

Tasawuf dan Gerakan Tarekat di Indonesia Abad ke-19

Hamid Nasuhi

TULISAN ini akan mengungkapkan dinamika yang terjadi pada dunia tasawuf dan tarekat di Indonesia pada abad ke-19. Oleh Clifford Geertz, abad ke-19 ini disebut sebagai abad universalisasi Islam di Indonesia.¹ Fenomena yang tampak menonjol pada abad ini adalah maraknya berbagai pergolakan pada hampir seluruh lapisan sosial untuk menentang penetrasi kolonial Belanda; dan pada satu seginya, pergolakan-pergolakan tersebut mengindikasikan adanya kebangkitan agama Islam. Sebelum itu, akan diuraikan terlebih dahulu mata rantai yang mempertautkan tasawuf dan tarekat dari luar Nusantara itu dengan tasawuf dan gerakan tarekat yang ada di Indonesia untuk dilihat kesinambungan dan perubahan-perubahannya.

Tasawuf dan Pertumbuhan Gerakan Tarekat

Kemunculan tradisi tasawuf dalam Islam tidak bisa dipisahkan dari kecenderungan individu-individu yang bersikap asketis (*zuhud*, menjauhi 'keduniaan') semenjak dari generasi awal Islam. Asketisme ini kemudian berkembang menjadi gerakan pada abad ke-2 H/8 M. Pada masa ini muncul sejumlah *zahid* besar di berbagai kawasan Islam seperti Hasan Basri (w. 729), Sufyan Tsauri (w. 729), Ibrahim ibn Adham (w. 778), Rabi'ah Adawiyah (w. 801), Syaqiq Balkhi (w. 810), dan lain-lain. Para *zahid* itu pada umumnya amat kecewa dengan cara hidup yang diperlihatkan oleh kebanyakan penguasa dan mereka yang menjadi kaya raya: tidak mampu me-

ngendalikan nafsu serta tenggelam dalam foya-foya atau berbagai kemaksiatan. Mereka yakin bahwa corak kehidupan seperti itu adalah corak kehidupan yang dimurkai Tuhan yang selain menjadi penyebab utama kehancuran di bumi ini, juga amat merugikan para pelakunya kelak di hari akhirat. Itulah sebabnya mereka mengembangkan dengan sungguh-sungguh sikap *zuhud* terhadap kesenangan dunia dan bertekun dalam beribadah.²

Pada abad ke-3 H/9 M tasawuf mengalami perkembangan yang fenomenal: dari asketisme berkembang menjadi mistisisme. Sebagian orang mengatakan bahwa Rabi'ah Adawiyah—dengan konsep *mahabbah*-nya—adalah figur yang menandai transisi tersebut.³ Sejak itu para *zahid* mulai menyadari bahwa ketekunan beribadah, *zuhud* terhadap dunia, *tawakkul*, ridha, cinta pada Tuhan dan lain sebagainya, yang diupayakan dengan sungguh-sungguh (*mujahadah*) dapat mengantarkan para pelakunya kepada taraf “siap” untuk menerima karunia Tuhan di dunia berupa tersingkapnya *hijab* (tirai) yang menutupi mata batin. Dengan hal tersebut diyakini terbukanya karunia menyaksikan keindahan rahasia Tuhan dan alam gaib lain. Itulah karunia *ma'rifah* (*gnosis*) dari Tuhan.⁴

Dalam perkembangan selanjutnya, ide *ma'rifah* menduduki tempat yang sangat penting, sekaligus juga rawan, dalam tradisi tasawuf. Pada satu sisi, *ma'rifah* tampil menjadi kriteria apakah seseorang itu sudah mencapai derajat *arif-shufi-waly* atau sekedar *zahid* saja. Namun pada sisi lain, karena pengalaman *ma'rifah* itu bersifat individualis dan tidak bisa diuji dengan piranti empirik, ia sangat rentan terhadap penyelewengan dari orang-orang yang pura-pura bertasawuf (*pseudo-sufi*). Hal inilah yang kemudian menimbulkan ketegangan yang serius dan berlarut-larut antara para sufi (dikenal dengan sebutan *ahl al-bawathin*) dengan para *fuqaha* dan *mutakallimun* (yang disebut *ahl al-zawahir*).

Betapapun begitu, bukan berarti tidak ada sufi yang berusaha untuk merukunkan dua kubu yang berseteru itu. Dari waktu ke waktu muncul sufi—seperti Sarraj al-Thusi (w. 988), Kalabadzi (w. 987), Qusyairi (w. 1075), dan Hujwiri (w. 1075)—yang berupaya keras mengerem “keliaran” paham tasawuf dan berusaha mendekatkannya kepada ortodoksi. Setelah proses yang cukup panjang, usaha ini mencapai kesempurnaannya dalam karya-karya jenial Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111). Melalui *magnum opus*-nya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, al-Ghazali dianggap berhasil menuntaskan persoalan pelik tersebut. Melalui sofistikasi yang luar biasa, ia mampu mengkombinasikan antara ajaran para ulama syariah dan kalam di satu pihak dengan kebijaksanaan kesufian di pihak lain. Hasilnya kemudian adalah diterimanya tasawuf di kalangan para ulama itu sendiri. Oleh sebab itu,

sejak abad ke-12 tasawuf mengalami perkembangan yang sangat pesat. Ia tidak hanya telah diterima dengan tangan terbuka oleh masyarakat luas, tetapi lebih dari itu ia mulai mendominasi dalam kehidupan keberagaman kaum Muslimin, baik mayoritas (Sunni) maupun minoritas (Syi'ah).⁵ Dampak lanjutannya, muncul kelompok-kelompok peminat tasawuf yang masing-masing memiliki guru dan metode (*tariqah*) tersendiri yang dalam nomenklatur tasawuf disebut "tarekat" atau "ordo sufi" (*the sufi order*). Jumlah tarekat ini mencapai puluhan, ratusan, bahkan mungkin ribuan yang menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam, dari Afrika Barat sampai Asia Tenggara. Sejalan dengan itu, ordo-ordo tersebut mengalami metamorfosa dari sekedar paguyuban latihan kerohanian menjadi organisasi sosial yang berusaha memenuhi berbagai kebutuhan hidup anggotanya. Dan dari sekedar perkumpulan yang bersifat lokal menjelma menjadi jaringan berskala internasional. Tarekat-tarekat besar yang penyebarannya meliputi wilayah yang sangat luas—dan sampai ke Indonesia—antara lain adalah Tarekat Qadiriyyah, Tarekat Syattariyyah, dan Tarekat Naqsyabandiyah.⁶

