

Dr. Muhammad Noupal, M.Ag

**DINAMIKA PERKEMBANGAN
TASAWUF
DAN TAREKAT
DI INDONESIA PADA ABAD 19**

Studi Sosial Intelektual
Terhadap Pemikiran dan Karya Mufti Batavia
Sayyid Utsman bin Abdullah Bin Yahya
(1822-1914 M)



Dr. Muhammad Noupal, M.Ag

**DINAMIKA PERKEMBANGAN
TASAWUF
DAN TAREKAT
DI INDONESIA PADA ABAD 19**

Studi Sosial Intelektual
Terhadap Pemikiran dan Karya Mufti Batavia
Sayyid Utsman bin Abdullah Bin Yahya
(1822-1914 M)



Lembaga Pengabdian Kepada Masyarakat
UIN Raden Fatah Palembang



Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

Muhammad Noupal

DINAMIKA PERKEMBANGAN TASAWUF DAN TAREKAT DI INDONESIA
PADA ABAD 19: Studi Sosial Intelektual Terhadap Pemikiran dan Karya
Mufti Batavia Sayyid Usman Bin Abdullah Bin Yahya (1822-1914), Penulis:
Muhammad Noupal, Editor: Idrus Alkaf, — cet. 1. — Yogyakarta: IDEA
Press, 2014, x+ 108, 15.5 cm x 23.5 cm

ISBN: 978-602-8686-53-2

- | | |
|----------------|---------------------|
| I. Studi Islam | 2. Tasawuf |
| I. Judul | II. Muhammad Noupal |

@ Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang

Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruhnya isi buku ini tanpa seijin penerbit adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum

DINAMIKA PERKEMBANGAN TASAWUF DAN TAREKAT DI INDONESIA
PADA ABAD 19: Studi Sosial Intelektual Terhadap Pemikiran dan Karya Mufti
Batavia Sayyid Usman Bin Abdullah Bin Yahya (1822-1914)

Penulis: Dr. Muhammad Noupal, M.Ag.

Editor: Dr. Idrus Alkaf, M.A.

Desain sampul: Fathurroji

Setting Layout: M. Rifai

Cetakan I: Desember 2014

Penerbit: Idea Press Yogyakarta



Diterbitkan oleh:

Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada masyarakat
UIN Raden Fatah Palembang

bekerjasama dengan percetakan dan penerbit

Idea Press Yogyakarta

Alamat: Jln. Amarta, Diro RT. 58 Pendowoharjo, Sewon, Bantul Yogyakarta,

Telp. 0274-6466541, 0817263952

Email: idea_press@yahoo.co.id



DAFTAR ISI

UCAPAN TERIMAKASIH	v
KATA PENGANTAR	vii
DAFTAR ISI	ix
Bab I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Kerangka Teori.....	6
C. Kajian Tasawuf Abad 19	8
D. Pendekatan Kajian.....	10
Bab II RIWAYAT HIDUP SAYYID UTSMAN BIN YAHYA	13
A. Biografi Sayyid Utsman	13
B. Kedudukan Sayyid Utsman sebagai Penasehat Kolonial	19
C. Karya Sayyid Utsman dalam Bidang Tasawuf	27

Bab III	ANALISIS HISTORIS KONDISI TASAWUF DAN TAREKAT DI INDONESIA PADA MASA SAYYID UTSMAN	37
A.	Dinamika Tasawuf di Indonesia Sebelum Abad 19 ..	37
B.	Kondisi Objektif Islam di Batavia pada Masa Sayyid Utsman	40
C.	Dinamika Tasawuf dan Tarekat pada Abad 19	46
Bab IV	PEMIKIRAN SAYYID UTSMAN DALAM BIDANG TASAWUF DAN TAREKAT	63
A.	Defenisi Tasawuf, Sufi dan Tarekat	65
B.	Syarat-Syarat Masuk Tarekat	71
C.	Kritik Terhadap Tarekat dan Pseudosufi.	81
D.	Analisis Terhadap Pemikiran Sayyid Utsman	91
Bab V	KESIMPULAN	99
	DAFTAR PUSTAKA	103

BAB 1

PENDAHULUAN



A. Latar Belakang Masalah

Sebagaimana diketahui, letak geografis kepulauan Indonesia merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi perkembangan Islam di Indonesia. Fakta ini menjelaskan bahwa Islam di Indonesia adalah Islam yang jauh dari pusatnya dan terlihat berbeda dengan Makkah dan Madinah. Perbedaan yang ditimbulkan karena faktor jarak ini pada kelanjutannya mempengaruhi pola penyebaran Islam ke tanah Melayu-Nusantara.¹

Proses kedatangan Islam di Indonesia kemudian menjadi beragam dengan serangkaian teori dan analisis tentang siapa, bagaimana dan kapan Islam mulai disebarkan. Dari semua teori tersebut, Azyumardi Azra berpandangan bahwa ada empat masalah pokok yang perlu difahami, yaitu pertama, Islam langsung dibawa dari Arabia; kedua, Islam diperkenalkan oleh para guru dan penyiari "profesional" yakni mereka yang memang khusus bermaksud menyebarkan Islam; ketiga, yang mula-mula

