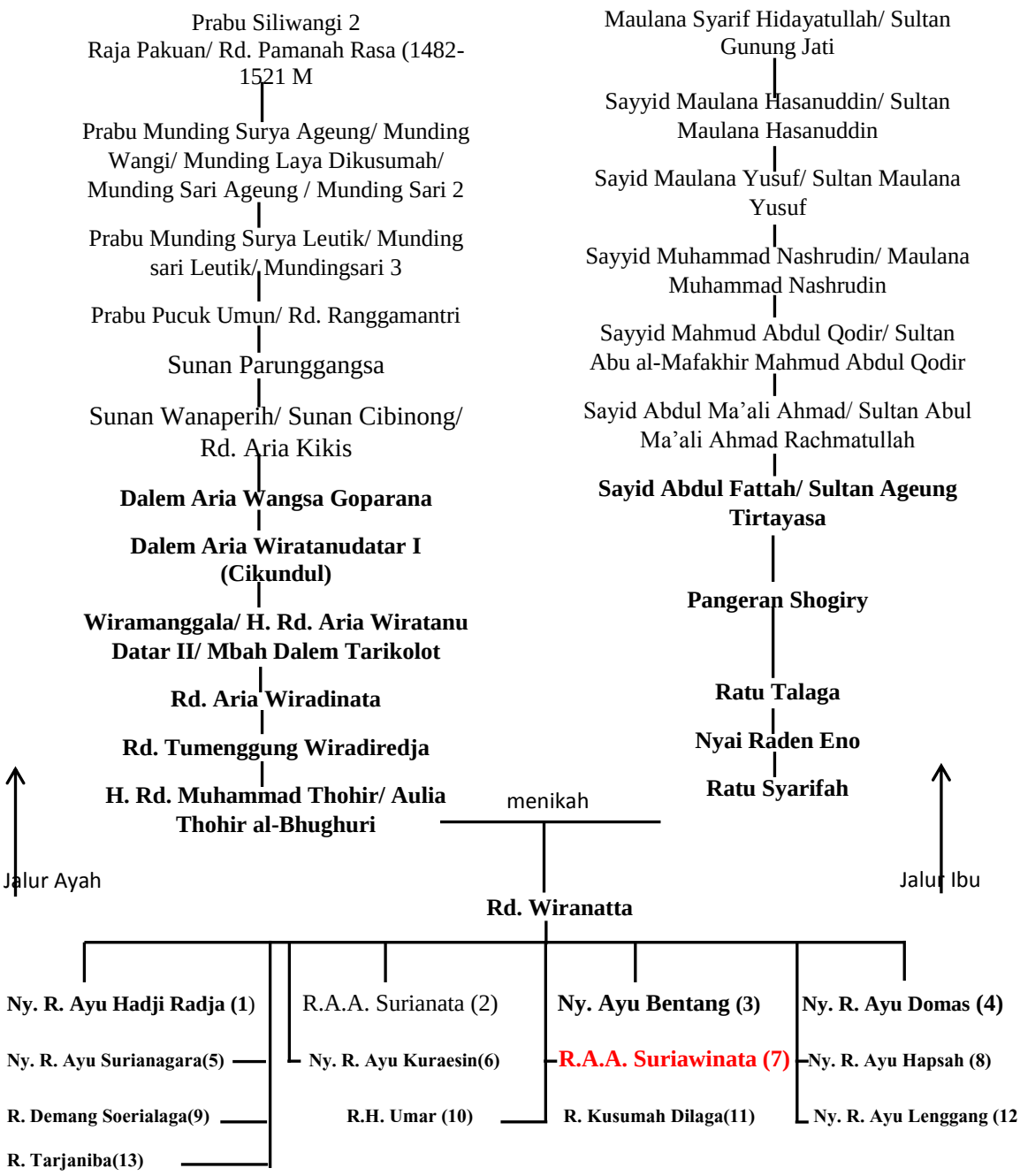
Setelah dikonfirmasi kepada salah satu cucunya beliau, didapati informasi bahwa RAA. Suriawinata merupakan cucu diri Ratu Syarifah istri dari Rd. Muhammad Thahir, nyambung ke ibunya Ratu Syarifah yakni Nyai Raden Eno, berlanjut ke atas secara berturut tutrut yaitu Ratu Talaga, Pangeran Shogiry, Sayid Abdul Fattah/ Sultan Ageung Tirtayasa, Sultan Abul Ma'ali Ahmad Rachmatullah, Sultan Abu al-Mafakhir Mahmud Abdul Qodir, Sayyid Muhammad Nashrudin, Sayid Maulana Yusuf atau Sultan Maulana Yusuf, Sayyid Maulana Hasanuddin atau Sultan Maulana Hasanuddin, dan sampai sanad ke Maulana Syarif Hidayatullah atau Sultan Gunung Jati.[677] Silsilah tersebut kalau distrukturkan, bisa tergambar sebagai berikut:

[676] Volksalmanak Soenda 1922; cf. De Haan, *Priangan*...h.169-176; Bayu Suryaningrat, *Sejarah Cianjur Sareng Aria Wiratanu Dalem Cikundul Cianjur,* (Jakarta: Rukun Wargi Cianjur, 1982), h. 156.

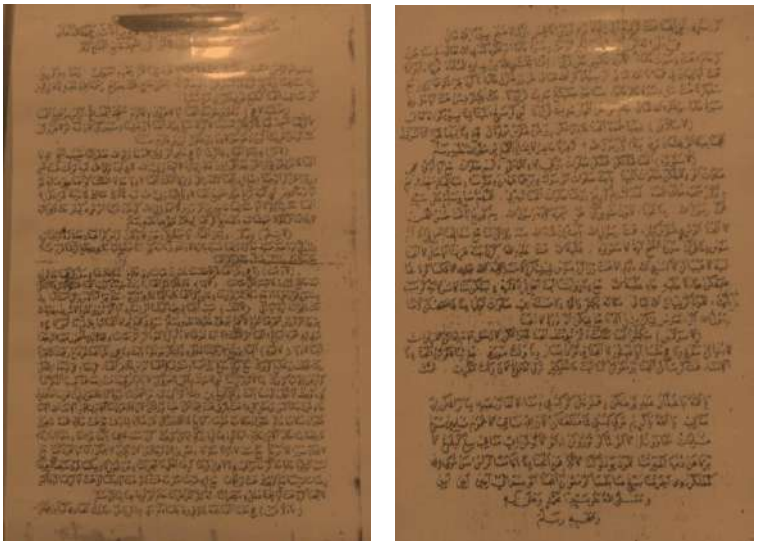
[677] _____, *Manakib Kanjeng Dalem Shalawat*, (tt, tp), h.9-10.

Gb.15

Silsilah RAA. Suriawinata (Dalem Shalawat)



Dilihat dari aspek genealogi keluarga, maka cukup dimengerti kalau kehidupan beliau sangat lekat dengan tradisi kesantrian yang terbentuk secara kuat dari tradisi keluarga. Religiousitas cukup nampak dalam kehidupannya sehari-hari, maka wajar kalau kemudian masyarakat memberi gelar *"Dalem Shalawat"* kepada beliau. Menurut salah satu sumber lisan dan tulisan disebutkan bahwa Raden Aria Soeriawinata berguru secara bertemu langsung dengan kakeknya Raden Muhammad Thahir al-Bhuguri yang merupakan ulama besar dan pembesar penghulu saat itu.[678]



Gb.16
Manaqib Kanjeng Dalem Shalawat
Ditulis oleh salah satu keturunannya, namun tidak ditulis namanya.

Latar belakang keluarga, telah berhasil membentuk identitas Islam santri yang begitu kuat terpatri dalam kehidupan RAA. Suriawinata. Modalitas simbolik yang didapatkan dari genealogi keluarga tersebut cukup menjadi bekal yang mengantarkan beliau menjadi sosok ulama sekaligus umaro yang cukup disegani. Dalam istilah Jawa dikenal dengan istilah "Trah". Merupakan sistem kekerabatan dan silsilah keluarga yang kompleks. Konsep ini mencakup hubungan darah dan kekerabatan yang terbentuk dari satu leluhur bersama. Ia bukan sekedar daftar nama, melainkan suatu entitas sosial yang memiliki nilai historis dan kultural yang mendalam. Kalau dilihat dari struktur di atas maka cukup dimengerti bahwa RAA. Suriwinata kuat secara historis dan identitas. Tepatnya, identitas Islam santri yang telah menjadi habbitus keluarga.

[678] RM. Padmanegara, Bagan silsilah RAA. Soeriawinata, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025, jam 13.15 s.d 17.30 WIB, di Kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor.

Habbitus santri tersebut mengalir deras kepada sembilan belas putra-putri yang merupakan keturunan beliau, diantaranya:[679]

1. R. Surianingrat
2. Ny.R.Siti Rahman (Andung)
3. RH. Musa
4. Ny.R.Ratu
5. Ny.R.Mariam
6. R.Bisi (tak berputra)
7. Ny. R. Lenggang
8. R. Ali
9. R. Surianagara
10. RH. Abdul Rahim
11. R. Natadilaga (H. Muhammad Sholeh)
12. RH. Sadikin
13. R. Entjeng
14. Ny. R.Maemunah
15. Ny. R. Komala
16. R. Tobari
17. Ny. R. Baninadjar
18. R. Jusuf
19. RH. Sulaiman

b. Hubungan Dengan Tuhan: Pengamal Tarekat dan Tirakat Shalawat.

RAA. Suriawinatta merupakan bupati pengamal tarekat dan tirakat shalawat, sehingga diberi gelar *Dalem Shalawat.* Mengenai asal mula di beri gelar dengan gelar tersebut, merupakan gelar yang disematkan masyarakat pada beliau dan bahkan lebih populer melampaui nama dan gelar kebupatiannya, yakni Raden Adipati Aria Suriawinata. Sumber manuskrip bernama "Babad Wanayasa" menginformasikan bahwa latar belakang diberinya gelar tersebut oleh karena keta'atan beliau dalam menjalankan ajaran agama Islam juga karena di setiap waktu dan tempat, beliau selalu membaca Shalawat.[680] Sumber lain menyebutkan bahwa disandarkannya gelar "Dalem Shalawat" kepadanya, dikarenakan semasa hidup, beliau selalu menghabiskan waktu untuk membaca shalawat dan bahkan mengarang Shalawat, lalu mengajarkannya kepada masyarakat sehingga mendorong mereka untuk gemar membaca shalawat.[681] Shalawat yang selalu dibaca dan dikarang oleh beliau sampai sekarang masih selalu dikumandangkan sebelum shalat jum'at di Masjid At-Thahiriyyah Empang dan menjadi tradisi yang meluas di kota Bogor.[682]

Djoenaedi Abdoelkadir Soemantapoera, menjelaskan bahwa R.A.A Suriwinata merupakan seseorang yang memegang teguh nilai-nilai Islam dan nilai-nilai tradisi lokal.[683] Hal tersebut terbukti pada saat peristiwa ketika beliau berperan dalam memindahkan ibukota Kabupaten dari Wanayasa ke Sindangkasih (Purwakarta) dilakukan setelah sebelumnya melaksanakan Shalat

---

[679] RM. Padmanegara,dkk, *Ringkasan Sejarah Bogor Dan Manaqib Raden Adipati Aria Soeriawinata (Kangjeng Dalem Sholawat Bogor),* (Bogor: Terbitan sendiri, 2024), h.44

[680] R. Moehammad Moekri, *Babad Wanayasa*, (tt.tp)

[681] _____, Manakib Dalem Shalawat, (tt, tp), h. 29

[682] R.M. Padmanegara, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025, jam 13.15 s.d 17.30 WIB, di Kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor.

[683] Dj.A. Soemantapoera, Sengkarut Hari Jadi Purwakarta, Paparan dalam Seminar Sejarah Purwakarta tanggal 31 Juli 1986, 18 November 2000 dan 20 Juli 2004, (Dinas Arsip Daerah Purwakarta, 2004)

Istikharah dan bermunajat kepada Allah SWT.[684] Bahkan dalam menentukan hari kepindahan pun dicarikan hari baik berdasarkan tradisi Islam yakni hari Senin bulan Mulud (Rabiul 'Awwal).[685] Dikaitkan juga dengan perhitungan buhun (tradisi lokal) yakni perhitungan Pranatamangsa yaitu mangsa Desta, artinya waktu yang baik untuk hal-hal yang baik seperti pindah tempat, pindah rumah, menikahkan, membuat rumah, memberi nama dan lain-lain. Berdasarkan Pawukon Sunda, maka akan didapati serangkaian kepercayaan, bahwa: bulan Muharam, Sapar dan Mulud harus berjalan ke Barat atau ke Utara, artinya Selamat atau Rahayu. Memilih tahun kepindahan pun yakni tahun 1830 beliau mempertimbangkan hitung hitungan tradisi dan kepercayaan bahwa angka-angka tersebut bermakna: "Gedening(0) kawruh(3) kersaning(8) Guru(1)", maknanya: Berkembangnya ilmu pengetahuan karena bimbingan guru.[686]

R.A.A Suriawinata menurut beberapa sumber hasil wawancara dan sumber tulisan memiliki tiga nama berikut gelar kehormatan yang disematkan dalam ketiga nama tersebut, yakni Syekh Haji Raden Muhammad Siradz, Raden Adipati Aria Suriawinata dan Mbah Dalem Shalawat. Ketiga nama beliau ini merepresentasikan masing-masing kiprah beliau di tengah masyarakat. Nama yang pertama merupakan bentuk representasi dari personifikasi beliau sebagai ulama atau Kyai. Nama yang ke dua merepresentasikan personipikasi sebagai Umaro atau pemimpin (Bupati). Dan nama yang ke tiga representasi beliau sebagai ahli spiritual dengan shalawat sebagai bentuk riyadhahnya.[687] Tiga bentuk representasi ini menggambarkan betapa sosok beiau ini menjadi ménak santri yang memiliki peran cukup luas, bukan hanya bagi masyarakat Purwakarta akan tetapi juga bagi masyarakat bogor, mengingat peran beliau selain menjadi Bupati Purwakarta juga menjadi Bupati Bogor.[688] Raden Adipati Aria Suriawinata resmi dilantik menjadi Bupati Bogor ke-16, menggantikan ayahandanya pada 21 Februari 1849.

Sebagai seorang yang memiliki tingkat spiritual dan peran strategis dalam lingkup pemerintahan dan keagamaan masyarakat, beliau memiliki pengetahuan yang luas. Baik di bidang pemerintahan dan bidang agama. Kecerdasan dan kemampuan memimpin beliau adalah hasil dari pendidikan ayahanda beliau yakni Raden Aria Wiranata. Jadi sanad keilmuan beliau bersambung kepada ayahnya, juga kakeknya yang merupakan seorang Mursyid Tarekat Syattariyah yaitu Raden Muhammad Thahir al-Bhugury. Kakeknya ini

---

[684] R. Moehammad Moekri, *Babad Wanayasa,* (tt.tp)

[685] R.M. Padmanegara, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025, jam 13.15 s.d 17.30 WIB, di Kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor.

[686] Dj.A. Soemantapoera, Sengkarut Hari Jadi Purwakarta, Paparan dalam Seminar Sejarah Purwakarta tanggal 31 Juli 1986, 18 November 2000 dan 20 Juli 2004, (Dinas Arsip Daerah Purwakarta, 2004)

[687] R.M. Padmanegara, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025, jam 13.15 s.d 17.30 WIB, di Kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor.

[688] Lihat Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1850, h.49

mengambil bai'at tarekat dari Syekh Abdul Qohar Banten. Selain itu sanad keilmuannya juga bersambung ke Syekh Abdul Shamad Al-Falimbani[689] melalui jalur kakeknya yakni, KH. Raden Mohammad Thohir. Dalam sebuah mansucrpt berupa tulisan tangan Raden Muhammad Nashir seorang penghulu Bogor tertulis bahwa RAA. Suriawinata mendapatkan silsilah kitab thariqoh dari Syekh Abdul Shamad al-Falimbani, isi dari kitab silsilah tersebut kurang lebih sebagai berikut:[690]

سلسلة كتاب الطريقة يعدنماى ....هادئة الساكين الى عبادة ربي

العالمين كراعن الشيخ عبد الصمد الجوي فليمبانى رحمة الله تعالى دمكة

المشرفة مكا ادله اكو مملاي.. ...كتاب انى فد هاري اسنين تعكال لم

بيلاس درفد بولن جمادي الاول ..... ١٢٣٨ دنكري بوكور

[Silsilah kitab thariqoh yang dinamai hidayatussaalikiin ilaa 'ibadati Rabbil 'Aalamiin karangan as-Syaikh 'Abdus Shamad al-Jawi Falimbani rahmatullah Ta'ala di mekah al-Musyarofah maka adalah aku memulai.....kitab....ini pada hari Isnain tanggal lima belas dari pada bulan Jumadil Awwal pada tahun 1238 di negri Bogor....].

Dari apa yang tertulis dalam manuscript tersebut dapat diperoleh informasi bahwa KH. Raden Muhammad Nashir mendapatkan silsilah kitab thariqoh yang bernama Hidayatussalikin Ila 'Ibadati Rabbil 'Aalaamiin dari penulisnya langsung yakni Syekh Abdus Shamad Al-Falimbani ketika di Mekah Al-Musyarofah. Perlu dijelaskan di sini, bahwa patut diduga terdapat kekeliruan penulisan nama kitab kalau merujuk mengenai kitab karya Syekh Abdus Shamad al-Falimbani. Mengutif apa yang dituliskan Srimulyati dalam buku penelitiannya "Tasawuf Nusantara", menjelaskan bahwa terdapat dua kitab Al-Palimbani yang dari segi namanya terdapat term Assaalikiin, yaitu Hidayatussaalikiin Fi Sulukil Maslakil Muttaqien tahun 1192 H/1778 M dan Siyarus Salikiin Ila 'Ibadati Rabbil 'Alamiin tahun 1194 H/ 1780 M. Dalam manuscript tersebut tertulis kitab Hidayatussaalikin Ila 'Ibadati Rabbil 'Alamiin. Penulis menduga bahwa yang dimaksud adalah Siyarus Salikiin Ila 'Ibadati Rabbil 'Alamiin. Akan tetapi cukup memungkinkan juga kalau KH. Raden Muhammad Nashir ini, karena beliau bertemu langsung dengan Al-Falimbani, beliau mendapatkan silsilah kedua kitab tersebut sekaligus.

Mengenai Raden Wiranata ayah dari Raden Suria Winata, disebutkan juga dalam manuscript tersebut sebagai yang menerima silsilah berikutnya dari

[689] _____, Manakib Dalem Shalawat, (tt, tp), h. 6.

[690] Rd. M. Thahir al-Bhuguri. *Silsilah Kitab Thariqoh Hidayatussaalikiin.* Naskah asli berada di kediaman cucunya, R.M. Padmanegara, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025, jam 13.15 s.d 17.30 WIB, di Kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor.

KH. Raden Muhammad Nashir secara langsung. Teksnya dapat dituliskan sebagai berikut:[691]

سيتيلحيا اداله يع أمفيا كتاب..دالم ادفاتى ويرانتا يع ممرنته سيكلي

نكرى بوكور

[setelahnya adalah yang empunya kitab…..Dalem Adipati Wiranata yang memerintah sekali Negri Bogor]

Penerus silsilah berikutnya adalah Raden Adipati Suriawinata alias Dalem Shalawat, seorang Bupati Purwakarta, juga Bupati Bogor keturunan langsung Raden Wiranata. Berikutnya berturut turun ke Raden Shalih Purwakarta, ke Raden Padmanagara dan berujung di Raden Muhammad Yusup Wiranatanagara. Informasi tersebut sebagaimana tertulis dalam manuscript, sebagi berikut:

تورون كا رادين ادفاتى سوريا وينات تورون كا رادين حاج محمد صالح

فرواكرة كا رادين فدم نكار كا رادين محمد يوسف ويرانتانكار

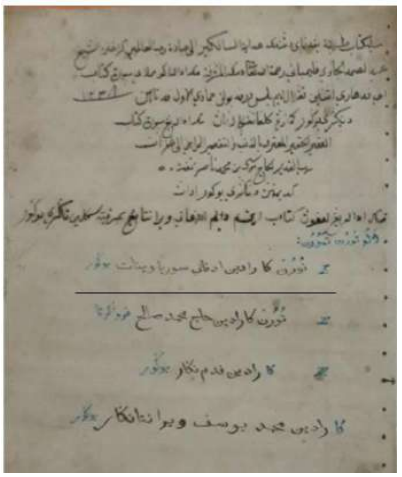
[Turun ka Raden Adiati Suryawiranata, turun ka Raden Haji Muhammad Shalih Purwakarta, ka Raden Padmanagara ka Raden Muhammad Yusup Wiranatanagara

Membaca informasi yang tertulis dalam manuscript tersebut dapat dimaknai bahwa Raden Suriawinata merupakan ménak santri yang selain dari Bupati, ulama, juga merupakan pengikut tarekat yang bersanad ke Raden Wiranata, lalu ke KH. Raden Muhammad Nashir, kemudian ke Raden Muhammad Thahir al-Bhuguri, kemudian ke Abd. Shmad al-Palimbany. Mengenai tarekat apa yang diikutinya, maka sebagaimana informasi yang termuat dalam Manaqib Dalem Shalawat yang sudah diterjemahkan oleh Raden Padmanegara. Tertulis, bahwa Raden Muhammad Thahir berbaiat tarekat Syattariyah kepada Syekh Abdul Qohar Banten.[692] Maka sangat mungkin juga kalau tarekat Raden Suriawinata adalah juga Syatariyah. Akan tetapi kalau melihat silsilah kitab tarekat yang didapati bersumber dari Abdus Shamad Al-Falimbani bisa jadi tarekatnya adalah Sammaniyyah. Mengingat, sepeti dijelaskan Sri Mulyati, bahwa al-Palimbani "belajar suluk" dan masuk Tarekat Sammaniyyah bersama-sama dengan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (w.1227 H/ 1812 M) melalui Syekh Muhammad al-Samman yang menurutnya,

[691] Rd. M. Thahir al-Bhuguri. *Silsilah Kitab Thariqoh Hidayatussaalikiin.* Naskah asli berada di kediaman cucunya, R.M. Padmanegara, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025 di kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor

[692] _____, Manakib Dalem Shalawat, tt

Syekh Samman merupakan Wali Kutub (Wali Allah yang tertinggi).[693] Menurut logika tidak mungkin seseorang alim seperti Raden Muhammad Thahir yang mendapatkan silsilah kitab tarekat langsung dari empunya (al-Palimbani) tanpa dibarengi dengan bai'at tarekatnya sekaligus. Sehingga sangat mungkin juga kalau tarekat Raden Suriawinata adalah tarekat Sammaniyyah yang bersanad ke kakekanya (Raden Muhammad Thahir) melalui ayahnya (Raden Wiranata).



Gb.17
Tulisan tangan KH. Raden Muhammad Nashir dalam kitab Siyarussalikiin yang menjelaskan Silsilah kitab dari Syekh Abd. Shomad al-Palimbani. Di dalamnya tertulis nama Raden Dalem Adipati Wiranata dan tertulis *"turun ka Raden Adipati Suryawinata"*

Sumber foto:
Koleksi Keluarga RM. Padmanagara (Bogor, 28 Februari 2025)

c. Hubungan dengan Masyarakat dalam lingkup Peran Keagamaan.

Peran R.A.A. Suriawinata cukup krusial dalam bidang keagamaan di tengah masyarakat. Sebagai seorang Ménak Santri yang menjadi Bupati, dengan cukup terbuka dan tidak sedikitpun takut memunculkan kecurigaan dari pemerintah kolonial atas aktifitas keagamaannya, beliau memerankan dirinya menata dan mengembangkan Masjid Agung Empang (sekarang bernama Masjid Agung At-Thahiriyyah). Masjid yang menjadi central kegiatan spiritual dan selesai pembangunannya pada peresmian tahun 1815 oleh Raden Muhammad Thohir, mengalami banyak penataan saat dikelola R.A.A. Suriawinata. Masjid tersebut difungsikan sama seperti di era pendirinya, yakni sebagai pusat pengembangan spiritual dan dakwah Islam di wilayah yang dipimpinnya, yakni Bogor.[694] Lebih dari itu, bahkan ketika menjadi Bupati Purwakarta, beliau malah menjadi inisiator pembangunan Masjid Agung Purwakarta bersama Raden Haji Muhammad Yusuf seorang *Hoofdpanghulu* di wilayah tersebut.[695] Jadi perhatian akan adanya Masjid sebagai pusat spiritual dan dakwah, sudah terlihat jauh sebelum beliau menjadi Bupati di Bogor. Atas

[693] Dr. Hj. Srimulyati, MA, *Tasawuf Nusantara; Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 106-113.
[694] R.M. Padmanegara, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025, jam 13.15 s.d 17.30 WIB, di Kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor.
[695] Haji Umar, *Naskah Karawang*, (t.t), h.3

peran besarnya itu, sampai sekarang kedua Masjid tersebut masih tegak berdiri dan menjadi pusat kegiatan keagamaan di wilayah masing-masing.

Peran keagamaan selanjutnya, beliau telah berhasil mendakwahkan sekaligus mempopulerkan tradisi shalawat kepada masyarakat baik di Purwakarta, juga terutama di Bogor. Selain beliau mendawamkan bacaan shalawat sebagai bentuk tirakatnya, beliaupun menyebarkan bentuk bacaan shalawat yang menjadi tirakatnya tersebut kepada masyarakat. Sehingga, pada akhirnya bacaan shalawat yang beliau sebarkan menjadi semacam tradisi, yang keberadaannya bisa terlacak sampai sekarang. Dari penelusuran yang dilakukan oleh penulis, terkuak fakta bahwa di Masjid Ath-Thahiriyyah sampai hari ini masih mentradisi bacaan shalawat secara berjamaah dengan dipimpin oleh satu orang pengurus Masjid beberapa menit sebelum adzan awal dikumandangkan.[696] Bentuk bacaan shalawatnya pun unik dan berbeda dari bacaan shalawat pada umumnya. Bacaan shalawat yang dimaksud adalah:

اَللَّهُمَّ صَلِّى وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ **رَسُوْلُ** اللهِ

Memperhatikan bacaan shalawat tersebut, secara struktur gramatikal seharusnya dibaca:

اَللَّهُمَّ صَلِّى وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ **رَسُوْلِ** اللهِ

Yakni, dibaca dengan mengkatsrahkan huruf lam pada lafadz (**رَسُوْلِ**), akan tetapi dalam bacaan yang diizazahkan beliau justru didhommahkan, sehingga menjadi (**رَسُوْلُ**). Berdasarkan informasi dari naskah manaqib[697] dan dikonfirmasi langsung kepada narasumber saat wawancara, didapati keterangan bahwa, cara membaca demikian itu bukan karena faktor kesalahan gramatikal atau faktor ketidak tahuan, melainkan justru menunjukkan bukti betapa tingginya pengetahuan RAA. Suriawinata mengenai ilmu gramatikal. Dibaca demikian itu karena sesungguhnya dengan menaqdirkan lafadz (هُوَ) di antara lafadz (مُحَمَّد) dan lafadz (**رَسُوْلِ**) sehingga taqdirnya dibaca menjadi:

اَللَّهُمَّ صَلِّى وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ **هُو رَسُوْلُ** اللهِ

Menaqdirkan lafadz (هُوَ) dengan maksud sebagai titik tekan kecintaan sekaligus pengagungan beliau atas baginda Rasulullah, SAW.[698]

Terlepas dari itu semua, yang menjadi krusial untuk dicatat adalah besarnya pengaruh dan peran RAA. Suriwinata dalam aspek keberagamaan. Bertahannya tradisi bacaan Shalawat di Masjid Ath-Thahiriyyah dan beberapa Masjid di wilayah Bogor adalah fakta yang tidak bisa disangkal mengenai peran tersebut. Cukup jarang ditemukan terdapat ménak bupati yang sehari-harinya

---

[696]Hadir secara langsung mengikuti shalat jum'at di Masjid Ath-Thahiriyyah sebelum melaksanakan wawancara dengan R.M. Padmanegara tanggal 28 Februari 2025.

[697] _____, Manakib Dalem Shalawat, (tt, tp), h. 28-30

[698] R.M. Padmanegara, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025, jam 13.15 s.d 17.30 WIB, di Kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor.

berada di lingkaran birokrasi kolonial, bisa berperan ganda sebagai ulama kharismatik dan menjadi ikutan masyarakat. Mengingat, pada era kolonial, terutama pada tahun-tahun beliau menjadi Bupati, yakni 1829-1849 di Purwakarta dan 1849-1864 di Bogor, merupakan masa-masanya Belanda - meminjam istilahnya Harri J. Benda- berada dalam situasi "kontradiksi antara ketakutan dan pengharapan atas Islam",[699] dan oleh karenanya Belanda berkepentingan betul memisahkan Islam dari kebudayaan kaum ménak dalam lingkup birokrasi.

Tidak berhenti pada peran seperti dijelaskan di atas, peran keagamaan berikutnya terus ditunjukan RAA. Suriawinata dalam sekala yang lebih besar lagi. Peran tersebut adalah, menyokong akan keberlangsungan Pendidikan Pesantren terutama dalam pengajaran al-Qur'an. Fakta berupa tanah wakaf seluas kurang lebih 10 Hektar di daerah Katulampa yang beliau wakafkan khusus untuk anak cucu melangsungkan pembelajaran di Pesantren adalah bukti keseriusan beliau dalam mensuport pendidikan keagamaan, terutama al-Qur'an. Dari pola support yang demikian tercatat banyak anak cucunya yang berhasil menamatkan pendidikannya di Pesantren dan menjadi ulama besar. Sebut saja Mama KH. Ahmad Padmanegara (Mama Agan Ahmad), Mama Ace Abdul Qodir Padmanegara, dan Raden Haji Yusuf Wiranata. Hal ini sesuai dengan salah satu wasiat beliau kepada anak cucunya. Beliau pernah berwasiat: *"Cukuplah aku saja yang menjadi pejabat, sedangkan anak cucuku tidak boleh ada lagi yang menjadi pejabat".* Lebih dari itu, RAA. Suriawinata bahkan menulis al-Qur'an dengan tangannya sendiri sebagai bukti kecintaan beliau terhadap al-Quranulkarim.[700]

Gb.18
KH. Raden Yusuf Wiranatanegara sedang mengisi pengajian mauled nabi di Bandung tahun 1954

Gb.19
KH. Raden Ahmad Padmanegara (kiri). KH. Raden Yusuf Wira Natanagara (kanan)

[699] Harry J. Benda, *Bulan Sabit Dan...*, h.33.

[700] R.M. Padmanegara, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025 di kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor

Gb. 20
Manuskript al-Quran
Tulisan tangan Kanjeng Dalem Shalawat
Sumber foto: Koleksi Keluarga RM. Padmanagara (Bogor, 28 Februari 2025)

Beberapa sumber berupa koran pemberitaan mencatat, RAA. Suriawinata selepas pensiun dari jabatannya sebagai Bupati selama 44 tahun, beliau bersama istri dan beberapa kerabat berangkat haji pada tahun 1864. Dalam pemberitaan tersebut diceritakan bahwa tertanggal 17 November 1864 waktu pagi hari buta, sekelompok besar orang berkumpul di kediamannya untuk mengucapkan salam perpisahan kepada pria terhormat. Mereka dengan penuh haru berkerumun untuk sekedar mencium ujung pakaiannya dan melihat terakhir kalinya sebelum keberangkatan beliau ke Batavia untuk naik kapal pos ke Singapura dan dari sana melanjutkan perjalanan ke Mekkah.[701] Selepas berhaji gelar hajinya disematkan di depan nama pemberian orang tuanya sehingga seperti yang terlihat di foto yang menjadi sampul buku manaqib Dalem Shalawat suntingan RM. Padmanagara, yakni KH. Raden Muhammad Siradz.

