

FUAD MUNAJAT*

HIKAYAT PENCURI: PERGESEKAN CITRA PENGHULU ABAD KE-19 DALAM KONSTELASI POLITIK HUKUM PEMERINTAH KOLONIAL

Abstrak

Keberadaan *Hikayat Pencuri* yang memuat kisah *kadi* dan pencuri memiliki arti penting jika dikaitkan dengan dinamika masyarakat pada abad ke-19. Meskipun institusi *kadi* atau dalam bahasa-bahasa Nusantara disamakan dengan ‘penghulu’ telah muncul jauh sebelum masa itu, namun keberadaannya mengalami pergeseran besar pada abad ke-19.

Sebagai karya sastra, *Hikayat Pencuri* merupakan artefak budaya yang menandai suatu fase kehidupan masyarakat pada masa *Hikayat Pencuri* dilahirkan. Artikel ini berupaya menangkap makna kemunculan teks *Hikayat Pencuri* dikaitkan dengan kondisi sosio-budaya yang melatarbelakanginya. Upaya ini pada gilirannya dapat menelusuri fungsi teks *Hikayat Pencuri* dengan beberapa versinya dalam masyarakat pada abad ke-19.

Teks *Hikayat Pencuri*, atau dikenal dengan nama lain *Hikayat Harun Al-Rashid*, *Qiṣṣat al-Qāḍī wa-al-Liṣṣ*, dan *Hikayat Muhamad Mukabil*, terdapat pada 5 manuskrip yakni CS 34, ML 151 (Perpusnas Jakarta), 121 RS 5 (Al-Maktabah al-Markaziyyah li-al-Makhṭūṭāt al-Islāmiyah Mesir), Cod. Or. 1738, Cod. Or. 7324 (Perpustakaan Universitas Leiden Belanda).

Kata Kunci: Hikayat Pencuri, Kadi, Pencuri, Kontekstualisasi

* Dosen STAIN Kudus. Artikel ini dipresentasikan pada *Short Course Metodologi Penelitian Filologi* yang diselenggarakan pada 1 Juli–30 September 2012 atas kerjasama Masyarakat Pernaskahan Nusantara (Manassa), Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan Direktorat Pendidikan Tinggi Islam pada Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI. Terima kasih kepada Dr. Oman Fathurahman, Dr. Fuad Jabali, Dr. Saiful Umam, Jajang Jahroni, MA., Munawar Holil, M.Hum., M. Adib Misbachul Islam, M.Hum atas saran dan komentarnya terhadap artikel ini.

Pendahuluan

Hikayat Pencuri mengisahkan tentang peristiwa pencurian (perampokan) yang dialami seorang *kadi*. Struktur narasi, alur cerita, dan penokohan *Hikayat Pencuri*, dengan segenap varian dan versinya, menandai dua potret yang bertentangan terkait dengan citra *kadi*. Pada versi pendek terdapat kesan citra buruk *kadi* yang 'sudah selayaknya' mendapat ganjaran menjadi 'korban perampokan', sedangkan versi panjang justru memotret hal yang sebaliknya.

Dalam rangka mencapai tujuan di atas, dilakukan dua tahapan penelitian. Pertama, sebagai teks karya sastra yang tersimpan dalam manuskrip *Hikayat Pencuri* terlebih dahulu didekati secara filologis. Pada tahap ini inventarisasi naskah, deskripsi, perbandingan, penentuan naskah dasar suntingan, dan proses penyuntingan dilakukan secara berurutan. Kedua, tahap kontekstualisasi *Hikayat Pencuri* dikaitkan dengan keberadaan beberapa versinya, baik versi bahasa (Arab, Melayu), maupun versi ceritanya (pendek dan panjang). Dalam hal ini perspektif teori resepsi sastra digunakan untuk mengungkapkan fungsi di balik perbedaan versi-versi tersebut. Kondisi sosio-budaya masyarakat pada masa hikayat ini muncul menjadi sumber informasi yang berharga, tidak dalam rangka membuat rumusan kausalitas, tetapi lebih jauh menandakan bahwa karya tersebut pada hakikatnya -sesuai dengan teori resepsi sastra- merupakan horison harapan yang memenuhi keinginan-keinginan dan harapan masyarakatnya.

Politik Hukum Pemerintah Kolonial Abad Ke-19

Kedatangan bangsa Eropa di kepulauan Nusantara pada abad XVI–XVII pada awalnya didasarkan pada keberadaan rempah-rempah yang melimpah. Tidak heran jika maksud utama tersebut pada gilirannya diwujudkan dalam pembentukan Hindia Timur oleh Inggris dan Belanda dengan tujuan monopoli perdagangan di Asia. Lambat laun di antara kedua bangsa Eropa tersebut terjadi persaingan yang pada 1602 melahirkan VOC (*Verenigde Oost-Indische Compagnie*/Persatuan Kompeni Hindia Timur) (RUKMI, 1993: 12–13).

Jika pada awalnya pemerintah kolonial tidak begitu memperhatikan tatanan hukum, terutama hukum Islam, lain halnya pada saat pengaruh mereka semakin kuat. Pada paroh kedua abad ke-17, tepatnya pada tahun 1677 atau kurang lebih 32 tahun setelah wafatnya Sultan Agung, terjadi fase kemunduran pelaksanaan hukum Islam di Mataram. Hal ini menandai awal semakin derasnya pengaruh Belanda dalam kesultanan Mataram (DJALIL, 2006: 36). Tentu saja pengaruh tersebut tidak terjadi secara serentak di kepulauan Nusantara.

Abad ke-18 ditandai dengan sedikitnya catatan mengenai pelaksanaan hukum Islam atau pengadilan agama. Akan tetapi hal yang tidak dapat dibantah adalah kenyataan semakin sempitnya pelaksanaan hukum Islam karena campur tangan pemerintah kolonial pada saat itu.

Baru pada abad ke-19 terdapat kondisi di mana pemerintah kolonial, sejak seperempat pertama abad tersebut melaksanakan politik hukum konkordansi¹ dan unifikasi dalam bidang hukum. Politik hukum, menurut Suhartono, dapat diartikan sebagai bagaimana politik mempengaruhi hukum dengan cara melihat konfigurasi kekuatan yang ada di belakang pembuatan dan penegakan hukum (SUHARTONO, tt.: 2).

Politik konkordansi yang dijalankan pemerintah kolonial didasarkan pada asumsi bahwa hukum Eropa jauh lebih baik ketimbang hukum yang telah ada di Indonesia (baca: hukum Islam). Sejak terbitnya *Staatblad*² 1820 No. 22 dan diikuti dengan *Staatblad* 1835 No. 58, serta puncaknya pada penerbitan *Staatblad* No. 30 Tahun 1847 yang menandai penyempitan kompetensi pengadilan agama yakni *penghulu* tidak boleh mengadili perkara yang dahulu menjadi kompetensi pengadilan *Surambi* di zaman pemerintahan Sultan Agung (DJALIL, 2006: 38–39). Politik hukum yang demikian memang dibutuhkan pemerintah kolonial dalam rangka mempersempit ruang gerak Islam Politik. Secara garis besar politik hukum pemerintah kolonial dapat dibagi ke dalam beberapa fase yang berbanding lurus dengan teori-teori yang dicetuskan ahli ketimuran seperti van den Berg, Snouck Hurgronje maupun Ter Haar.

Pertama, fase yang menandai awal kedatangan bangsa Eropa di kepulauan Nusantara. Masa ini tidak hanya ditandai dengan kurangnya perhatian bangsa Eropa pada hukum Islam di Nusantara tetapi juga adanya kekhawatiran dan ketakutan mereka jika praktik hukum Nusantara diatur secara ketat akan terjadi perlawanan. Masa ini juga ditandai dengan masih kuatnya pengaruh penguasa-penguasa Islam di Nusantara. Pada masa tersebut hukum Islam dilaksanakan di berbagai kesultanan di Nusantara. Syafruddin bahkan menyatakan bahwa sejak Kerajaan Pase, Demak, Cirebon, Buton, hingga Ternate semuanya telah menerapkan hukum Islam (SYAFRUDDIN, 2011: 1). Masa ini berakhir dengan mulai kuatnya pengaruh bangsa Eropa (Belanda) dalam kesultanan-kesultanan.

1. Konkordansi hukum: hukum yang mempersamakan antara hukum Belanda dengan hukum Hindia Belanda yang pada gilirannya menghapus kewenangan pengadilan agama yang telah ada berabad-abad sebelumnya.

2. Dalam tulisan-tulisan Snouck Hurgronje istilah *Staatblad* kerap disamakan dengan Lembaran Negara. Lihat, misalnya, HURGRONJE, 1993: 30.

Kedua, fase di mana pengaruh Belanda mulai merasuk ke dalam kesultanan-kesultanan Islam. Di Jawa, fase ini dimulai dengan wafatnya Sultan Agung dari Kesultanan Mataram pada 1645. Masa ini berlangsung cukup lama hingga awal abad ke-19 dan ditandai dengan pemberlakuan politik konkordansi yang berupaya mensubordinasi hukum Islam.

Ketiga, fase pemberlakuan politik konkordansi dalam bidang hukum sejak perempat pertama abad ke-19 hingga berpuncak pada penerbitan *Staatblad* No. 153 Tahun 1882. Penerbitan *staatblad* ini menandai pengakuan pemerintah kolonial akan institusi pengadilan agama (hukum Islam) yang sebelumnya telah berlangsung sejak masa kedatangan Islam di Nusantara tetapi senantiasa diupayakan penafiannya. Bisa dikatakan masa antara kedatangan Islam hingga fase ketiga ini adalah masa di mana hukum Islam dilaksanakan dan sesuai dengan teori Van Den Berg, *receptie in complexu*.

