

DISKURSUS ISLAM DAN KARAKTER POLITIK NEGARA DI KESULTANAN BIMA

ISLAMIC DISCOURSE AND STATE POLITICAL CHARACTER OF BIMA SULTANATE

Muslimin AR. Effendy

Universitas Hasanuddin

Jl. Perintis Kemerdekaan Tamalanrea Makassar

Email: muslimin.dmbojo@yahoo.co.id

Naskah diterima tanggal 4 Oktober 2017. Naskah direvisi tanggal 17 Oktober 2017. Naskah disetujui tanggal 30 Oktober 2017.

Abstrak

Kajian ini menjelaskan wacana Islam yang mempengaruhi proses pembentukan karakter politik melalui kebijakan penguasa negara yang mengintegrasikan tradisi Islam ke dalam haluan negara. Tujuan para penguasa di Kesultanan Bima mengadopsi dan mengadaptasikan gagasan nilai-nilai keislaman ke dalam struktur kenegaraan baru tersebut untuk menjadikan Bima sebagai “bagian dari dunia Islam” (*dar-al Islam*), dimulai pada proses islamisasi di awal ke-17, dan pembumian anasir-anasir keislaman tersebut berlangsung hingga kini. Dalam konteks ini, Islam menjadi elemen penting dalam kehidupan kenegaraan dan kaum ulama menjadi bagian elite kekuasaan. Modus integrasi dan klaim sebagai negara yang berbasis ideologi Islam, mendorong para penguasa Bima bertindak lebih ambisius melalui kebijakan politik kenegaraan yang ofensif. Metode yang digunakan dalam kajian ini adalah metode sejarah, rangkaian proses penelusuran sumber pada teks berupa naskah dan dokumen kearsipan. Dua sumber tersebut kemudian ditelaah melalui seleksi, kritik dan interpretasi untuk mencari dan menemukan konektivitas antarbahan. Kajian ini bertujuan untuk menerangkan pertautan yang kuat antara gagasan keislaman dengan formasi negara yang sedapat mungkin menampilkan dirinya sebagai wakil yang sah dari sebuah contoh “islam dan negara” yang ideal. Diskursus Islam dan karakter politik yang berkembang memberi ruang baru bagi munculnya kelompok ulama yang mengambil posisi yang cukup penting dalam negara. Tidak sekadar sebagai penasehat spiritual tetapi juga berperan memberi legitimasi bagi praktik politik penguasa muslim. Dinamika ini, mengantarkan Kesultanan Bima mengklaim dirinya sebagai pusat kekuasaan yang kemudian menjadi basis perkembangan politik, intelektual, dan budaya Islam di Nusa Tenggara.

Kata kunci: sejarah, Islam, karakter, politik, negara.

Abstract

This study explains the discourse of Islam prevailing the process of constituting political character through the policy of state authorities that integrate the Islamic tradition into the country's direction. The aim of the rulers of the Sultanate of Bima adopted and adapted the idea of Islamic values into the new state structure to make Bima a “part of the Islamic world” (dar-al Islam), beginning in the process of Islamization at the beginning of the 17th, Islamic heritage lasted until now. In this context, Islam became an important element in the life of the state and the scholars became part of the power elite. The mode of integration and claim as a country based on Islamic ideology, encouraging the rulers of Bima to act more ambitiously through offensive political state policy. The method used in this study is the historical method, a series of source tracking processes in text in the form of manuscripts and archival documents. These two sources are then examined through selection, criticism and interpretation to seek and discover interconnectivity. This study aims to explain the strong link between the idea of Islam and the formation of a state that can best present itself as the legitimate representation of an ideal “Islam and state” example. The Islamic discourse and the growing political character gave a new space for the emergence of a clerical group that have held important position within the state. The position cover not only as spiritual advisor but also as formal body that plays a important role in legitimizing the political practice of Muslim rulers. This dynamic, led the Sultanate of Bima claimed itself as a center of power which later becomes the basis of political development, intellectual, and Islamic culture in Nusa Tenggara.

Keywords: history, Islam, character, politics, country

PENDAHULUAN

Sebuah ungkapan yang menggambarkan pencitraan diri seorang sultan sebagai penguasa negeri, masih tersimpan dalam tradisi lisan orang Bima sebagai ingatan kolektif hingga kini, seperti terekam dalam stanza:

<i>Kidi di hidi ma ese</i>	Berdiri di tempat yang tinggi
<i>Sera ma kalau, so ma paja</i>	Di dataran yang lapang dan sawah yang luas terbentang
<i>Di ntanda ka sabua, eda ka sama</i>	Agar bisa memandang menyeluruh, melihat yang sama
<i>Ada na sa dana Mbojo, hawo ro ninu.</i>	Rakyat seluruh negeri Bima, berada di bawah naungan dan lindungannya (Abdullah Tajib, 1995: 28-29).

Metafora sebagai *hawo ro ninu* (yang menaungi dan melindungi) merupakan refleksi ideal seorang sultan yang mempersonifikasikan dirinya sebagai *bayang-bayang Tuhan di bumi* (*zhillu a-Llâh ta 'âlâ fi al-ardli*) yang percaya kepada Tuhan, dan Raja Yang Maha Mulia (*al-wâthiq billâh al-rabb al-madjid*) seperti tertulis dalam inskripsi sebuah stempel Sultan Bima Abdul Hamid di abad ke-18 (Suryadi, 2010: 138). Dari perspektif ini sultan adalah teladan yang memberi inspirasi, membangkitkan semangat untuk mengabdikan kepada rakyat dan negeri secara menyeluruh dan berkeadilan (Ahmad, 1992: 102). “Aku jatuhkan rahasia ini kepadamu (rakyatku), aku menjadi nyawa dan kamu sekalian menjadi tubuh” (Loir dan Siti Mariam 120). Ikrar kesetiaan ini kemudian diteruskan dengan janji: “tuanku adalah raja dan kami menjadi hamba, tuanku menjadi angin kami sekalian daun kayu. Di mana angin bertiup di situlah daun terbang, dan di mana diperintahkan nyawa di situlah badan mengikut” (ANRI, AKB No. Inv. 28).

Ungkapan di atas menggambarkan sebuah relasi yang dibangun berdasarkan konsep pertuanan dengan ikatan kesetiaan yang mengibaratkan diri *ruma* (sultan) laksana nyawa yang menjadi sumber kehidupan bagi *dou* (rakyat), dan *dana* (negara). Sultan (سلطان) yang berarti kuat dan kuasa (Hubert, 1980: 422) adalah pemimpin tertinggi sebuah negara Islam yang dipandang sebagai orang suci; pengemban Rasul Allah (*khalifah Rasûl al-Lâh*) dan kepala negara (*amirul mukminin*).

Di Bima seorang sultan dipanggil dengan *ruma*, tetapi istilah *ruma* mengandung makna yang lain pula, yakni Allah. Pemaknaan *ruma* sebagai Allah bukan dalam konteks untuk menganalogikan keesaan Tuhan dan sultan sebagai pencipta dan makhluk yang diciptakan, melainkan untuk memberi nilai kesakralan kepada sultan sebagai khalifah Allah di muka bumi. Itulah yang mendasari pengintegrasian *ruma* sebagai *ruma sangaji* (raja yang mulia), *ruma ka'û* (raja yang agung), dan *ruma su'û* (raja yang dijunjung) dalam cara pandang orang Bima terhadap pemimpin mereka. Struktur pembentukan kekuasaan sultan sebagai khalifah adalah wujud normatif dari pengemban tugas memerintah dan mempunyai kekuasaan untuk menyelenggarakan pemerintahan (Abdullah, 2004: 123).

Sebagai khalifah dan kepala negara, sultan harus menempatkan semua kepentingan publik di atas hak-hak pribadi. Sebagai pusat percontohan, sultan bukan sekadar sosok yang tunggal tetapi menjadi pribadi yang egaliterian, sumber dari segala pranata dunia nilai-nilai yang mengatur orde sosial. Di sini Islam berfungsi melegitimasi kekuasaan sultan bahkan negarapun mengislamkan dirinya (*the state converted to Islam*) secara simbolik agar dipandang sebagai bahagian dari dunia Islam (*dar-al Islam*). Maka dengan begini, unsur-unsur yang bukan berjiwa atau tidak memiliki roh Islam disingkirkan. Di sinilah proses pembumian nilai-nilai Islam lewat historiografi lokal yang menampilkan corak kebudayaan Islam bermula dan menjadi awal kebangkitan identitas lokal dengan menggunakan tradisi sebagai latarnya.

Istilah kebudayaan Islam dalam konteks ini mengacu pada kondisi di mana Islam berfungsi sebagai sistem makna yang secara sangat berarti menentukan kehidupan kaum Muslim, mulai dari pandangan dunia (*weltanschauung*), pemikiran, sikap sosial-politik dan keagamaan, praktik-praktik ritual, institusi dan gerakan, cita rasa (bahasa, sastra, dan seni), hingga benda-benda peninggalan (*heritage*) yang terkait dengan konsepsi dan pemaknaan keagamaan. Dengan demikian, istilah kebudayaan Islam tersebut mengacu pada dimensi keislaman yang sudah terinstitusionalisasi sedemikian rupa sehingga Islam telah berfungsi sebagai sumber makna bagi kaum Muslim untuk memaknai dunia, diri dan hubungan sesama mereka (Azra & Jajat Burhanudin, 2015: 2-3).

