

TASAWUF DI SUMATERA SELATAN DARI ABAD KE-18 HINGGA ABAD KE-21

Oleh:

Idrus al-Kaf

idrussalkaf_uin@radenfatah.ac.id

Abstract:

Sufism in Indonesia is not only Sunni, but also philosophical. This is evident in the mystical teachings of Sufism that developed throughout the archipelago, including in the Southern of Sumatera region. Islam with a Sunni Sufism style is very strong since the beginning of its arrival in South Sumatra. This can be traced to political and cultural contacts between Palembang and Java - where Wali Songo lived. While the main characteristic of South Sumatra's mysticism is its attachment to the tarekat - in this case, especially the Sammaniyah order. Even in the 20th century, when the flow of Islamic puritanism oriented to the mere outward aspects of religion increasingly thickened, the Sammaniyah order which had become part of the customs of the Palembang people could still be maintained.

Keywords: Southern of Sumatera, sunni Misticisme, Syaikh Abdus al-Shamad al-Palimbani, The Tareka of Sammaniyah

Abstrak

Tasawuf di Indonesia tidak hanya bercorak sunni, tetapi juga bercorak filosofis. Hal ini nampak pada ajaran tasawuf *wujudiyah* yang berkembang di seluruh nusantara, termasuk di wilayah Sumatera selatan. Islam dengan corak tasawuf Sunni amat kuat terlihat sejak awal kedatangannya di Sumatera Selatan. Hal ini bisa ditelusuri pada kontak politik maupun kultural antara Palembang dengan Jawa –tempat di mana Wali Songo berdiam. Sementara ciri khas utama mistisisme Sumatera Selatan adalah keterikatannya pada tarekat –dalam hal ini terutama tarekat Sammaniyah. Bahkan pada abad ke-20, ketika arus puritanisme Islam yang berorientasi pada aspek lahiriyah belaka dari agama semakin mengental, tarekat Sammaniyah yang telah menjadi bagian dalam adat kebiasaan masyarakat Palembang tetap bisa dipertahankan.

Kata Kunci: Sumatera selatan, tasawuf sunni, syaikh Abdus Shomad al-Palimbani, Tarekat Sammaniyah

A. Pendahuluan

Aspek tasawuf, atau Harun Nasution menyebutnya dengan istilah mistisisme Islam,¹ memiliki peran amat penting dalam perkembangan dan penyebaran Islam ke seluruh penjuru dunia. Seturut analisis H.A.R. Gibb, sebagaimana dikutip dari Johns,

¹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid II*, Jakarta, UI-Press, 2008, h. 68.

tugas pemeliharaan masyarakat Islam beralih ke tangan kaum Sufi setelah kekuasaan politik kekhalifahan Baghdad berhasil direbut oleh orang-orang mongol pada tahun 1258.²

Dengan kata lain, sejak saat itu penyebaran agama tak lagi berorientasi pada kekuatan politik. Adalah hubungan yang amat kuat antara Syaikh sufi dengan para pengikutnya, demikian disebut Gibb, semangat yang tinggi untuk menyebarkan agama dari kaum sufi, serta basis kerakyatan dari gerakan sufilah yang membuat Islam –tentu dengan coraknya yang mistis– diterima di banyak wilayah. Sementara itu pada saat yang bersamaan, barangkali sebagai efek dari penerimaan mistisisme Islam di banyak tempat tersebut, tarekat pun berkembang kian mantap dan semakin pesat.

Islam menghampiri Nusantara juga melalui “jalur tasawuf”. Terdapat kesepakatan di kalangan sejarawan, peneliti, orientalis, dan cendekiawan Indonesia, bahwa tasawuf adalah faktor terpenting bagi tersebarnya Islam secara luas.³ Islam ala Tasawuf, dengan segenap pemahaman dan penafsiran mistisnya terhadap Islam, dalam beberapa segi tertentu sesuai dengan latar belakang masyarakat setempat yang dipengaruhi oleh asketisme Hindu-Budha dan sinkretisme kepercayaan lokal. Selain bahwa tarekat-tarekat sufi juga memiliki kecenderungan untuk bersikap toleran terhadap pemikiran dan praktek tradisional semacam itu.⁴ Inilah kenapa kelak Johns menilai Islam, barangkali tidak dimaksudkan menyindir, sebagai “suatu agama yang pada saat itu tiba dalam bentuk campuran dengan unsur India dan Persia yang kemudian bercampur baur dalam berbagai variasi dengan praktik-praktik keagamaan di daerah setempat, baik itu animisme maupun hindu.”⁵

Betapapun tasawuf kerap dipandang dengan kaca mata negatif, terutama oleh kalangan orientalis dan cendekiawan modern,⁶ ia telah terbukti menjadi pembuka utama masuknya Islam ke Indonesia. Dan bukan itu saja, seiring waktu, mistisisme Islam atau Islam dengan corak tasawuf ini mulai menemukan bentuknya yang kian

² A. Johns, *Tentang Kaum Mistik Islam dan Penulisan Sejarah*, dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat; Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1987, h. 88.

³ Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok, Pustaka Iman, 2009, h. 22. Menurut Steenbrink, pendapat ini bahkan belum dibantah oleh Islam sendiri. Lihat Ahmad Syafi'i Mufid, *Tanglukan, Abangan, dan Tarekat; Kebangkitan Agama di Jawa*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2006, h. 26.

⁴ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung, Remaja Rosdakarya, 1999, h. 35.

⁵ Johns, *Tentang Kaum Mistik...*, h. 85.

