

GERAKAN POLITIK KAUM TAREKAT

Dunia tarekat-sufi bukanlah gambaran kepasifan dan kejumudan anti intelektual, sebagaimana yang selama ini dipahami oleh sebagian Orientalis dan Puritanis (yang berpikiran picik) yang merujuk pada sejarah gereja-gereja Eropa Abad Pertengahan yang anti rasionalisme. Perbedaan mistisisme Islam yang banyak dikembangkan oleh dunia tarekat-sufi sangat jauh berbeda dengan alur dan pondasi sejarah gereja di Barat. Sufisme Islam, seperti Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah, telah banyak memberikan dorongan aktif dalam pelatihan spiritual serta kegiatan-kegiatan yang bersifat intelektual, sosial maupun politik dalam arti kata yang sesungguhnya.

Seiring dengan kolonialisme atas Indonesia yang dimulai sejak abad ke-16 oleh penjajah Belanda dan mencapai puncaknya sekitar tahun 1830-an, dimulailah masa penjajahan yang sebenarnya, terutama di Pulau Jawa dengan corak eksploitasi manusia asing terhadap pribumi. Belanda mampu menguasai seluruh pulau ini, dan tidak ada satu pun tantangan serius terhadap kekuasaan mereka, selain beberapa tindakan revolusioner dari pribumi yang bersifat endemis, radikal dan abortif. Itu pun dengan mudah dapat dipatahkan, karena kekuatan pribumi dalam merencanakan upaya perlawanan belum matang. Meskipun demikian, perilaku pribumi ini cukup menjengkelkan dan menggoyahkan kewibawaan otoritas kolonial, sehingga tidak jarang kolonial bertindak over-reactive terhadap para pembangkang ini.

Sebagai sebuah lembaga keagamaan, secara tidak langsung Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah telah membangun sistem sosial-organik yang cukup kuat dengan jihad fi sabilillah di kalangan masyarakat jajahan. Khususnya di Pulau Jawa, TQN telah mampu menggerakkan kekuatan politik dalam melawan penjajah karena ia memiliki tiga aspek (tradisi) yang terus difungsikan terutama kepada para anggota jamaahnya. Ketiga aspek itu adalah: pertama, ajaran pusat teladan (*the doctrine of the exemplary centre*) terhadap guru spiritual; Syaikh, khalifah atau badal-nya. Kedua, ajaran keruhanian bertingkat (*the doctrine of the graded spirituality*) bagi seluruh anggotanya dalam menaiki jenjang spiritual secara kompetitif dan terbuka. Ketiga, ajaran tentang lingkungan atau wilayah ideal (*the doctrine of the theatre centre*), suatu zona yang meniscayakan nilai-nilai keagamaan dan kemanusiaan dapat terlaksana dan terpelihara dengan baik. Dari ketiga struktur inilah TQN telah aktif sebagai wadah gerakan politik anti kolonial menggantikan sistem kesultanan yang telah lama hilang....

Dr. Ajid Thohir

GERAKAN POLITIK Kaum Tarekat



GERAKAN POLITIK Kaum Tarekat

Peran dan Dinamika
Tarekat Qodiriyyah Naqsyabandiyah
di Pulau Jawa


Hilmi Inti Perdana

Dr. Ajid Thohir

GERAKAN POLITIK



Penerbit Hilmi

Kompleks Suryalaya, Pagerageung
Tasikmalaya Jawa Barat 46158
(0265) 454011 - 085223456796



GERAKAN POLITIK

Kaum Tarekat

Peran dan Dinamika
Tarekat Qodiriyyah Naqsyabandiyyah
di Pulau Jawa



Hilmi Inti Perdana

Dr. Ajid Thohir

GERAKAN POLITIK KAUM TAREKAT

Peran dan Dinamika
Tarekat Qodiriyyah Naqsyabandiyyah
di Pulau Jawa

@Hilmi Inti Perdana

All Right Reserved

Penulis : Dr. Ajid Thohir
Editor : Tim Penerbit Hilmi
Perwajahan Isi : Edi Laish
Desain Cover : Edi Laish
Ilustrasi Cover : Tim Penerbit Hilmi

Perpustakaan Nasional : Katalog Dalam Terbitan
ISBN : 978-602-719440-3

Cetakan 1, April 2015

Penerbit :
CV. Hilmi Inti Perdana
Kompleks Suryalaya, Pagerageung Tasikmalaya
Jawa Barat 46158
Telp : (0265) 454011HP : 085223456796
Email : hilmishop@gmail.com
Website :www.hilmi.co.id

Dilarang mengutip, memperbanyak, menyiarkan, atau mengedarkan
sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit.

Kata Pengantar

Buku yang ada ditangan pembaca budiman ini, merupakan edisi baru semacam revisi dari edisi yang telah diterbitkan pada tahun 2002 oleh penerbit Pustaka Hidayah. Edisi lama telah habis masa penerbitannya sementara permintaan pembaca cukup banyak, sehingga penulis perlu menerbitkannya kembali. Meskipun demikian, substansi dan materi yang ada pada edisi baru ini tidak mengalami perubahan yang berarti. Mungkin kelengkapan rujukan, gambar dan photo-photo pada edisi baru ini telah penulis lengkapi. Meskipun demikian, tentu kesempurnaan sebuah buku tidak pernah mengalami titik sempurna karena perkembangan ilmu pengetahuan, apalagi kajian sejarah sangat terbuka bagi perubahan rekonstruksi, interpretasi dan analisis serta pendekatan kajiannya. Sehingga hampir semua buku sejarah nampaknya masih terus akan mengalami perubahan kesempurnaan, seiring temuan-temuan fakta baru yang berkait dengan subjek pembahasannya.

Sejak awal sebenarnya buku ini ingin menjelaskan peran dan realitas kaum tarekat sufi dalam membentuk gerakan peradaban Islam. Karena sebagian kelompok gerakan pembaharu Islam khususnya Wahabisme¹ yang sekarang mengubah diri menjadi kaum Salafi selalu menilai, bahwa lahirnya kaum sufi telah menjadi beban sejarah dan mendorong pada kemunduran dunia Islam. Mereka memandangnya sebagai kaum marjinal yang membentuk kejumudan berfikir dan menumbuhkan mentalitas sosial yang apatis. Bahkan tidak sedikit fenomena pengalaman keagamaan kaum sufi telah dianggap bid'ah dan jauh dari aspek-aspek keagamaan formal (*syar'iy*).

1 Maryam Jamilah, *Para Mujahid Agung* (Pergerakan Muhammad bin Abdul Wahab), terj. Hamid Luthfi, Bandung, Mizan, 1993; hlm.16-17

Sasaran dan tuduhan mereka seperti itu, nampaknya perlu dikoreksi dan diberikan penjelasan secara khusus, karena tidak memiliki dasar yang kuat. Salah satu pengkoreksiannya dengan menunjukkan bukti-bukti sejarah mengenai peranserta kaum tarekat sufi dalam kehidupan sosial politik. Karena dengan mengkaji realitas sejarah, kita bisa menunjukkan secara seksama bahwa kaum sufi dan zawiyahnya telah memiliki andil yang cukup besar dan mengakar kuat khususnya dalam melakukan pengembangan kehidupan sosial-politik, tradisi keilmuan Islam berikut praktek-praktek spiritualitas Islamnya.

Pesantren, ribath, khanaqah, meunasa, ghilda, zawiyah sufi atau apapun namanya dimana kaum sufi biasa berkumpul, secara konkrit merupakan bukti nyata bahwa lembaga atau wadah tersebut sebagai kantong gerakan sosial. Kantong-kantong sosial tersebut secara historis memiliki peran yang cukup kuat bagi pembentukan karakter dan gerakan sosial yang lebih luas. Tarekat Qodiriyah wa Naqsabandiyah yang berkembang di kepulauan Nusantara khususnya di Jawa sejak pertengahan akhir abad ke-19 (1870-an), menunjukkan peran yang sangat besar dalam melawan kolonialisme Belanda yang telah bercokol begitu lama di Nusantara. Aspek-aspek internal dan eksternal yang mendorong perubahan lembaga tarekat dari “sistem sosial-organik” menjadi “sistem religio-politik” merupakan moment-moment penting arti dan fungsi sebuah lembaga sosial keagamaan tarekat. Sebagai organisasi sosial klasik yang belum memiliki anggaran dasar dan anggaran rumah tangga, namun lembaga tarekat telah berhasil memperlakukan pembentukan karakter dan disiplin sosial secara massif. Lembaga tarekat merupakan satu-satunya wadah sosial pada abad ke-19 sebagai lembaga yang menggantikan status kesultanan menjadi “negara rakyat jajahan” yang sangat terbuka. Kohesifitas mereka terbentuk antara penderitaan dan karisma para

tokoh agamanya. Aspek-aspek psikologis rakyat jajahan nampaknya harus menjadi bahan kajian yang menarik untuk memahami dinamika perubahan lembaga tarekat menjadi sistem religio-politik.

Penulis menyadari masih banyak hal yang belum diungkap secara detil di dalam buku ini, namun demikian mudah-mudahan apa yang telah digambarkan di dalamnya, para pembaca sudah bisa menangkap pesan besarnya, yakni arti penting dan peran besar kaum tarekat dalam sejarah Islam. Kepada saudara Cep Robith dan Agus Samsul Bassar yang dengan kesungguhannya telah meng-edit kembali dan melengkapi setting dan layoutnya, penulis ucapkan banyak terima kasih. Kepada Penerbit Hilmi juga penulis ucapkan banyak terima kasih. Mudah-mudahan karya ini bisa banyak memberi manfaat...amin.

Bandung, 11 Shafar 1436 H

Penulis

Dr. Ajid Thohir

Pengantar Penerbit

Akhir-akhir ini kecendrungan masyarakat Indonesia untuk mempelajari dan mendalami tasawuf semakin meningkat. Hal ini dibuktikan dengan semakin banyaknya buku-buku bertema mistisisme, spiritual, tasawuf, tarekat, atau sejenisnya semakin dicari dan diminati secara luas.

Tentu fenomena tersebut adalah sangat menarik dan membawa angin positif bagi bangsa Indonesia, di tengah-tengah derasnya arus budaya bercorak hedoisme, materialisme dan kapitalisme, mengacuhkan aspek penting lain dari manusia yaitu spiritual. Sisi ini yang mulai hilang yang kemudian kembali dicari banyak orang. Disamping itu, sejalan dengan upaya membangun karakter bangsa menuju arah yang lebih baik. Sebab walau bagaimanapun hasrat pemerintah dalam membangun karakter positif bangsa, tidak akan terwujud tanpa pemasyarakatan dan pengimplementasian nilai-nilai spiritual oleh masyarakat tersebut. Berbicara spiritual dalam ruang lingkup Islam berarti berbicara nilai-nilai tasawuf dan pengamalan tarekat oleh masyarakat sebagai upaya membersihkan diri dan mengenal diri agar mampu menggapai Ilahi.

Ada hal yang sering terlupakan dalam benak sebagian umat Islam ketika berbicara tasawuf dan tarekat, berarti hanya berbicara hal-hal yang berhubungan dengan ibadah kepada Allah dan yang berkaitan dengannya. Pandangan ini diperburuk dengan pendapat sebagian kelompok Islam garis keras dan gerakan pembaharu Islam yang sekarang mengubah diri menjadi kaum Salafi selalu menilai, bahwa lahirnya kaum sufi telah menjadi beban sejarah dan mendorong pada kemunduran dunia Islam. Mereka memandangnya sebagai kaum *marjinal* yang membentuk ke-*jumud*-an berfikir dan menumbuhkan

mentalitas sosial yang *apatis*. Bahkan tidak sedikit fenomena pengalaman keagamaan kaum sufi telah dianggap *bid'ah* dan jauh dari aspek-aspek keagamaan formal (*syar'iy*). Padahal orang-orang tarekat berdakwah dan mengajak manusia hingga menciptakan situasi dan kondisi yang kondusif dalam beribadah kepada Allah, sehingga politik yang dianggap sebagian orang bersifat duniawi justru menjadi wasilah untuk menciptakan hal tersebut. Tidak hanya sampai disitu, bahkan peranan dan realitas kaum tarekat sufi dalam membentuk gerakan peradaban Islam, sudah jelas terbukti dengan gerakan-gerakan yang dilakukan mereka melalui *zawiyah-zawiyah* atau *ribath* dalam upaya merebut dan mempertahankan kemerdekaan di Indonesia khususnya, dan di berbagai belahan dunia pada umumnya sebagai upaya membebaskan diri dari para penjajah kaum kafir.

Untuk itu Penerbit tersanjung mampu menerbitkan kembali buku “ *Gerakan Politik Kaum Tarekat* ” dalam edisi baru yang ditulis Dr. Ajid Thohir. Mengingat buku tersebut termasuk buku langka yang mengupas sisi lain kaum sufi yang terkenal dengan tarekatnya, dalam upaya berjuang dan merebut kemerdekaan di Indonesia khususnya gerakan tarekat yang berada di Pulau Jawa.

Dengan harapan agar generasi mendatang tidak melupakan bagaimana kontribusi para pengamal tarekat sufi dalam memperjuangkan kemerdekaan yang begitu gigih dengan landasan *li 'ilāi kalimatillah* tanpa pamrih apapun. Para pengamal tarekat tidak hanya bergerak di mesjid-mesjid dan madrasah saja, melainkan masuk ke semua sendi-sendi kehidupan manusia dalam upaya mewujudkan manusia-manusia yang mengenal dirinya dan mampu menggapai Ilahi. Setiap aktivitas manusia selama dilandasi niat baik karena Allah dan dibarengi dengan dzikir kepada-Nya, maka aktivitas tersebut menjadi amal saleh yang dirindukan oleh setiap umat Islam dalam kehidupannya.



Untuk kedepannya semoga terbit buku-buku lain yang membahas para kaum sufi dan tarekat ini dari dimensi lain agar lebih memperkaya bacaan dan mampu memberi pencerahan bagi umat Islam di Indonesia. Amin.

Tasikmalaya, April 2015

Penerbit



Bab I

PENDAHULUAN

Dinamika Hubungan Politik dengan Tasawuf

Sekilas, tampaknya sulit bagi kita untuk menghubungkan, atau mencari kaitan, antara tradisi mistik (sufisme) dengan dunia politik. Cara hidup atau jalan mistik, bagaimanapun bentuknya dan ajaran apa pun yang mendasarinya, selalu menitikberatkan pada upaya setiap diri penganutnya untuk mengembangkan potensinya sampai mencapai tahap kesempurnaan (*insân kâmil*), dan cenderung selalu mengabaikan unsur keduniawian (materialisme). Sedangkan politik sangat erat hubungannya dengan upaya untuk menjaga berlangsungnya suatu kekuasaan atas sekelompok orang (*politeia*), atau berhubungan dengan kepentingan warga (penduduk) suatu negara (*polis*). Dalam kata lain, tradisi mistik lebih bersifat *transendental*, sedangkan politik lebih bersifat *material-corporeal*.

Tokoh dalam sebuah novel yang berjudul *Invisible Man*, menyatakan bahwa ia disebut “*Invisible Man* (Manusia Gaib)” bukan karena ia gaib atau kasat mata tetapi karena “*They refuse to see me*”; orang lain tak mau melihat dia. Berbeda dengan seorang mistik: dialah yang tidak mau “melihat” orang lain, sehingga dalam kehidupan mistik dikenal

adanya metode *khalwât* (*exclusion, semadi*); mengasingkan diri dari kehidupan ramai untuk mencapai tarap kesempurnaan ruhani. Para mistik memusatkan perhatiannya pada upaya untuk mencapai Kebenaran Diri yang hakiki melalui, di antaranya praktik *mujâhadah*. Mereka menekankan pentingnya pengosongan diri (*tajrîd, takhalli*) dari berbagai ikatan dengan yang selain Dia. Jadi, antara dua aspek itu, politik dan kehidupan mistik, tampak sangat kontradiktif.

Tasawuf, misalnya, meskipun ada banyak definisi,¹ pada umumnya bermakna menempuh kehidupan zuhud, menghindari gemerlap kehidupan duniawi, rela hidup dalam keprihatinan, melakukan berbagai jenis amalan ibadah, melaparkan diri, mengerjakan salat malam, dan melantunkan berbagai jenis zikir, wirid sampai fisik atau dimensi jasmani seseorang menjadi lemah dan dimensi jiwa atau ruhani menjadi kuat. Dalam pengertian ini, tasawuf adalah usaha menaklukan dimensi jasmaniah manusia agar tunduk pada dimensi ruhaninya, baik melalui pengolahan jiwa (*lathaiif al-nafs*) atau dengan berbagai cara-cara khusus lainnya, semuanya sambil bergerak menuju kesempurnaan akhlak sejatinya. Seperti dinyatakan oleh para kaum sufi, bahwa meraih pengetahuan atau makrifat (*ma'rifah*) tentang zat Ilahi dan kesempurnaan-Nya adalah pelajaran termahal dan tertinggi bagi anak manusia. Menurut kaum sufi, proses ini disebut sebagai “mengetahui hakikat” (*ma'rifah al-haqîqah*).

Namun jika kita menelusuri sejarah, kemunculan tradisi mistik dari zaman ke zaman dan dari berbagai ajaran yang berbeda, akan kita temukan adanya hubungan yang signifikan antara kehidupan tasawuf dengan kehidupan politik. Misalnya Nabi Muhammad saw. ketika melihat keadaan masyarakatnya yang bergelimang dengan maksiat dan perilaku yang tidak manusiawi, memutuskan untuk berkhalwat

1 Lihat Dr. Abû al-Wafâ al-Ghanîmî at-Taftâzânî, *Madkhal ilâ at-Tashawwuf al-Islâmî* (Kairo: 1974), hlm. 3-12; Nicholson, *Fi at-Tashawwuf al-Islâmî wa Târîkhih*, terj. Abû al-'Alâ 'Affî (Kairo: 1965), hlm. 66-69; Sayyid Mahmûd Abû al-Faidh al-Manûfî, *al-Madkhal ilâ at-Tashawwuf al-Islâmî* (Kairo: t.t.).

(eksklusi) di gua Hira hingga beliau mendapatkan wahyu pertamanya. Kepergiannya untuk menyepi merupakan salah satu bentuk protes terhadap perilaku bangsa Arab, termasuk perilaku politis mereka.² Atau dalam tradisi Budha, sangat umum dikenal bahwa perjalanan kembara Goutama hingga mencapai tarap nirwana diawali oleh kekecewaannya melihat realitas dan kehidupan masyarakat yang ternyata tidak sesuai dengan nilai-nilai ideal yang dia dapatkan dari berbagai kepustakaan. Sehingga kemudian, Goutama, sang putra mahkota, pergi mengembara, melepaskan semua atribut kerajaan dan kekayaannya. Kesamaan cerita ini terdapat pula dalam sejarah tasawuf Islam yang terkenal seorang sufi bernama Ibrahim ibn Adham, yang dijuluki “Pangeran dari Balkh” Ibrahim adalah raja Balkh yang daerah kekuasaannya sangat luas, juga telah melakukan pengembaraan dengan meninggalkan berbagai atribut keagungannya. Sebelumnya, ke manapun ia pergi, empat puluh buah pedang emas dan empat puluh buah tongkat emas kebesaran selalu diusung di depan dan di belakangnya. Pada suatu malam ketika dia tertidur di kamar istananya, langit-langit kamar bergerak seolah ada orang yang sedang berjalan di atas atap. Ibrahim terjaga dan berseru: “Siapakah itu?”

“Seorang sahabat,” terdengar sebuah sahutan, “unta-ku hilang dan aku sedang mencarinya di atas atap ini.”

“Goblok, engkau mencari unta di atas atap?”

“Wahai manusia lalai,” suara itu menjawab, “apakah engkau hendak mencari Allah dengan berpakaian sutra dan tidur di atas ranjang emas?”

Dikatakan bahwa suara itu adalah suara Nabi Khidhir AS yang datang untuk membimbing Ibrahim menuju jalan Tuhan. Dan sejak saat itu

2 Bangsa Arab saat itu dikenal sebagai bangsa yang suka berperang antara satu suku dengan suku yang lain, melakukan segala upaya untuk mempertahankan kekuasaan. (lihat Syekh Fadhlullah Haeri, *The Elements of Sufism*, terj. Muhammad Hasyim Assegaf, Lentera, Jakarta, 1994), hlm. 5

Ibrahim menjalani hidup asketis; meninggalkan kerajaannya, segenap kemewahan, dan hidup dalam sebuah gua di Naisafur mengumpulkan kayu bakar dan menjualnya ke pasar.