Dari paparan di atas maka muncul permasalahan yang perlu mendapatkan penjelasan

lebih lanjut menyangkut; 1). Kebangkitan Islam di Bima dan perjumpaan kebudayaan dengan Gowa yang mendeterminasi diskursus Islam dan relasi politik negara, 2). Konektivitas jaringan Islam dan dunia Melayu dalam proses pembentukan negara, dan 3). Karakter kepemimpinan negara yang menjadikan sultan sebagai representasi tokoh epik Sangaji dan Khalifah di Kesultanan Bima sepanjang abad ke-17-18. Artikel ini akan fokus untuk menjawab permasalahan tadi dengan tanpa mengabaikan faktor-faktor determinan yang saling mempengaruhi satu sama lain.

Selain untuk memberikan penjelasan atas tiga permasalahan di atas, studi ini diarahkan untuk mengembangkan kajian sejarah dengan fokus pada sejarah politik Islam pada tingkat lokal (Kesultanan Bima) yang secara spasial terabaikan dalam sejarah nasional. Kontinuitas dan perubahan yang terjadi tidak akan bisa dimengerti apabila sejarah dalam ruang yang kecil dan tempat yang jauh dari arus utama kajian selama ini tidak dimunculkan melalui wacana akademik yang luas. Tujuan akademik ini berhubungan dengan tujuan kedua, yang secara praktis dimaksudkan untuk memberikan model bagaimana kecenderungan dan orientasi kajian sejarah politik Islam dapat merangsang pihak lain untuk melakukannya dengan pendekatan yang berbeda di tempat dan waktu yang berlainan.

Tinjauan Pustaka

Rujukan yang dapat memberi petunjuk awal tentang kronologi sejarah Bima sebelum memasuki abad ke-20 adalah sebuah buku yang disunting oleh Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam R. Salahuddin (1999) berjudul *Bo Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*. Buku ini merupakan contoh historiografi tradisional yang mendasarkan pada beberapa naskah lama yaitu *bo*, yang secara harfiah berarti buku. Edisi teks dari beberapa naskah yang disunting ini menggambarkan sejarah Bima sepanjang abad ke-17 hingga 19, terutama berkaitan dengan peristiwa yang dianggap penting untuk kerajaan. Sebagai hasil sebuah transliterasi buku ini memenuhi kaidah filologis yang akademik dan penyuntingnya mampu menguraikan proses yang dijalaninya secara jujur, kekuatan dan kekurangannya.

Buku ini memberi arti penting dalam dua hal. Pertama, sejarah Bima dilihat dari dalam, memandang dunia dari perspektif Bima yang mempengaruhi lingkungannya. Kedua, peristiwa di luar lingkungan yang mempengaruhinya

digambarkan dalam konteks keterkaitan dengan konstruksi sejarah para penguasa. Segi yang luput dari perhatian *bo* adalah tidak memberi ruang bagi arus bawah untuk memberi arti bagi perjalanan sejarah negerinya sendiri dan sangat sedikit perhatian pada interaksi sosial, politik, dan ekonomi antarkelompok masyarakat. Hampir semua pelaku sejarah diperankan oleh para bangsawan, elite-elite politik yang berpengaruh, dan pejabat-pejabat istana.

Sebuah kekecualian bisa diberikan yakni menyangkut perkara pembunuhan seorang budak. Hal ini tidak dapat dipandang sebagai kepedulian penulisnya akan nasib orang kecil (seperti budak), tetapi karena kasus ini melibatkan seorang sultan sehingga dianggap penting untuk dicatat. Tidak semua yang diceritakan dalam *bo* dianggap mewakili zamannya, karena itu perlu mengacu ke sumber-sumber lain semasa untuk mendapatkan gambaran yang utuh tentang suatu peristiwa. Penaklukan Bima oleh Gowa misalnya, kurang diperhatikan, hal ini mendorong penulis untuk mengarahkan perhatian kepada sumber-sumber Makassar yang mencatat secara detil peristiwa penaklukan itu. Namun, *bo* tidak sepenuhnya menggambarkan wilayah imajiner, tetapi mengacu pada lingkungan geografis yang masih meninggalkan jejak dalam memori kolektif orang Bima.

J. Noorduyn (1987) memberikan perhatian yang cukup besar terhadap sejarah dan masyarakat Bima dengan menghasilkan sebuah buku dan beberapa artikel mengenai Pulau Sumbawa. Salah satu karyanya berjudul *Bima en Sumbawa*. Noorduyn sesungguhnya adalah ahli Bugis yang menulis disertasi tentang Sejarah Wajo. Perhatian Noorduyn ke Pulau Sumbawa karena ia beranggapan bahwa perkembangan sejarah di sana sangat ditentukan oleh Makassar. Relasi Makassar-Bima digambarkan sebagai berada dalam pola "pertuanan" selama beberapa dekade dalam abad ke-17. Bima, Dompu, dan Sumbawa harus menyerahkan upeti tahunan sebagai bentuk perhambaan kepada Makassar. Noorduyn kurang memperhatikan dinamika internal di Kerajaan Bima bahwa terjadi resistensi yang sangat kuat atas hubungan itu. Sudut pandang yang perlu dikoreksi dari buku ini adalah penyelidikan sejarah Bima yang dilihat dari perspektif Makassar dan kolonial yang sedang berupaya membangun imperiumnya di Pulau Sumbawa. Bertolak dari tulisan tersebut kajian ini bermaksud mengisi kealpaan dari beberapa bagian yang kurang disoroti

Noorduyn sehingga sejarah Bima dapat dilihat dengan pendekatan yang lebih luas.

I Gde Parimartha (2002) telah menambah pengetahuan kita tentang Bima lewat buku berjudul *Perdagangan dan Politik di Nusa Tenggara 1815-1915*. Parimartha mengkaji Nusa Tenggara dari perspektif ekonomi-perdagangan, struktur sosial-politik di tingkat lokal, hubungan pusat-pinggiran, dan ekspansi perdagangan global. Karya ini merupakan tulisan pertama yang memaparkan Nusa Tenggara sebagai suatu kesatuan geografis dengan titik awal meletusnya Gunung Tambora (1815). Secara spasial dan kronologi studi ini amat luas sehingga banyak wilayah (termasuk Bima) kurang mendapat perhatian. Sumber-sumber lokal Bima seperti *bo* tidak digunakan sama sekali. Historiografi yang dihasilkan memperlihatkan kecenderungan adanya “ketidakseimbangan” antara dunia barat (Lombok) dengan jazirah timur (Sumbawa dan Bima). Bima dipandang sebagai periferi dari kekuatan-kekuatan besar.

D. F. van Braam Morris menyusun laporan perjalanannya ke Bima yang diberi judul “Nota van Toelichting Behoorende bij het Contract Gesloten met het Landschap Bima op den 20 Oktober 1886, aan de Regering Ingediend door den den Gouverneur van Celebes en Onderhoorigheden” (Nota Penjelasan yang terlampir pada kontrak yang dibuat dengan daerah Bima pada 20 Oktober 1886 diajukan kepada pemerintah oleh Gubernur Sulawesi dan Daerah Bawahannya) dimuat dalam *TBG* tahun 1891 (hlm. 176-233). Laporan tersebut berisi deskripsi tentang wilayah Bima, sistem pemerintahan, kependudukan, dan perdagangan. Sebagai seorang pejabat tinggi Belanda (Gubernur Sulawesi dan Daerah Bawahannya) yang berkedudukan di Makassar, Morris tidak dapat menghindari sudut pandang kolonial dalam laporannya. Morris memandang bahwa Belanda berhasil mengubah kebiasaan masyarakat yang suka madat, mengisap candu kepada terbentuknya tatanan masyarakat baru yang tertib dan taat hukum. Gejala munculnya perlawanan terhadap Belanda tidak diceritakan sama sekali. Dalam konteks itu laporan ini tidak sepenuhnya dapat dijadikan referensi dasar untuk memperoleh gambaran masyarakat Bima pada tahun 1850-an.

Selain sumber-sumber yang disebutkan di atas terdapat pula bahan-bahan arsip yang cukup tersedia dibanding sumber jenis lain, misalnya *bo* dari periode yang sezaman sehingga memungkinkan penulis untuk menggunakannya dalam jumlah yang

memadai. Arsip-arsip ini terdapat di ANRI Jakarta maupun di PNRI. Meskipun begitu kritik terhadap sumber arsip perlu dilakukan untuk menghindari ketimpangan yang selalu muncul.

METODE PENELITIAN

Studi ini menggunakan metode sejarah dengan analisis data kualitatif yang dilakukan secara deskriptif sistematis (*systemic approach*). Metode sejarah adalah serangkaian tahapan penelitian yang terdiri dari pemilihan topik yang tepat, mencari sumber-sumber sejarah yang relevan (heuristik), menilai sumber-sumber sejarah yang diperoleh (kritik sumber), sintesa fakta yang diperoleh dari kritik sumber (interpretasi) serta menyajikannya dalam bentuk tertulis (historiografi).

Sumber-sumber yang digunakan dalam studi ini mengandalkan pada beberapa jenis bahan dengan lebih mengutamakan sumber primer yang tersedia di beberapa tempat. Sumber primer tidak semuanya mengacu pada peristiwa yang hendak diteliti tetapi bisa menggambarkan situasi, aktor yang terlibat, struktur yang bermain dan sarana yang digunakan dalam totalitas peristiwa. Data primer bukanlah *bank data* yang banyak menyimpan peristiwa dan subyek historisitas, ia hanyalah pancaran informasi yang dengan kemampuan analisis tertentu bisa dijelaskan maknanya. “Semuanya tidak memperlihatkan dirinya sebagai “barang yang siap pakai”. Lubang-lubang selalu terdapat dan pertentangan bukti-bukti merupakan kemungkinan yang tidak pula mengejutkan (Abdullah, 1987: 248).