¹Azyumardi Azra, *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal* (Bandung, Mizan, 2002) h. 18.

masuk Islam adalah para penguasa; dan keempat, kebanyakan para penyebar Islam "profesional" ini datang ke Nusantara para abad 12-13 M. Mempertimbangkan tema terakhir ini, lanjut Azyumardi, mungkin benar bahwa Islam sudah diperkenalkan ke dan ada di Nusantara pada abad-abad pertama Hijriyah, tetapi hanyalah setelah abad ke-12 pengaruh Islam kelihatan lebih nyata. Karena itu proses Islamisasi nampaknya mengalami akselerasi antara abad ke 12 dan ke 16.²

Dalam teori mengenai kedatangan Islam di Indonesia, mayoritas ahli sejarah mengatakan bahwa ia tersebar dengan cara yang damai, tidak dalam bentuk penetrasi atau ekspansi militer seperti yang terjadi di Afrika Utara, Persia atau India. Islam datang melalui sentuhan para sufi dan para pedagang yang masuk dan menyebar ke seluruh daerah di Indonesia. Peran serta kaum sufi dalam proses Islamisasi berasal dari pemikiran bahwa Islam yang masuk ke Indonesia (abad 13) adalah Islam yang telah dipengaruhi oleh dominasi sufisme pasca kehancuran Baghdad tahun 1258 M.³

² Deskripsi yang komprehensif tentang siapa dan kapan Islam datang ke Indonesia disajikan Azyumardi Azra dalam bagian-bagian awal dari karyanya *Jaringan Ulama*. Dari semua teori yang diuraikannya, ia berpandangan bahwa ada empat masalah pokok yang perlu difahami, yaitu pertama, Islam langsung dibawa dari Arabia; kedua, Islam diperkenalkan oleh para guru dan penyiar "profesional" yakni mereka yang memang khusus bermaksud menyebarkan Islam; ketiga, yang mula-mula masuk Islam adalah para penguasa; dan keempat, kebanyakan para penyebar Islam "profesional" ini datang ke Nusantara para abad 12-13 M. Mempertimbangkan tema terakhir ini, lanjut Azyumardi, mungkin benar bahwa Islam sudah diperkenalkan ke dan ada di Nusantara pada abad-abad pertama Hijriyah, tetapi hanyalah setelah abad ke-12 pengaruh Islam kelihatan lebih nyata. Karena itu proses Islamisasi nampaknya mengalami akselerasi antara abad ke 12 dan ke 16. Lihat : Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan VIII; Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung, Mizan, 1995) h. 30-31.

³ Abad-abad pertama Islamisasi Indonesia bersamaan dengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan dan pertumbuhan tarekat. Dalam masa ini bermunculan tokoh-tokoh sufi terkenal seperti al-Ghazali (w. 1111 M), Ibn 'Arabi (w. 1240 M), Abd al-Qadir Jailani (w. 1166 M), Suhrawardi (w. 1167 M), Najm al-Din al-Kubra (w. 1221 M), Abu Hasan al-Syadzili (w. 1258 M). Sementara itu tarekat Rifa'iyah telah mapan sebagai tarekat menjelang tahun 1320 M; Khalwatiyah menjelma menjadi tarekat lebih kurang pada tahun 1300 dan 1450 M; Naqshabandiyah dengan pendirinya Bahá' al-Din Naqshabandi (w. 1389 M) dan

Islamisasi di Indonesia kemudian menemui sudut penting terutama ketika berhadapan dengan budaya lokal; budaya maritim di daerah pantai dan budaya agraris di daerah pedalaman. Dengan dua budaya ini maka corak Islam di Indonesia mengalami dualisme; di pantai, Islam tampil sebagai agama yang formal dan ortodoks; sedangkan di pedalaman, Islam tampil sebagai agama yang sinkretik dan mistik.⁴

Sudut penting lain yang dihadapi Islam di Indonesia adalah berhubungan dengan kondisi sosial, ekonomi, religiositas dan persoalan politik. Islam bukan saja diterima sebagai agama bagi para pedagang, tetapi juga bagi para petani dan tuan tanah serta penguasa daerah yang menguasai sentra-sentra ekonomi. Islam sekaligus diterima dalam suatu religiositas masyarakat yang masih bercampur dengan tradisi Hindu dan Budha. Dengan demikian proses dan selanjutnya perkembangan Islamisasi di Indonesia menyimpan banyak fenomena yang menarik; yang tentu saja mempengaruhi keberagaman masyarakat sampai abad 19.⁵ Variasi yang tercipta dalam proses ini lebih lanjut menimbulkan

M; Naqshabandiyah dengan pendirinya Bahá' al-Din Naqshabandi (w. 1389 M) dan Abdullah al-Syattar dengan tarekat Syattariyah (w. 1428 M). Lihat : Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung, Mizan, 1995) h. 188.