Keempat, fase di mana politik konkordansi mencapai puncaknya dengan dilandaskan pada teori *receptie* yang digagas Snouck Hurgronje. Masa ini berlangsung sejak ditentangnya teori *receptie in complexu* ang menurut Hurgronje merugikan pemerintah kolonial hingga diterbitkannya *Staatblad* No. 221 Tahun 1929.

Kontradiksi dapat ditemukan pada dua fase terakhir yang mana pada dua fase tersebut pengadilan agama diakui keberadaannya (pada *Staatblad* No. 153 Tahun 1882) tetapi dicabut pada fase keempat. Tidak heran jika tahun 1982 yang lalu diperingati sebagai 'satu abad peradilan agama' (DJALIL, 2006: 56). Namun demikian satu hal yang konsisten dilakukan oleh pemerintah kolonial pada kedua fase itu adalah bahwa kewenangan pengadilan agama semakin dipangkas. Snouck Hurgronje bahkan menafikan adanya pengadilan agama pada masa sebelum 1882 dan secara satiris menyebutnya sebagai "Dewan-Dewan Ulama" (HURGRONJE, 1993/VIII: 27-31).

Teori *receptie in complexu* yang dirumuskan Van Den Berg memandang hukum penduduk setempat, dalam hal ini penduduk kepulauan Nusantara, sangat dipengaruhi dan ditentukan oleh agama yang dianut sejauh tidak ada bukti lain yang menolaknya. Sebab dengan menerima dan menganut suatu agama berarti sekaligus juga menerima aturan hukum agama yang dianutnya tersebut. Jika terdapat bukti yang sebaliknya atau "sebuah pengecualian" berupa aturan-aturan tertentu, maka kekecualian tersebut harus dipandang sebagai "deviasi" dari hukum agama yang telah diterima secara *complexu* (WIJAYA, tt: par. 3). Dengan demikian hukum Islam sebagaimana yang dilaksanakan pengadilan agama pada masa itu dianggap sah oleh penganut teori

receptie in complexu.

Kondisi geo-politik Nusantara pada perempat pertama abad ke-19 menunjukkan adanya beberapa kawasan yang bergejolak seperti Sumatera Barat (Perang Padri) dan Jawa (Perang Diponegoro), ulama memainkan peran dalam menggerakkan peperangan tersebut. Perang Padri, misalnya, dimulai dengan munculnya penentangan sekelompok ulama yang dijuluki sebagai Kaum Padri terhadap kebiasaan-kebiasaan yang marak dilakukan oleh kalangan masyarakat yang disebut Kaum Adat di kawasan Kerajaan Pagaruyung dan sekitarnya. Kebiasaan yang dimaksud adalah perjudian, penyabungan ayam, penggunaan madat, minuman keras, tembakau, sirih, dan juga aspek hukum adat matriarkal mengenai warisan, serta longgarnya pelaksanaan kewajiban ritual formal agama Islam. Konflik tersebut akhirnya berujung pada peperangan antara pribumi dengan pihak kolonial.

Peristiwa-peristiwa pada perempat pertama abad ke-19 menghenyak pemerintahan kolonial yang sebelumnya tidak terlalu campur tangan pada urusan-urusan orang Islam. Kekuatan Islam dirasakan potensial untuk menghambat ekspansi dan hegemoni pemerintah kolonial termasuk dalam hal pelaksanaan hukum Islam yang sebelumnya *enggan* dicampuri mereka. Bagi pemerintah kolonial ketaatan penduduk pribumi terhadap hukum Islam berpotensi besar dalam pembangkangan terhadap kewibawaan mereka. Lebih jauh mereka berupaya memunculkan hukum adat yang mereka introduksi dalam rangka memecah dan membuat polarisasi kekuatan penduduk pribumi.

Teori *receptie in complexu*, yang belakangan dirumuskan, memang mengakui eksistensi hukum Islam, tetapi teori ini juga mengintrodukir hukum adat sebagai hukum tandingan. Artinya, hukum adat dimunculkan sebagai bagian konkordansi dan unifikasi politik hukum kolonial (HARDJONO, 2008: 6). Konkordansi dan unifikasi pada gilirannya membagi kelas penduduk Indonesia menjadi 3 Golongan Eropa/Jepang, Golongan Timur Jauh (China/Arab), dan golongan pribumi. Sisi lain dari unifikasi adalah politik ekonomi yang menciptakan struktur ekonomi menjadi para produsen (pribumi), para penjual dan eksportir (Eropa), dan para perantara (Timur Jauh/Arab) (HARDJONO, 2008: 15).

Berbeda dengan teori *receptie in complexu*, Snouck Hurgronje sejak dini menegasi keberadaan institusi pengadilan agama dan menyebutnya hanya sekedar "Dewan-Dewan Ulama" yang baginya tidak lebih dari Dewan yang terdiri dari *penghulu* dan anak buahnya yang terkadang tidak memiliki kecakapan di bidang keagamaan, termasuk sang *penghulu* itu sendiri.

Snouck Hurgronje membeberkan beberapa kasus penyimpangan yang dilakukan para *penghulu* dalam pelaksanaan tugas di Dewan-dewan Ulama. Di antaranya dia menyebut adalah sesuatu yang lumrah jika dalam memutuskan perkara-perkara terutama masalah kewarisan para *penghulu* akan menerima 10 % dari harta yang dibagikan (HURGRONJE, 1992: 80). Demikian halnya penyimpangan dana kas masjid baik oleh bupati atau *penghulu* sebagaimana laporan Holle (STEENBRINK, 1984: 228). Tentu saja kasus-kasus semacam ini harus dilihat secara cermat karena bisa jadi laporan semisal ini memuat informasi yang bias kolonial.

Kedua aspek kontradiktif inilah yang menurut peneliti memiliki kaitan dengan karya sastra (*Hikayat Pencuri*) yang menjadi korpus penelitian ini. Dalam hal ini yang dimaksud bisa jadi bukan keterkaitan secara langsung apalagi keterkaitan yang bersifat kausalitas. Keterkaitan ini dapat dijelaskan dengan pendekatan resepsi sastra yang menelusuri horison harapan masyarakat di mana suatu karya sastra muncul.

Institusi Peradilan Agama

Pada abad ke-16–17 hampir di setiap kerajaan muslim Nusantara telah dijumpai pranata-pranata judisial (SALIM, 2005: 65). Menurut catatan sejarah terdapat beberapa istilah yang dikenal sebagai nama lain institusi peradilan agama antara lain peradilan surambi, peradilan surau, mahkamah syar'iyah, mahkamah balai agama, majelis pengadilan agama Islam, badan hukum *syara'*, pengadilan *penghulu*, *qadhi syara'* dan kerapatan *qadhi*, dan lain-lain (SUHARTONO, tt.: 1).

Keberadaan peradilan agama merupakan simbol kedaulatan hukum Islam yang merupakan kelanjutan pelaksanaan pada masa-masa kesultanan Islam. Memasuki abad ke-19, semenjak kekuasaan pemerintahan kolonial semakin kuat, mereka mulai ikut campur dalam pelaksanaan peradilan agama. Peradilan merupakan institusi paling awal mendapat campur tangan pemerintah kolonial Belanda, tetapi jarang disadari bahwa liku-liku politik hukum menimbulkan polarisasi masyarakat jajahan (HISYAM, 1998: 255).

Hal ini dimulai sejak diterbitkannya "Instruksi" pada September 1808 yang menyerukan para bupati agar "Terhadap urusan-urusan agama orang Jawa tidak akan dilakukan gangguan-gangguan, sedangkan pemuka-pemuka agama mereka dibiarkan untuk memutus perkara-perkara tertentu dalam bidang perkawinan dan kewarisan dengan syarat tidak ada penyalahgunaan, dan banding dapat dimintakan kepada hakim banding". Meskipun terdapat kata-kata "tidak mengganggu" tetapi langkah ini menunjukkan adanya pengawasan terhadap lembaga

peradilan agama.

Selanjutnya diterbitkan pula *Staatblaad* 1835 No. 20 yang intinya keputusan pengadilan Agama mulai disubordinasi di bawah pengadilan biasa. Hingga puncaknya pada 1882 yang secara kasat mata mengakui dan menggabungkan peradilan agama dalam sistem peradilan kolonial.

Namun demikian keberadaan peradilan agama yang telah disahkan Belanda secara yuridis dipandang hanya sebagai *quasi* peradilan (peradilan semu) karena secara gradual kewenangannya dipangkas (SUHARTONO, tt.: 10).

Dampak *Staatblad* 1882, *pengadilan surambi* dikukuhkan sebagai bagian administrasi kolonial sebagai *raad agama*, tetapi disubordinasi di bawah pengadilan biasa (HISYAM, 1998: 258).

Subordinasi *raad agama* ke dalam *landraad* (yang menggunakan hukum adat sebagai dasar hukumnya) menghilangkan kewenangan *raad agama* dalam mengadili perkara waris. Padahal wewenang ini merupakan sumber pemasukan dana paling penting yang menjadi pilar eksistensi *raad agama* (HISYAM, 1998: 266).