Bahkan, sejarah perkembangan tasawuf sendiri tidak terlepas dari kehidupan politik. Realitas politik dan keadaan masyarakat menjadi peletup awal perkembangan tasawuf. Ketika Dinasti Amawiyah berkuasa, dan mulai melebarkan sayap kekuasaan mereka dengan melakukan ekspansi ke beberapa wilayah lain, umat Islam mulai merasakan kekuatan mereka sebagai bangsa yang berkuasa. Wilayah yang luas, harta yang berlimpah dan kekuasaan yang besar telah membuat para pemimpin Muslim, raja-raja Amawiyah, lupa diri. Mereka menghalalkan segala cara untuk melanggengkan kekuasaan mereka; membunuh lawan-lawan politik telah menjadi hal yang biasa; menghambur-hamburkan uang dan harta untuk merebut dukungan; pesta pora dan gaya hidup mewah menjadi keniscayaan sehari-hari.

Situasi kontradiksi politik dan sosial yang mencolok itulah yang menyebabkan munculnya kaum sufi, segolongan Muslim yang takwa dan berpikir bijak di bawah payung syariat Islam yang ingin membedakan diri mereka dari para pendukung keduniawian. Kaum Muslim yang menyadari ajaran Nabi saw. yang sesungguhnya namun tidak mampu mengubah situasi yang ada, mulai mencurahkan hidupnya untuk ibadah dan disiplin penyucian batin. Imam Ali Zainal Abidin, putra Imam Husain, hanyalah salah satu dari sekian banyak contoh yang menonjol. Para Muslim ini tidak mampu mengalihkan energi lahiriahnya untuk melawan rezim-rezim jahat tersebut, maka mereka terpaksa memalingkannya ke dalam melawan kejahatan dalam diri (*nafs*) manusia; sebagian Muslim yang salih tetap mempertahankan ideal-ideal mulia dari leluhur mereka. Kemudian mereka mulai membentuk kelompok-kelompok kecil untuk saling membantu dalam memperjuangkan tujuan mereka bersama. Para lelaki dan wanita

(di antara mereka memang terdapat wanita yang bercita-cita sama) meninggalkan perlombaan mengejar kemajuan duniawi, kemudian mengenakan pakaian kasar terbuat dari bulu domba, sebagai pernyataan sikap meninggalkan keduniawian. Karena itulah mereka dijuluki sebagai kaum sufi.

Kemudian, pada abad ke-13 dan ke-14, ketika umat Islam berada dalam keadaan *chaos* dan disintegrasi besar-besaran, akibat serbuan Perang Salib II di sebelah barat (tanah Arab) dan penaklukan oleh tentara Mongol di sebelah timur (Persia, Asia Tengah), kebangkitan wacana Sufisme dan praktiknya menyejukkan hati mereka. Misalnya syair-syair Jalaluddin Rumi dan aforisme-aforismenya, mampu memperteguh kembali jiwa masyarakat Muslim yang koyak akibat pembantaian dan penjarahan besar-besaran tentara Mongol; penyerbuan yang menyebarkan pesimisme dan membuat orang Islam hilang rasa percaya diri terhadap kekuatan terpendam dirinya dan agama yang dianutnya.

Pada situasi semacam itu, para sufi berhasil menyelamatkan kebudayaan dan peradaban Islam yang telah hancur berkeping-keping. Mereka pergi mencari tempat-tempat yang aman sebagai pos-pos pemberhentian dalam perjalanan mereka. Pos-pos ini berfungsi banyak: sebagai surau, zawiyah tempat penampungan para pengungsi dan perlindungan para pedagang. Di pos-pos pemberhentian inilah mereka mengonsolidasikan kekuatan dan penyebaran dakwah Islam, menghimpun calon-calon syuhada dan ulama-ulama yang militan. Di pos-pos pemberhentian itu pulalah mereka mendirikan *thâ'ifah* (organisasi dagang) bersama para saudagar, bekas tentara yang tidak aktif lagi, perajin, seniman, tabib, ilmuwan, pelaut, pelayar dan lain-lain³.

3 Abu 'Abdullah Muhammad bin Abdullah Ibn Bathuthah, *Rihlah Ibn Bathûthah 2*, Maktabah al-Tijariyah al-Kubra Muhammad Ali Bashir, Mesir, 1938; hlm. 357

Perjalanan selanjutnya di zaman modern, gerakan tasawuf, melalui tarekat-tarekatnya, muncul di berbagai belahan dunia, baik di Timur Tengah, Asia Tengah, Afrika Utara bahkan di Asia Tenggara bangkit sebagai gerakan protes menentang dominasi kekuasaan satu atau sekelompok orang yang otoriter. Sepanjang abad ke-19 dan awal abad ke-20, kaum sufi adalah kelompok elit bagi masyarakatnya, dan sering memimpin gerakan pembaruan, atau perlawanan terhadap penindasan dan dominasi asing atau kolonial. Mereka terlibat jauh dalam gerakan politik seperti kebangkitan perlawanan di Maroko dan Aljazair melawan Prancis, dan pembangunan kembali masyarakat dan pemerintahan di Libya, yang sebagian besar dilakukan oleh para anggota tarekat Sanusiyah. Di Nigeria Utara, Syaikh Utsman dan Fobio (w. 1817), seorang anggota Tarekat Qadiriyah, memimpin gerakan jihad melawan penguasa Habe yang gagal memerintah menurut syariat Islam. Habe mengadakan pembebanan pajak yang dibuat-buat, korupsi, penindasan, dan menjatuhkan moralitas Islam pada tingkat rakyat maupun istana. Ahmad al-Mahdi (w. 1885), anggota tarekat Tsamaniyah, berhasil menentang pemerintahan kolonial Inggris di Sudan. Fenomena serupa terjadi pula di Timur. Misalnya, kaum sufi Naqsyabandiyah dan Syah Waliyullah al-Dahlawy menantang kekuasaan kolonial Inggris di India.

Bila ada kesempatan untuk melawan pemerintah yang korup, maka kaum sufi sejati sudah melakukannya, dan tidak selalu di bawah bendera sufisme. Selama tiga ratus tahun terakhir, para anggota tarekat Naqsyabandiyah telah memainkan peran politik yang sangat aktif. Sekarang ini bahkan ada gerakan-gerakan Naqsyabandiyah yang aktif di Rusia, satu kebangkitan yang heroik dipimpin oleh Imam Syamil dari Propinsi Kazakhstan, belum lama berselang tahun 2000 an. Kaum sufi Naqsyabandiyah juga memainkan peran yang penting selama gerakan kemerdekaan di India sebelum tahun 1947. Sehingga lingkaran kaum sufi Naqsyabandiyah cukup kuat di India, memberi

bukti dan mereka berjuang sebagai prajurit Muslim dalam menentang kekuasaan Inggris di India.

Selalu ada seruan untuk memurnikan hati, menyucikan batin dan mempersiapkan jiwa menjalani pengembaraan menuju Realitas Yang Maha Puncak. Selalu begitu, setiap kali debu-debu duniawi mengotori jiwa-jiwa manusia, ketika kemewahan telah menutupi kemurnian cermin batin, muncul seruan dari dalam diri untuk kembali mencari Sang Ilahi. Rumi mengibaratkan manusia-manusia suci, para nabi pembawa risalah, para sufi, dan para zahid sebagai titik-titik air yang bening murni, jatuh menetes di arus air sungai yang kotor dan menghitam. Titik-titik air yang bening itu menceburkan dirinya ke dalam aliran sungai yang kotor dan menjadikan dirinya sebagai cermin, sehingga air keruh itu bisa bercermin, melihat pantulan dirinya yang kotor bercampur lumpur. Kemudian, dari genangan air yang keruh dan bau itu ada yang sadar kemudian bertanya-tanya: “mengapa titik-titik air itu bening dan mewangi sedangkan aku keruh dan berbau?” kemudian mereka memasrahkan dirinya pada titik air itu, mengorbankan segala yang dia cintai dan menyerahkan seluruh kehendaknya pada kehendak air yang jernih agar mendapatkan bimbingannya. Jika mereka tulus dalam baktinya, setahap demi setahap mereka akan kembali menjadi air yang bening, sebening asal mereka di mata air.

Tetapi, kebanyakan manusia tidak menyadari kehadiran titik air bening, orang-orang suci yang muncul di hadapan mereka. Atau ada juga yang menyadari kehadiran mereka tetapi tidak punya kehendak untuk menjadi orang suci. Atau, kotoran dan limbah duniawinya telah begitu dalam menancapkan akarnya di hati mereka, sehingga mereka tidak mampu melepaskan diri dari cengkramannya. Banyak pula di antara mereka yang mengikuti jejak para suci, tetapi di tengah perjalanan, mereka menganggap telah sampai di tujuan. Dan berhentilah mereka di kebeningan yang semu.

Bab II

Peranserta Jaringan Tarekat Sufi dalam Pengembangan Spiritualitas dan Intelektualitas Islam

Para pengamat sosial selalu memahami peristiwa-peristiwa sejarah sebagai suatu proses perubahan, baik dalam batasan struktur-struktur kelembagaan maupun peran dan fungsi tokoh-tokoh yang ada di tengah masyarakatnya. Setiap perubahan yang terjadi pada umumnya selalu digerakkan oleh aspek-aspek atau faktor-faktor yang mengitarinya. Hampir dikatakan mustahil, bahwa suatu fenomena perubahan bergerak sendirian, tanpa ada motivasi yang mendorongnya. Hal ini terjadi karena seluruh dinamika budaya selalu berada dalam “*setting*” sejarah yang saling melengkapi.¹ Momentum dari segala perubahan pada umumnya adalah akibat dari adanya tantangan, baik yang bersifat mengancam dari luar, maupun yang bersifat mendesak dari dalam lembaga atau masyarakat itu sendiri karena adanya kebutuhan, terutama bagi anggotanya.²

1 Tentang hal ini, Marshall G.S. Hodgson, telah merumuskan bahwa (fenomena) kebudayaan itu bisa saja didefinisikan secara lebih penuh sebagai kompleks yang relatif mandiri dari tradisi-tradisi kumulatif yang saling bergantung, tempat sederetan kelompok-kelompok rumpun—dalam hal ini perubahan Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah—yang tak bisa diduga mungkin mengambil bagian dari yang lain. Perubahan ini telah membentuk suatu “*setting*” yang menyeluruh tempat setiap tradisi khusus biasanya berkembang. Lihat dalam *The Venture of Islam*, vol. 1, terj. Mulyadi Kertanegara, Paramadina, Jakarta, 1999; hlm. 44,

2 Arnold J. Toynbee, merumuskan kausalitas setiap perubahan sosial sebagai adanya tarik-menarik antara tantangan (*the challenge*) dan jawaban (*the response*). Menurutnya jika tantangan itu sepadan dengan potensi yang dimiliki si penanggap, maka akan menghasilkan perubahan-perubahan yang sukses. Sebaliknya jika tantangan itu terlalu berat, dan potensi atau sumber daya itu sedikit dimiliki oleh lembaga atau komunitas manapun, maka hasil-hasil perubahannya bisa dipastikan mengalami kegagalan. Untuk studi lebih lanjut tentang teori-teori perubahan sosial dalam berbagai perspektif, lihat Robert H. Lauer, 1989, *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*, terj. Alimandan, SU, Bina Aksara, Jakarta.

Secara historis lahirnya kelompok sufi dalam panggung sejarah Islam dilatarbelakangi secara substantif oleh adanya dorongan doktrin atau teks-teks ayat al-Qur'an dan Hadits-hadits Nabi Muhammad saw³, serta oleh adanya berbagai aspek eksternal yang sangat kompleks, seperti halnya situasi sosial, budaya, politik dan situasi-situasi keagamaan lain yang mengitari. Keduanya, antara doktrin dan faktor lingkungan sosial begitu besar dalam mendorong munculnya kegiatan kelompok sufi untuk lebih mengutamakan peningkatan spiritualitas kaum muslimin secara khusus di lingkungannya.⁴

Seperti dijelaskan di muka, munculnya pranata sosial keagamaan kaum sufi menjelang akhir abad ke 8, secara tidak langsung telah mengimbangi kebesaran dan kekuatan sistem politik pemerintahan Islam (kekhalfahan Amawiyah) yang secara formal saat itu agak mengarah pada sekularisme. Kaum sufi lah yang mendorong ke arah peningkatan pengembangan spiritualitas kaum muslimin saat itu, di saat para penguasa politik pemerintahan Amawiyah dari hari ke hari dalam aspek-aspek tertentu terkadang telah mengarah, menjamah serta melampaui batas-batas kewenangannya sebagai kepala dan pusat pemerintahan. Bahkan telah menjadi kecenderungan untuk mengarahkan umat Islam untuk memasuki wilayah nafsu kekuasaan yang materialistik secara massif.⁵

Menjelang akhir abad ke 8 M. saat dominasi kekuasaan Bani Umayyah mencapai puncak kekuasaan politiknya, yang ditandai oleh kuatnya militerisme dunia Islam, sehingga akibat kesuksesannya dalam melakukan penaklukan terhadap wilayah-wilayah yang dikuasainya, memberikan dampak material yang sangat melimpah secara umum. Beberapa tokoh shaleh yang tetap mempertahankan nilai-nilai ideal

3 Siraj al-Thusy, *Kitāb al-Luma'*, h. 20-21, Abu Bakar al-Kalabadzy, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kuliyyah al-Azhariyyah, 1969), hlm. 32-33

4 Al-Syaikh al-Jalil Muhammad Jabir, *Tashdīr al-Munqidz min al-Dlalal li al-Ghazaly*, (Beirut: Maktabah Syi'biyyah, tt), hlm.16-17

5 Abul Wafa Taftazany, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islam*, hlm.58

keagamaannya terutama dalam menghadapi aspek-aspek material duniawi yang melimpah itu, terus berupaya untuk saling membantu dalam menghadapi segala godaan dan cobaan tersebut agar keberadaan kaum muslimin tidak terbawa arus pada perubahan ketidaksadarannya⁶. Maka sejak itu mereka mulai membentuk kelompok-kelompok kecil, baik para laki-laki maupun perempuan untuk bersama-sama bisa menghindari jalannya perlombaan pengejaran duniawi tersebut. Bahkan secara ekstrem mereka seringkali mengenakan pakaian khas “bulu domba” atau yang terkenal dengan *shuf-nya*, yang secara simbolik menjadi suatu bentuk dan ciri dari komunalitas perlawanan terhadap realitas sosial-budaya bendawi yang ada. Kelompok asketik atau para zahid awal ini dipelopori oleh Hasan al-Bashri (w.110/728) dan kawan-kawannya seperjuangannya.⁷ Ia masyhur karena keshalehannya yang teguh yang secara blak-blakan menolak dan membenci sikap kalangan atas yang selalu berfoya-foya.⁸

Maka dengan demikian, jika sejak awal kelahiran kelompok-kelompok sufi ini secara eksplisit menandai terjadinya pembentukan “perlawanan” terhadap dinamika kaum muslimin dalam penyikapan terhadap pengelolaan isi dan materi dunia ini, maka bisa jadi segala sesuatu atau atribut-atribut yang terkait dengannya telah melebur menyesuaikan diri sebagai media yang bisa memperbesar pengaruhnya dalam mengimbangi paham-paham lain di luar dunianya. Namun semuanya haruslah dipahami dalam rangka untuk mengarahkan pada persepsi dan artikulasi menuju proses keseimbangan sosial dengan berbagai tingkat spiritualitasnya⁹. Kelompok-kelompok sufi beserta zawiyah-zawiyah lainnya yang tersebar secara terpencil-pencil,

6 AJ.Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, episode from Fariduddin al-Attar, *Tadzkirât al-Awliyâ*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), hlm. 3

7 Ibn Taymiyyah, *Fiqh al-Tashawwuf*, tahdzib wa ta’liq Syekh Zahir Syafiq, (Beirut: Dar Fikr al-‘Araby, 1993), hlm. 12

8 AJ.Arberry, *Muslim Saints*, hlm. 22

9 Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 9-11

yang dalam waktu bersamaan muncul di berbagai pelosok-pelosok imperium Islam, secara historis telah memiliki hubungan yang unik dan memberikan situasi yang khusus dari zaman ke zaman. Ada yang memiliki kedekatan dengan penguasa (koperatif), ada masa-masa mereka berseberangan dengan penguasa (konfrontatif), bahkan ada masa-masa konsolidatif dimana mereka sekaligus menjadi penguasa langsung dalam sebuah imperium Islam, seperti halnya Muwahhidun di Spanyol, Murabithun di Maroko dan Shafawiyah di Persia¹⁰.

Anekdote-anekdot mengenai eksistensi kehidupan dan pembicaraan teoritis di antara mereka, seperti halnya yang terekam dalam berbagai karya mereka, yang salah satunya berupa munculnya berbagai jenis kitab-kitab manaqib, merupakan bukti dan ciri dari eksistensi kaum sufi yang kaya dengan tradisi dan peradabannya. Mungkin catatan-catatan hagiografi sufi (kitab manaqib) tentang tokoh-tokoh mereka yang terus diproduksi, akan bisa mengimbangi jalannya model-model penulisan tentang biografi para khalifah sebagai penguasa politik di dunia Islam. Catatan-catatan mengenai manusia suci di dunia Islam ini, bukan hanya sebagai suatu bentuk elaborasi untuk menghindari kejenuhan terhadap munculnya berbagai tulisan tentang ketokohan-ketokohan duniawi khususnya biografi para penguasa, tapi bagi kelompok sufi sendiri karya-karya jenis manaqib ini secara pragmatis telah berfungsi selain sebagai menumbuhkan eksistensi diri, juga sebagai suatu bentuk penguatan sistem pembinaan ke dalam, khususnya untuk media pembelajaran, pengkaderan dalam mengilhami dan memotivasi para salik untuk menapaki jalan spiritual Islam yang sesungguhnya, sebagaimana yang telah dilakukan para pendahulunya secara realistik dan penuh kesungguhan¹¹.