⁴ Hal ini diperkuat dengan pernyataan Clifford Gertz bahwa suatu versi kepercayaan muslim yang lebih ortodoks memang sudah menjadi karakteristik penduduk pesisir utara dan kelas pedagang di kota-kota kecil Jawa yang tersebar di seantero kota besar dan kecil di seluruh Jawa sejak masuknya Islam ke pulau itu di abad 15. Lihat Clifford Gertz, *Abangan Santri Priayi Dan Masyarakat Jawa* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1981) h. 178. Lihat juga Taufik Abdullah (ed), *Pengantar Islam Sejarah dan Masyarakat*, dalam *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1987) h. 4.

⁵ Dinamika perkembangan Islam di Indonesia sebelum abad 19, khususnya pada abad 16-17 mempunyai fenomena yang sangat menarik. Di sini, Islam Indonesia selalu dihubungkan dengan pencapaian kaum sufi menyebarkan Islam secara damai. Kisah-kisah tentang Wali Sanga di Jawa (abad 16) mengisyaratkan bahwa penetrasi Islam tidak mendapat tantangan dari budaya lokal. Di Aceh, dinamika tersebut menjadi lebih menarik lagi dengan adanya perdebatan antara Islam yang dikembangkan oleh para sufi heterodoks dengan Islam yang diajarkan para sufi ortodoks. Nama-nama seperti Hamzah Fansuri dan Sumatrani yang dilawankan dengan Sinkli dan Raniu, menghidai perdebatan klasik antara kaum sufi spekulatif dan ulama tradisional.

akulturisasi; Islam diterima karena ia bersesuaian dengan budaya masyarakat.⁶

Catatan sejarah juga menunjukkan bahwa Islam diterima dalam lingkungan masyarakat Indonesia karena sifatnya yang dinamis. Usaha-usaha yang dilakukan Wali Songo di Jawa yang sukses pada abad 16, menghasilkan penerimaan Islam yang tidak bertentangan dengan budaya dan tradisi setempat. Sambutan hangat penerimaan Islam juga diungkapkan karena gagasan-gagasan mistik yang dibawa oleh para wali mempunyai sandaran budaya yang sudah kental dalam masyarakat. Sekalipun demikian, penekanan terhadap Islam yang murni (ortodoks) juga menjadi bagian penting dari proses Islamisasi tersebut.

Penerimaan terhadap gagasan-gagasan unistik mewarnai Islam di Indonesia pada abad 17 dan 18 M. Di Aceh, Hamzah Fansuri dan Syams al-Din Sumatrani memperkembangkan gagasan *wujudiyah* tentang Tuhan. Tetapi usaha ini mendapatkan perlawanan dari al-Raniri dan Sinkli yang lebih memilih harmonisasi antara sufisme dan *syari'ah*. Harmonisasi ini pada akhirnya berhasil menyatukan jaringan dan menyebar ke berbagai daerah di Indonesia sampai pada abad 18 melalui tarekat, wadah gerakan sufisme secara komunal. Seperti yang diperkenalkan oleh Yusuf Makassar melalui tarekat Khalwatiyah,⁷ harmonisasi antara sufisme dan *syari'ah* melalui tarekat Sammaniyah juga dilakukan oleh al-Falimbani⁸.

⁶Menurut Koentjaraningrat, gagasan-gagasan mistik memang mendapat sambutan hangat di Jawa, karena sejak zaman sebelum masuknya agama Islam, tradisi kebudayaan Hindu Budha yang terdapat di sana sudah didominasi oleh unsur-unsur mistik. Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta, 1984) h. 53.

⁷Al-Makassari menghasilkan 29 buah karangan yang secara umum menekankan bahwa jalan sufistik hanya bisa ditempuh dengan total komitmen, baik secara lahir atau batin melalui jaran hukum Islam. Dia berpendapat bahwa komitmen seseorang terhadap syariat bahkan lebih baik daripada melakukan sufisme tetapi mengabaikan hukum Islam. Dia bahkan lebih jauh mengklasifikasikan *zindiq* dan *mulhid* sebagai orang-orang yang mempercayai bahwa mereka akan mampu mendekati diri kepada Tuhan tanpa mempraktekkan ibadah-ibadah dan ritual seperti shalat dan puasa. Lihat, Azra, *Islam Nusantara*, h. 129.