Dengan demikian pendekatan pemerintah kolonial pada abad ke-19 terhadap institusi peradilan agama dapat dikatakan merupakan upaya “out-sizing” atau pembonsaian terhadap kewenangan-kewenangan tradisional yang sebelumnya dimiliki institusi tersebut. Dalam istilah lain TOBRONI (2009: 197) menyebutnya sebagai “marginalisasi hukum Islam”. Sebenarnya upaya semacam itu mudah dipahami mengingat ketakutan pemerintah kolonial terhadap kekuatan Islam dan dikuatkan dengan kondisi geo-politik pada masa itu yang merupakan masa persemaian Pan-Islamisme yang digagas Jamaluddin Al-Afghani.

Masa selanjutnya ditandai dengan politik hukum Belanda yang ditopang dengan teori *receptie* yang memiliki asumsi dasar bahwa masalah hukum adalah masalah kekuasaan semata, masalah *power*. Dengan demikian hukum hanyalah sarana untuk mencapai hegemoni kekuasaan penjajah (TOBRONI, 2009: 203). Hukum adat yang dimunculkan hanya sekedar cara memalingkan masyarakat pribumi dari hukum Islam. Setelah berhasil, mereka membelokkannya untuk mendekatkan dengan ide-ide Barat, untuk memperkuat posisi Belanda sebagai penjajah (TOBRONI, 2009: 203).

Penetrasi kolonial dalam bidang kehakiman memperlihatkan pola sistematis ke arah pemilahan masyarakat ke dalam kelompok pendukung Islam dan kelompok pendukung adat. Pelaksanaan hukum adat mendorong masyarakat adat membentuk komunitas terpisah dari Islam (HISYAM, 1998: 269). Meskipun kebijakan tersebut boleh jadi tidak ditujukan untuk memecah belah masyarakat, tetapi implikasinya

ternyata menghasilkan dikotomi sosial (HISYAM, 1998: 270).

Peradilan agama adalah salah satu sasaran dari politik *divide et impera* rezim kolonial. Sehingga bentuk konfigurasi politik hukum kompetensi peradilan agama sangat dipengaruhi oleh intervensi dari kelompok yang memiliki kekuasaan (SYAFRUDDIN, 2011: 3). Campuran Belanda terhadap peradilan agama dimulai tahun 1820 yakni termaktub dalam Instruksi pada Bupati-Bupati mengenai sengketa yang terjadi di kalangan masyarakat agar diselesaikan oleh para Alim Ulama Islam (Syafuruddin, 2011: 6). Disusul *Staatblad* 1835 No. 58 yang kemudian mendapat perubahan pada 1848 dan 1854 (SYAFRUDDIN, 2011: 6) baru pada 1882 peradilan agama diakui dalam administrasi kolonial. Tentu saja dengan disubordinasi ke bawah *landraad* yang dasarnya hukum adat.

Antara Kadi dan Penghulu

Dua konsep penting dalam konteks politik hukum kolonial dikaitkan dengan institusi peradilan agama adalah konsep *kadi* dan *penghulu*. Dalam hal ini kedua konsep tersebut memiliki pemaknaan beragam sesuai dengan konteks ruang dan waktu yang berbeda-beda.

SALIM (2005: 66) menyatakan bahwa penyelenggaraan hukum Islam dengan menggunakan pranata pengadilan telah dilakukan *kadi* sejak pertengahan abad ke-15 di Nusantara. Pada umumnya perangkat hukum ini melekat ke dalam struktur entitas politik Islam Nusantara saat itu. Pranata *kadi* yang mula-mula hadir di Nusantara adalah di kesultanan Malaka, yang telah ada sejak masa pemerintahan Sultan Mansur (1456–1477). Sementara itu, pranata *kadi* (Qadi Malikon Adil) di kesultanan Aceh muncul pertama kali pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Adapun di kesultanan Banten, kekuasaan kehakiman juga diakui di dalam struktur istana, yang sejak tahun 1650 diberi gelar Pakih Najamuddin.

Di Kerajaan Banjar, kehidupan keagamaan diwujudkan dengan adanya mufti-mufti dan *qadhi-qadhi*, ialah hakim serta penasehat kerajaan dalam bidang agama. Dalam tugas mereka terutama adalah menangani masalah-masalah berkenaan dengan hukum keluarga dan hukum perkawinan. Demikian pula *Qadhi*, di samping menangani masalah-masalah hukum privat, teristimewa juga menyelesaikan perkara-perkara pidana atau dikenal dengan *had* (SIDDIQ, tt. : 8).

Di Sulawesi (kerajaan Gowa) terdapat institusi *Parewa Syara'* pejabat syariat yang dipimpin oleh Kali (Kadli) (SIDDIQ, tt. : 9). Demikian halnya kerajaan Riau pada masa Raja Ali Haji yang dalam strukturnya terdapat Naib *Qadli*, *Qadli*, dan bahkan *Qadli al-Qudlat*

(SIDDIQ, tt. : 10).

Dalam perkembangan awalnya, pranata *kadi*, di samping *mufti*, belumlah mengalami diferensiasi seketat seperti dewasa ini. Saat itu, seseorang yang ahli agama Islam telah bertindak multifungsi baik menjadi imam, khatib, *mufti* maupun *kadi*, tergantung pada realitas yang dihadapinya (SALIM, 2005: 65).

Menurut de Graaf, sejak 1549 gelar Kadi telah disandang oleh Sunan Kudus yang menurutnya besar dugaan gelar Kadi tersebut merupakan gelar yang ditambahkan pada profesinya sebagai imam mesjid. Sebab, seperti diakui oleh de Graaf, jabatan pemangku hukum Islam dan fungsi pemimpin masjid (imam) di Jawa sejak permulaan zaman Islam sudah memiliki hubungan erat (SALIM, 2005: 65–66).

Adapun istilah *penghulu* disinyalir sudah ada sejak berabad-abad, tetapi perkembangannya yang sempurna baru terjadi pada abad kesembilan belas dan dua puluh (PIJPER, 1984: 67). HISYAM (2005: 125-126) menyatakan bahwa istilah *penghulu* di dunia Melayu memiliki arti 'yang berada di atas' atau 'pemimpin'. Lebih jauh dijelaskan bahwa *penghulu* juga merupakan istilah bagi *kepala nagari* di Sumatera Barat atau jabatan setingkat kepala desa di Riau. Adapun di Jawa *Penghulu* merupakan jabatan keagamaan baik di lingkungan kerajaan maupun di kabupaten-kabupaten yang dikuasai pemerintah kolonial.

Dalam hal ini Snouck Hurgronje menjelaskan lima fungsi *penghulu* antara lain:

1. Kadi, sebagaimana di tempat lain dengan kewenangan hukum yang dipersempit. Menurutnya, pengadilan di Hindia Belanda diatur oleh undang-undang bukan Islam;
2. *Mufti*, adalah juru penerang resmi tentang hukum tetapi tanpa wewenang menjatuhkan hukuman;
3. Juru nikah, dengan tugas mengawasi pelaksanaan akad nikah yang benar, sesuai dengan aturan, dan pendaftaran perkara perceraian karena penjatuhan talak.
4. Pejabat urusan zakat, dengan tugas mengumpulkan dan membagikan pajak agama. Di Jawa Barat bahkan, di samping jabatan *kadi*, tugas ini merupakan tugas yang paling penting dari sang *penghulu*, karena dia dan anak buahnya memperoleh pendapatan yang terbanyak dari hasil zakat fitrah;
5. Penata usaha dan kepala masjid, memiliki hak untuk bertindak sendiri selaku imam atau khatib di masjid tersebut. Sebuah hak yang diberikan kepada seorang muslim yang berpendidikan baik, dan sekali lagi jabatan ini tidak ada sangkut pautnya

dengan kerohanian atau kepemimpinan agama (HURGRONJE, 1992: 83-85).

Tugas utama *Penghulu* yang utama adalah mengadili soal-soal agama menurut hukum Islam. Tidak heran jika ia kerap disebut *qadi* dalam bahasa Arab, meskipun ia hanya mempunyai keahlian sedikit kalau dibandingkan dengan seorang *qadi*. Ia juga menjabat sebagai ketua pengadilan agama yang sebagai akibat kesalahpahaman bersejarah disebut *priesterraad*. Raffles telah menyebut adanya pengadilan agama dengan *penghulu* sebagai ketua (PIJPER, 1984: 72–73).

Dengan demikian pranata *kadi* pada dasarnya merupakan kelanjutan dari konsep hakim dalam dunia Islam yang biasa disebut sebagai Qāḍī. Namun konsep ini seiring perjalanan waktu mengalami perluasan makna yakni sebagai pranata yang memiliki fungsi melampaui fungsi utamanya dalam bidang kehakiman sebagaimana ditunjukkan pada gelar Kadi Sunan Kudus. Ini menunjukkan cakupan fungsinya yang hampir sama dengan fungsi *penghulu* pada abad ke-19 sebagaimana diuraikan HURGRONJE (1992: 83–85). Bahkan di Jawa Barat pada tahun 1940 Bupati Ciamis dan Tasikmalaya dengan bantuan *penghulu* dan alim ulama mendirikan sebuah sekolah yang diberi nama Miftachul Kodi (bahasa Arab *Miftāḥ al-Qāḍī*, yang berarti kunci untuk menjadi *penghulu*, daerah sekolah ini ialah Jawa Barat (PIJPER, 1984: 94). Ini membuktikan bahwa kata *kadi* dapat disubstitusi dengan kata *penghulu* yang menandakan tidak ada perbedaan antara kedua pranata tersebut.