Sumber data primer ini bisa diperoleh di Arsip Nasional RI, Perpustakaan Nasional RI (Jakarta) dan Yayasan Museum Samparaja Bima. Sumber primer tidaklah cukup untuk mengisi semua ruang analisis dari beberapa aspek yang dibahas, karena itu diperlukan bantuan dari jenis bahan yang lain, yaitu sumber sekunder.

Seperti halnya sumber primer sumber sekunder pun harus diklasifikasi, ditelaah, dan dikritik berdasarkan asal sumber, isi dan relevansinya terhadap obyek kajian. Dengan demikian mekanisme “mencari dan mengumpulkannya” harus dilakukan dengan cara menggabungkan teknik penelitian kepustakaan, arsip dan riset lapangan melalui observasi maupun wawancara. Dengan begini “mengetahui bagaimana mengetahui sejarah” dan upaya eksplanasinya pun harus dapat menghubungkan kausalitas antar peristiwa, antar pelaku bahkan dari *locus* yang terpisah sekalipun. Namun kita seringkali diperhadapkan pada masalah

“kondisi sumber” yang berusia tua dan kerusakan fisik yang selalu saja ada.

PEMBAHASAN

Gowa dan Bima: Diskursus Islam dan Relasi Politik Negara

Seiring dengan berlangsungnya proses islamisasi di sebagian besar semenanjung Sulawesi Selatan pada tahun 1605-1611, maka muncul gagasan politik baru dari para penguasa Gowa untuk mengintegrasikan tradisi Islam dengan seluruh daerah kepulauan di Nusa Tenggara agar dipandang sebagai “bagian dari dunia Islam” (*dar-al-Islam*). Modus integrasi dan klaim sebagai negara penyebar Islam di kawasan ini mendorong Gowa bertindak lebih ambisius lewat kebijakan politik kenegaraan yang ofensif.

Dari berbagai sumber disebutkan bahwa sebelum Kerajaan Gowa diislamkan, beberapa daerah lain di Sulawesi Selatan telah lebih dahulu menerima Islam. Yang pertama adalah Datu Luwu La Patiware atas bimbingan seorang ulama asal Minangkabau yang bernama Sulaiman Khatib Sulung (Datuk Patimang) pada tahun 1603. Datu ini kemudian menggunakan gelar Islam yang lazim dipakai di dunia Arab yaitu sultan, yang kemudian namanya ditambahkan menjadi Sultan Muhammad Mudharuddin. Kedua, Karaeng Tiro Bulukumba I Launru Daeng Biyasa. Ia diislamkan oleh Abdul Jawad Khatib Bungsu (Datuk ri Tiro) pada 1604. Usaha islamisasi ini telah dimulai sejak kedatangan orang Melayu di Gowa hampir setengah abad sebelumnya lewat seorang ulama dan pedagang dari tanah Jawa, Nakhoda Bonang.

Jika orang melihat sejarah Makassar secara cermat, maka islamisasi tampaknya juga memiliki awal dan penyelesaian yang pasti, ditandai dengan peristiwa yang bisa dirujuk angka tahunnya. Pertama adalah penerimaan Islam oleh Raja Tallo yang juga menjabat sebagai Perdana Menteri Kerajaan Gowa I Malingkaang Daeng Nyonri Karaeng Katangka yang dalam *lontaraq* lebih dikenal sebagai “Karaeng Matoaya” (raja yang tua) secara pribadi di bawah bimbingan seorang ulama asal Koto Tengah Minangkabau, Abdul Makmur Khatib Tunggal alias Datuk ri Bandang (Sewang, 2005: 97).

Pada hari Jumat tanggal 22 September 1605 (9 Jumadil Awal 1014), Karaeng Matoaya mengucapkan syahadat dan dengan tindakan sederhana ini ia menjadi Islam. Menurut ajaran Islam bahwa seorang kafir menjadi Muslim dengan mengucapkan dua kalimat syahadat: ”tiada Tuhan

selain Allah dan Muhammad adalah RasulNya”. Itulah sebabnya mengapa angka tahun peristiwa ini dicatat secara cermat dan Karaeng Matoaya menekankan lebih lanjut arti penting peristiwa ini dengan menerima nama Arab “Sultan Abdullah Awwal-al-Islam”. Dengan cara ini mengaku dirinya sebagai “umat Islam pertama” di tanah Gowa (Noorduyn, 1987: 314).

Sampai kini, tidak diketahui secara pasti kapan atasannya Karaeng Gowa I Manga’rangi Daeng Manrabia mengikuti langkahnya. Tradisi Makassar tidak memberikan informasi yang relevan, dan biasanya dikatakan “hanya segera setelah itu” Karaeng Gowa menerima gelar Arab Sultan Ala’uddin. Jelas kedua penguasa itu bertindak bersama-sama meskipun Karaeng Matoaya tetap menjadi pencetus pertama. Pada saat yang sama langkah harus diambil segera untuk menjamin bahwa bukan hanya dua penguasa negara itu tetapi juga seluruh penduduk di negeri ini yang menjadi Islam. Ini berlaku selama dua tahun. Seperti yang digambarkan dalam Hikayat Wajo yang berbahasa Bugis seperti yang dikutip J. Noorduyn: ”dua tahun setelah karaeng mengucapkan syahadat, rakyat Gowa mengikutinya” (Noorduyn, 1987: 314)

Peristiwa penting ini dicatat secara cermat, pada hari Jumat tanggal 9 November 1607 (19 Rajab 1016 H) ibadah salat Jumat pertama diadakan di Tallo. Ini merupakan kesempatan ketika Kerajaan Gowa secara resmi menjadi negara Islam. Menurut hukum Islam, sesuatu yang tidak termasuk wilayah Islam akan disebut sebagai *dar al-harb* atau wilayah perang, dan orang kafir harus diislamkan. Tetapi *dar al-harb* tidak selalu dimaknai sebagai upaya indoktrinasi sebuah ajaran dengan perang dan penaklukan yang mengakibatkan munculnya aksi perlawanan. Di Kesultanan Bima konsep ini diterjemahkan secara sederhana sebagai unsur “pembeda” antara penganut Islam dengan umat lain. Demikianlah misalnya, pandangan terhadap umat di luar Islam yang tinggal di Bima, meskipun sudah lama tetap dianggap sebagai *dou makalai hampa makalai hela* (orang lain yang berbeda). Istilah *hela* di sini mengandung makna “pemisah” antara orang Bima yang asli (bukan pendatang) yang beragama Islam dengan *dou makalai* (orang lain) yang tidak hanya menggambarkan identitas keagamaan orang itu (Kristen, Hindu, Budha), tetapi juga untuk mengidentifikasi asal usulnya, seperti orang Eropa dan Cina. Adapun orang Bugis, Makassar, Arab dan Melayu tidak dianggap sebagai *dou makalai*, tapi *dou ndai* (orang kita) (Abdullah,

2004: 74). karena persamaan ideologi dan solidaritas keagamaan (Islam).

Karena itu, ada tiga opsi untuk membuka jalan menyebarkan ideologi negara dan politik kerajaan, yaitu melalui jalur diplomasi, perkawinan, dan jika bujukan serta dakwah dianggap gagal maka pilihan terakhir adalah perang. Strategi inilah yang ditempuh Kerajaan Gowa ketika gagasan perluasan wilayah diperdebatkan dan ketika rencana dan aksi politik sudah dirumuskan. Maka, hasilnya penguasa diujung barat Pulau Sulawesi, yakni Raja Mandar menyatakan keislamannya pada tahun 1607, Datu Soppeng mengucapkan syahadat pada 1609, Arung Matoa Wajo La Sangkuru pada 1610. Dua tahun kemudian (1611) Raja Bone La Tenripale Toakkepeang mengucapkan syahadat, mengakui keesaan Tuhan dan Muhammad SAW adalah Rasulnya (Sewang, 2005: 116-119).

Setelah hampir seluruh kerajaan besar di Sulawesi Selatan diislamkan oleh Gowa, maka perhatian selanjutnya adalah Pulau Sumbawa dengan tujuan utama, selain misi pengislaman, adalah menjadikan pulau tersebut sebagai basis perdagangan dan politik serta mengurangi dominasi Jawa di wilayah selatan Kerajaan Gowa ini. Dalam buku catatan harian Kerajaan Gowa-Tallo yang bersumber dari naskah Makassar lama seperti *Lontarak Bilang*, menyebutkan bahwa "*nanta'le ri Bima I Lukmuk ri Mandallek, nanabeta Bima; salapanji batunna*" (Panglima Kerajaan Gowa I Lukmuk ri Mandallek dengan iringan sembilan armada kapal perang mencoba untuk pertama kalinya menaklukkan Bima pada bulan April 1616) (Kamaruddin dkk, 1985/1986: 88). Dengan dalih untuk "mengajak para penguasa seberang menemukan cahaya kebenaran lewat *dinul Islam*, ajaran yang baru saja dideklarasikan oleh Kerajaan Gowa sebagai agama resmi negara, maka ekspansipun mulai dilancarkan. Namun, tidak berhasil karena Bima mengerahkan segala kekuatannya untuk melakukan perlawanan. Keadaan ini memaksa Raja Gowa ke-14 I Manga'rang Daeng Manrabia Sultan Alauddin Tumenanga ri Gaukanna (memerintah 1594-1639) untuk mengirim armada perang kedua pada bulan Juni 1618 di bawah komando Karaeng Maroanging. Bima akhirnya berhasil ditaklukkan, tetapi pada bulan Juni 1626 Bima kembali memberontak dan dipaksa menyerah sebulan kemudian (3 Juli 1626), termasuk Dompu dan Tambora (Kamaruddin dkk, 1985/1986: 88-90).