Gb.21
Sampul Manaqib Dalem Shalawat

Gb.22
Berfigura yang tergantung di kantor Masjid Ath-Thahiriyyah

Sumber foto: Koleksi Keluarga RM. Padmanagara (Bogor, 28 Februari 2025)

[701] Rotterdamsche Courant Edisi 17 November 1864.

d. Hubungan dengan Kolonial: Peran di Bidang Pemerintahan.

Sebagaimana sudah diungkapkan sebelumnya bahwa RAA. Suriawinata memiliki peran besar di bidang pemerintahan, salah satunya adalah terkait dengan peran kepindahan ibukota kabupaten Karawang dari Wanayasa ke Sindangkasih. Informasi tersebut didasarkan pada pemberitaan yang dimuat dalam koran harian *Bataviaasch Nieuwsblad* dan *Java Bode* Edisi Oktober 1930. Dalam pemberitaan koran tersebut dikatakan bahwa Ibukota Kabupaten dipindahkan dari Wanayasa ke Sindangkasih pada hari Sabtu tanggal 09 Januari 1830,[702] bertepatan dengan hari Sabtu tanggal 14 Rajab 1245 Hijriyah. R. Moehammad Moekri menjelaskan, bahwa proses perpindahan itu diawali oleh R.A.A. Suriawinata disertai oleh para penasehatnya yang melakukan pencarian tempat yang dianggap baik untuk pusat pemerintahan kabupaten.[703] Maka dipilihlah Sindangkasih sebagai lokasi ibu kota Kabupaten.

RMA. Ahmad Said Widodo menjelaskan bahwa dipilihnya Sindangkasih sebagai lokasi Ibu Kota Kabupaten, lebih disebabkan beberapa alasan sebagai berikut:[704]

1. Sindangkasih telah sejak lama masuk ke dalam urat nadi perekonomian dan lalu lintas perdagangan masa Kerajaan Galuh Pajajaran dan Pakuan Pajajaran (dari Galuh ke Pakuan) yang dikenal sebagai Jalan Raya Pajajaran (*Pajajaran Highway*) sebelum Kerajaan Pajajaran runtuh tahun 1579 Masehi, yaitu sejak dari Kawali – Karang Sambung – Tomo – Kutamaya – Cisalak – Sagalaherang – Wanayasa – Kembang Kuning – Cikao – Tanjungpura – Cibarusah – Warung Gede – Cileungsi hingga Batutulis, Pakuan hingga pada masa Kerajaan Sumedang Larang 1579/1580.
2. Letak Sindangkasih tak begitu jauh dari Gudang Kopi (*Koffie Pahkuis*) dan Pelabuhan Kopi (*Koffie Haven*) di Cikao (sejak 1744), juga perkebunan Kopi Arabica (*Coffea arabica*) yang merupakan tanaman paling penting pada masa sebelumnya, yaitu masa Sistem Priangan (*Preangerstelsel*).
3. Letak Sindangkasih yang relatif lebih dekat dengan pusat pemerintahan Kolonial Hindia Belanda di Batavia jika dibandingkan Wanayasa yang dapat dihubungkan dengan kapal-kapal dan perahu-perahu bertonase di bawah 100 ton.
4. Di wilayah Sindangkasih, tepatnya di wilayah Cilangkap dan sekitarnya dengan adanya kebijakan Sistem Tanam Paksa *(Cultuurstelsel)*, banyak ditanami kapas (*katoen*), kayu manis (*kaneel*), murbei dan ulat sutera (*moerbei en zijderups*), nila (tarum, *indigo*), teh (*thee*) dan tembakau (*tabak*).

---

[702] *Bataviaasch Nieuwsblad* dan *Java Bode* Edisi Oktober 1930
[703] R. Moehammad Moekri, *Babad Wanayasa*, (tt)
[704] RMA. Ahmad Said Widodo, *Sejarah Purwakarta*. (Purwakarta, 2002), h. 21

5. Wanayasa yang sudah dipersiapkan sebagai daerah produksi pertanian, apalagi kemudian ada kebijakan Sistem Tanam Paksa *(Cultuurstelsel)*, seperti kopi (*koffie*), teh (*thee*), rempah-rempah (cengkeh, pala) dan lain-lain.

Setelah kepindahan ibukota Kabupaten Karawang dari Wanayasa ke Sindangkasih, RAA. Suriawinata mengusulkan perubahan nama ibukota kabupaten, menjadi Purwakarta. Pengusulan tersebut dilakukan saat beliau sudah menetap di Sindangkasih selama kurang lebih satu tahun enam bulan. Guillaume de Seriere yang menjabat sebagai Assistent Resident Karawang waktu itu, akhirnya menyetujui usulan Bupati RAA. Suriawinata tersebut. Persetujuan tersebut diwujudkan dengan dikeluarkannya Surat Persetujuan Nomor 40 tertanggal 20 Juli 1831 dan Surat Keputusan *(Besluiten)* Nomor 2 tertanggal 20 Juli 1831. Tanggal inilah yang kemudian ditasbihkan sebagai Hari Jadi Purwakarta.[705] Hardjasaputra menyebutkan bahwa R.A.A. Suriawinata bisa dikatakan sebagai bupati yang berperan membuka (*ngabaladah/ ngababakan*) kota Purwakarta pada tahun 1830-an. Mengingat wilayah yang sebelumnya Sindangkasih masih berupa kampung sangat sederhana. Lahan di sekitarnya masih berupa hutan.[706]

Peran yang dimainkan berikutnya oleh RAA. Suriawinata dalam lingkup pemerintahan adalah membangun kota Purwakarta sebagai pusat ibu kota dengan menerapkan tata kota berpola "kota tradisional" yang menjadi ciri umum kota-kota lama di Priangan. Pola tersebut adalah membangun alun-alun sebagai pusat kota, pendopo di sebelah selatan alun-alun, masjid agung di sebelah barat alun-alun dan rumah keluarga bupati di sebelah Timur alun-alun.[707] Tata letak tersebut masih bertahan sampai sekarang, hanya sekarang ada penambahan bangunan rumah tahanan (Rutan) di sebelah utara alun-alun.

Dalam perkembangan berikutnya. R.A.A. Suriawinata menginisiasi pembuatan *Solokan Gede* (saluran air) dari Parakan Salam ke kota Purwakarta (dari Parakan Salam lewat Cihuni, Pasawahan – sebelah Utara stasiun keretaapi Purwakarta sekarang, Kampung Bojong, Kampung Baru, Babakan Anyar, Situ Buleud, masuk kota Purwakarta, *pabuen* (penjara, Lembaga Pemasyarakatan), keluar kota Purwakarta di bawah pengawasan R. Soerakoesoema, dengan maksud untuk mengkultivasi tanah-tanah yang masih penuh hutan belukar antara Parakan Salam dan Cipaisan sekaligus berfungsi sebagai saluran *saniter*. *Solokan Ciraden* merupakan salah satu *solokan* yang berhasil dibangun pada masa pemerintahan RAA. Suriawinata.[708]

---

[705] *Besluiten* Nomor 2 tertanggal 20 Juli 1831. Lihat RMA. Ahmad Said Widodo, *Sejarah Purwakarta,* (Purwakarta, 2001), h.56

[706] A. Sobana Hardjasaputra, *Sejarah Purwakarta*, (Purwakarta: Taqaddum al-Muhajirin, 2020), h. 53.

[707] A. Sobana Hardjasaputra, *Sejarah Purwakarta...,* h. 54

[708] RMA. Ahmad Said Widodo, *Sejarah Purwakarta...,* h.54

Gb. 23
Alun-alun Purwakarta, 1920

Gb. 24. Pendopo Kabupaten dan Gedung Negara, Purwakarta, 1920

Gb.25
Keadaan dalam Pendopo Purwakarta, 1925-an.

Gb.26
Masjid Agung, Purwakarta, 1982.

Foto Koleksi:
R.M.A. Ahmad Said Widodo

Mengamati tentang perjalanan hidup RAA. Suriawinata sebagaimana dijelaskan di atas. Sosok ménak santri dengan tradisi kesantriannya, bertemu dengan kebudayaan moderen bentukan Belanda, menjadikan identitas kebudayaan ménak yang kaya akan khazanah. Sebagai kaum ménak beliau masih dengan setia menjaga simbol-simbol kosmologi yang berakar dari kraton Jawa, simbol yang menggambarkan klaim kehalusan budi Bahasa maupun budaya *adiluhung* yang bersentuhan dengan Islam santri. Beliau dengan setia menjaga dan menjadikannya sebagai *the first culture.* Pada titik ini, budaya barat yang diserap ke dalam kehidupan beliau sebagai Bupati, betul dapat menimbulkan perubahan namun tidak merombak seluruh segi kehidupan, melainkan justru karena kemampuannya dalam bersikap adaptiv-inovatif pada akhirnya tercipta benih-benih progressif dalam nilai-nilai tradisional. Sekularisme, liberalisme dan westernisasi yang ditanamkan Belanda atasnya mengalami proses akulturasi dalam bingkai tradisi nusantara dan spirit Islam. Semakin kuat tekanan budaya barat dipaksakan Belanda atas kehidupannya, maka semakin kuat pula beliau memegang nilai-nilai keislaman yang ditunjukan dengan menjadi pengikut Tarekat, berkiprah di bidang keagamaan secara luas, tanpa melupakan tugas utamanya sebagi bupati yang bertanggung jawab menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan.

2. Raden Haji Muhammad Yusuf (Baing Yusuf, W.1854)

Raden Haji Muhammad Yusuf atau yang terkenal dengan Baing Yusuf merupakan penghulu pertama di Purwakarta. Diangkat menjadi *Hoofdpanghoeloe* (kepala para penghulu) pada era bupati Raden Aria Suriawinata.[709] Nama *baing* sendiri merupakan sebutan untuk seorang yang dituakan (sesepuh), adapun menurut para ahli bahasa, baing sendiri merupakan satu tempat yang begitu mulia (menurut pandangan orang-orang tertentu secara keilmuan).[710] Jadi oleh karena RH. Muhammad Yusuf merupakan seorang penghulu yang ditokohkan sehingga pantas mendapatkan gelar baing di depan namanya. Beliau diangkat menjadi *Hoofdpanghulu* atas dasar pengetahuannya tentang agama Islam dan beliau juga merupakan keturunan Ménak Sunda yang besar peranannya dalam menyebarkan agama Islam di wilayah Purwakarta.[711] Beliau diangkat menjadi *Hoofdpanghoeloe* melalui *Besluit* Nomor 29 tanggal 16 Agustus 1828.[712] Menjabat selama kurang lebih 15 tahun dari tahun 1828 hingga 1844.[713] Oleh karena posisinya sebagai *hoofdpanghulu* maka salah satu tugasnya adalah bertanggung jawab mengelola urusan keagamaan di pusat pemerintahan kabupaten termasuk di dalamnya adalah pengelolaan Masjid Agung Purwakarta. Sumber berupa *Naskah Krawang* bahkan mencatat bahwa Baing Yususf ikut andil dalam proses pembangunan masjid tersebut pada tahun 1826.[714]

Baing Yusuf dilahirkan di Bogor pada tahun 1776 menikah dengan Ny. R. Habibah pada usia 30 tahun saat beliau bertugas menjadi demang resident di Garut.[715] Mengenai tahun wafatnya beliau, berdasarkan kepada keterangan yang tertulis dalam naskah kitab karya beliau, bahwa tahun wafatnya adalah 1854 M.[716] Dimakamkan di area Masjid Agung Purwakarta, dan dan terletak diantara makam para bupati, antara lain: R.T. Sastranegara (R. Muhammad Enoch)

---

[709] *Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie*, 1830-1841

[710] Amal Saibiyan, *Wawancara*, tanggal 15 Februari 2025 di Purwakarta

[711] Haji Umar, *Naskah Karawang*, (t.t), h.3

[712] *Besluit* Nomor 29 tanggal 16 Agustus 1828.

[713] Informasi mengenai masa jabatan beliau menjadi Penghulu didasarkan pada *Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie,1837*, h.34. di dalamnya tertulis bahwa pejabat berwenang di wilayah Karawang saat itu adalah: A, Botter sebagai asisten resident, Raden Adipati Soeria Wi Natta sebagai Bupati, Raden Tomonggong Sastranagara sebagai adjunct regent, Raden Demang Soeriadilaga sebagai jaksa kepala, dan Raden Hadji Joesoef sebagai Penghulu Kepala. Nama-nama pejabat tersebut setidaknya masih tertulis dalam *Almanaak en Naamregister van Nedrlandsch-Indie voor het jaar 1841*, h.39. Terkecuali, baru dalam *Almanak en naamregister van Nederlandsch-Indie,1845*, h.40 nama Raden Joesof sudah diganti oleh Raden Moehammad Hoesein.

[714] Haji Umar, *Naskah Karawang*,...h.3

[715] Sumber berupa tulisan tangan yang diperlihatkan oleh Raden Iing dan Raden Hasan Marjuki saat wawancara tanggal 01 Maret 2025, jam 07.30 - 11.30, di Masjid Agung Purwakarta.

[716] Rd. Joesoef, *Fiqih Sunda Wa Tashawwuf Sunda*, (Magelang: Sinarjaya, tt), h.1

(1849-1954), R.A.A Sastraadhiningrat I (R.A. Sumadipura, R. Sumanegara, Uyang Ajiam, Dalem Sepuh) (1854-1863), R.A.A. Sastraadhiningrat II (R. Adikusuma, Apun Muhammad Hasan, Dalem Bintang) (1863-1886), R.A.A. Sastraadhiningrat III (R. Suriakusuma, Apun Harun, Kanjeng Adipati, Dalem Adipati) (1886-1911). R.T.A. Gandanegara (Apun Ahyar, Kanjeng Aria, Dalem Aria, Dalem Tumenggung) (1911-1925). Juga para Bupati yang terkait dengan keluarga di Kaum, Purwakarta, antara lain Bupati Serang P.A.A. Achmad Djajadiningrat (makamnya sudah dipindahkan ke Karawang oleh para ahli warisnya) dan Bupati Galuh (Ciamis) R.A.A. Sulaeman Sastrawinata.[717]

Gb. 27
Alun-alun dan Masjid Agung, Purwakarta, 1928.

Gb. 28
Makam Syaikh Baing Yusuf, Kaum Purwakarta

a. Silsilah Keluarga

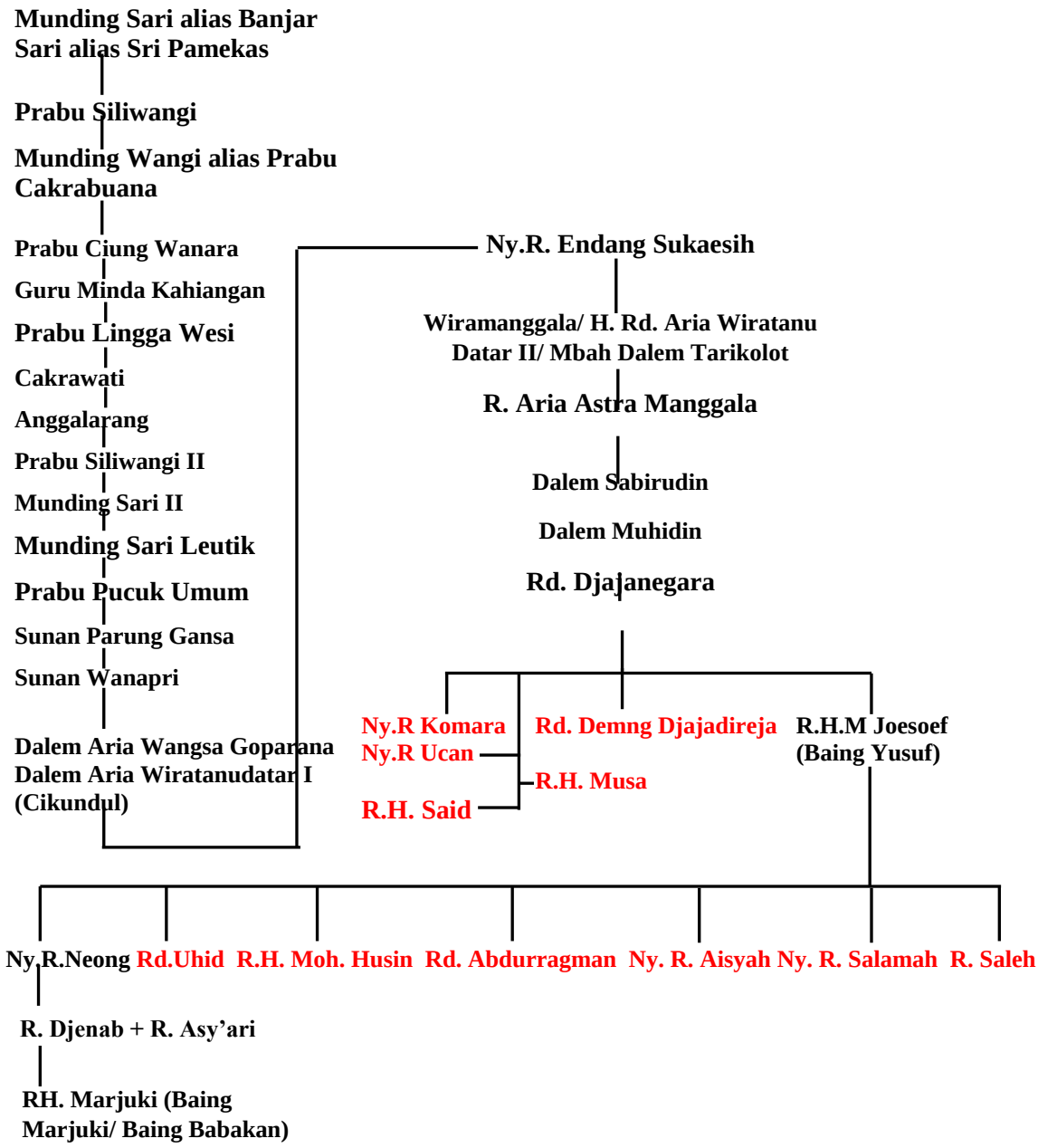
RH. Mochammad Yusuf merupakan putra dari Rd. Aria Djajanegara seorang Bupati Bogor pada abad ke-17 keturunan Dalem Muhiddin atau Wiratanu Datar V buyut dari R.A. Wira Tanu Datar IV yang bila ditarik silsilah ke atas masih keturunan dari Prabu Siliwangi sampai kepada Munding Sari alias Banjar Sari alias Sri Pamekas, sebagaimana yang telah diungkap oleh Sanusi dalam bukunya *Sejarah Singkat dan Bagan Silsilah Keturunan R.H.M Yoesoef*[718] juga dari sumber berupa masnuskript silsislah yang disimpan oleh salah satu keturunannya,[719] sebagai berikut:

[717] Sumber: hasil amatan di area pemakaman Baing Yusuf yang terletak di sekitar Masjid Agung Purwakarta.

[718] Sanusi, *Sejarah Singkat dan Bagan Silsilah Keturunan R.H.M Yoesoef*, (Purwakarta: Karya Tulis Hasil Penelitian, Tanpa Tahun), h. 24-29.

[719] Susunan Silsilah berupa tulisan tangan asli yang menurut keturunannya dalam sebuah wawancara dikatakan, bahwa tulisan silsilah tersebut dituliskan oleh leluhurnya sebagai bukti keotentikan silsilah. Raden Iing dan Raden Hasan Marjuki, Wawancara tanggal 01 Maret 2025 di Area Masjid Agung Purwakarta.

Gb. 29
Silsilah RH. Muhammad Yusuf



Melihat susunan silsilah di atas dapat dipahami bahwa Baing Yusuf merupakan seorang putera (No. 4 dari 6 orang putera-puteri) dari Raden Aria (R.A.) Djajanagara (L.1758) merupakan Bupati Bogor ke-11 (1796-1801). Raden Djayanegara merupakan putra dari Dalem Aria Wiratanu Datar V atau dikenal dengan Ki Muhyidin. Merupakan Bupati Cianjur ke-5 (1761-1776). Ayah Ki Muhyidin adalah Raden Adipati Aria Wiratanu Datar IV atau terkenal dengan Ki Sabirudin yang mendapat gelar Wiramanggala pada tanggal 13 Januari 1728. Beliau merupakan Bupati Cianjur ke-4 (1726). Ki Sabirudin merupakan putra Raden Astramanggala atau Dalem Aria Wiratanudatar III (L.1674) yang dikenal "Dalem Condre". Beliau merupakan Bupati Cianjur ke-3 (1707-1726). Juga mendapatkan gelar Raden Adipati Aria Amangkurat. Ayah beliau adalah Pangeran Wiramanggala atau H. Raden Aria Wiratnu Datar II (L.1643) yang sering dikenal dengan Embah Dalem Tarikolot Cianjur merupakan bupati Cianjur ke-2. Pada pangeran Wiramanggala inilah Raden Yusuf bertemu silsilah dengan Bupati Raden Surianata, Raden Suriawinata serta Raden Sastranagara.

Dari Pangeran Wiramanggala nyambung ke atas pada R.A. Wiratanudatar I atau dikenal juga dengan R. Jayasasana/ R. Jayalalana yang menjabat sebagai Bupati Cianjur ke-1 yang merupakan putra dari R.A. Wangsagoparana di Sagalaherang. Kemudian tersambung keturunan ke Sunan Ciburiang dan Sunan Wanaperi di Talaga. Merupakan keturunan Raga Mulya atau Nusya Mulya yang dikenal sebagai Prabu Surya Kencana yang memerintah dari Pandeglang. Tersambung ke atas kepada Ratu Nilakendra atau Tohaan di Majaya lalu ke Ratu Sakti, Ratu Dewata dan Surawisesa lalu ke Sri Baduga Maharaja Ratu Haji di Pakuan Pajajaran Sri Sang Ratu Dewata atau Prabu Siliwangi III yang merupakan putera Prabu Dewa Niskala sekaligus menantu Prabu Susuktunggal yang terkenal menyatukan kembali Kerajaan Sunda dan Kerajaan Galuh atau sering disebut sebagai Kerajaan Padjadjaran, bertakhta di Pakuan (Bogor sekarang). Tersambung ke Prabu Niskala Wastu Kancana Prabu Maharaja Linggabuanawisésa.

b. Baing Yusuf Dalam Peta Jaringan Ulama Nusantara

Baing Yusuf merupakan salah satu menak santri yang berperan strategis dalam struktur birokrasi kolonial. Pengetahuannya yang luas dalam bidang keagamaan, menjadikan beliau bukan hanya dikenal sebagai penghulu kepala pada era kolonial, melainkan juga sebagai ulama karismatik yang menjadi ikutan serta tauladan di tengah masyarakat. Kemasyhuran beliau tidak bisa diragukan lagi, bahkan tidak hanya terjadi pada masa beliau hidup, melainkan saat setelah beliau wafat pun kemasyhuran tersebut tidak berkurang sedikitpun. Fakta bahwa makam beliau banyak didatangi para penziarah sampai hari ini, cukup menjadi bukti betapa beliau menjadi ulama yang cukup disegani di kalangan kaum muslimin dari dahulu sampai sekarang.

Sebagai ulama yang terkenal luas ilmu keagamaannya. Baing Yusuf, sejak muda belia sudah menunjukan indikasi dari seseorang yang akan menjadi

ulama besar dalam sejarah hidupnya. Pada usia mudia Baing Yusuf sudah hafal Al Qur'an, tata bahasa arab dan teks-teks dasar ilmu keislaman. Maka sangat wajar, kalau pada usia 13 tahun beliau sudah bisa bermukim di Makkah bahkan sampai 11 tahun lamanya.[720] Masa pemukiman beliau di Makkah diperkirakan pada tahun 1800-1820-an. Jika diasumsikan masa pemukiman Syaikh Baing Yusuf di Makkah pada kurun waktu tahun-tahun tersebut, maka di mungkinkan beliau berguru kepada Syaikh Abdullah Hijazi Al-Syarqawi Al-Azhari (l.1737, w.1820).[721] Selain ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji, beliau juga pernah ke Madagaskar bersama para pelaut dari Nusantara. Sepulang dari pengembaraannya, beliau mengamalkan ilmu agama Islam yang didapatkannya dalam bentuk tulisan berupa buku, di antaranya adalah fiqh, tasawuf dan tauhid yang menggunakan bahasa Sunda. Guru beliau yang masyhur terutama terkenal adalah Syekh Cempaka Putih, tokoh yang diidentikan dengan Pangeran Diponegoro.[722] Zainul Milal Bizawie bahkan memasukan Baing Yusuf ke dalam jejaring Ulama Dipenogoro, baik secara sanad keilmuan maupun sanad perjuangan.[723] Lebih dari itu Ginanjar Sy'aban menjelaskan bahwa sanad keilmuan Baing Yusuf bersamaan ulama Nusantara sezamannya bertemu dengan ulama Timur Tengah dan Dunia Islam lainnya.[724]

Nama Syaikh Haji Muhammad Yusuf Purwakarta atau Baing Yusuf banyak disebut di dalam manuskrip kitab. *Tarajim Ulama Jawah* karya Rd. Aboe Bakar Djajadiningrat tahun 1887, merupakan salah satu kitab dalam maksud tersebut. Dalam kitab itu dituliskan bahwa Baing Yusuf merupakan salah satu maha guru dari para ulama Nusantara yang mengajar di Makkah Angkatan Syaikh Nawawi Banten dan setelahnya.[725] Ginanjar Sya'ban menuliskan bahwa hampir semua ulama Banten yang mengajar di Makkah pada akhir abad ke-19 M adalah murid dari Baing Yusuf Purwakarta. Mereka di antaranya adalah Syaikh Nawawi Banten pengarang kitab syarah safinah, Syaikh Ismail Banten, Syaikh Marzuqi Banten, Syaikh Tamim Banten, Syaikh Abdul Karim Banten, Syaikh Asy'ari Bakom Bogor dan lain-lain.[726]

Manuskrip lain yang menyebutkan nama Baing Yusuf selanjutnya adalah *Travel Notes of C. Snouck Hurgronje in Java* karya Christiaan Snouck

---

[720] Raden Iing dan Raden Hasan Marjuki, *Wawancara*, tanggal 01 Maret 2025 di area Masjid Agung Purwakarta.

[721] Ahmad Ginanjar Sya'ban. *Syaikh Baing Yusuf Purwakarta (w. 1854): Pilar Sanad Keilmuan dan Mahaguru Ulama Nusantara Abad 19 M*. Purwakarta, 11 September 2023.

[722] Raden Iing dan Raden Hasan Marjuki, *Wawancara*, tanggal 01 Maret 2025 di area Masjid Agung Purwakarta.

[723] Lihat Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Dipenogoro; Kolaborasi Santri dan Ksatria Membangun Islam Kebangsaan Awal Abad ke-19,* (Jakarta: Pustaka Compass 2019), h.343.

[724]Ahmad Ginanjar Sya'ban. *Syaikh Baing Yusuf* ...h.6

[725] Rd. Aboe Bakar Djajadiningrat,*"Tarajim Ulama Jawah",* (Jeddah, 1887)

[726] Ahmad Ginanjar Sya'ban. *Syaikh Baing Yusuf*....h.5

Hurgronje tahun 1889. Di dalamnya mendata nama-nama ulama besar di Sunda, Jawa dan Madura sekaligus jaringan keilmuan mereka yang terhubung dengan ulama-ulama Nusantara lainnya serta para ulama di Makkah. Baing Yusuf termasuk salah satu ulama yang ditulis didalamnya. Hurgronje menuliskannya sebagai salah satu pilar sanad keilmuan para ulama Sunda yang penting pada zamannya. Dituliskan juga murid-murid Syaikh Baing Yusuf diantaranya: Syaikh Nawawi Banten (1813-1897), Kiyai Asy'ari Bakom Bogor (w. 1901), Rd. Haji Hasan Cianjur-Singapura (w. 1858), Kiyai Ishaq Bunikasih Cianjur, Kiyai Abdul Salam *Hoofd Penghulu* Purwakarta-Karawang, Kiyai Rais Cipaku dan Kiyai Muhammad Pabuaran.[727]

Selain dari karya-karya di atas masih banyak lagi karya-karya manuscrift lain yang di dalamnya menuliskan nama RH. Muhammad Yusuf. Seorang filolog pesantren sebut saja Ginanjar Sya'ban pernah mendata karya-karya tersebut, di antaranya:[728] a. Manuskrip kitab *"Ummul Barahin"* (Al-Sanusiyyah) salinan Kiyai Padangan (Bojonegoro, Jawa Timur) ditulis sebelum Perang Diponegoro (1237 H/1822 M); b. Manuskrip kitab milik Ahmad Khatib Sambas saat beliau belajar di Makkah tahun 1823-an yang tersimpan di Lempuyang, Banten (kampung Syaikh Abdul Karim Banten, yang juga murid Syaikh Baing Yusuf Purwakarta); c. Manuskrip Syaikh Hasan Maulani Lengkong (Kuningan, Jawa Barat) (1242 H/1826 M), wafat di Tondano, Sulawesi Utara (w. 1874); d. Surat ulama Nusantara di Makkah untuk Sultan Turki-Ottoman, Abdul Majid (1286 H/1865 M); e. Manuskrip catatan perjalanan hidup Kiyai Hasan Basori Kiara Koneng (Garut, Jawa Barat) (1260 H/1844 M), (w. 1288 H/1871 M).

Dalam surat ulama Nusantara untuk Sultan Turki, Baing Yusuf dicatat sebagai ulama yang satu *thabaqat* dengan: Syaikh Ahmad Khatib Sambas (1803-1875), Syaikh Ismail al-Khalidi Minangkabau (1712-1840), Syaikh Arsyad b. Abdul Fattah Bugis, Syaikh Ibrahim al-Wudd Sumbawa, Syaikh Abdul Ghani b. Ali Banten, Syaikh Muhammad Ali Betawi, Syaikh Id b. Said Palembang, Syaikh Abdul Ghani Bima dan Syaikh Zayid Solo, dll.[729] Istilah *thabaqat* diambil dari istilah ilmu hadis yang bermakna kelompok orang yang semasa, sepantaran usianya dan orang yang sama dalam periwayatan hadis atau dalam menerima hadis dari guru-gurunya. Dengan demikian satu *tabaqat* dalam maksud di sini berarti ulama yang bersamaan hidup dalam satu masa dan bersamaan umur dengan Baing Yusuf. Bahkan secara spesifik, diartikan ulama-ulama yang bersamaan bertemu dengan syaikh-syaikhnya Baing Yusuf saat di Makah.