Secara struktur tugas *kadi* atau *penghulu* merupakan perpanjangan tangan tugas raja atau pemimpin wilayah. Hal ini antara lain terlihat pada kedudukan raja yang mempunyai tiga fungsi utama sebagai (1) Kepala pemerintahan umum; (2) Kepala pertahanan dan keamanan, dan (3) Penata bidang agama. Ini terlihat pada gelar raja pada saat itu seperti *Sampeyan Dalem Hingkang Sinuhun*, *Senapati Hing Ngalogo*, yaitu panglima tertinggi angkatan perang, dan *Sayyidin Panatagama Khalifatullah*, yakni khalifah Allah pengatur bidang agama. Pengaruh tersebut terlihat pula di dalam keseluruhan struktur pemerintahan. Adanya jabatan *Kanjeng Penghulu*, *Penghulu Tuanku Mufti*, *Tuanku Kadi*, di samping para raja dan bupati, sampai jabatan *Lebai*, *Modin*, *Kaum*, dan sebagainya di samping *Lurah*, *Kepala Nagari/Kampung*, dapat membuktikan hal tersebut (HARDJONO, 2008: 4).

Tentang Hikayat Pencuri

Teks *Hikayat Pencuri*, atau dikenal dengan nama lain *Hikayat Harun Al-Rashid*, *Qiṣṣat al-Qāḍī wa-al-Liṣṣ*, dan *Hikayat Muhammad Mukabil*,

terdapat pada 5 manuskrip yakni CS 34, ML 151 (Perpusnas Jakarta), 121 RS 5 (Al-Maktabah al-Markaziyyah li-al-Makhtūṭāt al-Islāmiyah Mesir), Cod. Or. 1738, Cod. Or. 7324 (Perpustakaan Universitas Leiden Belanda).

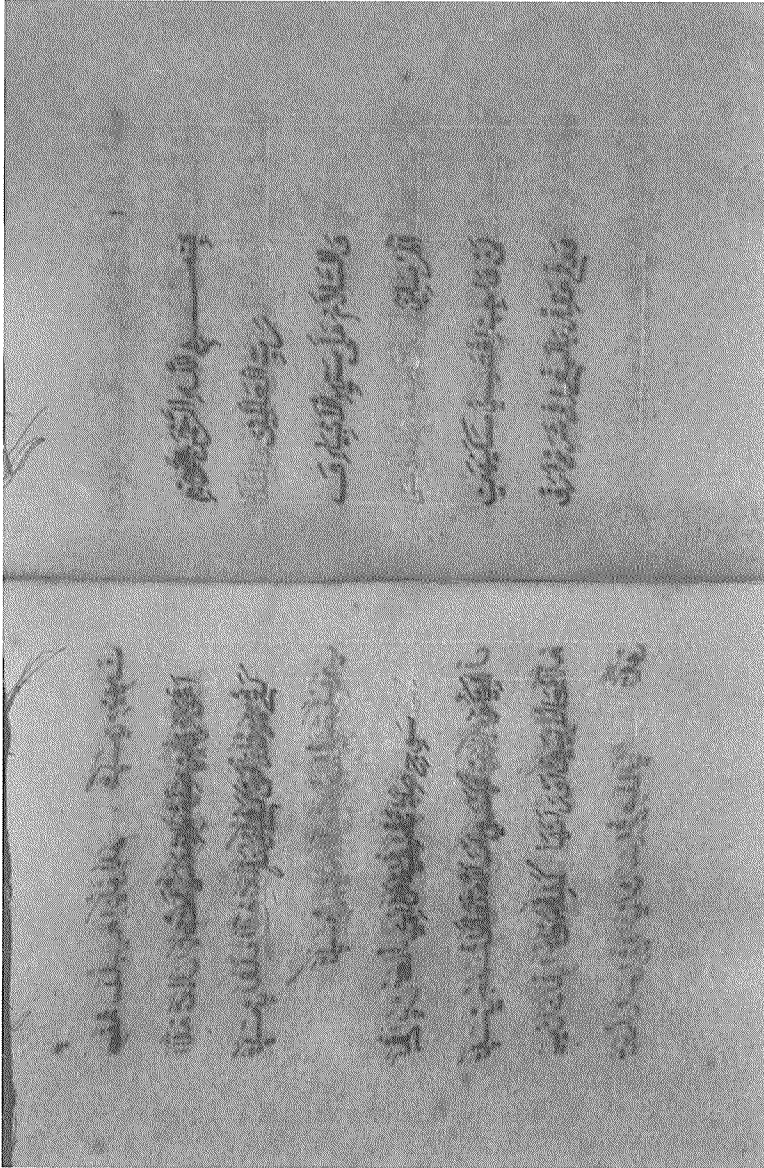
Naskah CS 34 berukuran 16 × 20 cm, dengan jumlah baris 5 baris pada setiap halaman. Bahan naskah yang digunakan adalah kertas Eropa. Hal ini ditandai dengan adanya cap air (*water mark*) yang terdapat pada kertas buatan Belanda, atau tepatnya THE HAGUE oleh VAN LIER dan ZOOM. Cap air tersebut diidentifikasi sebagai PRO PATRIA bergambar singa bermahkota menyangkan sebuah pedang dan berdiri di atas kedua kaki belakangnya. Logo tersebut dibatasi sebuah lingkaran yang memuat tulisan CONCORDIA RESPARVAE CRESCUNT. Kertas ini dibuat pada 1832 (CHURCHILL, 1935: CXXVIII) dan merupakan batas paling awal penyalinan naskah CS 34. Naskah dijilid dengan benang terdiri dari beberapa kuras. Sampul yang digunakan sebagai penutup naskah berwarna coklat marmer. Tidak ditemukan iluminasi maupun catatan pinggir/pias. Tinta yang digunakan hampir seluruhnya berwarna hitam kecuali pada kata-kata tertentu seperti *qāla*, *qāla Ta'ālā*, *ka-qaulihi Ta'ālā* yang menggunakan tinta merah. Tidak terdapat angka tahun pada kolofon teks, tetapi pada teks lain yang terhimpun pada naskah yang sama terdapat angka tahun 1865. Adapun tempat penyalinan naskah ini (skriptorium) adalah di Batavia. Naskah CS 34 merupakan kompilasi 3 teks yakni (1) Risalah tentang sifat dua puluh, (2) Hikayat Harun Al-Rashid, dan (3) Risalah tentang Iman, Islam, dan Ihsan. Bahasa yang digunakan teks *Hikayat Harun Al-Rashid* adalah bahasa Arab dengan terjemahan Melayu antarbaris. Adapun pada teks lainnya digunakan aksara pegon berbahasa Jawa.

Naskah Cod. Or. 1738 merupakan koleksi Perpustakaan Universitas Leiden Belanda. Dengan demikian deskripsi naskah berikut merupakan hasil penelusuran beberapa katalog. WIERINGA (1998: 96-97) menerangkan bahwa naskah Cod. Or. 1738 memiliki judul *Hikayat Muchammad Mukabil* atau *Hikayat Harun Al-Rasyid*. Di samping itu kedua judul tersebut disematkan pula nama *Hikayat Pencuri*. Naskah ini memiliki ukuran 18,5 × 13,6 cm, dengan jumlah halaman sebanyak 32 halaman. Baris tulisan yang mengisi halamannya diterangkan berjumlah 15 baris dan tinta yang digunakan berwarna hitam. Kertas yang digunakan merupakan kertas buatan Belanda dan tertera adanya cap air berlogo PRO PATRIA. Tidak dijelaskan identitas pembuatnya sehingga sulit ditentukan angka pasti pembuatan kertas tersebut. Hal ini disebabkan cap air PRO PATRIA memiliki jenis yang bermacam-macam dan berasal dari masa yang memiliki durasi waktu yang lama. Namun

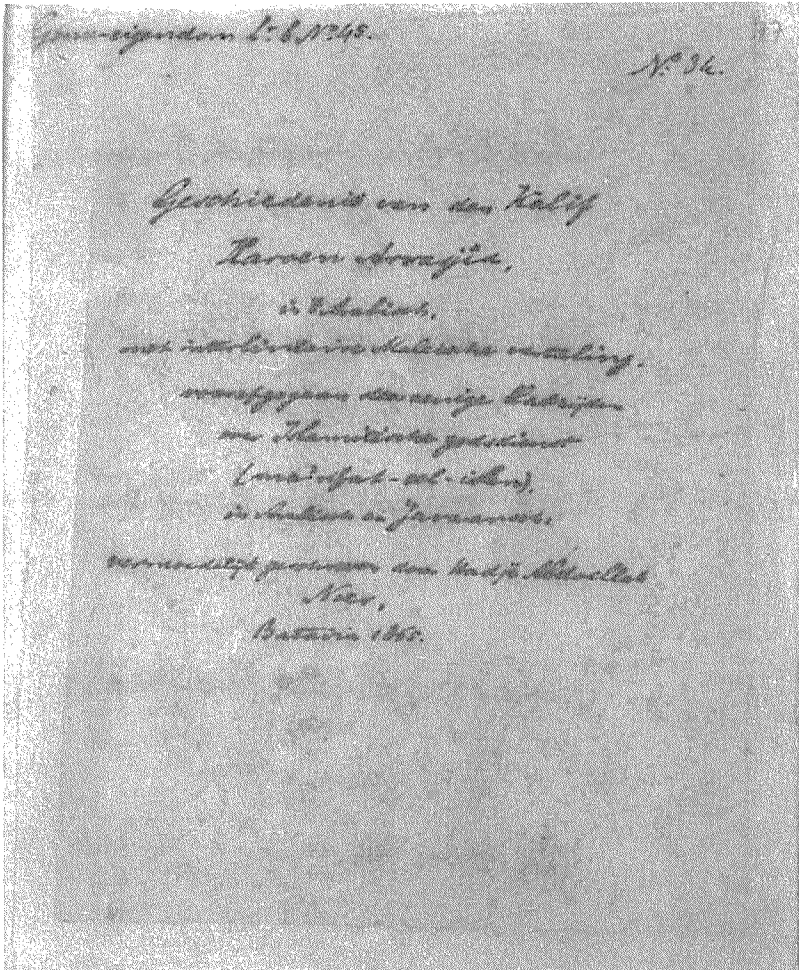
demikian terdapat keterangan waktu yang dapat memperkirakan atas akhir pembuatan atau penyalinan naskah tersebut karena koleksi naskah milik Sinyo Bissing atau Conradi Bussingh diterima dari the Royal Akademi Delf pada 1864 M. Pada kertas kosong awal (*fly-leaf*) terdapat tulisan Latin *Sultan Aroen Al Raschid*. Perbedaan aksara antara bagian teks dan tulisan pada *fly-leaf* mengisyaratkan bahwa judul tidak dibuat oleh penyalin aslinya melainkan oleh pembaca kemudian. Pada bagian akhir naskah tersebut terdapat kolofon yang berbunyi "*Tammāt al-kalām. Adapun hikayat ini habis tersurat pada dua puluh lima hari bulan Desember kepada hari Ahad. Yang punya Sinyo Bising adanya.*"