Pada 13 November 1632 orang-orang Bima memberontak terhadap Sultan Abdul Kahir (memerintah 1620-1640) (Kamaruddin, dkk,

1985/1986: 91). Pemberontakan tersebut disebabkan oleh ketidaksetujuan rakyat terhadap sultan yang membangun aliansi dengan Gowa. Pemberontakan berlangsung atas bantuan Raja Dompu. Menurut catatan Pelabuhan Batavia pada 1633, sebuah kapal Belanda yang baru lewat di Bima melihat "semua sawah, rumah, dan desa dibakar dan dihancurkan oleh armada Makassar dengan kekuatan 400 perahu dan ribuan orang, yang atas suruhan Raja Gowa Sultan Alauddin untuk memulihkan tahta iparnya Raja Bima Abdul Kahir yang baru digulingkan" (ANRI, *Dagh-Register*, 23 Mei 1633 seperti dikutip oleh Loir dan Siti Maryam, 1999: xvii).

Atas bantuan Raja Gowa yang mengirim pasukan militernya yang dipimpin Karaeng ri Burakne pada 25 November 1632, pemberontakan dapat dipadamkan. Pada 7 April 1633 Karaeng ri Burakne kembali dari Bima, dan pada 21 Juni 1633 orang Bima datang menghadap Raja Gowa untuk berikrar; "*nabattu kalenna Bimaya, makanami karaenga ammiomi*" (bersabdalah raja dan orang Bima pun mengiyakan) (Kamaruddin, dkk, 1985/1986: 15-16). Meskipun orang Bima telah menyatakan kesetiaannya kepada raja namun, pada 12 Agustus 1639 tersiar kabar bahwa orang Bima akan memberontak lagi. Raja Gowa menyikapinya dengan mengirim tim untuk menyelidiki dan memastikan bahwa keamanan dan perdamaian dapat segera terwujud di wilayah itu (Patunru, 1967: 151-153).

Kisah penaklukkan di atas hanya bisa ditemukan dalam sumber-sumber Gowa. Sementara sumber-sumber Bima seperti *bo*, tidak satupun mencatat peristiwa tersebut. Yang pertama-tama mendapat perhatian di dalam kronik Bima adalah peristiwa "masuknya Islam di tanah Makassar pada 1606" (Syamsuddin, 1993: 1)¹. Padahal peristiwa penaklukkan tersebut adalah fase krusial kebangkitan relasi antarkedua kerajaan yang sedang berupaya keras memperluas jaringan kekuasaan. Gowa dengan kemampuan teknologi maritimnya telah menguasai seluruh Sulawesi Selatan, dan Bima dengan basis agraris dan armada lautnya sedang giat memainkan peran politik penting di Pulau Sumbawa dan Pulau Flores.

Membaca kembali kisah yang digambarkan dalam sumber-sumber Makassar di atas

1 Laporan penelitian yang belum diterbitkan ini merupakan suntingan atas naskah almarhum Haji Ahmad Rato Rasa Na'e (atau disebut juga naskah Prof. Held).

mengarahkan perhatian kita untuk melihat bagaimana kombinasi kekuatan bersenjata bersinergi dengan misi ekspansi ekonomi dan politik serta tumbuhnya “revolusi keagamaan” bagi para penguasa Gowa untuk menyampaikan suatu ajaran baru tentang kebesaran Tuhan secara bersamaan. Islamisasi yang telah digerakkan sejak dasawarsa pertama abad ke-17 ini dicatat dalam *Bo Sangaji Kai* dengan kata-kata; *hijrat al-Nabi Salla’llahu alaihi wa sallama seribu sepuluh delapan tahun*, “Hijrah Nabi Muhammad SAW tahun 1609 ketika itulah masuk Islam di Tanah Bima oleh Datuk ri Banda, Datuk ri Tiro tatkala zamannya Sultan Abdul Kahir” (Loir dan Siti Maryam, 1999: 7).

Setelah Abdul Kahir diislamkan, maka kedua ulama ini kembali ke Makassar atas permintaan Sultan Gowa. Untuk meneruskan misinya, maka Datuk ri Banda meninggalkan kedua anaknya, yaitu Ince Nara Diraja, dan Ince Jaya Indra.

Catatan yang diperlihatkan *bo* di atas menjelaskan bahwa Islam masuk dan diterima penguasa Bima pada tahun 1609 bersamaan dengan proses islamisasi di Kerajaan Soppeng Sulawesi Selatan oleh ulama yang sama. Sementara pada bagian lain, *bo* juga mengklarifikasi bahwa *Islam masuk di Tanah Bima pada bulan Rabiulawal tanggal 15 dalam tahun 1050* atau pada Hari Kamis, 5 Juli 1640 (Loir dan Siti Maryam, 1999: 59).

Perbedaan kronologi dari sumber-sumber tersebut, terutama dari manuskrip Bima, menunjukkan ketidakcermatan para penulis *bo* mencatatkan peristiwa yang terjadi atau kekeliruan dalam mengkonversi tahun hijriah ke tahun masehi. Damste misalnya, menyatakan bahwa Abdul Kahir menerima Islam di Gowa pada 1620 yang kemudian dinikahkan secara islami dengan adik ipar Raja Gowa Sultan Alauddin bernama Daeng Sikontu (Damste, 1941: 55). Sesaat setelah menerima Islam, Abdul Kahir kembali ke Bima dan menduduki singgasana kerajaan atas bantuan Raja Gowa.

Namun, pada tahun 1623 Abdul Kahir kembali ke Gowa karena di Bima terjadi pergolakan politik yang dimotori oleh saudaranya sendiri, Salisi, yang memaksanya turun dari tahta kekuasaan. Pendapat Damste dapat dilihat dari perspektif politik internal Bima bahwa Abdul Kahir meninggalkan negerinya sebelum agama ini disebarkan. Abdul Kahir yang mendasarkan kepatuhan kolektif pada ikatan kekeluargaan tidak mampu mempertahankan kekuasaannya ketika tantangan dan ancaman datang sebagai kendala-kendala struktural (*structural constraints*) yang terlalu kuat. Faktor penyebabnya

adalah sudut pandang dunia yang berbeda dalam hal kepentingan.

Helius Syamsuddin menyajikan kronologi yang berbeda mengenai islamisasi Bima yang didasarkan pada naskah *bo* milik Haji Ahmad Rato Rasa Na’e. Dalam *bo* tersebut dikatakan bahwa: “Akan tanda peringatan mulai masuknya agama Islam di tanah Bima dalam bulan Rabiul’awal tanggal 15 [tahun] 1050 [Hijriah] [5 Juli 1640.” (Syamsuddin, 1993: 10).

Tahun 1640 (bulan April) merupakan momentum berakhirnya kekuasaan Salisi dari panggung politik kerajaan sedangkan bulan Juli adalah kembalinya Abdul Kahir ke Bima bersama kedua gurunya yang berujung pada pelantikan sebagai penguasa baru pada 5 Juli 1640 (Syamsuddin, 17 Juli 1995).

Dari beberapa fakta yang disajikan di atas maka bisa dimengerti mengapa Sultan Abdul Kahir meminta perlindungan politik pada kekuatan yang lebih besar, yaitu Kerajaan Gowa. Argumen ini dapat diterima bahwa Abdul Kahir menerima Islam pada 1609 atas kesadaran personal seperti yang dilakukan Mangkubumi Kerajaan Gowa Karaeng Matoaya, karena lingkungan tempatnya bernaung sudah lebih dahulu menyatakan keislamannya. Sedangkan tahun 1620 seperti yang dikatakan Damste, dicatat sebagai permulaan berkuasanya Sultan Abdul Kahir, bersamaan waktunya dengan peringatan resmi seluruh rakyat Bima memeluk Islam yang kemudian ditetapkan sebagai agama kerajaan. Bagaimanapun berbagai pendapat dan sumber-sumber yang digunakan tersebut saling mengisi dan melengkapi.

Islam dan Pembentukan Negara: Jaringan Melayu

Setelah proses pemakluman Islam sebagai agama oleh sultan dan rakyat Bima, maka kedua ulama Melayu tersebut kembali ke Makassar. Sebelum meninggalkan Bima mereka dan para petinggi kerajaan membuat pernyataan bersama yang menggambarkan model relasi dan jaringan yang dibangun para ulama dengan penguasa tempatan.