Sebagai seorang ulama yang tercatat sebagai maha guru dalam peta jaringan ulama Nusantara, tercatat beberapa ulama lain yang menjadi murid beliau. Di luar nama ulama yang sudah dijelaskan di atas, ulama lain yang

---

[727] Christiaan Snouck Hurgronje, *"Travel Notes of C. Snouck Hurgronje in Java"* (Belanda: De Universitaire Bibliotheken Leiden, 1889)

[728] Ahmad Ginanjar Sya'ban. *Syaikh Baing Yusuf*.....h. 3-10

[729] Ahmad Ginanjar Sya'ban. *Syaikh Baing Yusuf*.....h. 7

menjadi murid berikutnya adalah: Kiyai Mulabaruk Garut (w. 1850-an). Kiyai Hasan Besari Ponorogo (w. 1862), Kiyai Ubaidah b. Hajji Sidoresmo (w. 1860-an) dan Kiyai Hasan Maulani atau Kiageng Lengkong Kuningan (w. 1874). Dari ulama-ulama ini kemudian muncul murid *thabaqat* berikutnya, yaitu Kiyai Hasan Basri Kiarakoneng Garut (w. 1865), Kiyai Shoheh Bunikasih Cianjur (w. 1885) dan Syaikh Nawawi Banten (w. 1897).[730]

Dari penjelasan di atas, bisa tergambarkan bahwa sosok Baing Yusuf merupakan menak santri yang secara sanad keturunan maupun sanad keilmuan cukup otoritatif dan cukup kuat secara jaringan dengan ulama-ulama masyhur di Nusantara. Posisinya sebagai penghulu kepala di bawah birokrasi kolonial yang sekuler tidak kemudian menjadikan beliau melemah dalam statusnya sebagai ulama. Justru, oleh sebab kemampuan beliau dalam memainkan peran sebagai menak santri, legitimasi beliau sebagai pejabat kolonial tapi sekaligus juga ulama tidak berkurang. Malahan, dengan posisinya tersebut, mampu menunjukan peran strategis dalam tiga ranah sekaligus, yaitu ranah birokrasi, ranah spiritual dan ranah peran keagamaan di tengah masyarakat. Maka jadilah sosok baing Yusuf seperti sosok yang selalu dikenang sebagai ulama keramat oleh kaum muslimin sampai sekarang.

c. Identitas Aswaja dalam Kitab Fikih dan Tasawwuf Sunda.

Syaikh Baing Yusuf memiliki sejumlah karya tulis, di antaranya adalah 2 (dua) risalah mengenai ilmu fikih dan ilmu tasawuf. Dua karya tersebut dikompilasi dalam 1 (satu) buah kitab dan dicetak dengan format *lithograph* (cetak batu) kitab *"Risalah Tasawuf wa Fiqh Sunda"* (Bombay: Maktabah Al-Muhammadi, 1332 H/1913 M) Manuskrip yang dinisbatkan kepada Syaikh Baing Yusuf Purwakarta. Kitab fikih Sunda dan tasawuf Sunda merupakan dua karya keagamaan yang cukup signifikan menggambarkan kedalaman ilmu agama dari Raden H. Yusuf (Baing Yusuf) sebagai penulisnya. Sebagai mana tertulis di halaman sampul kitab tersebut, yakni:[731]

هذا الكتاب بفقه السندا و تصوق السندا كراعن الشيخ

العلامة والبحر الفهامة العارف بالله باهيع يوسف

فورواكرت رحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه امين

[Hadza al-Kitab bifiqhi as-Sunda wa Tassawwuf as-Sunda Karangan Asy-Syaikh al-'Alamah wa al-bahri al-Fahamah al-'Aarif bi Allah Bahing Yusuf Purwakarta Rahimallahu Ta'ala Wanafa'anaa Bi'uluumihi Aamiin]

---

[730] Ahmad Ginanjar Sya'ban. *Syaikh Baing Yusuf*.....h. 8

[731] Rd. Muhammad Yusup, *Kitab Fiqih Sunda wa Tasawwuf Sunda*, (Magelang: Sinar Jaya, tt), h. i

[kitab ini adalah fikih sunda dan tasawwuf sunda karya seorang Syekh yang banyak pengetahuannya dan mendalam pemahamannya sedalam lautan yang 'Arif Billah Bahing Yusuf Purwakarta Semoga Allah Merahmatinya dan semoga Kita semua bisa mendapatkan manfaat dari ilmu-ilmunya tersebut. Aamiin.]

Dari kitab tersebut dapat diketahui bahwa Raden Haji Yusuf digelari sebagai seorang Syekh yang tinggi ilmunya dengan pemahaman yang mendalam sedalam lautan yang sudah mencapai ma'rifat kepada Allah SWT. Pemikiaran beliau dalam masalah fiqih dan Tasawwuf menggambarkan corak pemikiran Ahlussunnah Waljama'ah yang menyeimbangkan antara aspek hakikat dan syari'at. Secara fiqih mengikuti Madzhab Imam Syafi'i dan secara Tasawwuf mengikuti tasawwuf Sunni Imam Al-Ghazalli. Masalah Fiqih tergambar dalam muqoddimah kitab tersebut, sebagai berikut:[732]

مك اى سهجى مختصر تكسنا كتاب بينع عرعكسكين أيا دجرونا

ايتا نيتيلا كين براع انو واجب دكايهوكن كو اعكل٢ حلما انو مكلف

تيكسنا انو عاقل بالغ.....يايتا...فراع٢ مسالة حكم فقه انو فرض

جيع انو سنة انو صح جيع انو بطل جيع انو يادينا مذهب امام انو اكوع يايتا

امام اوراع شافعي رحمةالله تعالى عليه

[maka ieu sahiji mukhtashar tegesna kitab benang ngaringkesken aya dijerona eta netelakeun barang anu wajib dikanyahokeun ku unggal-unggal jalma anu mukalap tegesna anu 'aqil balig….nyaeta ..pirang-pirang maslah hukum fiqih anu fardu jeung anu sunnah anu syah jeung anu batal jeung anu aya dina madzhab imam anu agung nyaeta imam urang Syafi'i rahmatullah 'alaihi]

[maka ini satu mukhtashar yaitu kitab hasil meringkas, di dalamnya terdapat penjelasan mengenai hal-hal yang wajib diketahui oleh setiap orang yang berakal dan balig…yaitu hal ihwal yang terkait dengan masalah hukum fiqih, yang fardu dan sunnah, yang syah dan batal, yang ada dalam madzhab imam yang agung yakni imam kita semua Imam Syafi'i rahmatullah 'alaihi]

Kitab Fiqih Sunda karya beliau, seperti dijelaskan di atas, merupakan kitab ringkasan yang memuat 67 halaman, terdiri dari satu muqoddimah dan 68 Fasal. Enam fasal (fasal 1-6) membahas tentang keimanan (rukun iman), satu fasal (fasal 7) membahas tentang Islam (Rukun Islam), tujuh fasal (fasal 8-14)

[732] Rd. Muhammad Yusup, *Kitab Fiqih Sunda*...,h.2.

membahas mengenai tatacara berwudu dan membahas masalah air serta seluk beluk nazis dan cara mensucikannya, tujuh fasal (fasal 15-21) membahas mengenai larangan bagi yang berhadas dan mengenai kewajiban mandi besar, tata cara tayamum serta hal yang menyangkut perempuan datang bulan, tiga belas fasal (fasal 22-34) membahas mengenai shalat dan hakikat seluruh gerakan dalam shalat, termasuk juga mengenai shalat Jum'at, satu fasal (fasal 35) membahas mengenai pemulasaraan mayit, tiga fasal (fasal 36-38) membahas mengenai puasa, tiga belas fasal (fasal 39-51) membahas mengenai zakat dan jenis serta nisobnya, tujuh fasal (52-58) membahas mengenai jenis jenis hewan yang halal dikonsumsi serta tata cara menyembelihnya, empat fasal (59-62) membahas mengenai benda-benda yang halal digunakan dan dipakai perhiasan, empat fasal (fasal 63-66) membahas transaksi jual beli dan riba, kitab tersebut diakhiri dengan dua fasal (fasal 67-68) membahas takhiyatul akhir dan bacaan-bacaan yang disunahkan ketika hendak melaksanakan shalat.[733]

Melihat pemaparan beliau mengenai fiqih sebagaimana tertulis di dalam kitab fiqih sunda tersebut, maka bisa terlihat bahwa identitas keberislaman beliau merupakan Islam Ahlussunnah Waljama'ah yang bermadzhab Syafi'i. Sebuah corak keberislaman yang menekankan kepada aspek syari'at. Sebagai seorang penghulu, memang cukup relevan kalau kemudian menekankan kepada aspek ibadah yang didasari pada kedalaman pengetahuan fiqih. Sambil sesekali menyesuaikannya dengan kearifan lokal yang begitu gamblang tergambar dalam paparan setiap fasal dalam kitabnya tersebut. Pemikiran beliau mengenai keislaman dalam persfektif syariat cukup komprehensif. Sehingga sangat wajar kalau beliau mendapati gelar baing, dan bahkan Syekh.

Selain dari aspek fikih yang mendalam, masalah Tasawwuf juga tidak lepas dari perhatian beliau. Hal tersebut tidak terlepas dari posisi beliau sebagai ulama ahlussunnah waljama'ah yang tawassuth, yakni menyeimbangkan antara syari'at dan hakikat. Mengenai tasawwuf, beliau mengikuti madzhab Imam al-Ghazali yang bercorak pertengahan antara tasaauf falsafi dan tasawwuf akhlaki. Merujuknya beliau dalam bidang tasawwuf kepada al-Ghazali, tergambar dalam kata-kata beliau pada kitab tasawwuf sunda karyanya, yakni sebagai berikut:[734]

اتوا عاجي علم تصوف...جيعدئ عظاهركين امام الغزالي رحمةالله تعالى

دينا كتاب اربعين فى اصول الدين

[atawa ngaji ilmu tasawwuf…jeung deui ngadzohirkeun Imam al-Ghazali rahmatullah ta'ala 'alaihi dina… kitab 'Arbaiina Fii Ushul ad-Diin]

[733] Rd. Muhammad Yusup, *Kitab Fiqih Sunda wa Tasawwuf Sunda*, (Magelang: Sinar Jaya, tt)

[734] Rd. Muhammad Yusup, *Kitab Fiqih Sunda*...,h.71

[atau mengkaji ilmu tasawwuf….dan juga mendzahirkan Imam al-Ghazali rahmatullah ‘alaihi dalam..kitab ‘arbaiina Fii Ushul ad-Diin]

Corak pemikiran tasawwuf Raden Haji Muhammad Yusuf, begitu nampak dalam kitab tasawwuf Sunda karyanya. Merujuk isi kitab tersebut, Imam al-Ghazali banyak dirujuk oleh beliau ketika menguraikan masalah-masalah yang menyangkut konsep pembersihan jiwa *(tazkiyatunnufus).* Cukup beralasan, kalau pemikiran tasawwuf beliau lebih bercorak Tasawwuf Sunni, yang menggabungkan antara hakikat dan syari’at. Seperti pemikiran tasawwufnya al-Ghazali, Raden Haji Muhammad Yusuf menekankan konsep Takhally dan Tajalli untuk mencapai maqom ma’rifat.

Kitab tasawwuf sunda terdiri dari 28 halaman. Memuat berbagai tema dan topik seputar masalah penyucian jiwa. Di awali dengan membahas mengenai konsep penjagaan tujuh anggota tubuh yang ada dalam diri manusi, yakni kedua mata, kedua telinga, lidah, perut, kemaluan, kedua tangan dan kedua kaki. Diuraikan secara gamblang mengenai empat cara menjaga mata, tiga cara menjaga kedua telinga, delapan cara menjaga lidah, cara menjaga perut melalui makanan halal dan menghindari makanan haram dan subhat, cara menjaga kemaluan, cara menjaga kedua tangan dan kedua kaki, dibahas juga mengenai sifat-sifat tercela dan tentang sepuluh hal yang masuk kategori maksiat bathin yang dirujuk dari kitab ‘Arba’iina Fi Ushul ad-Diin, kewajiban membersihkan hati *(Tazkiyatunnufus)* dari sifat-sifat tercela, juga dibahas mengenai sifat-sifat terpuji berdasarkan kitab ‘Arba’iinnya Imam al-Ghazali, tidak ketinggalan di akhir kitab dibahas dua tema penting, yaitu mengenai keadaan hawa nafsu dan mengenai *Dzikrul maut.*

Selain dari masalah fiqih dan tasawwuf, kitab karya beliau juga mengulas mengenai taohid. Pada aspek taohid Raden Haji Muhammad Yusuf menekankan kepada Sifat dua puluh. Pemikiran mengenai sifat dua puluh merupakan pemikiran Imam al-Asy’ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Sifat dua puluh, beliau membaginya ke dalam beberapa istilah, yakni seperti ditulis dalam kutifan sebagai berikut:[735]

اري صفة الله تعالى انو كيس دسبوة تهلا انو فع ممتنا صفة نفسيه عرانا يايتا وجود اري انو كدوا انو ليم صفة دعرانن صفة سلبيه اري انو توجه صفة سأعكسن صفة وحدنية تيا يايتاد عرانن صفة معانى اري انو توجه نو اخر ايتا دعرانن صفة معنوية

[ari sifat Allah ta’ala anu geus disebut tiheula anu pang mimitinan sifat nafsiyyah ngaranna nyaeta Wujud, ari anu kadua anu lima sifat

[735] Rd. Muhammad Yusup, *Kitab Fiqih Sunda*...,h.9-10

dingaranan sifat salbiyyah, ari anu tujuh sifat saenggesna sifat wahdaniyyat tea nyaeta dingaranan sifat ma'aani, ari anu tujuh nu akhir eta dingaranan sifat ma'nawiyyah]
[mengenai sifat Allah Ta'ala yang sudah disebutkan terdahulu (pen: sifat duapuluh) yang paling awal adalah sifat Nafsiyyah namanya, yakni sifat wujud. Yang kedua, yaitu yang lima sifat dinamai sifat salbiyyah, adapun yang tujuh sifat setelah sifat wahdaniyyat dinamai sifat ma'ani, adapun yang tujuh terakhir dinamai sifat ma'nawiyyah]

Penjelasan beliau mengenai sifat dua puluh, mencerapkan kesan keaswajaan yang begitu kuat dalam pemikiran taohidnya. Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa secara fiqih beliau mengikuti Madzhab Imam Syafi'i. Tasawwuf, mengikuti imam al-Ghazali. Dan pemikiran taohid beliau mengikuti Imam al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Pada titik ini, Raden Muhammad Yusuf meneguhkan posisinya sebagai ulama yang berhaluan Islam Ahlussunnah wal jama'ah (Aswaja) yang dimasa mendatang menjadi corak Islam mayoritas di Indonesia.

d. Pribumisasi Islam dalam Kitab fiqih dan Tasawwuf Sunda.

Pribumisasi dapat dimaknai sebagai gambaran Islam sebagai ajaran normatif yang bersumber dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing, sehingga tidak ada lagi pemurnian Islam atau proses menyamakan dengan praktik keagamaan masyarakat Muslim di Timur Tengah. Bukankah arabisme atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah berarti mencabut akar budaya kita sendiri? Dalam hal ini, pribumisasi bukan upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan budaya-budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Inti pribumisasi Islam adalah kebutuhan, bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan.[736]

Pada konteks selanjutnya, akan tercipta pola-pola keberagamaan (Islam) sesuai dengan konteks lokalnya dalam wujud "Islam Pribumi" sebagai jawaban dari "Islam Autentik" atau "Islam Purifikatif" yang ingin melakukan proyek arabisme di dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia. "Islam Pribumi" justru memberi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeda-beda. Dengan demikian, Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan beraneka ragam. Tidak ada lagi anggapan Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling

[736]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), h. 111.

benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut.[737]

Pribumisasi Islam menunjukkan adanya perkawinan antara Islam dan budaya lokal yang cukup erat. Semenjak kehadiran Islam di nusantara, para ulama telah mencoba mengadopsi kebudayaan lokal secara selektif. Sistem sosial, kesenian, pemerintahan yang sudah pas tidak diubah, termasuk adat istiadat yang banyak dikembangkan dalam perspektif Islam. Hal ini yang memungkinkan budaya nusantara tetap beragam, walaupun Islam telah menyatukan wilayah ini secara agama. Dari segi cara berpakaian, mereka masih memakai pakaian adat, dan oleh ulama setempat dianggap sebagian telah cukup memenuhi syarat untuk menutup aurat. Kalangan ulama perempuan dan istri para kiai memakai pakaian adat, sebagaimana masyarakat setempat yang lain.

Itulah yang dilakukan Wali Songo dalam dakwah Islam ke Nusantara. Dengan tidak melakukan purifikasi ajaran secara moral, melainkan melakukan adaptasi atau penyesuaian terhadap kondisi sosio-budaya masyarakat setempat, sehingga masyarakat tidak melakukan aksi perlawanan atau penolakan terhadap ajaran baru yang masuk. Dengan demikian, Islam pribumi sebagai bagian dari pertarungan wacana merupakan kelanjutan dari gagasan-gagasan sebelumnya dengan semangat dan tantangan yang sama berarti. Tantangan yang dihadapi Islam pribumi adalah universalisasi Islam dalam segala bentuknya yang mengarah pada arabisme Islam.

Raden Haji Muhammad Yusuf sebagai ulama Sunda yang secara jaringan intelektualnya nyambung dengan ulama-ulama Nusantara, bahkan beliau dikatakan sebagai mahaguru Ulama Nusantara. Melalui ke dua kitab karyanya yakni Fiqih Sunda dan Tasawwuf Sunda, berhasil menunjukan praktik pribumisasi Islam dalam corak dakwahnya melalui karya tulis. Kitab fiqih Sunda dan Tasawwuf Sunda dalam sajian dan kajiannya banyak memuat unsur-unsur lokal yang mencitrakan kekhasan dari ulama Ahlussunnah Waljama'ah.

Unsur lokal yang pertama adalah terletak pada nama kitab. Secara gamblang kitab tersebut diberi nama "Fiqih Sunda dan Tasawwuf Sunda'. Disematkannya kata Sunda dalam penamaan kitab tersebut, memperkuat distingsi sekaligus kesan lokalitas yang kuat dan itu ditampilkan sejak awal. Fiqih dan tasawwuf dimaknai sebagai cabang ilmu keagamaan, sementara Sunda bermakna suku atau ras yang ada di tempat atau daerah tertentu dengan tradisi, bahasa dan kebudayaannya sendiri yang khas.

Lokalitas selanjutnya dari kitab tersebut adalah terletak pada penggunaan huruf arab pegon berbahasa Sunda. Aksara Pegon atau yang disebut juga dengan istilah Huruf Pegon merupakan produk warisan budaya Indonesia yang sangat penting untuk dilestarikan. Huruf Pegon merupakan huruf Arab yang sudah dimodifikasi untuk menuliskan bahasa Jawa, Melayu, Sunda, dan sebagainya. Sehingga, wujud huruf Pegon tetap berwujud seperti huruf-huruf

[737] Khamami Zada dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 14 (Jakarta: Lakpesdam, 2003), h. 9-10.

Arab, namun tidak menggunakan harakat layaknya tulisan Arab. Huruf Pegon ini banyak ditemukan di kitab-kitab Jawa kuno karya para Wali Songo maupun ulama-ulama lain.

Pegon berasal dari kata dari bahasa Jawa yaitu pego, yang artinya menyimpang. Huruf Pegon dianggap menyimpang dari pakem penulisan Arab karena tidak menggunakan harakat, melainkan menggunakan huruf vokal. Sebaliknya, penggunaan harakat dalam Huruf Pegon hanya dilakukan ketika terjadi kerancuan saja. Huruf Pegon ini merupakan produk akulturasi budaya antara kebudayaan Islam dengan kebudayaan masyarakat lokal di Nusantara. Kebudayaan Islam direpresentasikan melalui huruf Arab yang menjadi dasar penggunaannya, sementara budaya lokal berdasarkan pada bahasa Jawa dan Sunda yang dituliskan. Tujuan utama modifikasi menjadi Huruf Pegon ini adalah untuk memudahkan dalam penyebaran agama Islam kepada masyarakat yang masih kental unsur-unsur kepercayaan lamanya. Modifikasi ini, oleh banyak pakar dinilai sebagai kecerdikan karena berhasil mengolah aksara Arab yang dianggap suci hingga mudah dipahami oleh masyarakat non-Arab.

Perkembangan Huruf Pegon sendiri tidak bisa dipisahkan dari peran para santri dan kiai di pondok pesantren. Pasalnya, para santri dan kiai ini yang mengembangkan dan membumikan Huruf Pegon di kalangan masyarakat luas. Meski demikian, keberadaan Huruf Pegon sendiri diduga sudah ada sejak awal dakwah Islam masuk ke Nusantara. Pada titik ini, kitab Fiqih Sunda dan Tasawwuf Sunda karya Raden Haji Muhammad Yusuf menemukan fakta unik berikutnya, yakni sebuah kitab tentang ilmu agama dan dalam bentuk aksara pegon tetapi ditulis oleh seorang Ménak. Di sinilah fakta menunjukan bahwa beliau adalah ménak santri, atau ménak ulama. Di satu sisi beliau adalah birokrat tapi di sisi lain pada saat yang sama menjalankan tradisi keagamaan ala santri-santri dan ulama di pesantren.

Selanjutnya, kitab fiqih Sunda dan Tasawwuf Sunda, menunjukan unsur lokalitas sebagai simbol upaya pribumisasi yang dilakukan penulisnya, terletak pada pemakaian hiasan batik bermotif kembang Cempaka dengan siluet kubah mesjid di lembara pertama ke dua kitab tersebut. Kembang cempaka, atau "campaka" dalam bahasa Sunda, memiliki makna yang dalam sebagai lambang kemuliaan dan kebijaksanaan. Dalam tradisi Sunda, bunga ini sering dikaitkan dengan para pemimpin dan orang-orang bijak. Aromanya yang kuat dan tahan lama melambangkan pengaruh yang bertahan dari kebijaksanaan dan kepemimpinan yang baik. Kembang cempaka juga sering digunakan dalam upacara adat sebagai simbol penghormatan kepada leluhur, menunjukkan pentingnya menghargai warisan dan kearifan masa lalu dalam budaya Sunda. Sementara kubah masjid merupakan simbol agama Islam. Jadi batik motif kembang cempaka dan kubah masjid merupakan perpaduan budaya dan agama yang ditampilkan dalam simbol yang menghiasi kitab. Bukan tanpa sengaja, melainkan pasti ada maksud kuat penulisnya yakni upaya pribumisasi, mendekatkan dengan alam sadar lokal masyarakat.

Upaya mendekatkan ajaran Islam dengan alam sadar lokal masyarakat juga tergambar dalam penggunaan bahasa sunda sekaligus penggunaan contoh-contoh benda, hewan atau tumbuhan yang hanya ada di wilayah Nusantara, terutama wilayah Sunda termasuk Purwakarta dalam menjelaskan hukum fiqih dan ajaran tasawwufnya. Sebagai contoh beliau mengunakan hewan kerbau saat menjelaskan mengenai nisob zakat hewan ternak setelah sapi, diungkapkan dengan kalimat:[738]

...اري ميمتي نصاب سافي اتوا موندیع...

[ari mimiti nisob sapi atawa munding](awal masuk nisabnya sapi dan kerbaụ

Dalam kitab-kitab fiqih karya ulama ulama timur tengah jarang sekali atau bahkan mungkin bisa dikatakan tidak ada yang memasukan kerbau dalam kaitan pembahasan zakat hewan ternak, yang paling banyak muncul adalah sapi. Kitab karya ulama-ulama Nusantaralah yang didalamnya selain sapi, memasukan juga kerbau sebagai hewan yang kena kewajiban untuk dikeluarkan zakatnya saat sudah mencapai nisobnya. Hal ini menandakan Raden Haji Yusuf sama halnya dengan ulama ulama Nusantara, memasukan hewan lokal yang ada di Sunda di Qiyaskan dengan Sapi. hewan tersebut dinamai "Munding" (Kerbau).

Contoh lain kelokalan bahasa dan benda yang merupakan hasil qiyas dari hukum sebelumnya dan tidak ada zaman Rasul, yakni ketika membahasa mengenai nisab zakat tanaman pertanian. Beliau menuliskan dengan bahasa lokal "beas dan pare, pare ketan". Ungkapan kalimat tersebut adalah:[739]

دتاكر كو تاكران دينا ساهجي مد تيه كودو ايا ساهجي راو انو فنوه

لعين دراوكن كان بياس ..... تتافي لمون نو دزكاتن تيه نودتندن.. سرة كولتن

كيا فاري كيا كتن

[ditaker ku takeran dina sahiji mud teh kudu aya sahiji rawu anu pinuh leungeun dirawukeun kana beas,.....tatapi lamun nu dizakatan teh nu ditenden sarta kulitna kaya pare kaya ketan].
[menggunakan takaran satu mud itu ukurannya satu genggam tangan penuh berupa beras....tetapi kalau yang dizakatin itu yang disimpan beserta kulitnya seperti 'gabah' juga seperti gabah ketan]

Penggunaan zakat berupa beras dan gabah tidak berlaku pada zaman Nabi besar Muhammad SAW. Dan tidak berlaku pada umumnya di negara timur

[738] Rd. Muhammad Yusup, *Kitab Fiqih Sunda*...,h.40
[739] Rd. Muhammad Yusup, *Kitab Fiqih Sunda*...,h.41

tengah, karena di sana yang berlaku adalah gandum. Pada titik inilah ulama-ulama Nusantara termasuk Raden Haji Muhammad Yusuf menggunakan kecerdikannya dalam beriztihad sehingga dalam kitabnnya dimasukan contoh "beas" (beras) dan "pare" "pare ketan" (gabah, gabah ketan). Hal ini merupakan praktik proses pribumisasi yang dilangsungkan oleh para ulama Nusantara.

Pada gilirannya penyebutan hewan-hewan yang populer dan dekat dengan tradisi Sunda, yaitu kerbau, uncal, mencek, bajing, dan peusing, sero dan surili. Dituliskan dalam kitab sebagai berikut:[740]

اري ستو دارة انو حلال ديداهر ايتا كايا.....جيع موندیع اونجل

جيع مينجك....جيع باجيع.....فسيع جيع حرام موييت جيع سيرو

...جيع سريلي

[ari sato darat anu halal didahar eta kaya.....jeung munding, uncal, jeung mencek, jeung bajing,...peusing...jeung haram monyet jeung sero jeung surili]
[hewan darat yang halal dikonsumsi adalah....kerbau, uncal, mencek, dan bajing....pesing dan haram monyet dan sero dan surili]

Selain nama-nama hewan, tidak ketingglan nama-nama tumbuhan dan buah-buahan khas Sunda termasuk khas Purwakarta juga ditemukan dalam kitab. Seperti tumbuhan Kucubung, genje, muncang, picung, pucuk putat dan pucuk mareme. Tulisan dalam kitabnya adalah:[741]

جيع حرام كوجوبوع كينجيئ

[jeung haram kucubung genje'…]
[dan harap kecubunggenje'…]

.....لمون لئن دوككن مه ياكتو دئ عجوال فلا اتوا مونجع اتوا فيجوع

جيع سكور بنع علا تنا كاكئين دلوع كاي فوجوك فوتات جيع فوجوك

....مريمي

[….lamun lain dewegan mah nyakitu deui ngajual pala atawa muncang atawa picung….jeung sakur sakur benang ngala tina kakaian dileuweung kaya pucuk putat jeung pucuk mareme]
[….kalau bukan "dewegan" demikian juga menjual pala atau "muncang" atau "picung"…dan setiap hasil dari pohon-pohonan di hutan, seperti "pucuk putat" dan "pucuk mareme"]

[740] Rd. Muhammad Yusup, *Kitab Fiqih Sunda*...,h.47
[741] Rd. Muhammad Yusup, *Kitab Fiqih Sunda*...,h.55

Benda-benda yang selalu dipakai dan digunakan dalam kehidupan sehari-hari masyarkat dan menjadi khas masyarakat Sunda, juga tidak ketinggalan dituliskan dalam kitab tersebut. Benda-benda tersebut seperti: tombak, keris, tampah dan samping poleng jamlang. Hal tersebut dapat dilihat dalam ungkapan:[742]

.....تيمباك اتوا كريس

.....كولا عاجوال تمفه ساهجي سمفيع فوليع جملع روبكنا تلو هستا

[….Tombak atawa keris…kaula ngajual tampeh sahiji samping poleng jamblang rubakna tilu hasta]
[…tombak keris…aku menjual "tampeh" satu, kain poleng jamlang yang panjangnya tiga hasta]

Melihat kearipan lokal yang nampak dalam isi kitab Fikih Sunda dan Tasawuf Sunda karya Baing Yusuf sebagaimana dijelaskan di atas, dapat disimpulkan bahwa pribumisasi sebagai metode melokalkan ajaran Islam dengan tujuan supaya Islam cepat terserap dalam alam pikir masyarakar Sunda di Purwakarta, diwujudkan secara nyata oleh Baing Yusuf dalam kitabnya tersebut. Apa yang dilakukan oleh beliau lebih jauh bisa disebut sebagai Vernakularisasi atau proses pembahasa lokalan.

Mengenai vernakularisasi sendiri, dijelaskan lebih lanjut oleh Anthony H. Johns, bahwa vernakularisasi mulanya berkaitan dengan ajaran agama yang awalnya menggunakan bahasa Arab. Kemudian diganti dengan penerjemahan atau ditulis menggunakan aksara yang dimiliki oleh masyarakat lokal.[743] Hal ini kemudian senada dengan apa yang dikatakan oleh Azyumardi Azra bahwa vernakularisasi yakni proses pembahasaan kata-kata atau konsep kunci dari bahasa Arab ke bahasa lokal di Nusantara.

Berdasarkan hal tersebut maka menjadi tepat kalau apa yang dilakukan oleh Baing Yusuf melalui kitabnya tersebut adalah upaya vernakularisasi. Menulis karya kitab dalam aksara pegon sebagai khas lokal Nusantara, berbahasa lokal, yakni Sunda, dan yang tidak kalah pentingnya adalah memasukan nama-nama benda, tumbuhan dan hewan yang itu hanya terdapat di lokal masyarakat Sunda, terkhusus Purwakarta, kemudian dicarikan hukumnya setelah sebelumnya dilakukan qiyas. Inilah citra identitas terpenting ulama-ulama Nusantara yang tercermin dalam diri Baing Yusuf sebagai Ménak Santri di Purwakarta.

[742] Rd. Muhammad Yusup, *Kitab Fiqih Sunda...*,h.56-57

[743]Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malaya World," Andrew Rippin (ed.). Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an (Oxford: Clarendon Press, 1988), h. 579.