Dari pesatnya pertumbuhan tarekat, terdapat fenomena yang sangat menarik, yaitu kemampuan tarekat-tarekat tersebut untuk mengontrol berbagai ajaran tasawuf yang cenderung liar dan sekaligus mengembalikannya ke arah ortodoksi. Isu ortodoksi ini tampak jelas dengan diperkenalkannya sistem pengklasifikasian absah dan tidak absah (*mu'tabar* dan *ghairu mu'tabar*) oleh dan kepada tarekat-tarekat itu sendiri. Dengan pengetatan kategori yang mengacu kepada *silsilah* dan ketentuan-ketentuan syariah maka sedikit banyak mereka telah ikut melestarikan ortodoksi. Namun demikian, dengan dominannya tarekat tidak berarti sufi-sufi "kreatif" tidak lagi dilahirkan oleh dunia Islam. Hanya selang satu abad setelah al-Gazali meninggal, di Andalusia (Spanyol) muncul seorang sufi jenius bernama Muhyi al-Din ibn 'Arabi. Sufi ini membawa ajaran-ajaran—salah satunya paham *wihdat al-wujud* atau *wujudiyah*—yang sangat kontroversial. Sebagaimana tasawuf al-Gazali, spektrum pengaruh ajaran Ibn 'Arabi juga sangat luas.

Diskursus Tasawuf Sebelum Abad ke-19

Meskipun sejak abad ke-13 islamisasi di Nusantara mengalami akselerasi yang luar biasa, tetapi informasi tentang masa-masa tersebut masih sedikit sekali terungkap. Bukti-bukti berupa karya tulis keislaman yang dijumpai diperkirakan berasal dari abad ke-16 (di Jawa) dan abad ke-17 (di Aceh, Sumatra). Terdapat perbedaan yang jelas antara teks-teks dari Jawa dan dari Sumatra. Teks yang berasal dari Sumatra menampilkan tokoh-tokoh yang menge-

sankan: Hamzah Fansuri, Syams al-Din Pasai, Nur al-Din al-Raniri, dan 'Abd al-Rauf dari Sinkel. Sedangkan tulisan-tulisan dari Jawa bercorak impersonal—pengarangnya tak dikenal—sebagaimana umumnya karya-karya Jawa.⁷

Dua naskah dari Jawa yang diduga berasal dari abad ke-16 kini disimpan di bibliotek Leiden. Naskah pertama berbentuk prosa (*primbon*), penulisnya tidak diketahui, diterbitkan pertama kali oleh Gunning (1881), kemudian oleh Kraemer (1921), dan terakhir oleh Drewes (1954). Isinya tidak menunjukkan suatu uraian yang sistematis, dan sebagian besar darinya adalah uraian tentang tiga taraf hidup keagamaan: *syariah*, *tariqah*, dan *haqiqah*.⁸

Naskah kedua diterbitkan oleh Schrieke (1916), penulisnya juga tidak jelas, dikenal dalam dunia ilmiah sebagai *Buku Bonang*. Ada yang menduga bahwa naskah ini dikarang oleh Sunan Bonang, salah seorang Wali Sanga; tetapi Schrieke sendiri memperkirakan penulisnya adalah seorang imam dari Tuban.⁹ Buku ini berisi peringatan terhadap adanya ajaran kesufian yang sesat (heterodoks), seperti ajaran bahwa Allah adalah "Yang Ada" sekaligus juga "Yang Tak Ada", atau bahwa hakekat Allah adalah kekosongan yang kekal. Semua *bid'ah* ini ditolak oleh sang pengarang.¹⁰

Belakangan ditemukan lagi manuskrip berbahasa Jawa yang diduga oleh Drewes berusia lebih tua dari kedua naskah di atas; ditulis kira-kira dalam periode transisi dari agama Hindu ke agama Islam. Manuskrip tersebut masih tersimpan di sebuah perpustakaan di Ferrara, Italia.¹¹ Dari telaah terhadap naskah ini dan naskah-naskah lainnya, Steenbrink sampai pada keyakinan bahwa tasawuf yang mula pertama berkembang di Jawa adalah tasawuf moderat (ortodoks) model al-Gazali, yang mementingkan ilmu fiqh dan praktik pelaksanaan perintah agama, bukan aliran *wihdat al-wujud* Ibn 'Arabi dan al-Jili.¹²

Berbeda dengan karya-karya dari Jawa, karya-karya dari Sumatra (Aceh) jauh lebih bisa dipertanggungjawabkan keabsahannya. Pada abad ke-17 Kerajaan Aceh tengah mencapai puncak kejayaannya. Saat itu, Aceh berfungsi sebagai "Beranda Tanah Suci" bagi para jemaah haji dan pelajar jemaah haji. Maka wajar jika kemudian muncul dari sana pemikir-pemikir kaliber yang menyemarakkan dunia kesarjanaan Islam Melayu seperti empat tokoh tersebut di atas. Diskursus yang dilontarkan oleh mereka pun masih berkisar pada kontroversi masalah ortodoksi dan heterodoksi.