Pernyataan sultan kelak menjadi sandaran legitimasi bagi orang-orang Melayu dan keturunannya untuk memperoleh hak-hak istimewa selama menempati Dana Mbojo. “Sultan mengaku dan meneguhkan selamanya hingga turun temurun akan memandang dengan hormat dan mulia segala bangsa Melayu. Mereka ini tidak disamakan dengan bangsa pedagang Bugis Makassar karena bangsa

Melayu telah menjadi gurunya sultan dan Tanah Bima, yang memasukkan agama Islam. Mereka juga telah berjasa berperang melawan perompak yang amat menyusahkan kehidupan orang Bima. Maka tiada lain balasan sultan, mengakui mereka sebagai sanak saudara yang kekal. Karena itu, sultan memberikan sebidang tanah yang sekarang dijadikan Kampung Melayu untuk menjadi hak pusaknya hingga kiamat. Tidak boleh dipindahkan atau diambil kembali kampung tersebut kecuali atas keridhaan orang Melayu sendiri. Tanah di sebelah selatan Kampung Melayu dan sebelah utara Sungai Melayu di Sokedo diberikan untuk menjadi sawah, sumber penghidupannya, akan tetapi para datuk dan ince menolak karena mereka tidak biasa mengerjakan sawah. Mereka hanya biasa berlayar dan berdagang, dan karena itu orang Melayu meminta kepada sultan agar dibebaskan dari segala biaya oleh syahbandar (Loir dan Siti Maryam, 1999: 58-59).

Sultan juga menyerahkan perkara hukum agama ditangani sendiri oleh penghulu dan Imam Melayu di dalam kampungnya kecuali perkara adat yang belum diputuskan oleh penghulu, diperiksa oleh syahbandar yang memegang Bumi Luma atau oleh Tureli Nggampo dengan pertimbangan Penghulu Melayu. Selanjutnya sultan tidak boleh mengambil anak perempuan Melayu menjadi pelayan di istana kecuali anak laki-laki untuk menjadi *dambe mone*² bagi anak para *rato*³ atau yang menari pada waktu acara "sirih puan" dalam bulan Maulud yang dikerjakan oleh Penghulu Melayu dengan segala anak buahnya. Maka diwajibkan kepada bangsa Melayu yang ada di Sape, Bolo, Kae dan di watasan Bima berkumpul di Kampung Melayu, mengerjakan "sirih puan" dengan biaya yang ditanggung masing-masing, diserahkan kepada penghulu berupa uang, beras, kerbau, kelapa, manisan, sirih pinang, dan lain-lain. Maka syahbandar menyediakan kertas warna dan empat *dari*⁴

2 *Dambe mone* adalah anak laki-laki yang ditugaskan untuk menjadi biduan di istana, mereka bertugas menemani anak-anak sultan serta membawa perkakas pada waktu diadakan upacara (Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam Salahuddin, *Bo Sangaji Kai...* 1999: 628).

3 *Rato*, yaitu gelar bangsawan yang lebih reendah dari Ruma yang dianugerahkan sultan kepada para *Bumi* (Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam Salahuddin, *Bo Sangaji Kai...* (1999: 636).

4 *Dari*, yaitu kelompok masyarakat berdasarkan keturunan. Setiap dari dikepalai oleh seorang *anangguru*

menyiapkan rotan, benang, kasumba dan lain-lain (Loir dan Siti Maryam, 1999: 58-59) Pernyataan tersebut menjadi tanda pengakuan kedua pihak terhadap peran orang-orang Melayu dalam membangun kerajaan, dan sultan menghargai hal tersebut dengan mengekalkan perjanjian.

Perluasan usaha islamisasi Bima yang diletakkan orang-orang Melayu yang paling besar dalam kerajaan dapat dilihat melalui dua aspek utama, yaitu konstruksi pranata kelembagaan Islam, dan munculnya gagasan-gagasan politik kenegaraan yang bercorak keislaman. Pertama, adalah pembentukan struktur kelembagaan yang menjadi pilar utama penopang beroperasinya roda pemerintahan, yaitu lembaga syara' hukum yang bernama "majelis syariah". Lembaga yang mengembangkan kesadaran massa untuk patuh dan taat pada azas hukum Islam ini dipimpin oleh ulama terkemuka dengan gelar "Kadi". Lewat Kadi inilah hukum Islam (syariat) dirumuskan dan fatwa dikeluarkan. Dengan demikian, ulama memegang peranan sentral dalam meregulasi dan menentukan kehidupan keagamaan umat Islam (Burhanuddin, 2012: 37).

Pada masa-masa awal pembentukan kesultanan, penyelesaian terhadap pihak-pihak yang bersengketa dilakukan melalui sebuah cara yang oleh Abdul Gani Abdullah (2004) disebut sebagai model "tahkim". Tahkim yakni sebuah bentuk pengadilan yang terjadi di suatu tempat yang belum memiliki lembaga peradilan formal atau belum terjangkau oleh wilayah hukum suatu institusi peradilan yang dibentuk secara khusus dalam negara (Abdullah, 2004: 158).

Setelah dibentuk majelis syariah praktik peradilan "tahkim" makin berkurang sehingga lembaga peradilan formal dapat menjalankan tugas dan fungsinya dengan baik. Pemerintah kesultanan berkeyakinan bahwa dengan pembentukan majelis syariah atau syara' hukum akan dapat mengikis sikap keraguan terhadap kaidah *fiqh* dalam dimensi spiritualitas orang Bima bahwa *maja labo dahu*, (*maja* [malu] bagi orang yang beriman, *labo* [dan] *dahu* [takut] bagi orang yang bertaqwa), yang menjadi jargon ideologi bersama dapat bersenyawa dalam menyelesaikan berbagai persoalan.

Struktur kelembagaan majelis syari'ah terdiri dari ketua majelis (*rais al-majelis*), penasehat

dan mempunyai tugas khusus terhadap istana (Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam Salahuddin, *Bo Sangaji Kai...* (1999: 628).

(*nascih*), yang dibantu oleh anggota (*a'dha*); *lebenae*, khatib tua, imam dan lebe (ANRI, AKB No. Inv. 28; 1941) Tugas pokok majelis syari'ah adalah menyelenggarakan pendidikan, menyelesaikan pernikahan, perceraian, kewarisan, perwakafan, dan pengaturan kegiatan keagamaan yang lain seperti hisab (menentukan awal Ramadhan), rukyât (menetapkan *aruraja toi*/hari raya kecil atau Idul Fitri, *arurajanae*/hari raya besar atau Idul Adha), maulud, menetapkan arah kiblat, mengatur dan mengawasi penggunaan dan pemeliharaan masjid dan langgar, menyantuni anak yatim dan fakir miskin, menentukan waktu salat, membina para khatib dan juru dakwah, mengurus kematian, serta mengatur persiapan pemberangkatan dan pemulangan jamaah haji termasuk mempertemukan mereka dengan sultan baik sebelum maupun sesudah kembali dari Mekah⁵.

Tidak seperti pada majelis hadat atau syara'-syara' yang keanggotaannya terdiri atas berbagai unsur yang secara fungsional berbeda, maka majelis syariah relatif terbebas dari intervensi kekuatan luar. Dengan sistem ini maka pemerintahan kesultanan bersandar pada dua arus utama kekuasaan, yaitu majelis hadat yang menjadi penyelenggara pemerintahan, dan majelis syariah atau syara' hukum yang menjadi pilar penegakkan hukum. Kedua institusi itu berada di bawah otoritas sultan. Persilangan keduanya menghasilkan perangkat aturan yang bernama "adat *dana Mbojo*" (adat Tanah Mbojo [Bima]) (Abdullah, 2004: 133).

Ketergantungan antara majelis hadat dan majelis syariah merupakan bentuk hubungan yang saling mengikat. Majelis hadat tidak dapat menjalankan pemerintahan tanpa hukum, dan hukum tidak dapat ditegakkan tanpa dukungan pemerintah (majelis hadat). Pertautan antarkeduanya tersurat dari makna filosofis ungkapan; *mori ro made na dou Mbojo ake kai hukum Islam edeku* (hidup dan matinya orang Mbojo (Bima) harus dengan hukum Islam), dan; *bune santika syara' ederu na kapahu ku ro ma kandadina rawi, hukum ma katantu ro ma turuna* (syara' itu yang mewujudkan dalam kenyataan hidup, dan hukum itu yang menetapkan dan menunjukkan jalan) (Abdullah, 2004: 139).

Penggunaan istilah syara' di sini tidak dalam konteks pemahaman menurut *fiqh* Islam melainkan

harus diletakkan dalam konstruksi pemahaman masyarakat Bima, yakni "keseluruhan tugas pokok majelis hadat dalam penyelenggaraan pemerintahan kesultanan". Syara' bertolak dari pandangan bahwa lembaga syara' merupakan badan pemerintahan yang membuat rumusan peraturan mengenai tata hubungan antara penguasa dan rakyat. Lembaga ini juga dipandang oleh orang Bima sebagai suatu organisasi yang mempunyai kewajiban menjalankan hukum Islam, dan bahwa peraturan menjalankan hukum itu harus mendapat pertimbangan syara' hukum seperti ungkapan *syara' na katenggoku ma hukum* (syara' dikuatkan oleh hukum) (Abdullah, 2004: 131).

Yang kedua, pengembangan gagasan agar dipandang sebagai "bagian dari dunia Islam" (*dar-al Islam*) yang dipertontonkan sultan melalui politik personifikasi diri sebagai penguasa negara. Politik pencitraan sebagai *hawo ro ninu* (rindang yang menaungi) yang terekam dalam teks-teks lokal, adalah refleksi dari idealisasi seorang sultan sebagai pemimpin negara, pemilik kekuasaan tertinggi di bumi.