⁸Dua karya penting al-Falimbani, *Hidāyat al-Sālikin* dan *Sair al-Sālikin*, menekankan prinsip-prinsip keimanan dalam Islam dan kewajiban-kewajiban dalam agama yang harus menjadi komitmen setiap pengikut sufisme. Ia percaya

Jaringan ini pada akhirnya mampu menangkai sufisme filosofis yang diperkenalkan Hamzah Fansuri dan Sumatrani; dan tentu saja diterima secara luas oleh masyarakat. Sampai pada abad 19, jaringan inipun terus-menerus menemukan perannya di tangan ulama, seperti yang dilakukan oleh Arsyad al-Banjari.⁹

Di sisi lain, sejak pertengahan abad 19, Islam Indonesia juga secara bertahap mulai menanggalkan corak sinkretiknya dan sedikit demi sedikit bergerak menuju kemurnian (ortodoks).¹⁰ Gerakan ortodoksi ini dilakukan dalam dua hal yaitu diterimanya tarekat dan penghapusan terhadap bid'ah.¹¹ Pada perkembangan selanjutnya terutama pada akhir abad 19, disebabkan pertemuan dengan budaya Barat yang lebih modern, Islam di Indonesia juga memperlihatkan usahanya untuk menyesuaikan diri (modernisasi) dengan tuntutan dunia yang sedang berkembang.

Gerakan ortodoksi dan modernisasi ini masih terjadi sampai awal abad ke 20. Sepanjang abad 19 saja, perkembangan tarekat di Indonesia menunjukkan peningkatan yang signifikan. Munculnya tarekat Naqsabandiyah dan Qadiriyyah memberi tekanan dalam perkembangan Islam Indonesia yang berlandaskan prinsip dan tata aturan syariat Islam (*syari'ah oriented*). Sementara kritik dan upaya untuk menghapuskan bid'ah atau tradisi sinkretik dalam pola keberagamaan masyarakat, juga menjadi tujuan dalam gerakan pemurnian yang dijalankan kaum Paderi dan di kemudian

bahwa rahmat Tuhan dapat diraih hanya melalui keimanan yang benar kepada ketauhidan Tuhan Yang Mutlak dan kepatuhan total terhadap prinsip-prinsip syari'at. Azra, *Islam Nusantara*, h. 130.

⁹Arsyad al-Banjari pernah memberikan fatwa syirik kepada seseorang yang bernama Haji Abdul Hamid Abulung yang mengajarkan faham *wujudiyah mulhid* kepada masyarakat di daerahnya. Dengan keputusan ini, Abulung akhirnya dihukum mati oleh Sultan Tahmidullah. Lihat : Azra, *Islam Nusantara*, h. 133.

¹⁰Husnul Aqib Suminto, "Islam di Indonesia; Sinkretisme, Pemurnian dan Pembaharuan", dalam *Studia Islamika* (Jakarta, No. 21, tahun IX, 1985) h. 19.

¹¹Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat*. h. 5. Pada pertengahan abad ini, usaha sungguh-sungguh diperlihatkan dengan makin diterimanya tarekat Naqsabandiyah dan Qadiriyyah sebagai wadah bagi praktek keberagamaan masyarakat Islam. Dua tarekat ini juga menekankan pentingnya pengamalan Islam secara total dan menghindari pemikiran-pemikiran spekulatif. Untuk keterangan masalah ini akan dibicarakan pada bab V.

waktu dalam gerakan pembaharuan oleh organisasi modern yang bernama Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis).

Diantara bagian penting dari dinamika tasawuf dan tarekat di Indonesia pada abad 19 ini adalah munculnya serangan dari seorang ulama yang bernama Sayyid Utsman bin Yahya. Selain dikenal sebagai ulama, tokoh ini juga dikenal sebagai Mufti Betawi dan penasehat Snouck Hurgronje. Dalam berbagai kasus, ia selalu mengkritik perilaku dan praktek keagamaan masyarakat muslim di Indonesia yang menurutnya tidak sesuai dengan tuntunan Islam, termasuk di dalamnya berbagai aktifitas para penganut tarekat. Bahkan beberapa karya beliau dalam bidang tasawuf dan tarekat dapat menjadi bukti betapa perkembangan tasawuf dan tarekat di Nusantara pada abad 19 ternyata sangat beragam dan menjadi penting untuk kita ketahui.

Adalah sangat menarik untuk melihat lebih jauh bagaimana sebenarnya dinamika tasawuf dan tarekat di Indonesia pada abad 19 ini, khususnya dari kajian terhadap pemikiran dan karya Sayyid Utsman. Karena itu, kajian ini akan berusaha untuk mengarahkan kajiannya kepada studi sosial dan intelektual Islam di Indonesia dengan mengambil sudut pemikiran dan karya Sayyid Utsman bin Yahya untuk kemudian menjadi point penting bagaimana dinamika tasawuf dan tarekat di Indonesia pada abad 19.

Melalui kajian tersebut, buku ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana aspek historis dalam dinamika tasawuf dan tarekat di Indonesia pada abad 19 dan mengetahui bagaimana pemikiran dan karya intelektual Sayyid Utsman bin Yahya tentang tasawuf dan tarekat dapat menjadi bagian penting dari dinamika tasawuf dan tarekat di Indonesia pada abad 19?