⁶ Seperti anggapan bahwa tasawuf, yang “menghalalkan” ajaran Islam berfusi dengan kepercayaan lokal, adalah biang bagi berbagai bentuk penyimpangan dari kemurnian Islam, dan sebagainya.

mapan. Pada abad ke-18 misalnya, muncul lembaga-lembaga Islam vital seperti *meunesah* di Aceh, *surau* di Minangkabau dan Semenanjung Malaya, *pesantren* di Jawa, dan lembaga-lembaga semacamnya. Kebanyakan lembaga-lembaga tersebut tetap mempertahankan ciri khas tasawuf.⁷

Akan halnya wajah Islam di Sumatera Selatan, ciri tasawufis ditunjukkan terutama dengan kemunculan seorang tokoh kelahiran Palembang yang berperan penting dalam perkembangan Islam di Nusantara bernama Abd al-Shamad al-Palimbani. Abd al-Shamad, seperti kata Azra, adalah ulama Melayu-Indonesia yang paling menonjol dalam jaringan ulama abad kedelapan belas. Dalam karya-karyanya, al-Palimbani menyebarkan bukan hanya ajaran-ajaran tokoh neosufi, tetapi juga menghimbau kaum Muslim melancarkan *jihad* melawan orang-orang Eropa, terutama Belanda, yang terus menggiatkan usaha-usaha menundukkan entitas politik Muslim di Nusantara.⁸

Selain itu, al-Palimbani merupakan tokoh penganjur tarekat Sammaniyah yang menemukan lahan subur bukan hanya di Palembang, tetapi juga di bagian-bagian lain di wilayah Nusantara. Inilah kenapa, mengutip Azra, al-Sammani (pendiri tarekat Sammaniyah) dan tarekat Sammaniyah menjadi subyek utama dalam tulisan-tulisan para ulama Palembang sesudahnya. Muhammad Zen Syukri umpamanya, salah seorang ulama Palembang yang sempat mencicipi abad 21,⁹ disebut-sebut sebagai pewaris tradisi tarekat Sammaniyah. Beberapa karya yang dihasilkannya merujuk pada karya-karya para guru tarekat yang hidup sebelumnya, termasuk karya Abd al-Shamad al-Palimbani.¹⁰

B. Mistisisme Islam di Indonesia

Tidak diketahui secara pasti sejak kapan Islam memasuki kepulauan Nusantara. Tetapi De Graaf dan Pigeaud dengan yakin mengatakan bahwa agama yang berasal-usul jazirah Arab itu tersebar di Asia Tenggara dan di kepulauan Indonesia sejak abad ke-12 atau ke-13. Mereka mengajukan sebuah contoh riil betapa di Sumatera Utara –atau sekarang masuk wilayah Aceh– para penguasa di

⁷ Azra, *Renaissance Islam...*, h. 35-36.

⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1995, h. 250.

⁹ K.H.M. Zen Syukri meninggal pada Kamis, 22 Maret 2012.

¹⁰ Zulkifli, K.H.M. Zen Syukri: *Penerus Tradisi Intelektual Ulama Palembang Abad ke-20*, dalam , Jajang Burhanuddin dan Ahmad Baedowi (Peny.), *Transformasi Otoritas Keagamaan; Pengalaman Islam Indonesia*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2003, h. 355-356.

beberapa pelabuhan penting sejak paruh kedua abad ke-13 sudah menganut Islam.¹¹

Lebih tegas dan spesifik, Slamet Muljana menyebutkan bahwa sejak akhir abad ke-12 di pantai timur Sumatera terdapat negara Islam bernama Perlak. Pendirinya adalah golongan arab keturunan suku Quraisy yang menikah dengan putri pribumi keturunan raja Perlak. Dari perkawinan itulah lahir seorang putra bernama Sayid Abdul Aziz yang kelak menjadi sultan pertama negeri tersebut dengan gelar Sultan Alaidin Syah dari Perlak.¹²

Penduduk asli Nusantara sebenarnya sudah berkenalan dengan Islam jauh sebelum itu. Selain fakta yang disebutkan dalam sumber-sumber Cina, bahwa menjelang akhir abad ke-7 seorang pedagang Arab menjadi pemimpin sebuah pemukiman Arab Muslim di pesisir pantai Sumatera, Azra menunjukkan betapa sumber-sumber Timur Tengah juga mengisyaratkan eksistensi komunitas Muslim lokal di wilayah kerajaan Hindu-Budha Zabaj (Sriwijaya). Adalah kitab berjudul *'Ajaib al-Hind*, dikarang oleh Buzurg ibn Shahriyar al-Ramhurmuzi sekitar tahun 390/1000, yang menceritakan kesaksian para pedagang Muslim mengenai kebiasaan di kerajaan itu, bahwa setiap orang Muslim –baik pendatang maupun penduduk lokal– yang ingin menghadap raja harus “bersila” (برسيلا). Kata “bersila” yang digunakan dalam kitab *'Ajaib al-Hind* pastilah salah satu di antara sedikit kata Melayu yang pernah digunakan dalam teks Timur Tengah. Lepas dari itu, kewajiban “bersila” yang disebut dalam kitab itu berlaku juga bagi penduduk lokal, mengisyaratkan telah terdapatnya sejumlah penganut Islam dari kalangan penduduk asli kerajaan Zabaj.¹³

Kenyataan-kenyataan inilah yang barangkali membuat sebagian ahli Indonesia –misalnya Hamka– mengamini teori bahwa Islam sampai di Indonesia bahkan pada masa-masa awal kelahiran agama ini. Dalam seminar yang diselenggarakan pada 1969 dan 1978 tentang kedatangan Islam ke Indonesia, para peneliti tersebut menyimpulkan, Islam langsung datang dari Arabia, tidak dari India; tidak pada abad ke-12 atau ke-13 melainkan dalam abad pertama Hijri atau abad ke-7 Masehi.¹⁴

¹¹H.J. De Graaf dan Th.G.Th. Pigeaud , *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa; Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*, Jakarta, Grafiti Pers, 1985, h. 18.

¹² Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta, LKIS, 2005, h. 130.

¹³ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 27.

¹⁴ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 28.

Hamka sendiri telah mengemukakannya dalam Seminar “Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia” pada 1962.¹⁵

Meskipun demikian –mengutip Azra, meski mungkin benar bahwa Islam sudah diperkenalkan ke dan ada di Nusantara sejak pada abad-abad pertama Hijri, hanya setelah abad ke-12 pengaruh Islam kelihatan lebih nyata. Karena itu, proses islamisasi Nusantara nampaknya mengalami akselerasi antara abad ke-12 dan ke-16.¹⁶ Persoalannya sekarang, siapakah yang membawa agama Islam itu masuk ke Indonesia?