10 Ajid Thohir, *Gerakan Politik*, hlm. 87-89

11 Al-Kumasyakhnaww, *Jâmi' al-Ushûl fi al-Awliya*, hlm. 282

Meskipun banyak cerita dan kisah-kisah mereka bila diukur dari logika Barat Sekular sebagai sesuatu yang tidak masuk akal, karena seringkali ukuran logikanya dicampuradukan antara hukum-hukum akal (logika) dengan hukum-hukum alam bendawi (fisika) secara kacau; padahal sesuatu yang bertentangan dengan hukum fisika belum tentu bertentangan dengan hukum logikanya. Atau bisa jadi semua kaidah logika telah terpenuhi, tetapi salah satu pokok pikiran atau premisnya masih bertentangan dengan hukum-hukum fisiknya.¹² Cara-cara mengukur orang-orang sekuler terhadap fenomena sufisme ini seringkali mengalami kegagalan yang fatal, sehingga inti persoalan yang hendak digambarkan atau dipahami malah menjadi keliru. Oleh karenanya, para peneliti memerlukan ukuran-ukuran penglihatannya dari dalam mereka sendiri (pola pendekatan emik), bukan pengukuran dari kaca mata luar yang seringkali memberi penilaian yang keliru (pola pendekatan etik). Oleh karenanya, sebagai sebuah fenomena keagamaan yang unik, historiografi kaum sufi haruslah juga dilihat sebagai suatu bentuk dari bagian keunikannya secara umum.¹³

Dalam kisah-kisah sufisme yang tertuang dalam historiografi mereka kemungkinan yang terakhir ini, yakni secara kaidah logika sudah terpenuhi dan bisa diterima namun beberapa premisnya belum terpenuhi berdasarkan hukum alam (fisika), sehingga disebut *hawariq al-'adat*, diluar hukum kebiasaan akal manusia. Hal itu terjadi karena menggambarkan bagian-bagian dari dunia sufisme seolah-olah sedang menggambarkan cerminan pada bagian-bagian kepribadian seseorang atau kelompok yang sedang mengalami transformasi psikologis dari dunia material menuju perjalanan spiritualnya. Sehingga hukum-hukum yang harus dipenuhi bukanlah hukum-hukum fisika-nya, tapi hukum-hukum psikologika-nya.¹⁴

12 Armahedi Mahzar, Pengantar terhadap karya Attar, dalam Fariduddin Attar, *Warisan Para Awliya*, ter. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. vi

13 Annemarie Schimmel, *Dimension Mistik Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 12

14 Armahedi Mahzar, Pengantar terhadap karya Attar, hlm. vi

Oleh karenanya historiografi sufi secara umum bisa terbagai ke dalam dua kategori, yakni:

Pertama berkaitan dengan konsep doktrin ajarannya, dalil naqli, penjelasan, aturan, anjuran dan sebagainya, atau yang biasa disebut sebagai konseptualnya.¹⁵ Karya-karya konseptual yang mengarah dalam bentuk buku-buku teks sufi yang bertujuan untuk membuktikan kesesuaian yang esensial dari pernyataan-pernyataan para sufi dengan peraturan syari'at Islam, misalnya telah dikompilasikan secara sistematis oleh as-Saraj al-Thusy (w.988 M) dalam karya *al-Luma'*, Abu Bakar al-Kalabadz (w. 995 M) dalam karyanya *al-Ta'arrufli Madzhab Ahl al-Tasawwuf*, al-Qusyary (w.1072 M) dalam karyanya *Risâlat al-Qusyairiyyah*, al-Jailânî (w.1134 M) karyanya *al-Ghunyah li Thâlibi Thariqi al-Haq*, Suhrawardy (w.1191 M) karyanya *'Awârif al-Ma'ârif* dan lain-lain. Karya-karya sejenis ini sebenarnya tidaklah masuk secara kategoris sebagai bentuk sejarah sufi, melainkan cenderung sebagai suatu jenis karya-karya pemikiran tentang atau sekitar sufisme dan teori-teori sufisme. Namun dalam hal-hal tertentu, mungkin saja masuk kategorinya sebagai bagian dari historiografi sufisme, karena di dalamnya terdapat pula beberapa informasi tentang sedikit kisah atau informasi tentang praktek-praktek para sufi yang digambarkan meskipun cukup singkat. Kisah-kisah singkat tersebut misalnya hanya sekedar sebagai penunjang bagi argumentasi terhadap konsep-konsep yang sedang dijelaskan oleh penulis.¹⁶ Terutama sejak peristiwa al-Hallaj yang dihukum mati tahun 922 M, karya-karya jenis ini banyak dikeluarkan dan diproduksi oleh para sufi terkemuka sebagai sebuah media menciptakan komunikasi dengan masyarakat di luar lingkungan mereka. Sebagai upaya menciptakan rekonsiliasi dengan kelompok tradisionalisme atau dengan komunitas dan doktrin theologi yang telah diterima oleh masyarakat luas, khususnya dengan Ahl Sunnah wal Jama'ah.¹⁷

15 Seyyed Hossain Nasr, *Kemunculan dan Perkembangan Sufisme Persia*, hlm. 36-37

16 Seyyed Hossain Nasr, *Kemunculan dan Perkembangan Sufisme*, hlm,37

17 AJ.Arberry, *Muslim Saints*, hlm. 6

Kedua historiografi yang berkaitan dengan realitas sejarah sufi dalam arti yang sesungguhnya, yakni karya-karya yang mengarah pada model pengkisahan tentang tokoh-tokoh besar yang mereka banggakan untuk ditampilkan sebagai figur atau “icon“ dalam dunia mereka.¹⁸ Maka dengan sendirinya, menggambarkan manaqib (pengagungan) terhadap tokoh-tokoh kebanggaannya, sebenarnya adalah menggambarkan dan menjelaskan realitas “manusia suci“ yang telah melaksanakan atau pengejawantahan terhadap apa-apa yang telah dikonsepsikan dari model karya-karya konseptual mereka. Sehingga tokoh-tokoh sufi tersebut selalu menghiasi setiap halaman secara khusus dari karya-karya jenis historiografi yang satu ini. Penulis dan kolektor kitab manaqib para sufi dengan model thabaqat-nya yang sangat terkenal itu, misalnya dilakukan oleh penulis semacam Abu Nu’aim al-Isfahany (w.1038 M) dengan karyanya *Hilyat al-Awliyâ fi Thabaqât al-Ashfiyya*. Kemudian diikuti pula oleh penulis-penulis sufi berikutnya semacam al-Hujwiry (w.1072/1077 M) dengan *Kasyf al-Mahjûb*-nya, Fariduddin Attar (w.1121 M) dengan *Tadzkirât al-Awliya*-nya, dan belakangan al-Sya’rany (w.973 H) dengan menulis *Thabaqât al-Kubrâ* dan lain-lain¹⁹.

Meskipun demikian, menuliskan kisah-kisah sufistik terdapat pula dalam berbagai karya-karya lain yang secara umum para ulama menggunakan sebagai media pengajaran keagamaan. Dalam *kitab al-Nawâdzir* al-Qolyuby²⁰ sering mencantumkan kisah-kisah sufistik untuk menjelaskan uraian konsep-konsep keagamaan, semacam taubat, ikhlas, zuhud dan sebagainya. Termasuk dalam *Kitab Dzurrat al-Nâshihîn* Utsman al-Sahkhawy ulama abad ke 10 Hijriyyah²¹ juga memberikan contoh-contoh penjelasan konseptual keagamaan secara realistik dengan melihat kehidupan nyata yang diambil dari banyak kisah-kisah sufi.

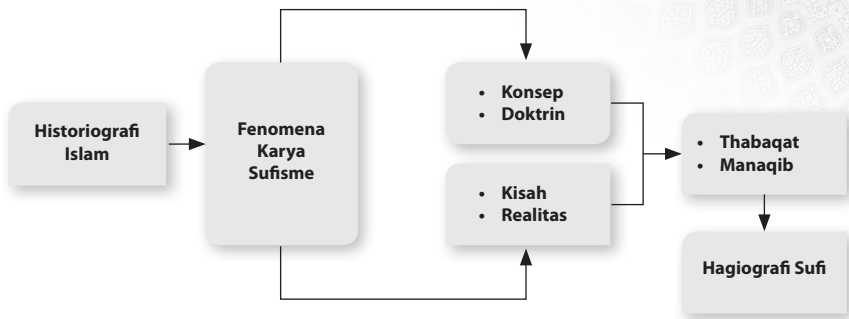
18 Seyyed Hossain Nasr, *Kemunculan dan Perkembangan Sufisme*, hlm.37

19 A.J.Arberry, *Muslim Saints*, hlm.6

20 Lihat Al-Qolyuby, *Kitâb al-Nawâdzir*, (Maktabah Ihya Turats al-Arabiyyah, tt).

21 Lihat Utsman al-Sahkhawy, *Kitab Dzurrat al-Nâshihîn*, (Singapura: Haromain, tt)

Kategori karya tulis yang berkait erat dalam dunia sufi:



Para penulis tentang konsep-konsep sufi dan sekitar dunia sufi, secara umum menuliskan karya-karyanya dalam karya-karya berbahasa Arab. Sehingga secara sosiologis mereka para penulisnya termasuk sebagai tokoh intelektual dari kalangan atas atau paling tidak sebagai ulama di lingkungan dunia Islam. Karena penguasaan bahasa Arab yang ilmiah memerlukan keterampilan khusus yang secara kategoris adalah para ahli ilmu. Meskipun demikian, para penulis tentang dan sekitar dunia sufi, secara umum tidak berangkat dari dalam istana kekhalifahan, berbeda halnya dengan para sejarawan besar Islam lain yang pada umumnya mereka menulis atas tunjangan dan dorongan para penguasa.²² Para penulis tentang sufi, secara umum lahir dan berangkat dari kelompok-kelompok sufi sendiri,²³ yang keberadaannya seolah-olah sebagai posisi yang bisa menyaingi intelektualitas di tingkat kekuasaan politik pemerintahan saat itu. Sehingga netralitas dari cengkraman kekuasaan politik individual dari sebuah rezim kekuasaan formal mungkin sangat bisa dihindari, namun pada sisi yang lain cengkraman dari kekuatan ideologi kelompok nampaknya sebagai sesuatu yang agak sulit untuk

22 Philip K.Hitty, *History of Arabs*, (London: Macmillan University Press, 1976), hlm. 316- 371

23 Seyyed Hossain Nasr, *Sains dan Teknologi dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 57

dihindari. Dengan demikian ke arah apapun alasannya, kelahiran sebuah karya seperti dinyatakan dalam awal-awal tulisan ini, adalah sesuatu yang sangat merefleksikan dari corak dan warna kultural yang mengitari penulisnya. Karena karya-karya tersebut, selain sebagai sebuah kesadaran sejarah dari anak zamannya, tapi juga sebuah produk refleksi dari kurun waktu yang mengikat dan mengitarinya, baik secara theologis maupun secara ideologis.

Demikianlah, corak dan warna serta karakteristik dan pola historiografi sufi, merupakan khazanah yang tidak bisa dipisahkan serta diabaikan dalam peradaban Islam; ia lahir dan berkembang melalui tradisi tulis-menulis dan proses pewarisan serta aktualisasinya dengan segenap kekuatan intelektual dan spiritualnya. Ia telah mengambil peran yang sangat strategis dalam mewarnai corak peradaban Islam dan mengembangkan penyatuan antara dunia intelektual dan spiritual, suatu perpaduan yang memberi ciri khas kesempurnaan Islam sendiri yang memiliki dimensi lahir dan bathin. Termasuk dorongan mereka menuliskan tentang fenomena karamah para sufi dan menjelaskan tokoh-tokoh yang terlibat di dalamnya, pada dasarnya adalah untuk menguatkan tentang eksistensi keagamaan²⁴ yang pernah dicontohkan oleh mukjizat kenabian. Karena ia pada prinsipnya karamah-karamah para wali sufi merupakan kelanjutan dari keberadaan mukjizat Nabi Muhammad saw.

Zawiyah Sufi antara Tradisi Keilmuan dan Sosial Politik

Berdasarkan catatan al-'Ulaimy dalam *Târikh al-Madâris* juz 1 -2, zawiyah-zawiyah sufi yang berkembang di sekitar Baghdad, Damaskus dan Mesir mungkin jumlahnya lebih dari 270 an lembaga. Mereka

24 Abu Nu'aim al-Ishfahany, *Hilyah al-Awliya*, juz 1, (Kairo: Dar Fikr, tt), hlm.3, al-Kalabadzy, *al-Ta'arruf*, hlm.88-96

selain mengolah kegiatan-kegiatan spiritual, namun juga mereka ahli dan terampil dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman. Banyak para sufi menjadi pensyarah hadits, mufassir, penulis kitab-kitab fiqh dan berbagai keilmuan Islam (*'ulum al-diniyyah*) lainnya.



Sumber : image.google.com

Ilustrasi salah satu contoh bangunan zawiya sufi

Berikut ini contoh beberapa kegiatan putra dan cucu Syaikh Abdul Qodir sebagai tokoh-tokoh sufi pasca hancurnya Baghdad, dan keterlibatan mereka di zawiya sebagai pusat jaringan intelektual dan spiritual Islam sangat berarti. Di antara mereka itu adalah: Syaikh Abdul Wahhab (w.593 H/1197M) domisili dan beraktifitas di Baghdad melanjutkan Madrasah Azjiyyah kemudian hijrah ke Halbah hingga wafatnya. Syaikh Isa (w.573 H) beliau hijrah ke Mesir dan di sana banyak penduduk Mesir menjadi murid-muridnya. Syaikh Abu Bakar bin Abdul Aziz (w.602 H) berdomisili di Jabal daerah Asqalan dan al-Quds. Syaikh Abdul Jabbar (w.575 H) usia muda 29 tahun dimakamkan di ribath ayahnya di Baghdad. Syaikh Qudwah Abdur Razzaq (w.603 H) ahli hadits (*al-hafidz*) dan imam di kalangan Madzhab Hambaly, beraktifitas di Baghdad. Syaikh Ibrahim (w.592 H) sebagai pengelana

Bab III

Fenomena Gerakan Tarekat di Indonesia

Kehadiran ajaran tasawuf berikut lembaga-lembaga tarekatnya di Indonesia, sama tuanya dengan kehadiran Islam itu sendiri sebagai agama yang masuk di kawasan ini. Sebagian mubaligh, yang menyebarkan Islam di Nusantara, telah mengenalkan ajaran Islam dalam kapasitas mereka sebagai guru-guru sufi. Tradisi tasawuf telah menanamkan akar yang fundamental bagi pembentukan karakter dan mentalitas kehidupan sosial masyarakat Islam di Indonesia.¹ Dengan demikian, peranan tasawuf dengan lembaga-lembaga tarekatnya, sangat besar dalam mengembangkan dan menyebarkan Islam di Indonesia. Namun tampaknya, dari sekian banyak tarekat yang ada di seluruh dunia,² hanya ada beberapa tarekat yang bisa masuk dan berkembang di Indonesia. Hal itu dimungkinkan di antaranya karena faktor kemudahan sistem komunikasi dalam kegiatan transmisinya. Tarekat yang masuk ke Indonesia adalah tarekat yang telah populer di Makkah dan Madinah, dua kota yang saat itu menjadi pusat kegiatan dunia Islam. Faktor lain adalah karena tarekat-tarekat itu dibawa

1 Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, LP3ES, Jakarta, 1983; hlm. 140, dan Syed Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Pustaka Salman, Bandung, 1981; hlm.252-261

2 Berdasarkan penelitian J.S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1973; hlm. 271-281. Ada grup-grup tarekat besar yang mengembangkan ke bawahnya model-model berikutnya dari pengembangan sebelumnya. Misalnya ada tarekat Qadiri, Syadzili, Rifa'i, Suhrawardi dan sebagainya. Dari sini murid-muridnya kemudian mengembangkan kembali menjadi beberapa model tarekat lainnya.

langsung oleh tokoh-tokoh pengembangnya yang umumnya berasal dari Persia dan India. Kedua negara itu dikenal memiliki hubungan yang khas dengan komunitas Muslim pertama di Indonesia.

Beberapa tarekat yang masuk dan berkembang di Indonesia sejak abad ke-16 atau abad ke-17 hingga abad ke-19 di antaranya adalah Tarekat Qâdiriyah, Syatâriyah, Naqsyabandiyah, Khalwâtiyah, Samâniyah dan 'Alawiyah. Juga ada tarekat yang lebih dikenal dengan sebutan Râtib Hadâd dan sejenisnya, yang muncul berkat kreativitas umat Islam Indonesia, terutama para *habîb* turunan Arab. Pada periode berikutnya, tarekat Tijâniyah masuk pada awal abad ke-20, yang dibawa oleh para jamaah haji Indonesia.³

Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah muncul sebagai tarekat sufi sekitar tahun 1850-an atas kreativitas seorang syaikh sufi asal Kalimantan, yaitu Ahmad Khâtib Sambasî yang pernah bermukim di Makkah. Ia menyatukan dan mengembangkan metode spiritual dua tarekat sufi besar, yaitu Qadiriyah dan Naqsyabandiyah menjadi satu tarekat yang saling melengkapi dalam mengantarkan seseorang pada pencapaian spiritual.⁴ Secara universal, ajarannya sama dengan tarekat sufi lainnya, yakni memberikan keseimbangan secara mendalam bagi para anggotanya dalam menjalankan syariat Islam dan memelihara segala aspek yang ada di dalamnya. Selain itu, melalui metode “psikologis-moral”, Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah berusaha membimbing seseorang agar dapat memahami dan merasakan hakikat beribadah kepada Tuhannya secara sempurna serta membentuk kesadaran kolektif dalam membangun kesatuan jamaah spiritual dan moral.⁵

3 Lihat Karel A Steenbrink, 1984, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Bulan Bintang.

4 Metode spiritualnya tertuang dalam karyanya, *Fath al-Ârifin*, Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah, 1347 H. Lihat pula Martin Van Bruinessen, 1989, "Tarekat Qadiriyyah dan Ilmu Syaikh Abdul Qodir Al-Jailânî di India, Kurdistan dan Indonesia", *Ulumul Qur'an*, vol ii/no.2, Jakarta; hlm.72. Lihat pula Harun Nasution, ed., 1990, *Thoriqat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah*, IAILM Tasikmalaya; hlm. 82

5 Untuk melihat struktur kelembagaan yang ada dalam dunia tarekat dan peran-peran pembinaannya, lihat karya al-Ârif billâh Sayyid 'Abdul Wahhâb asy-Sya'rânî, *al-Anwâr al-Qudsiyyah fi Ma'rîfati Qaww'id ash-Shûfiyyah*, Dinamika Berkah Utama, Jakarta tt.

Sebagai lembaga keagamaan, secara tidak langsung Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah telah membangun sistem sosial-organik yang cukup kuat di kalangan masyarakat Indonesia, khususnya Jawa. Hal ini karena tarekat itu selalu mengembangkan tiga aspek (tradisi) yang terus diperkenalkan dan diajarkan, terutama kepada para anggota jamaahnya. Ketiga aspek itu adalah: *pertama*, ajaran pusat teladan (*the doctrine of the exemplary centre*) terhadap guru spiritual; syaikh, khalifah atau *badal*-nya. *Kedua*, ajaran keruhanian bertingkat (*the doctrine of the graded spirituality*) bagi seluruh anggotanya dalam menaiki jenjang spiritual secara kompetitif dan terbuka. *Ketiga*, ajaran tentang lingkungan atau wilayah ideal (*the doctrine of the theatre centre*), suatu zona yang meniscayakan nilai-nilai keagamaan dapat terlaksana dan terpelihara dengan baik.⁶

Seiring dengan kolonialisme atas Indonesia yang dimulai sejak abad ke-16 oleh penjajah Belanda dan mencapai puncaknya sekitar tahun 1830-an, dimulailah masa penjajahan yang sebenarnya, terutama di Pulau Jawa dengan corak eksploitasi manusia asing terhadap pribumi.⁷ Belanda mampu menguasai seluruh pulau ini, dan tidak ada satu pun tantangan serius terhadap kekuasaan mereka, selain beberapa tindakan revolusioner dari pribumi yang bersifat endemis, radikal dan abortif. Itu pun dengan mudah dapat dipatahkan, karena kekuatan pribumi dalam merencanakan upaya perlawanan belum matang. Meskipun demikian, perilaku pribumi ini cukup menjengkelkan dan menggoyahkan kewibawaan otoritas kolonial, sehingga tidak jarang kolonial bertindak *over-reactive* terhadap para pembangkang ini.

Periode pergolakan sosial pada abad ke-19, mengiringi perubahan sosial yang diakibatkan oleh kolonialisasi Barat yang semakin kuat

6 Untuk kajian antropologis yang cukup menarik, terutama pengaruh tradisi sufi terhadap pembentukan struktur dan mentalitas masyarakat lihat, Clifford Geertz, 1982, *Islam Observed; Religious Development in Morocco and Indonesia*, terj. Hasan Basari, YIS Jakarta; 43-53, dan bandingkan J.S.Trimingham, op.cit. hlm. 5-10

7 R.Ricklef, 1990, *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Gajah Mada University Press; hlm.182-189

meruntuhkan tradisi lokal. Tekanan modernisme, disertai gerakan ekonomi dan politik kapitalis, telah mengakibatkan kemerosotan mental rakyat jajahan, juga kemerosotan ekonomi, sosial, politik, budaya, agama, maupun keamanan tradisional yang sebelumnya masih mereka pertahankan.

Ordonansi perbudakan sejak tahun 1808 masih tetap berlaku, kemudian diperbarui pada tahun 1856 dengan kerja paksa (*cultuurstelsel*). Antara tahun 1830-1870-an, kolonial memberlakukan pajak tanaman dan pencabutan hak atas tanah petani yang tak sanggup membayar pajaknya. Kemudian pada tahun 1882, tiap-tiap kepala pribumi dikenakan pajak satu Gulden, apabila ia tidak sanggup bekerja di perkebunan-perkebunan kolonial. Semua kebijakan kolonial, dengan perbedaan antara yang satu dengan yang lain semakin menambah beban rakyat jajahan. Di samping itu, praktik-praktik kerja-paksa, pemungutan pajak dan sebagainya yang dilakukan para *ambtner* dan pamong praja terhadap para petani, sering dilakukan dengan cara sewenang-wenang.⁸ Hal ini, terutama bagi para petani, dianggap sebagai tekanan dan tuntutan pihak asing kafir, yang sebelumnya tak pernah mereka rasakan, sekalipun dari para sultan mereka.