B. Kerangka Teori

Menurut Crane Briton, sejarah intelektual adalah sejarah aktifitas pikiran-pikiran manusia dan hubungannya dengan perkembangan masyarakat. Brinton juga menyatakan bahwa sejarah intelektual mengembangkan fakta tentang siapa, apa dan bilamana serta dalam bentuk apa tulisan itu dipublikasikan.¹²

¹²Crane Brinton, "Sejarah Intelektual", dalam Taufik Abdullah, dkk

Sementara itu Kartodirdjo mengatakan bahwa sejarah intelektual mencoba mengungkapkan latar belakang sosio kultural para pemikir agar dapat mengekstrapolasikan faktor sosial yang mempengaruhinya. Ia bahkan menambahkan bahwa semua fakta yang tampak sebenarnya bersumber pada atau ekspresi dari apa yang terjadi dalam mental orang, antara lain pikiran, ide, kepercayaan, angan-angan dan segala macam bentuk kesadaran dapat dikatakan sebagai sejarah intelektual.¹³

Selain itu, sejarah sosial juga dapat difahami sebagai sejarah yang lebih menekankan kepada kajian atau analisis terhadap faktor-faktor bahkan ranah-ranah sosial yang mempengaruhi terjadinya peristiwa-peristiwa sejarah itu sendiri. Sejarah sosial dapat disebut sejarah mengenai gerakan-gerakan sosial (*social movement*) yang muncul dan berkembang dalam sejarah; bahkan sering diartikan sebagai sejarah tentang sejumlah aktivitas manusia seperti kebiasaan (*manners*), adat istiadat (*customs*) dan kehidupan sehari-hari (*everyday life*)¹⁴.

Secara terminologis, pemikiran adalah suatu proses mendayagunakan aktivitas otak berupa berpikir, kehendak dan perasaan, yang bentuknya paling tinggi dimanifestasikan dalam menganalisis, menyusun dan mengkoordinasi.¹⁵ Di sini kita melihat ada tiga bentuk yang disajikan yaitu menganalisis, menyusun dan mengkoordinasi. Tetapi secara umum, ada dua macam cara berpikir; yaitu berpikir tradisional dan berpikir ilmiah. Yang dimaksud dengan berpikir tradisional adalah berpikir tanpa berdasarkan aturan-aturan berpikir ilmiah. Sedangkan berpikir ilmiah adalah berpikir yang memakai dasar-dasar atau aturan-aturan pemikiran ilmiah, seperti metode, sistematis, objektif dan

(ed.) Ilmu Sejarah dan Historiografi, Arah dan Perspektif (Jakarta, Gramedia, 1985) h. 201-207.

¹³ Sartono Kartodirdjo, Pendekatan Ilmu Sosial dalam Ilmu Sejarah (Jakarta, Gramedia, 1993) h. 181 dan 177.

¹⁴Azyumardi Azra, Historiografi Islam Indonesia Antara sejarah Sosial, Sejarah Total dan sejarah Pinggiran, h.5-6; dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, Menjadi Indonesia (Bandung, Mizan, 2006)

¹⁵Muhammad Iqbal, Ma'âlim al-Manhaj al-Islâmi (terj) Saifullah Kamali, (Jakarta, Media Dakwah, 1994) h. 128.

umum. Secara metode, berpikir harus menggunakan metode atau cara yang lazim digunakan dalam disiplin ilmu yang dibicarakan; secara sistematis, setiap unsur dalam berpikir harus saling berkaitan satu sama lain secara teratur dalam suatu keseluruhan; sehingga dapat tersusun suatu pola pengetahuan yang rasional; secara objektif, kebenaran dari hasil pemikiran dapat memperoleh bobot objektif, dan tidak lagi bersikap subjektif; dan secara umum, tingkat kebenaran berpikir yang mempunyai bobot objektif tersebut dapat berlaku umum, di mana saja dan kapan saja.¹⁶

Sebagai sebuah objek kajian, agama difahami sebagai suatu fakta dan pengungkapan, yang dapat berupa kitab suci, pemikiran dan kesearahan suatu agama, simbol-simbol, budaya, perilaku, pola keberagamaan, pranata sosial dan struktur sosial (organisasi agama) dan sebagainya.¹⁷ Pemikiran keagamaan karena itu harus diartikan sebagai pemikiran atau pandangan tentang fakta agama dan pengungkapannya baik secara normatif atau spekulatif.

Dibandingkan paradigma pemikiran keagamaan, studi sejarah sosial awalnya memang mengacu kepada sejarah gerakan "kaum miskin". Namun pada saat ini sejarah sosial telah mencakup bidang-bidang antara lain demografi dan *kingship*, kajian masyarakat urban, kelompok-kelompok dan kelas sosial, sejarah "mentalitas" atau kesadaran kolektif, transformasi masyarakat, gerakan sosial atau fenomena protes sosial dan sejarah pendidikan, tradisi keilmuan dan diskursus intelektual.¹⁸

C. Kajian Tasawuf Abad 19

Dalam arti yang sangat luas, kajian terhadap perkembangan tasawuf dan tarekat di Indonesia memang sudah banyak dilakukan. Tetapi kajian tentang tasawuf dan tarekat dengan menggunakan studi sosial dan intelektual khususnya terhadap pemikiran dan

¹⁶Sudarto, *Metode Penelitian filsafat* (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1997) h. 29.