3. Raden Haji Marjuki (Baing Babakan RH. Marjuki)

Raden Haji Marjuki atau lebih dikenal dengan nama Baing Marjuki merupakan ménak santri berikutnya yang berkiprah di Kabupaten Purwakarta pada paruh pertama abad ke-20. Beliau merupakan pendakwah Islam sekaligus juga Guru Tarekat. Naqsyabandiyah merupakan Tarekat yang diikutinya.[744] Sebagai seseorang yang alim, terlebih mursyid tarekat, pengajiannya banyak diburu oleh kaum muslimin dari berbagai daerah. Setiap hari Rabu ratusan orang berkumpul di kediaman Baing Marjuki, menyengaja untuk mengikuti pengajian. Kebanyakan yang datang itu berasal dari daerah plered, Jatisari, Dawuan, Pasawahan, dan sebagainya. Informasi mengenai keadaan tersebut didapati dari kesaksian salah satu muridnya Baing Marjuki, yakni H. Said Raksakusumah yang menuliskan kesaksiannya itu dalam pembukaan buku *Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal* dandingan Baing Marjuki yang kemudian disunting oleh H. Said Raksakusumah bersama saudaranya, yakni R.H. Hidayat Martalogawa.[745]

a. Silsilah Keluarga

RH. Marjuki merupakan buyut dari KH. Raden Muhammad Yusuf (Baing Yusuf) dari jalur ibu. Tepatnya, lahir dari pasangan R. Djenab dan Baing R. Asy'ari (1856). R. Djenab (ibunya Baing Marjuki) merupakan putri dari pasangan Ibu Neong dan R. Husen. Ibu Nenong merupakan putri ke-1 dari Baing Yusuf. Jadi kalau disusunkan, berdasarkan keterangan salah satu keturunannya saat wawancara adalah sebagai berikut:[746]

Jalur Ibu	Jalur Ayah
1. Sunan Wanaperi di Talaga	1. Sunan Wanaperi di Talaga
2. Sunan Ciburang di Talaga	2. Sunan Ciburang di Talaga
3. Aria Wangsagofarona	3. Aria Wangsagofarona
4. Dalem Aria Wiratanudatar I (Cikundul)	4. Dalem Aria Wiratanudatar I (Cikundul)
5. Ny.R. Endang Sukaesih	5. Aria Wiratanudatar II di Pamoyanan Cianjur
6. R. Aria Wira Manggala	6. R. Wiradinata di Kampung Baru Bogor
7. R. Aria Astra Manggala	7. R.T. Wiradireja, Dalem Sukaraja Bogor.
8. Dalem Sabirudin	8. R. Japar
9. Dalem Muhidin	9. Embah Ahmad
10. Rd. Djayanegara	
11. Raden HM. Yusuf	
12. Ibu Neong	

[744] RH. Marjuki, *Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal*, (Bandung: Yayasan "Pangajian Tirtayasa-Wira Angun-Angun, 1977) h. 8.

[745] RH. Marjuki, *Wawacan Iman,* ... h.5-6.

[746] Raden Iing dan Raden Hasan Marjuki, *Wawancara*, tanggal 01 Maret 2025, jam 07.30 – 11.30, di area Masjid Agung Purwakarta.

13. Ibu Djenab
14. Baing H. Marjuki

10. Embah Jo'an
11. Baing Asy'ari
12. Baing H. Marjuki

b. Peran Strategis RH. Marjuki di Tengah Masyarakat

Sebagai seorang yang lahir dari keturunan Waliyullah Raden Aria Wangsagofarona, mengalir dalam diri Baing Marjuki darah Ménak dan Ulama. Mendapat tempaan dari pola pendidikan keagamaan yang secara genealogis dari tradisi keluarga, Baing Marjuki lebih memilih berkiprah di dunia keulamaan dengan berperan sebagai pendakwah Islam dan sekaligus Guru Tarekat. Membina masyarakat secara luas dengan berpatokan kepada ajaran Islam Ahlussunnah Waljama'ah. Baing Marjuki wafat pada tahun 1937 dalam usia 80 tahun.[747] Makam nya berada di area pemakaman Masjid Agung, tepatnya di pojok kanan bagian barat Masjid.

Semasa hidupnya, beliau mendermakan dirinya dalam menyebarkan dan mendakwahkan Islam. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa pengajian yang beliau adakan setiap hari Rabu banyak didatangi oleh jama'ah dari berbagai daerah. Bahkan sudah menjadi lumrah, ketika ada orang yang hendak menaikan ilmunya dalam bidang agama secara mendalam, pasti mendatangi padepokan Baing Marjuki.[748] Gambaran peristiwa kiprah Baing Marjuki ketika mengajar ilmu agama, dituliskan oleh muridnya sekitar tahun 1933-1937, sebagai berikut:

> *Bumi baing panggung keneh, tepas payunna lega. Dina dinten Rebo eta tepas anu sakitu gumblung-gamblangna teh pinuh ku anu caralik, babakuna golongan pameget. Para istri mah seuseueurna caralik di tengah bumi. Tangga paranti naek turun ti buruan ka tepas payun aya tujuh hambalan. Eta oge diparebutkeun keur tempat calik. Di emper sakuriling tepas payun ngalampar samak dina taneuh, pinuh ku nu alandrepok tingrariung istri jeung istri, lalaki-jeung lalaki deui. Malah di kolong tepas oge teu kurang-kurang nu nareangan pangdiukan. Babakuna di dieu teh tempat kumpul nu elat daratangna. Lamun pangaosan geus dimimitian, nu kabeurangan datang ngarasa isin arek kumawani naek ka luhur tepas teh.*[749]
>
> [kediaman Baing masih berupa rumah panggung, serambi depan cukup luas. Pada hari Rabu, serambi yang luas itu penuh oleh jamaah yang duduk, terutama jamaah laki-laki. Kebanyakan jamaah perempuan, mengambil tempat duduk di tengah rumah. Tangga yang terpasang di halaman untuk naik turun serambi terdiri dari tujuh anak tangga.

[747] RH. Marjuki, *Wawacan Iman*...h.9.
[748] RH. Marjuki, *Wawacan Iman*...h.7.
[749] RH. Marjuki, *Wawacan Iman*...h.6

Ternyata menjadi tempat yang diperebutkan sebagai tempat duduk. Pada emperan sekeliling serambi depan, jamaah perempuan dan jamaah laki laki secara terpisah duduk memenuhi tikar-tikar yang mereka bawa dan pasang sendiri. Malahan di kolong serambi juga tidak kurang jama'ah yang menjadikannya tempat duduk. Terutama mereka yang datangnya terlambat, sementara pengajian sudah dimulai, jadi agak malu kalau harus duduk ikut naik ke serambi, jadi mencari tempat duduk di kolong serambi]

Selain dari hari Rabu, pengajian dalam jumlah jamaah yang terbatas juga dilaksanakan pada malam Selasa dan malam Kamis. Yang ikut pengajian tidak lebih dari lima belas orang. Kitab yang dipelajari adalah Syiyarus Saalikiin, sebuah kitab dengan aksara arab pegon berbahasa melayu. Metode pembelajarannya adalah dengan cara santri membaca dahulu secara bergantian bagian kitab yang menjadi topik pelajaran. Setelah itu kemudian baing Marjuki menjelaskan mengenai isi dari materi kitab yang dibaca tadi. Pengajian biasanya dimulai sekitar jam sembilanan malam, tidak jarang sampai jam dua belas malam baru selesai pengajian.[750]

Kediaman Baing Marjuki yang menjadi pusat pengajian masyarakat, berlokasi di Kp. Babakan. Lokasi tersebut kini berada di Gg. Gurame Jl. Mr. Kusuma Atmadja Purwakarta. Oleh karena berlokasi di Babakan, maka Baing Marjuki populer juga dengan julukan Baing Babakan.[751] Istiqomah mengajar umat dengan berbagai ilmu agama, terutama tasawuf Sunni Al-Ghazali. Sebagaimana dijelaskan H. Said Raksakusumah sebagai berikut:

Sagala piwulag Baing teu aya mencogna tina dasar-dasar pangajaran Al-Ghazali nyaeta tasawuf Ahlussunnah. Ngajalankeun ubudiyah hartina rumasa jadi hamba Allah ku ngajalankeun parentah syara kalawan tigin, ridha narimakeun qadha sareng qadar ti Allah. Sing jadi hamba nu ta'at sembahyang, sing bisa sabar, syukur, tawakal, yakin, tengtrem hate, gede hampura, dina sagala rupa sumerah ka Allah.[752]

[segala ajaran Baing tidak terpas dari dasar-dasar ajaran Al-Ghazali, yaitu tasawwuf Ahlussunnah. Menjalankan ubudiah, yakni, merasa menjadi hamba Allah dengan menjalankan perintah syara secara seksama, ridha menerima qodo dan qodar dari Allah. Menjadi hamba yang taat menjalankan sembahyang, bisa sabar, syukur, tawakkal, yakin, tengtram hati, pemaaf, dalam segala hal pasrah kepada Allah, SWT.]

[750] RH. Marjuki, *Wawacan Iman*...h.6

[751] Raden Iing dan Raden Hasan Marjuki, *Wawancara*, tanggal 01 Maret 2025, jam 07.30-11.30, di area Masjid Agung Purwakarta.

[752] RH. Marjuki, *Wawacan Iman*...h.7

Baing marjuki menuliskan seluruh pengalaman selama puluhan tahun beliau mengajar dalam tulisan berupa wawacan dengan judul *Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal.* Wawacan adalah cerita panjang atau jenis hikayat yang ditulis dalam bentuk puisi yang dinamakan *danding.* Danding terdiri dari beberapa buah bentuk puisi yang disebut *pupuh.* Genre ini baru dikenal masyarakat Sunda setelah masuknya pengaruh Mataram Islam pada awal abad ke-17.[753] Menjadi keunikan tersendiri bahwa Baing Marjuki menuliskan Sebuah tulisan ajaran tarekat disajikan dalam sastra wawacan berbentuk danding. *Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal* karya Baing terdiri dari 87 halaman, memuat 17 Bab dan 632 danding. Beliau meyelesaikan penulisan wawacan tersebut pada hari Sabtu tanggal 24 Juli 1924 jam 13.53 di Babakan Purwakarta.[754]

c. Tasawuf dan Tarekat dalam Wawacan Karya Baing Marjuki

Sebagaimana telah diungkapkan sebelemnya, bahwa Raden Haji Marjuki menulis karya keagamaan dalam bentung Wawacan yang berisi danding. *Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal* merupakan judul dari karyanya tersebut. Sekilas kalau dilihat dari judul dan bentuk aksara latin yang dipergunakan dalam penulisan karyanya itu, sepertinya tidak nampak sebagai sebuah karya keagamaan, terlebih memuat ajaran tarekat. Bahkan tampak hanya sebentuk karya sastra berupa wawacan dengan deretan danding di dalamnya. Namun apabila diteliti dan ditelaah secara seksama, karya tersebut justru berisi ilmu tasawwuf dan tarekat yang cukup mendalam. Memuat corak pemikiran sufistik yang begitu mendalam dari penulisnya. Bahkan menggambarkan sebentuk identitas Islam Raden Haji Marjuki sebagai seorang ménak santri yang hidup dan berkiprah di era kolonial yang cenderung mendorong sekularisme. Seolah melawan arus, beliau menunjukan secara terbuka sebagai tokoh agama dari kalangan kaum ménak yang tidak terpengaruh dengan arus sekularisasi bentukan kolonial. Justru sebaliknya, Baing Marjuki malah cukup populer dan menarik simpati masyarakat pada zaman itu, oleh karena kelimannya.

Mengenai ajaran agama Islam dalam wawacan karyanya, Baing Marjuki menekankan secara kuat kepada setiap orang yang hendak mempertebal keimanan dan mencapai ma'rifatullah, untuk selalu mempelajari ilmu tasawuf. Sebagaimana yang sudah dicontohkan oleh para ulama dan para aulia Allah. Beliau menjelaskan dalam dandingnya:

> *Mun urang hayang nurutan, enggeus montong neangan jalanna deui, kudu ngaji tasauf, syaratna ulah sok cidra, masing aman reujeung sarta masing khusu' ari dek maksud hayang ma'rifat ka Gusti.*

---

[753] Ajip Rosidi, *Ngalanglang Kasusastraan Sunda,* (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1983), h. 88 & 226.; Ekadjati, E. S. ,"Sejarah Sunda" dalam *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya,* (Bandung: Girimukti Pusaka, 1984), h. 105.

[754] RH. Marjuki, *Wawacan Iman....*h.9

Jeung ulah beunang dicaram, cenah kitab tasauf ulah diaji, lamun enya aya maksud, hayang ma'rifat nu enya, ulah mundur maju aya lumaku, kitu soteh lamun hayang, embung mah paduli teuing.[755]

(kalau kita hendak mengikuti, sudah jangan mencari jalan lain lagi, harus ngaji tasawuf, syaratnya jangan mencedrai, harus aman serta khusyu, kalau makud hendak ma'rifat kepada Allah.
Dan jangan mau dicegah, katanya kitab tasawuf jangan dikaji, kalau benar punya maksud, hendak ma'rifat secara serius, jangan mundur maju perilaku, begitu itu kalau menghendaki, kalau tidak menghendaki terserah tidak perduli)

Jadi ilmu tasawuf dalam pandangan beliau merupakan hal yang tidak bisa ditawar lagi, ketika seseorang hendak ma'rifat kepada Allah, SWT. Ketika sudah mentasbihkan diri bertasawuf maka tidak diperkenankan untuk ragu. Melainkan harus menjalaninya secara serius, istiqomah dan khusyu'. Termasuk apabila ada orang yang mengkritik dan melarang untuk mengamalkan tasawuf, maka tidak perlu diindahkan. Terlebih bimbang dan ragu, maka sikap itu yang harus dihindari.

Setelah mempelajari ilmu tasawwuf, penting juga untuk mengamalkan ilmu tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Dalam prosesnya, pengamalan tasawwuf supaya terbimbing dan terarah, maka diperlukan jalan dan cara yang bisa mengarahkan kepada tujuan. Tidak ada jalan untuk itu melainkan dengan cara bertarekat. Tarekat dalam pemikiran Baing Marjuki adalah jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT yang harus ditempuh oleh setiap hamba secara kontinyu. Oleh sebab itu, proses pendekatan kepada Allah tidak boleh berhenti di tengah jalan, melainkan harus terus melaju hingga sampai kepada yang dituju, yakni sampai kepada hakikat dan kepada Allah SWT tanpa keraguan sedikitpun. Hal tersebut sebagaimana diungkapkan beliau dalam wawacan yang selalu *didandingkan* saat mengajar para muridnya, yakni:

"Tegesna torekat tea, eta jalan marek ka Gusti Yang Widi, sarta eta kudu tuluy, ulah rek eureun di jalan, kudu kebat urang teh ka nu dijugjug, sing nepi ka hakekatna, ka Gusti ulah syak deui"[756]

(tegasnya thoriqoh itu adalah jalan mendekat kepada Allah Yang Widi, serta keadaannya harus kontinyu, jangan berhenti di jalan, harus sampai kepada yang di tuju, harus sampai kepada hakekatnya, kepada Allah jangan syak lagi)

Mengenai jalan untuk mendekat menuju Allah SWT, menurutnya tidak ada jalan yang lebih terang, lebih mudah dipahami kecuali hanya dengan cara

[755] RH. Marjuki, *Wawacan Iman*,...h.40-41.
[756] RH. Marjuki, *Wawacan Iman*,...h.41.

mengupas diri sendiri. Yakni, mentafakuri, menela'ah, meneliti, dan memikirkan sekaligus membaca keadaan diri sendiri sampai dia memahami dan mengenal dirinya sendiri. Tidak sesat fikir memikirkan yang lain, akan tetapi fokus secara khusu dan serius menela'ah keadaan diri sampai pada titik menemui pemahaman dan pengenalan atas diri pribadi secara penuh keyakinan tanpa ada keraguan, tidak ada sedikitpun samar, atau bahkan was-was. Menurutnya, itu sesuai dengan yang disabdakan Nabi Muhammad SAW:

من طلب المولى بغير نفس ضللا بعيدا

Artinya: *Barang siapa yang mencari Allah Dzat Maha Pengasih tanpa mengenali diri maka Sesat dan Jauh*

Ketika sudah mencapai kepada pemahaman penuh akan dirinya. Dalam arti proses mengupas diri pribadinya sudah dijalani secara fokus dan serius, maka pada titik itu lah seorang hamba akan melihat hal-hal yang ajaib karunia dari Tuhan, yakni ilmu laduni dan terbukanya pintu-pintu rahasia. Pintu cahaya ilmu pemberian Tuhan yang sulit dijelaskan oleh akal, karena merupakan keajaiban pemberian Allah SWT. Pemberian yang hanya didapatkan oleh orang pilihan, yakni orang yang mendapatkan ilham dari Yang maha Siddiq, karena sudah terbukanya hati batin yang bisa mengungkap berbagai rahasia. Puncak dari itu maka seorang hamba mencapai kepada mengenal Allah SWT atau Ma'rifatullahi Subhanahu Wa ta'ala.

من عرف نفسه فقد عرف ربه

Diartikan oleh Baing Marjuki dalam dandingnya:
Pangandika Nabi Rasul, lamun nyaho kana diri, tangtu nyaho ka Pangeran, ku jalan mikiran diri, nyaeta nu lembut tea, mun teu kitu mo kaharti.[757]
[sabda Nabi Rasul, kalau sudah kenal diri pasti kenal kepada Allah, SWT, dengan cara memikirkan diri, yang lembut itu, kalau tidak dengan cara demikian maka sulit dipahami]

Untuk mencapai tujuan tersebut, penting ketika dalam bertarekat harus dibimbing oleh seorang guru mursyid yang fathurobbani yakni yang sudah inkisyaf kepada Allah, SWT. Seorang guru mursyid yang sudah mendapatkan ilham sekaligus mampu mengobati kebimbangan murid dalam mencapai ma'rifat kepada Allah SWT. Hal tersebut beliau tekankan dalam ungkapan:

Coba pikir masing halus, geura sidikkeun ku ati, bener atawana salah, engke karasa ku diri, lamun tetep teu karasa, taroskeun ka guru mursyid.

[757] RH. Marjuki, *Wawacan Iman,*....h.36.

Ari ngalap guru tea, kudu ka nu meunang fathurobbani, nyaeta anu geus cucud, guru nu geus meunang ilham, nu geus bisa nambaan ka anu bingung, supaya hasil muridna, ma'rifatna ka Yang Widi.[758]

[coba pikirkan secara halus, verifikasi oleh hati, benar atau salahnya, nanti akan terasa oleh diri, kalau tetap tidak terasa, konsultasikan ke guru mursyid.
Kalau mencari guru itu, harus yang sudah mendapat fathurrobbani, yaitu yang sudah "cucud", guru yang sdah mendapatkan ilham, yang sdah bisa mengobati yang sedang bingung, supaya berhasil muridnya, ma'rifat ke Yang Widi.]

Melihat bebarapa penggal kutifan danding dari kitab karya RH. Marjuki tersebut cukup terlihat bahwa merupakan karya berisi ulasan ilmu tasawuf dalam bentuk sastra Sunda. Sebagai karya sastra sufistik sunda, *wawacan Iman, Ilmu reujeung Amal* terdiri dari 87 halaman, memuat 17 Bab dengan 6 metrum pupuh dan 632 danding. Materi yang di bahas didalamnya hampir seluruhnya terkait dengan tasawwuf dan tarekat. 632 danding sufistik tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:[759]

1) Asmarandana sebanyak 175 danding yang terbagi ke dalam tema: Rukun islam 10 danding (1-10), Ngaraksa anggota tujuh 37 danding (11-47), Syarat ditampi ibadah 10 danding (48-58), wajib ma'rifat 48 danding (356-404), hakekat tauhid 20 danding (497-516), kawajiban nu laki rabi 50 danding (544-594)
2) Sinom sebanyak 135 danding, yang terbagi ke dalam tema: Syarat ditampi ibadah 12 danding (59-70), Hal ma'rifat ka gusti 34 danding (71-105), Panyakit batin 16 danding (106-122), kanyahokeun kalakuan Nafsu 21 danding (316-337), to'at batin 52 danding (405-457)
3) Dangdanggula sebanyak 111 danding, yang terbagi ke dalam tema: Adab Nu Ma'rifat ka Allah 25 danding (123-148), adabna sosobatan 15 danding (149-164), milih sohabat 8 danding (165-173), ciri-ciri akhir jaman 30 danding (285-315), manusa anu usaha, kapastian ti Allah 17 danding (338-355), hakekat tauhid 16 danding (517-532).
4) Kinanti sebanyak 74 danding, yang terbagi ke dalam tema: Sing Nyaho kana diri 37 danding (174-211), kawajiban nu laki rabi 37 danding (595-632)
5) Pangkur sebanyak 101 danding, yang terbagi ke dalam tema: Ulah kapalang ihtiar 72 danding (212-284), to'at batin 19 danding (458-476), hakekat tauhid 10 danding (533-542),
6) Durma sebanyak 65 danding, yang terbagi ke dalam tema: hakekat tauhid 65 danding (477-542).

[758] RH. Marjuki, *Wawacan Iman,*....h.36.
[759] RH. Marjuki, *Wawacan Iman,*...h.14-86.

Melihat tema-tema yang tersaji dalam karya tersebut, cukup terlihat bahwa tasawuf RH. Marjuki sangat terpengaruh oleh pemikiran tasawufnya al-Ghazali. Tasawufnya bercorak sunni, yakni tasawuf yang mengkompromikan antara tasawuf falsafi dan akhlaki. Juga tasawuf yang menyeimbangkan antara hakikat dan syari'at. Pada aspek tarekat, RH. Marjuki mencitrakan tarekat Naqsyabandiyah yang mendasarkan amalnya pada sembilan nilai ajaran, yakni: memegang i'tikad Ahlussunnah, menganjurkan hidup sederhana, menjalankan agama Islam secara yakin, mencontoh akhlak rasulullah, SAW, tidak terpikat kenikmatan dunia, menjalankan dzikir sir, selamanya merasa dalam pengelihatan dan pengawasan Allah, SWT, melaksanakan sunah-sunah Rasulullah, SAW, menjalankan taubatan nasuha.[760]

Mengenai tasawufnya RH. Marjuki yang disanadkan kepada pemikiran al-Ghazali, diungkapkan langsung dalam danding no.145 halaman 30-31 pada wawacan karyanya sebagai berikut:

> *Pangandika Imam Ghozali, anu meunang rahmat ti Pangeran, adab nu satemenna teh, ulah rek poho kolbu, beurang peuting inget ka Gusti, adabna bersahabat, hamba jeung nu Agung, sing datang ka yakin pisan, sarta kudu masing lantip nya ningali, tangtu ningal pisan.*
> *Geus kabuka rasiahna Gusti, lamun enggeus nembongan nu atra, nyaeta rereujeungan bae, urang teh jeung Nu Agung, hanteu pisah beurang jeung peuting. Pangeran reujeung kaula, sadaya diurus, mun yakin tuturanana, satemenna nyaeta hakekat dikir, anu pangluhurna.*
> [perkataan Imam Ghazali, yang mendapat rahmat dari Pangeran (Allah, SWT), adab yang sebenarnya itu jangan lupa qolbu siang malam mengingat Allah, SWT. Adabna bersahabat hamba dengan yang Maha Agung harus datang dangan keyakinan penuh, serta harus hati-hati melihat, pasti akan melihat]
> [sudah terbuka rahasiahnya Allah, SWT, kalau sudah memperlihatkan secara terang benderang, yaitu selalu bersama, aku bersama Yang Maha Agung, tidak pernah pisah siang malam, Pangeran (Allah, SWT) bersama aku, semuanya diurus, kalau yakin mengikutinya, sesungguhnya itulah dzikir tertinggi.]

Ciri utama tasawuf al-Ghazali adalah menyeimbangkan antara syari'at dan hakikat, yang dzahir dan yang bathin. Rh. Marjuki berpendapat bahwa beragama itu tidak hanya selesai di titik fikih dan ushul fikih saja, melainkan harus dibarengi dengan tasawuf. Menurutnya ibadah itu tidak akan menjadi baik ketika dijalankan secara syari'at saja, dalam arti tidak dibarengi dengan upaya sampai menjalankan yang sifatnya hakikat dari syari'at tersebut. Lebih

[760] H. Said Raksakusumah, H. Hidayat Martalogawa, *Tarekatnya Baing Marjuki* dalam RH. Marjuki, *Wawacan Iman, Elmu reujeung Amal,...,* h. 8.

dari itu malah akan hanya menambah dosa. Hal tersebut disampaikan dalam ungkapannya sebagai berikut:

> *Lamun wungkul ngulik usul pikih, teu kalawan elmu ngolah manah, ngurus elmu lahir bae, ngantun elmu tasauf, enggeus tangtu nya moal sepi, tina lampah ma'siat, dina jero kalbu, ari watek pinter tea, lamun henteu reujeung ngaji elmu batin, karesepna kamegahan.*
> *Hanas urang beurang peuting, ngereuyeuh kana ibadah, tapina teu jadi hade, anggur nambahan doraka, sabab ibadahna tea, milampah syare'at wungkul, teu nepi ka hakekatna.*
> [kalau hanya berkutat di usul fiqih, tidak disertai dengan ilmu menolah rasa (hati), terbatas di ilmu lahir saja, meninggalkan ilmu tasawuf, sudah pasti tidak akan sepi dari melakukan ma'siat dalam qolbu, kalau hanya mengandalkan pintar saja tidak dibarengi dengan ilmu batin, kecendrungannya suka kemegahan]
> [sudah menjalankan ibadah siang malam, tapi ternyata tidak jadi kebaikan justru malah nambah dosa, sebab ibadahnya itu hanya menjalankan syare'at saja, tidak sampai pada hakikatnya]

Oleh karena itu, tahapan ibadah yang krusial itu terletak pada ilmu yang harus dicari dan dimiliki oleh seorang hamba. Ilmu yang menjadi bekal dalam beribadah harus diawali dari ilmu syari'at, kemudian ilmu thariqoh, berlanjut ke hakikat. RH. Marjuki mengungkapkan pemikirannya tersebut dalam ungkapan sebagai berikut:

> *Ari mimiti ngaji, nyaeta elmu syare'at, sakabeh anu pardu 'aen, wajib nganyahokeunana, kana sahna jeung batalna, eta cukup ku sakitu, tapi kudu jeung lampahna.*
> *Ti dinya unggahkeun deui, nya kana elmu torekat, ari elmu torekat teh, jalan suluk ka Pangeran, sugan ma'rifat ka Allah, ka Allah Nu Maha Agung, tegesna kudu waspada.*
> *Sarta kudu meunang yakin, ulah aya syak don waham, teu beunang ku basa bae, sing nepi ka hakekatna, ari anu jadi sarat, nya kudu ngaji tasawuf, masing nepi ka pahamna.*
> [permulaan ilmu yang harus dikaji itu adalah ilmu syari'at, semua yang fardu 'ain wajin mengetahuinya, mengenai yang sah dan bathalnya, kaitan syari'at cuku segitu, tapi harus dibarengi dengan pengamalan.
> [dari sana tingkatkan lagi, kepada ilmu thariqoh, ilmu thariqoh itu jalan suluk ke Pangeran (Allah, SWT), mudah-mudahan bisa ma'rifat kepada Allah,SWT, yaitu Allah Yang Maha Agung, jelasnya harus waspada]
> [serta harus mendapatkan keyakinan, jangan syak dzon dan wahm, tidak cukup hanya dengan berbahasa saja, harus sampai kepada hakikat, syaratnya itu adalah harus mengkaji tasawwuf sampai paham]

Menela'ah apa yang disampaikan oleh RH. Marjuki dalam wawacan karyanya tersebut, bisa dipahami bahwa beliau merupakan seorang ménak yang cukup menonjol keulamaannya. Pemikiran keagamaannya cukup benderang terdapat dalam *Wawacan Iman, Elmu reujeung Amal* tersebut. Kekhasan pemikiran beliau yang cukup krusial adalah terletak pada keseimbangan yang harus diwujudkan dalam beragama. Aspek syari'at, tarikat dan hakikat harus secara simultan dikuasai bahkan menjadi laku hidup beragama. Dengan demikian, seorang muslim bisa menjadi Insan Kamil, yakni manusia yang Iman dan taohidnya kuat berdasarkan kepada ilmu dan diamalkan secara seimbang sampai mencapai derajat ma'rifat kepada Allah, SWT.

d. Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal: Intelektualisme Ulama dan Vernakularisasi Tasawuf dalam Wajah Tasawuf Sunda.

Abad ke-19 merupakan masa peralihan dalam kehidupan naskah sunda, yaitu peralihan dari masa transisi yang antara lain ditandai dengan lahirnya naskah-naskah berbahasa dan beraksara Jawa, arab, dan pegon yang dimulai pada abad ke-17 ke masa baru yang antara lain ditandai oleh lahirnya naskah-naskah berbahasa Sunda dengan menggunakan aksara cacarakan, pegon dan latin yang dimulai pada pertengahan abad ke-19.[761] Hal tersebut tidak terlepas dari semakin menguatnya pengaruh Islam di tatar Sunda pasca jatuhnya Kerajaan Sunda pada 1579, melalui jalur Cirebon dan Banten yang didukung Jawa-Mataram.[762]

Sebagaimana pernah diulas, bahwa wawacan adalah cerita panjang atau jenis hikayat yang ditulis dalam bentuk puisi yang dinamakan *danding.* Keduanya merupakan sastra tradisional Sunda yang mendapatkan pengaruh dari Islam dan kesusastraan Jawa, sekaligus penanda atas adanya fakta peralihan kehidupan naskah sunda pada abad ke-19.[763] Wawacan masuk ke Sunda terutama melalui kaum feodal (para bupati dan kaum ménak sekeliling tempat tinggal bupati) dan kaum ulama Islam (lingkungan Pesantren), yaitu kira-kira pada pertengahan abad ke 17.[764] Sementara danding dan tembang datang bersama feodalisme, maka perkembangan tembangpun terutama berpusat di dalam lingkungan kabupaten dan para ménak.[765]

Dangding merupakan karya sastra tulis yang berisi berbagai hal, termasuk cerita (hikayat, roman) atau uraian agama yang ditulis berbentuk puisi dengan pola 17 jenis pupuh. Ketujuh belas bentuk puisi *pupuh* tersebut

---

[761] Ekadjati, dalam Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak, Dan Kesusastraan Sunda Abad Ke-19,* (Depok: Komunitas Bambu, 2013), h,vii.

[762]Lihat Yuyus Suherman, *Sejarah Perintisan Penyebaran Islam di Tatar Sunda,* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), 47-58.

[763] Mikihiro Moriyama, *Semangat…*, h. 45.

[764] Ajip rosidi, *Mengenal Kesusastraan Sunda,* (Bandung : Pustaka Jaya, 2013), h. 29.

[765] Ajip Risidi, *Mengenal Kesusastraan...*, h. 33.

adalah Asmarandana, Balakbak, Dangdanggula, Durma, Gambuh, Gurisa, Jurudemung, Kinanti, Ladrang, Lambang, Magatru, Maskumambang, Mijil, Pangkur, Pucung, Sinom, dan Wirangrong. *Pupuh* inilah yang kemudian melahirkan karangan berbentuk *wawacan* dan *guguritan*. *Pupuh* karenanya sangat terikat oleh nama, sifat (karakter), jumlah larik (*padalisan*) tiap bait (*pada*), jumlah suku kata (*guruwilangan*) pada setiap baris, bunyi vokal pada setiap akhir baris (*guru lagu).*[766] Seperti halnya macapat di Jawa, dangding dan wawacan biasa ditembangkan atau disenandungkan.[767].

Pada tahap yang lebih luas wawacan dan danding tidak terbatas hanya bisa digunakan sebagai ekspresi estetis pengalaman keagamaan orang Sunda saja, akan tetapi, karena kedudukannya sebagai salah satu bentuk sastra sekaligus tembang Sunda, maka keduanya bisa juga dijadikan sarana pengembangan tradisi keilmuan Islam di tatar Sunda sebagai warisan intelektualisme ulama Nusantara. Ia menandai sebuah proses indigenisasi Islam yang memadukan ajaran Islam dengan kekayaan sastra dan budaya Sunda. Ia, dalam bahasa Bowen mencerminkan artikulasi tradisi besar Islam yang merembes ke dalam tradisi kecil keagamaan orang Sunda melalui khasanah sastranya.[768]

Sebagai salah satu karya sastra Sunda tradisional, *wawacan* berupa *danding* banyak dikembangkan oleh kalangan *ménak* Sunda sejak abad ke-19. Raden Haji Marjuki merupakan salah satu ménak sunda bahkan sekaligus ulama yang mengembangkan tradisi sastra tersebut. Wawacan Iman, Ilmu reujeung Amal merupakah karya luar biasa dari sesosok ménak santri yang berada dalam situasai adanya relasi kuasa kolonial yang berkepentingan besar, salah satunya memisahkan Islam dari kebudayaan kaum ménak, termasuk dalam aspek sastra. Namun walaupun dalam keadaan seperti itu Raden Haji Marjuki berhasil menulis karya sastra yang justru kental dengan agama Islam, bahkan lebih spesifik membahas Tasawuf dan Tarekat. Karena disajikan dalam bentuk sastra Sunda berupa wawacan dan danding, maka karyanya tersebut boleh dikatakan sebagai karya sufistik khas Sunda. Dalam persfektif yang lebih spesifik, karyanya juga bisa dikatakan sebagai produk intelektualisme ulama Sunda dengan basis kesantrian sebagai warisan Islam Nusantara.