Kebijakan-kebijakan (ordonansi) kolonial yang dipahami sebagai tekanan, pada akhirnya menjadi akar keresahan para petani (*the agrarian unrest*) yang selanjutnya membangun sikap emosi dan frustrasi yang kumulatif. Selain itu, secara intern, sebenarnya rakyat pribumi benar-benar sedang mengalami suatu “*anomie*” dan krisis yang luar

8 Pada tahun 1840 tanam paksa (*cultuurstelsel*) sudah menghadapi berbagai masalah. Tanda-tanda penderitaan di kalangan orang-orang Jawa dan Sunda sudah mulai nampak, terutama di wilayah-wilayah perkebunan tebu. Areal tanah yang semula dipakai tanaman padi, pada waktu bersamaan digunakan oleh kepentingan kolonial dengan tebu, karena untuk memenuhi kebutuhan ekspor di pasaran internasional saat itu. Hal ini mempersulit bagi tercapainya giliran yang konstan bagi para petani. Bahkan seringkali tanaman-tanaman tebu milik perkebunan kolonial menguras jatah pengairan untuk tanaman padi. Akibatnya, timbul paceklik dan harga beras melonjak secara tajam pada tahun 1840-an. Antara tahun 1843, terjadi kelaparan hebat di Cirebon. Wabah-wabah penyakit berjangkit sekitar tahun 1846-1849, bahkan tak kalah pentingnya penyakit hewan di wilayah Banten sekitar tahun 1870-an, telah semakin menambah kelesuan dalam dunia pertanian. Yang pada akhirnya, kelaparan meluas ke seluruh Jawa. Lihat Jan Breman, 1986, *Penguasaan Tanah dan Tenaga Kerja; Jawa Pada Masa Kolonial*, terj. LP3ES.

biasa, yakni runtuhnya kekuasaan para pemimpin mereka. Sejak akhir abad ke-18, sultan-sultan di seluruh Jawa, seperti Demak dan Banten, selanjutnya Mataram dan Cirebon telah kehilangan hak-hak istimewa (*prevelage*) dari rakyatnya, yang dihancurkan oleh politik kolonial. Sekalipun masih ada para pemimpin formal (sultan-sultan), seperti Mangkunegaran Solo, Hamengkubuwana Yogyakarta, Kasepuhan dan Kanoman Cirebon tetapi kolonial sengaja telah menciptakannya sebagai alat untuk mendapatkan kepentingannya. Sultan-sultan tidak lagi berada di pihak rakyat.

Kehadiran Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Indonesia khususnya di Pulau Jawa sekitar tahun 1870-an, oleh tokoh pengembangnya, Syaikh Abdul Karim al-Bantanî, telah membawa angin segar bagi rakyat jajahan yang ingin melepaskan pola hidup tertekan. Pada saat itu pula ia memperoleh momentum pengikut yang luar biasa,⁹ dan membuat gerakannya mengakar kuat di kalangan rakyat jajahan, dengan isu-isu sentralnya: “*jihâd fi sabilillâh*”, “kolonial kafir yang harus diusir” dan sebagainya. Kondisi seperti ini, memungkinkan terjalannya ikatan antara kepentingan rakyat jajahan dengan lembaga tarekat, keduanya memberikan muatan yang saling melengkapi. Tarekat, misalnya, bisa tampil sebagai “lembaga” dan “figur” saluran aspirasi politik bagi rakyat terjajah. Dalam waktu yang sangat singkat, seluruh pesantren yang memiliki ikatan dengan tarekat, dengan figur kyai yang karismatik, telah mengubah fungsinya menjadi lembaga-lembaga politik rakyat jajahan. Sejak saat itu pula Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah mengubah fungsi dan perannya dari “sistem sosial-organik” ke “sistem religio-politik”, menggantikan peran-

9 Dan nampaknya, krisis Tarekat Syatîriyyah—yang sekalipun sudah mengakar di Pulau Jawa sejak abad ke-16—akibat kritik para revivalis ortodok Makkah (Sayyid ‘Utsmân, Syaikh Nawawi al-Bantanî, Salim bin Sumair, Ahmad Khatib al-Minangkabawî dsb.) pada saat itu, karena praktik-praktiknya yang banyak menyimpang dari syariah, memberikan jalan yang mulus bagi kehadiran Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa. Untuk penjelasan kasus ini, lihat Karel A. Steenbrink, 1984, *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad Ke-19*, Bulan Bintang; 174-185, lihat pula G.W.J. Drewes, 1983, “Indonesia; Mistisisme dan Aktiwisme”, dalam *Islam Kesatuan Dalam Keragaman*, ed. Gustave E. Von Grunebaum, terj. Nawawi Rambe, Yayasan Obor; hlm.325-352



peran kesultanan yang telah hilang sebagai aspirasi umat. Melalui wadah tarekat, mereka membangun kesadaran kolektif atas dasar-dasar “*sinkretik*”,¹⁰ antara potensi yang dimiliki Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dengan kebutuhan psikologis dan sosiologis rakyat jajahan. Ia telah menjadi katalisator dalam menggerakkan massa, bukan hanya dalam arti psikologis, tetapi juga dalam pemikiran politik, baik melalui konsep-konsep jihad maupun dalam menentukan sasaran-sasaran pencapaiannya.

Untuk lebih dekat bagaimana mengenal sosok Syaikh Abdul Karim Banten dalam pergerakan dakwah Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah berikut ini dijelaskan berdasarkan penelusuran sumber-sumber berita dari masa Kolonial dijelaskan sebagai berikut:



Ilustrasi Syaikh Ahmad Khatib Sambas



Ilustrasi Syaikh Abdul Karim Banten

Sumber : [image.google.com](https://www.image.google.com)

10 Penelitian Sartono Kartodirdjo menunjukkan bahwa hampir seluruh gerakan-gerakan radikal di pedalaman Jawa terhadap kolonial Belanda, selalu memiliki motif-motif perjuangan, atau ide-ide kolektif yang dipolitisir. Mereka terbiasa dengan paham kemunculan *Eruco* atau *Ratu Adil*, Nativisme (kerinduan pada keadaan pribumi masa lalu yang merdeka), Milleniarisme (harapan kebebasan dengan waktu yang telah ditentukan) dan sebagainya. Lihat *Protest Movements in Rural Java*, Oxford University Press, 1973. Pemakaian istilah-istilah itu bisa dihubungkan dengan karakter ideologi politik tradisional rakyat jajahan, karena secara tersirat bisa menunjukkan keadaan pemikiran masyarakat yang berkembang saat itu. Gambaran para petani yang selalu dihadapkan dengan konflik-konflik akibat bentuk-bentuk ketidakadilan, bisa tercermin dari berbagai ideologi perjuangannya. Dalam kasus selanjutnya, Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah memberikan pengayaan ideologi yang lebih jauh, serta lebih artistik, sehingga dalam penggalangan massa, ia lebih radikal dan membuat kontak-kontak yang jauh melampaui batas-batas wilayah gerakan.

Abdul Karim Banten, Sufi ini adalah mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, murid dan penerus dari Syaikh Ahmad Khatib Sambas, sang pendiri tarekat tersebut. Beliau juga dikenal sebagai Kyai Agung, yang memberi semangat jihad atau perang suci melawan penjajah Belanda yang memicu pemberontakan petani terkenal pada 1888 di Banten yang melibatkan beberapa murid utama Syaikh Abd al-Karim, meski Syaikh Abdul Karim sendiri pernah mengatakan bahwa belum saatnya dilakukan pemberontakan melawan penjajah.

Abd al-Karim (Abdul Karim) Banten lahir pada tahun 1840 di Lempuyang, Tanara, Banten. Sejak masih muda beliau sudah pergi menuntut ilmu ke Mekah dan mengabdikan serta mendalami tasawuf serta mengikuti tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah kepada Syaikh Ahmad Khatib Sambas sampai akhirnya mendapat ijazah untuk menjadi khalifah Syaikh Ahmad Khatib. Tugas pertama yang diembannya adalah melayani guru tarekat di Singapura selama beberapa tahun. Pada 1872 beliau kembali ke kampung halamannya, desa Lempuyang dan menetap di sana sekitar tiga tahun lamanya. Pada 1876 beliau berangkat lagi ke Mekkah untuk meneruskan kepemimpinan Syaikh Ahmad Khatib Sambas.

Selama di Banten, khotbah dan ajaran-ajaran Syaikh Abdul Karim Banten sangat mempengaruhi warga Banten pada zamannya. Beliau menggagas tentang perlunya pemurnian terhadap keyakinan dan praktik religius. Sebagaimana mursyid tarekat lainnya, Syaikh Abdul Karim mendukung zikir sebagai metode utama untuk merevitalisasi iman. Kebesaran dan kewibawaannya serta keluasan ilmunya yang dalam itu menyebabkan beliau kerap dikunjungi oleh banyak orang awam, yang sebagian datang untuk ber-tabarruk dan mencari barakah dari kewaliannya. Sebagaimana lazimnya sosok yang dikenal sebagai wali Allah, Syaikh Abdul Karim ini juga dianugerahi banyak karamah, misalnya beliau selamat dari gelombang banjir besar dari Sungai Cidurian melalui kekuatan karamahnya, dan ketika ia pernah dijatuhi hukuman, residen dan bupati di sana dicopot dari jabatannya.

Besarnya pengaruh Kiai Abdul Karim, juga tampak ketika ia melangsungkan pernikahan putrinya. Seluruh desa Lampuyang, tempat tinggalnya, dihias dengan megah. Kyai-kyai terkemuka, termasuk dari Batavia dan Priangan datang di pesta yang antara lain dimeriahkan rombongan musik dari Batavia dan berlangsung sepekan itu.

Kurang lebih tiga tahun Kiai Abdul Karim tinggal di Banten. Ditunjang kekayaan yang dimilikinya, ia mengunjungi berbagai daerah di negeri ulama dan jawara itu, sambil menyebarkan ajaran tarekatnya. Selain kalangan rakyat, ia juga berhasil meyakinkan banyak pejabat pamong praja untuk mendukung dakwahnya. Tidak kurang dari Bupati Serang sendiri yang menjadi pendukungnya. Sedangkan tokoh-tokoh terkemuka lainnya, seperti Haji R.A Prawiranegara, pensiunan patih, merupakan sahabat-sahabatnya, dan mereka amat terkesan dengan dakwahnya. Alhasil, Kiai Abdul Karim sangat populer dan sangat dihormati oleh rakyat; sedangkan para pejabat kolonial takut kepadanya. Kediannya dikunjungi Bupati Serang dan Residen Banten. Dan tentu saja kunjungan kedua petinggi di Banten itu membuat gengsinya semakin naik. Tidak berlebihan jika dikatakan, Kiai Abdul Karim benar-benar orang yang paling dihormati di Banten.

Sebelum kedatangan Kyai Agung dengan tarekat Qadiriyyahnya, para kiai bekerja tanpa ikatan satu sama lainnya. Tiap kiai menyelenggarakan pesantrennya sendiri dengan caranya sendiri dan bersaing satu sama lainnya. Maka, setelah kedatangan Kyai Abdul Karim, tarekat Qadiriyyah bukan saja semakin mengakar di kalangan rakyat, tapi mampu mempersatukan para kiai di Banten. Penyebaran tarekat ini diperkuat oleh kedatangan Haji Marjuki, murid Haji Abdul Karim yang paling setia, dari Makkah.

Syaikh Abd al-Karim adalah Syaikh terakhir yang secara efektif menjalankan fungsi sebagai pucuk pimpinan seluruh tarekat, paling tidak secara formal pengarahannya masih dipatuhi oleh para koleganya. Walaupun Syaikh Abd al-Karim tidak berada di Banten dan

tidak terkait apa-apa dengan pemberontakan petani paling terkenal di Jawa pada tahun 1888, namun beberapa muridnya, terutama Haji Marjuki (Marzuqi), salah seorang khalifahnya, yang radikal dan anti-Belanda, dicurigai oleh Belanda sebagai tokoh penghasut di balik pemberontakan tersebut.

Beberapa muridnya yang terkenal lainnya diantaranya adalah H. Sangadeli, Kaloran, H. Asnawi Bendung Lampuyang, A. Abu Bakar Pontang, dan H. Tubagus Ismail Gulatjir, yang juga kharismatik dan oleh sebagian besar masyarakat dianggap sebagai wali Allah. Dalam bidang tarekat, meski tidak mengembangkan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah secara luas, namun Syaikh Abdul Karim Banten memiliki beberapa khalifah penting yang mampu menyebarluaskan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah sehingga menjadi tarekat besar di nusantara.

Khalifah dan murid Syaikh Abdul Karim yang berperan utama dalam penyebaran tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah antara lain: Kyai Asanawi Caringin; Syaikh Tolhah Kalisapu Cirebon; Syaikh Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad (Abah Sepuh) Godebag Tasikmalaya, pendiri pesantren Suryalaya, yang kini menjadi salah satu pusat terbesar tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah, terutama di bawah kepemimpinan penerusnya, yakni anaknya sendiri, Syaikh Ahmad Shahibul Wafa' Taj Al-Arifin (Abah Anom); Kyai Falak Pagentongan, Bogor; Kyai Kholil Bangkalan; Haji Muhammad Amin Ampenan (kakek dari pemimpin tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah di Lombok, Tuan Guru Mustafa Faisal); dan Muhammad Sidik Mataram¹¹.



Ilustrasi Kyai Kholil Bangkalan

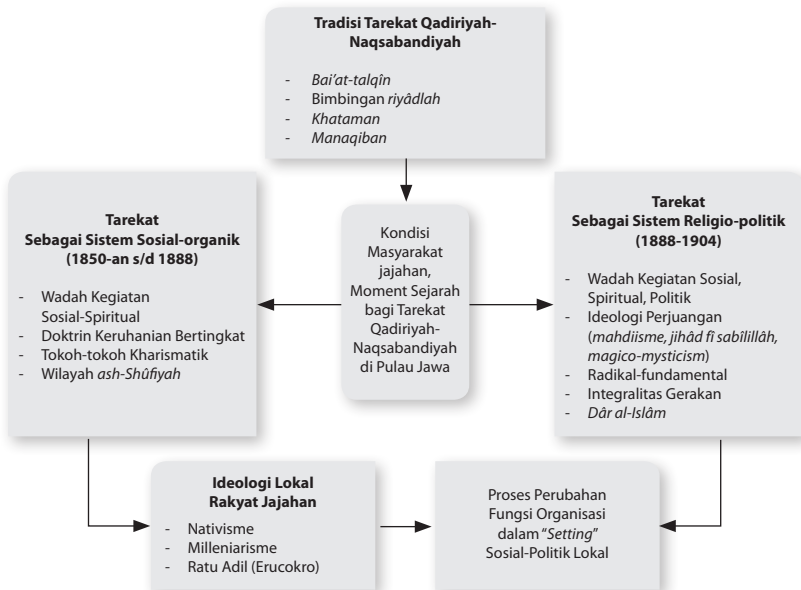
Sumber : imagegoogle.com

11 <http://abdulkarimtanara.blogspot.com/2011/02/manaqib-ringkas-Syaikh-abdul-karim-al.html>
<http://tarikrafii.blogspot.com/2012/05/syeikh-haji-abdul-karim-al-bantani.html>

Bagaimana efektifnya Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah membuat pola gerakan massa dalam melakukan pemberontakan terhadap kolonial Belanda, dapat ditemukan pada kantong-kantong Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di seluruh Pulau Jawa seperti terjadinya kasus di Banten tahun 1888, Kediri 1888, dan Sidoharjo 1904. Fakta historis ini amat penting untuk diteliti dan dilakukan penulisan kembali agar generasi kini dan mendatang yang mungkin kesulitan menemukannya dapat dibantu.

Untuk memudahkan pembaca menangkap pola perubahan itu, berikut ini penulis gambarkan pola perubahan Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dari gerakan keagamaan ke gerakan politik dalam bentuk skema. Termasuk hal-hal yang mempengaruhi pola perubahan tersebut.

Skema Perubahan Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dari Gerakan Keagamaan ke Gerakan Politik



Bab IV

Dasar-Dasar Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah

Struktur Dasar Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah

Istilah tarekat diambil dari bahasa Arab “*tharîqah*” yang berarti jalan atau metode. Dan tarekat dalam terminologi sufistik adalah jalan atau metode khusus untuk mencapai tujuan spiritual.¹ Dalam sejarah dunia tasawuf, kata ini telah tersosialisasi secara besar-besaran terutama sejak abad ke-6 dan ke-7 Hijriyah/12 atau 13 Masehi, khususnya sejak al-Ghazâlî berhasil merumuskan konsep tasawuf-sunni atau *tashawwuf-‘amali*; sebuah antitesa dari perkembangan sebelumnya, *tashawwuf-falsafi*. Pada periode ini kata “tarekat” oleh para sufi mutakhir selalu dinisbatkan untuk menunjuk sejumlah pribadi sufi yang bergabung dengan seorang guru (*syaiikh*) dan tunduk di bawah aturan-aturan terperinci di jalan ruhaniah, yang hidup secara kolektif di berbagai *zawiyah*, *rabath* atau *khanaqah*, yang berkumpul secara periodik dalam acara-acara tertentu serta mengadakan pertemuan ilmiah maupun ruhaniah secara teratur.²

1 Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk., Pustaka Firdaus, Jakarta, 1986, hlm. 101

2 Abû al-Wafâ al-Ghanîmî at-Taftazanî, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofa’i Utsmanî, Penerbit Pustaka, Bandung, 1997, hlm. 234-235

Secara terminologis, menurut Mircea Aliade, kata *tharîqah* digunakan dalam dunia tasawuf sebagai jalan yang harus ditempuh seorang sufi untuk mendekati diri kepada Allah. Atau, metode psikologis-moral dalam membimbing seseorang untuk mengenali Tuhannya.³ Sedangkan J.S. Trimmingham⁴ menyatakan bahwa tarekat adalah “*a practical method (other terms were madhhab, ri’âyah and suluk) to guide a seeker by tracing a way of thought, feeling and action, leading a succession of stages (maqâmât, an integral association with psychological experience called ‘states’, ahwâl) to experience of Divine Reality (haqîqa)*”—metode praktis (bentuk-bentuk lainnya, mazhab, ri’âyah dan suluk) untuk membimbing murid dengan menggunakan pikiran, perasaan dan tindakan melalui tingkatan-tingkatan (*maqâmât*, kesatuan yang utuh dari pengalaman jiwa yang disebut ‘states’, *ahwâl*) secara beruntun untuk merasakan hakikat Tuhan.”

Sedangkan istilah Qadiriyyah-Naqsyabandiyah mengacu pada sebuah nama tarekat yang merupakan hasil rumusan atau formulasi Syaikh Ahmad Khatîb Sambasî⁵ dari dua sistem tarekat yang berbeda (Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah) menjadi satu metode tersendiri yang praktis untuk menempuh jalan spiritual. Kegiatan ini pertama kali dilakukan sekitar pertengahan abad ke-19 di Makkah.⁶ Bila dilihat dari perkembangannya, tarekat ini bisa juga disebut “Tarekat Sambasyyah”, yang berinduk kepada Qadiriyyah, seperti yang terjadi pula pada nama-

3 Lihat, Harun Nasution, ed., *Thoriqot Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*, IAILM Tasikmalaya, 1990, hlm. 26

4 J.S.Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1973, hlm. 3-4

5 Syaikh Ahmad Khatîb Sambasî adalah putra Nusantara asal Kalimantan Selatan yang belajar agama dan bermukim di Makkah. Ia belajar tasawuf pada guru sufi Qadiriyyah, Syaikh Syamsuddîn sampai mendapat derajat tertinggi di antara murid-murid yang lain. Sehingga ia diberi hak dan wewenang menggantikan gurunya di tempat itu, di Jabal Qubais. Oleh gurunya ia dilantik menjadi “*syaikh mursyid kâmil al-mukammil*”, kemudian melanjutkan kegiatan gurunya di tempat ini, sampai mendapat sambutan yang sangat antusias terutama dari pelajar-pelajar asal Nusantara sejak awal abad ke-19. Dan pada pertengahan abad ke-19 sekitar tahun 1870-an ia merumuskan tarekat jenis baru yang disebut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Sekilas sejarah Syaikh Khatîb Sambasî berikut guru, karya dan murid-muridnya, bisa dilihat pada karya Hawas Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Al-Ikhlâs Surabaya, 1980; hlm.177-194

6 Martin Van Bruinessen, *Tarekat Qadiriyyah dan Ilmu Syaikh Abdul Qadir Al-Jailânî di India, Kurdistan dan Indonesia*, Ulumul Qur’an, vol. ii/no. 2, Jakarta,1989, hlm. 72

nama tarekat semacam Ghauthiyyah di India, Rûmiyyah di Turki, Daudiyyah di Damaskus dan sebagainya, yang juga berinduk pada Qâdiriyyah.⁷ Semuanya dinamai dengan nama-nama pengembangnya. Tetapi dalam hal ini Syaikh Khatîb Sambatî tampaknya agak berbeda dengan guru-guru tarekat di atas. Ia tidak tertarik untuk menamakan tarekatnya dengan namanya sendiri, meski ia dipandang cukup pantas, tetapi lebih senang menamai tarekatnya dengan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah (selanjutnya disebut Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah).