¹⁷Imam Prayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, (Bandung, Remaja Rosdakarya, cet. 2, 2003) h. 53.

¹⁸Azyumardi Azra, "Tinjauan Ilmu Sejarah" dalam Mastuhu, dkk (ed.) *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam, Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, (Bandung, Nuansa, 1998) h. 125-126.

karya seorang tokoh bernama Sayyid Utsman Bin Yahya, masih belum banyak dilakukan. Tentang tokoh ini pun kajian sering dilakukan terhadap biografinya, bukan pemikirannya.

Penelitian yang berusaha mengkaji Sayyid Utsman dalam masalah ini masih ditampilkan secara sepintas. Tulisan Kareel Steenbrink yang berjudul *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19* (1984) menampilkan profil Sayyid Utsman sebagai sub bagian dari kajiannya tentang "Orang Arab di Indonesia" pada abad 19. Ia berusaha menggambarkan posisi Sayyid Utsman baik sebagai ulama yang produktif dalam menulis ataupun sebagai penasehat pemerintah Belanda. Dalam tulisannya yang sangat ringkas, Steenbrink menyebut bahwa Sayyid Utsman sangat menentang tarekat. Tetapi tulisannya tidak menggambarkan dinamika tasawuf dan tarekat pada saat itu secara utuh, apalagi dari sudut pandangan Sayyid Utsman.

Tulisan berikutnya berasal dari Husnul Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (1985). Dalam tulisan ini Sayyid Utsman ditampilkan secara sangat singkat terutama sebagai Penasehat Kehormatan untuk Urusan Arab. Aqib Suminto berusaha memaparkan bagaimana kebijakan politik pemerintah Hindia Belanda terhadap umat Islam di Indonesia. Kajian tentang Sayyid Utsman dalam tulisan ini diarahkan sebagai salah satu pembantu Snouck Hurgronje dalam melaksanakan kebijakan tersebut. Seperti karya Steenbrink, tulisan inipun tidak menggambarkan bagaimana dinamika perkembangan tasawuf dan tarekat pada abad 19 terutama dari sisi analisa pemikiran dan karya intelektual Sayyid Utsman.

Tulisan yang membahas Sayyid Utsman secara langsung juga terdapat dalam *Mimbar Agama dan Budaya* no. 17/VIII tahun 1990-1991 dengan judul *Kedudukan Sayyid Utsman Ulama Arab Betawi* oleh Majid M. Din. Di sini juga Sayyid Utsman digambarkan sebagai seorang ulama yang memiliki peranan yang sangat besar dalam perkembangan Islam di Indonesia, khususnya di Jakarta pada abad 19 dan awal abad 20.

Sementara itu kajian yang menyentuh pemikiran keagamaan Sayyid Utsman dilakukan oleh Azyumardi Azra dalam

Hadrami Scholars in The Malay-Indonesian Diaspora; A Preliminary Study of Sayyid 'Uthman (1995). Dalam tulisan ini, Azyumardi Azra menampilkan pemikiran keagamaan secara global terutama yang menyangkut kritiknya terhadap bid'ah dan tarekat. Ia juga berusaha menampilkan kritik atau kecaman Sayyid Utsman terhadap kondisi sosial keagamaan masyarakat Indonesia pada masanya. Tetapi sama seperti Kareel Stenbrink, tulisan Azra belum menggambarkan dinamika yang dimaksud.

Dari semua data yang ada, penelitian tentang dinamika tasawuf dan tarekat pada abad 19, khususnya terhadap pemikiran dan karya intelektual Sayyid Utsman memang belum dilakukan. Hal ini mungkin disebabkan karena pemikiran dan karya tulis yang dihasilkan Sayyid Utsman bin Yalya itu sendiri belum terpublikasikan secara luas.

D. Pendekatan Kajian

Dalam kajian ini penulis melakukannya dengan memakai pendekatan sejarah, yaitu pendekatan yang membahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, objek, latar belakang dan pelaku peristiwa.¹⁹ Melalui pendekatan sejarah juga dapat diketahui asal-usul pemikiran atau pendapat dan sikap tertentu dari seorang tokoh, mazhab atau golongan serta *stereotype* keberagamaan suatu kelompok dan sikap suatu kelompok dengan lainnya.²⁰ Di samping itu melalui analisis sejarah juga dapat dilacak asal mula situasi yang melahirkan suatu ide dari seorang tokoh, dan dapat diketahui bahwa seorang tokoh dalam berbuat atau berpikir sesungguhnya dipaksa oleh keinginan-keinginan dan tekanan-tekanan yang muncul dari dirinya sendiri.²¹

Secara umum, pendekatan sejarah itu sendiri dilakukan dengan empat langkah, yaitu *heuristik*, *kritik*, *interpretasi* dan *historiografi*.²² Heuristik adalah langkah pengumpulan dan

¹⁹Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2000) h. 46.

²⁰ Imam Prayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, h. 66.