Hamzah Fansuri dan Syams al-Din Pasai (w.1630) adalah guru dan murid yang memelopori paham *wujudiyah* di Aceh. Fansuri—sebagai tercermin dari syair-syair gubahannya—sangat terpengaruh oleh ajaran-ajaran Ibn 'Arabi dan al-Jili yang cenderung pan-

theistis-monistis. Paham ini memandang bahwa alam semesta merupakan aspek lahir atau *tajalli* (manifestasi) dari Hakekat yang tunggal, yaitu Tuhan.¹³ Sementara Pasai mengembangkan ajaran atau konsep *martabat tujuh* yang bersumber dari kitab *Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi* karya Muhammad ibn Fadl Allah al-Burhanpuri, (w.1620), ulama sufi asal Gujarat, India. Konsep *martabat tujuh* ini merupakan pengembangan atau modifikasi dari konsep *tajalli* Ibn 'Arabi.¹⁴

Inti konsep *martabat tujuh* adalah pandangan bahwa alam semesta, termasuk di dalamnya manusia, merupakan *tajalli* (penampakan luar) dari hakekat Tuhan yang bersifat mutlak sebanyak tujuh martabat: *Ahadiyah*, *Wahdah*, *Wahidiyah*, *alam arwah*, *alam mitsal*, *alam ajsam*, dan *alam insan* (alam manusiawi). Pasai, seperti tercermin dalam karyanya, *Jawhar al-Haqa'iq*, kemudian mengembangkan konsep *martabat tujuh* kitab *Tuhfah* ke arah paham yang bercorak panteistis sebagaimana dilakukan gurunya. Berkat dukungan Sultan Iskandar Muda (1607-1636), ajaran Fansuri dan Pasai bisa dikatakan menjadi paham resmi Kerajaan Aceh sehingga pengaruhnya meluas bahkan merembes hingga ke kepustakaan Jawa sampai abad ke-19 (dalam *Serat Centhini*, *Wirid Hidayat Jati*, dan sebagainya). Di Jawa paham *martabat tujuh* yang cenderung pantheistis ini hidup subur juga atas dukungan raja-raja Mataram.¹⁵

Wacana keagamaan di Aceh segera berubah seiring datangnya seorang ulama sufi dari India, Nur al-Din al-Raniri, yang menulis kitab-kitab yang menyanggah ajaran dua ulama tersebut. Dengan meminjam tangan Sultan Iskandar Tsani (1637-1641), pengikut sekaligus pelindungnya, al-Raniri mengeluarkan fatwa yang memvonis ajaran *wujudiyah* sebagai aliran sesat, dan para pengikutnya sebagai orang-orang kafir yang halal dibunuh kecuali jika bertobat. Sejumlah kitab karangan Fansuri dan Pasai dikumpulkan, kemudian dibakar di halaman Masjid Bait al-Rahman.¹⁶

Meskipun al-Raniri hanya bermukim tujuh tahun di Aceh (1637-1644) dan harus kembali ke India karena terkena deportasi semasa kekuasaan Ratu Safiat al-Din (w.1675), tetapi warisannya terhadap khazanah intelektual keislaman Melayu cukup signifikan. Ia termasuk pengarang prolific yang menghasilkan karya dalam berbagai bidang ilmu keislaman seperti fiqh, kalam, dan tasawuf. Beberapa karyanya, baik yang ditulis di Aceh maupun sekembalinya ke India, seperti *Hill al-Zhill*, *Hujjat al-Shiddiq li Dafi al-Zindiq*, dan *Al-Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin* ditujukan terutama untuk menghadang paham *wujudiyah* yang dia anggap sesat. Dengan mempertimbangkan aspek pemikiran dan kiprah praktisnya, Azyumardi Azra memandang bahwa al-Raniri merupakan salah seorang pem-

baharu (*mujaddid*) terpenting dalam sejarah awal pembaharuan Islam di Nusantara.¹⁷

'Abd al-Rauf Singkel (1615-1693) merupakan ulama-sufi ek-sponen terakhir dari Aceh abad ke-17. Ia teman seangkatan-seper-guruan dengan ulama asal Sulawesi Selatan, Muhammad Yusuf al-Maqassari (1627-1699). Selama hampir dua dasawarsa mereka mengembara menuntut ilmu di berbagai tempat di Timur Tengah. Oleh sebab itu mereka memiliki hubungan dan kontak yang amat luas dengan jaringan ulama Haramayn. Mereka juga terpengaruh *mainstream* pemikiran ketika itu; yaitu harmonisasi dan rekonsiliasi antara syariah dan tasawuf. Dengan demikian, di Aceh, Singkel secara langsung atau tidak langsung menjadi penerus tradisi yang telah dirintis oleh al-Raniri. Di samping itu, Singkel juga dikenal sebagai penyebar Tarekat Syattariyah yang telah dipelajari serta dianutnya sejak ia masih bermukim di Mekkah. Sementara al-Maqas-sari, sebagaimana tampak dari gelar "Taj al-Khalwati" yang disan-dangnya, adalah seorang tokoh dari Tarekat Khalwatiyah.

Berbeda dengan abad ke-17 yang riuh rendah, diskursus keu-lamaan abad ke-18 relatif sepi. Agaknya, sejalan dengan melemah-nya Kerajaan Aceh, wacana keulamaan, yang sebelumnya sangat meriah ikut menyurut. Padahal jika dilihat dari kuantitas dan dis-tribusi geografis, banyak ulama yang muncul dan tersebar pada masa ini, dari Patani di Thailand (Dawud ibn 'Abd Allah ibn Idris al-Fatani), Sumatra Selatan (Syihab al-Din ibn 'Abd Allah Muham-mad, Kemas Fakhr al-Din, 'Abd al-Shamad al-Palimbani, Kemas Muhammad ibn Ahmad, dan Muhammad Muhyi al-Din ibn Syihab al-Din), Batavia ('Abd al-Rahman al-Batawi), Kalimantan Selatan (Muhammad Arsyad al-Banjari dan Muhammad Nafis al-Banjari), sampai Sulawesi Selatan ('Abd al-Wahhab al-Bugisi).¹⁸ Sebagaima-na dua pendahulu mereka, ulama abad ke-18 ini secara sosial dan intelektual juga terlibat dalam jaringan ulama Haramayn. Diskur-sus keulamaan mereka pun diwarnai oleh kecenderungan ortodoksi, bahkan tampak lebih kental dari sebelumnya, sehingga terlihat adanya kontinuitas pemikiran di antara dua kurun tersebut.