Penjelasan populer yang banyak dipegang oleh sarjana Barat adalah “teori pedagang”. Bahwa, mula-mula, para pedagang Muslim berniat memperluas wilayah perdagangannya sampai ke Nusantara. Selanjutnya mereka melakukan perkawinan dengan wanita setempat. Dengan pembentukan keluarga Muslim ini, maka cikal bakal komunitas Muslim pun tercipta, yang pada gilirannya memainkan andil besar dalam penyebaran Islam. Juga dikatakan, sebagian pedagang ini melakukan perkawinan dengan keluarga bangsawan lokal sehingga memungkinkan mereka atau keturunan mereka pada akhirnya mencapai kekuasaan politik yang dapat digunakan untuk penyebaran Islam.¹⁷

T.H. Johns meragukan kebenaran teori di atas. Jika benar para pedagang Muslim adalah sekaligus para penyiar Islam, maka cukup diragukan apakah jumlah penduduk yang mereka islamkan cukup besar dan signifikan. Dengan kata lain, meski para penduduk pribumi telah bertemu dan berinteraksi dengan para pedagang Muslim sejak abad ke-7, tidak terdapat bukti mengenai keberadaan penduduk Muslim lokal dalam jumlah besar atau tentang terjadinya Islamisasi substansial di Nusantara.

Teori yang lebih masuk akal, termasuk dibanding “teori ancaman Kristen” milik Schrieke,¹⁸ menurut Azra, adalah “teori sufi” yang dikemukakan Johns. Menurut Johns, para sufi pengembara-lah yang terutama melakukan penyiaran Islam di kawasan Nusantara. Faktor utama keberhasilan konversi sejumlah besar pribumi

¹⁵ Azra, *Renaissance Islam...*, h. 31. Tentang teori Slamet Muljana, lihat dalam bukunya Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*.

¹⁶ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 31.

¹⁷ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 31.

¹⁸ Schrieke tidak percaya perkawinan antara para pedagang dengan para keluarga bangsawan menghasilkan konversi kepada Islam dalam jumlah besar. Ia menolak pula bahwa kaum pribumi pada umumnya termotivasi masuk Islam karena penguasa mereka telah memeluk agama ini. Baginya, adalah ancaman Kristen yang mendorong penduduk Nusantara masuk Islam dalam jumlah besar.

setidaknya sejak abad ke-13 ini adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal.¹⁹

Persoalannya, kenapa gelombang sufi pengembara ini baru aktif sejak abad ke-13? Ini pasti bukan sebuah kebetulan. Karenanya Johns berhujah, seperti telah disinggung di Pembuka, tarekat sufi tidak menjadi ciri yang cukup dominan dalam perkembangan dunia Muslim sampai jatuhnya Baghdad ke tangan laskar mongol pada 656/1258. Pada abad ke-11, kekhalifahan Abbasiyah mulai merosot. Kemerosotan kekuasaan politik ini mendorong munculnya lembaga-lembaga non-politik untuk mengisi kevakuman dalam struktur politik. Menjelang abad ke-12 berbagai perkumpulan sosial, keagamaan, dan ekonomi berkembang lebih cepat. Selain itu, situasi politik yang tak menguntungkan itu mendorong banyak Muslim – termasuk ulama dan sufi– di wilayah-wilayah tertentu yang dikuasai langsung Dinasti Abbasiyah untuk berpindah khususnya ke wilayah-wilayah yang baru diislamkan. Faktanya, menjelang akhir abad ke-11, bagian barat Baghdad, misalnya, kehilangan banyak penduduk. Migrasi dalam jumlah besar ini turut mempercepat konversi orang-orang dalam jumlah besar kepada Islam di anak benua India, Eropa Timur dan Tenggara, dan Nusantara pada periode antara abad ke-10 dan akhir abad ke-13.²⁰ Kesesuaiannya dengan kondisi sosial-politik global inilah, disamping keselarasannya dengan historiografi lokal,²¹ membuat “teori sufi” ala Johns ini lebih patut diterima.

Dengan demikian, untuk sementara²² dapat disimpulkan bahwa Islam memang sudah dikenal oleh penduduk Nusantara sejak abad ke-7. Akan tetapi, kemungkinan pada saat itu perkenalan orang-orang pribumi dengan Islam terbatas pada hubungan mereka dengan sejumlah kecil para pedagang Muslim. Sejak pada sekira abad ke-12 dan ke-13-lah, ketika terjadi eksodus besar-besaran dari Timur Tengah, barulah mereka masuk Islam secara massif. Intensitas Islamisasi yang kian meningkat ini terutama berkat *booming*-nya sufisme dan menjamurnya tarekat.²³

¹⁹ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 32.

²⁰ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 34-36. Lihat juga Johns, *Tentang Kaum Mistik Islam...*, h. 88.

²¹ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya...*, h. 25-26.

²² Disebut demikian karena selain teori-teori mengenai masuknya Islam ke Indonesia sangat beragam, masih dimungkinkan lahirnya teori-teori yang lain berdasarkan penelitian terhadap sumber-sumber yang lebih baru.

²³ Shihab menolak anggapan bahwa sejak awal masuknya Islam di Indonesia pada abad-abad pertama hijri adalah juga karena pengaruh dakwah para sufi. Ini karena tasawuf (atau sufisme) belum dikenal pada masa-

Oleh karena itu, sekarang kita bisa menyimpulkan bahwa para wali yang kerap disebut dalam berbagai cerita tutur masyarakat lokal sebagai para tokoh penyebar Islam itu adalah sosok-sosok sufi –atau setidaknya-tidaknya mereka yang mendapat pengaruh dari perkembangan sosial-keagamaan pada antara abad ke-11 sampai ke-13. Orang-orang yang di Jawa biasa diidentifikasi sebagai “Kanjeng Sunan” (Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Drajat, dan lain-lain) sebetulnya adalah para *asyraf* (jamak dari *syarif*), yakni keturunan ‘Ali dan Fathimah binti Rasulullah Saw, yang lazim disebut *‘alawiyyin*.²⁴ Alwi Shihab mencatat:

“...Wali Songo tidak dikenal sebagai sufi karena istilah itu belum populer di kalangan orang-orang Indonesia kecuali pada tahun-tahun belakangan. Itu pun terbatas pada kalangan intelektual. Di kalangan masyarakat umum istilah yang lebih dikenal adalah istilah ‘wali’ yang dalam pengertian Indonesia tidak berbeda dengan konotasinya dalam bahasa Arab. Ini membuktikan bahwa mereka sebenarnya adalah sufi.”²⁵