Naskah Cod. Or. 7324 sebelumnya memiliki kode S. H. 97. Inisial S. H. merujuk pada Snouck Hurgronje (HOWARD, 1966: 27). Naskah Cod. Or. 7324 merupakan koleksi Perpustakaan Universitas Leiden Belanda. Jumlah halaman yang dimiliki naskah tersebut 336 halaman tetapi teks *Hikayat Muhammad Mukabil* hanya mengisi halaman 160 hingga 166. Selebihnya naskah tersebut memuat teks-teks hikayat lainnya seperti *Hikayat Raja Handak*, *Hikayat Tamim Al-Dari*, *Hikayat Syaikh Ibn Yazid al-Bistami*, *Hikayat Darma Tahsiah*, *Hikayat Seribu Masail*, *Hikayat Raja Jumjumah*, *Hikayat Nabi Musa*, *Hikayat Bulan Belah Dua*, *Hikayat Iblis*, *Hikayat Fatimah*, *Hikayat Nabi Wafat*, dan *Hikayat Abu Samah* (HOWARD, 1966: 27). Naskah ini tidak berada di Indonesia tetapi Perpustakaan Nasional memiliki mikrofilmnya, yakni MF 392.

Naskah ML 151 yang memuat teks *Hikayat Pencuri*, disebut Baharuddin dengan ML 151 B (BAHARUDDIN, 1969: th). Penyebutan huruf B pada ML 151 menunjukkan bahwa teks tersebut merupakan bagian dari kompilasi teks-teks lainnya dengan urutan kedua. Ukuran naskahnya $17 \frac{1}{2} \times 14 \frac{1}{2}$ cm., dengan halaman diawali halaman 63 dan diakhiri halaman 85. Jumlah rerata baris pada tiap halaman 15 baris kecuali pada halaman 85 yang merupakan bagian akhir teks hanya memuat 12 baris. Aksara yang digunakan adalah aksara Jawi berbahasa Melayu. Mengenai tulisannya secara keseluruhan, dinyatakan bahwa sebagian besar halaman tulisannya tidak jelas disebabkan kertasnya sudah lapuk. Disebutkan pula warna tinta yang digunakan adalah hitam dan merah. Observasi langsung yang dilaksanakan peneliti juga mendapatkan hal yang sama. Namun demikian beberapa keterangan dapat ditambahkan terkait dengan deskripsi ML 151. Pertama, terkait dengan jumlah halaman ML 151 B yang sebelumnya hanya dinyatakan mulai halaman 63 hingga halaman 85 atau kalau dihitung berjumlah 23 halaman. Berdasarkan pengamatan langsung jumlah halaman yang ditemukan hanya 22 halaman. Hal ini disebabkan penomoran yang diterakan pada naskah tersebut tidak mencantumkan angka 73 sebagai



Gambar 1. Naskah yang memuat Hikayat Pencuri (Cod. CS 34, hlm. awal. Koleksi Perpustakaan Nasional RI



Gambar. 2. Naskah yang memuat Hikayat Pencuri (Cod. CS 34, hlm. akhir. Koleksi Perpustakaan Nasional RI).

salah satu halaman ML 151 B. Dengan demikian halaman yang memuat teks tersebut berjumlah 22 halaman. Kedua, berkenaan dengan tulisan pada sebagian besar halamannya, sebagaimana disebutkan Baharuddin, secara keseluruhan tidak jelas. Pengamatan langsung dapat membuktikan hal itu disebabkan selain lapuknya kertas juga karena keadaan tinta yang memendar dan penempelan laminasi yang pada awalnya mungkin dimaksudkan untuk menjaga kemungkinan rusaknya kertas, tetapi justru bagian yang dilaminasi itulah yang sulit untuk diidentifikasi. Keempat, tidak ditemukan cap air, tetapi data waktu penulisannya dapat ditemukan pada kolofon. Keempat, meskipun pada *Katalog Naskah-Naskah Nusantara 4* dijelaskan adanya Rol (MF 96.01) tetapi pada kenyataannya mikrofilm yang dimaksud hanya memuat bagian awal kompilasi ML 151 atau dalam istilah Baharuddin hanya memuat ML 151 A yang tidak lain adalah teks *Hikayat Tamim Al-Dari*. Naskah terakhir yang ditemukan adalah 121 RS 5 milik *Al-Maktabah Al-Markaziyyah li-al-Makhtūāt al-Islāmiyyah* Mesir. Dijelaskan bahwa asal naskah ini dari al-ahmady dengan kode 775. Naskah ini berjudul *Qiṣṣat al-Qāḍī wa-al-Liṣṣ*. Terdapat keterangan bahwa jilidannya telah usang sehingga sangat membutuhkan penjilidan ulang. Penyalin naskah ini diidentifikasi bernama Khalīl Rāghib al-Mushtanāwī. Waktu penyalinan dijelaskan terjadi pada 1274 H atau bertepatan dengan 1857/58 M (berdasarkan hasil konversi Ahad Macro, MCP, www.anu.edu.au). Naskah tersebut ditulis dalam bahasa Arab. Ukuran naskah 23 × 16,5 cm. Jumlah halaman sebanyak 3 halaman dengan jumlah baris tiap halaman 19 baris. Diterangkan pula bahwa format naskah adalah format buku. Tinta yang digunakan warna hitam dan merah. Jenis khat yang digunakan adalah *naskhi*. Peneliti hanya mendapatkan salinan digital halaman awal yang diunggah di situs <http://www.awkafmanuscripts.org>. Namun demikian jika teks ini dibandingkan dengan CS 34 terdapat kemiripan dalam struktur bahasanya kecuali pada CS 34 terdapat terjemahan antarbaris. **Sinopsis**

Hikayat Pencuri

Versi pendek

Diawali dengan penceritaan tentang seorang Kadi — yang hidup pada masa Harun Al-Rashid — yang sedang membaca buku keagamaan. Dalam bacaannya, Kadi menemukan hadis tentang keutamaan salat berjamaah (versi panjang: hadis tentang tidur sebagai teman kematian). Setelah itu Kadi bergegas untuk salat Subuh seraya mengenakan pakaian terbaik dan naik kuda. Di tengah jalan Kadi dicegat seorang perampok (pencuri) dan terjadilah perdebatan yang sarat dalil-dalil

keagamaan. Singkatnya, Kadi kalah dan pakaian, kuda, serta cincinnya dilucuti perampok. Setelah pulang ke rumah dalam keadaan tidak berbusana, Kadi melaksanakan salat Subuh dan berbincang dengan istrinya (versi panjang: dengan *hadimnya*). Di tengah obrolan tiba-tiba Kadi dikejutkan dengan kedatangan kembali si perampok ke rumahnya dan meminta sejumlah harta. Karena merasa kalah dalam segala-galanya, Kadi pun mengiyakan kemauan perampok. Sehingga pada akhir cerita dikisahkan Kadi itu sangat murka.

Versi panjang

Setelah kejadian perampokan di jalan dan di rumah Kadi, sang perampok (dalam versi ini 'sang pencuri') kembali ke rumahnya. Dia menyuruh kerabatnya memelihara harta yang dicurinya dari Kadi dan memelihara kudanya. Beberapa saat kemudian pencuri itu melancarkan aksinya di rumah orang-orang kaya dan semua hasil curiannya diserahkan kepada Kadi. Lebih dari itu pencuri itu bahkan mengembalikan semua harta dan kuda yang dahulu pernah dicuri dari sang Kadi. Harta yang telah dirampas dari orang-orang kaya disuruhnya untuk dibagikan kepada orang-orang miskin.

Pada bagian akhir diceritakan bahwa motif sesungguhnya ia merampas harta sang Kadi tidak lain hanyalah ingin 'menjadi saudara bagi Kadi'. Ia juga berharap agar nama Kadi tersiar harum di seantero negeri.

Citra negatif vs citra positif kadi di tengah pembonsaian kewenangan peradilan agama masa kolonial

Pada hakikatnya sebuah karya sastra selalu berada pada tiga simpul yang senantiasa bersitegang yakni antara pengarang, karya sastra, dan masyarakat (ACHADIATI IKRAM, 1997: 179). Dalam hal ini masyarakat memiliki peran penting dalam merespon karya sastra dan mewujudkan tanggapannya pada karya berikutnya. Hal ini senada dengan ABRAMS (1981: 26) yang menyatakan bahwa karya sastra dapat didekati dari berbagai sisi yakni pengarangnya (teori ekspresif), keberadaannya sebagai cermin dunia nyata (teori mimesis), sisi karya itu sendiri (teori obyektif) dan dari sisi pembacanya (resepsi/pragmatik).