Di Sumatra, Palembang menggantikan posisi Aceh sebagai pu-sat kegiatan intelektual baru. Dengan patronase penguasa (Sultan Badr al-Din), para ulama Palembang menebar berbagai karya mere-ka. Di antara mereka, yang paling menonjol adalah al-Palimbani. Menurut Azra, al-Palimbani adalah ulama yang paling bertanggung jawab dalam penyebaran lebih lanjut tasawuf ortodoks (neo-sufis-me) di Nusantara abad ke-18. Sumber-sumber Arab menyebut al-Palimbani sebagai *'alim* terkemuka dalam tasawuf al-Gazali. Se-perti ulama pendahulunya, al-Palimbani berpendapat bahwa pe-

menuhan ajaran-ajaran syariah merupakan langkah yang paling meyakinkan untuk mencapai pemenuhan kehidupan tasawuf. Mirip dengan al-Raniri, al-Palimbani membagi doktrin *wujudiyah* yang kontroversial itu ke dalam dua bagian: *wujudiyah mulhid* dan *wujudiyah muwahhid*. Bagi pemuka Tarekat Sammaniyah ini, pengikut *wujudiyah mulhid* merupakan pseudo-sufi belaka.¹⁹

Namun demikian, terdapat perbedaan nuansa pemikiran dan kiprah praksis antara ulama abad ke-17 dan ulama abad ke-18. Perbedaan ini terutama disebabkan oleh kehadiran kolonialisme Belanda yang dirasakan semakin mencengkram. Bila sebelumnya pemikiran ulama terkesan terisolasi dari kenyataan sosial-politik umat, maka dengan munculnya "musuh kafir" unsur-unsur aktivisme dalam pemikiran mereka mulai menyeruak. Al-Palimbani, misalnya, menulis karya-karya tentang keutamaan jihad melawan musuh-musuh Islam. Ia bahkan menulis surat panjang lebar kepada Sultan Mataram yang berisi imbauan agar dia memimpin kaum Muslimin berjihad melawan mereka.²⁰

Aktivisme Gerakan Tarekat Abad ke-19

Dunia Islam abad ke-19 adalah dunia yang sedang menggeliat bangun menyadari keterbelakangannya setelah muncul kekuatan baru dari Barat (Eropa) yang bersifat imperialistik. Respon umat Islam terhadap masalah tersebut terbagi menjadi dua. Pertama, menyambut dengan positif, karena Barat dianggap membawa nilai-nilai yang mengarahkan kepada kemajuan. Kedua, menolak kehadiran mereka, karena secara ekonomis, sosial, dan politis kaum imperialis sangat merugikan mereka. Dunia Islam Indonesia terlihat mengambil respon terakhir.

Clifford Geertz menggambarkan secara umum kondisi Islam di Indonesia abad ke-19 sebagai berikut:

"Sebagai agama, Islam boleh dikatakan sudah universal di Indonesia menjelang akhir abad ke-19; akan tetapi sebagai satu himpunan ajaran-ajaran suci yang ditaati, biar secara sporadis sekalipun, ia belum universal. Islam ortodoks, atau lebih tepat lagi Islam yang berusaha untuk menjadi ortodoks, merupakan satu kepercayaan minoritas, baik dulu maupun sekarang.... Di dalam abad ke-19 (Islam yang lebih murni) secara definitif mengablur menjadi suatu kontra-tradisi yang agresif, yang mendakwa sebagai bertentangan dengan ajaran Islam, bukan saja kekuasaan Belanda, akan tetapi juga tradisi Jawa-Hindu yang dianut oleh kaum bangsawan dan sinkretisme yang terdapat di kalangan kaum tani."²¹

Dengan mengambil contoh kasus pemberontakan petani di Banten (1888), Sartono Kartodirdjo²² mengungkapkan pandangan sena-

da dengan Geertz. Menurut Kartodirdjo, bagian akhir abad ke-19 merupakan suatu periode kebangkitan kembali agama Islam; dan fenomena ini menjadi faktor signifikan dalam merangsang gerakan-gerakan pemberontakan di Banten. Demikian pula sebaliknya, kondisi-kondisi yang ada dalam lingkungan sosio-kultural Banten telah mempersiapkan lahan yang subur bagi timbulnya gerakan kebangkitan kembali agama. Tidak saja rakyat di sana merupakan para penganut Islam yang sudah mendarah daging; ambruknya tatanan tradisional dan gejala yang menyertainya, yakni keresahan sosial yang terus menerus, juga telah mendorong peningkatan kegiatan keagamaan.²³

Menurut Geertz, faktor-faktor yang secara langsung menggerakkan proses kebangkitan agama adalah perjalanan naik haji, pesantren, dan sistem pasar dalam negeri.²⁴ Sebenarnya faktor-faktor ini bukan hal baru, tetapi menjadi signifikan ketika sistem transportasi (dengan kapal api sejak 1850-an) menyebabkan membludaknya jemaah haji dari tahun ke tahun. Meningkatnya jumlah para haji ini sangat penting artinya, bukan hanya bagi penyebaran isu pembaruan di seluruh dunia Islam, melainkan juga bagi pertumbuhan suatu kelompok elite agama, yang biasa disebut "kiai-haji". Dengan percepatan akumulasi kuantitas haji ini, secara otomatis kuantitas pesantren pun ikut meningkat tajam, karena seorang haji pada waktu itu lazimnya adalah seorang kiai yang mengasuh pesantren atau minimal seorang guru mengaji.