Syaikh Khatîb Sambatî tidak mengajarkan Tarekat Qadiriyyah dan Tarekat Naqsyabandiyyah secara terpisah, tetapi dalam satu kesatuan yang harus diamalkan secara utuh. Sekalipun masing-masing tarekat tersebut telah memiliki metode tersendiri, baik dalam aturan-aturan kegiatan, prinsip-prinsip maupun cara-cara pembinaannya. Sehingga bentuk tarekat ini adalah tarekat baru yang memiliki perbedaan dengan kedua tarekat dasarnya itu.⁸

Tarekat Qadiriyyah dibangun oleh Syaikh Muḥyî ad-Dîn Abû Muḥammad ‘Abdul Qâdir ibn Abî Shâlih Zangi Dost al-Jîlanî (wafat 1166 M) mengacu pada tradisi mazhab Iraqî yang dikembangkan oleh al-Junaid, sedangkan tarekat Naqsyabandiyyah dibangun oleh Syaikh Muḥammad Ibn Muḥammad Bahâ’uddîn al-Uwaisî al-Bukhârî an-Naqsabandî (wafat 1389 M) didasarkan atas tradisi al-Khurasanî yang dipelopori oleh al-Bisthâmî. Di samping itu, keduanya juga mempunyai cara-cara yang berbeda terutama dalam menerapkan cara dan teknik

7 J.S.Trimingham, *Op. Cit.*, lihat appendix D

8 Perbedaan metode yang dimiliki Tarekat Qadiriyyah dan Tarekat Naqsyabandiyyah, mungkin pula disebabkan oleh pengaruh dua bentuk aliran sufi yang telah berkembang pada abad-abad sebelumnya (sekitar abad ke-9 atau 10 M) yakni antara aliran Iraqî dan aliran Khurasanî. Aliran Iraqî diwakili oleh al-Junaid (wafat 910 M) dan aliran Khurasanî diwakili oleh al-Bisthâmî (wafat 874 M). Kedua tokoh aliran ini telah banyak mewarnai tarekat-tarekat sufi selanjutnya. Masing-masing aliran memiliki tokoh-tokoh pengembangnya seperti al-Ghazâlî yang melanjutkan tradisi al-Junaidî, begitu pun Ibn ‘Arabî yang nampaknya selaras dengan al-Bisthâmî. Untuk kasus ini, bandingkan J.S.Trimingham, *Op.cit.*, 4 dan al-Kalabadzî, *at-Ta’arruf li Madzhâhibi Ahl at-Tashawwuf*, al-Azhar, Mesir, 1969;hlm. 36-42

berzikir. Qâdiriyah lebih mengutamakan pada penggunaan cara-cara zikir keras dan jelas (*dzikr jahr*) dalam menyebutkan kalimat *nafyi wa al-itsbât*, yakni kalimat *lâ ilâha illa allâh*. Sementara Naqsyabandiyah lebih suka memilih zikir dengan cara-cara yang lembut dan samar (*dzikr khafi*) pada pelafalan *ism adz-Dzât*, yakni *Allah, Allah, Allah!*

Dalam menyempurnakan formulasi tarekatnya, Syaikh Khatîb Sambasî tampaknya masih menggunakan metode-metode tarekat lainnya, sebagaimana yang diakuinya dalam risalahnya yang ia namakan *Fath al-‘Ârifîn*⁹ ia menyatakan sebagai berikut:

Bermula tarekat penulis ini dibangun atas rangkain huruf “*naqthu jamin*”¹⁰ Barangsiapa tidak mendatangi penulis dan mengambil dia (tarekat ini) pada penulis, maka dia pasti menyesal.

Huruf “*nûn*” (ن) bermakna tarekat Naqsyabandiyah

Huruf “*qâf*” (ق) bermakna tarekat Qadiriyah

Huruf “*thâ*” (ط) bermakna tarekat Anfâsiyyah

Huruf “*jîm*” (ج) bermakna tarekat al-Junaidiyyah

Huruf “*mîm*” (م) bermakna tarekat al-Muwâfaqah.

Tarekat Naqsyabandiyah berzikir dalam diam dan menahan nafas, menghadirkan lafaz “Allah”, “Allah” dalam hati. Tarekat Qadiriyah berzikir nyaring, berdiri dan duduk. Tarekat Anfâsiyyah berzikir dengan peredaran nafas. Adapun tarekat al-Junaidiyyah membaca seperti:

(سبحان الله) *Subhânallâh* empat ribu kali pada hari Ahad

(الحمد لله) *Al-hamdu li allâh* empat ribu kali pada hari Senin

9 Kitab ini adalah karya Syaikh Ahmad Khatîb Sambasî, diturunkan dalam bentuk risalah berjumlah sebelas halaman oleh murid dan khalifahnyanya, Muḥammad ibn ‘Abdurrahîm al-Bâli al-Fanî. Kitab ini menguraikan cara-cara bai‘at, zikir, *murâqabah* dan sejumlah silsilah mursyid-mursyid Tarekat Qadiriyah dan Naqsyabandiyah. Bagian pinggir (*al-hamisy*)-nya, menerangkan dan menjelaskan beberapa bentuk tarekat yang dimodifikasi oleh Khatîb Sambasî untuk menyempurnakan amalan tarekatnya. Kitab ini telah dicetak dan disebarluaskan ke seluruh dunia oleh penerbit Dâr Ihyâ al-Kutub al-‘Arabiyyah, Isâ al-Bâb al-Halabî, Mesir. Risalah (kitab) yang digunakan ini adalah cetakan tahun 1346 H.

(لا اله الا الله) *Lâ ilâha ilâ allâh* empat ribu kali pada hari Selasa
 (الله اكبر) *Allâhu akbar* empat ribu kali pada hari Rabu
 (لاحول ولا قوة الا بالله) *Lâ haula walâ quwwata illâ billâh* empat ribu kali pada hari Kamis
 (صلوات علي النبي محمد صلعم) *Shalawat* pada hari Jumat
 (إِستغفار) *Istighfâr* pada hari Sabtu

Tarekat al-Muwâfaqah berwirid dengan *asmâ al-husnâ* yang bersamaan dengan hitungan nama (yang mengamalkan)-nya. Tarekat ini dinamakan juga tarekat Samâniyyah yang menghimpun semua tarekat di dalamnya.

Kelima tarekat yang disebutkan di atas, sebenarnya telah mendapat tempat dan porsi yang sama pentingnya dalam pengamalan Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah, terutama bagi kalangan mursyid-mursyidnya. Seluruhnya memiliki kelebihan dalam menyempurnakan dan melengkapi metode spiritual, untuk mengarahkan agar setiap orang selalu ingat kepada Allah dan mendekatkan diri ke hadirat-Nya. Tetapi, mungkin karena akibat tekanan amalannya, terutama bagi tingkat pemula (*mubtadi'în*) lebih mementingkan pada *zikir jahr* dan *zikir khafî* pada setiap selesai shalat fardhu¹⁰ yang keduanya merupakan inti ajaran Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah, maka tarekat ini lebih mudah dinamai dengan Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah, karena memang kedua metode zikir itu adalah formulasi dari Tarekat Qadiriyyah

10 Dalam Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah ada dua macam bentuk zikir yang digunakan, yakni *Dzikir Jahr* dan *Khafiy*. *Dzikir Jahr* adalah zikir dengan suara keras, yakni mengucap kalimat *lâ ilâha illâ allâh* dengan nada yang tinggi atau keras baik ketika sendiri maupun saat secara bersama-sama. Dalilnya adalah ayat Alquran (QS. 2:200)...*berzikirlah (dengan menyebut nama Allah) sebagaimana kamu menyebut (membanggakan) nenek moyangmu, atau bahkan berzikirlah lebih (nyaring dan banyak) dari pada itu*". *Dzikir Khafiy* adalah zikir dengan nada lembut bahkan tanpa suara sama sekali, cukup dirasakan atau didengar oleh suara hati sendiri. Dalilnya adalah ayat Alquran (QS.7: 204) ...*dan sebutlah nama Tuhanmu dalam hatimu dengan merendahkan dan rasa takut, tidak dengan mengeraskan suara, di waktu pagi dan petang, dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalai*". Lihat Juhaya S. Praja dkk., *Model Tasawuf Menurut Syari'ah*, IALIM Suryalaya Tasikmalaya, 1995: hlm.19-28



dan Tarekat Naqsyabandiyah.¹¹ Mungkin pula akibat beberapa prinsip pembinaan yang banyak menekankan pada cara-cara yang dimiliki Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, sehingga dalam Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah seolah-olah hanya kedua tarekat itu yang terdapat di dalamnya.¹² Terlebih lagi penonjolan *tawâshul* terhadap *mursyid-mursyid* atau para Syaikh Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah yang hanya berasal dari kedua tarekat itu, semakin mengukuhkan bahwa seolah-olah Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dalam menentukan metode-metode spiritualnya hanya bersumber dari keduanya.

Pada saat pertemuan spiritual mingguan (*khataman* atau *tawasulan*) para anggota Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah terlebih dahulu menyebutkan beberapa nama Syaikh Tarekat Qadiriyyah, antara lain Syaikh Abdul Qâdir al-Jailânî, Abû Qâsim al-Junaidî, Sirrî as-Saqathî, Ma'rif al-Karkhî dan seterusnya. Kemudian menyebutkan beberapa nama Syaikh dari Tarekat Naqsyabandiyah, antara lain Syaikh Abû Yâzid al-Bisthâmî, Yûsuf al-Hamadanî, Bahâ'uddin an-Naqsyabandî dan Imam Rabbânî.¹³

Pada Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah, nama Qadiriyyah didahulukan dari Naqsyabandiyah. Hal ini nampaknya didasarkan atas silsilah yang selalu digunakan Khatîb Sambasî ketika mengajarkan tarekat ini pada murid-muridnya. Karena Syaikh Syamsuddîn, guru spiritual Khatîb Sambasî, berasal dari kelompok Tarekat Qâdiriyyah, yang tentu akan disebutkan lebih dulu. Sehingga kemudian, murid-murid Khatîb Sambasî pun mengembangkan Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Indonesia dengan bersumber pada silsilah Tarekat Qadiriyyah, bukan Tarekat Naqsyabandiyah.

Dalam silsilah itu ditegaskan bahwa Syaikh Ahmad Khatîb Sambasî menerima tarekatnya dari Syaikh Syamsuddîn yang mengambil

11 Harun Nasution, ed. *Asal Usul Tarekat.*, hlm. 84

12 Van Bruinessen, *Tarekat Qadiriyyah.*, hlm. 73

13 Khatîb Sambasî, *Fath al-Arifin*, hlm. 10

tarekatnya dari Syaikh Muḥammad Murâd, dari Syaikh ‘Abdul Fath, dari Syaikh ‘Utsmân, dari Syaikh ‘Abdurrahmân, dari Syaikh Abû Bakr, dari Syaikh Yahyâ, dari Syaikh Hisyâmuddîn, dari Syaikh Waliyuddîn, dari Syaikh Nûruddîn, dari Syaikh Syarîfuddîn, dari Syaikh Syamsuddîn, dari Syaikh Muḥammad al-Hattâk, dari Syaikh ‘Abdul ‘Azîz, dari Syaikh Sulthân Auliyâ al-Ghauts Sayyidinâ Syaikh ‘Abdul Qâdir al-Jailânî, dari Syaikh Abû Sa‘îd Makhzûmî, dari Syaikh Abû Ḥasan ‘Alî al-Hakarî, dari Syaikh Abû al-Farj ath-Thurthûsî, dari Syaikh ‘Abdul Wahîd at-Tamimî, dari Syaikh Abû Bakr asy-Syiblû, dari Syaikh ath-Thâ‘ifah ash-Shûfiyah Abû Qâsim al-Junaidû al-Baghdâdû, dari Syaikh Sirî as-Saqthî, dari Syaikh Ma‘rûf al-Karkhî, dari Syaikh Abû Ḥasan ibn Mûsâ ar-Ridhâ, dari Syaikh Mûsâ al-Kâdzim, dari Imam Abû Ja‘far ash-Shâdiq, dari Syaikh Muḥammad al-Bâkir, dari Imam ‘Alî Zainal ‘Âbidîn, dari asy-Syahîd Sayyidinâ al-Ḥusain ibn Fâthimah az-Zahrâ, dari ayahandanya, Sayyidinâ ‘Alî *Karramallahu Wajhah*, dari Sayyid al-Mursalîn wa Ḥabîbi Rabbi al-‘Âlamîn wa Rasûlihî ilâ Kâffati al-Khalâ‘iq Sayyidinâ Muḥammad saw., dari Sayyidinâ Jabrâ‘il ‘Alaihî ash-Shalâtu wa as-Salâmu, dan dari Rabb al-Arbâb wa Mu‘taq ar-Riqâb Allâh Subḥânahu wa Ta‘âlâ.¹⁴

Dengan demikian, jelaslah bahwa Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah adalah Tarekat (Qadiriyyah) jenis baru yang dikembangkan oleh Syaikh Aḥmad Khatîb Sambasî dengan mengambil beberapa bentuk amalan dan metode dari berbagai tarekat lainnya, terutama Naqsyabandiyah yang juga pernah diterima dari gurunya. Karena keragaman aliran tarekat yang dimiliki beberapa ulama di Makkah sekitar abad ke-17 atau 18 M. merupakan sebuah pemandangan umum yang hampir lazim ditemukan. Sehingga satu orang ulama bisa menguasai berbagai metode tarekat, sekaligus bisa mengembangkannya dalam berbagai formulasi, termasuk Syaikh Aḥmad Khatîb Sambasî. Mereka termasuk kelompok intelektual pada

14 Khatîb Sambasî, *Fath al-Arifin*, hlm. 9-10

zamannya yang menjadi pembimbing para raja, calon-calon raja, dan para santri pencari kebenaran, terutama bagi orang-orang dari Nusantara yang sering disebut *Jâwâ Muqîm*.¹⁵

Tujuan dan Dasar Utama Tarekat Sufi

Tujuan utama pendirian berbagai tarekat oleh para sufi (termasuk Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah), adalah untuk membina dan mengarahkan seseorang agar bisa merasakan hakikat Tuhannya dalam kehidupan sehari-hari melalui perjalanan ibadah yang terarah dan sempurna. Dalam kegiatan semacam ini, biasanya seorang anggota atau *sâlik* (penempuh dan pencari hakikat ketuhanan), akan diarahkan oleh tradisi-tradisi ritual khas yang terdapat dalam tarekat bersangkutan sebagai upaya pengembangan untuk bisa menyampaikan mereka ke wilayah hakikat atau makrifat kepada Allah 'Azza wa Jalla. Setiap tarekat memiliki perbedaan dalam menentukan metode dan prinsip-prinsip pembinaannya. Meski demikian, tujuan utama setiap tarekat akan tetap sama, yakni mengharapkan Hakikat Yang Mutlak, Allah 'Azza wa Jalla. Secara umum, tujuan utama setiap tarekat adalah penekanan pada kehidupan akhirat, yang merupakan titik akhir tujuan kehidupan manusia beragama. Sehingga, setiap aktivitas atau amal perbuatan selalu diperhitungkan, apakah dapat diterima atau tidak oleh Tuhan. Karena itu, Muḥammad 'Amîn al-Kurdî¹⁶ salah seorang tokoh Tarekat Naqsyabandî menekankan pentingnya seseorang untuk masuk ke dalam tarekat, agar bisa memperoleh kesempurnaan dalam beribadah kepada Tuhannya. Menurutnya, minimal ada tiga tujuan bagi seseorang yang memasuki dunia tarekat untuk menyempurnakan ibadah. *Pertama*, supaya “terbuka” terhadap sesuatu yang diimaninya, yakni Zat Allah

15 Lihat A.H. Johns dalam Aḥmad Ibrâhîm, et.al. *Islam di Asia Tenggara; Masalah Perspektif*, LP3ES, Jakarta, 1989.

16 Syaikh Muḥammad Amîn al-Qurdî an-Naqsyabandî, *Tanwir al-Qulûb*, Maktabah Dâr Iḥyâ al-Kutub al-'Arabiyah, tt., hlm. 407-408

Bab V

Asal-Usul dan Jaringan Politik Tarekat Qadiriyah–Naqsyabandiyah di Pulau Jawa

Tradisi Sufi dan Kehidupan Sosial-Politik

Ketika kekhalifahan ‘Abbâsiyah di Baghdad sebagai pusat kekuasaan dan lambang persatuan umat Islam dihancurkan oleh pasukan Mongol pada tahun 1258 M., maka tugas utama untuk memelihara kehidupan masyarakat Islam, secara praktis beralih ke pusat kelompok-kelompok sufi. Mereka secara tidak langsung telah menjadi pusaran lingkaran masyarakatnya, bahkan telah menjadikan cetak-biru (*blue print*) peradabannya di tiap-tiap kawasan dunia Islam saat itu. Berdasarkan analisis H.A.R. Gibb yang dikutip A.H. John, menyatakan bahwa kondisi semacam ini sangat mungkin muncul sebagai akibat adanya hubungan yang sangat erat antara para Syaikh sufi (*mursyid*) dengan para pengikutnya. Kegiatan sosial yang dilakukannya mampu menciptakan komunitas sosial yang sangat kuat serta memberikan dasar kerakyatan dan semangat ajaran agama yang dikembangkannya.¹

1 Lihat A.H. John, "Tentang Kaum Mistik Islam dan Penulisan Sejarah", dalam Taufik Abdullah ed, *Sejarah dan Masyarakat; Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Yayasan Obor, Jakarta, 1987, hlm. 88

Komunitas sufi, sebagaimana dijelaskan di awal pada mulanya hanya diikuti oleh para sufi bersangkutan secara spontan dan tanpa ikatan. Tetapi pada perjalanan selanjutnya mereka membentuk organisasi yang di dalamnya ditentukan corak dan peraturan-peraturan sendiri yang secara populer mereka sebut “lembaga tarekat.” Melalui lembaga semacam ini --tempatnyanya biasa disebut zawiyah, ribath, khanaqah, ghilda, pesantren dan lain-lain tergantung lokasi penyebutannya-- mereka melakukan pembinaan dengan disiplin dalam mencetak pembibitan sufi serta orang-orang salih secara kolektif. Lembaga itu menjadi lembaga yang sangat terbuka bagi siapa pun yang ingin memasukinya, namun akan menjadi sangat tertutup ketika mereka telah melakukan dan menjalankan *ilbâs al-khirqah* atau melaksanakan inisiasi *talqin* spiritualnya.

Secara historis, pengajaran tarekat kepada orang lain, tampaknya telah mulai dirintis sejak zaman Abû Manshûr al-Hallâj (w. 922 M.) seorang sufi besar dari Baghdad, yang kemudian diikuti oleh sufi-sufi besar lainnya. Mereka merintis pengembangan ajaran yang berisi tingkatan-tingkatan (*maqâmât*) berikut metode-metode pencapaian spiritualnya sebagai upaya untuk menemukan hakikat ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah.² Sebagian mereka kemudian menyebar ke kantong-kantong wilayah umat Islam yang lebih luas. Perluasan pengaruh mereka ke setiap wilayah saat itu merupakan hal yang dapat menolong, secara sosiologis maupun politis, untuk menyangga kepemimpinan umat Islam, sebagai salah satu akibat dari runtuhnya sistem kekhalifahan di Baghdad.