Proses pembumian Islam dilakukan pula lewat pengangkatan para juru tulis istana (bumi parisi) yang terdiri dari orang-orang Melayu, yang berusaha keras dengan semangat *ka isila weki* (islamisasi diri) secara simbolik untuk menjauhkan segala unsur yang bernuansa Hindu-Jawa. Dalam tradisi literasi dunia Melayu yang mulai berkembang di Bima pada dasawarsa kedua abad ke-17, orang Melayu memberi pelajaran yang amat berharga bagi kesultanan, memberi tempat bagi mereka sebagai ahli agama dan susastra yang merupakan pilar penting dalam pemerintahan. Mereka dapat dianggap sebagai cikal bakal kelompok literasi, kaum terpelajar tradisional yang bekerja untuk kerajaan (Loir, 2004: 65). Syahbandar dan duta kerajaan atau ulama istana, adalah jabatan yang selalu diberikan kepada orang-orang Melayu.

Pelembagaan diskursus Islam pula dilakukan lewat historiografi genealogi wangsa raja-raja Bima yang dipandang sebagai awal kebangkitan identitas lokal untuk menampilkan diri secara penuh dengan menggunakan tradisi (Islam) sebagai latarnya. Tonggak kebangkitan itu dipelopori oleh Sultan Abi'l Khair Sirajuddin (memerintah 1640-1682) dengan mengeluarkan dekrit penting pada 13 Maret 1645 (15 Muharram 1055) agar *bo* (buku catatan harian) selanjutnya tidak lagi dicatat di atas daun lontar, tetapi "ditulis di atas kertas dengan memakai bahasa Melayu dengan rupa tulisan yang diridhoi

5 Arsip Yayasan Museum Samparaja Bima (YMSB); "Beslit No. 76 tanggal (Raba-Bima), 19 Nigatsu 2605 [19 Pebruari 1945], Pemerintah Keradjaan Bima", box 5.

Allah Ta'ala” (Abdullah, 1981/1982: 3). Dan lebih dari itu mitos kerajaan pun dirombak dan ditulis kembali agar sesuai dengan semangat agama baru. Usaha itu memperlihatkan bahwa di lingkungan istana telah ada satu golongan elite terdidik yang mampu meleburkan mitos setempat dalam alam sejarah semesta serta mengaitkan wangsa raja Bima kepada satu sumber kekuasaan yang lebih tinggi (Loir, 2004: 65). Jadi, bisa dimengerti mengapa raja-raja dari masa pra-Hindu dan zaman Hindu tidak mendapat tempat yang luas dalam khasanah historiografi Bima lama maupun dalam sejarah kontemporer.

Sultan: Representasi Sangaji dan Khalifah

Dalam tradisi pemilihan dan pengangkatan sultan sebagai pemimpin negara maka prasyarat utama yang ditelisik adalah garis silsilah yang secara hierarkis dapat menunjukkan asal generasi dan keturunannya. Bahwa sultan atau calon penggantinya harus berasal dari keturunan Sangaji (*londo Sangaji*) yang diperoleh lewat perkawinan yang sah menurut adat dan hukum Islam yang kelak mempunyai hak untuk menempatkan dirinya sebagai *Ruma Sangaji*. Sebagai *Ruma Sangaji*, sultan harus mampu menunjukkan kepada publik keunggulan-keunggulan personal sebagai yang mewarisi tahta dengan memenuhi kriteria yang diatur di dalam pedoman *nggusu waru* (delapan pilar) kepemimpinan tradisional, yaitu; 1). *Ma to'a di Ruma labo Rasul* (taat kepada Allah dan Rasul), 2) *ma loa ro bade* (cerdas dan bijaksana), 3) *ma mbani ro disa* (gagah dan berani), 4). *ma bisa ro guna* (wibawa dan kharismatik), 5). *ma tenggo ro wale* (kuat dan gigih), 6). *mantiri nggahi ro kalampa* (jujur, sesuai ucapan dan perbuatan), 7). *mantiri fiki ro paresa* (adil dan seksama), 8). *londo dou mataho* (keturunan yang baik) (Ahmad, 1992: 76, 87).

Prinsip-prinsip kepemimpinan seperti yang disimbolkan di dalam arsitektur bangunan “bersegi delapan” (*octagonal*) tersebut mungkin sekali dipengaruhi oleh teks-teks *fiqh* Islam yang berkembang di dunia Melayu Nusantara pada abad ke-17. Pedoman tersebut juga memiliki banyak persamaan dengan risalat *Jawharat al-ma'arif* (Permata Ilmu Makrifat) karya Haji Nur Hidayatullah al-Mansur Muhammad Syuja'uddin. Di dalam risalat “Permata Ilmu Makrifat” itu telah diatur sebuah “hukum atau adab ketatanegaraan” yang harus dilakukan oleh seorang penguasa, raja atau sultan baik yang berhubungan dengan rakyat maupun dirinya (Fathurahman, 2010: 191).

Persamaan itu antara lain, menyangkut pribadi raja yang harus “mengabdikan dan menyerahkan diri kepada Allah, berbuat adil terhadap rakyat, memberi nasehat kepada menteri dan hulubalanginya.” (Fathurahman, 2010: 195-196, 198).

Oleh karena itu, untuk menjadi seorang sultan yang *zhillu a-Lâh ta 'âlâ fi al-ardli* (bayang-bayang Tuhan di bumi), seperti yang menjadi keinginan sebagian besar para sultan di Asia Tengah pada umumnya, dan yang mempengaruhi pikiran sultan-sultan di Nusantara pada abad ke-16-20, maka ia harus memenuhi enambelas kriteria, sebagai berikut; pertama, berakal; kedua, berilmu; ketiga; dapat menahan amarah. Keempat, elok parasnya. Kelima, mengetahui bagaimana cara memacu kuda. Keenam, perkasa. Ketujuh, berbicara dengan santun, perlahan-lahan. Kedelapan, baik perangainya. Kesembilan, insyaf pada segala yang teraniaya daripada segala yang menganiaya. Kesepuluh, mengasihi dan menolong rakyat yang mengalami kesulitan. Kesebelas, memaafkan kesalahan rakyat sesuai hukum syara' yang berlaku. Keduabelas, memberi pekerjaan agar rakyat tidak mengalami kesusahan, kelaparan. Ketigabelas, senantiasa membaca Kitab *Qisas al-anbiya* [Kisah-kisah para Nabi], Kitab *Bidayat al-hidayah* [Awal Petunjuk/Hidayah] dan Kitab *Ihya 'ulum al-din* [Menghidupkan Ilmu Agama] karya Imam al-Gâzâli atau membaca kitab raja-raja terdahulu agar menjadi contoh dan teladan dalam memerintah. Keempatbelas, mengikuti perangai raja-raja terdahulu [yang baik]. Kelimabelas, memeriksa perangai hal-ihwal dirinya dan kerabatnya dan mengikuti perbuatan raja-raja terdahulu. Keenambelas, jangan terlena dengan urusan dunia dan mengabaikan urusan akhirat (Fathurahman, 2010: 203-204).

Sultan sebagai representasi Sangaji yang *malondo* (menurunkan) raja-raja Bima, mencoba mempertahankan kesatuan dan kemurnian derajat kebangsawanan dengan mengikuti suatu pembatasan yang ketat dalam identitas sosialnya. Karena itu sultan hanya bisa melakukan perkawinan dengan kelompok setara yang dipandang masih memiliki hubungan dengan Sangaji. Sultan tidak diperbolehkan melangsungkan perkawinan dengan putri tureli *nggampo* yang masih termasuk kerabat dekatnya. Hal itu untuk mencegah agar sultan tidak berada di bawah pengaruh tureli *nggampo* tetapi tanpa ketentuan itupun semuanya bisa terjadi. “Di luar itu sultan bisa memilih seorang istri dari semua golongan” (Jasper, 1908: 121).

Warisan kebudayaan Islam yang masih tersisa, selain karya-karya sastra bernuansa Islam, kitab fiqh, masjid dan makam, adalah istana. Istana atau *asi* (dalam bahasa Bima) dianggap sebagai *chakravartin* (tempat penguasa dunia) atau simbol sebuah negara karena regalia kerajaan dan alat-alat kebesaran raja ada di sana. Karena itu *asi* sebagai tempat singgasana raja kerap berperan sebagai pusat ibukota yang sesungguhnya. Menurut Geldern (1982) bahwa ibukota bukan saja merupakan pusat politis dan kebudayaan, melainkan juga pusat magis dari kerajaan. Karena dikelilingi oleh hal-hal yang sakral, magis dan keramat tidak mudah bagi seseorang untuk melangkah kaki menuju istana tanpa disertai niat yang suci dan tujuan yang baik (Geldern, 1982: 6).

Istana berfungsi pula sebagai pusat kegiatan pemerintahan, kehakiman, dan pengembangan agama Islam. Oleh karena itu dimensi spasial istana sering dianalogikan sebagai sebuah organ yang memiliki anatomi sosial dan politik tertentu. *Paruga*, misalnya merupakan sebuah “panggung sosial” di mana kasak kusuk politik diperbincangkan bahkan dipertontonkan kepada khalayak lewat rapat atau persidangan simbolik. Sementara *paruga syara’* berperan sebagai ruang yang bisa mewedahi dalam menyelesaikan urusan administrasi pemerintahan, dan *paruga suba* berfungsi sebagai sarana pendukung aktivitas lain yang berkaitan dengan mobilisasi aparaturnegara (kerajaan) dan massa pendukung guna menyelesaikan isu-isu tertentu. Adapun *paruga sigi* adalah pusat aktivitas majelis syariah yang posisinya terpisah dari lingkungan istana, berdampingan dengan *sigi* (masjid). *Paruga sigi* berada di selatan dan *serasuba* (lapangan) di sisi barat istana. Dengan demikian ada tiga unsur utama di dalam morfologi kota, yaitu *asi* (istana) yang melambangkan *syara-syara’* (pemerintahan), *sigi* (masjid) menyiratkan unsur agama beserta seluruh aparat penyelenggara *syara’* hukum, dan *serasuba* sebagai simbol kekuatan rakyat dan angkatan bersenjata (Ahmad, 1992: 83).