Sebagai *zeitgeist* zamannya, kemungkinan bahwa para penyebar Islam generasi permulaan itu mengenal tarekat sudah bisa diperkirakan. Akan tetapi, tidak bisa dipastikan ordo tarekat apa yang dianut oleh para wali (terutama Wali Songo). Shihab mensinyalir, oleh karena para wali adalah keturunan bani *‘Alawi*,²⁶ kemungkinan besar mereka adalah pengikut tarekat *‘Alawiyah*. Tarekat yang didirikan oleh al-Imam al-Muhajir Ahmad ibn ‘Isa al-‘Alawi ini mendasarkan ajarannya pada tasawuf sunni ala al-Ghazali. Bagi Shihab, Wali Songo tetap berada dalam jalur nenek moyang yang loyal kepada Mazhab Syafi’i dalam aspek syariat dan al-Ghazali dalam aspek tarekat.²⁷

C. Mistisisme Islam di Sumatera Selatan

Beberapa hal pokok mengenai sejarah masuknya Islam di bumi Sumatera, *wa bil khusus* Sumatera bagian Selatan, telah sedikit disinggung. Bahwa di sini, bahkan sejak abad ke-7 Masehi atau abad-abad pertama Hijri, sudah terdapat sekelompok Muslim –baik pendatang maupun penduduk lokal– di bawah kekuasaan Kerajaan Sriwijaya. Juga telah dikemukakan sebelumnya, Islam pada masa-masa itu menyebar melalui jalur perdagangan dan pernikahan sampai proses Islamisasi yang

masa itu. Tasawuf baru muncul pada abad ke-3 dan pelembagaannya dalam bentuk tarekat terjadi pada abad ke-6 Hijri. Lihat Shihab, *Akar Tasawuf...*, h. 25.

²⁴ Shihab, *Akar Tasawuf...*, h. 34.

²⁵ Shihab, *Akar Tasawuf...*, h. 60.

²⁶ Keturunan al-Imam al-Muhajir Ahmad ibn Isa al-‘Alawi.

²⁷ Shihab, *Akar Tasawuf...*, h. 30. Bandingkan dengan Muljana, *Runtuhnya Kerajaan...*, h. 173. Menurut Muljana, kemungkinan para Wali Songo adalah penganut mazhab Hanafi, bukan Syafi’i, sebab Islam di Jawa tidak datang melalui jalur Malaka yang memang bermazhab Syafi’i. Islam dibawa ke Jawa dari daerah Campa (Yunan) yang bermazhab Hanafi.

kian intensif terjadi sejak abad ke-12. Pada abad ke-13 sampai abad ke-16, bermunculan sufi-sufi pengembara yang memang sejak awal berniat untuk menyiarkan Islam. Di Jawa, perkumpulan sufi itu dikenal dengan Majelis Wali Songo.

Analisis ini sesuai dengan kesimpulan seminar tentang *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan* yang diselenggarakan pada 29 November 1984 oleh Majelis Ulama Indonesia Tingkat I Sumatera Selatan di Palembang. Seminar ini menyimpulkan bahwa Islam masuk ke Sumatera Selatan, khususnya Palembang, diperkirakan pada abad-abad pertama Hijriyah. Para pedagang Muslim dari mancanegara diterima dengan baik sebagai salah satu kelompok di lingkungan kerajaan Sriwijaya. Karena para pedagang ini juga berinteraksi dengan kelompok masyarakat lokal, lambat laun Islam pun tumbuh sepanjang abad ke-7 sampai abad ke-14. Selanjutnya, seiring peran politik dan ekonomi kerajaan Sriwijaya dan Majapahit yang mulai surut, pembinaan dan pengembangan agama Islam dilakukan oleh tokoh dan pemuka masyarakat (ulama dan umara) dimulai sejak abad ke-15. Pada awal abad ke-16, mulai tumbuh pemerintahan yang bercorak Islam, sehingga Islam sendiri pun dapat dengan pesat berkembang hingga ke pedalaman.²⁸

Dapat dipertimbangkan bahwa corak agama Islam di Palembang, atau Sumatera Selatan, pada periode awal adalah sama atau sekurang-kurangnya mirip dengan warna agama Islam di berbagai belahan lain Nusantara yang berkembang pada saat itu –terutama di Jawa. *Booming* sufisme dan atau tarekat merupakan gejala yang lumrah, yang terjadi bukan hanya di Nusantara, tetapi juga di berbagai penjuru dunia. Akan tetapi, dalam hal kajian sejarah Islam di Sumatera Selatan, akan sangat menarik memperhatikan kedekatan posisi antara Palembang dan Jawa – bukan saja secara politis, tetapi juga dalam kultur dan juga ciri keberagaman.

Menurut De Graaf, pada abad ke-15 sampai ke-17, peradaban Jawa telah demikian memberi pengaruh pada kultur masyarakat Palembang. Peradaban pesisir Jawa-Melayu di Palembang, kata De Graaf, dapat dibandingkan dengan peradaban Jawa-Bali di Bali. Hal ini sangat beralasan karena sepanjang sejarah, orang-orang Jawa tercatat berulang kali mengadakan kontak dengan penduduk Palembang.²⁹

Tomé Pires, dalam *Suma Oriental*, melaporkan adanya hubungan antara berkuasanya “raja-raja pelabuhan” Islam di pantai utara Jawa dan penggantian

²⁸ Djohan Hanafiah, *Masjid Agung Palembang; Sejarah dan Masa Depan*, Jakarta, CV. Haji Masagung, 1988, h. 3-4.

²⁹ De Graaf, *Kerajaan-Kerajaan Islam...*, h. 246.

seorang raja “kafir” di Palembang, bawahan maharaja Jawa “kafir”, oleh sekelompok penguasa setempat yang belum bersatu, yang beragama Islam.³⁰ Informasi yang didapat Pires dari para musafir Portugis tersebut menunjukkan bahwa dinamika sosial-politik, juga keagamaan, di Palembang berhubungan sangat erat dengan konstelasi sosial-politik dan keagamaan di Jawa.