Di antara tarekat yang mula-mula muncul dengan pimpinan para tokoh besar adalah Tarekat Qâdiriyah di Baghdad yang didirikan oleh Syaikh Muhyiddîn ‘Abdul Qâdir al-Jailânî (w. 1166 M.), Tarekat Rifâ‘iyyah

2 Gambaran dari dalam yang lebih jelas tentang pertumbuhan dan relasi kehidupan para sufi, bisa dilihat pada karya al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb*; 1990, *Menyingkap Kehidupan Para Sufi*, terj. Mizan, Bandung.

di Asia Barat yang didirikan oleh Syaikh Aḥmad Rifâ'î (w. 1182 M.), Tarekat Syâdziliyyah di Maroko yang didirikan oleh Syaikh Nûruddîn Aḥmad ibn 'Abdullâh asy-Syâdzilî (w. 1228 M.), Tarekat Badawiyah di Mesir yang erat hubungannya dengan Syaikh Aḥmad Badawî (w. 1276 M.), dan Tarekat Naqsyabandiyah di Asia Tengah yang didirikan oleh Syaikh Muḥammad Bahâ'uddîn an-Naqsyabandî (w. 1317 M.).

Perkembangan selanjutnya, sekitar abad ke-15 sampai 18 M., bermunculan jenis-jenis tarekat lain seperti Bektasyiah (Turki), Khalwâtiyyah (Persia), Sanûsiyyah (Libya), Syatâriyyah (India), dan Tijâniyyah (Afrika Utara). Setelah itu, pada perkembangan terakhir abad ke-19, muncul sebuah tarekat yang dimodifikasi dari tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah oleh Syaikh Aḥmad Khatîb Sambasî dengan nama tarekat *Qâdiriyah wa Naqsyabandiyah*.

Semua lembaga tarekat sufi di atas, secara evolutif dapat menarik orang-orang di sekitarnya untuk menciptakan, bukan hanya hubungan spiritual, juga telah mengarah pada hubungan politik. Munculnya Dinasti Murâbithûn (sekitar tahun 1056-1147 M.), Muwahhidûn (1130-1269 M.) di Spanyol, dan Dinasti Safawiyah (1501-1732 M.) di Persia, merupakan realitas kehidupan sosial-politik kaum sufi yang lebih nyata dalam membina, memelihara dan mengayomi masyarakat atau umat.³ Ternyata, jauh lebih banyak lagi kelompok sufi yang memelihara kehidupan umat seperti itu, yang tidak mengkristal dalam wujud sebuah dinasti, tetapi lebih konkrit dalam bentuk lembaga-lembaga sosial-keagamaan, seperti *rabath*, *khanqah*, *ghildâ* atau pondok-pondok pesantren di wilayah Nusantara.

Proses evolusi sosial ke arah itu bermula ketika banyak orang yang membutuhkan bimbingan dari para sufi besar atau Syaikh sebuah tarekat

3 Untuk menjelaskan gambaran yang lebih konkrit tentang kasus-kasus munculnya berbagai dinasti (kekuasaan politik) umat Islam bisa dilihat pada karya C.E. Bosworth, 1980, *Islamic Dynasties*, Edinburgh University Press. Dan tentang Tradisi Islam di Spanyol, bisa dilihat dalam Mahyuddin Hj. Yahaya, *Islam di Spanyol dan Sicily*, Dewan Pustaka dan Bahasa Malaysia, 1990.



untuk mengarahkan perjalanan kehidupan agama dan menentukan arah serta tujuan hidupnya. Ketika mereka memasuki komunitas yang dipimpin para Syaikh ini, umumnya mereka harus mampu menjalani “*tapabrata*” tertentu. Rumah-rumah Syaikh atau *rabath-rabath* dan *ghildâ-ghildâ*-nya menjadi pusat kisan sosial dan spiritual. Mereka menganggap bahwa bimbingan terus-menerus dari penuntun mistis (mursyid) merupakan syarat mutlak tercapainya kemajuan sejati bagi seseorang yang berada dalam perjalanan spiritual. Bahkan, sebagian ahli tasawuf sendiri—semacam Suhrawardî—mengumpamakan bahwa guru tarekat sebagai seorang nabi yang bisa membuka mata manusia untuk melihat kesempurnaan Tuhannya, melihat kelemahan dirinya, melihat ketidakadilan dirinya dan melihat keadilan Tuhannya.⁴

Kadar efektivitas kepemimpinan tidak hanya meliputi penentuan aturan-aturan main, tetapi juga pada ruang lingkup dan pengaruh karismanya. Pengaruh dan efektivitas kepemimpinan tarekat-sufi, umumnya didasarkan bukan hanya atas ciri pribadi (seperti kedalaman ilmu dan kebaikan moral), juga oleh beberapa faktor lain seperti corak subkomunitas spiritual yang mereka miliki dan jaringan-jaringan sosial yang mereka bangun—tempat mereka mendirikan pusat pembinaan spiritual. Sehingga secara konkrit bisa dikatakan bahwa wibawa dan pengaruh (karisma) seorang mursyid sangat bergantung pada sifat dan posisi zawiyah atau *rabath-rabath*-nya dalam membangun dan mengembangkan mata rantai kehidupan spiritual masyarakat Islam secara lebih luas.

Perkembangan zawiyah-zawiyah sufi dari tarekat Qadiriyyah ini menyebar seiring dengan migrasi sejumlah murid dan anak-anak dari keluarga Syaikh Abdul Qadir al-Jailani dari pusatnya di Ajziyah Baghdad untuk kepentingan dakwah di wilayah-wilayah sekitarnya. Seperti halnya Syaikh Saefudin Yahya dari turunan Abdurazak bin

4 Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Pustaka Firdaus, 1986, hlm. 104

Syaikh Abdul Qodir al-Jailani berdomisili di Hamah untuk mendidik ribuan salik di tempat tersebut. Syaikh 'Alauddin Hafid Saefuddin berdomisili dan mengajarkan tarekat Qodiriyah di Mesir hingga meninggalnya tahun 793 H, sebelumnya ia menyebarkannya di Syam, Damaskus, Halab, Nablus, Palestina dan sekitar wilayah Aman. Keluarga al-Jailany, nampaknya hingga kini adalah keluarga yang paling aktif dalam melakukan migrasi dalam penyebaran tarekat Qadiriyah, mungkin bila ditelusuri penyebarannya di antara wilayah Timur meliputi sekitar daratan China dan sekitar India, dan wilayah Barat hingga ke pedalaman-pedalaman Afrika. Sebagian keluarga dan turunannya ada yang masih menggunakan laqab al-Kailany, al-Jailany, al-Ghilany, atau bahkan sama sekali tidak menggunakannya, mereka keluarganya sebagian lebih senang menggunakan laqab-laqab tempat domisilinya. Namun sebenarnya mereka bila ditelusuri, keterkaitan dan keterkaitan serta komitmen pada pengembangan keilmuan dan amaliyah tarekat Qadiriyah sangat baik. Seperti halnya keluarga Dhibyan dan Bihrah yang berkembang di Damaskus, keduanya dari marga al-Kailany.⁵

Penyebarannya ke Makkah, jelas akan memperluas jaringannya dari sekitar Hijaz hingga ke Nusantara. Karena Makkah merupakan central bagi pertemuan para penduduk muslim dunia, maka secara langsung memberi kemudahan bagi perkembangan jaringan tarekat Qadiriyah. Untuk wilayah kepulauan di timur, Makkah sebagai pintu masuk wilayah Haramain merupakan pintu masuk bagi transmisi keislaman mereka dari belahan dunia muslim lainnya. Mereka menimba pengetahuan keagamaan bukan hanya bagi ilmu-ilmu keislaman, juga tempat melakukan pelatihan spiritualitas dari berbagai tarekat-tarekat yang ada di dunia Muslim, khususnya Qadiriyah⁶. Namun ketertarikan

5 Abdul Baqi Miftah, *Adhwā 'Ala al-Syaikh 'Abd al-Qôdir al-Jailâny wa Intisyâr Thariqatih*, Dar Kutub Ilmiyah, Lebanon, 2009, hlm.251-253

6 Abdul Baqi, *Adhwā 'Ala al-Syaikh 'Abd al-Qôdir*, hlm. 263-264



masyarakat Nusantara pada tarekat Qadiriyyah, bukan hanya di dorong oleh kehebatan para pengembangnya, juga oleh bentuk-bentuk amaliyahnya yang sejalan lurus berdasar pada praktek-praktek syariah yang ketat. Sehingga secara khususnya para “Jawah Mukim” hampir bisa dipastikan telah mempelajari dan mengikuti praktek-praktek tarekat Qadiriyyah di Jabal Qubais oleh para masyayikh Qadiriyyah yang kemudian berperan aktif bagi penyebaran tarekat Qadiriyyah ke wilayah-wilayah kepulauan di Asia Tenggara yang memiliki rumpun bahasa Melayu, seperti sekarang yang mewujud dalam geo-politik Indonesia, Malaysia, Thailand, Singapura dan Brunai Darussalam.

Seperti yang telah ditunjukkan oleh Syaikh Ahmad Khatib Sambaŝ pada abad ke-19, organisasi tarekat dan *rabath-rabath*-nya yang berpusat di Makkah, telah memberikan dukungan terbesar dalam mengembangkan dan menata mata rantai masyarakat Islam, khususnya Melayu atau Nusantara. Sehingga ia dapat menarik pengikut setia yang banyak sekali dari wilayah ini. Alasannya, seperti yang dituturkan oleh Snouck Hurgronje, karena Khatib Syambas merupakan seorang kyai terkenal dan dianggap oleh murid-muridnya sebagai orang ‘*âlim* yang menguasai berbagai cabang pengetahuan Islam, bahkan dianggap melebihi kawan-kawannya yang berasal dari wilayah Hindia Belanda karena kedudukannya sebagai pemimpin tertinggi Tarekat Qadiriyyah yang berpusat di Makkah. Berkat kedudukannya itulah ia dapat menuntun dan membai‘at orang-orang yang berasal dari wilayah Hindia Belanda sebagai murid tarekat yang ketika pulang ke Indonesia (kemudian) mendirikan tarekat Qadiriyyah.⁷

Satu hal yang sangat menarik, menurut Zamakhsyari Dhofier, bahwa Snouck Hurgronje lebih mengenal Ahmad Khatib Syambaŝ pada saat itu (akhir abad ke-19) hanya sebagai syaikh Tarekat Qadiriyyah,

7 Dikutip oleh Zamakhsyari Dhofier, dalam *Tradisi Pesantren*, LP3ES, Jakarta, 1983, hlm. 141

bukan syaikh Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah,⁸ padahal, di Pulau Jawa khususnya, ia lebih dikenal sebagai pencipta tarekat baru, Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah. Hal ini dimungkinkan karena tokoh sufi yang satu ini pada mulanya merupakan pengembang Tarekat Qadiriyyah yang terbesar di Makkah.

Dengan demikian jelaslah bahwa munculnya aliran-aliran tarekat atau mazhab sufi yang tergabung dalam organisasi atau lembaga tarekat adalah hasil akhir dari perjalanan dunia tasawuf yang mengkrystal dalam bentuk sistem sosial-spiritual yang terorganisir secara rapi hingga bisa menciptakan sistem sosial-organik yang sangat kuat. Mereka mencoba mengembangkan kehidupan spiritual secara berkelompok (*communal life*). Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah merupakan bagian penting dari kenyataan ini, sebagai pewaris dari perkembangan dunia sufi sebelumnya. Secara nyata ia telah melahirkan banyak pemimpin sufi bagi perkembangan Islam di Asia Tenggara umumnya, dan memberikan sukses besar dalam memperkuat kepatuhan masyarakat kepada Islam. Hampir semua kyai dan tokoh-tokoh intelektual Pulau Jawa pada abad ke-19, secara nyata genelogi intelektualnya bersumber dari tokoh spiritual yang satu ini, Syaikh Ahmad Khatib Sambasî.

Fenomena Sufisme di Pulau Jawa

Islam datang di kepulauan Nusantara, khususnya di Pulau Jawa, tidak memasuki wilayah yang masih “perawan” dilihat dari perspektif kebudayaan. Ia memasuki wilayah yang telah memiliki salah satu ciptaan politik, estetis, religius dan sosial yang paling kuat di Asia, yakni negara Jawa Hindu-Budha. Meskipun saat Islam datang mereka

8 Lebih jelas tentang gambaran Snouck mengenai tokoh sufi yang satu ini, bisa dilihat pada tulisannya “Ulama Jawa Yang Ada di Makkah Pada Akhir Abad ke-19” dalam Ahmad Ibrahim et.al, *Reading on Islam in Southeast Asia*, Institut of Southeast Asian Studies, Singapore, 1986, hlm. 142-160

sudah mulai melemah, tetapi telah menancapkan akar-akarnya begitu dalam di kalangan masyarakat Indonesia, terutama di Pulau Jawa. Sehingga pengaruhnya terhadap proses Islamisasi, kelak akan mempunyai warna dan corak yang berbeda dengan wilayah-wilayah lainnya di Indonesia.

Bagaimanapun besarnya perubahan yang mereka alami di kemudian hari (oleh Islam), menurut Clifford Geertz,⁹ dimensi-dimensi fundamental dari watak mereka, struktur-struktur kemungkinan, sampai batas-batas tertentu akan selalu bergerak. Hal itu sudah ditentukan dalam periode *plastis* ketika mereka sedang dibentuk pertama kali. Di Pulau Jawa, periode ini terjadi pada zaman kerajaan besar Hindu: Singasari, Kediri, Majapahit, Mataram dan Pajajaran yang, meskipun pembentukannya sangat dipengaruhi oleh tradisi-tradisi setempat, pada umumnya teori-teori Hindu tentang gambaran kosmik dan kebajikan metafisikanya telah membimbing dan mewarnai pemikiran mereka.

Sekalipun Geertz memberikan komentar tentang kondisi budaya masyarakat Jawa seperti itu, namun Naquib al-Attas¹⁰ tetap menunjukkan rasa optimisnya terhadap proses Islamisasi yang dilakukan oleh para sufi dalam merombak pemikiran masyarakat semacam itu, sekalipun dalam batas-batas tertentu kadang memberikan rasa kekecewaan. Karena menurutnya, revolusi spiritual yang digerakkan versi metafisika-sufi ini begitu besar dalam memberikan warna terutama dalam pembentukan semangat religius yang sangat intelektual dan rasional sehingga mampu menggeser dan membentuk pola-pola pemikiran yang mereka dapatkan, pola-pola yang tidak didapatkan pada masa-masa pra Islam.

9 Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati.*, hlm. 16-17

10 Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, terj. Pustaka Salman, Bandung, 1981, hlm. 252

Al-Attas merumuskan,¹¹ secara umum proses Islamisasi di kepulauan ini, terutama lebih jelas di wilayah-wilayah pesisiran ke dalam tiga tahapan. *Pertama*, sekitar tahun 1200-1400 M., yurisprudensi atau *fiqh* memainkan peranan besar dalam menafsirkan dan menarik orang-orang Nusantara pada Islam. Pemeluk Islam pada tahap ini tidak mesti diikuti oleh implikasi-implikasi rasional dan intelektual dari agama baru ini. Konsep-konsep fundamental tentang keesaan Tuhan (*tauhid*), masih kabur dalam pikiran orang-orang pribumi yang bertumpang-tindih dengan konsep-konsep lama. Tahap ini dengan baik disebut tahap “taubat raga.” *Kedua*, kira-kira sekitar tahun 1400-1700 M., kelanjutan dari proses tahap pertama, tetapi selama tahap ini peranan besar dalam menafsirkan hukum agama berjalan terus ke mistisisme dan metafisika filosofis yang bersifat spiritual (*tasawuf*) dan unsur-unsur rasional intelektual lainnya seperti teologi-rasional (*ilmu kalam*). *Ketiga*, kira-kira sekitar tahun 1700 dan seterusnya, kelanjutan dari tahap kedua yang sebagian besarnya berhasil. Al-Attas mengakui bahwa pada tahap ketiga ini pengaruh-pengaruh kultural Barat cukup dominan. Tetapi dasar-dasar telah dibentuk oleh Islam semacam semangat rasionalitas dan internasionalitasnya.

Sebagai suatu proses sejarah dan kebudayaan, kedatangan sufi-sufi ke Nusantara, terutama setelah abad ke-13, yakni masa-masa perkembangan dan penyebaran tarekat dari Persia dan India telah memberikan warna dan corak baru bagi proses Islamisasi di kepulauan Nusantara ini. Sebelumnya, sampai abad ke-13, sangat mungkin telah dilakukan oleh para pedagang dengan wilayah perdagangan sebagai basis utamanya. Meskipun demikian, di Indonesia fenomena dan perkembangan gerakan tasawuf baru tampak nyata pada sekitar abad ke-17 (bersamaan dengan Islamisasi tahap kedua), terutama di wilayah

11 Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, hlm. 248-249

Sumatera dan Pulau Jawa dengan tokoh-tokohnya semacam Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumaterani, Wali Sanga, Syaikh Siti Jenar, Sunan Pengging dan sebagainya.¹²

Kesusastraan Jawa abad ke-17 dan ke-18 mengenal banyak cerita tradisional para wali ini, yakni orang-orang salih yang diduga banyak menyebarkan agama Islam, khususnya di wilayah ini.¹³ Sekalipun nama-nama para wali itu berbeda-beda, hal ini menunjukkan betapa banyak jumlah mereka, masyarakat Jawa tetap berpegang teguh pada jumlah yang sembilan itu; satu jumlah yang mengandung makna kesempurnaan menurut mistik Jawa. Kenyataan ini mungkin berasal dari paham dan tradisi setempat.

Secara spesifik, para sufi dalam menyajikan ajaran Islam di kalangan masyarakat Nusantara dan Jawa pada khususnya, seperti yang terjadi di kota-kota pelabuhan perdagangan dan wilayah kekuasaan para adipati oleh A.H. John¹⁴ dinyatakan sebagai berikut:

“Mereka adalah guru-guru pengembara yang menjelajahi seluruh daerah yang dikenalnya. Mereka dengan sukarela menghayati kemiskinan, mereka sering berhubungan dengan perdagangan atau serikat tukang kerajinan menurut cara mereka masing-masing. Mereka mengajarkan teosofi yang telah bercampur yang telah dikenal luas oleh bangsa Indonesia tetapi yang sudah menjadi keyakinannya, meskipun telah menjadi perluasan fundamental kepercayaan Islam. Mereka mahir dalam soal-soal magis dan mempunyai kekuatan-kekuatan menyembuhkan. Tidak berakhir di situ saja, sadar atau tidak mereka siap untuk memelihara kelanjutan dengan masa lampau dan menggunakan istilah-istilah dan unsur-unsur budaya pra-Islam dalam hubungan Islam. Guru-

12 Marwati Djoened dkk, *Sejarah Nasional Indonesia* jilid III, Balai Pustaka, 1984, hlm. 203

13 De Graaf & Pigeud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*, terj. Grafiti Press, 1989, hlm. 29.

14 Marwati Djoened dkk, *Sejarah Nasional Indonesia III*, hlm. 191

Bab VI

Gerakan Politik Tarekat Qadiriyah–Naqsyabandiyah di Pulau Jawa

Sufisme merupakan tradisi keagamaan yang sangat dominan memberi warna dan corak keislaman di Indonesia. Secara keseluruhan, kehidupan keagamaan di negeri ini akan sangat sulit dipahami tanpa sufisme. Sejak Islam masuk dan berkembang di Indonesia sampai pembentukan masyarakat, sufisme tetap merupakan tradisi yang paling berpengaruh di negeri ini. Melalui gerakan institusionalnya yang terdiri atas tarekat-tarekat yang hirarkis (silsilah) *tharîqah*, pemimpin karismatik (*syaiikh*, wali) serta kawasan spiritual (*wilayah ash-sûfiyah*), merupakan organisme yang sangat menentukan dalam merekonstruksi dan mereproduksi keyakinan sosial untuk menampilkan kehidupan bersama (*communal life*) yang khas.

Beberapa tarekat sebagai institusi tasawuf, seperti Syatâriyah, Rifâ'iyah, dan Qâdiriyah, ketika memasuki kawasan negeri ini telah menunjukkan fungsi yang sama dalam membentuk tradisi sosial dan keagamaan. Tetapi, pada pertengahan abad ke-19 (1870-an), Qadiriyah–Naqsyabandiyah sebagai tarekat baru hasil formulasi Ahmad Khatîb Sambasî di Makkah telah mengambil fungsinya yang lebih besar. Ia tidak hanya memelihara sistem sosial organik seperti yang telah diwariskan tarekat-tarekat sebelumnya, tetapi juga telah merekonstruksi

masyarakat ke arah sistem religio-politik untuk menghadapi kolonial Belanda yang mendominasi kehidupan masyarakat Jawa. Lewat sejarahnya yang begitu monumental sejak kelahirannya, Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah telah dituntut, terutama ketika memasuki Jawa untuk mengakumulasi tradisi serta berbagai cara penanganan masyarakat yang sedang dilanda krisis politik. Dan mungkin, inilah sumbangan sejarahnya dalam dunia politik.