Di antara empat pendekatan Abrams teori resepsi termasuk dalam pendekatan pragmatik, yakni pendekatan yang lebih melihat karya sastra dalam keterlibatan pembacanya. Pendekatan resepsi meletakkan pembaca pada jalinan segitiga pengarang, karya sastra, dan masyarakat sebagaimana dipaparkan Ikram di atas. Asumsi dasar dari pendekatan ini adalah bahwa karya sastra sejak terbitnya selalu mendapat sambutan

atau tanggapan dari pembacanya. Jauss lebih jauh menyatakan bahwa kehidupan historis sebuah karya sastra tidak dapat terpikirkan tanpa adanya partisipasi aktif pembacanya (JAUSS dalam NEWTON, 1990: 222).

Bagi Jauss, sebuah karya sastra bukanlah obyek yang berdiri sendiri dan menawarkan pandangan yang sama pada setiap pembaca di sepanjang masa. Karya sastra bukan sebuah monumen yang secara monolog mengungkapkan makna yang abadi. Dengan demikian, dalam pandangan Jauss, karya sastra lebih menyerupai sebuah orkestrasi yang dapat memunculkan resonansi-resonansi baru. Hal yang dapat menyebabkan perbedaan pemaknaan oleh setiap pembaca pada setiap periode adalah perbedaan "horison harapan". Horison harapan merupakan bekal yang dimiliki pembaca pada saat menghadapi sebuah karya sastra atau dalam redaksi yang berbeda ia adalah harapan-harapan pembaca terhadap sebuah karya sastra (PRADOPO, 1995: 207).

Dalam kaitannya dengan kajian naskah kuna (manuskrip)-sebagaimana yang dijadikan obyek penelitian ini- variasi bacaan dan perbedaan versi yang terdapat pada naskah-naskah dapat dianggap sebagai indikasi adanya horison harapan suatu masyarakat yang menyambut (meresepsi) suatu teks. Horison harapan tersebut diwujudkan dalam bentuk penyalinan, penyaduran, dan penerjemahan.

Menurut teori resepsi "kesalahan-kesalahan" yang umum ditemui pada salinan-salinan teks dipandang bukan sebagai kesalahan sebagaimana pada metode *stemma* melainkan merupakan sebuah bentuk kesengajaan yang dibuat penyalinnya pada setiap periode. Hal ini disebabkan setiap masa memiliki horison harapannya sendiri-sendiri (PRADOPO, 1995: 213). Bahkan setiap orang walaupun dalam satu masa memiliki horison harapannya sendiri-sendiri karena latar belakang pengetahuan yang berbeda. Menurut teori resepsi tiap naskah dianggap asli. Artinya, tidak ada naskah yang lebih unggul dari naskah lainnya atau dengan kata lain setiap naskah bersifat unik.

Teks *Hikayat Pencuri* sebagai karya sastra ditemukan pada beberapa naskah sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelum ini. Keberadaan teks *Hikayat Pencuri* pada beberapa teks tidak menunjukkan format yang sama antara satu dengan lainnya. Perbedaan format ini yang dalam tulisan ini kerap disebut sebagai perbedaan versi.

Jika asumsi adanya 'versi panjang' dan 'versi pendek' sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelum ini diterima maka kita dapat menelusuri apa motif penyalinan semacam itu. Cod. Or. 7324 memang mengakui adanya ketergesaan dalam penulisan dan ini bisa jadi disebabkan naskah ini 'dipesan' oleh seseorang yang selanjutnya menjadi koleksi Snock

Hurgronje. Namun demikian naskah Cod. Or. 1738 juga meneladani atau paling tidak sama dengan naskah versi pendek lainnya. Jika dibaca secara seksama, pesan dari versi pendek umumnya 'mengecam' posisi Kadi yang dianggapnya rakus, penumpuk harta, dan tidak memiliki ilmu agama yang luas. Sedangkan versi panjang memberi pesan sebaliknya, bahkan Kadi 'diposisikan kembali' pada posisi terhormat.

Citra negatif Kadi sebagaimana terekam pada versi pendek Hikayat Pencuri dapat dilihat pada kutipan berikut ini.

... dan telah berfirman Allah Ta'ala hai Kadi, "Bahwasanya yang memakan akan harta anak yatim itulah (orang yang) aniaya. Bahwasanya barang siapa yang memakan di dalam perutnya itu api neraka dan dimasukan api neraka Sa'ir namanya. Dan engkau memakan harta anak yatim itu. Hai Kadi telah merpertemukan Allah Ta'ala akan engkau di dalam peruntunganku maka bukalah olehmu akan pakaianmu dan turunlah olehmu dari atas keledaimu dan pendekkan olehmu akan perkataanmu dan kasihlah olehmu bagi aku... (CS 34: 11).

Dengan demikian Sang Kadi selain dianggap sebagai orang yang tidak mengeluarkan zakat juga dianggap telah memakan harta anak yatim karena dalam ajaran Islam terdapat norma yang mengatakan bahwa dalam harta setiap muslim terdapat hak orang miskin termasuk dalam hal ini anak yatim. Konsekuensinya seseorang yang tidak membayar zakat maka ia telah memakan hak orang miskin dalam hal ini hak anak yatim. Hal yang demikian tentu hanya terjadi pada diri pejabat yang memiliki mentalitas rendah. Pada versi pendek lainnya terdapat pencitraan negatif lainnya sebagai berikut ini.

...Maka berkata pencuri: "Ajaib sekali aku. Betapa engkau katakan dirimu Kadi yang besar padahal tiada mengetahui saat dan mengenal waktu dan yaitu tujuh bintang dan dua belas buruj dan dua puluh delapan manzilah" (Cod. Or. 7324 : 161r).

Meskipun tidak dijelaskan apa relevansi antara penyebutan benda langit dan peredaran rasi bintang, tetapi fragmen tersebut dengan jelas meletakkan Kadi sebagai seorang yang kurang memiliki pengetahuan. Jika keadaan ini dianalogikan dengan kondisi Kadi atau pun *penghulu* pada masa kolonial terutama abad ke-19 maka ditemukan adanya *simile* atau kesamaan antara dua keadaan tersebut. Jika pada Hikayat Pencuri fragmen tersebut secara eksplisit Kadi dituduh sebagai orang yang kurang memiliki pengetahuan tentang astrologi maka para *kadi* atau

penghulu pada masa kolonial seringkali diangkat dari mereka yang kurang pandai atau dalam kalimat Steenbrink 'yang penting tidak fanatik'.

Sebaliknya, citra positif Kadi diusung paling tidak oleh naskah ML 151 yang secara khusus memiliki interpolasi cerita yang menunjukkan adanya upaya mendudukkan posisi Kadi sebagai posisi atau jabatan terhormat. Upaya ini tercermin pada pengungkapan motif utama perbuatan pencurian atau perampokan ialah karena sang pencuri ingin 'dikenal' dan kemudian dijadikan saudara bagi Kadi dan bukan untuk merendharkannya. Sinyalemen demikian dapat terlihat berdasarkan kutipan berikut ini.

Maka pencuri itu segera dijamu makan minum padahal Kadi itu tiada suka hatinya ialah dengan rido menjamu dia itu. Kemudian setelah beberapa banyak hartanya pencuri itu yang disimpan di rumah Kadi maka pencuri /22/** ... Maka kata marikaitu: "Hai saudaraku Muhammad Mukabil, tiadakah dengan sesungguhnya hamba mengambil harta tuan ini *** supaya kita menjadi saudara dengan tuan hamba."

Bahkan sang pencuri mengembalikan semua harta yang pernah dicurinya dari tangan Kadi. Ini dilakukannya supaya nama Kadi harum kembali dan tersiar di seantero negeri.

Maka kata Kadi: "Hai saudaraku, akan harta tuan hamba yang ada pada tangan hamba ini biarlah saudaraku ambil kembali akandia itu karna harta itu tiada yang hilang." Maka kata mereka itu: "Hai tuan /23/ Kadi, akan harta itu tiada hamba berkehendak lagi kepadanya. Biarlah tuan hamba berikan kepada segala orang yang miskin-miskin supaya [tersiar nama?] tuan hamba di dalam negeri ini dan jangan *** akandia harta itu."

Kedua pesan yang tersirat dari dua versi tersebut jika dilihat dalam konteks masyarakat pada abad ke-19 ada kaitannya dengan citra *penghulu* yang salah satu tugasnya adalah sebagai *kadi*. Pada masa itu, sebagaimana dinyatakan STEENBRINK (1984: 160), ada perbedaan dan jurang yang sangat dalam antara *penghulu* (pejabat agama) dengan *kiayi*. Para *penghulu* disinyalir memiliki kemampuan keagamaan yang jauh di bawah para *kiayi*. Di samping itu ada kenyataan bahwa pada masa itu siapa saja dapat diterima menjadi *penghulu* asalkan tidak fanatik (STEENBRINK, 1984: 160).