Dikatakan warisan Islam Nusantara, karena karya sufistik yang ditulis RH. Marjuki merupakan manifestasi dari keragaman latar budaya yang melahirkan kreatifitas dalam menyerap dan menerjemahkan nilai-nilai Islam ke

---

[766] Ma'mur Danasasmita, *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama* (Bandung: STSI Press, 2001), h. 171-172; Yus Rusyana dan Ami Raksanegara, *Puisi Guguritan Sunda*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Depdikbud, 1980), h. 95.

[767] Ajip Rosidi, Mencari Sosok Manusia Sunda (Bandung: Pustaka Jaya, 2010), hlm. 30-31 dan 194.

[768] John R. Bowen, "Islamic Transformations: from Sufi Poetry to Gayo Ritual," Rita Smith Kipp and Susan Rodgers, eds., *Indonesian Religions in Transition*, (Tuscon: University of Arizona Press, 1987), h. 113-35.; Martin van Bruinessen, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia," *Die Welt des Islams*. 38.2 (1998), h. 203.

dalam konteks lokal. Meminjam kata-katanya Alexander Knysh, hal tersebut merupakan sebuah kreatifitas yang mewujud dalam khazanah tertulis dan ragam model praktik sosial keagamaan yang secara intensif berhubungan dengan konteks artikulasi tradisi lokal.[769] Kalau memakai kacamatanya Christomy, apa yang dilakukan Marjuki dengan karya sufistiknya, adalah keberhasilan gemilang dalam memodifikasi dan mereformulasi gagasan dan posisinya dalam masyarakat yang terus berubah hingga membentuk semacam serat halus jejaring lokal Islam.[770] Karena warisan Islam Nusantara adalah tradisi Islam yang salah satunya ditandai beragam kreatifitas dalam menerjemahkan gagasan keilmuan Islam ke dalam konteks lokal ke arah pembentukan sebuah identitas yang disebut dengan Islam Nusantara.[771] Sebuah kreatifitas keagamaan dalam mengartikulasikan beragam corak keilmuan keislaman dengan karakteristik yang khas dan bersifat lokal sebagai respon kreatif dan dinamis dalam menerima Islam.[772] Dan pola ini lah yang telah dilakukan RH. Marjuki dengan *wawacan Iman, Ilmu reujeung Amal* yang menjadi karyanya tersebut.

Sebagai seorang Ulama di tatar Sunda, RH. Marjuki menerima identitas keislaman dan kesundaan sebagai dua eksistensi yang saling mengisi dan beradaptasi. Islam yang semula berasal dari jazirah Arab sudah melebur dan merasuk *(awor, nyosok jero)* ke dalam identitas Sunda. *Sunda Ngislam, Islam Nyunda*.[773] Sulit kiranya memisahkan keduanya. Islam diadaptasikan ke dalam wujud kehidupan keagamaan yang bernuansa budaya Sunda. Sebaliknya aktifitas budaya orang Sunda banyak dibentuk dan dipengaruhi pula oleh nilai-nilai ajaran Islam.[774]

Wawacan iman, Elmu reujeung Amal, dengan demikian, juga merupakan salah satu bentuk dialektika budaya dan Islam dalam maksud di atas. Ia tampak sebagai sebuah tradisi intelektual Islam yang menyelaraskan

---

[769] Alexander Knysh, "Ibraahīm al-Kūraanī (d. 1101/1690), an Apologist for "wah}dat al-wujūd," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 5, No. 1 (Apr., 1995), h. 40

[770] Tommy Christomy, *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java,* (Canberra: ANU E Press, 2008), h. 91; Julian Patrick Millie, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java,* Dissertation, (Leiden University, 2006), h. 193-194

[771] Tentang Islam Nusantara, lihat misalnya, Akhmad Sahal dan Munawir Aziz ed., *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqih hingga Faham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015); M. Ishom Yusqi, *Mengenal Konsep Islam Nusantara,* (Jakarta: Pustaka STAINU, 2015); Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia,* (Jakarta: Pustaka Afid, 2015).

[772] Oman Fathurahman, *Ithaf Al-Dhaki, Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2012), h. 52.

[773] Oyon OS, "Islam Nyunda & Sunda Ngislam," dalam Wahyu Wibisana dkk., Salumar Sastra (Bandung: Geger Sunten, 1997), cet. ke-2, 175-176.

[774] Jajang A Rohmana, *Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda,* Journal of Qur'an and Hadith Studies – Vol. 3, No. 1, (2014): 79-99.

konsep dan nilai ajaran Islam ke dalam alam pikiran budaya Sunda. Terjadi persentuhan konsep dan nilai keislaman untuk didialogkan dan diselaraskan dengan kearifan pandangan hidup orang Sunda. Hal yang demikian diistilahkan oleh AH. John sebagai Vernakularisasi[775] atau pembahasa lokalan ajaran Islam. Kalau meminjam perkataannya Haji Hasan Mustapa (1852-1930) sebagai *baheula ku basa Sunda, ayeuna ku basa Arab, kaula nyundakeun Arab nguyang ka Arab, ngarabkeun Sunda tina basa Arab.*[776] [Dahulu (beragama) dengan bahasa Sunda, sekarang dengan bahasa Arab. Saya menyundakan Arab (menyelaraskan Sunda dengan Islam) datang ke Arab, mengarabkan (mengislamkan) Sunda dengan bahasa Arab].

Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal selain merupakan bentuk warisan Islam Nusantara, ia juga sebagai bentuk vernakularisasi. Dilihat dari persfektif vernakularisai, wawacan tersebut bisa disebut sebagai bentuk upaya orang Sunda dalam meresepsi tasawuf ke dalam sastra berbahasa Sunda. Dalam bahasa Zimmer dikatakan sebagai upaya mendomestikasi dan menjembatani jarak antara bahasa tasawuf dan bahasa lokal.[777] Karenanya RH. Marjuki memasukkan nuansa budaya Sunda ke dalam karya sufistiknya. Penggunaan nuansa budaya Sunda menjadi indikator penting bahwa karya RH. Marjuki berusaha mengakomodasi kekayaan latar budayanya.

Penulisan karya tasawuf dalam bentuk sastra sunda berupa Wawacan, adalah fakta laku vernakularisasi RH. Marjuki yang pertama dan paling utama. Di tengah situasi adanya pergeseran dan penggerusan penulisan karya keagamaan oleh kolonial pada abad ke-19 di Nusantara. Wawacan karya RH. Marjuki menjadi semacam pembeda dari pengarus utamaan Belanda atas sastra Sunda kala itu. Mengingat Priangan paruh kedua abad ke-19 merupakan gejala unik bagi perkembangan sastra. Kehadiran Belanda sebagai kolonial menjadikan sastra dikanonisasi dalam bentuk yang baku sesuai dengan kerangka kolonial. Sastra dalam cara kerjanya bukanlah kesusastraan sebagai totalitas imajinasi atau fiksi-fiksi yang netral, melainkan sastra sebagai 'kanon atau korpus' yang dibentuk menurut ideologi tertentu, yang bergerak dengan cara-cara yang sudah tetap.[778] Karena sastra dianggap menyimpan nilai ideologi, maka ideologi ini yang kemudian ditundukan oleh pemerintahan

---

[775] A.H. Johns, "She Desired Him and He Desired Her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'uf's Treatment of An Episode of the Joseph Story in Tarjuman al-Mustafid," Archipel. Vol. 57, 1999: 109; Farid F. Saenong, "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", Interview dengan Prof. A.H. Johns, Jurnal Studi Al-Qur'an, Vol. 1, No. 3, 2006, 579.

[776] Ajip Rosidi, Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana (Bandung: Pustaka, 1989), 394.

[777] Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", Studia Islamika, 7 (3): 2000, h. 31.

[778] Tonny Bennet, "Populer Culture: Theme and Issues" dalam *Popular Culture Arts In Amerika,* (Open University Press, 1992), h. 188-189.

Hindia Belanda. Kanonisasi sastra menjadikan karya sastra, filsafat, buku ajar (pelajaran), karya seni, sekolah, dan institusi lainnya pada era itu, menjadi semacam situs hegemoni, yakni tempat pertarungan ideologi.[779] Melihat fakta tersebut, sekali lagi vernakularisasi yang dilakukan RH. Marjuki dengan karya wawacannya tersebut menjadi semacam perlawanan atas perang ideologi kebudayaan yang dijalankan kolonial melalui hegemoni sastra. Dan RH. Marjuki menjadi ménak yang melakukan pngecualian atas hegemoni tersebut.

Bentuk vernakularisasi berikutnya dari Wawacan ini adalah, terletak pada isi dari karya tersebut. Di dalam penyajianya banyak ditemukan bahasa-bahasa lokal yang itu hanya dikenal dalam alam pikiran *Urang Sunda* (orang Sunda).[780] Penggunaan kata *gurit* ketika RH. Marjuki menceritakan latar belakang penulisan karyanya, adalah pembahasa lokalan yang penting dalam mendekatkan bahasa syair sufistik dalam karya karya tasawuf ke alam pikiran kebudayaan sunda. Sebagaimana diungkapkan dalam dandingnya sebagai berikut:

> *Ieu mimiti digurit, buku tembang basa Sunda tapi sakatmu wae, teu leunjeuran caritana, istuning ngan pangangguran tambah ngawangkong teu puguh, misaur lampah nu lian.*
> [ini memulai *digurit,* buku tembang bahasa Sunda tapi seketemunya saja, tidak Mengalir penceritaannya, sungguh hanya dari pada nganggur saja, dari pada ngobrol ga karuan, membicarakan perilaku orang lain]

Kata *digurit* merupakan pembahasa lokalan dari disya'irkan atau dipuisikan. Ia merujuk kepada satu bentuk sastra Sunda yang mentradisi di masyarakat Sunda sejak lama, yaitu seni *"Guguritan". Guguritan* Sunda atau *dangding* (Jawa: *macapat*) merupakan salah satu bentuk elemen lokal yang menghiasi tradisi keilmuan Islam Nusantara di Jawa Barat. Ia merupakan karya sastera tulis berupa lirik tembang dengan pola 17 jenis *pupuh* yang berisi berbagai hal, baik pengajaran atau uraian agama, pengalaman batin, hingga kekaguman pada alam dan berbagai kejadian. Jajang Rohmana mengatakan bahwa signifikansi *guguritan* dalam mengembangan tradisi keilmuan Islam terlihat dalam berbagai literatur Islam Sunda yang disusun dengan menggunakan puisi *guguritan* sebagai wadahnya. Ragam keilmuan Islam seperti tasawuf, catatan perjalanan haji, terjemah dan tafsir Al-Qur'an, dan lainnya

---

[779] Raymond Williams, *Culture and Society*. (Harmondswirth: Penguin, 1963), h.88-93

[780] Orang Sunda adalah mereka yang mengaku dirinya dan diakui oleh orang lain sebagai orang Sunda. Orang lain itu berupa baik orang Sunda sendiri maupun orang yang bukan Sunda. Suwarsih Warnaen dkk., Pandangan Hidup Orang Sunda Seperti Tercermin dalam Tradisi Lisan dan Sastra Sunda (Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi) Dirjen Kebudayaan Depdikbud Bandung, 1987), 1.

disusun menggunakan *guguritan* sehingga mampu menghadirkan nuansa khas tradisi keilmuan Islam Nusantara.[781]

Selanjutnya, kata *"ngupat'* untuk mengistilahkan *ghibah* atau menggunjing orang lain adalah pembahasa lokalan berikutnya dalam karya tersebut. *Ngupat* berasal dari *Kupat* dalam bahasa Indonesi "ketupat"*.* Menurut Kamus Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) ketupat berarti makanan yang dibuat dari beras yang dimasukkan ke dalam anyaman pucuk daun kelapa, berbentuk kantong segi empat dan sebagainya, kemudian direbus, dimakan sebagai pengganti nasi.[782] Menurut budayawan Hawe Setiawan, pada bahasa Sunda, kata kupat yang dijadikan kata kerja (ngupat), memiliki dua makna. Yakni, membuat ketupat dan atau menggunjing, mengumpat atau mejelek-jelekan orang lain.[783] Ngupat dalam arti membuat ketupat merupakan tradisi masyarakat Sunda ketika mau lebaran. Pembuatannya dilakukan secara beramai-ramai sambil membicarakan topik obrolan apapun, sehingga secara tanpa sadar membicarakan orang lain.

Kata *ngupat* yang sangat dekat dengan alam pikiran masyarakat Sunda diungkapkan oleh HR. Marjuki dalam membahas etika orang yang hendak wushul dalam suluknya. Sejatinya orang yang masih tidak bisa meninggalkan kebiasaan ghibah, sesungguhnya menjadi faktor yang berbahaya yang merintangi bisa wusulnya seseorang akan hakikat ma'rifat kepada Allah, SWT. Kata tersebut diungkapkan dalam danding sebagai berikut:

> *Ulah Nyebut nu teu hasil, sapertina resep Ngupat atawa getol ngawangkong, milampah nu lian, nyaeta teh ngupat tea jeung ulah pake mangadu, ngomong fitnah kagorengan.*
> [jangan menyebutkan yang tidak berhasil, sepertinya suka "ngupat" (ghibah), ngobrol ga karuan tentang kelakuan orang lain, itu adalah *ngupat* (ghibah), dan jangan *mangadu* (namimah), berbicara fitnah kejelekan]

Kata-kata Sunda yang merupakan khas peristilahan dalam tradisi Sunda, cukup banyak menghiasi metafor-metafor dalam karya HR. Marjuki. Seperti istilah *Ria Ngibing* yang berarti berjoget, *bebegig* dalam bahasa Indonesia orang-orangan sawah untuk melokalkan hawa nafsu ujub, ria dan takabur, *Jurujana duruwiksa* sebagai istilah dari hawa nafsu amarah yang menguasai, *tamlik* dan *kiswah* sebagai pelokalan dari nafkah atau perabotan rumah tangga dan belanjaan sebagi nafkah pada istri, *buta jaladara* istilah lokal bagi qolbun mayitun, *entep sereh* (daun sirih) sebagai istilah dari tartib dzohir dan bathin, dan masih banyak istilah-istilah lain.

---

[781] Jajang A Rohmana, *Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal....*h.4

[782] KBBI, 2013

[783] Hawe Setiawan, dikutif dari https://jabar.nu.or.id/daerah/ketupat-dalam-bahasa-sunda-mengandung-makna-baik-dan-buruk-PRB1O, diakses pada 08 Maret 2025, jam 23.21

Selain menggunakan peristilahan khas Sunda. Pelokalan berikutnya terdapat dalam penggunaan peribahasa *(siloka basa)* Sunda sebagai majaz. Seperti *abong biwir teu diwengku jeung letah henteu tulang* untuk mengkritik orang-orang yang suka fitnah, *warangka manjing ing keris, keris manjing ing warangka* (sarung keris masuk ke dalam kerisnya, keris masuk ke sarungnya) perumpamaan dari *muqtadol hal* atau omongan yang sesuai dengan konteksnya, *lebur papan tinggal tulis* perumpamaan bagi perempuan *nusudz, kapidangdung tiwas ku polah sorangan* perumpamaan bagi yang dirinya dikuasai oleh *nafsu ammaroh,* dan seterusnya masih cukup banyak perumpamaan *(siloka sunda)* yang lain.

Akhirnya, melihat kekayaan budaya sunda yang masuk dalam karya tasawuf RH. Marjuki di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa beliau merupakan ménak sekaligus ulama kreatif yang mampu melahirkan khazanah tertulis dan ragam model praktik sosial keagamaan yang secara intensif berhubungan dengan konteks artikulasi tradisi lokal. Dari khazanah tersebut beliau berhasil memodifikasi dan mereformulasi gagasan dan posisinya dalam masyarakat yang terus berubah hingga membentuk semacam serat halus jejaring tradisi intelektual Islam yang ditandai beragam kreatifitas dalam menerjemahkan gagasan keilmuan Islam ke dalam konteks lokal ke arah pembentukan sebuah identitas yang disebut dengan Islam Nusantara. Sebuah kreatifitas keagamaan dalam mengartikulasikan beragam corak keilmuan keislaman dengan karakteristik yang khas dan bersifat lokal sebagai respon kreatif dan dinamis dalam menerima Islam.

C. Pola Hibriditas, Mimikri dan Resistensi Ménak Santri

Sebagaimana sudah diulas pada Bab IV, bahwa pada intinya, Belanda menciptakan sebuah relasi kuasa terhadap kaum ménak di Purwakarta dalam bentuk hubungan kekuasaan melalui serangkaian system regulasi, peraturan, hukuman dan reward, juga sistem pengetahuan yang menghasilkan rangkai kekuasaan. Kekuasaan tersebut memproduksi pengetahuan yang melandasi kekuasaan. Jadi dengan pengetahuan, kekuasaan disusun, dimapankan dan diwujudkan agar menjadi langgeng dan berjalan secara halus dan tanpa kekerasan. Untuk mewujudkan hal tersebut maka pada akhir abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20, Belanda menciptakan sebuah relasi kuasa atas kebudayaan kaum ménak yang berpusat pada produksi wacana yang hegemonik, terselubung, manipulative dan mengecoh. Sebuah wacana kolonial berupa ide, opini konsep, dan pandangan hidup yang dibentuk secara sistematis dalam konteks kolonial sehingga mempengaruhi cara berpikir dan bertindak.

Terdapat sedikitnya enam praktik relasi kuasa kolonial dalam kebudayaan kaum ménak seperti sudah diungkapkan pada Bab IV disertasi ini. Keenam praktik relasi kuasa tersebut, semuanya berpusat pada dua wacana besar yang terus dimapankan, yaitu wacana "Modernisasi *(Modernization)* dan Misi Pemberadaban *(Civilization Misi)*". Wacana tersebut sengaja dimanipestasikan ke dalam dua bentuk relasi kuasa yang memiliki maksud

terselubung. Kedua bentuk relasi tersebut adalah *pertama,* relasi kuasa birokrasi yang bercorak modernisasi, militerisasi dan sekularisasi *kedua* relasi kuasa kultural dengan semangat asosiasi bertendensi alienasi Islam. Relasi kuasa birokrasi dan kuasa kultural, nyata dioprasikan Belanda dalam enam praktik kekuasaan dengan selubung modernisasi dan misi pemberadaban. Keenam selubung kekuasaan tersebut adalah: *Kesatu,* selubung modernisasi birokrasi yang padahal adalah pengerasan sifat feodal patrimonial dengan segala bentuk warisan buruknya dalam cangkang mitos modernisasi. *Kedua,* selain dari refeodalisasi, modernisasi itu juga sesungguhnya adalah sekularisasi. *Ketiga*, modernisasi lembaga kepenghuluan, namun di balik itu sebenarnya distorsi dan disfungsi keagamaan. *Keempat*, pemberadaban melalui politik gelar dan pangkat militer, politik tanda jasa, serta politik seragam ala militer, sepertinya memartabatkan, padahal sejatinya merupakan upaya penundukan, pendisiplinan, dan kontrol sekaligus wacana kepatuhan. *Kelima,* modernisasi dan misi pemberadaban melalui pendidikan, yang pada dasarnya bermuatan normalisasi dan westernisasi. Pada puncaknya, yakni *Keenam*, modernisasi serta misi pemberadaban melalui Asosiasi kebudayaan berupa relasi kuasa pakaian, kanonisasi bahasa dan sastra, pengenalan aksara latin sampai pemberadaban melalui pendirian Balai pustaka. Maksud sebenarnya dari asosiasi kebudayaan ini lebih sebagai westernisasi, benturan kebudayaan dengan Islam, degradasi unsur-unsur Islam dari sastra serta tulisan, sampai control atas selera baca yang mendedahkan penguasaan atas ideology kaum ménak. Relasi kuasa melalui wacana colonial ini adalah penjajahan canggih yang diterapkan kolonial yang pertama dan terutama kepada kaum ménak sebagai pihak terjajah dengan pola yang halus, yakni ditarik ke dalam birokrasi kolonial.

Perlu ditegaskan disinia, bahwa relasi antara Belanda dan kaum ménak yang pada dasarnya hubungan *patron klien* (atasan dan bawahan), ternyata tetap saja, pada praktiknya adalah relasi penjajah dan terjajah. Mengenai relasi tersebut, Bhabha[784] berpendapat bahwa penjajah dan terjajah tidak idependen satu sama lain, keduanya justru bersifat rasional. Menurutnya, antara penjajah dan terjajah terdapat "ruang antara" yang memungkinkan keduanya untuk berintaksi. Di ruang ambang inilah kaum terjajah menemukan strategi perlawanan terhadap dominasi wacana penjajahan. Bangsa penjajah menempatkan diri sebagai kelompok social yang berposisi sebagai subjek, arogan, superior, di hadapan pribumi. Namun, seperti juga yang dikatakan Said dalam Faruk[785], masyarakat pribumi tidak hanya menerima semua hal secara pasif Mereka juga memberikan respons terhadap dominasi Barat. Hal yang sama juga berlaku di kalangan kaum ménak, terutama kaum ménak santri.

---

[784] Ania Loomba, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo. (Yogyakarta: Narasi Pustaka Promethea, 2016), h. 230

[785] Faruk, *Belenggu Pascakolonial: Hegemoni dan Resistensi dalam Sastra Indonesia*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), h. 74.

Mimikri merupakan salah satu orientasi kebudayaan yang dijalankan kaum ménak sebagai bentuk respon aktif sekaligus strategi perlawanan terhadap relasi kuasa kolonial tersebut. Mimikri adalah tindakan menirukan,[786] atau menurut Darmawan[787] merupakan proses peniruan sebagai strategi menghadapi penjajah melalui penyamaran. Juga, sebagai sebuah strategi perubahan, peraturan, dan disiplin yang menyesuaikan diri dengan "yang lain". Pada tahap lebih lanjut mimikri bukan saja meniru pihak lain tetapi proses meniru itu juga merupakan perlawanan subversif.[788] Oleh karena sifatnya meniru tapi juga merupakan bentuk halus dari subversif, maka mimikri lebih tepat dikatakan sebagai kamuflase untuk membela diri atau bertahan hidup.

Mimikri pada dasarnya tidak meyelaraskan diri dengan mengurangi perbadaan di antara si peniru dan yang ditiru. Proses meniru ini semata untuk kepentingan dan tujuannya sendiri. Bhabha mengembangkan gagasan ini dengan menyatakan bahwa mimikri adalah proses penulisan ulang identitas terjajah diruang ketiga, sebagai cara mendekonstruksi wacana penjajah. Penyelarasan diri dengan identitas penjajah justru dimasudkan untuk memalingkan wajah dari kuasa penjajahan itu. Resistensi kemudian muncul pada diri pribumi sebagai bentuk perlawanan karena perbudakan yang dilakukan oleh bangsa koloni. Resistensi yang dilakukan adalah dalam bentuk memperjuangkan hak-hak mereka melalui strategi kebudayaan. Ia adalah imitasi sekaligus subversi. Sebuah artikulasi ganda yang merupakan suatu strategi aprropriate tapi bersamaan dengan itu juga inaprropriate, sehingga membuat mimicry tidak pernah menghasilkan suatu identitas yang seragam, identik dan takluk dibawah kekuasaan penjajah.[789] Dengan demikian, mimicry bisa dipandang sebagai strategi menghadapi dominasi penjajah. Seperti penyamaran, ia bersifat ambivalen, melanggengkan tetapi sekaligus menegaskan dominasinya. Dari mimicry inilah terlihat bahwa ia adalah dasar sebuah identitas yang hibrid.

Hibriditas merupakan pertemuan dua budaya atau lebih yang kemudian melahirkan sebuah budaya baru, akan tetapi budaya lama tidak ditinggalkan. Ia merujuk pada penciptaan transbudaya baru yang ada dalam wilayah pertemuan yang dihasilkan melalui kolonialisasi. Dalam pemikiran Bhaba, sebetulnya hybriditas bukan sebatas adanya dua atau beberapa entitas stabil dari (dua atau beberapa) budaya kemudian terjadi pertemuan lalu mereka bercampur. Melainkan, percampuran yang dalam pikirannya Barat memunculkan

---

[786] KBBI, 2013, h. 915

[787] Darwin Darmawan, *Identitas Hybrid Orang Cina*. (Yogyakarta. Gading Publishing, 2014), h.28

[788] I Nyoman Yasa, *Orientalisme, Perbudakan dan Resistensi Pribumi terhadap Kolonial dalam Novel-Novel Terbitan Balai Pustaka.* Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora. 2013, h. 249-256.

[789] Darwin Darmawan, *Identitas Hybrid Orang...,* h, 28.

kecemasan akan resistensi dan negosiasi. Oleh karena itu penjajah berkeinginan untuk mendefinisikan batas yang tegas antara budaya penjajah dan terjajah.

Hybriditas merupakan metafora untuk menggambarkan bergabungnya dua jenis (bentuk) yang memunculkan sifat-sifat tertentu dari masing-masing bentuk, sekaligus meniadakan sifat-sifat tertentu yang dimiliki keduanya.[790] namun dalam prosesnya, biasanya identitas lama tidak begitu saja menghilang, meskipun identitas kultural baru akan kuat mempengaruhi identitas lama tersebut. Disinilah kemudian terjadi apa yang disebut oleh Bhaba sebagai ambiguitas identitas yang membawa seseorang dalam posisi "in-between" alias "di tengah-tengah".[791] Hal inilah yang kemudian disebut oleh Bhaba bahwa hibriditas merupakan taktik dan strategi kebudayaan, dimana produk budaya hibrid senantiasa menghindari segala macam kategorisasi biner, pendatang versus pribumi, kapitalisme versus sosialisme, dimana pada akhirnya produk budaya hibrid akan menempati apa yang disebut ruang ketiga dalam setiap kategori biner.

Keberadaan ménak santri di Purwakarta merupakan gejala menarik dalam kaitan mimicry dan hibriditas kultural. Identitas Islam yang melekat kuat secara kultural baik dari faktor latar belakang pendidikan pesantren atau faktor silsilah keluarga yang memegang kuat tradisi Islam, membentuk pola hibriditas khas dalam identitas kebudayaannya. Budaya barat yang diserap ke dalam kehidupan ménak santri, betul dapat menimbulkan perubahan namun tidak merombak seluruh segi kehidupan, melainkan justru karena kemampuannya dalam bersikap adaptiv-inovatif pada akhirnya tercipta benih-benih progressif dalam nilai-nilai tradisional. Sekularisme, liberalisme dan westernisasi yang ditanamkan Belanda atas mereka mengalami proses akulturasi dalam bingkai tradisi nusantara dan spirit Islam.

Apa yang ditunjukan RAA. Suriwinata dalam representasinya sebagai bagian dari birokrasi kolonial merupakan fakta mimicry yang mendedahkan hibriditas kultural dalam ruang modernisasi birokrasi. Ia ikut dalam kebudayaan birokrasi kolonial menjadi Bupati, bahkan berpengaruh dalam dunia birokrasi. Namun walaupun demikian RAA. Suriwinata tidak larut dalam refeodalisai. Islam sebagai identitas yang melatarinya, menjadikannya ambivalen dalam tindakan. Hal tersebut cukup terlihat dari laku beliau yang menjadi pimpinan masyarakatnya melalui lembaga keagamaan seperti Masjid sebagai pusat spiritual dan agama. Ia cukup dekat dan bahkan menjadi bagian dari rakyatnya melalui tirakat tirakat shalawat yang di tradisikan. Refeodalisasi melalui modernisasi bentukan Belanda adalah sifat dikembalikannya tradisi kekuasaan

[790] Lihat Budiawan (ed). *Ambivalensi: Post-Kolonialisme membedah musik sampai agama di Indoensia*. (Yogyakarta. Jalasutra, 2010), hlm. viii; dan P. Burke, *Cultural Hybridity*, (Cambridge: Polity Press, 2009), h. 1.

[791] Jonathan Rutherford, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Ders. (Hg): Identity: Community, Culture, Difference*, (London: Lawrence and Wishart, 1990), h. 211

ke tradisi pra-Islam. RAA. Suriawinata justru kebalikan dari itu, ia justru mengambil tradisi Islam sebagai bentuk subversi halus atas relasi kuasa kolonial.

RA.A. Suriawinata memakai perangkat kebudayaan birokrasi kolonial, digunakan sebagai imprastruktur agama yang mendekatkan beliau dengan rakyat. Salah satu keturunan beliau menulis sebuah manaqib dengan judul Manaqib kanjeng Dalem Shalawat. Dalam manaqib tersebut ada kesaksian dari keturunan beliau tentang peristiwa yang menggambarkan kedekatan beliau dengan rakyat, yaitu:

> *Anjena Miwulang Ka Rahayatna Nganggo dibuktikeun contona...nyaeta dina hiji dinten anjena ngundang rahayatna, akhirna rek nanggap ronggeng kunyuk, jeung barang sedeng sedeng reresepna disetop ku anjena teras ngalahir anjena: Hei bapa-bapa hei ujang-ujang ingetkeun ku aranjeun ieu teh kunyuk tina katololanana nepi ka sok dipake pamoyokan.....*[792]
>
> [beliau mengajarkan kepada rakyatnya dengan menggunakan contohnya, sebagai contoh dalam satu waktu belian mengundang rakyatnya untuk sebuah pengajaran, di akhirnya mau menanggap ronggeng kunyuk (monyet), dan ketika sedang asik asiknya pertunjukan diberhentikan, lalu beliau sampaikan pelajaran: *Hei bapa-bapa, ujang-ujang (kaum muda) ingatlah oleh kalian bahwa monyet ini menjadi bahan lelucon karena faktor ketololannya.....*]

Dari kutifan tersebut dapat dimaknai bahwa RAA. Suriawinata selain jadi Bupati, juga bertindak menjadi ulama. Jabatan beliau sebagai bupati dalam birokrasi kolonial, beliau manfaat sebagai inprastruktur dakwah agama Islam. beliau mengajar masyarakat ilmu agama dengan metode menggunakan pendekatan budaya seperti yang dilakukan para wali. Budaya yang ada dalam peristiwa di atas merupakan kesenian yang dekat dengan alam kebudayaan rakyat. Selain itu, peristiwa tersebut menjadi bukti bahwa beliau jauh dari kata feodal. Fakta menunjukan justru beliau dekat dengan rakyat, beliau mengundang rakyat sekaligus menghiburnya.