Istilah “perubahan” yang digunakan dalam kajian ini diartikan sebagai peralihan dari bentuk yang satu ke bentuk lain yang berbeda dari sebelumnya.¹ Dalam kajian ini, perubahan yang dimaksud adalah perubahan orientasi Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dari sistem sosial-organik ke sistem religio-politik. Perubahan ini bisa berupa konsep pemikiran tradisi atau juga kegiatan nyata dari para anggota (*ikhwan*) yang keduanya terbukti aktif bagi penataan kegiatan sosial politik. Dengan mengkaji dari perspektif metodologis interpretatif historis pada bidang sosial politik, baik melalui struktur organisasinya maupun dari fenomena fungsi historisnya, pembahasan ini berusaha menjelaskan beberapa konsep dan praktik kegiatan sosial politik yang dibentuk Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial. Dengan demikian, istilah “kegiatan” diartikan sebagai kekuatan dan aktifitas dalam menyelesaikan² masalah-masalah politik.

Istilah “struktur dan tingkah laku politik,” mengikuti kerangka Maurice Duverger dalam *sociologie politique*-nya, diartikan sebagai aspek-aspek kehidupan bersama yang memungkinkan munculnya suatu fenomena politik yang khas. Atau dengan kata lain, “menghubungkan fenomena politik dengan semua aspek lain dari kehidupan bersama.” Menurutnya, kemunculannya tidak pernah lepas dari dua klasifikasi

1 Lihat Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, hlm. 974

2 Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, hlm. 322

besar, yakni struktur fisik dan struktur sosial. Istilah “fisik” adalah unsur yang paling dekat dengan alam (geografi dan demografi) sedangkan istilah “sosial” mengacu pada faktor-faktor yang lebih artifisial dan yang secara hakiki bersifat manusiawi (lembaga-kebudayaan, keyakinan dsb.). Namun demikian, tidak ada garis tajam yang memisahkan keduanya, bahkan punya keterhubungan.³

Klasifikasi kedua kelihatannya cenderung untuk dipakai dalam menganalisis sosiologi politik, karena ia memungkinkan untuk memberikan batasan yang lebih jelas tentang hubungan antara fenomena politik dengan berbagai komunitas manusia, Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah tempat fenomena politis ini terjadi. Karena itu, penulis akan lebih banyak menggunakan pendekatan kedua untuk memahami fenomena kelembagaan Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah. Pembahasan di bawah ini mencoba mengkaji hubungan antara struktur Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dengan fungsinya di dunia politik.

Sistem Sosial Organik

Dalam sistem sosial organik, Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dapat dipahami sebagai wadah sosial keagamaan yang terbuka bagi umum, namun memiliki peraturan-peraturan tertentu yang ketat bagi setiap individu yang berada di dalamnya. Peraturan-peraturan itu pada mulanya hanya sebagai tertib sosial yang bisa mempermudah para anggotanya untuk mencapai tujuan tertentu.

Tujuan itu adalah untuk mengantarkan seseorang agar dapat merasakan dan menemukan hakikat Tuhannya. Akan tetapi karena hakikat Tuhan ‘Azza wa Jalla itu Maha Agung dan tidak terbatas oleh

3 Lebih jauh lihat Maurice Duverger, *Sosiologi Politik* Jakarta: Rajawali, 1989, hlm. 33-169

kemampuan, ruang dan waktunya, maka segala metode dan berbagai peraturan yang terdapat dalam Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah harus dipatuhi dan diamalkan dengan sebenarnya; termasuk di dalamnya interaksi antara guru (*syaiikh*), wakil guru (*khalifah*), sesama komunitas (*ikhwan*) serta lingkungan sekitarnya. Dengan demikian, Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah secara tidak langsung telah menentukan dan mengatur suatu sistem sosial yang teroganisir.

Menurut arti yang paling luas, sistem adalah dua unit lebih yang saling berinteraksi. Unit-unit itu mungkin berupa aspek psikologis manusia, para individu secara keseluruhan, atau aspek psikologis kelompok. Setiap sistem selalu tertanam dalam situasi yang mengelilinginya, sebagaimana yang terlihat pada komunitas Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah. Talcott Parsons⁴ merumuskan sistem sosial organik sebagai “para aktor individu yang saling berinteraksi dalam situasi yang sekurang-kurangnya mempunyai aspek lingkungan fisik atau psikis, yang terdorong ke arah kecenderungan untuk mengoptimalkan kebahagiaan, dan antar hubungan mereka ditetapkan dan diatur menurut sistem yang teratur secara kultural serta mempunyai simbol-simbol bersama.”

Dengan demikian, jika mengikuti rumusan Parsons untuk melihat Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah sebagai wadah sistem sosial organik, maka sekurang-kurangnya ia harus menunjukkan kesatuan-kesatuan atau sub-sub institusinya. Sub-sub institusi yang bisa mengatur serta bisa memberikan jaringan makna bagi interaksi komunitasnya adalah:

Pertama, Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah sebagai sistem sosial organik memiliki garis hirarkis (silsilah, *tharîqah*) yang kuat dengan pusat syariat, yakni Rasulullah, dalam menentukan dan merumuskan

4 Talcott Parsons, *The Social System*, New York: Free Press, 1961, hlm. 5-6

ajaran-ajaran serta aturan-aturan mainnya yang semuanya berfungsi sebagai doktrin keruhanian yang bertingkat (*the doctrine of graded spirituality*) dalam memupuk dan membina anggotanya.

Kedua, Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah sebagai sistem sosial-organik memiliki pemimpin karismatik, seperti *syaiikh* atau wali sebagai *mursyid* yang menggerakkan tarekat ini serta mengarahkan dan mengontrol sistem yang sedang berlaku. Di samping itu, mereka juga berfungsi sebagai doktrin pusat teladan (*the doctrine of the exemplary center*), atau sebagai tipe ideal bagi anggota yang berada di dalamnya.

Ketiga, Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah sebagai sistem sosial organik memiliki kawasan spiritual (*wilâyah ash-shûfiyah*) yang khas sebagai lingkungan fisik dan psikis bagi pembinaan anggotanya, yang terpantul pada pesantrennya, *rabath-rabath*, *khanqah* atau *zâwiyah*; yang di Indonesia pesantren lebih dominan. Fungsinya adalah mewujudkan konsepsi sistem sosial yang diciptakannya, juga sebagai doktrin pusat teater (*the doctrine of the theatre center*), yakni wilayah-wilayah ideal oleh pranata sosial yang berada di dalamnya.

Ketiga sistem norma itu banyak memberikan aturan bagi pengembangan dan pelestarian komunitas dan aktivitas Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah. Ketiganya selalu berusaha untuk berfungsi sebagai alat atau simbol untuk menyelesaikan masalah-masalah adaptasi, pencapaian tujuan, integrasi dan pemeliharaan pola yang tersembunyi.⁵

Dalam kenyataannya, masalah itu akan diterapkan pada tingkat “tindakan umum.” Adaptasi adalah fungsi perilaku organisme, pencapaian tujuan adalah fungsi kepribadian, integrasi adalah fungsi sistem sosial, dan pemeliharaan pola adalah fungsi kultur. Dengan demikian, interaksi antara aktor individu yang cenderung untuk

5 Bandingkan dengan Robert H Laurer, *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*, Jakarta: Bina Aksara, 1989, hlm. 108-109

mengoptimalkan tujuan masing-masing, akan selalu terpelihara melalui beberapa simbol kultur yang telah disepakati bersama dalam Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah ini.

Simbol-simbol yang dimiliki Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah fungsinya lebih besar untuk mempersatukan komunitas ketimbang definisi-definisi intelektual yang sering memiliki keterbatasan arti.⁶ Sehingga dalam kegiatan interaksi pada kawasan spiritual ini, setiap individu akan saling menemukan dirinya sendiri; saling menyampaikan pikiran, perasaan, berkomunikasi dengan dirinya, dan dengan sesama anggota yang dijaring oleh makna-makna simbol budaya sufi yang integratif.

Pondok-pondok pesantren di Pulau Jawa yang berfungsi sebagai kawasan spiritual Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah merupakan tempat yang sangat strategis bagi pelestarian siklus kehidupan sufi. Karena tempat ini, tidak diragukan lagi, menjadi tempat keberhasilan untuk menciptakan jenis kepribadian yang khas: *tawadhu, ikhlas, sabar*.⁷ Sejarah Jawa abad ke-19 selalu menunjukkan peranan pesantren dan Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dalam pengembangan masyarakat pedesaan, tempat budaya pesantren dialirkan ke pedesaan untuk membangkitkan masyarakat Jawa yang frustrasi. Hal itu menunjukkan bahwa Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah telah menjadi satu sistem sosial organik yang mampu mengantisipasi persoalan zamannya.

Meskipun masing-masing wilayah ini memiliki hak otonom semacam hirarki kehormatan, ia masih memegang hirarki kehormatan senioritas. Selalu ada wilayah yang diistimewakan sebagai pusat tumpuan (*the theatre center*). Pada pertengahan akhir abad ke-19 misalnya, Syaikh 'Abdul Karîm Banten, seperti yang digambarkan Snouck Hurgronje, memiliki kekuatan magnetis untuk menarik

6 Lihat Elizabeth K Nottingham, *Sosiologi Agama*, Jakarta: Rajawali, 1990, hlm. 16-17
7 Kuntowidjoyo, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987, hlm. 46

masyarakat sekitarnya, termasuk dari berbagai pelosok Jawa ke wilayah pangkuannya.⁸

Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dengan disiplin ajarannya yang begitu keras, baik menyangkut rumusan doktrin maupun rumusan praktisnya, merupakan sarana pendidikan yang sangat efektif bagi para anggotanya untuk menjalin hubungan sosial. ‘Abdul Qâdir al-Jailânî dalam *al-Gunyah li Thâlibi Tharîqi al-Haqq* dan Muhammad Amîn al-Qurdî dalam *Tanwîr al-Qulûb*⁹ telah menentukan rumusan interaksi bagi para anggotanya dengan kriteria-kriteria yang begitu keras dan khas, termasuk interaksi dengan lingkungan sekitarnya. Inilah kekuatan sistem tradisi yang dipelihara oleh setiap anggota Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah.

Di samping itu, sistem sosial organik yang mereka kembangkan, sebenarnya juga terpelihara oleh pengetahuan esoteris *barokah*. Tarekat ini mengajarkan bahwa hanya melalui hubungan (*râbithah*) dengan *mursyid* pengetahuan itu akan didapat. Sehingga akhirnya, simbol *barokah* selalu memelihara ikatan murid dengan gurunya seumur hidup. Mata rantai antara *mursyid*, wakilnya (*khalifah*, *badl*) dan murid-muridnya merupakan hubungan kemanusiaan dan spiritual yang mengikat kuat. Hubungan itu mengajarkan pola persekutuan yang kokoh. Disiplinnya mengajarkan cinta kasih terhadap yang lebih tua dan kesetiaan terhadap sesama anggota tarekat, dan melarang mengadakan hubungan dengan pemuka-pemuka agama di luar tarekat ini. Kesediaan untuk mengadakan ritual-ritual tertentu dan menunaikan kewajiban-kewajiban khusus yang dimaksudkan untuk menjunjung tinggi kehidupan beragama, merupakan prinsip dasar yang mengikat para anggotanya satu sama lain tidak saling dibedakan, terkecuali oleh pengalaman-pengalaman spiritualnya. Pengalaman

8 Lihat Kartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani*, hlm. 257-263;

9 ‘Abdul Qâdir al-Jailânî, *al-Gunyah li Thâlibi*, hlm. 169-170; Amîn al-Qurdî, *Tanwîr al-Qulûb*, hlm. 495-499

spiritual inilah yang selalu berada dalam lingkup *muryid* , yang kelak akan membawa seorang murid ke jenjang status sosial keagamaan bahkan politis yang lebih tinggi; dari murid ke *khalifah*, dan seterusnya. Ketaatan buta, *perinde ac cadaver* yang terkenal merupakan satu hal yang mencolok dalam sistem interaksi antara yang masih *mubtadi* (pemula) dengan seseorang yang sudah sampai (*muntahî*). Inilah aspek-aspek kultural yang mengikat sistem sosial organik dalam Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah sebagai persaudaraan mistis.

Sistem Religio Politik

Sebagai persaudaraan mistis (*the mystical brotherhood*), Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah telah memberikan warna dominan bagi pembentukan struktur sosial (keagamaan) di pedesaan Jawa pada pertengahan abad ke-19. Sementara di sisi lain, dominasi politik, ekonomi dan militer oleh kolonial Belanda, bukan hanya mengancam kehidupan rakyat, melainkan juga telah memporak-porandakan sistem tradisional yang sudah melembaga serta nilai-nilai keagamaan yang sudah bertahun-tahun dipelihara oleh para ulama. Dengan terus berlangsungnya proses intervensi oleh kolonial terhadap masalah-masalah sosial, politik, ekonomi dan keagamaan di pedalaman pedesaan-pedesaan Jawa, maka timbullah permusuhan antara kalangan kolonial dengan kaum elit agama. Sehingga tidak aneh kalau organisasi Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah pada posisi ini mengambil alih pola tradisional.

Sebagaimana telah dijelaskan di depan, sebagian elit agama ada yang membiarkan diri menjadi alat pamong praja dan mendukung kerangka umum administrasi kolonial yang sengaja memisahkan kehidupan sosial dari kehidupan agama. Pada kondisi semacam ini,

Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah didesak untuk mengalihkan fungsinya ke arah yang lebih besar lagi, yakni mengubah perannya ke arah sistem religio politik untuk menghadapi dominasi kolonial di wilayah Jawa.

Perubahan fungsional dari sistem sosial organik ke sistem religio politik ini tentunya dilakukan demi keselamatan dan mempertahankan keutuhan sistem serta nilai-nilai sosial yang selama ini telah diwariskan oleh masyarakat Islam sebelumnya. Jenis perubahan semacam ini disebut Parsons sebagai “evolusi sosial menuju peningkatan adaptasi,”¹⁰ yang semula hanya bersifat “akhirat sentris” kemudian mengubah polanya ke “politik sentris.” Sekalipun dalam arti sempit, perbedaan semacam ini tidak ada dalam pandangan Islam khususnya dalam kerangka konsep Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah sendiri.

Perubahan dari sistem sosial organik ke sistem religio politik ditandai dengan pembenahan fungsi Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah untuk memberikan kekuatan penggerak kegiatan sosial politik dalam upaya menentang kolonialisme berdasarkan pola-pola struktur yang ada dalam ajarannya (norma-norma Islam) serta pola-pola tradisional setempat.

Ikatan hubungan *mursyid* dengan murid merupakan landasan pembentukan organisasi yang efektif serta menjadi pembentukan solidaritas yang tangguh. Begitu pula pola masyarakat Jawa yang paternalistik dan memiliki salah satu ciptaan politik, estetis, religius dan sosial tradisional, merupakan struktur pendukung bagi terciptanya gerakan politik tradisional ini. Di samping itu, pandangan masyarakat Jawa sedang berada dalam keadaan tertindas. Mereka memandang Belanda sebagai orang asing dan penguasa tidak sah yang menerapkan kekuasaan dengan kekerasan. Keadaan semacam

10 Lihat, KJ. Verger, *Realitas Sosial*, Jakarta, Gramedia, 1986, hlm. 202, 208

itu merupakan kekuatan terpenting bagi munculnya sistem religio politik semacam ini.¹¹

Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah sebagai sistem religio politik berarti juga memperhitungkan dan mengurus masalah ikatan serta kesatuan politik yang dibangun berdasarkan struktur atau nilai-nilai agama (Islam) yang ada dalam ajaran Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah. Komponen ideologis dari sistem ini hampir seluruhnya bersumber atau disahkan oleh agama. Di samping itu, juga adanya legitimasi pemimpin yang didasarkan atas gagasan-gagasan keagamaan untuk memaksa diri menegakkan secara maksimal stabilitas komunitas demi mencapai tujuan-tujuan tertentu.¹² Sehingga kecenderungan untuk mengikuti ajakan dari gagasan religius di kalangan masyarakat Jawa yang sedang tertindas pada abad ke-19, direspon sebagai suatu kewajiban, sedangkan orang-orang yang mengabaikannya harus dipandang sebagai orang yang sesat dan pengkhianat.¹³

Dalam konteks ini, hak dan kewajiban seseorang, bahkan juga statusnya, tidak ditentukan oleh hal-hal lain. Semuanya telah ditetapkan oleh konsensus politik itu, yakni ketetapan konstitusional dan konvensi politik berdasarkan tradisi Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah. Dengan demikian, pengertian kepemimpinannya selalu diletakkan pada corak hubungan sosial yang ditentukan oleh jauh dekatnya seseorang pada nilai dasar keagamaan. Dengan kata lain, makin dekat seseorang kepada kekuasaan nilai religius, makin tinggi pula hirarki sosial politiknya.

Dengan demikian, dalam tradisi Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah, pemimpin berarti seseorang yang menduduki hirarki

11 Lihat, Michael Adas, *Ratu Adil*, Jakarta, Rajawali Pers, 1988, hlm. 89, 64-65.

12 Bandingkan dengan Taufik Abdullah, *Pola Kepemimpinan Islam di Indonesia*, dalam Prisma 1982, Nomor 6; Donald K Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik*, Rajawali Pers, Jakarta:1985, hlm. 81

13 Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani*, hlm.28; Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java*, hlm. 10

Daftar Pustaka

- Abdul Qâdir al-Jailanî, 1956, *al-Ghunyah li thâlibi Tharîqi al-Haq Juz I-II*, Dâr al-Fikr, Beirut;
- Abd al-Qodir bin Habibullah al-Sindy, *al-Tashawwuf fi Mizân al-Bahts wa al-Tahqîq wa al-Rad fi Dlaui al-Kitâb wa al-Sunnah*, Maktabah Ibn al-Qoyyim al-Maktabah al-Nabawiyyah, 1990
- Abd al-Rahman al-Khaliq, *al-Fikru al-Shûfy*, (Kuwait, 1406 H).
- Abdul Baqi Miftah, *Adhwâu ‘Ala al-Syaikh ‘Abd al-Qôdir al-Jailânî wa Intisyâr Tharîqatih*, Dar Kutub Ilmiyah, Lebanon, 2009,
- Abdul Hamid, *Tragedi Banten Berdarah 1888*, Serang: Yayasan Haji Wasid, 1987
- Abdurrahmân Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddimah*, Beirut, Dâr al-Fikr, 1961
- Abû al-Wafâ al-Ghanîmî at-Taftâzânî, *Madkhal ilâ at-Tashawwuf al-Islâmî* (Kairo: 1974)
- Abi Abbas Ahmad bin Aly al-Buny. Tt. *Manba’ Ushul al-Hikmah*, Singapura: Haramain, tt.
- A.H. John, “*Tentang Kaum Mistik Islam dan Penulisan Sejarah*”, dalam Taufik Abdullah ed, *Sejarah dan Masyarakat; Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Yayasan Obor, Jkt, 1987
- A.H. Johns dalam Ahmad Ibrâhîm, et.al. *Islam di Asia Tenggara; Masalah Perspektif*, LP3ES, Jakarta, 1989.
- AJ.Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, episode from Fariduddin al-Attar, *Tadzkirât al-Awliyâ*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1979)
- A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tarekat*, Mizan Bandung, 1989
- Abû ‘Abbâs Ahmad ibn ‘Alî al-Bunî, *Manba’ Ushûl al-Hikmah* (Singapura, Alharamain, tt.)
- Abu ‘Abdullah Muhammad bin Abdullah Ibn Bathuthah dalam karyanya, *Rihlah Ibn Bathuthah*, Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, Mesir, 1938.