Kedua versi tersebut setidaknya mewakili dua kutub yang sedang

bersitegang dalam konstelasi politik hukum pemerintah kolonial pertengahan abad ke-19. Kutub pertama adalah kelompok yang berupaya mencari pembenaran dalam stigmatisasi citra negatif *kadi* atau dalam hal ini dapat diartikan sebagai citra negatif institusi pengadilan agama. Kelompok ini terdiri dari mereka yang ingin memangkas kewenangan pengadilan agama baik yang berpaham teori *receptie in complexu* maupun yang berpaham teori *Receptie*. Adapun kutub kedua adalah mereka yang tetap gigih memperjuangkan tegaknya hukum Islam dan tentu saja bukan penganut kedua teori di atas.

Pergesekan keduanya telah terjadi semenjak kedatangan bangsa Eropa di Nusantara dan meruncing mulai seperempat pertama abad ke-19 hingga mencapai titik kulminasi pada 1882 dengan diterbitkannya *Staatblad* No. 153 Tahun 1882. Penerbitan *Staatblad* ini menandai pengakuan pemerintah kolonial akan institusi pengadilan agama (hukum Islam) yang sebelumnya telah berlangsung sejak masa kedatangan Islam di Nusantara tetapi senantiasa diupayakan penafiannya. Namun demikian *Staatblad* ini hakikatnya juga memiliki semangat memangkas kewenangan pengadilan agama di Nusantara. Sinyalemen ini diperkuat dengan perkembangan selanjutnya dengan terbitnya *Staatblad* No. 221 tahun 1929 yang mencabut seluruh kewenangan pengadilan agama.

Kritik sosial terhadap pranata kadi

Satu hal yang cukup mencolok dari kedua versi tersebut adalah kenyataan bahwa struktur narasi baik versi pendek maupun versi panjang keduanya memuat aspek ketamakan Kadi. Pada versi pendek, ketamakan tersebut dibiarkan hingga akhir cerita tetapi pada versi panjang ketamakan Kadi 'direhabilitasi'. Upaya perbaikan tersebut tidak serta merta menghapus citra tamak pada diri Kadi.

Hal ini menunjukkan bahwa memang kondisi Kadi pada masa teks tersebut dibuat memang demikian adanya. Artinya, kedua versi tersebut sebenarnya dapat dijadikan penanda bahwa budaya tidak baik (mungkin koruptif), melanda kehidupan *kadi* pada masa itu.

Dengan demikian teks tersebut dapat dianggap sebagai upaya untuk mengkritisi kondisi masyarakat tempat karya tersebut dibuat. Wacana kritik sosial merupakan tema utama yang diusung teks *Hikayat Pencuri*. Kritik sosial diartikan sebagai satu bentuk komunikasi dalam masyarakat yang ditujukan atau difungsikan sebagai kontrol terhadap jalannya sebuah sistem sosial atau proses bermasyarakat (ZAINI ABRAR dalam MAHFUD MD (ed.), 1997: 47).

Kritik sosial dapat disampaikan melalui berbagai sarana seperti ungkapan-ungkapan sindiran melalui komunikasi antarpersonal dan

komunikasi sosial, melalui berbagai pertunjukan sosial dan kesenian seperti dalam seni sastra (ZAINI ABRAR dalam MAHFUD MD (ed.), 1997: 48). Teks *Hikayat Pencuri* termasuk dalam kategori yang terakhir yakni sarana kritik sosial melalui seni sastra.

Tema kritik sosial dielaborasi pengarang teks *Hikayat Pencuri* dalam keseluruhan unsur pembentuk ceritanya. Hal ini dapat dilihat misalnya pada unsur penokohan dalam *Hikayat Pencuri*, dengan berbagai versinya sebagaimana pada *Hikayat Muhammad Mukabil* dan *Hikayat Harun Al-Rashid*, tampak adanya persiapan pewadahan gagasan kritik sosial dilakukan pengarang dengan cara mempersiapkan karakterisasi dua tokoh utama cerita tersebut yakni Kadi dan Perampok. Pemberian contoh kutipan pada bagian berikut ini diambil dari terjemahan antarbaris yang ada pada CS 34 karena kelengkapan datanya dibanding teks lainnya.

Dalam hal ini karakter Kadi tidak dijelaskan secara renik dalam versi Arab tetapi dapat dipahami berdasarkan penggambaran pengarang dan dialog-dialog antar tokohnya. Berikut kutipan yang secara implisit memuat karakter Kadi.

... adalah di dalam masa Raja Harun Ar-Rashid di negeri Baghdad adalah seorang laki-laki dinamakan Kadi Muhammad anak Muqatil. Maka antaranya yaitu yang melihat di dalam setengah beberapa kitab-kitab maka bangun ia daripada tidurnya. Tiba-tiba melihat ia akan satu hadis daripada setengah imam-imam yang menceritakan ...(CS 34: 1).

Karakteristik Kadi tidak dijelaskan secara eksplisit tetapi dapat dikenali dari kegiatannya yang suka membaca pada malam hari. Hal ini mengindikasikan bahwa Kadi merupakan orang pintar (alim). Data yang terdapat pada unit tengah juga menguatkan karakter tersebut sebagaimana kutipan berikut.

"...Maka berkata Kadi "Aku ini orang alim dan malukanlah olehmu dari ilmuku, hai rampok dan sunggunya telah berkata Nabi "Bermula orang alim itu dapat pusaka dari Nabi-nabi..."(CS 34: 7).

Selain data tersebut, karakter Kadi juga dapat dikenali berdasarkan konvensi masyarakat Arab yang menentukan persyaratan seorang menjadi Kadi di antaranya harus hafal Qur'an dan harus hafal sejumlah hadis. Dengan demikian secara implisit pemilihan tokoh Kadi sebagai

tokoh utama kisah tersebut juga memuat karakterisasi Kadi yang sesuai dengan konvensi masyarakat Arab pada khususnya dan masyarakat Islam pada umumnya.

Pengenalan tokoh *sāriq* (rampok/pencuri) juga menjadi bagian penting. Dalam hal ini terdapat perbedaan penafsiran penerjemah dalam naskah asli dengan penyunting ketika kalimat ... *wa-huwa ma'rūf bi-al-sirqaḥ fa-ṣāḥā 'alā al-Qāḍī* diterjemahkan menjadi 'Dan yaitu Kadi mengenali dengan orang rampok (sic) [Dan rampok itu terkenal sebagai rampok besar]. Maka nyatalah oleh Kadi punya lihat (sic) [Maka berteriak perampok itu kepada Kadi]. Secara utuh fragmen pengenalan dan tempat perbedaan penafsiran tersebut dapat dilihat pada kutipan berikut.

Dan tiada satu jam lamanya ia berjalan maka lalu ia bertemu dengan seorang tukang rampok. Dan adalah pada ketika itu malam yang gelap yang sangat gelapnya. Dan yaitu Kadi mengenali dengan orang rampok (sic) [Dan rampok itu terkenal sebagai rampok besar]. Maka nyatalah oleh Kadi punya lihat (sic) [Maka berteriak perampok itu kepada Kadi].

Perbedaan penafsiran tersebut dapat dijelaskan bahwa bentuk kata *ma'rūf bi* adalah bentuk partisipal pasif (*passive participle*) (Al-Khuli, 1982 : 203 dan 334) yang biasanya digunakan sebagai sifat (na't) dan bukan sebagai verba transitif. Demikian halnya kalimat setelahnya *fa-ṣāḥā 'alā al-Qāḍī* diterjemahkan 'Maka nyatalah oleh Kadi punya lihat (sic) [Maka berteriak perampok itu kepada Kadi]. Hal ini menunjukkan kesalahan penerjemah dalam memahami struktur bahasa Arab karena pelaku (agen/fā'il) dalam struktur bahasa Arab dapat lesap atau tidak tampak. Sementara itu obyek dari suatu verba dapat didahului preposisi (*ḥarf jarr*) bila verbanya dari jenis verba intransitif. Dengan demikian kalimat *fa-ṣāḥā 'alā al-Qāḍī* yang sebelumnya diterjemahkan 'Maka nyatalah oleh Kadi punya lihat (sic) dipahami sebagai [Maka berteriak perampok itu kepada Kadi].

Kedua analisis kesalahan terjemahan tersebut menjadi penting terutama dalam mengenali karakter perampok. Berdasarkan hal tersebut diketahui bahwa perampok sebenarnya dikenal sebagai 'perampok ulung' yang sudah malang melintang di dunia hitam.

Di samping terkenal sebagai perampok ulung tokoh ini juga dikategorikan sebagai seorang yang pandai. Hal ini meski tidak terdapat pada bagian pembuka (CS 34: 1–2) tetapi tersebar baik secara eksplisit maupun implisit pada unit tengah teks. Sebagai seorang yang cerdas

pandai perampok dapat mengetahui hal-hal yang tidak mungkin diketahui orang awam. Sebagai contoh perampok tersebut dapat menyebutkan Imam-imam Qirā'at sab'ah (tujuh cara membaca Al-Qur'an) sebagaimana dalam kutipan berikut.

Maka berkata si rampok "Saya hai tuanku Kadi, dan mereka itu pertama-tama Imam Nāfi' dan kedua Ibnu Kathīr dan ketiga Imam Abū 'Umar dan keempat Imam Ibnu 'Āmir dan kelima Imam 'Āṣim dan keenam Imam al-Kisā'i dan ketujuh Imam ḥamzah".

Selain pengetahuannya tentang imam-imam Qirā'at sab'ah perampok juga ahli di bidang astronomi bahkan jika diperiksa secara lebih seksama kepandaian astronomilah yang menjadi argumentasi kelayakan perampok dalam merampok Kadi. Kepandaian tersebut tampak pada kutipan berikut ini:

Maka berkata si rampok ... Apa tiadakah engkau tahu bahwasanya bintang dan burujnya itu ada dua belas buruj dan bulan ada delapan belas manzilah?).