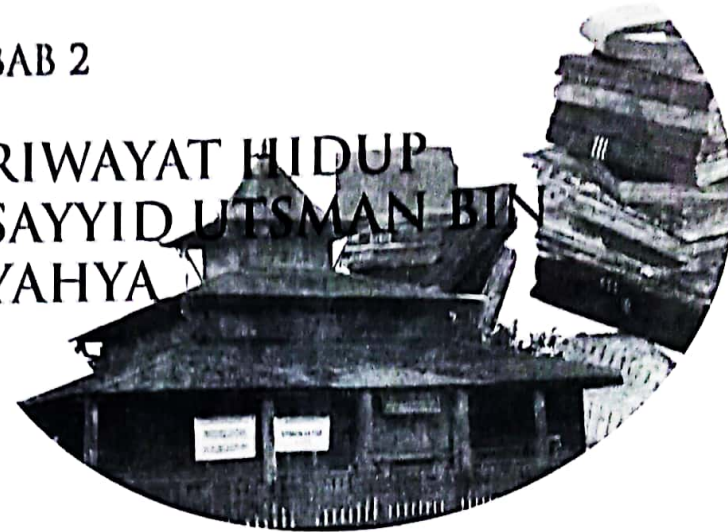
²¹ Imam Prayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, h. 67.

²²Hariyono, *Mempelajari Sejarah Secara Efektif* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1995) h. 109-110; Dudung Abdurahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta, Logos,

perburuan berbagai sumber data sejarah melalui pelacakan atas berbagai dokumen sejarah, situs sejarah dan wawancara dengan orang-orang tertentu. Langkah kritik adalah upaya peneliti untuk mengkritisi dan menguji sumber dan data sejarah yang sudah dikumpulkan. Dalam hal ini peneliti sejarah harus melakukan kritik ekstern dan intern. Kritik ekstern dilakukan untuk menguji keaslian atau otentisitas sumber sejarah dan membedakan antara sumber sejarah yang asli dengan yang palsu. Kritik intern dilakukan untuk menguji validitas data sejarah. Kritik ekstern dan intern menghasilkan fakta sebagai data yang telah terseleksi. Langkah interpretasi adalah upaya peneliti untuk menafsirkan—berdasarkan perspektif tertentu—fakta sejarah sebelum dan selama proses rekonstruksi fakta itu menjadi bentuk dan struktur yang logis. Langkah historiografi adalah menuliskan hasil penafsiran di atas menjadi tulisan atau karya sejarah yang utuh dan bermutu.

Pendekatan sejarah yang penulis gunakan ini juga disebabkan karena dalam dinamika tasawuf dan tarekat pada abad 19, penulis tidak bisa melepaskannya dari bagaimana pemikiran dan peranan yang dilakukan Sayyid Utsman. Sebagian besar tulisan Sayyid Utsman merupakan respon terhadap suatu peristiwa. Bahkan jika dipandang perlu, ia kerap mengulangi kembali tulisannya ke dalam beberapa buku. Karena itu pendekatan sejarah ini menjadi perlu dilakukan. Selain itu, pendekatan sejarah juga dimaksudkan untuk melihat latar belakang dan kemudian mengkaitkannya dengan pokok persoalan yang hendak diangkat sehingga akan tergambar jelas bagaimana dinamika perkembangan tasawuf dan tarekat pada abad 19.

BAB 2

RIWAYAT HIDUP
SAYYID UTSMAN BIN
YAHYA

A. Biografi Sayyid Uthman

Sayyid Utsman dilahirkan di Pekojan, Betawi, pada tanggal 17 Rabiul Awal 1238 (1822 M). Ayahnya, Abdullah, dan kakeknya 'Aqil, dilahirkan di Makkah, tetapi kakek ayahnya, Umar, dilahirkan di Hadramaut tepatnya di desa *Qarah Al Syaikh*. Mengenai kakek Sayyid Utsman, 'Aqil, informasi dari Snouck hanya menjelaskan bahwa dia adalah seorang yang cukup terhormat di Makkah. Jabatannya sebagai *syakh al-sddah* (pemimpin para sayyid) disandangnya selama 50 tahun. Ia kemudian meninggal dalam penjara Syarif Akbar.¹ Sedangkan ibu Sayyid Utsman bernama Aminah adalah putri dari Syekh Abdurrahman al-Mishri, seorang ulama keturunan Mesir yang sudah ada di Indonesia.²

¹ Hurgoronje, "Islam dan Fonografi", dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje IV*, (Jakarta, INIS, 1992) h. 175, khususnya pada catatan kaki no. 4.