Memang benar, tidak banyak sumber yang memberitakan bagaimana gambaran kondisi Palembang setelah runtuhnya kerajaan Majapahit dan setelah kekuasaan di Palembang dipegang oleh orang Islam. Tetapi, mengutip De Graaf, dapat dipercaya bahwa penguasa-penguasa Islam di Palembang pada masa kejayaan Kerajaan Demak merasa dirinya berhubungan keluarga dengan dinasti Islam itu. Itulah sebabnya mereka bergabung dalam pertempuran laut antara Jepara dan Malaka pada 1512. Pendeknya, pada sekira abad ke-15 itu, Palembang menjadi wilayah bawahan dari kekuasaan politik dan keagamaan tertinggi yang ada di Jawa (Majapahit dan kelak juga Demak, Pajang, dan Mataram Islam). Ini juga sekaligus menjelaskan kenapa, seperti kata De Graaf, corak kejawaan tampak amat mencolok dalam Kerajaan Palembang (dan Jambi), bahkan pada masa pemerintahan Islam berabad-abad kemudian.³¹

Demikianlah, corak keberagaman masyarakat Palembang pada abad ke-15 sampai abad ke-17 dapat kita telusuri bentuknya dalam konteks keterhubungannya dengan Jawa. Dalam pada itu, Islam di Palembang mula-mula dikenal sebagai bercorak mistis (atau tasawuf sunni), seperti yang diperkenalkan oleh Wali Songo di Jawa. Ini secara tegas diutarakan oleh Hanafiah, menggambarkan kondisi kultural Palembang pada abad ke-16 dan ke-17, saat kekuasaan di Jawa berpindah ke Pajang dan Mataram, “...kontinuitas kultural Jawa tertanam sebagai dasar legitimasi kraton Palembang. Karena itu keterkaitan *sembah* atau *upeti* dengan Pajang dan Mataram tetap diperhatikan.”³²

Baru pada abad ke-18, keterikatan kultural maupun politik tersebut terputus setelah Sultan ‘Abd al-Rahman (1659-1709) memproklamirkan diri sebagai Sultan Palembang, dan menjadikan Islam sebagai dasar negara. Ini dilakukan oleh Sultan yang bergelar Susuhanan Abdurrahman Khalifatul Mukminin Sayidul Imam tersebut karena pertimbangan pragmatis dalam politik, juga karena realitas dalam kultur

³⁰ De Graaf, *Kerajaan-Kerajaan Islam...*, h. 249-250.

³¹ De Graaf, *Kerajaan-Kerajaan Islam...*, h. 249.

³² Hanafiah, *Masjid Agung Palembang...*, h. 6.

masyarakat Palembang yang makin mendekati pada kultur Melayu. “Kerajaan” baru itu diberi nama Kesultanan Palembang Darussalam.³³

Seperti dikemukakan Shihab, kegiatan Islam menjadi semakin marak semenjak keraton Palembang dipegang oleh Sultan ‘Abd al-Rahman,³⁴ atau tepatnya sejak Palembang memisahkan diri dari ikatannya pada Jawa. Pada masa Sultan ‘Abd al-Rahman inilah didirikan sebuah Masjid;³⁵ yang diniatkan sebagai pusat keagamaan dan pendidikan agama.³⁶

Meskipun menurut Shihab puncak kejayaan Islam di Palembang berada di tangan Sultan Najamuddin dan putranya, Bahauddin, yaitu pada periode pemerintahan antara 1706-1804, secara umum Sultan-Sultan Palembang memiliki minat khusus terhadap agama. Dalam hal ini, para Sultan melakukan usaha-usaha tertentu untuk menarik para ulama Arab agar menetap di wilayah mereka. Akibatnya sejak abad ke-17 ini, para migran Arab, terutama dari Hadramawt, berdatangan ke Palembang dalam jumlah yang semakin bertambah. Dan menjelang pertengahan abad itu, beberapa ulama Arab berhasil mencapai kedudukan menonjol di istana Kesultanan Palembang. Seorang Sayyid Aydarus tercatat menikahi saudara perempuan Sultan Mahmud (Badaruddin), dan beberapa Sayyid yang tak dikenal namanya memegang kendali pos-pos keagamaan di Kesultanan.³⁷

Palembang pun dengan segera menjadi salah satu pusat pengembangan sastra keagamaan Melayu.³⁸ Menurut Winstedt, Palembang menjadi pusat Islam yang terpenting terutama setelah kemunduran Kesultanan Aceh. Hal ini terlihat pada marak dan intensifnya kegiatan keilmuan yang dilakukan oleh para ulama yang berdatangan dari berbagai daerah. Diantara kegiatan yang paling marak adalah penerjemahan dan penulisan buku-buku tentang tasawuf.³⁹ Beberapa dari ulama Palembang tersebut adalah Syihab al-Din, Kemas Fakhr al-Din, Muhammad Muhyi

³³ Hanafiah, *Masjid Agung Palembang...*, h. 6-7.

³⁴ Shihab, *Akar Tasawuf...*, h. 103.

³⁵ Lihat Hanafiah, *Masjid Agung Palembang...*, h. 7.

³⁶ Agaknya berbeda dengan kebiasaan di Jawa, di Palembang –sebagaimana juga di Minangkabau– pusat keagamaan dan pendidikan Islam tidak dipusatkan di Pesantren, tetapi di Masjid dan atau surau-surau. Menurut J. Peeters, sampai pada tahun 1925, pendidikan agama di Palembang menggunakan sistem tradisional yang berpusat di Masjid atau langgar. Lihat Zulkifli, *K.H.M. Zen Syukri...*, h. 349. Bagi Azra, ketiadaan inisiatif membangun lembaga-lembaga pendidikan yang bersifat populer ini karena pada saat itu ulama-ulama Palembang lebih berorientasi pada istana, dan hendak menjadikan istana sebagai pusat pengetahuan. Lihat Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 244.

³⁷ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 244.

³⁸ Hanafiah, *Masjid Agung Palembang...*, h. 34.

³⁹ Shihab, *Akar Tasawuf...*, h. 103.

al-Din, dan Kemas Muhammad.⁴⁰

Bukan kebetulan apabila pada periode ini, abad ke-18, spirit neo-sufisme semakin menggelora. Seperti telah dicatat sebelumnya, pada masa-masa inilah semangat untuk “kembali ke syariah” semakin gencar dikumandangkan. Di Palembang, gelombang neo-sufisme ditunjukkan dalam karya-karya ulama periode ini yang kebanyakan membahas tentang mistisisme dan teologi yang didasarkan terutama pada ajaran-ajaran al-Junayd al-Baghdadi, al-Qusyairi, dan al-Ghazali.⁴¹ Syaikh Syihab al-Din misalnya, menulis *Risalah fi al-Tasawuf* dengan orientasi yang mengacu pada pemikiran Syaikh Ruslan al-Dimisyqi dan Syaikh Zakaria al-Anshari yang berwawasan Sunni, dengan tujuan agar orang tidak terkecoh pada doktrin *maratib al-sab’ah* atau doktrin lain yang mendorong pengikutnya mengabaikan ketentuan-ketentuan syariat.⁴²

Ulama yang paling populer, dan yang paling berpengaruh dibanding para ulama lain di Palembang, terutama karena karyanya yang beredar luas di Nusantara, adalah Syaikh ‘Abd al-Shamad al-Palimbani.