Simbolisasi ruang tercermin pula dalam bendera pusaka kerajaan yang diciptakan oleh Sultan Abdul Hamid pada tahun 1786. Bendera tersebut terdiri atas tiga bagian, masing-masing bagian mengandung makna yang berbeda yang melambangkan entitas kerajaan. Misalnya, kepala garuda yang menoleh ke kiri melambangkan pemerintahan atau lembaga hadat. Tujuh helai buluh sayap luar bermakna tujuh orang *tureli* (menteri) dalam kabinet kesultanan yang dipimpin

tureli nggampo dan enam orang *tureli* sebagai anggota Dewan *Tureli*. Lima helai bulu sayap kanan mengungkap asal usul “Dana Mbojo” yang terdiri dari lima bagian daerah yang dipimpin oleh *ncuhi*. Empat helai bulu ekor kiri merupakan perlambang dari hierarki sosial masyarakat Bima yang tersusun dari golongan raja, bangsawan, *dari* (tukang-tukang, pegawai istana), dan rakyat biasa. Sedang empat bulu ekor bagian kanan melambangkan adanya unsur masyarakat yang terikat pada hadat dan hukum yang dikepalai oleh dua orang pengatur pangkat, dua orang anggota majelis hadat dan pembawa aspirasi rakyat, yakni Bumi Luma Rasanae dan Bumi Luma Bolo. Bagian yang kedua, ialah bentangan ke sebelah kanan terdiri dari unsur-unsur; kepala garuda yang menghadap ke kanan melambangkan kepala Sang Bima, ditopang oleh tiga pilar berhias yang mewakili *sara* (pemerintahan), hukum (hukum Islam), dan adat. Tujuh helai sayap luar melambangkan tujuh unsur ilmu fiqh, lima helai bulu sayap melambangkan lima unsur yakni tiga bagian ilmu tauhid, dan dua bagian ilmu tasawuf. Empat helai bulu ekor melambangkan empat orang pembantu imam sebagai pelaksana hukum Islam, yakni khatib tua, khatib karoto, khatib lawili, dan khatib toi. Bagian pokok yang ketiga ialah badan burung garuda yang di dalamnya terdapat tiga puluh lima helai bulu yang melambangkan dua hal. Tubuh garuda melambangkan diri sultan, dan sultan yang mengendalikan tiga puluh lima jabatan dalam pemerintahan (Ahmad, 1987: 129).



Lambang Kesultanan Bima

Tureli nggampo, *tureli*, dan para pejabat tinggi lainnya pada umumnya merupakan kerabat sultan. Kediaman mereka berada di sekitar istana. Rumah *tureli nggampo* berdiri di sebelah timur

istana sultan, yang biasa disebut *Asi Kalende* yang sekaligus berfungsi sebagai kantor. Di sana, dengan menggunakan ruangan yang terbuka dengan pilar simbolis, para *tureli* duduk bersidang dan pada kesempatan ini *tureli nggampo* akan berada di sebelah barat kelompok itu, arah Mekah dan tempat tinggal leluhur mereka, Sang Bima.

Sebaliknya, dua bagian lain lebih banyak berurusan dengan masalah agama dan hukum. Salah satunya yang berpusat di mesjid agung, sebuah bangunan yang letaknya strategis antara dua istana, berurusan dengan hukum Islam mengingat bagian lain yang terletak di Kampung Dara, dipimpin oleh seorang ahli dalam bidang hukum adat. Tugas menengahi antara tiga bidang ini berada pada sultan, yang dianggap murni secara ritual dan karena itu tidak mungkin berbuat salah. Sebagai tanda kekuasaannya, pada saat upacara tertentu sultan mengenakan keris pusaka "Samparaja" sebagai simbol persatuan negara (Hitchcock, 1987: 128-129).

Aturan kedudukan pejabat di Balai Kebesaran Tanah Bima yang ditampilkan di atas merupakan model yang sudah mengalami transformasi sosial dan politik pasca pemerintahan Sultan Abi'l Khair Siradjuddin pada abad ke-17. Jumlah jabatan dan kepangkatan amat banyak. Selain sultan yang berada pada puncak hierarki, maka terdapat tiga jenis pejabat tinggi kerajaan yang mempunyai perangkat dan struktur organisasi masing-masing. Kadi mempunyai 29 pejabat pembantu yang bertanggungjawab atas tugas dan kewajiban yang diberikan kepadanya. *Tureli nggampo* (raja bicara) membawahi 44 pejabat pemerintahan sedangkan Imam mengatur 20 orang aparat kerajaan yang mengurus masalah-masalah keagamaan. Struktur sebelumnya menunjukkan kesederhanaan secara hierarkis karena pola akomodasi yang sangat kecil sehingga pucuk pimpinan (sultan) tidak memiliki jejaring kekuasaan yang luas sampai ke level paling bawah. Karena itu dapat dimengerti mengapa pada era selanjutnya penataan struktur segera dilakukan mengingat makin banyak dan beragamnya masalah dan tantangan yang dihadapi. Sebelum abad ke-18 hanya ada dua jabatan, selain sultan, dalam struktur pemerintahan, yaitu *tureli nggampo* (membawahi 24 jabatan dalam bidang pemerintahan), dan Kadhi mengatur 26 pejabat di bawahnya. Dalam struktur yang lama jabatan Imam Kerajaan, dengan segala perangkatnya belum menjadi bagian dari struktur pemerintahan yang ada (Loir dan Siti Maryam, 1999: 9-10).

Meskipun jumlah dan strukturnya berbeda pada masa tersebut namun sultan tetap merupakan sumber utama keabsahan politik, walau kekuasaan yang sesungguhnya dilaksanakan oleh *tureli nggampo* yang bertindak atas nama sultan.

PENUTUP

Pada masa pra-Islam, hubungan budaya dan niaga di Pulau Sumbawa tampaknya berlangsung dengan pulau-pulau di sebelah barat, terutama Jawa. Situasi ini sangat berubah dengan kedatangan Islam, yang disebarkan oleh orang-orang Melayu yang datang dari Makassar. Sejak saat itu pengaruh budaya dan politik Makassar sangat dominan. Tidak mengherankan bila sejumlah informasi sejarah tentang Islamisasi Bima ditemukan dalam laporan Makassar

Pengaruh besar yang muncul pada masa yang paling awal adalah perubahan keyakinan dan akidah umat, di mana Islam diterima sebagai agama masyarakat Bima yang diikuti dengan pernyataan Sultan Abdul Kahir untuk mengakui bahwa Islam sebagai agama resmi kerajaan. Sejak itu sistem ilmu pengetahuan, teknologi maritim dan pertanian model Makassar diadopsi, tradisi menulis hikayat istana yang bernuansa sastra dan sejarah seperti *lontarak* di Gowa dan *bo* di Bima dimulai. Semangat kewirausahaan penguasa-pedagang segera ditiru, bahasa dan kesenian mulai saling mempengaruhi dan perkawinan lintas budaya segera dilangsungkan.

Konektivitas dengan dunia Melayu bermula ketika terbentuknya jaringan transmisi *interinsuler* melalui aktivitas perdagangan. Dunia melayu yang kental dengan corak keislamannya ini kemudian tumbuh dan berkembang menjadi suatu komunitas Islam yang inklusif. Oleh karena itu tidak mengherankan jika ajaran Islam meresap dalam tradisi, yang menyelimuti berbagai upacara dan tindakan-tindakan simbolik dalam dunia mereka dan dalam lingkungan yang lebih luas. Bersamaan dengan tumbuhnya komunitas Muslim baru tersebut maka muncul pula konflik, akulturasi dan akomodasi antara Islam dengan tradisi lokal, yang seringkali menjadi momentum bagi pembentukan entitas politik Islam yaitu negara yang berbentuk kerajaan atau kesultanan.

Karena itu, tidak mengherankan jika di lingkungan istana, tumbuh pemikiran Islam yang berorientasi raja, yang dirumuskan misalnya dalam berbagai istilah yang mencerminkan eksistensi raja-sufi. Bersamaan dengan itu, doktrin Islam di bidang hukum (fikih), tafsir, teologi, dan sejarah juga mulai

beredar. Hal terakhir ini berlangsung sejalan dengan hadirnya ulama, bersama lembaga pendidikan Islam yang berperan penting dalam proses penterjemahan Islam di atas. Perlu pula dicatat dalam konteks ini adalah produksi dan peredaran naskah-naskah keagamaan yang ditulis para ulama menyangkut ilmu-ilmu keislaman. Naskah-naskah ini dengan cepat beredar dan merupakan salah satu faktor penting yang membentuk Islam Indonesia sebagai ranah budaya Islam yang distingtif (Azyumardi Azra & Jajat Burhanudin. 2015: 3-4).