Di samping membentuk "komunitas santri", para haji ini juga menjadi pialang budaya (*cultural broker*) yang menjembatani Islam dari pusatnya (Mekkah) dengan Islam yang berkembang di Indonesia. Sebagaimana diketahui, sejak akhir abad ke-18 Jazirah Arabia, khususnya Mekkah sebagai jantung kehidupan agama umat Islam, terus menerus dihembus angin pembaruan yang digerakkan oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab dan pengikut-pengikutnya. Gerakan ini melancarkan pemurnian terhadap kepercayaan dan praktik-praktik keagamaan yang dianggap menyimpang yang selama ini menyelubungi kehidupan kaum Muslimin. Mereka menyerukan ortodoksi dan memberangus tarekat-tarekat eksekutif yang dianggap sebagai sarang *bid'ah* dan *khurafat*.

Namun demikian, dalam hal menyikapi keberadaan tarekat ini, terdapat perbedaan yang mencolok antara revivalisme Arabia dan kebangkitan di Indonesia. Di Arabia kaum revivalis (Wahhabi) sangat tidak apresiatif terhadap tarekat, bahkan menuduh kepercayaan dan praktik-praktik di dalamnya sebagai sumber perusak paham *tawhid* yang keberadaannya dihujat habis-habisan. Sikap seperti ini tetap dipegang teguh oleh penguasa Arabia hingga seka-

rang.²⁵ Sementara itu, kebangkitan kembali agama di Indonesia pada bagian akhir abad ke-19 justru ditandai oleh menjamurnya perkumpulan-perkumpulan tarekat.²⁶ Dalam berbagai laporan (arsip) pemerintah kolonial Belanda disebutkan bagaimana masyarakat berduyun-duyun memasuki tarekat. Mereka tidak hanya berasal dari kalangan rakyat biasa, bahkan petinggi daerah, seperti bupati, ada pula yang menjadi anggota perkumpulan ini.

Meskipun terdapat perbedaan apresiasi terhadap tarekat, tetapi kecenderungan keislaman yang ada di Arabia dan di Indonesia menunjukkan gejala yang sama; yakni semakin tumbuhnya kesadaran pada masing-masing masyarakat untuk mendekatkan perkembangan Islam mereka ke arah ortodoksi. Oleh sebab itu, seperti akan dijelaskan nanti, tarekat-tarekat yang relatif "jauh" dari syariat kedudukannya digantikan oleh tarekat-tarekat yang *syari'ah oriented*.

Aspek lain yang cukup signifikan tentang tarekat abad ke-19 – dan hal ini sangat menarik para peneliti—adalah kemampuan institusi tersebut melahirkan dan menyalurkan pemimpin kharismatis. Mereka inilah yang kelak tampil menyuarakan keresahan kalangan bawah, terutama kaum tani, akibat tertindas oleh berbagai kebijakan diskriminatif pemerintah kolonial. Di sisi lain, sebenarnya penguasa kolonial juga telah mengendus potensi membahayakan yang dimiliki oleh kaum elit agama tersebut. Raffles, Gubernur Jenderal Inggris di Jawa (1811-1816), di dalam karyanya yang masyhur, *The History of Java*, sebagai dikutip Martin van Bruinessen, menggambarkan sebagai berikut:

"...setiap orang Arab yang datang dari Mekkah, dan juga setiap orang Jawa yang kembali dari sana sesudah menunaikan ibadah haji, di Jawa dianggap orang suci, dan sedemikian rupa kepercayaan rakyat biasa terhadap mereka sehingga sering sekali orang-orang itu dianggap mempunyai hubungan dengan kekuatan-kekuatan gaib. Dengan dihormati semacam itu, tidaklah sulit bagi mereka untuk mengajak anak negeri kepada pemberontakan, dan mereka menjadi alat yang paling berbahaya di tangan para penguasa pribumi yang menentang kepentingan Belanda. "Padri-padri" Islam itu sering tampak paling giat dalam setiap kasus pemberontakan."²⁷

Kendati Raffles tidak menyebutkan secara eksplisit, agaknya yang dimaksud sebagai haji "pemberontak" dalam kutipan di atas adalah para pemimpin tarekat. Paling tidak ada dua alasan yang menjelaskan. Pertama, pemimpin tarekat—yang biasanya adalah juga pemimpin pesantren—merupakan pemilik massa yang paling riil. Kedua, secara sosiologis, posisi sosial mereka sangat "bebas", dalam arti tidak terjangkau oleh struktur sosial rekayasa pemerintah ko-

lonial. Sementara pada saat yang bersamaan, kaum petani, yang merupakan mayoritas penduduk, mengalami nasib yang jauh lebih buruk. Mereka benar-benar tercampak, dihinakan, dan disia-siakan, tidak hanya oleh kaum penjajah asing, tetapi juga oleh aparat yang berdarah pribumi. Ini menyebabkan mereka mencari "payung" baru agar bisa mengaktualisasikan identitas diri. Tampaknya para guru tarekat mampu menangkap harapan dan keinginan mereka. Karena itu wajar jika terjadi aliansi antara "massa tak berwarganegara" (kaum petani) dengan pemimpin yang juga "tak berwarganegara".²⁸ Bergabungnya kaum petani di pedesaan ke dalam perkumpulan-perkumpulan tarekat menandai tumbuhnya era baru Islamisasi di Indonesia—meskipun sebenarnya secara formal mereka adalah Muslim. Pada titik ini, Islam kemudian tidak hanya menjadi milik kaum santri, tetapi menjadi identitas bersama sampai akar rumput. Fenomena ini kemudian berdampak sangat luas; dan dalam konteks abad ke-19 adalah dipakainya Islam sebagai basis idea untuk mengobarkan pemberontakan terhadap penjajah kafir. Ini jelas sangat membingungkan pemerintah Hindia Belanda, karena sebelumnya mereka telah membuat kebijakan untuk menekan "Islam politik" dan membiarkan "Islam ibadah" tetap berkembang. Namun, ketika "Islam ibadah" tampak semarak, dan masjid mulai dipenuhi oleh jemaah yang taat menjalankan salat lima waktu, mereka malah curiga bahwa kaum "fanatik" telah menyusun kekuatan, dan itu berarti pemberontakan sudah di ambang pintu.²⁹ Oleh sebab itu, kebijakan politik Islam pemerintah kolonial, termasuk terhadap tarekat, diwarnai oleh berbagai inkonsistensi.