Atau pada kutipan berikut:

(berkata perampok) "karna bahwasanya bintang 'aqrab dan bintang mushtari dan bintang marrikh itu di dalam perhubungannya".

Meskipun belum ditampilkan secara keseluruhan, data di atas menjadi bukti bahwa karakter pandai merupakan karakter utama yang disematkan pengarang kepada tokoh perampok dalam rangka mengemban fungsi strukturnya. Namun demikian pada unit pembuka karakter perampok hanya ditampilkan sebagian karakternya yakni bahwa ia seorang 'perampok ulung' atau 'orang yang dikenal sebagai spesialis dalam perampokan (*ma'rūf bi-al-sirqah*).

Penokohan Kadi yang dalam dunia nyata disifatkan dengan seorang yang cerdas pandai terlihat kontras jika dilihat pada Hikayat ini *dijungkirbalikkan* dan menjadi sifat Perampok. Ini merupakan ironi yang berfungsi sebagai sindiran atau lebih tepat lagi sebagai kritik terhadap *kadi*. Dalam hal ini yang disindir adalah *kadi* dalam pengertian tokoh pada hikayat ini. Namun demikian sindiran ini dapat dianalogikan

dengan kondisi di luar hikayat yang merupakan *petanda*³ bagi 'kadi-kadi' lainnya dalam kehidupan nyata.

Selain karakterisasi tokoh utama, kritik sosial juga dapat ditemui pada kenyataan *kadi* memiliki properti yang melimpah mulai sandang, pangan, dan papan. Terkait sandang, *kadi* memiliki baju yang mewah yang tentunya dibeli dengan uang yang banyak. Selain sandang, *kadi* juga disinyalir memiliki bahan makanan yang melimpah. Disebutkan pada ML 151, misalnya, "... dengan segala pohon buah-buahan daripada [h-r-m?] dan delima dan pohon anggur dan zabib/1/..."³Di samping itu *kadi* juga memiliki taman yang lengkap dengan permandian, bale, kemah, yang sangat mungkin tidak dimiliki rakyat biasa. Belum lagi kepemilikan kuda yang untuk masa kini dapat disejajarkan dengan kendaraan mewah karena kuda tersebut adalah kuda terbaik.

Kehidupan *kadi* atau *penghulu* pada masa kolonial meskipun tidak semewah *kadi* pada *Hikayat Pencuri* tetapi ada beberapa informasi yang menyatakan bahwa kehidupan mereka salah satunya ditopang oleh hasil zakat dan 10 % hasil dari harta warisan yang diajukan ke pengadilan. Sinyalemen Steenbrink yang menunjukkan adanya jurang (ekonomi) antara *penghulu* dengan kyai dapat menggambarkan betapa kondisi tersebut tidak terlalu jauh dari realitas sebenarnya.

Kesimpulan

Hikayat Pencuri sebagai karya sastra merupakan artefak budaya dalam bentuk prosa yang merekam atau memotret horison harapan masyarakat pada masanya. Anggapan bahwa penyalin Melayu sepadan dengan Pengarang Kedua (*The Second Author*) memperoleh pembenaran jika dilihat dari kenyataan karya-karya Melayu saduran dari bahasa lain memuat latar dan harapan yang disesuaikan dengan alam Melayu. Pun demikian halnya dengan *Hikayat Pencuri*, yang merupakan karya saduran dari karya Arab, memuat harapan-harapan yang melatarinya.

Hikayat Pencuri merupakan potret dua citra *kadi* yang saling bergesekan pada masa kolonial disebabkan upaya sistematis pihak kolonial untuk memangkas kewenangan-kewenangan lembaga peradilan Islam, di mana *kadi* merupakan pejabat sentralnya. Banyaknya jumlah naskah yang memuat versi pendek (citra negatif *kadi*) mengindikasikan betapa upaya *out-sizing* yang diprakarsai pihak kolonial begitu masif.

3. Konsep *petanda* diambil dari Semiologi de Saussure yang membedakan antara penanda (signifier) dengan petanda (signified). Lihat PRADOPO, 1995: 119.

BIBLIOGRAFI

- ABDULLAH, IMRAN T., 2003, "Resepsi Sastra: Teori dan Penerapannya" dalam Jabrohim (Ed.). *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita.
- ABRAMS, M. H. *A Glossary of Literary Terms*. New York: Holt Rinehart and Winston, 1981
- AL-KHULI, MUHAMMAD ALI, 1982, *A Dictionary of Theoretical Linguistics: English-Arabic*. Beirut: Librairie Du Liban.
- BAHARUDDIN, JAZAMUDDIN, 1969, *Katalog Naskah-Naskah Lama Melayu Di Dalam Simpanan Muzium Pusat Jakarta 1*. Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia.
- BEHREND, T.E. (ED.), 1998, *Katalog Naskah-Naskah Nusantara Jilid 4*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia-Ecole Francaise D'Extreme Orient.
- CHURCHILL, W. A., 1935, *Watermarks in Paper: in Holland, England, France, Etc. in The XVII and XVIII Centuries and Their Interconnectio*. Amsterdam: Menno Hertzberger & Co, MCMXXXV.
- DJALIL, H.A. BASIQ, 2006, *Peradilan Agama di Indonesia: Gemuruhnya Politik Hukum (Hukum Islam, Hukum Barat, Hukum Adat) dalam Rentang Sejarah Bersama Pasang Surut Lembaga Peradilan Agama Hingga Lahirnya Peradilan Syariat Islam Aceh*. Jakarta: Prenada Media Group.
- HARDJONO, IMAM, 2008, "Hukum Islam di Indonesia dalam Perspektif Sejarah Hukum", *SUHUF*, Vol. 20, No. 1, hlm. 1–22.
- HISYAM, MUHAMMAD, 1998, "Implikasi Sosial Budaya Politik Hukum Adat: Sebuah Kajian Sejarah". *MASYARAKAT INDONESIA*, Jilid XXIV. No. 2.
- HOWARD, JOSEPH, H., *Malay Manuscripts: a Bibliographical Guide*. Kuala Lumpur: University of Malaya Library, 1966
- HURGRONJE, C. SNOUCK., 1992, *Tulisan-Tulisan tentang Islam di Hindia Belanda (jajaran pertama) kumpulan karangan C. Snouck Hurgronje*. Terj. Soedarso Soekarno. Jakarta: INIS.
- , 1993, *Tulisan-Tulisan tentang Islam di Hindia Belanda (jajaran pertama) kumpulan karangan C. Snouck Hurgronje VIII*. Terj. Soedarso Soekarno. Jakarta: INIS.
- IKRAM, ACHADIATI, 1997, *Filologi Nusantara*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1997
- JAUSS, HANS ROBERT, 1988, "Literary History as A Challenge to Literary Theory", dalam K.M. NEWTON. *Twentieth Century Literary Theory*. London: Macmillan.

- MAHFUD, MOH. MD., 1997, *Kritik Sosial Dalam Wacana Pembangunan*. Yogyakarta: Pusat Penerbitan UII Press.
- PIJPER, G. F., 1984, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia*. Penerbit Universitas Indonesia.
- PRADOPO, RACHMAT DJOKO, 1995, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- RUKMI, MARIA INDRA, 1993, "Penyalinan Naskah Melayu di Jakarta pada Abad XIX Naskah Algemeene Secretarie: Kajian dari Segi Kodikologi." *Tesis*. Program Pascasarjana Universitas Indonesia.
- SALIM, ARSKAL, 2005, "Perkembangan Awal Hukum Islam di Nusantara", *Jurnal Hukum Respublica*, Vol. 5, No. 1, hlm. 60–73
- SIDDIQ, MUHAMMAD. "Peranan Kerajaan Islam di Nusantara dalam Pelaksanaan Peradilan Islam" <http://sasarraniry.files.wordpress.com/2010/12/peranan-kerajaan-islam-2010.pdf>. diunduh pada 22 Agustus 2012.
- STEENBRINK, KAREL A., 1984, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- SUHARTONO, "Dinamika Politik Hukum Kompetensi Peradilan Agama". www.badilag.net/data/Artikel/
- SYAFRUDDIN, 2012, "Pengaruh Teori Receptie terhadap Politik Hukum Kewenangan Pengadilan Agama." [2011]. *Situs Dirjen Badan Peradilan Agama*. Diakses 23 Agustus 2012.
- TOBRONI, FAIQ, 2009, "Keberhasilan Hukum Islam Menerjang Belunggu Kolonial dan Menjaga Keutuhan Nasional, *UNISIA*, Vol. XXXII, No. 72 hlm. 197–208.
- WIERINGA, B. E. P., 1998, *Catalogue of Malay And Minangkabau Manuscripts in The Library of Leiden University and Other Collection in The Netherlands*. Leiden.
- WIJAYA, PAMELA MAHER. "L.W.C. van den Berg: Teori Receptio in Complexu," diunduh pada 22 Agustus 2012, <http://agendapamel.wordpress.com/islamic-studie>.

NASKAH

- CS 34 Koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, Jakarta.
- ML 151 Koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, Jakarta.
- Cod. Or. 1738 Koleksi Perpustakaan Universitas Leiden Belanda.
- Cod. Or. 7324 Koleksi Perpustakaan Universitas Leiden Belanda.
- 121 RS 5 Koleksi Al-Maktabah Al-Markaziyyah li-al-Makhtūṭāt al-Islamiyyah Mesir <http://www.awkafmanuscripts.org>. Diunduh pada 31-07-2012.