Dalam tindakan yang lebih lanjut, RAA. Suriwinata juga jauh dari citra sekuler yang diharapkan kolonial atas relasi kuasa dalam selubung modernisasi. Laku kekuasaannya justru kebalikan dari pandangannya Leslie H. Palmier yang mengatakan bahwa praktik kolonialisme pada abad ke-19 salah satunya melalui intervensi dalam bentuk perombakan birokrasi yang efektif mentransformasi kaum elit lokal yang beragama Islam menjadi bangsawan sekuler dalam kepentingan pemerintah Belanda.[793] Pemerintah Belanda telah mengarahkan para ménak dan aristokrat pribumi pada umumnya, untuk mengikuti jalan yang

---

[792] _____*Manaqib Kanjeng Dalem Shalawat,* (tt.tp)

[793] Leslie H.Palmier, *The Javanese Nobility under the Dutch*, jurnal *Comparative Studies in Society and History*, II (1960), h. 197-198.

mereka ciptakan sendiri. Akibatnya kaum ménak menjadi semakin terlibat dalam aktivitas birokrasi yang di setting oleh kepentingan *patron-cliennya* yaitu tuan-tuan Belanda, dan ini pada gilirannya menjadikan kaum ménak sebagai salah satu kaum elit representasi kelas menengah ciptaan kolonial, dan oleh karena Belanda memiliki semangat anti Islam maka jadilah ménak tersebut semacam manifestasi kolonial dalam mempreteli sekaligus menggusur kekuasaan kelas menengah pra-kolonial, yakni ulama. Akhirnya, tradisi kekuasaan di Nusantara pra-kolonial yang berkarakter menonjol dalam adanya relasi erat antara ulama dan raja (penguasa), dalam konteks Purwakarta abad ke-19 mengalami stagnasi bahkan alienasi. Pada gilirannya relasi kaum ménak dengan ulama semakin menjauh, bahkan tidak jarang bersitegang.

R.A.A Suriawinata justru kebalikan dari fenomena di atas. Beliau menciptakan jalannya sendiri. Yakni dengan berorientasi pada penguatan tradisi kekuasaan pra kolonial, yakni hadirnya ulama sebagai penasihat pemerintahan. Bahkan lebih spesifik dari itu, beliau juga sekaligus adalah ulama. Ciri sekularisasi dalam birokrasi kolonial yang cenderung adanya pemisahan dengan ulama pesantren. Tidak juga cukup efektif memisahkan hubungan RAA. Suriawinata dengan dunia pesantren. Fakta bahwa beliau menjadi penyokong utama pesantren dengan mewakafkan tanahnya bagi pengembangan pesantren di daerah Batulampa, adalah fakta terhubungnya beliau dengan ulama-ulama pesantren. Bahkan dalam tindakan lebih lanjut beliau memasukan anak-anaknya ke pesantren. Wasiat beliau tentang pentingnya anak keturunan beliau menjadi ulama, tergambar dalam kata-katanya, yaitu: *"Jeneng cara Ama, geus we semet Ama, di anak incu mah ulah aya deui"* [794][hidup dengan memegang jabatan seperti Ama (saya), sudah saja sampai Ama (saya), di anak cucu jangan ada lagi].

Selanjutnya perlu dijelaskan di sini, bahwa Belanda menganggap ulama, terutama ulama tarekat sebagai pihak yang bertanggung jawab karena telah meletakan dasar agama bagi sentiment anti-kolonial.[795] Oleh karenanya, bentuk relasi kuasa yang dibangun adalah militerisasi birokrasi dalam selubung pemberadaban melalui politik gelar dan pangkat militer, politik tanda jasa, serta politik seragam ala militer. Relasi kuasa yang demikian diwacanakan sebagai pemberadaban, padahal sejatinya merupakan upaya penundukan, pendisiplinan, dan kontrol sekaligus wacana kepatuhan. Pada ranah wacana ini, RAA Suriawinata sekali lagi menunjukan ambivalensi dengan menjadi pengamal tarekat, yang kala itu, kelompok tarekat menjadi semacam hantu yang ménakutkan bagi kolonial. Satariah dan sammaniyah sebagai kelompok Tarekat yang memiliki semangat anti-kolonial adalah dua tarekat yang lekat dengan keberagamaannya beliau. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa tarekat Satariyah RAA. Suriawinata bersanad ke Syekh Abdul Qohar Banten dan

[794] Rd. M. Padmanegara, *Wawancara,* tanggal 28 Februari 2025, bertempat di kantor Masjid Ath-Thahiriyah Bogor, jam 13.30 s.d 16.30.

[795] Jajat Burhanudin. *Ulama dan Kekuasaan....,* h.151.

Sammaniyah bersanad ke Syekh Abdus Shomad Al-Palimbani. Kedua sanad tersebut tersambung melalui kakeknya Syekh Aulia Muhamad Thahir al-Bhuguri. Fakta tersebut menandakan bahwa R.A.A. Suriwinata melakukan Subversi terbuka yang cendrung resisten terhadap relasi kuasa kolonial.

Hal yang cukup menarik dari fakta bertarekatnya RAA. Suriawinata adalah, kemampuan beliau dalam memainkan peran strategis pada tiga posisi sekaligus. Secara pribadi hubungannya dengan Tuhan terus dijalankan dalam balutan sufistik dan shalawat sebagai tirakatnya. Dan karena hubungan dengan Tuhannya bisa diperankan dengan sangat begitu taat, maka pada aspek peran kedua, yakni hubungan ia dengan masyarakat muslim yang dipimpinnya secara legitimasi mengalami penguatan. Kemampuan ia dalam melakukan mimicri sebagai strategi kamuflase dengan memakai perangkat kebudayaan barat (Belanda), menjadikan peran yang ketiga juga bisa dimainkan dengan sangat berhasil. Peran ketiga tersebut adalah peran politik dalam kaitan sebagai bupati bawahan Belanda. Jadi walaupun RAA̅ Suriawinata bertarekat, tidak kemudian menjadikan Belanda mempreteli jabatannya dalam struktur birokrasi. Pada titik inilah strategi mimicri menjadi strategi ampuh dalam menyeimbangkan peran RAA. Suriawinata dalam lingkup birokrasi kolonial.

Pada aspek wacana pemberadaban melalui pangkat dan gelar militer, keikut sertaan ménak santri dalam menerima nama, gelar dan pangkat militer melahirkan hibriditas pada aspek penggunaan nama, pangkat dan gelar tersebut di ruang publik. Seperti dijelaskan sebelumnya bahwa Para bupati mendapatkan gelar Raden, Tumenggung, Adipati, dan Aria. Gelar-gelar tersebut bersamaan kedudukanya dalam pangkat militer. Untuk Adipati menyandang pangkat militer Letnan Kolonel, Tumenggung menyandang pangkat Mayor, dan gelar Aria menyandang pangkat Kapten. Mimicry yang bersifat mocery cukup terlihat saat kaum ménak santri menyandingkan gelar dan tersebut dengan simbol agama. Maka hibriditas dalam penggunaan gelar nama tersebut bisa tampak dalam nama-nama yang diawalnya ada gelar, misalnya Raden Haji, Kiai Raden Haji, Syekh Aulia Adipati Aria, Kanjeng Dalem Aria, dan sebagainya. Tidak ada identitas dalam oposisi biner, karena dalam nama tersebut terjadi percampuran lebih dari satu simbol kebudayaan. Semua itu adalah Representasi Kaum Ménak Santri dalam melakukan resistensi melalui kebusayaan.

Wacana kolonial yang mendapatkan orientasi kebudayaan dari kaum ménak santri adalah mengenai wacana modernisasi pendidikan. Hampir semua ménak dipastikan ikut serta dalam sistem pendidikan Belanda. Mereka bersekolah di sekolah khusus anak-anak kaum ménak yang memang disiapkan untuk menjadi guru maupun pejabat pemerintahan. Di sekolah tersebut mereka dididik dengan sistem pengajaran Belanda, sehingga mereka terbiasa dengan bahasa Belanda dan gaya hidup ala Barat. Bahasa Belanda bahkan menjadi bahasa yang sangat penting di sekolah-sekolah golongan ménak tersebut. Ménak Santri seperti Baing Yusup adalah ménak yang juga sama mengalami proses pendidikan tersebut, hanya saja karena Baing Yusup lahir dari keluarga yang kental keberislamanya, sehingga pendidikan pesantren menjadi pendidikan

penting kedua yang diterimanya. Memang, di kalangan ménak santri, hibriditas sebetulnya sudah mulai muncul, sesaat ketika mereka pada saat yang sama juga menerima pendidikan pesantren.

Terkait representasi ménak santri dalam masalah pendidikan, Baing Yusup adalah ménak yang tepat dijadikan contoh dalam maksud itu. Beliau seorang ménak yang sejak datang pertama kali ke Purwakarta adalah bertugas menjadi guru. Informasi tersebut didasarkan pada Jurnal terbitan Belanda tahun 1864 yang menginformasikan bahwa Krawang Sekitar tahun 1824 menjadi salah satu wilayah yang kekurangan sumber daya pengajar (agamawan) di lingkungan kabupaten. Padahal masyarakat Krawang saat itu cukup terbelakang dalam kemampuan membaca mereka. Bahkan di antara para kepala desa sangat sedikit yang dapat membaca dan menulis. Oleh karena keadaan demikian maka dimutasikanlah Raden haji Joesoep dari Ciandjoer ke Krawang untuk menutupi ketiadaan (agamawan) tersebut. Baing Yusuf mengusulkan kepada residen Valck untuk diadakan sekolah membaca dan menulis. Sejak itu, maka sekitar tahun 1924 Baing Yusup mengajar beberapa anak kepala desa cara membaca dan menulis aksara Romawi. Dan oleh karena semakin bertambah murid yang belajar, maka Berdasarkan keputusan tanggal 21 Januari 1824, No. 1, dijalankanlah sekolah kabupaten, dengan penambahan materi ajar, yakni Aritmatika, selain dari baca dan tulis.[796] Pada tahap berikutnya melalui *Besluit* Nomor 29 tanggal 16 Agustus 1828 Baing Yusup diangkat menjadi *Hoofdpanghulu* Krawang (Purwakarta).

Mengenai orientasi kebudayaan Baing Yusuf sebagai ménak santri. perlu dijelaskan di sini, bahwa modernisasi lembaga kepenghuluan merupakan sebuah relasi kuasa yang bertujuan untuk melakukan distorsi dan degradasi Islam dari pribumi. Representasi Baing yusup menjadi penghulu adalah fakta yang tidak bisa dibantah. Dan representasi itulah yang justru menjadi jalan beliau untuk melakukan mimicry. Ikut dalam birokrasi kolonial, bahkan menyerap kebudayaan barat. Namun karena sifatnya mimicry, maka representasi tersebut adalah sebagai bagian dari kamuflase. Semacam kontra wacana dari pemapanan wacana modernisasi dalam birokrasi kepenghuluan yang bertendensi degradasi nilai-nilai Islam. Hal tersebut bukan tanpa alasan, melainkan karena fakta menunjukan bahwa secara Identitas Islam, baing Yusuf justru menunjukan identitas seorang ulama yang alim, ahli tasawuf, pengikut al-Ghazali, menulis karya kitab, namanya disebut dalam banyak manuskrip yang berisi tentang posisi beliau menjadi sanad keilmuan ulama ulama nusantara. Pemikiran-pemikirannya yang dituangkan dalam kitab tasawuf Sunda dan Fiqih Sunda malah jauh dari kesan beliau teralienasi secara

[796] Tijdschrift Voor Indische Taal-Land- En Volkenkunde, Uitgegeven Door Het Bataviaasch Genootschap Van Kunsten En Wetenschappen, Onder Redaktie Van Mr. W. Stortenbeker, Jr.Doctor In De Regten En Letteren./ Vierde Serie. Deel V. (Batavia: 'sHage, Lange & Co. M. Nijhoff, 1864), h. 221-222.

keagamaan dampak relasi kuasa. Justru lembaga kepenghuluan menjadi cara beliau bermimikri melakukan subversi atas kolonial. fakta Identitas Islam Aswaja dan Tasawwuf dan adanya beliau dalam jaringan keilmuan mekah, menjadi bukti bahwa baing yusup menjadi sangat ambivalensi dari wacana kolonial.

Sama halnya dengan pola yang dibangun RM. Yusuf, penerus beliau di lembaga kepenghuluan masjid agung, yakni RH. Marjuki juga melakukan proses penyerapan kebudayaan barat. Hal yang paling nampak dari beliau adalah, karya berupa Wawacan. Dari aspek penulisan sangat terpengaruh oleh tradisi aksara latin yang dipopulerkan Belanda. Sebagai bagian dari relasi kuasa, pengenalan aksara latin dalam kebudayaan pribumi, terutama kaum ménak, adalah dengan maksud untuk menggantikan aksara arab pegon yang sudah mentradisi lama sejak kekuasaan Mataram. Dengan mengganti aksara tersebut oleh aksara latin, berarti setahap demi setahap menghilangkan anasir-anasir Islam dari kebudayaan kaum ménak. RH. Marjuki menulis karya berupa wawacan dengan aksara latin, adalah bentuk mimikri. Representasi beliau dalam menyerap aksara latin dalam kebudayaan dan karyanya, tidak mengalienasi Islam secara substansi, justru beliau seluruhnya menggunakan aksara latin untuk menjelaskan tasawuf dan tarekat. Bahkan dengan tradisi sastra Sunda berupa wawacan, yang pada era tersebut sedang disukai oleh penduduk pribumi.

Dari apa yang dijelaskan di atas, maka didapatkan gambaran bahwa keberadaan ménak santri di Purwakarta, mematahkan pandangan Geertz yang memetakan kaum priyayi (ménak) sebagai keturunan aristokrat (keturunan ningrat) yang memiliki tradisi keagamaan yang abangan dan dekat dengan unsur-unsur hindu dan Budha. Juga membantah Heather Suterland yang mengatakan bahwa kaum priyayi (ménak) itu adalah kejawen. Identitas Islam kaum ménak santri, melihat apa yang dituliskan dalam karya-karya kitabnya, justru menunjukan fakta sebagai kategoti Islam sufistik yang mengalami hibriditas kultural akibat dari orientasi mimicry mereka atas wacana kolonial dalam relasi kuasa. Budaya barat yang diserap ke dalam kehidupan mereka, betul dapat menimbulkan perubahan namun tidak merombak seluruh segi kehidupan, melainkan justru karena kemampuannya dalam melakukan proses mimicri pada akhirnya tercipta resistensi dan subversi halus melalui kebudyaan. Sekularisme, liberalisme dan westernisasi yang ditanamkan Belanda atas mereka mengalami proses akulturasi dalam bingkai tradisi nusantara dan spirit Islam.

Selain itu, keberadaan kitab karya kaum ménak santri dalam bidang keagamaan mengoreksi teorinya Hari J. Benda yang membagi kelas elit pribumi menjadi dua cabang; dependen dan independen. Cabang dependen disebutnya sebagai cabang resmi dan administratif yang menjadi pembantu pemerintah sekuler, berpusat di sekitar masjid dan pengadilan agama (penghulu di Jawa, *kadi* di pulau-pulau lain). Cabang independen berpusat di sekitar kiai dan ulama yang memperoleh kesuciannya bukanlah berdasarkan restu pemerintah sekuler

melainkan karena pengetahuannya tentang agama Islam. Menurutnya cabang pertama menjadi bagian kebudayaan priyayi, sedangkan yang kedua menjadi inti kebudayaan santri.[797] Fakta kaum ménak santri dengan karya kitab keagamaannya, mengacaukan pembagian tersebut. Bahwa kaum ménak santri walaupun secara posisi dependen berada dibawah pemerintahan sekuler, akan tetapi secara pemikiran dan perilaku keagamaan, mereka adalah independen. Tidak kemudian menjadi bagian dari tukang stempel kebenaran melalui fatwa keagamaan dalam kepentingan kolonial. Selain itu dan yang terpenting adalah bahwa dengan adanya kaum ménak santri ini, inti kebudayaan santri menjadi tidak hanya berpusat di sekitar kiai dan ulama saja, melainkan juga berpusat di sekitar birokrasi kolonial.

Kenyataan di atas, melengkapi teorinya Sartono Kartodirdjo yang mengatakan bahwa kaum ménak menghadapi dilema oleh karena posisinya sebagai pembantu yang berada tepat di bawah pemerintahan yang sekuler. Hal tersebut menjadikan kaum ménak mau tidak mau harus membangun legitimasi dengan mempertimbangkan dua pihak, satu pihak penguasa kolonial sebagai *patron-klien*, di pihak yang lain adalah rakyat yang dipimpin sebagai masyarakat terjajah. Apabila mereka memperlihatkan diri sebagai muslim yang taat, penguasa yang sholeh, akan mengundang kecurigaan pemerintah, tetapi bila mengurangi ketekunannya beribadah, bisa menjauhkan mereka dengan rakyat.[798] Muhammad Hisyam menyebut kondisi tersebut sebagai terperangkap di tengah tiga bara api. Pertama, pertimbangan kepada Tuhan dalam statusnya sebagai Muslim yang bertanggung jawab terhadap berjalannya syari'at Islam; Kedua, pertimbangan kepada pemerintah kolonial Belanda dalam statusnya sebagai bawahan yang bekerja untuk kolonial; Ketiga, pertimbangan kepada masyarakat Muslim karena kedudukannya sebagai pemimpin.[799]

Bahwa Kaum ménak santri di Purwakarta dengan pola mimicrinya telah berhasil memecah dilema yang digambarakan Sartono Kartodirdjo sekaligus bisa memainkan peran ganda di tengah perangkap tiga bara api gambaran Muhammad Hisyam. Di satu sisi mereka, dengan mimikrinya, mampu menuliskan ulang identitas terjajah di ruang ke tiga, yakni Islam sufistik. Identitas Islam tersebut merupakan cara kaum ménak santri untuk mendekonstruksi wacana kolonial. Penyelarasan diri dengan identitas penjajah justru dimaksudkan untuk mocery (mengolok-olok) dan sekaligus cara memalingkan wajah dari kuasa penjajahan. Pada titik inilah resistensi dan subversi halus sedang dijalankan kaum ménak santri melalui perangkat kebudyaan. Oleh karena sifatnya yang demikian, maka legitimasi atas tiga pihak, yakni Tuhan, kolonial dan masyarakat bisa berjalan secara seimbang.

---

[797] Hari J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari terbit,*...h.34

[798] Sartono Kartodirdjo *et al. Perkembangan Peradaban Priyayi,* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), h. 59.

[799] Muhammad Hisyam, *Caught Between Three Fires: Penghulu di Masa Kolonial Belanda,* (Leiden: INIS, 2003), h.3

BAB VI
KESIMPULAN

Antara abad ke-19 sampai dengan abad ke-20, Belanda menyelundupkan secara halus tujuan pelanggengan kekuasaan, penjajahan, kolonialisme dan imperialisme atas bangsa Indonesia dalam selubung wacana modernisasi dan misi pemberadaban. Wacana tersebut bekerja dalam dua ranah relasi kuasa yang beroprasi efektif atas kebudayaan kaum ménak. Dua ranah relasi kuasa tersebut adalah relasi kuasa birokrasi dan relasi kuasa kultural. Terdapat empat bentuk relasi kuasa birokrasi, yakni: (1) Dualitas Birokrasi dalam Wacana Modernisasi Birokrasi, (2) Sekularisasi dalam Wacana Modernisasi Birokrasi dan Misi Pemberadaban, (3) Distorsi dan Disfungsi Keagamaan dalam Wacana Modernisasi Birokrasi Kepenghuluan, (4) Militerisasi Birokrasi yang berbentuk a. Penundukan dan Pendisiplinan dalam Politik Gelar dan Pangkat Militer, b. Penundukan dan Pendisiplinan dalam Politik Seragam Militer, dan c. Kontrol dan Wacana Kepatuhan dalam Politik Tanda jasa dan gelar Ksatria ala Militer. Kemudian terdapat tiga bentuk relasi kuasa kultural, yaitu: (1) Normalisasi dan Westernisasi Melalui Pendidikan, (2) Benturan Kebudayaan dan Islam dalam Melalui pemenfaatan Organisasi Freemason, (3) Relasi Kuasa dalam Pengaturan Gaya Hidup Kaum Ménak yang meliputi: a. Relasi Kuasa Pakaian, b. Kanonisasi Bahasa dan Sastra Kaum Ménak dan c. Westernisasi Makanan, Pesta dan Hiburan.

Kaum ménak santri pada abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20, melakukan orientasi kebudayaan terhadap wacana modernisasi dan misi pemberadaban pada ranah relasi kuasa. Bentuk orientasinya adalah dengan cara mimicri, yakni tindakan menirukan atau proses peniruan sebagai strategi menghadapi penjajah melalui penyamaran. Juga, sebagai sebuah strategi perubahan, peraturan, dan disiplin yang menyesuaikan diri dengan kebudayaan kolonial. Pada tahap lebih lanjut, mimikri bisa dikatakan sebagai strategi kamuflase untuk membela diri atau bertahan hidup. Oleh karena kamuflase, maka makna sebenarnya adalah resistensi dan subversi halus atas relasi kuasa dengan memakai perangkat kebudayaan. Dari pola mimicri inilah tercipta hibriditas kultural dalam balutan identitas Islam kaum ménak santri. Pada satu sisi, mereka menyerap kebudayaan Barat untuk memperkuat legitimasi di depan kolonial, pada sisi yang lain membuat karya kitab sebagai pengejawentahan identitas Islam mereka yang bertolak belakang dengan kepentingan kolonial, namun cenderung di luar kesadaran kolonial karena sifatnya diselubungkan dalam bentuk arab pegon dan wawacan berupa danding. Dan hal tersebut memperkuat legitimasinya dihadapan rakyat atau kaum muslimin sebagai yang dipmpinnya. Sambil tidak ketinggalan pada aspek privat, kaum ménak santri seringkali menggambarkan kedekatannya dengan Tuhan sebagai bagian dari pertanggung jawaban personal karena posisinya sebagai Muslim.

Dari pemikiran kaum ménak santri yang ditulis dalam karyanya tersebut, dapat tergambar bahwa Identitas Islam mereka menunjukan kategori Islam sufistik. Dan karena adanya orientasi mereka atas kebudayaan Barat sebagai dampak dari adanya relasi kuasa, maka coraknya mengalami semacam hibriditas kultural. Budaya barat yang diserap ke dalam kehidupan mereka, betul dapat menimbulkan perubahan namun tidak merombak seluruh segi kehidupan, melainkan justru karena kemampuannya dalam melakukan proses mimicri pada akhirnya tercipta akulturasi dalam bingkai tradisi nusantara dan spirit Islam. Pada titik inilah, fakta identitas Islam Sufistik kaum ménak telah mematahkan kategori priyayi abangan menurut Geertz dan kategori kejawen menurut Sutherland. Sekaligus juga mengkoreksi kategori priyayi dependen dan independen menurut Hari J. Benda. Juga telah memecah dilema yang dikategorikan Sartono Kartodirdjo sekaligus memperjelas peran ganda kelas aristokrasi lokal di tengah perangkap tiga bara api yang digambarkan Muhammad Hisyam.

DAFTAR PUSTAKA

Daftar Arsip Kolonial

Wet No.64 tanggal 15 April 1886
Wet No. 56 tanggal 10 Februari 1910.
Wet No.55 tanggal 4 April 1892
Memorie van Overgrave, tanggal 28 September 1931.
Resolutie dd. 9 Mei 1820 No. 6 (Staatsblad No. 22).
Koloniaal Verslag, 1857-1859.
Preanger Bundel 22/1/1825, ANRI
Gouvernements Besluit Dd. 28 April 1872, No. 6,
Gouvernements Besluit Dd. 9 Januarij 1875, No. 28,
TNI, 1847, 9 jrg., 2 de deel, hal. 120-123 cf. Junghuhn, 1853
Bevolking en Indeelingstaat van Java en Madoera, 1866;
Besluiten Nomor 2 tertanggal 20 Juli 1831.
Besluit van Gouverneur Generaal 24 Maret 1820, no. 24
Besluit 22 Januari 1904 no. 40
Bt. 1820, 19 Mei Nomor 1.
Besluit 18 October 1811 dan 9 Maret 1812
Besluit No.2 tanggal 24 Agustus 1852
Besluit Nomor 29 tanggal 16 Agustus 1828.
Besluit de stichting van de Orde van de Nederlandsche Leeuw (Stb. 1994, 352).
Staatsblad van Nederlansche Indie, 1882 No.152
Staatsblad 1824, no. 13;
Staatsblad tahun 1820 no. 22
Staatsblad tahun 1824 no. 13.
Staatsblad 1904 no. 98.
Staatsblad No. 56 tanggal 10 Februari 1910
Staatsblad No. 105 tanggal 21 Maret 1923.
Reglement Van Administratie En Discipline Voor De Militaire Willemsorde. No.10 Tahun 1815 *tanggal 29 September 1815*
_____ , *Verslag Island Plantentuin*. (Bogor: N/A. 1903).
Anonim, *De Indo-Nederlandsche Wetgeving*. (Amsterdam: Elsevier Maatschappij, 1910);
De Commissie voor het Adatrecht, Adatrechtbundeul VIII, ('s-Gravenhage: Martinus Nojhoff, 1914);
Regeeringsalmanak, 1872;
Regeeringsalmanak 1906;
Regeeringsalmanak, 1925;
Regeeringsalmanak, 1928;
Regeeringsalmanak, 1967;
Regeeringsalmanak, 1926.
Indonesia. Arsip Nasional, 1976;

Regeeringsalmanak, 1927-1941
Buku Laporan Kementrian Agama Tahun 1950, III-IV;
Besluit No. 14, Batavia 9 Mei 1900, Arsip Nasional
Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, 1830-1841;
Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, 1845;
Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, 1837;
Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, 1845
Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, 1850
Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, Tahun 1868.
Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, Tahun 1871.
Regering Almanaan Voor Nederlandsche Indie, tahun 1872
Regering Almanaan Voor Nederlandsche Indie, tahun 1874
Regeering Almanak voor Nederlandsch, 1926
Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, 1884
Regering Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie,1837
Regering Almanaak en Naamregister van Nedrlandsch-Indie voor het jaar 1884
Regering Almanaak Voor Nederlandsche Indie, 1830-1841
Regering Almanak en naamregister van Nederlandsch-Indie,1845,
Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1837;
Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1849;
Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1850;
Almanaak en naamregister van Nederlandsch-Indie Voor Het Jaar 1850,
Volksalmanak Soenda 1922;
Tweede Gedeelte Kalender En Personalia, Regeerings-Almanak Voor Nederlandsch-Indië, (Batavia : Landsdrukkerij, 1913);
Indisch Maçonniek Tijdschrift: Opgericht Door Ds A. S. Carpentier Alting Orgaan Prov. Gr. L. Ned.-Indië, 32e Jaargang, 1 October 1926 - 30 September 1927.
Indisch Maçonniek Tijdschrift: Opgericht Door Ds A. S. Carpentier Alting Orgaan Prov. Gr. L.Ned.-Indië, 32e Jaargang, 1 October 1927—1928.
Indisch Maçonniek Tijdschrift: Opgericht Door Ds A. S. Carpentier Alting Orgaan Prov. Gr. L. Ned.-Indië, 32e Jaargang, 1 October 1933 – 1934.
Parlement & Politiek, *H.M. (Koningin Emma) Koningin Adelheid Emma Wilhelmina Theresia, Prinses van Waldecken Pyrmont,* (https://www.parlement.com/id/vg09llxrkztu/h-m-koningin-emma-koningin_adelheid_emma), [diakses: 3 Juli 2024].
Indisch Maçonniek Tijdschrift: Orgaan der Provinciale Grootloge van Nederlandsch-Indie, Jaargang 42, 1936-1937
Indisch Maçonniek Tijdschrift: Orgaan der Provinciale Grootloge van Nederlandsch-Indie, Jaargang 43, 1937-1938
A. C. Deenik. *Aanvullingen Op Babad Pasoendan Djeung Ringkesan Babad Hindia,* (Batavia ,Ter Lands - Drukkerij. 1839);
Frederick de Haan, *Priangan; De Preanger Regenstchappen onder Het Nederlandsch Bestuur tot 1811. I-IV,* (Batavia: BGKW, 1910-1912);

P.J. Veth, *Aardrijkskundig En Statistisch Woordenboek Van Nederlandsch Indie, Bewerkt Naar De Jongste En Beste Berigten. Met Eene Voorrede Van Prof. P. J. Veth.* (Amsterdam, P. N. Van Kampen.1869);

Roorda Van Eysinga, *Indie, Ter Bevordering Der Kennis Van Nederlands Oostersche Bezittingen.* (Breda ,Ter Boekdrukkerij Van De Gebroeders Nys, 1843);

J.J.L L. Jacobson, *Handboek Voor De Kultuur En Fabrikatie Van Thee,* Eerste Deel, (Batavia: Lands - Drukkerij.1843);

Geschiedkundig Overzicht Van De Thee Cultuur, *Verhandelingen Over Thee Uitgegeven Door De Soekaboemische Landbouw Vereeniging,* (Semarang—Soerabaia : Druk Van G. C. T. Van Dor P & Co,);

Gedenkboek Der Nederlandsch Indische Theecultuur 1824-1924, *Uitgegeven Door Het Proefstation Voor Thee Bij Gelegenheid Van Het Theecongres Met Tentoonstelling Bandoeng 1924*, (Weltevreden: Gedrukt Bij G. Kolff ® Co.);

Tijdschrift Voor Neerland's Indie. Tweede Jaargang .Eerste Deel, (Batavia ,Ter Lands – Drukkerij, 1839);

Volkstelling 1930 Deel I Inheemsche Bevolking Van West-Java Census Of 1930 In Netherlands India Volume I Native Population In West-Java Departement Van Landbouw, (Batavia :Nijverheid En Handel Landsdrukkerij, 1933);

De Commissie voor het Adatrecht, Adatrechtbundel VIII, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1914);.

Nadere Bepalingen Hieromtrent Voorgeschreven. (De Hague: Koninkrijk van Nederland, 1853);

Tijdschrift Voor Indische Taal-Land- En Volkenkunde, Uitgegeven Door Het Bataviaasch Genootschap Van Kunsten En Wetenschappen, Onder Redaktie Van Mr. W. Stortenbeker, Jr.Doctor In De Regten En Letteren./ Vierde Serie. Deel V. (Batavia: 'sHage, Lange & Co. M. Nijhoff, 1864);

Naskah Lokal

Al-Bhuguri, M. Thahir. *Silsilah Kitab Thariqoh Hidayatussaalikiin.* Naskah asli berada di kediaman cucunya, R.M. Padmanegara, *Wawancara* tanggal 28 Februari 2025, jam 13.15 s.d 17.30 WIB, di Kantor Masjid Agung Ath-Thohiriyyah Bogor.

Anonim, *Manaqib Kanjeng Dalem Shalawat,* (tt.tp)

Joesoef, *Fiqih Sunda Wa Tashawwuf Sunda*, (Magelang: Sinarjaya, tt);

Marjuki, RH., *Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal*, (Bandung: Yayasan "Pangajian Tirtayasa-Wira Angun-Angun, 1977);

Sanusi, *Sejarah Singkat dan Bagan Silsilah Keturunan R.H.M Yoesoef*, (Purwakarta: Karya Tulis Hasil Penelitian, Tanpa Tahun);

Moekri, R. Muhammad, Babad Wanayasa, (tt.tp)

Natanagara, R.H. Husen dan R. Prawiradinata, *Sajarah Karawang,* (tth);

Saibiyan, Amal, *Wawancara*, tanggal 15 Februari 2025 di Purwakarta
Iing, Raden dan Raden Hasan Marjuki *wawancara* tanggal 01 Maret 2025, jam 07.30 - 11.30, di Masjid Agung Purwakarta.