Dari uraian di atas menjadi jelas bahwa faktor Belanda sebagai "musuh bersama" ikut pula menjadi pemicu bagi derasnya pertumbuhan kesadaran keagamaan massa. Bahkan lebih dari sekedar mengalami metamorfosa religius, massa juga mengalami radikalisasi yang disebabkan oleh datangnya ide-ide baru dari luar, seperti Pan-Islamisme, sementara mereka berhadapan *face to face* dengan kekuasaan penjajah lalim yang kafir. Abad ke-19 menjadi saksi terjadinya ledakan-ledakan pemberontakan terhadap pemerintah kolonial Hindia Belanda, bergelombang dari satu daerah ke daerah lain. Jawa sebagai kawasan paling strategis yang hampir seluruh wilayahnya berada di bawah kekuasaan pemerintah kolonial marak oleh berbagai pergolakan, baik yang berupa kerusuhan dan huru-hara maupun yang berbentuk pemberontakan sampai perang. Sementara di berbagai tempat di belahan bumi Indonesia, seperti Sumatra Barat, Aceh, Kalimantan Selatan, dan Nusa Tenggara, meskipun tidak seramai di Jawa, juga dilanda gelombang protes bahkan perang melawan penjajah.

Dari berbagai data yang didapatkan bisa disimpulkan bahwa peran kaum elit agama sangat besar dalam mengobarkan berbagai pergolakan tersebut. Namun demikian, berbagai upaya mereka itu seperti sia-sia—untuk tidak menyebut “bunuh diri”—karena pemberontakan-pemberontakan yang mereka gerakkan bersifat lokal-sporadis, tanpa organisasi yang rapi, tidak profesional secara militer, serta tidak memiliki visi ideologis—dalam arti modern—yang jelas sehingga mudah saja bagi penjajah Belanda untuk mematahkan perlawanan mereka.

Di samping aktivisme yang disebabkan oleh faktor eksternal, gerakan tarekat juga mengalami perkembangan internal yang cukup menarik. Menurut Steenbrink, pada abad ke-19 terdapat dua perkembangan penting dalam dunia tarekat di Indonesia. Perkembangan pertama adalah tergantikannya kedudukan tarekat Syattariyah oleh tarekat Naqsyabandiyah, yang diperkirakan masuk ke Indonesia sekitar tahun 1850-an.³⁰ Tarekat yang disebut terakhir ini dibawa oleh para haji langsung dari Mekkah yang ketika itu, sebagaimana telah dikemukakan, tengah diguyur isu pembaruan (ortodoksi). Pergumulan antara dua tarekat yang berpengaruh ini cukup seru—bahkan dalam kasus Sumatra Barat, misalnya, sampai menimbulkan bentrokan fisik—dan kemenangan akhirnya berpihak kepada Tarekat Naqsyabandiyah. Sebenarnya Tarekat Syattariyah dalam pertumbuhan awalnya di Indonesia tergolong tarekat ortodoks, tetapi belakangan dianggap berkurang orientasi syariahnya. Bahkan oleh Steenbrink dijelaskan bahwa tarekat ini tidak menekankan sekali kewajiban salat lima waktu, tetapi mengajarkan ‘salat permanen’. Sedangkan Tarekat Naqsyabandiyah lebih mementingkan syariah dan pada umumnya hanya mau menerima anggota yang sudah melaksanakan kewajiban Islam yang utama dan yang mengetahui dasar pengetahuan tentang agama.³¹

Dengan berjayanya Tarekat Naqsyabandiyah terjadilah proses “naqsyabandisasi”, meskipun tidak seluruhnya, tarekat-tarekat di Indonesia.³² Dengan kata lain, tarekat yang kurang ortodoks posisinya digantikan oleh tarekat yang jauh lebih ortodoks (*syariah oriented*). Namun demikian, menjelang akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 situasi berkembang menjadi lain sama sekali; tarekat, termasuk Naqsyabandiyah, mulai dihujat eksistensinya. Perkembangan internal kedua ini tidak lepas dari faktor pengaruh guru-guru Indonesia di Haramayn, yang pada pergantian abad didominasi oleh kaum pembaru yang lebih radikal.

Semakin mudahnya transportasi ke Tanah Suci menyebabkan akses informasi keislaman, terutama yang berkenaan dengan pembaruan dan pemurnian akidah, semakin terkuak lebar. Sebagaima-

na telah disebut di atas, di Arabia tarekat merupakan salah satu sasaran gerakan pemurnian sehingga pada gilirannya tarekat-tarekat yang berkembang di Indonesia pun terkena imbasannya. Pada mulanya para ulama yang berpengaruh di sana, seperti Syekh Nawawi al-Bantani,³³ masih bersikap moderat terhadap tarekat. Namun penghujatan terhadap mereka lama kelamaan semakin menajam.

Kritik terbuka pertama kali dilontarkan oleh Sayyid Usman, ulama asal Batavia. Usman sebenarnya tidaklah menyerang tarekat sebagai tarekat, tetapi mencemoohkan syaikh-syaikh yang berpengaruh itu sebagai "guru-guru gadungan".³⁴ Salah seorang guru yang menjadi sasaran cemooh Usman adalah Sulaiman Zuhdi, syaikh Naqsyabandiyah di Mekkah yang cukup berpengaruh ketika itu.³⁵ Dalam sebuah selebaran Usman menekankan bahwa kritiknya tidaklah ditujukan kepada tasawuf dan tarekat sebagaimana adanya, tetapi terhadap apa yang dilihatnya sebagai kemerosotan mereka pada masa modern; terhadap guru-guru yang, terlepas dari ketamaman mereka, mengklaim memiliki kekuatan spiritual dan memperdayai murid-muridnya yang memang gampang tertipu.³⁶