Al-Palimbani lahir pada 1150/1737,⁴³ bertepatan dengan masa pemerintahan Sultan Mahmud Badaruddin I (1724-1758), dan dengan demikian ia sempat mengenyam masa-masa keemasan Palembang sebagai pusat Ilmu keislaman.⁴⁴ Awalnya, al-Palimbani belajar di negerinya sendiri, di Palembang,⁴⁵ sebelum kemudian pada saat beranjak *baligh* ia pergi menuntut ilmu ke Mekkah. Setelah tiba di Mekkah, dan setelah bergabung dalam komunitas Jawi, al-Palimbani memutuskan untuk hidup dan bermukim di sana.⁴⁶ Di dalam komunitas Jawi inilah al-Palimbani menjadi kawan seperguruan dari orang-orang yang kelak menjadi tokoh-tokoh ulama

⁴⁰ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 245.

⁴¹ Palembang pada abad ke-18 dan ke-19 disebut Moris sebagai *center for al-Ghazzali tradition of Sufism*. Lihat catatan kaki 22 dalam Mal An Abdullah, *Jejak Sejarah Abdus Samad al-Palimbani*, Palembang, SRFPress, 2012, h. 27.

⁴² Shihab, *Akar Tasawuf...*, h. 104. Untuk deskripsi lebih lengkap tentang karya-karya Syihab al-Din, juga ulama-ulama yang lain, lihat Hanafiah, *Masjid Agung Palembang...*, h. 38-39.

⁴³ Diskusi lebih jauh mengenai kontroversi tahun kelahiran dan asal usul kenasaban al-Palimbani, lihat Abdullah, *Jejak Sejarah...*, h. 15-25.

⁴⁴ Kiagus Imran Mahmud, *Sejarah Palembang*, Palembang, Penerbit Angrek, 2008, h. 47. Lihat juga, Hanafiah, *Masjid Agung Palembang...*, h. 13.

⁴⁵ Andi Syarifuddin, *Riwayat Hidup Syekh Abdus Somad al-Palimbani*, dalam Abd al-Shomad al-Palimbani, *Hidayatus Salikin; Mengarungi Samudera Ma’rifat*, Surabaya, Pustaka Hikmah Perdana, 2006, h. ix-x.

⁴⁶ Abdullah, *Jejak Sejarah...*, h. 15-25. Lihat juga Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 247.

kharismatik di daerahnya masing-masing; Muhammad Arsyad al-Banjari, ‘Abd al-Wahhab Bugis, ‘Abd al-Rahman al-Batawi, dan Dawud al-Fatani.⁴⁷

Al-Palimbani adalah sarjana Muslim *par excellent*. Di Mekkah, ia berkesempatan bertemu dan berguru pada banyak ulama, termasuk para ulama yang berkunjung ke Haramain selama musim haji. Berkat ulama-ulama dengan beragam latar belakang keilmuan inilah al-Palimbani menguasai berbagai disiplin keilmuan seperti hadits, fiqh, tafsir, kalam, dan tasawuf. Dari semua kategori keilmuan yang didalaminya, tak pelak al-Palimbani mempunyai kecenderungan kuat terhadap mistisisme.⁴⁸

Saat itu masyarakat Muslim Nusantara dihadapkan pada pergulatan dua mazhab tasawuf yang seringkali bersitegang; tasawuf sunni dan tasawuf falsafi. Apabila pada masa-masa sebelumnya polemik antara kedua aliran tasawuf itu bersifat individual, seperti misalnya perdebatan antara al-Raniry (Sunni) dan Hamzah Fansuri (Falsafi), pada masa al-Palimbani perseteruan tersebut menjadi umum. Al-Palimbani kemudian menulis beberapa buku, baik dalam bahasa Arab maupun Melayu, yang membela pandangan-pandangan tasawuf Sunni, sebagai jawaban atas permintaan penduduk negerinya dan dalam rangka mengikuti perkembangan pemikiran di wilayahnya.⁴⁹ Dengan gaya bahasa yang jelas, tegas dalam sikap, pintar dalam berdebat, dan unggul secara intelektual serta kedudukan yang strategis di sisi penguasa,⁵⁰ al-Palimbani mampu menyadarkan orang-orang “kembali” ke jalur tasawuf Sunni. Untuk itu Winsteadt menegaskan:

“Sesungguhnya abad ke-18 M menyaksikan perkembangan pesat dalam sejarah tasawuf di kepulauan Indonesia. Orang kembali ke pangkuan tasawuf Sunni

⁴⁷ Al-Palimbani bersama Muhammad Arsyad al-Banjari, ‘Abd al-Wahhab Bugis, dan ‘Abd al-Rahman (Masri) al-Batawi, kerap mendapat julukan “empat serangkai” ulama Nusantara. Lihat, misalnya, Hanafiah, *Masjid Agung Palembang...*, h. 35.

⁴⁸ Berdasarkan naskah *Faydh al-Ihsani*, sebuah *manaqib* (biografi) ‘Abd al-Shamad al-Palimbani, Abdullah membagi kecenderungan intelektual al-Palimbani dalam dua kategori; periode ilmu syariah dan periode ilmu tasawuf. Awalnya, al-Palimbani mengambil jarak pada tasawuf. Jika ada orang yang hendak mengaji kitab-kitab ilmu hakikat (tasawuf) kepadanya, ia menolak dan meintanya membawa kitab itu keluar dari rumahnya. Sampai ia menemukan pengalaman baru; ia seolah diseru oleh “suara hakikat yang sebenarnya” untuk memasuki “perhimpunan penghulu orang yang sufi”. Lihat Abdullah, *Jejak Sejarah...*, h. 36.