Daftar Buku

Aditjondro, George Junus, "*Pengetahuan-pengetahuan Lokal yang tertindas",* Jurnal Kalam, No. 1, 1994;
Adriaanse, E. Gobee en, *Ambtelijk Adviezen van C. Snouck Hurgronje 1889-1936*, *Eerste Deel,* ('s-Gravenhage-Verkrijgbaar bij Martinus Nijhoff, 1957);
Alam, Fajar Nur dan Abdurakhman, *The Role of Priyayi Inside Local Sarekat Islam in the Priangan Residency 1913–1919*, Published by Atlantis Press SARL, 2020.
Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam dan Sekularisme,* (Bandung: Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Islam (PIMPIN), 2010);
Ali, Mohammad Daud, *Keduudkan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia,* (Jakarta: Yayasan Risalah, 1984)
Asy-Syarqawi, Muhammad Abdullah, *Talmud: Kitab hitam Yahudi yang menggemparkan,* (Jakarta: Perum Percetakan Negara RI, 2004).
Anonim. *De Nederlandsche Ridderorden en Onderscheidings- of Eereteekenen. Bevattende de Koninklijke Besluiten, van Derzelver Instellingen en*
Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari,* (Bandung: Ikatan Karyawan Museum, 1972);
Atmadja, Soeria Nata, *De Regent Positie,* (Bandung: A.C. Nix & Co, 1940)*;*
AZ, Suharto, P., Ihsan, , *Light in Darkness: Boedi Oetomo's Second,* (Jayasakti: Capita Selecta And the Islamic Society, 1981)
Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007);
Barker, Cris, *Cultural Studies (terj).* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005);
Baso, Ahmad, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia,* (Jakarta: Pustaka Afid, 2015).
Bayly, Chris, "The origins of "Swadeshi" home industry; Cloth and Indian society 1700-1930". Dalam A. Appadurai (ed.). *The social life of things,* (Chicago: University of Chicago Press, 1986);
Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*, (Jakarta: Gramedia, 2001)
Benda, Harry J., *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980)
_____, Harry J, *Continuity and Change in Sotheast Asia,* (New Haven, 1972);
Bendix, Reinhard, *Max Weber*: *An Intellectual Portrait*, (New York: A Doubleday Anchor Books, 1962);
Bennet, Tonny, "Putting policy into cultural studies", dalam Lawrence Grossberg, Cary Nelson dan paula Treichler, ed. *Cultural Studies,* (New York: Routledge, 1992);

Berg, L.W.C. van den, *De Inlandsche Rangen en Titels op Java en Madoera*, (Batavia: Kolff, 1902);
____, Tom Van den, *Van Kennis tot Kunst: Soendanese Poezie in de Kolonie Tijd,* disertasi, (Leiden: Rijksuniversiteit, 1993);
Bhaba, Homi K., *The Location Of Culture,* (London and New York: Routledge, 1994);
_____, Homi K., *Cultural Diversity and Cultural Differences*, dalam Ashcroft, B., et.al (eds). *The Postcolonial Studies Reader*. (London: Routledge, 1994);
Bizawie, Zainul Milal, *Jejaring Ulama Dipenogoro; Kolaborasi Santri dan Ksatria Membangun Islam Kebangsaan Awal Abad ke-19,* (Jakarta: Pustaka Compass 2019);
Bloch, Marc., *Feudal Society* (translated by L.A. Manyon), (Chicago: The University of Chicago Press, 1961)
Boelkini, A., *Babon Sajarah Luluhur Sumedang*, (Sumedang: Yayasan Pangeran Sumedang, 1972).
Bottomore, T and M. Rubel. eds *Karl Marx: Selected Writing and Sociology Philosophy,* (London: Pelican, 1961)
Bowen, John R., "Islamic Transformations: from Sufi Poetry to Gayo Ritual," Rita Smith Kipp and Susan Rodgers, eds., *Indonesian Religions in Transition*, (Tuscon: University of Arizona Press, 1987);
Bruinessen, Martin van, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia," *Die Welt des Islams.* 38.2 (1998);
Brugmans, Dr L J., *Geschiedenis Van Het Onderwijs In Nederlandsch-Indië,* (Batavia: Bij J.B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij N.V. Groningen, 1938);
Buddingh, S. A., *Neêrlands Oost- Indië.Reizen Over Gedaan Gedurende Het Tijdvak Van 1852-1857*, Eerste Deel. (Rotterdam: Bij M. Wijt & Zonen, 1859);
Budiawan (ed). *Ambivalensi: Post-Kolonialisme membedah musik sampai agama di Indoensia*. (Yogyakarta. Jalasutra, 2010);
Burger, D.H., *Sedjarah Ekonomis Sosiologis Indonesia, (saduran Prajurit Atmosudiredjo), I,* (Djakarta: Pradnja Paramita, 1970);
_____, D.H., *Perubahan-perubahan Struktur dalam Masyarakat Jawa,* (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1983)
Burke, P., *Cultural Hybridity,* (Cambridge: Polity Press, 2009);
Cahyadi, Haryanto, "Keterlemparan Manusia dalam Dunia Ambigu: Menimbang Gagasan Edward Said dalam Horizon Filsafat Martin Heidegger", dalam Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto, (ed), *Hermeneutika Pascakolonial*, (Depok: Penerbit Kanisius, 2004);
Cantor, Norman F., *The Civilization of the Middle Ages*, (New York: Harper Collins, 1993);
Charles, Henri van Meerten, *Overzicht van de Hervorming van het Preangerstelsel, Academisch Proefschrift,* (Leiden: J.J. Groen, 1887);

Chardin, Thielhard de, *The Future of Man,* London, 1964;
Cheong, Yong Mun, *Conflict within the Priyayi World of the Parahyangan in West-Java* 1914-1927, *ISAS,* (Singapore: Field Report Series, 1973);
Chijs, J. A. Van Der, *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek*, 1602-1811, Zevende Deel, (Instituut Kern Leiden, Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen met medewerking van de Nederlandsch-Indische Regering, 1755-1764);
Christomy, Tommy, *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java,* (Canberra: ANU E Press, 2008);
Cohn, Bernard, "History and Antropology; The State of Play'. Dalam B.S. Cohn, *An anthropology among the historians and other essays,* (Delhi: Oxford University Press, 1987);
Coulborn, Rushton (ed.), *Feudalism in History*, (New Jersey: Princeton University Press, 1956);
Cruikshank, Robert B., *"Abangan Santri and Priyayi: A Critique,*" Journal of Southeast Asian Studies, III, No. 1 (1972);
Darmawan, Darwin, *Identitas Hybrid Orang Cina*. (Yogyakarta. Gading Publishing, 2014);
Damono, Supardi Djoko, *Sosiologi Sastra Sebuah Pengantar Ringkas,* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2000);
Darban, Ahmad Adaby, *Rifa'iyyah: Gerakan Sosial Keagamaan di Pedesaan Jawa Tengah Tahun 1850-1982,* (Yogyakarta: Fak. Pasca Sarjana UGM, 1987);
Danasasmita, Saleh et.al, *Sewaka Darma; Sanghyang Siksakandang Karesian, Amanat Galunggung, (*Bandung: Proyek Sundanologi, 1987);
Day, Clive, *The Policy and Administration of Dutch in Java,* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1904);
De Hoofd-Kommissie Van Onderwijs, *Algemeen Verslag Van Den Staat Van Het Schoolwezen In Nederlandsch - Indie, Onder Ultimo December* 1852. (Batavia: Ter Lands Drukkerij.1853);
Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Ter-jemahnya,* Bandung, Gema Risalah Press, 1989, h. 79, 550).
Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam,* jilid 4, Jakarta, Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1994;
Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2011);
Djajadiningrat, Hoesen, *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten sumbangan bagi pengenalan sifat-sifat penulisan sejarah jawa*, (Jakata: Djambatan, 1983);
Djajadiningrat, Aboe Bakar, *"Tarajim Ulama Jawah"*, (Jeddah, 1887)
Djik, Kees van, "The Elitist Premises of Snouck Hurgronje's Association Fantasy", dalam Studia Islamika, Vol. 17, No. 3, 2010;
___, Kees Van, 'Sarung, Jubah, dan Celana: Penampilan sebagai Sarana Pembedaan dan Diskriminasi'. Dalam Henk SchulteNordholt *(ed.),*

Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan, (Yogyakarta: Lkis, 2005);
Dreyfus, Hubert L. dan Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* (Berkeley: University of California Press, 1983);
Durant, W., *The Story of Philosophy,* New York, 1926;
Ekajati, Edi. S. dan Aam Masduki, *Wawacan Carios Munada,* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1993);
Ekadjati, E.S., *Sejarah Limbangan-Bandung,* (Bandung: Lembaga Kebudayaan Unpad, 1977)
_____, *Ceritera Dipati Ukur: Karya sastra sejarah sunda, disertasi,* (Jakarta: Pustaka jaya, 1982);
_____,"Sejarah Sunda" dalam *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya,* (Bandung: Girimukti Pusaka, 1984);
_____, *Masyarakat Sunda dan Kebudayaan,* (Jakarta: Girimukti Pasaka, 1993);
_____, *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995);
_____, dalam Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak, Dan Kesusastraan Sunda Abad Ke-19,* (Depok: Komunitas Bambu, 2013);
Efendi, Bahtiar., *Islam Dan Negara; Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011);
Endraswara, Suwardi, *Budi Pekerti dalam Budaya Jawa,* (Yogyakarta: Hanindita Graha Widya, 2003);
Eysinga, Roorda Van, *Indie, Ter Bevordering Der Kennis Van Nederlands Oostersche Bezittingen.* (Breda ,Ter Boekdrukkerij Van De Gebroeders Nys, 1843);
Faes, J., *Geschiedenis van Buitenzorg,* (Batavia: Albert & Co, 1902);
Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994)
_____. *Belenggu Pasca-Kolonial, Hegemoni dan Resistensi dalam Sastra Indonesia.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007);
Faruk, *Novel-novel Indonesia Tradisi Balai Pustaka,* (Yogyakarta: Disertasi pada Universitas Gajah Mada, 1994)
Fathurahman, Oman, *Ithaf Al-Dhaki, Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara,* (Bandung: Mizan, 2012);
Florida, Nancy K., *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri, dan Pujangga Jawa,* (Yogyakarta: Buku Langgar, 2020);
Foucault, Michel, *Seks dan Kekuasaan,* penterjemah Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: Gramedia Pusaka Utama, 1997);
_____, Michel, *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Moderen,* penyadur Petrus Sunu Hardiyanta, (Yogyakarta: LkiS, 1997);
_____,Michel, *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan*, (Yogyakarta: Bintang Budaya, 2002);

Geertz, Clifford. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*, (Depok: Komunitas Bambu, 2013);
Gottschalk, L., *Mengerti Sejarah.* (Jakarta: UI Press, 2015);
Graaf, Hj., *de regering van panembahan Senopati Ingalaga*, (Den Hag, 1954)
Gramcy, Antonio, *Selections From the Prison Notebooks,* Q. Hoare and C.N. Smith (ed), (London: Lawrence and Wishart, 1971);
Hadiprawira, Sastra, *Over de Weardering der Soendaneesche Literatuur, Djawa IX* (Solo: Secretariaat van Het Java Instituut, 1930/1986);
Hardjasaputra, A. Sobana, *Sejarah Purwakarta*, (Purwakarta: Taqaddum al-Muhajirin, 2020);
_____, *Bupati di Priangan dan Kajian Lainnya mengenai Budaya Sunda.* (Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda, 2004)
Harsono, Andi, *Tafsir Ajaran Serat Wulangreh,* (Yogyakarta: Pura Pustaka, 2005);
Haan, Frederick de, Priangan; *De Preanger Regentschappen onder het Nederlandsch Bestuur tot* 1811, I, (Batavia: Kolff, 1910);
Hasan, Mochammad, "Sakola ménak", *Gedenkboek MOSVIA (1879-1923),* (Bandoeng: Mijvorkink, 1929);
Helen, Gilbert dan Jacquiline Lo, *PostcolonialTheory: Posibilities dan Limitations,* (Sydney: The Rex Cramphorn Studio Centre for Performance Studies University of Sidney, 1998);
Henk SchulteNordholt *(ed.), Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan,* (Yogyakarta: Lkis, 2005);
Hidayat, Asep Achmad,dkk, *Kontribusi RAA. Wiranatakoesoema V dalam Menerjemahkan Sejarah Nabi Muhammad Saw. Di Tatar Sunda Tahun 1941 (karya: Riwajat Kangdjeng Nabi Mochammad Saw.),* Jurnal Historia Madania;
Houben, V.J.H., "Afstand van Gebied Met Behoud van Aanzien," tesis, Leiden University, 1976.
Hobsbawm, Cf. E., 'Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914,' dqlam E. Hobsbawm dan T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition,* (Cambridge: Cambidge University Press, 1983);
Hurgronje, Snouck, "La Politique Musulmane de la Hollande:, dalam *Verspreide Geschriften, IV, 1;*
_____, Christiaan Snouck, *"Travel Notes of C. Snouck Hurgronje in Java"* (Belanda: De Universitaire Bibliotheken Leiden, 1889)
Jahroni, Jajang, *"The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)," Thesis,* Leiden University, 1999);
Johns, Anthony H., "Quranic Exegesis in the Malaya World," Andrew Rippin (ed.). Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an (Oxford: Clarendon Press, 1988);
_____ "She Desired Him and He Desired Her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'uf's Treatment of An Episode of the Joseph Story in Tarjumān al-Mustafid," Archipel. Vol. 57, 1999;

Jong, De., *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa,* (Yogyakarta: Kanisius, 1976);
Jung, Dietrich, *"Islam As A Problem": Dutch Religious Politics In The East Indies*, Springer With Jstor, This Content Downloaded From 182.2.169.189 On Tue, 24 Nov 2020 12:03:26 Utc All Use Subject To Https://About.Jstor.Org/Terms;
Kartadibrata, R. Abdullah, *Riwayat Kang-jeng Pangeran Koesoemaadinata (Pangeran Kornel); Bupati Sumedang*; 1791-1882, (Sumedang: Museum Prabu Geusan Ulun, 1989);
Kartadinata, Mas, *Rasiah Priangan,* Weltevreden: *Volkslectuur,* 1921;
Kartodirjo, Sartono, dkk, *Sejarah Nasional IV.* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977)
Kartodirdjo, Sartono dan Djoko Suryo, *Sejarah Perkebunan di Indonesia; Kajian Sosial-Ekonomis,* (Yogyakarta: Aditya Media, 1991);
Kartodirdjo, Sartono, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Depok: Komunitas Bambu, 1973)
_____, *The Priyayi-Intellectuals As Agents of Modernizations*,makalah, t.t.
_____, *Pembangunan Bangsa*, (Yogyakarta: Aditya Media, 1994);
_____,*Pemikiran Dan Perkembangan Historiografi Indonesia,* (Yogyakarta: Penerbit ombak, 2014);
_____, "*Bureaucracy and Aristocracy; The Indonesian Experience in the XIXth Century*", Paper in Orientalist Congress, Paris, June, 26-29, 1978;
_____, *Modern Indonesia*: *Tradition and Transformation*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988);
_____, *Perkembangan Peradaban Priyayi,* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987)*;*
Kayam, Umar, *Kebudayaan Nasional, Kebudayaan Baru,* makalah dalam Kongres Kebudayaan, (Jakarta, 1991);
KBBI, 2013
Kerkamp, W.J.A, *Regeering en Islam* dalam WH. Van Helsdingen, *Daar Werd wat groots verricht,* (Amsterdam, 1941);
Kern, R.A. *Geschiedenis der Preanger-Regentschappen; Kort Overzicht*. (Bandoeng : De Vries & Fabricius,1898);
Knysh, Alexander, "Ibraahīm al-Kūraanī (d. 1101/1690), an Apologist for "waḥdat al-wujūd," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 5, No. 1 (Apr., 1995);
Koentjaraningrat *The Religion of Java in Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra,* I, No. 2 (1963);
Kreamer, H., *Agama Islam,* edisi ketiga, dengan suplemen dan diedit oleh C.A.O Van Niewenhijze (Djakarta, 1952);
Kunto, Haryanto, *Wajah Bandoeng Tempo Doeloe,* (Bandung: Ganesia, 1984);
Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2018)
Kuntowijoyo, *Raja, Priyayi dan Kawula; Surakarta 1900-1905,* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016);

Kunto, Semarak Bunga di Bandung Raya, Bandung: Granesia, 1986;
Kuper, H., 'costume and Identity', *Comparative Studies In Society and History,* (1973);
Lewis, I.M. (ed), *History and Social Antropology,* (New York: Tavistock Publication, 1968)
Linschoten, Strick van, *Petikan dari Staatblad-staatsblad dan Bijblad-bijblad,* (Semarang: Gebroeders Jansz, tt);
Lombard, Denis, *Nusa Jawa Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu*, tiga jilid (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.)*;*
Loomba, Ania, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo. (Yogyakarta: Narasi Pustaka Promethea, 2016)
Lubis, Nina Heltina, *Kehidupan Kaum Ménak Priangan (1800-1942)*, (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998);
Lubis, Nina Heltina. *Religious Thoughts and Practices of the Knum Ménak: Strengthening Traditional Power,* dalam Studia Islamika, Indonesian Journal For Islamic Studies, Vol.10. No.2.2003);
Maliki, Zainudin, *Agama Priyayi: Makna Agama di tangan Elit Penguasa*, (Yogyakarta: Pustaka Narwa, 2004);
Ma'mur Danasasmita, *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama* (Bandung: STSI Press, 2001)
Martanegara, *Babad Raden Adipati Aria Martanagara,* (Bandung: Aurora, 1923);
Martinesu, H., *Comte's Positive Philosophy,* London, 1853.
Mayer, L. Th., *Soerat Kandoengan,* (Semarang: G.C.T. & Dorp, 1890);
Meerten, Van., *Overzicht van de Hervorming van het Preangerstelsel,* (Leiden: J.J. Groen, 1887);
Mencken, H.L. the *Philosophy of Nietzsche,* Boston, 1913.
Millie, Julian Patrick, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java,* Dissertation, (Leiden University, 2006);
Mills, Sara, *Discourse,* (London and New York: Routledge, 1997);
Moertono, Soemarsaid, "Budi dan Kekuasaan dalam Konteks Kesejarahan" dalam Miriam Budiardjo, *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa,* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984);
Moestapa, Hadji Hasan, Bab *Adat2 Oerang Priangan djeung Soenda Lian ti Eta*, (Batawi: Kantor Tjitak Kangdjeng Gupernemen, 1913);
Monografi Kelembagaan Islam di Indonesia; Sebuah Rangkuman (Jakarta: Departemen Agama RI, 1984);
Moriyama, Mikihiro, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Keusastraan Sunda Abad Ke-19,* (Depok: Komunitas Bambu. 2003).
_____, Mikihiro, *Pencarian 'bahasa' dan 'kesusastraan' Jawa Barat: Sebuah pengantar mengenai bentuk penulisan Sunda di Jawa Barat Abad XIX'*. Jurnal Kebudayaan Sunda Dangiang No. 2, Tahun 2001;
Onghokham, 'Daendels en de vorming van het koloniale en moderne Indonesië', dalam F. van Aanrooy dkk, *Herman Willem Daendels 1762-1818.*

*Geldersman-patriot-Jacobijn-generaal-hereboer-maarschalk-Gouverneur, van Hattem naar St George del Mina. (*Utrecht: Matrijs, 1991);
OS, Oyon, "Islam Nyunda & Sunda Ngislam," dalam Wahyu Wibisana dkk., Salumar Sastra (Bandung: Geger Sunten, 1997)
Oxford World Encyclopedia 1st Edition, 1998;
Padmanegara, Rd. Muhammad, *Manaqib Dalem Shalawat,* (Bogor: terbitan sendiri, tanpa tahun);
Palmier, Leslie H., *The Javanese Nobility under the Dutch: Comparative Studies in Society and History*, II (1960);
Parry, Benita, *Problem In Current Theories of Colonial Discorse dalam the Post-Colonial Suties Reader* (Aschroft Editor), (London and New York: Routledge, 1994);
Pemberton, J., *On the Subject of "Java"*, (Ithaca NY: Cornell University Press, 1994);
Pemerintah Kabupaten Karawang, *Sejarah Singkat Hari Jadi Kabupaten Karawang,* (Karawang: Dinas Arsip Dan Perpustakaan Kabupaten Karawang, 2023);
Pengoeroes Besar PNS Bogor, *Boekoe Peringatan 20 Tahun Ber PNS*. (Bogor: Buitenzorgsche Drukkerij)
Peursen, Cornelis van dalam Harvey Cox, *The Secular City,* (New York, 1965);
Peursen, Cornelis van, *General View of Positivism,* diterjemahkan J.H. Bridges, (London, 1880)
Peter Carey. *Daendels and the Sacred Space of Java, 1808-1811: Political Relations, Uniforms, and the Postweg* (Nijmegen: Uitgeverij Vantilt/Stichting Daendels, 2013);
Pijper, G.F., *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950* (terj.), (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1984);
Prawira, R. Memed Sastra Hadi, *Pangeran Kornel,* (Bandung: Rahmat Cijulang, 1930/1986);
Prijono, "Riwayat Penjajahan Barat dan Perlawanan umat Islam" dalam beberapa penggalan dari sejarah perjuangan Islam, (Jakarta, 2605/1945);
Pronk, L, .*De Bestuursreorganisatie-Mullemeister op Java en Madoera en Haar Beteekenis voor het Heden*. (Leiden, 1929);
Raffles, T.S, *History of Java.* II, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1817);
Raymond Williams, *Culture and Society.* (Harmondswirth: Penguin, 1963);
Rees, Otto Van, *Overzigt van de Geschiedenis der Preanger Regentschappen,* (Batavia: BGKW, 1869);
Rhodes, James Ford, *History of the Civil War 1861-1865*, (New York, Ungar, 1961);
Rijnenberg, J., *De Oost-Indische Archipel: Beknopt Aardrijkskundig Leerboek En Beschrijving Der Zeden En Gewoonten Van De Verschillende Volksstamen,* (Arnhem, HA.Tjeenk Willink,1871);

Rogge, Michael, *Javanese Mystical Movement,* (Klik voor een Nederlandse vertaling; bewegening mystieke Javaanese, 2008);
Rohman, Arif, et al. Dalam Aditya Sucipto, *"Stratifikasi Sosial Masyarakat Masa Hindia Belanda", aitya-pbun.blogspot.* (diakses; 21 Juni 2024).
Rohmana, Jajang A, *Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda,* Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies – Vol. 3, No. 1, (2014);
Rosyidi, Ajip, *Mengenal Kesusastraan Sunda,* (Bandung : Pustaka Jaya, 2013);
_____, Ajip, *Haji Hasan Mustapa Jeung Karya-Karyana,* (Bandung: PT. Kiblat Buku Utama, 1986);
_____, Ajip, *Ngalanglang Kasusastraan Sunda,* (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1983);
_____, Ajip, Mencari Sosok Manusia Sunda (Bandung: Pustaka Jaya, 2010);
_____, Ajip, Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana (Bandung: Pustaka, 1989)
Rusyana, Yus dan Ami Raksanegara, *Puisi Guguritan Sunda,* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Depdikbud, 1980);
Rutherford, Jonathan, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Ders. (Hg): Identity: Community, Culture, Difference,* (London: Lawrence and Wishart, 1990);
Saenong, Farid F., "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", Interview dengan Prof. A.H. Johns, Jurnal Studi Al-Qur'an, Vol. 1, No. 3, 2006;
Sahal, Akhmad dan Munawir Aziz ed., *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqih hingga Faham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015);
Said, Edwad W., *Orientalisme Menggugat Hegemoni Barat dan Menundukkan Timur Sebagai Subjek,* Terj. Achmad Fawaid, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010);
Said, Edward W., *Power and Culture: Interviews With Edward W. Said,* (Newyork: Pantheon Books, 2001);
Schneider, J. (eds.), *Cloth and Human Experience,* (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1989);
Schrieke, B., *Indonesian Sociological Studies,* part two, (s-'Gravenhage: W.-van Hoeve, 1959);
Scholten, Elisbeth Locher, *Dutch Expansion in the Indonesian Archipelago Around 1900 and the Imperi alism Debate.* (Journal of Southeast Asian Studies, 1994);
Scholten, Elsbeth Locher, Pakaian Musim Panas dan Makanan Kaleng: Perempuan Eropa dan Gaya Hidup Barat di Hindia Tahun 1900-1942, dalam Henk SchulteNordholt *(ed.), Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan,* (Yogyakarta: Lkis, 2005);
Scholten, Elsbeth Locher, *Ethiek in Fragmenten,* (Utrecht, 1981);
Schrieke, B., *Indonesian Sociological Studies,* part two, (s-'Gravenhage: W.-van Hoeve, 1959);

Setiawan, Hawe, dikutif dari https://jabar.nu.or.id/daerah/ketupat-dalam-bahasa-sunda-mengandung-makna-baik-dan-buruk-PRB1O, diakses pada 08 Maret 2025, jam 23.21

Sewaka, *Tjorat-Tjaret Dari Djaman Ke Djaman,* (Bandoeng, 1955);

Shihab, Alwi, *Membendung Arus: Repons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia,* Disertasi (1998).

Sianipar, Gading, "Mendefinisikan Pascakolonialisme?: Pengantar Menuju Wacana Pemikiran Pascakolonialisme", dalam Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto, (ed), *Hermeneutika Pascakolonial*, (Depok: Penerbit Kanisius, 2004);

Skinner, G. William, "Creolized Chinese Societies in South East Asia" dalam Anthony Reid (ed). *Sojournes Settlers, Histories Of Soth East Asia and Chinese,* (Australia: Shout East Asia Publication Series, 1996);

Snouckaert, W. Baron, M. Irish' Stephenson, J.C.H. Adelink, *De-Nedeqlandsche Ridderorden 1900-1936,* (Amstepdam:S'-Gpavenhage Nedeplandsche Biogpafische Uitgeveps-Maatschappij N.V. 1937);

Soeratman, Darsiti, *Kehidupan Dunia Kraton Surakarta 1830-1930,* disertasi, (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada);

Soepomo, R. dan R. Djokosutono, *Sedjarah Politik Hukum Adat 1609-1848 I,* (Djakarta: Djambatan, 1951);

Soepomo, R. dan R. Djokosutono, *Sejarah Politik Hukum Adat II,* 1848-1928, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1982);

Soemantri, Herman, *Sejarah Sukapura: Sebuah Tela'ah Filologis.* Disertasi, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1979);

Soemantapoera, Dj.A., Sengkarut Hari Jadi Purwakarta, Paparan dalam Seminar Sejarah Purwakarta tanggal 31 Juli 1986, 18 November 2000 dan 20 Juli 2004, (Dinas Arsip Daerah Purwakarta, 2004)

Srimulyati, *Tasawuf Nusantara; Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka,* (Jakarta: Kencana, 2006)

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

Sumantapura, Djunaedi A. *Sejarah Purwakarta (1633 – 1942); Dari Karawang ke Purwakarta Lewat Wanayasa*. (Purwakarta : DHC Angkatan 45 Kab. Purwakarta, 1999);

Sunyoto, Agus, *Atlas Wali Songo*, (Jakarta: Mizan Media, 2016);

Supariadi, *Kyai Priyayi di masa Transisi,* (Surakarta: Pustaka Cakra, 2001)

Suryakusuma, Julia, *"Konstruksi Sosial Seksualitas: Sebuah Pengantar Teoritis",* Jurnal Prisma, No. 7, 1991;

Suratno, Pardi, *Masyarakat Jawa Dan Budaya Barat; Kajian Sastra Jawa Masa Kolonial,* (Yogyakarta: Adiwacana, 2013);

Surjomihardjo, A. *Kota Yogyakarta Tempo Doeloe: Sejarah Sosial 1880-1930.* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2015).