- Abu Bakar al-Kalabadzy, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kuliyyah al-Azhariyyah, 1969)
- Abû Hamîd Muhammad al-Ghazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn, Juz III-IV*, Maktabah Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah, tt,;
- Abu Najib Al-Suhrawardy, *'Awârif al-Ma'ârif, al-Hâmisyî bi Ihyâ 'Ulûmiddîn al-Ghazâlî, juz IV*, Toha Putra Semarang tt
- Abu Nu'aim al-Ishfahany, *Hilyah al-Awliya, juz 1*, (Kairo: Dar Fikr, tt)
- Ahmad Ibrahim et.al, *Reading on Islam in Southeast Asia*, Institut of Southeast Asian Studies, Singapore, 1986
- Ajid Thohir, "Meninjau Masa Lalu Banten; entitas kemiskinan dan fenomena sosial," dalam Majalah Nurani Ummat edisi ke 2/Th. 2000.
- Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002)
- Abu Bakar Al-Kumsyakhnawy, *Jâmi' al-Ushûl fi al-Awliya*, Haromain Singapore, tt.
- Al-Qolyuby, *Kitâb al-Nawâdzir*, (Maktabah Ihya Turats al-Arabiyyah, tt).
- Amir Ali, *Api Islam*, terj. HB. Yassin, Bulan Bintang, 1976
- Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk., Pustaka Firdaus, Jakarta, 1986
- Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, LP3ES, Jakarta, 1985
- Armahedi Mahzar, *Pengantar terhadap karya Attar*, dalam Fariduddin Attar, Warisan Para Awliya, ter. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1994)
- Arsip Nasional Jakarta, *nomor seri; MGS 23/5-1886 no.91/c.*, Karl Steenbrink
- Asep Usman Isma'il, *Tela'ah Atas Kitab Khatm al-Awliya dan Kitab Nawadir al-Ushul karya al-Hakim al-Tirmidzy*, Jurnal Lektur Keagamaan, (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Departemen Agama, vol.2. no.2, 2004)
- Azyumardi Azra, 1999, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Mizan, Bandung.

- C.E Bosworth, *Islamic Dynasties*, Edinburgh University Press, 1980.
- Clifford Geertz, *Islam Observed; Religious Development in Morocco and Indonesia*, terj. Hasan Basari, YIIS Jakarta, 1982;
- David A Rapter. *Pengantar Analisa Politik*, Jakarta: LP3ES, 1987
- Deliar Noer. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta,1988: LP3ES.
- De Graaf & Pigeud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*, terj. Grafiti Press, 1989
- Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik*, terj. Rajawali Press, 1985
- Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999)
- Edward Hallet Carr. *What is History?* London: Penguin Books, 1974
- E. de Waal *Onze Indische Financien, Nieuwe reeks aanteekeningan* (Arsip 1876)
- Elizabeth K Notingham, *Sosiologi Agama*, Jakarta: Rajawali, 1990
- F.GP. Jaquet, *Mutiny en Hadji Ordonnantie; ervaringen met 19e eeuwse bronnen*, Bruinessen, vol. ii/1990,
- Frans F.Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, EJ. Brill, London 1969
- G.F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. UI Press,1985
- G.W.J. Drewes, “*Indonesia; Mistisisme dan Aktiwisme*”, dalam *Islam Kesatuan Dalam Keragaman*, ed. Gustave E.Von Grunebaum, terj. Nawawi Rambe, Yayasan Obor 1983;
- GWJ. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics (1978)*.
- Halwany Michrob, *Catatan Masa Lalu Banten*, Serang, Proyek Pembangunan Masjid Agung, 1990
- Hans Meyerhoff, *The Philosophy of History in Our Time*, Doubleday, New York 1959



- HAR. Gibb & J.S.Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J.Brill Leiden Netherland, 1961
- Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, terj. Daniel Dhakidae, Pustaka Jaya, 1986
- Harun Nasution ed, *Thoriqot Qodiriyyah wa Naqsabandiyyah; Sejarah Asal-usul dan Perkembangannya*, IAILM Pondok Pesantren Tasikmalaya, 1990;
- Hawas Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Al-Ikhlâs Surabaya, 1980;
- Henri Chmbert-Loir & Claude Guillot, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, (PT. Serambi Ilmu Semesta, Jakarta, 2007)
- Ibn Taymiyyah, *Fiqh al-Tashawwuf*, tahdzib wa ta'liq Syaikh Zahir Syafiq, (Beirut: Dar Fikr al-'Araby, 1993)
- Imam al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb*; Menyingkap Kehidupan Para Sufi, Bandung, Mizan, 1990
- Imran AM, *Kitab Manaqib Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jîlânîy Merusak Akidah*, (Bangil: al-Muslimun Bangil, 1984)
- J.S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1973
- Jan Breman, *Penguasaan Tanah dan Tenaga Kerja; Jawa Pada Masa Kolonial*, Jakarta, LP3ES, 1986
- Juhaya S. Praja dkk., *Model Tasawuf Menurut Syari'ah*, IAILM Suryalaya Tasikmalaya, 1995
- Julian Patrick Millie, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*, ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden, 2006
- K.J. Veeger, *Realitas Sosial*, Gramedia, Jakarta, 1986
- Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Bulan Bintang. Jakarta, 1984
- KH Ahmad Rifai (1786-1859) *Naskah kitab Nalam Wikayah*, Yayasan Turjuman Pekalongan
- Kuntowidjoyo, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987

- , "Serat Cebolek dan Mitos Pembangkangan Islam," *Ulumul Qur'an*, vol. ii, Jakarta, 1990,
- L. Stoddard, *Dunia Baru Islam*, terj. Dep. Penerangan RI, 1966
- M. Dawam Raharjo, ed. *Pergulatan Dunia Pesantren; Membangun dari Bawah*, P3M, Jakarta. 1985
- Mahyuddin Hj. Yahaya, *Islam di Spanyol dan Sicily*, Dewan Pustaka dan Bahasa Malaysia, 1990.
- Marshall G.S. Hudgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, terj. Mulyadi Kertanegara, Paramadina, Jakarta, 1999;
- Martin Van Bruinessen, 1989, "Tarekat Qadiriyyah dan Ilmu Syaikh Abdul Qodir Al-Jailânî di India, Kurdistan dan Indonesia", *Ulumul Qur'an*, vol ii/no.2, Jakarta;
- , *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat*, Mizan Bandung, 1999
- , *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Mizan Bandung, 2009
- Marwati Djoenoed (ed.), *Sejarah Nasional Indonesia jilid III*, Balai Pustaka, 1984
- Maurice Duverger, *Sosiologi Politik*, terj. Daniel Dhakidae, Rajawali Press, 1989
- Michael Adas, *Ratu Adil*, Jakarta, Rajawali Pers, 1988.
- Minanul Aziz Syathory, *Kitab Manaqib Syaikh Abdul Qodir Al-Jailani ditinjau Kembali*, Toha Putra Semarang, 1981,
- Muhamad Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitâbah al-Târikh al-Islâmî*, (Dâr al-Risâlah, 1986).
- Muhammad Ghassan Nashum 'Azqul (ed.), *Adâb al-Sulûk li Syaikh Abd al-Qôdir al-Jilany*, Maktabah al-Jailany, Lebanon, 1986
- Muhyiddîn an-Nawawî, *Riyâdh ash-Shâlihîn* (An-Nâshir Nûr al-Asia, tt.)
- Mukadimah Imam al-Hujwiry, *Kasyf al-Mahjub; Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf*, terj. Abdul Hadi WM, (Bandung: Mizan, 1992)
- Nagasure Madale, dalam Taufik Abdullah & Sharun Siddiqui, ed., *Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, LP3ES Jakarta, 1989
- Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah Melayu*, terj. Mizan, Bandung, 1990



- Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, terj. Pustaka Salman, Bandung, 1981
- Nicholson, *Fî at-Tashawwuf al-Islâmî wa Târîkhih*, terj. Abû al-'Alâ 'Affî (Kairo: 1965)
- Nisar Ahmed Faruqy, *Early Muslim Historiography*, Idharah Kitab Bhavan, New Delhi, 1979
- Nuruddin al-Shathnufy, *Kitâb Bahjat al-Asrâr wa Ma'dan al-Anwâr fi Ba'di manâqib al-Quthb al-Rabbany wa al-Ghauts al-Shamadâny wa al-Bahr al-Zâkhir al-Nûrony Shâhib al-Maqâam al-'Aly Muhyi al-Dîn Abi Muhammad 'Abd al-Qodir al-Jaily*, (Tunisia: Mathba'ah al-Dauliyah al-Tunisy, 1302 H/1884-1886)
- Philip K.Hitty, *History of Arabs*, (London: Macmillan University Press, 1976)
- Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984
- Robert H. Lauer, *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*, terj. Alimandan, SU, Bina Aksara, Jakarta, 1989.
- R.G.Collingwood, *The Idea of History*,: Oxford University Press, London, 1982
- R.Ricklef, *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Gajah Mada University Press, 1990
- Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, terj. Aswab Mahasin, Pustaka Jaya, Jakarta, 1984;
- , *Protest Movements in Rural Java*, Oxford University Press, 1973.
- , *Ratu Adil*, Sinar Harapan, Jakarta, 1984
- , *Messianisme dan Futurisme*, Prisma, Nomor 1, Jakarta: LP3ES.
- , *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi di Indonesia Suatu Alternatif*, Jakarta, Gramedia, 1982
- , *Repson-respon Pada Penjajahan Belanda di Pulau Jawa: Mitos dan Kenyataan*, Prisma Nomor 11, 1984, Jakarta: LP3ES.
- Sayyid 'Abdul Wahhâb asy-Sya'ranî, *al-Anwâr al-Qudsiyyah fi Ma'rifati Qawâ'id ash-Shûfiyyah*, Dinamika Berkah Utama, Jakarta tt.
- Seyyed Hossain Nasr, *The Thariqah, The Spiritual Path and its Qur'anic Roots*, dalam *Ideals and Realities of Islam*, Mandala Paperback, 1979

- , *Kemunculan dan Perkembangan Sufisme Persia*, dalam Leonard Lewisohn, et.al, *Warisan Sufi; Sufisme Persia Klasik dari Permulaan Hingga Rumi (700-1300 M)*, terj. Ghafna R. Wahyudi, (Yogyakarta: Pustaka Sufi 2002)
- , *Sains dan Teknologi Dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1994)
- Shâhibul Wafâ Tâjul'ârifîn, *Miftâh ash-Shudûr, juz I-II*, IAILM Tasikmalaya, 1990
- Siraj al-Thusy, *Kitâb al-Luma'*, Dar Ilmiah, Beirut, 2009
- Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, terj. Bhartara, Jakarta, 1983
- , *Jawah Mukim di Tanah Haram*, dalam Ahmad Ibrahim, *Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES, 1982
- , *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje V*, Jakarta INIS, 1996
- Soedjatmoko, et.al, *An Introduction to Indonesian Historiography*, Cornell University Press, 1957;
- Syahrastanî, *Al-Milal wa an-Nihal* (Beirut, Dâr al-fikr, tt.)
- Syaikh 'Alî ibn 'Alî Muhammad, *Risalahnya ad-Durrah al-Bâhiyyah fi Jawâmi' al-Asrâr ar-Rûhâniyyah*, Haromain Singapore tt.
- Syaikh Ahmad Khatib Sambas, *Fath al-'Ârifîn*, Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah, 1347 H.
- Syaikh al-Jalil Muhammad Jabir, *Tashdîr al-Munqidz min al-Dlalal li al-Ghazaly*, (Beirut: Maktabah Syi'biyyah, tt)
- Syaikh Ahmad bin Muhammad Iyadh, *Mafâkhir al-'Aliyah fi Maatsir al-Syadziliyyah*, Kudus, tt.
- Syaikh Muhammad Amîn al-Qurdî an-Naqsyabandî, *Tanwîr al-Qulûb*, Maktabah Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah, tt.,
- Syed Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Pustaka Salman, Bandung, 1981
- Syaikh Fadhlullah Haeri, *The Elements of Sufism*, terj. Muhammad Hasyim Assegaf, Lentera, Jakarta, 1994)
- Talcot Parsons, *The Social System*, Free Press, New York, 1953



Taufik Abdullah, *Pola Kepemimpinan Islam di Indonesia*, dalam Prisma 1982, Nomor 6;

-----, *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Utzman al-Sahkhawy, *Kitab Dzurrat al-Nâshihîn*, (Singapura: Haromain, tt)

Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, LP3ES, Jakarta, 1983

Zulkifli Hamid (ed.). *Pengantar Ilmu Politik*, Jakarta: Rajawali Pers. 1988.

William H Frederick dan Soeri Soeripto. 1984. *Pemahaman Sejarah Indonesia Sebelum dan Sesudah Revolusi*, Jakarta: LP3ES.

Sumber-sumber Lain :

Naskah-naskah Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah koleksi pribadi dari wilayah Banten

Harian Umum *Pikiran Rakyat*, edisi 9 September 1988.

Majalah *Panji Masyarakat*, edisi 20 Nopember 1991.

Hasil pengamatan dan wawancara penulis di lapangan wilayah Banten, Tasikmalaya dan Cirebon.

imagegoogle.com

Biografi Penulis

Ajid Thohir, lahir di Serang Banten 14 April 1968. Menempuh pendidikan dasar di *SD Negeri Beberan I* Serang, Madrasah Ibtidaiyah *Al-Khairiyah Cabang Citangkil* di Desa Nambo Kaserangan, keduanya tamat tahun 1981. Selanjutnya, menempuh pendidikan menengah di *MTs Nurul Huda* Kampung Sawah Baros dan meneruskan ke *PGAN* Serang tamat tahun 1987. Keduanya dilakukan sambil nyantri di beberapa lembaga pesantren yang ada di sekitar Banten dari tahun 1984 sampai 1987.



Melanjutkan pendidikan S1 di IAIN SGD Bandung jurusan *Sejarah dan Kebudayaan Islam* tahun 1987-1992. Kemudian, pendidikan S2 di IAIN sekarang UIN SGD Bandung dengan konsentrasi *Studi Masyarakat Islam* 1987-2000. Selanjutnya menempuh pendidikan S3 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta konsentrasi *Sejarah dan Peradaban Islam* 2005-2010.

Pendidikan dan pelatihan yang pernah diikuti penulis meliputi *Workshop Studi Sejarah dan Peradaban Islam Dosen-dosen SPI se-Indonesia* kerja sama Ditbinperta Depag RI dan Mc.Gill University di Jakarta 1994, *Pelatihan dan Orientasi Pengajaran di Perguruan Tinggi* oleh CTSD Yogyakarta dan Mc.Gill University 2001, *Pendidikan dan pelatihan Naskah Nusantara* oleh Badan Litbang Depag RI di Jakarta 2005, *Penguatan Penelitian para Nominator Penelitian Kompetitif Terpadu* oleh Ditbinperta kerja sama dengan LIPI di Puncak Bogor 2007.

Dr. Ajid Thohir, saat ini sebagai Direktur Pascasarjana IAILM Pondok Pesantren Suryalaya, Ketua Prodi Sejarah dan Kebudayaan Islam Program Pascasarjana UIN SGD Bandung dan aktif sebagai dosen/staf pengajar di Jurusan Sejarah dan Peradaban Islam Fakultas Adab dan Humaniora UIN SGD Bandung. Mengampu Mata Kuliah *Sirah Nabawiyah, Sejarah dan Peradaban Islam*, juga beberapa mata kuliah yang berkaitan dengannya, seperti *Studi Islam Kawasan, Filsafat Sejarah*, dan *Historiografi Islam*. Selain itu, ia juga menjadi *team teaching* mata kuliah SPI di Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2006-2007. Selain dosen tetap di Fakultas Adab dan Humaniora, ia juga pernah aktif sebagai staf pengajar di ICAS (*Islamic College for Advance Studies*) program Kedubes Iran, Jakarta. Penulis sekarang menjabat sebagai Pembantu Rektor I (bidang Akademik) di IAILM Pondok Pesantren TQN Suryalaya Tasikmalaya. Selain itu, aktif pula sebagai redaktur *electronic Journal of Islamica-Indonesiana UIN SDG Bandung*, dan *Jurnal Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung*.

Aktif dalam seminar nasional maupun internasional, baik sebagai peserta maupun sebagai pembicara. Pembicara pada *ICON IMAD I-III (International Conference on Islam in Malay World)* University of Malaya Malaysia 2011 dan 2013, *The Revival of Islam in the 21st Century* Iran Corner and Postgraduate Program Islamic University of Sunan Gunung Djati 2013, *Penataran Da'i TQN se-Asia Tenggara* di Ponpes Suryalaya 15-17 Juni 2006. Pembicara pada *Program Studi Pustaka dan Pengembangan Wawasan Keulamaan dan Kurikulum Pesantren se-Indonesia* di selenggarakan oleh Direktorat PK Pontren Departemen Agama RI, 4-23 September 2005. Peserta pada *Musyawah Nasional Jurusan Sejarah dan Peradaban Islam se-Indonesia* di selenggarakan IAIN Sunan Ampel Surabaya 5-9 April 2001. Pembicara pada *Seminar Nasional Penguatan Keluarga Muslim dalam Menghadapi Globalisme Budaya*, LK3 Madani UIN Sulthan Syarif Kasim Riau 2008.

Penulis juga aktif dalam beberapa penelitian ilmiah, di antaranya *Peranan Tokoh Agama Dalam Membina Kesehatan Masyarakat di Rongkas Bitung Banten*, Penelitian Terapan Dep Kes Jawa Barat 1994, *Perubahan Tarekat Qodiriyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa dari Sistem Sosial Organik ke Sistem Religio-Politik Pada Akhir Abad ke 19*, DIPA Depag RI 2002, dan lain-lain.

Dalam bidang sosial, menjabat sebagai Ketua Yayasan Islam Darussalam Komplek Permata Biru Bandung, Pengurus harian Ikatan Masyarakat Sejarah Indonesia Jawa Barat, Pengurus PW NU Jawa Barat, ICMI Jawa Barat, KAHMI Jawa Barat, Ketua Ilmu dan Dakwah TQN Pondok Pesantren Suryalaya, Ketua Umum MATAN (Mahasiswa Ahli Thariqah Mu'thabarah al-Nahdiyyah) Jawa Barat di bawah binaan JATMAN (Jam'iyah Ahl Thariqah Mu'tabarrah Nahdiyyah), dan lain-lain.

Buku-buku yang telah diterbitkan dan sebagian masih dalam proses penerbitan di antaranya:

1. *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, Pustaka Hidayat, Bandung 2002
2. *Kehidupan Umat Islam Pada Masa Rasulullah SAW*, Pustaka Setia, Bandung 2003
3. *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam*, Raja Grafindo, Jakarta 2004
4. *Islam di Asia Selatan*, Humaniora, Bandung, 2005
5. *Studi Kawasan Dunia Islam; Perspektif Etno-linguistik dan Geo-politik*, RajaGrafindo, Jakarta, 2009
6. *Beberapa Wacana Filsafat Sejarah Sepanjang Masa*, sebagai pengantar dan editor terjemah Karya Hans Meyyerhoff, (proses terbit)
7. Team Penerjemah, *Syarh Ushul al-Khomsah*, karya Qodli Abdul Jabbar, (proses terbit)
8. *Historisitas dan Signifikansi Kitab Manaqib Syaikh 'Abdul Qodir al-Jailany dalam Historiografi Islam* (Disertasi S3, 2010)



9. *Sistem dan Pola Pendidikan Sufi*, (Editor terjemah karya Syekh Abdul Wahhab al-Sya'rani), Mudawamah Press.Pon.Pes. Suryalaya, 2011
10. *Tarekat Qodiriyyah Naqsabandiyyah Membangun Peradaban Dunia*, (ed). Mudawamah Press.Pon.Pes. Suryalaya, 2011
11. *Historisitas dan Signifikansi Kitab Manaqib Syaikh 'Abdul Qodir al-Jailany dalam Historiografi Islam*, Balitbang Kemenag RI, 2011
12. *Hagiografi Sufi dalam Perspektif Fenomenologi dan Historiografi Islam*, Mizan, Bandung (proses terbit)
13. *Sumedang Puseur Budaya Sunda; Kajian Sejarah Lokal*, (Galuh Nurani, Ciamis 2013)

Banyak tulisan lepas yang dimuat dalam berbagai jurnal ilmiah, terutama *Dealektika Budaya* Fakultas Adab dan Humaniora UIN SGD Bandung, *Latifah* IAILM Suryalaya Tasikmalaya, *Khazanah* Pasca Sarjana UIN SGD Bandung, *Jurnal Miqot* IAIN Medan. Tema-tema tulisan lebih banyak menyoroti berbagai fenomena global dan lokal terutama dalam aspek-aspek sejarah, kebudayaan, dan historiografi Islam.

Alamat Email : ajid_thohir@yahoo.com