⁴⁹ Shihab, *Akar Tasawuf...*, h. 99. Lihat juga, Hanafiah, *Masjid Agung Palembang...*, h. 35.

⁵⁰ Al-Palimbani adalah salah seorang kerabat keraton Kesultanan Palembang. Predikat Masayu, yang melekat pada nama ibunya (yang disinyalir bernama Syarifah), merupakan salah satu gelar dalam hierarki keraton Kesultanan Palembang. Lihat Abdullah, *Jejak Sejarah...*, h. 28. Mengenai gelar-gelar dalam hierarki Kesultanan Palembang, lihat Mahmud, *Sejarah Palembang*, h. 98.

berkat jasa ‘Abd al-Shamad al-Palimbani menerjemahkan karya al-Ghazali; *Bidayah al-Hidayah* dan *Lubab Ihya ‘Ulum al-Din*.⁵¹

Al-Palembani juga seorang pengamal tarekat. Mula-mula, ia mengambil *talqin* tarekat Syathariyah di rumah Ibrahim al-Kurani, di luar Madinah. Ia juga mengikuti pembacaan dan mengambil ijazah *ratib* Ahmad al-Qusyasyi dalam *halaqah* yang diadakan di madrasah asuhan Ahmad Abu Sa’adah. Tetapi tarekat yang barangkali memberinya kesan amat mendalam adalah Sammaniyah yang didirikan oleh Syaikh Muhammad al-Samman.⁵² Selain belajar pada tiga murid al-Samman yang utama (Shiddiq ibn ‘Umar Khan, ‘Abd al-Rahman al-Maghribi, dan ‘Abd al-Ghani ibn ‘Abd al-Qadir al-Hindi), yang diizinkan mengajar tarekat Sammaniyah di Madinah, al-Palimbani juga belajar langsung kepada al-Samman sendiri. Hingga akhirnya, al-Palimbani diangkat sebagai khalifah al-Samman untuk negeri Mekkah.⁵³

Sepeninggal al-Samman, tampuk kepemimpinan Sammaniyah dipegang oleh al-Palimbani. Ia merupakan tokoh perintis yang membawa Sammaniyah dikenal tidak hanya di Madinah. Pada masanya, banyak orang dari berbagai negeri, seperti Mekkah, Jawi, dan Madinah.⁵⁴ Bahkan melalui al-Palimbani, kata Azra, tarekat Sammaniyah mendapatkan lahan subur bukan hanya di Palembang, tetapi juga di bagian-bagian lain Nusantara.⁵⁵ Dan khususnya di Palembang, tempat kelahiran al-Palimbani yang pernah beberapa kali ia kunjungi setelah ia menetap di Mekkah, tarekat Sammaniyah segera menjadi “wabah”. Seturut catatan Mahmud, Sammaniyah bahkan menggeser popularitas –atau setidaknya menyamai– tarekat yang dibawa oleh Sayyid Ahmad ibn Hasan ibn Abdullah Haddad sebelumnya.⁵⁶ Di

⁵¹ Dalam Shihab, *Akar Tasawuf...*, h. 105.

⁵² Muhammad ibn ‘Abd al-Karim al-Madani al-Syafi’i al-Samman (1718-1775) mempelajari tarekat Khalwatiyah, Naqsabandiyah, Qadiriyyah, dan Naqsabandiyah. Al-Samman memadukan teknik-teknik dzikir dan ajaran mistis semua tarekat tersebut dengan beberapa tambahan, seperti *qashidah* dan bacaan lain yang ia susun sendiri, menjadi satu tarekat yang berdiri sendiri, yang terkenal dengan nama Sammaniyah. Lihat Ahmad Abrori, *Tarekat Sammaniyah: Sejarah Perkembangan Ajarannya*, dalam Sri Mulyati (et.al), *Mengenal dan Memahami Tarekat...*, h. 26.

⁵³ Abdullah, *Jejak Sejarah...*, h. 37-40. Al-Palembani belajar pada al-Samman selama lima tahun di Madinah. Bahkan semasa belajarnya itu, al-Palembani sudah dipercaya mengajar sebagian murid al-Samman yang asli Arab. Lihat Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 250.

⁵⁴ Abdullah, *Jejak Sejarah...*, h. 51-52.

⁵⁵ Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 250.

⁵⁶ Di tempat lain disebut bahwa popularitas Sammaniyah menggeser kedudukan tarekat Syathariyah. Lihat, misalnya, Zulkifli, *K.H.M. Zen Syukri...*, h. 353.

Palembang, pengajaran tarekat Sammaniyah diteruskan oleh Kiagus Muhammad Akib.⁵⁷

Dari garis Muhammad Akib inilah garis silsilah tarekat Sammaniyah diturunkan dan diamankan oleh generasi masa kini.⁵⁸ Pembacaan *ratib samman*, salah satu wirid atau dzikir yang terdapat dalam tarekat Sammaniyah, masih menjadi adat masyarakat Palembang hingga sekarang. Biasanya *ratib samman* dibaca dalam acara pernikahan, mendiami rumah baru, nazar, dan sebagainya.⁵⁹ Di Masjid Agung Palembang, *ratib samman* dibaca secara rutin setiap rabu malam kamis dipimpin oleh Andi Syarifuddin.⁶⁰ Tradisi pembacaan *manaqib* (biografi) al-Samman, yang dimulai sejak zaman Kesultanan Palembang Darussalam, pun masih dilakukan setidaknya satu tahun sekali dalam rangka peringatan wafatnya (*haul*) al-Samman.⁶¹

Ulama kontemporer yang dianggap sebagai pemelihara dan penyebar ajaran tarekat Sammaniyah adalah Muhammad Zen Syukri (w. 2012).⁶² Melalui karya-karya tulisnya, juga lewat kegiatan sosial-keagamaan berupa pengajian-pengajian, Zen Syukri menyebarkan ajaran tasawuf dan tarekat Sammaniyah di kalangan masyarakat Palembang khususnya dan Sumatera Selatan pada umumnya. Ajaran-ajaran tasawuf dan tarekat ia sampaikan melalui materi-materi ketauhidan tanpa menunjukkannya sebagai ajaran tarekat Sammaniyyah. Strategi ini dalam batas-batas tertentu berhasil memelihara dan menyebarkan ajaran tarekat Sammaniyah, serta mengangkat Zen Syukri menjadi salah satu tokoh berandil besar dalam

⁵⁷ Mahmud, *Sejarah Palembang*, h. 54-55. Lihat juga, Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 250. Sesudah diperkenalkan oleh al-Palimbani, menurut Azra, Al-Samman dan tarekat Sammaniyah menjadi subyek utama dalam tulisan-tulisan para ulama Palembang.