Kritik yang jauh lebih tajam terhadap Tarekat Naqsyabandiyah disuarakan oleh Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, guru kharismatik yang melahirkan "master-master" pembaruan di Indonesia. Dalam tahun 1906-1908 al-Minangkabawi menulis tiga risalah yang berisi tantangan terhadap Tarekat Naqsyabandiyah. Judul tiga risalah ini memang tampak provokatif: *Izhar zaghl al-kadzibin fi tasyabbuhihim bi al-shadiqin* ["Membongkar kepalsuan para penipu yang berkedok kebenaran"]; *Al-Ayat al-bayyinah li al-munsifin fi izalati khurafat ba'dh al-muta'assibin* ["Bukti-bukti nyata untuk orang-orang saleh demi membasmi ketakhyulan orang-orang fanatik tertentu"]; dan *Al-Saif al-battar fi mahq kalimat ba'dh ahl al-ightirar* ["Pedang penebas yang memberantas ucapan-ucapan orang-orang tertentu yang berlaku congkak"]. Dalam ketiga risalah tersebut, pada pokoknya, al-Minangkabawi merutuk ajaran-ajaran dan amalan-amalan utama Tarekat Naqsyabandiyah sebagai *bid'ah* dan *syirk*. Polemik anti-Naqsyabandiyah yang disulut oleh ulama asal Minangkabau, Sumatra Barat ini terus berkepanjangan. Bahkan sampai tahun 1981, sebagaimana dicatat oleh van Bruinessen, masih terdapat pendukung-pendukung tarekat tersebut yang berusaha menyanggah berbagai tuduhan al-Minangkabawi.³⁷

Serangan-serangan model al-Minangkabawi belakangan diteruskan oleh kaum pembaru generasi sesudahnya sehingga sejak awal abad ke-20 praktis tarekat-tarekat terlihat bersikap defensif. Krisis semakin memuncak ketika 'Abd al-'Aziz ibn Sa'ud, pendiri

Kerajaan Saudi Arabia periode ketiga, menguasai kota Mekkah; tarekat-tarekat diberangus karena penguasa baru yang beraliran Wahhabi ini berpandangan sangat buruk terhadap tarekat. Akibatnya banyak syekh-syekh tarekat yang angkat kaki dari Mekkah dan menetap di kota-kota lain. Ini berarti bahwa tarekat-tarekat telah kehilangan kesempatan yang unik dalam menjalin hubungan internasional seperti halnya ketika mereka masih bercokol di Kota Suci.³⁸

Sejak saat itu vitalitas tarekat-tarekat, termasuk tarekat yang ada di Indonesia, menurun tajam, meskipun tidak sampai terkubur. Di Indonesia sendiri masih terdapat kelompok-kelompok masyarakat "tradisionalis" yang terus berusaha mempertahankan eksistensinya, seperti Nahdlatul Ulama (didirikan 1926) di Jawa, dan PERTI—kemudian PPTI (Persatuan Pengamal Tarekat Islam)—di Minangkabau. Namun uniknya, barangkali sejak dekade 1970-an tarekat mulai dilirik kembali, tidak saja oleh penduduk pedesaan, pendukung setianya selama ini, tetapi juga oleh para penghuni perkotaan. Tentu, ini merupakan suatu fenomena yang sangat menarik untuk dikaji.

Catatan Penutup

Sebagai penutup, penulis berkesimpulan bahwa tasawuf dan tarekat di Indonesia, sebagaimana yang terdapat di pusat-pusat Islam, mengalami perkembangan dinamis yang sama. Akses informasi yang semakin terbuka dan persinggungan yang semakin intens antar keduanya menyebabkan apa yang terjadi di pusat Islam, dalam hal ini Mekkah, getarannya terasa sampai di Indonesia.

Pada abad ke-17, di Aceh berlangsung pergulatan wacana antara tasawuf yang cenderung heterodoks (*wujudiyah*) dan tasawuf ortodoks (neo-sufisme). Kubu pertama diwakili oleh Fansuri dan Pasai, sedangkan kubu kedua dipelopori oleh al-Raniri. Pertarungan yang nyaris sepanjang abad ini akhirnya menjadi milik kubu terakhir menjelang pergantian abad. Pada masa selanjutnya laju arus ortodoksi tidak bisa terbendung lagi.

Ulama eksponen terakhir abad ke-17, seperti al-Sinkili dan al-Maqassari, di samping melanjutkan tradisi pendahulunya, juga membawa dan menyebarkan tarekat yang sudah mereka peluk sejak masih berada di Tanah Haram. Al-Sinkili (Singkel) adalah pembawa Tarekat Syattariyah, sedangkan al-Maqassari adalah tokoh besar Tarekat Khalwatiyah. Tradisi seperti ini kemudian juga dipelihara oleh para ulama asal Indonesia yang mulai membanjiri Haramayn pada abad ke-18. Maka pada periode selanjutnya, kehidupan kerohanian umat Islam di Indonesia diwarnai oleh membludaknya

tarekat. Hampir semua tarekat besar yang ada di dunia Islam memiliki pengikut di Indonesia, seperti Tarekat Qadiriyyah, Rifa'iyah, Sammaniyah, Naqsyabandiyah, dan lain-lain.

Sejalan dengan meningkatnya penetrasi kekuasaan pemerintah kolonial Belanda pada abad ke-19, maka tarekat menyingkir dan membentuk koloni-koloni sendiri di daerah-daerah pedesaan. Sebagai kelompok independen yang tidak terjangkau struktur kolonial, dan agar keinginan membentuk komunitas yang solid dapat terwujud, perkumpulan-perkumpulan tarekat melakukan "eksklusivisasi": ketaatan pengikut hanya kepada satu tarekat, tidak boleh lebih. Karena itu, ketika kepentingan mereka berbenturan dengan kenyataan sosial akibat penjajahan, aktivisme mereka meningkat bahkan berubah menjadi gerakan-gerakan yang bersifat radikal. Maka jadilah abad ke-19 marak oleh berbagai pergolakan yang melibatkan kaum tarekat.