Sultan sebagai representasi tokoh epic Sangaji dan Khalifah di Kesultanan Bima. Sultan mengidentikkan dirinya sebagai Sangaji sebagaimana tercermin dalam *Syair Kerajaan Bima* (bait 33) yang menyebut genealoginya; //asal baginda daripada Sang Bima//wajahnya laksana bulan purnama//sebagai dewa turun menjelma//. Bait tersebut menyajikan suatu sejarah yang “ideal”, di mana fakta dan fiksi bergabung yang sengaja dimunculkan untuk membangun masa lalu yang cocok bagi kekuasaan raja. Sangaji atau Sang Bima merupakan tokoh yang sengaja diciptakan dalam sejarah kerajaan untuk melambangkan lahir, tumbuh, dan berkembangnya suatu kerajaan.

Kecenderungan merajut genealogi raja-raja Bima sampai sejauh tokoh pendiri dinasti Sang Bima, sebagai dasar pembenaran kekuasaan untuk mendapat legitimasi kerajaan-kerajaan besar yang sedang berada di puncak kejayaannya. Orientasi para raja Bima yang mempertautkan dengan raja-raja Luwu dan Sawerigading, yang merupakan leluhur raja-raja di Sulawesi Selatan merupakan fakta yang menunjukkan adanya perkembangan orientasi dalam upaya memperoleh otoritas kekuasaan. Dapat diperkirakan bahwa perubahan orientasi politik ini karena Sulawesi Selatan sedang tumbuh sebagai kekuatan politik baru yang mampu mengimbangi kekuasaan Jawa yang mulai merosot. Dengan demikian Bima menjadi muara pertemuan antara dua arus kebudayaan, yaitu dari barat (Jawa) dan dari utara (Bugis-Makassar). Historiografi tradisional Bima hendaknya dilihat dari kemungkinan adanya dua pengaruh tersebut meskipun Bima dapat juga mengembangkan sendiri tradisinya yang khas.

Pencitraan diri sultan sebagai khalifah menunjukkan bahwa kekuasaan pertama-tama bersumber kepada kemahakuasaan Tuhan. Sebagai wakil Tuhan di muka bumi maka apa yang dititahkan dan dilakukan sultan merupakan pengejawantahan perintah Ilahiah dan karena itu setiap *dou* (rakyat)

harus tunduk dan mengabdikan kepada sultan untuk kemajuan *dana* (negara). Dengan demikian maka frase yang menggambarkan kedaulatan, seperti “daulat raja” atau “daulat tuanku” kemudian mengalami pergeseran makna secara mendasar dari konsep yang rasional mengenai kekuasaan tertinggi yang dinamis, menjadi konsep feodal untuk kebutuhan penghambaan kepada raja. Di dalam bahasa Bima terdapat kosa kata *duli* (diserap dari bahasa Melayu, *duli*) yang berarti “penghormatan kepada baginda raja yang memerintah, raja yang berkuasa” dan kata *kaso* yang berarti “kuasa”, seperti *itakaso ruma* (dia, raja yang besar kekuasaannya). Sebagai pemilik kedaulatan dan kekuasaan atas rakyat dan negara, sultan akan mempertahankan keutuhan negara dari rongrongan pihak lain dengan menjunjung adat dan hukum yang berlaku dalam kerajaan.

UCAPAN TERIMA KASIH

Artikel ini hadir di hadapan pembaca yang budiman, tidak terlepas dari kontribusi beberapa pihak yang selayaknya mendapatkan apresiasi ucapan terima kasih dari penulis, terutama kepada Muh. Faizal (Taman Budaya NTB) dan Muhammad Yamin. Ucapan terima kasih terkhusus kepada Oman Fathurahman yang telah membantu menerjemahkan beberapa judul kitab dalam artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Arsip Nasional Republik Indonesia
Arsip Kerajaan Bima No. Inv. 28; “Majelis Sjoera’ Keradjaan Bima 1941”.
- Arsip Kerajaan Bima No. Inv. 28; “Peraturan Kewajiban Gallarang-gallarang Kepala Dalam Daerah Kerajaan Bima”.
- Arsip Yayasan Museum Samparaja Bima (YMSB); “Beslit No. 76 tanggal (Raba-Bima), 19 Nigatsu 2605 [19 Pebruari 1945], Pemerintah Keradjaan Bima”, box 5.
- Arsip Yayasan Museum Samparaja Bima. “Soesoenan doedoek segala pangkat Adat dalam Astana di Keradjaan Bima”, box 5.
- Abdullah, Abdul Gani. 2004. *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Islam di Kesultanan Bima (1947-1957)*. Mataram: Lengge.
- Abdullah, L. Massir Q. 1981/1982. *Bo: Suatu Himpunan Catatan Kuno Daerah Bima*. (Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan-Proyek Pengembangan Permuseuman Nusa Tenggara Barat.

- Abdullah, Taufik. 1987. "Dari Sejarah Lokal Ke Kesadaran Nasional: Beberapa Problematik Metodologis", T. Ibrahim Alfian, H.J. Koesoemanto, Dharmono Hardjowidjono, Djoko Suryo (ed.), *Dari Babad dan Hikayat Sampai Sejarah Kritis*. Jogjakarta: Gadjah Mada University Press.
- Ahmad, Abdullah. 1992. *Kerajaan Bima dan Keberadaannya Jilid 1 dan 2*. Naskah, Bima: tp.
- Azra, Azyumardi dan Jajat Burhanudin. 2015. "Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Institusi dan Gerakan", dalam Azyumardi Azra, Jajat Burhanuddin dan Taufik Abdullah (editor jilid 3). *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia - Jilid 3*. Institusi dan Gerakan. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Burhanuddin, Jajat. 2012. *Ulama dan Kekuasaan. Pergumulan Elite Muslim Dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, Diterjemahkan dari *Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia*. oleh Testriono, Olman Dahuri, Irsyad Rhafsadi.
- Damste, H.T. 1941. "Islam en Sirihpuan te Bima (Sumbawa), Atjehsche Invloeden?", dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie (BKI)*, Deel 100. Uitgegeven Door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie.
- Fathurahman, Oman. 2010. "Pengantar: *Jawharat al-ma'arif* Mempertegas Identitas Kesultanan Islam Melayu", dalam Henri Chambert-Loir, Massir Q. Abdullah, Suryadi, Oman Fathuraahman, H. Sitti Maryam Salahuddin, *Iman dan Diplomasi. Serpihan Sejarah Kerajaan Bima*. Jakarta: KPG-EFEO-Dirjen Sejarah dan Purbakala Kemeneq Budpar.
- Geldern, Robert Heine. 1982. *Konsepsi Tentang Negara dan Kedudukan Raja di Asia Tenggara*. Jakarta: Rajawali.
- Hitchcock, Michael. 1987. "The Bimanese Kris: Aesthetics and Social Value", special edition *Anthropologica XXIX*, dalam *BKI*, Deel 143. 1e Aflevering, Foris Publications Holland/USA.
- Kamaruddin, H.D. Mangemba, P. Parawansa, dan M. Mappaseleng. 1985/1986. *Lontarak Bilang Raja Gowa dan Tallok (Naskah Makassar)*. Ujung Pandang: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sulawesi Selatan La Galigo Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Loir, Henri Chambert dan Siti Mariam R. Salahuddin (peny.). 1999. *Bo Sangaji Kai. Catatan Kerajaan Bima*. Jakarta: EFEO-Yayasan Obor Indonesia.
- Noorduyn, J. 1987. "Makassar and the Islamization of Bima", dalam *Bijdragen tot de Taal- Land en Volkenkunde van Nederlandsch Indie (BKI)*, Jilid 143.
- Patunru, Abdurrazak Daeng. 1967. *Sejarah Gowa*. Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.
- Sewang, Ahmad M. 2005. *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Suryadi. 2010. "Sepuluh Surat Sultan Bima Abdul Hamid Muhammad Syah Kepada Kompeni Belanda", dalam Henri Chambert-Loir, Massir Q. Abdullah, Suryadi, Oman Fathuraahman, H. Sitti Maryam Salahuddin, *Iman dan Diplomasi. Serpihan Sejarah Kerajaan Bima*. Jakarta: KPG-EFEO-Dirjen Sejarah dan Purbakala Kemeneq Budpar.
- Syamsuddin, Helius (Penyunting). 1993. *Bo Mbojo: Historiografi Tradisional Bima (Kronik Bima) Abad ke-17-19*. Edisi pertama. Bandung: tp.
- _____. 1995. "Pertanggungjawaban (*rationale*) Pemilihan Hari Jadi/Ulang Tahun Daerah Bima Tanggal 5 Juli 1640 M [15 Rabiul Awal 1050 H]", Makalah pada Seminar Hari Jadi Bima, 17 Juli 1995.
- _____. Helius. 2008. "Perubahan Politik dan Sosial di Pulau Sumbawa: Kesultanan Sumbawa dan Kesultanan Bima (1815-1950)", Nana Supriatna dan Erlina Wiyanarti (editor), *Sejarah Dalam Keberagaman. Penghormatan Kepada Prof. Helius Sjamsuddin, MA, Ph.D.* Bandung: Penerbit Jurusan Pendidikan Sejarah FPIPS Universitas Pendidikan Indonesia.
- Tajib, Abdullah. 1995. *Sejarah Bima Dana Mbojo*. Jakarta: PT. Harapan Masa PGRI.