Suratno, Pardi, Masyarakat Jawa dan Budaya Barat, (Yogyakarta: Adiwacana, 2013);

Suryaningrat, *Sejarah Kabupaten I Bhumi Sumedang (1550-1950),* (T.t.: T.p, 1983);
Suryaningrat, Bayu, *Sejarah Cianjur Sareng Aria Wiratanu Dalem Cikundul Cianjur,* (Jakarta: Rukun Wargi Cianjur, 1982);
Susanto, Noto, *Peradilan Agama Islam di Djawa dan Madura,* (Jogjakarta: 13);
Suseno, Frans Magnis, *Model-Model Pendekatan Etika,* (Jogjakarta: Kanisius, 2001);
Sutherland, Heather. *The Prijaji,* (Cornell University Press, 1975);
Stevens, Th., *Tarekat Mason Bebas dan Masyarakat di Hindia Belanda dan Indonesia 1764-1962,* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2004)
Sya'ban, Ahmad Ginanjar. *Syaikh Baing Yusuf Purwakarta (w. 1854): Pilar Sanad Keilmuan dan Mahaguru Ulama Nusantara Abad 19 M.* Purwakarta, 11 September 2023.
Tagliacozzo, Eric. *Kettle on a Slow Boil: Batavia's Threat Perceptions in the Indies' Outer Islands 1870- 1910.* (Journal of Southeast Asian Studies, 2000);
Taylor, Jean Gelmen, *Kostum dan Gender di Jawa Kolonial tahun 1800-1940,* dalam Henk SchulteNordholt *(ed.), Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan,* (Yogyakarta: Lkis, 2005);
Thahir, Ajid., *The struggle of Freemasonry and Islamic ideology in the twentieth century during colonialization in Indonesia.*, Heliyon 7 (2021).
Thahir, Ajid dan Ahmad Sahidin, *filsafat Sejarah: Profetik, spekulatif, dan kritis,* (Jakarta: Penandamedia Group, 2019)
Tollenaere, H.A.O., *The Politics of Divine Wisdom: Theosophy and Labour, National, and Women's Movements in Indonesia and South Asia, 1875-1947: with Special Attention to Colonially Ruled Countries in Indonesia and South Asia.* (Batavia: Antiquarian, 1996)
Tonny Bennet, "Populer Culture: Theme and Issues" dalam *Popular Culture Arts In Amerika,* (Open University Press, 1992);
Tsuchiya, Kenji, "Javanology and the Age of Ranggawarsita: An Introduction to Nineteenth-Century Javanese Culture," dalam *Reading South East Asia* (Ithaca: Cornell University South East Asia Program, 1990).
Umar, Haji, *Naskah Karawang,* (t.t),
Veur, Paul W. van der, *Freemasonry In Indonesia From Radermacher To Soekanto 1762-1961,* (Atens, Ohio: Ohie University Center for International Studies Southeast Asia Program, 1976);
Vlekke, Bernard H.M., The Story of The Dutch East Indies, (Cambridge, 1946);
Vollenhoven C. Van, *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indie,* eerste deel, (Leiden: E.J. Brill, 1918);
Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001),
Warnaen, Suwarsih et.al., *Pandangan Hidup Orang Sunda II,* (Bandung: Sundanologi, 1987);

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization* translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, (New York: The Free Press, 1964);
Weber, Max, *Basic Concepts in Sociology* (translated & with Introduction by H.P. Secher), (New York: The Citadel Press, 1962);
Weber, Max, *Essays In Sociology,* (Newyork:1958) lihat juga karyanya *Sosiology of Religion,* (Boston, 1964);
Werthein, W.F, *Indonesian Society n Transition; A Study of Social Change,* (The Hague/ Bandung, 1956);
Widodo, Ahmad Said, *Sejarah Purwakarta*. (Purwakarta, 2002);
Williams, Raymond, "Dominant, Residual, and Emergent," dalam K.M. Newton, Twentieth Century Literary Theory. (London: MacMillan Education Ltd. 1988);
Wilson, E., *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity,* (London: Virago press, 1985);
Winter, L.F., *Serat Pratelan tuwin Pranataning Bintang*, terjemahan dari *Beschrijving en Statuten der Nederlandsche Ridderorden*. (Surakarta: N/A, 1885);
Wojowasito, *Kamus Umum Belanda-Indonesia,* (Jakarta: lchtiar Baru-Van Hoeve, 1981);
Yasa, I Nyoman, *Orientalisme, Perbudakan dan Resistensi Pribumi terhadap Kolonial dalam Novel-Novel Terbitan Balai Pustaka.* Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora. 2013
Young, Robert J. C., *Postcolonialism and Historical Introduction.* (Oxford: Penerbit Blackwell , 2001);
Yusuf, *Tasawuf jeung Fiqih Sunda,* (Purwakarta, tanpa tahun).
Yusuf, Choirul Fuad, *Islamisasi di Jawa: Kritik atas Islamisation and Its Opponents in Java, Karya Ricklefs*, Jurnal Lektur Keagamaan, Vol. 12, No. 2, 2014;
Yusqi, M. Ishom, *Mengenal Konsep Islam Nusantara,* (Jakarta: Pustaka STAINU, 2015);
Yuyus, Suherman, *Sejarah Perintisan Penyebaran Islam di Tatar Sunda,* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995);
Zada, Khamami dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 14 (Jakarta: Lakpesdam, 2003);
Zakaria, Mumuh Muhsin, *Struktur Sosial, Politik, Dan Pemilikan Tanah Di Priangan Abad Ke-19,* Jurnal Patanjala Vol. 3, No. 3, September 2011: 386-401
Zakaria, Mumuh Muhsin, *Priangan Abad ke-19 dalam Arus Dinamika Sosial-Ekonomi.* Ringkasan Disertasi, (Bandung: Program Pasca Sarjana Fakultas Sastra Universitas Padjajaran, 2010);
Ziegleb, Feanz, *De Nederlandsche Ridderorden 1900 — 1936,* (Amstepdam -7 S'- Pavenhage Nedeplandsche Biogpafische Uitgeveps-Maatschappij N.V.1937);

Zimmer, Benjamin G., "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", Studia Islamika, 7 (3): 2000;
Zoetmoelder P.J., *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang* (terj.), (Jakarta: Djambatan, 1985);
Zoetmoelder, P.J., dan S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuna-Indonesia* (terj.), I, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995);

Sumber berupa Jurnal Ilmiah:

Robert B. Cruikshank, *"Abangan Santri and Priyayi: A Critique,*" Journal of Southeast Asian Studies, III, No. 1 (1972).
Choirul Fuad Yusuf, *Islamisasi di Jawa: Kritik atas Islamisation and Its Opponents in Java, Karya Ricklefs*, Jurnal Lektur Keagamaan, Vol. 12, No. 2, 2014.
Mumuh Muhsin Jakaria, *Struktur Sosial, Politik, Dan Pemilikan Tanah Di Priangan Abad Ke-19,* Jurnal Patanjala Vol. 3, No. 3, September 2011.
Ajid Thahir, *The struggle of Freemasonry and Islamic ideology in the twentieth century during colonialization in Indonesia.*, Jurnal Heliyon 7 (2021).
Julia Suryakusuma, *"Konstruksi Sosial Seksualitas: Sebuah Pengantar Teoritis",* Jurnal Prisma, No. 7, 1991.
Nina Herlina Lubis, *Religious Thoughts and Practices of the Knum Ménak: Strengthening Traditional Power*. dalam Studia Islamika, Vol.10. No. 2, 2003.
EricTagliacozzo. *Kettle on a Slow Boil: Batavia's Threat Perceptions in the Indies' Outer Islands 1870- 1910*. (Journal of Southeast Asian Studies, 2000),
Elisbeth Locher-Scholten, *Dutch Expansion in the Indonesian Archipelago Around 1900 and the Imperi alism Debate.* (Journal of Southeast Asian Studies, 1994)
Kuntowijoyo, *Periodisasi sejarah Kesadaraan Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu.* Historia: J. Pendidik. Sej. IV, 2003
Mikihiro Moriyama, *Pencarian 'bahasa' dan 'kesusastraan' Jawa Barat: Sebuah pengantar mengenai bentuk penulisan Sunda di Jawa Barat Abad XIX'*. Jurnal Kebudayaan Sunda Dangiang No. 2, Tahun 2001
Hilmar Farid Setiadi, *Kolonialisme dan Budaya Balai Pustaka di Hindia Belanda,* dalam Prisma Nomor 10 Tahun XX. Jakarta, Oktober 1991
Jajang A Rohmana, *Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda,* Journal of Qur'an and Hadith Studies – Vol. 3, No. 1, (2014).
A.H. Johns, "She Desired Him and He Desired Her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'uf's Treatment of An Episode of the Joseph Story in Tarjuman al-Mustafid," Archipel. Vol. 57, 1999.

Farid F. Saenong, "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", Interview dengan Prof. A.H. Johns, Jurnal Studi Al-Qur'an, Vol. 1, No. 3, 2006.

Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", Studia Islamika, 7 (3): 2000.

I Nyoman Yasa, *Orientalisme, Perbudakan dan Resistensi Pribumi terhadap Kolonial dalam Novel-Novel Terbitan Balai Pustaka.* Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora. 2013,

Johan Wahyudhi, *Berkembang dalam Tekanan: Pesantren Sidoresmo dan Resistensinya Menghadapi Pemerintah Hindia Belanda di Surabaya Akhir Abad XIX –Awal Abad XX,* Jurnal Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture Volume 6, Number I, January 2025

Sumber Koran Kolonial

Courant Het Nieuws Van Den Dag Edisi Jum'at 15 November 1935
Bataviaasch Niewsblad Edisi Rabu 25 Juni 1941
De Indische Courant Edisi: Kamis, 26 Juni 1941
De avondpost. Edisi Kamis 18 Agustus 1927.
De Locomotief. Edisi September 1927
De avondpost. Edisi Kamis 18 Agustus 1927
Hetniews van Den Dag. Edisi September 1927
De Sumatra edisi 10 Juni 1932
Het Nieus Van den dag voor Nederlansch Indie edisi 29 September 1932
De Locomotief No.114 edisi 20 Mei 1929
De Locomotief No.114 Edisi 20 Mei 1925.
De Lokomotif Edisi: Sabtu 9 November 1935.
Kompas, 27 Februari 1997
Het Niews Van Den Dag Voor Nederlandsh-Indie Edisi Jumat 27 Mei 1927
De Kourier Selasa, 24 September 1935
DK, 29 Agustus 1904
Rotterdamsche Courant Edisi 17 November 1864.
Bataviaasch Nieuwsblad dan Java Bode Edisi Oktober 1930
Hetnieuws vanden Dag Voor Nederlandsch-Indië, Edisi Rabu 24 September 1935
Java Post, No.45, 7 November 1914;

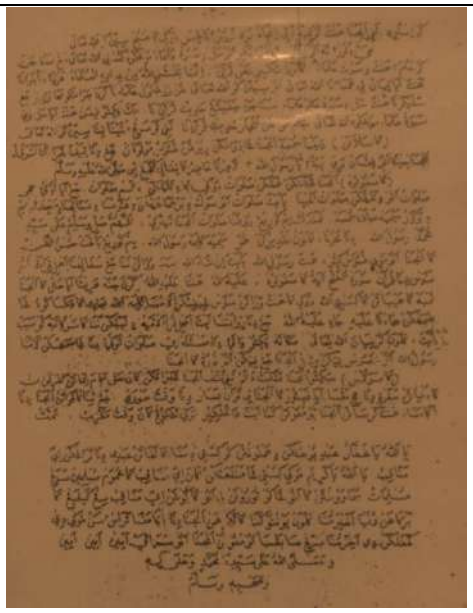
Lampiran:

1. Gambar-Gambar proses pengumpulan data penelitian dari lapangan;
2. Gambar-Gambar Makam ménak Santri dan situs peninggalan sejarah mereka;
3. Gambar-gambar manuscript yang dimiliki oleh keluarga keturunan ménak santri;

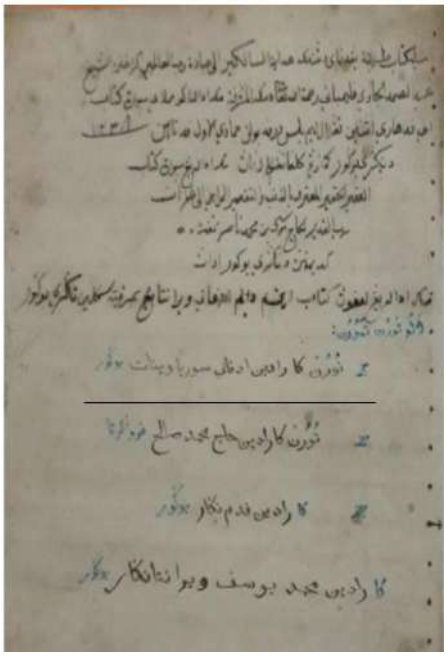
FOTO-FOTO PROSES PENGUMPULAN DATA PENELITIAN MELALUI WAWANCARA DAN MENDATANGI LANGSUNG AREA PEMAKAMAN RAA. SURIAWINATA YANG BERLOKASI DI KOTA BOGOR JAWA-BARAT.

<table>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>Pelaksanaan Wawancara dengan salah satu Cucu R.A.A. Suriawinata yang bernama Raden Muhammad Padmanegara tanggal 28 Februari 2025 di kantor Masjid Ath-Thohiriyyah, jam 13.30 s.d 16.30</td><td>Foto Masjid Ath-Thohiriyyah yang dibangun dan diresmikan oleh pendirinya Rd. Muhammad Thohir al-Bhuguri tahun 1815 M. Nama Masjid tersebut diambil dari nema beliau.</td></tr>
<tr><td> </td><td>
 </td></tr>
<tr><td>Foto RAA. Suriawinata yang tergantung di tembok bagian barat kantor Sekretariat Masjid Ath-Thohiriyyah, Bogor.</td><td>Nama RAA. Suriawinata dijadikan nama Jalan Raya sepanjang depan Masjid Ath-Thohiriyyah</td></tr>
</table>

Papan Nama Makam RAA. Suriawinata yang menghiasi jalan masuk ke area Pemakaman beliau yang tercatat sebagai salah satu Cagar Budaya di Kota Bogor	Papan Nama Makam RAA. Suriawinata berikutnya yang terpasang tidak jauh dari pintu masuk bangunan pemakaman, tertulis Keramat Shalawat Empang
Kondiri Makam R.A.A. Suriawinata saat dikunjungi dan diziarahi. Bersemayam juga di area pemakaman tersebut KHR. M. Thahir Al-Bhuguri bersama keluarga dan kerabat	Tulisan Nama R.A.A. Suriawinata Putra R. Adipati Wiranata Dalem Sepuh/ Dalem Haji terpampang jelas di Nisan Makam RAA. Suriawinata.
Keterangan Nama-Nama leluhur, istri, dan keturunan RAA. Suriawinata yang disemayamkan di area Pemakaman	Makam KHR. Muhammad Thahir Al-Bhuguri yang terletak di area pemakaman berjarak dua meteran dari makamnya RAA. Suriawinata.

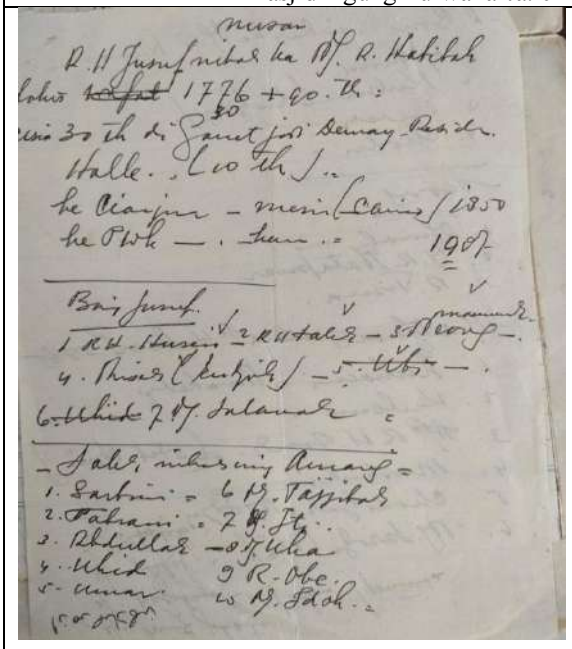
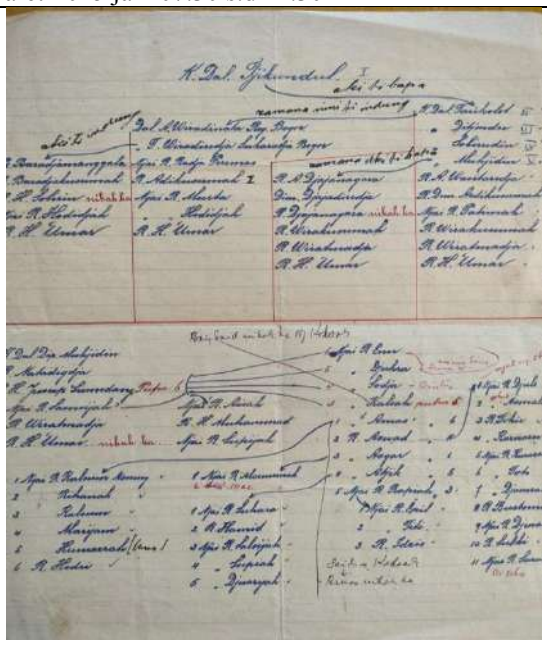


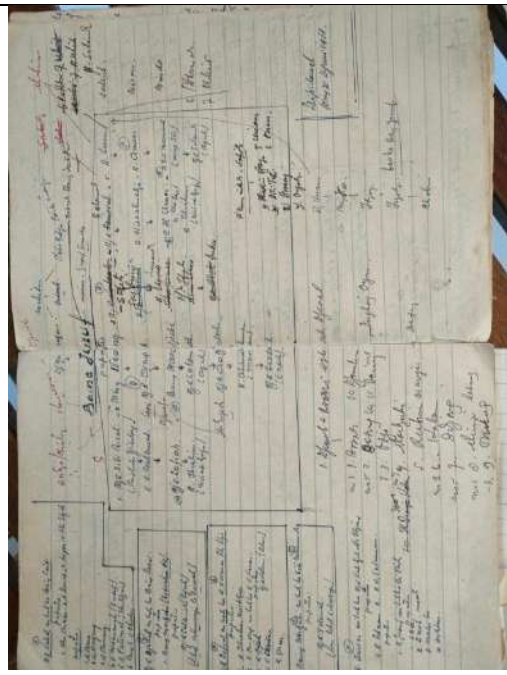
Manaqib Kanjeng Dalem Shalawat
Ditulis oleh salah satu keturunannya, namun tidak ditulis namanya.

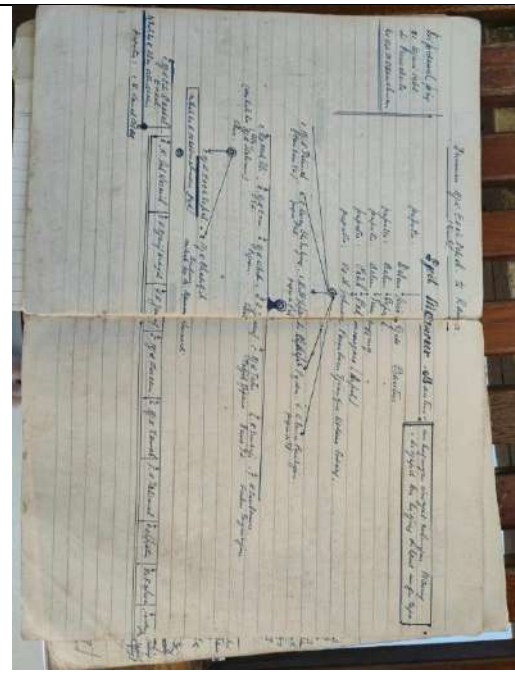


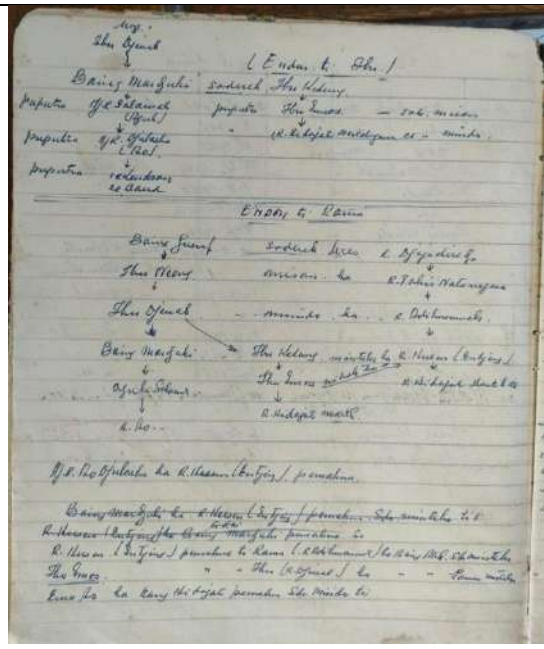
Tulisan tangan KHR Muhammad Thahir dalam kitab Siyarussalikiin yang menjelaskan Silsilah kitab dari Syekh Abd. Shomad al-Palimbani. Di dalamnya tertulis nama Raden Dalem Adipati Wiranata dan tertulis *"turun ka Raden Adipati Suryawinata"*. Juga gambar Manuskript al-Quran Tulisan tangan Kanjeng Dalem Shalawat/RAA. Suriawinata

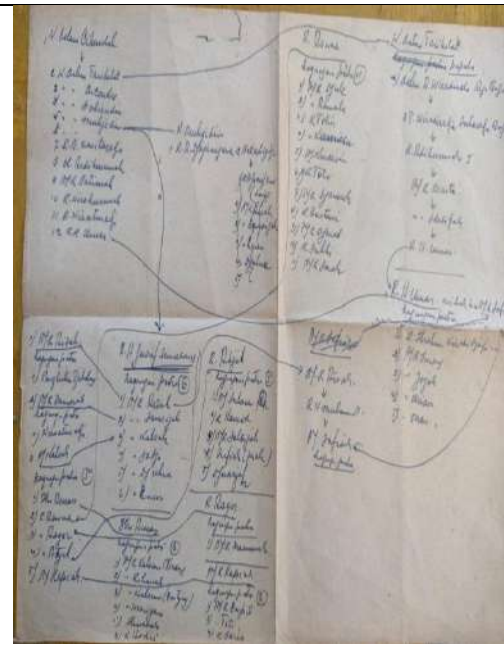
FOTO-FOTO PROSES PENGUMPULAN DATA PENELITIAN MELALUI WAWANCARA DAN MENDATANGI LANGSUNG AREA PEMAKAMAN BAING YUSUP DAN BAING MARJUKI YANG BERLOKASI DI KABUPATEN PURWAKARTA

<table>
<tr>
<td> </td>
<td> </td>
</tr>
<tr>
<td>Proses wawancara bersama dua orang keturunan Baing Yusup dan Baing Marjuki. Beliau adalah Raden Iing dan Raden Hasan Marjuki di area Pemakaman Baing Yusup dan Baing Marjuki sekaligus juga area Masjid Agung Purwakarta. 01 Maret 2025 jam 07.30 s.d 11.30</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>  </td>
<td>  </td>
</tr>
<tr>
<td>Manuscript atau tulisan tangan yang menjelaskan mengenai peristiwa menikahnya Baing Yusup kepada Ny. R. Habibah saat usia 30 tahun dan ketika beliau menjadi Demang Residen. Termaktub juga dalam tulisan tersebut keterangan mengenai tahun kelahiran beliau yakni 1776 M. Menjelaskan juga tahun tahun kepindaham beliau dari Garut ke Cianjur dan ke Purwakarta</td>
<td>Manuscript atau tulisan tangan yang menjelaskan mengenai silsilah Baing Yusup yang bertemu nasab ke Raden Aria Wiratnu Datar atau Dalem Cikundul dan ke Raden Aria Wangsa Goparona Segelaherang Subang</td>
</tr>
</table>

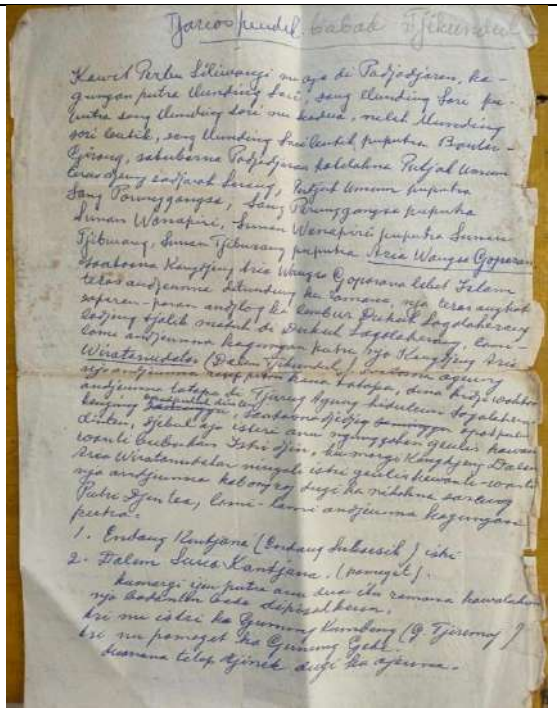


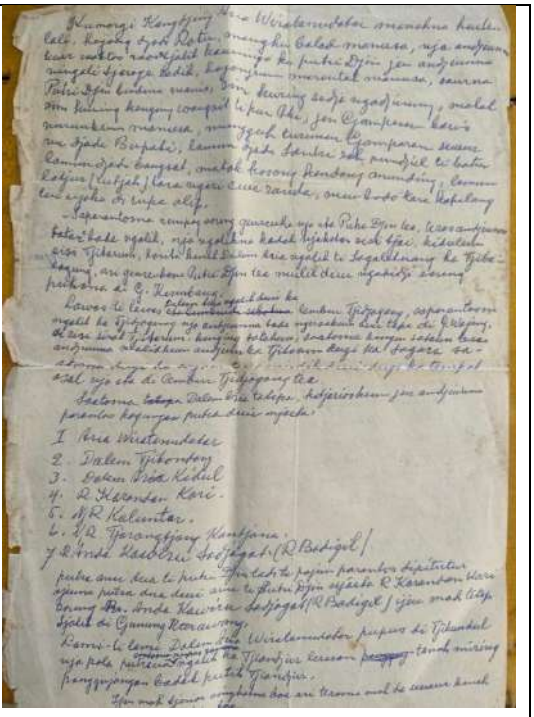






Manuscript atau Tulisan Tangan yang menjelaskan mengenai Silsilah RH. Marjuki bertemu Nasab Ke Baing Yusup dan ke Raden Aria Wiratanu Datar dan Raden Aria Wangsagoparona Segelaherang Subang





Manuscript dengan Judul “Tjarios Pendek Babad TjIkundul”. Menjelaskan mengenai tokoh Sunda Seperti Prabu Siliwangi, yang berketurunan ke bawah sampai kepada Raden Aria Wangsagoparona dan terus sampai kepada Wiratnudatar yang merupakan leluhur Baing Yusup dan Baing Marjuki.

Makam Baing Marjuki/ Baing Babakan bersama istri yang terletak di pojok kanan sebelah barat Masjid Agung Purwakarta berjarak 10 meteran dari area makam Baing Yusup Purwakarta

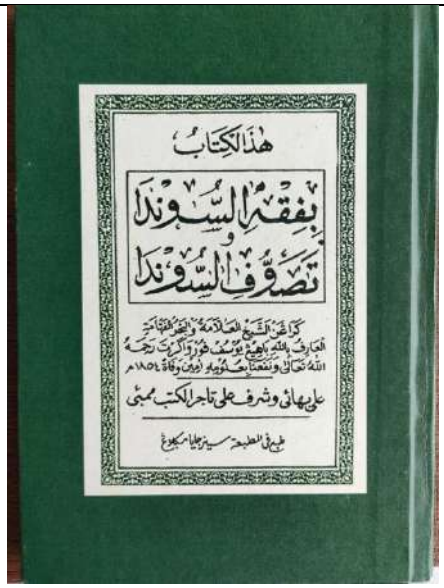
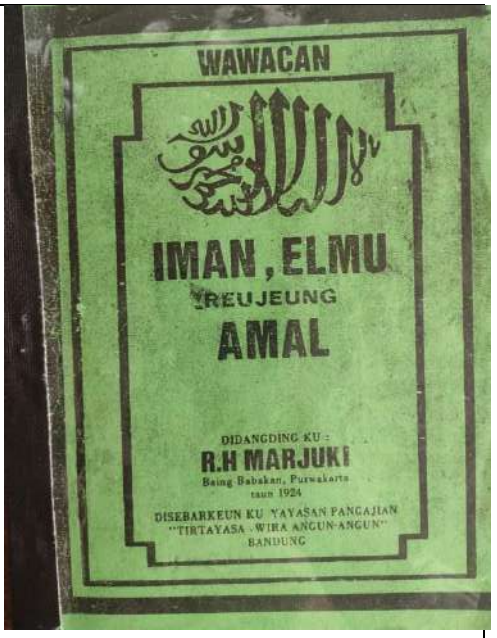
	
Kitab karya Baing Yusup bernama Fiqih Sunda dan Tasawuf Sunda. Dua kitab dicetak dalam bentuk digabung dalam satu kitab oleh Percetakan Sinar Jaya Magelang.	Halaman pertama dari kitab fiqih Sunda dan Tasawuf Sunda Baing Yusup. Berisi judul kitab dan keterangan penulis juga perusahaan percetakan yang menerbitkan kitab.
Halaman dua, merupakan permulaan dari kitab Fiqih Sunda, berisi muqoddimah dan keterangan isi kitab	Halaman 68, merupakan permulaan dari kitab Tasawuf Sunda, berisi muqoddimah dan keterangan isi kitab

Foto RH. Marjuki/ Baing Babakan. Memakai pakaian yang selalu dipakai oleh para Ulama Sunda kala itu.



Karya RH. Marjuki, berupa wawacan dengan Judul Iman, Elmu Reujeung Amal. Memuat pemikiran beliau dalam bidang tasawuf dan tarekat yang dikemas dalam bentuk Danding.

Gambar Ilustrasi rumah kediaman RH. Macjuki di Kp. Babakan (Sekarang terletak di Gg. Gurame Purwakarta). selain jadi tempat tinggal, rumah ini juga dipakai sebagai tempat pengajian setip Rabu, malam Selasa dan Malam Kamis

Masjid Bulukan, tempat Baing I'tikaf sahan bulan Ramadhan.

630 Mun istri keur aya maksud, caroge nyaur ka istri, najan lobh padamelan, eta tunda heula misti, temonan caroge heula, madep bari sae budi.

631. Wajibna di istri kitu, caroge ngawahan wajib, sartana wajib marahan, upamana henteu ngeuri, caroge nemang doraka, nemang hebendon Yang Widi.

632. Ari darajat nu luhur, pameget atawa istri, upama kalulupatan caroge atawa istri, kudu sing gede hampura, laman nu misti teu sepi.

WALLOHU'ALAM BISSOWAB.

Purwakarta, 26 Juli 1924.

Poe Saptu jam 1.53.

Halaman terakhir dari isi Wawacan Iman, Elmu Reujeung Amal. Terdapat gambar ilustrasi Tajug (Mushola) tempat mengamalkan aurod dan peribadatan RH. Marjuki. Terdapat juga keterangan waktu selesainya penulisan wawacan.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. DATA RIWAYAT HIDUP

NAMA LENGKAP	:	RAMLAN MAULANA
NIK	:	3214012610820006
TEMPAT DAN TANGGAL LAHIR	:	PURWAKARTA, 26 OKTOBER 1982
JENIS KELAMIN	:	LAKI-LAKI
AGAMA	:	ISLAM
STATUS PERKAWINAN	:	KAWIN/BELUM KAWIN
PEKERJAAN	:	DOSEN
ALAMAT RUMAH	:	JL. BASUKI RAHMAT GG. KOLBIS NO.20 RT.02/01 KEL. SINDANGKASIH-PURWAKARTA
NOMOR HP	:	087893001343
E-MAIL	:	Ramlanmaulana927gmail.com

B. KETERANGAN KELUARGA

ISTRI/SUAMI	:	-
NAMA LENGKAP	:	ANA DUROTUNNAPISAH
TEMPAT DAN TANGGAL LAHIR	:	13 MARET 1984
PEKERJAAN	:	GURU RA

C. RIWAYAT PENDIDIKAN FORMAL

NO.	JENIS PENDIDIKAN	NAMA SEKOLAH/PERGURUAN	MASUK	LULUS
1.	DASAR	SDN IV SINDANGPANON	1990	1996
2.	MENENGAH PERTAMA	MTs YPPA CIPULUS PURWAKARTA	1996	1999
3.	MENENGAH LANJUTAN	MA MAI PURWAKARTA	1999	2001
4.	STRATA 1	UNUSIA JAKARTA	2004	2008
6.	STRATA 2	UNUSIA JAKARTA	2015	2017

D. PENGALAMAN KERJA

No.	INSTANSI	JABATAN	TAHUN
1.	MTs MAI PURWAKARTA	GURU DAN WAKA KESISWAAN	2010 - 2013
2.	MA AL-IRPAN	GURU DAN WAKA KESISWAAN	2010 - 2013
3.	STAINU PURWAKARTA	DOSEN	2010 - 2013
4.	PANITIA PEMILIHAN KECAMATAN BOJONG	ANGGOTA	2003 – 2004

5.	PANITIA PEMILIHAN KECAMATAN BOJONG	ANGGOTA	2008 – 2009
6.	KOMISI PEMILIHAN UMUM KABUPATEN PURWAKARTA	KOMISIONER	2013-2018
7.	KOMISI PEMILIHAN UMUM KABUPATEN PURWAKARTA	KETUA	2018-2019
8.	KOMISI PEMILIHAN UMUM KABUPATEN PURWAKARTA	KOMISIONER	2018-2023
9.	UNIVERSITAS KARTAMULYA PURWAKARTA	DOSEN	2023-SEKARANG
10..	POLITEKNIK BAKTI ASIH PURWAKARTA	DOSEN	2023-SEKARANG

E. PENGALAMAN ORGANISASI KEMASYARAKATAN

NO	NAMA ORGANISASI	JABATAN	PERIODE AKTIF
1	OSIS MA MAI PURWAKARTA	KETUA	2000 - 2001
2	BEM-J PBA UIN JAKARTA	PRESIDEN	2002 - 2003
3	PMII RAYON PBA UIN JAKARTA	KETUA	2002 - 2003
4	PMII CABANG PURWAKARTA	KETUA	2005 - 2006
5	GP. ANSOR KABUPATEN PURWAKARTA	SEKRETARIS	2012 - 2013
6	PC. ISNU KABUPATEN PURWAKARTA	KETUA	2013 - 2014
7	DPD KNPI PURWAKARTA	WK. KETUA	2005 - 2009
8	PUSAT SOLIDARITAS SOSIAL KEMASYARAKATAN (PS2K)	DIREKTUR	2008 - 2012
9	PW GP. ANSOR JAWA BARAT	WK. SEKRTRIS	2013 – 2014