Meski demikian, tidak berarti bahwa dinamika internal tarekat, dan juga tasawuf, menjadi mandeg. Justru akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 ditandai oleh konflik yang semakin tajam antara kaum pembaru, yang menyalurkan isu-isu dari Timur Tengah, dan kaum tarekat yang masih bertahan dengan tradisinya. Atau lebih spesifik lagi, antara mereka yang *fiqh oriented* dan mereka yang masih menghargai tasawuf. Polemik antar mereka berlangsung lama; kaum pembaru bertindak sebagai penyerang yang agresif, sementara kaum tradisional menangkisnya dengan apologi-apologi. *Allah a'lam bi al-shawab*.

Endnotes:

1. Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati*, (Jakarta:Yayasan Ilmu-ilmu Sosial, 1982), h.79.
2. Abdul Aziz Dahlan, "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filosofis", dalam *Ulumul Qur'an* V.II No.8, 1991, h.27.
3. Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta:Bulan Bintang, 1983), h.72.
4. Abdul Aziz Dahlan, "Tasawuf Sunni", h.27-28.
5. Marshal Hodgson, *The Venture of Islam*, v.II, (Chicago:The University of Chicago Press, 1974), h.203.
6. Mengenai sejarah dan pertumbuhan tarekat-tarekat, lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, (London:Oxford University Press, 1971); A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, (Bandung: Mizan), 1991.
7. G.W.J. Drewes, "Indonesia: Mistisisme dan Aktivisme", dalam Gustave E. von Grunebaum, *Islam Kesatuan dalam Keragaman*, (Jakarta:Yayasan Perkhidmatan, 1983), h.330.
8. Harun Hadiwijono, *Kebatinan Islam Abad XVI*, (Jakarta:BPK Gunung Mulia, 1985), h.7-8.
9. Harun Hadiwijono, *Kebatinan Islam Abad XVI*, h.12.
10. Harun Hadiwijono, *Kebatinan Islam Abad XVI*, h.12.
11. G.W.J. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*, (The Hague:Martinus Nijhoff, 1978), h.1-3.
12. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta:Bulan Bintang,1984), h.173-174.
13. Simuh, "Gerakan Kaum Shufi", dalam *Prisma*, No.11, Nopember 1985, h.79.
14. Simuh, "Gerakan Kaum Shufi", h.79.
15. Simuh, "Gerakan Kaum Shufi", h.79.
16. Ahmad Daudy, "Tinjauan atas *Al-Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin* Karya Syekh Nuruddin Ar-Raniri", dalam Ahmad Rifai Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, (Bandung:Mizan, 1987), h.22.
17. "Akar-akar Pembaharuan Islam di Nusantara: Jaringan Ulama Indonesia-Timur Tengah Abad ke-17 dan ke-18 [Disertasi Dr. Azyumardi Azra]", dalam *Islamika*, No.1, 1993, h.48-49.
18. "Akar-akar Pembaharuan Islam", h.51.
19. "Akar-akar Pembaharuan Islam", h.51-52.
20. "Akar-akar Pembaharuan Islam", h.52; lihat juga, Martin van Bruinessen, "Tarekat dan Politik: Amalan untuk Dunia atau Akherat", dalam *Pesantren*, No.1 V.IX, 1992, h.4.
21. Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati*, h.79.
22. Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Jakarta:Pustaka Jaya, 1984).
23. Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani*, h.207.
24. Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati*, h.79-80; Bandingkan dengan Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani*, h.215.
25. Lihat, Nurcholish Madjid, "Tasawuf dan Pesantren", dalam M. Dawam Raha-rdjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta:LP3ES, 1983), h.103.
26. Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani*, h.215.
27. Lihat, Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung:Mizan, 1992), h.21-22. Penjelasan singkat tentang hubungan yang erat antara syekh-syekh tarekat—terutama Tarekat Naqsyabandiyah—de-

- ngan para penguasa lokal di berbagai kawasan Nusantara. Lihat, "Tarekat dan Politik", h.6-7.
28. Lihat, Fachry Ali, "Massa tak Berwarganegara: Gerakan-gerakan Protes di Jawa Abad ke-19", dalam *Ulumul Qur'an*, No.2 V.2, 1989, h.104.
 29. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiah di Indonesia*, h.22.
 30. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h.174.
 31. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h.174.
 32. Van Bruinessen mencatat bahwa sebaran Tarekat Naqsyabandiyah hampir merata di seluruh kawasan Nusantara, dari Kepulauan Riau dan Kalimantan Barat, Sumatra dan Semenanjung Malaya, Jawa, Madura, Kalimantan Selatan dan Sulawesi Selatan, sampai Pulau Lombok di Nusa Tenggara Barat.
 33. Syekh Nawawi al-Bantani (1813-1897), menurut Snouck Hurgronje, sarjana Belanda yang sempat menemuinya ketika di Mekkah, adalah ulama pengikut al-Gazali. Seperti halnya para ulama Haramayn, al-Bantani secara eksklusif memperkenalkan kaarya para sufi kepada para muridnya, yang unsur mistisismenya melebihi unsur gaibnya. Ia tidak menganjurkan para muridnya untuk bergabung dengan suatu tarekat, tetapi ia sama sekali tidak berusaha mencegahnya. Lihat, C. Snouck Hurgronje, "Ulama Jawa yang Ada di Mekkah pada Akhir Abad ke-19", dalam Ahmad Ibrahim et.al. (ed.), *Islam di Asia Tenggara* (Jakarta:LP3ES, 1989), h.154-155.
 34. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h.109.
 35. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h.110; lihat juga Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h.134-137 dan h.184-185.
 36. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h.110.
 37. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h.111.
 38. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h.116.

Hamid Nasuhi adalah dosen Fakultas Ushuluddin, kandidat doktor Pascasarjana IAIN Jakarta, pernah mengikuti visiting PhD Student di Institute of Islamic Studies, McGill University, Kanada, 1999.