⁵⁸ Selain Muhammad Akib, murid-murid al-Palimbani yang menjadi ulama besar bisa disebutkan antara lain Muhammad Zen, Ma'ruf ibn Hasan al-Din, 'Abd al-Manan Termas, 'Ali ibn 'Abd al-Bar al-Wina'i, Usman al-Dimyathi, dan lain-lain. Selain itu, jejak keturunan al-Palimbani di Palembang bisa ditelusuri sampai sekarang yang sebagian besar diantara mereka menjabat sebagai Kepenghuluan di Palembang yang berdomisili di pemukiman khusus yang dikenal dengan "Guguk Pengulon" (19 Ilir Palembang). Lihat, Syarifuddin, *Riwayat Hidup...*, h. xi-xii.

⁵⁹ Andi Syarifuddin, *Ratib Samman; Riwayat, Fadhillat, dan Silsilahnya*, Palembang, Penerbit Anggrek, 2010, h. 11-12.

⁶⁰ Buletin Info Masjid, edisi 47 Th.X/09 Muharram 1434 H/23 November 2012, h. 11. Untuk garis silsilah *ratib samman* Andi Syarifuddin, lihat Syarifuddin, *Ratib Samman...*, 97-98.

⁶¹ Andi Syarifuddin, *Manaqib Syekh Muhammad Samman al-Madani*, Terj. Melayu oleh Syekh Muhammad Azhari al-Palimbani, Palembang, Zuriat Datuk Azhari, 2012, h. 9-10.

⁶² Garis silsilah tarekat Sammaniyah yang dibawakan oleh Zen Syukri berpangkal pada orang yang sama sebagaimana dalam silsilah *ratib samman* yang dibawa oleh Andi Syarifuddin, yakni Muhammad Akib. Perbedaan garis silsilah muncul pada urutan kedua setelah Muhammad Akib. Silsilah Zen Syukri merujuk pada nama Abdullah ibn Ma'ruf, dan silsilah Andi Syarifuddin menyebut Sayid Hasyir ibn Muhammad 'Arif Jamalul Lail. Zen Syukri sendiri belajar tarekat Sammaniyah pada ayahnya sendiri, yakni Hasan Syukur. Untuk silsilah tarekat Sammaniyah Zen Syukri, lihat Zulkifli, *K.H.M. Zen Syukri...*, h. 353.

memelihara kontinuitas ajaran dan ritual tarekat Sammaniyah.⁶³

D. Penutup

Islam dengan corak tasawuf Sunni amat kuat terlihat sejak awal kedatangannya di Sumatera Selatan. Hal ini bisa ditelusuri pada kontak politik maupun kultural antara Palembang dengan Jawa –tempat di mana Wali Songo berdiam. Sudah bisa diduga, seperti corak keislaman di Jawa umumnya pada saat itu, pada masa permulaan itu soal-soal seperti klenik dan tahayul ditolerir sedemikian rupa agar Islam mendapatkan simpati.

Pada abad ke-18, ketika Palembang (dan Sumatera Selatan) memisahkan diri dari Jawa, dan ketika gelombang neo-sufisme kian mengeras dalam alam pikiran masyarakat sufi global, Palembang –terutama dalam pemikiran ‘Abd al-Shamad al-Palembani– menjadi salah satu pioner dalam pengukuhan tasawuf sunni.

Ciri khas utama mistisisme Sumatera Selatan adalah keterikatannya pada tarekat –dalam hal ini terutama tarekat Sammaniyah. Bahkan pada abad ke-20, ketika arus puritanisme Islam yang berorientasi pada aspek lahiriyah belaka dari agama semakin mengental, tarekat Sammaniyah yang telah menjadi bagian dalam adat kebiasaan masyarakat Palembang tetap bisa dipertahankan. Tentu saja, keberlangsungan mistisisme dalam wajah tarekat ini tidak terlepas dari keberadaan para ulama. Mereka inilah, dalam tulisan ini hanya sanggup disebutkan beberapa, yang telah berjasa bahu membahu membela warisan keagamaan yang mereka dapat dari para ulama *salaf*. Para ulama seperti Zen Syukri, atau yang lebih muda, Andy Syarifuddin, secara turun temurun mewariskan garis tradisi mistis khas Palembang dan Sumatera Selatan, yang apabila ditarik garis lurus ke atas akan menemukan rantai silsilah pada para ulama pendakwah laiknya Abd Shomad al-Palimbani, atau bahkan juga Walisongo.

⁶³ Zulkifli, *K.H.M. Zen Syukri...*, h. 357.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik (ed.). 1987. *Sejarah dan Masyarakat; Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta, Pustaka Firdaus.
- Abdullah, Mal'an. 2012. *Jejak Sejarah Abdus Samad al-Palimbani*. Palembang, SRFPress.
- Al-Palimbani, Abd al-Shomad. 2006. *Hidayatus Salikin; Mengarungi Samudera Ma'rifat*. Surabaya, Pustaka Hikmah Perdana.
- Azra, Azyumardi. 1995. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia*. Bandung, Mizan.
- Azra, Azyumardi. 1999. *Renaissans Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung, Remaja Rosdakarya.
- Mahmud, Kiagus Imran. 2008. *Sejarah Palembang*. Palembang, Penerbit Anggrek.
- Nasution, Harun. 2008. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid II*. Jakarta, UI-Press,
- Rahman, Budhy Munawar. 2006. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (edisi digital). Bandung, Mizan.
- Syarifuddin, Andi. 2010. *Ratib Samman; Riwayat, Fadhillat, dan Silsilahnya*. Palembang, Penerbit Anggrek.
- Syarifuddin, Andi. 2012. *Manaqib Syekh Muhammad Samman al-Madani*. Terj. Melayu oleh Syekh Muhammad Azhari al-Palimbani. Palembang, Zuriat Datuk Azhari.
- Shihab, Alwi. 2009. *Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok, Pustaka liman.
- Simuh. 2002. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta, Raja Grafindo Persada.