² Azyumardi, mengutip Van den Berg mengatakan bahwa Abdurrahman al-Mishri pertama-tama datang di Palembang dan Padang untuk berdagang, tetapi ia kemudian menjadikan Petamburan, Batavia, sebagai tempat tinggalnya. Di Petamburan, ia membeli sebidang tanah tempat ia membangun sebuah

Keberangkatan Sayyid Utsman ke Makkah terjadi pada usianya yang ke 18 tahun. Ia berada di sana dalam rentang waktu antara tahun 1840 sampai 1847. Selain untuk menunaikan ibadah haji, perjalanan ini juga dimaksudkan untuk mengunjulainya. Seperti diketahui, Abdullah, ayah Sayyid Utsman adalah pemimpin kaum Sayyid di Makkah. Kedudukan yang dimungkinkan karena ilmu pengetahuannya yang tinggi ini menjadikan Sayyid Utsman banyak belajar ilmu kepadanya. Selain ayahnya, Suluh Zaman juga melaporkan bahwa Sayyid Utsman turut mengambil ilmu pengetahuan kepada Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, mufti mazhab Syafi'i di Makkah.⁸ Selain itu juga Sayyid Utsman belajar kepada Syekh Ahmad Dimiyathi dan Sayyid Muhammad bin Husein al-Habsyi.⁹ Pencarian Sayyid Utsman terhadap ilmu dan pengetahuan di Timur Tengah berlangsung sampai ia berusia 40 tahun. Tepatnya pada tahun 1279/1862, Sayyid Utsman meninggalkan Hadramaut dan tiba di Hindia Belanda.

Setibanya di Batavia, Sayyid Utsman langsung berziarah ke makam kakeknya, neneknya serta ibunya di daerah Petamburan. Ia juga sempat berangkat ke Surabaya menziarahi makam kakaknya yang sulung, Sayyid Hasyim bin Abdullah bin Yahya. Setelah itu ia kembali lagi ke Batavia dan memberikan pelajaran kepada masyarakat. Dalam *Suluh Zaman* dan *Tuḥfih al-Muqḥlatayni*, diceritakan bahwa banyak masyarakat pada saat itu yang berharap dapat menimba ilmu dari Sayyid Utsman. Pada awalnya Sayyid Utsman keberatan karena ia merasa ilmunya masih sedikit. Tapi

masjid. Kemudian ia mengundurkan diri dari perdagangan dan sebagai gantinya mengabdikan dirinya dalam pengajaran Islam. Azra, *Hadhrumī Scholars*, h. 10. Dalam laporan Snouck disebutkan bahwa, "Abdurahman (al-Masri) al-Mishri adalah seorang ulama yang memiliki pengetahuan yang luas. Ia pernah datang ke Palembang pada tahun 1808. Di sana ia melakukan pembetulan terhadap arah kiblat yang digunakan oleh Masjid Sultan". Lihat Gobeel dan C. Andriaanse, *Nasihat Nasihat Snouck Hurgronje Semasa Kepengawalannya kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1926 V*, (Jakarta, INIS, 1990) h. 900.

⁸ Abdullah bin Utsman, *Suluh Zaman*, h. 3.

⁹ Sayyid Utsman, *Dzikru Masyikh al-Mu' allif*, (Manuskript) h. 1. Sayyid Muhammad bin Husein al-Habsyi, adalah orang tua dari Sayyid Ali al-Habsyi, penulis buku *Smith al-Durar* yang sering dijadikan bacaan dalam perayaan maulid Nabi di kalangan masyarakat Arab di Indonesia.

karena saat itu tidak ada yang memberikan bimbingan kepada masyarakat, maka Sayyid Utsman akhirnya menerima kewajiban tersebut.¹⁰

Sayyid Utsman merasa bahwa ia bukanlah orang yang layak memberikan jawaban atas masalah hukum yang ditanyakan kepadanya. Ia juga menyadari bahwa ia bukanlah orang yang ahli dalam mengarang buku. Tetapi atas desakan masyarakat, ia lalu mengajar dan memberikan pendidikan agama kepada masyarakat; walaupun saat itu ia belum memberikan waktu yang tetap untuk mengajar. Karena permintaan Syekh Abdul Ghani Bima, Sayyid Utsman mulai menggantikan posisinya yang sudah mulai lemah sebagai pengajar di masjid Pekojan. Bisa dimungkinkan, Syekh Abdul Ghani mengakui kemampuan yang dimiliki Sayyid Utsman.

Dari sini, karir keulamaan Sayyid Utsman mulai meningkat. Masyarakat yang ingin mendengarkan kajiannya mulai memenuhi ruangan masjid. Selain masjid Pekojan, Sayyid Utsman juga memberikan bimbingan di masjid daerah Pasar Senen atas permintaan seorang haji yang bernama Abdul Muin.¹¹

Dapat diketahui bahwa kembalinya ke Batavia, Sayyid

¹⁰ Dalam *Suluh Zaman* diceritakan, "maka sesudahnya ia kembali dari Surabaya, maka banyaklah orang yang datang kepadanya hendak menuntut ilmu daripadanya dengan berulang-ulang mereka itu. Setelah itu maka menerimalah ia datangnya mereka dengan berkata-kata bagi mereka itu: "Adapun aku ini sebetulnya bukan dari pada ulama besar dan tiada berapa banyak ilmuku, hanya sedikit saja yang aku peroleh daripada guru-guruku dan berkalinya mereka itu. Akan tetapi barang siapa yang berkehendak berkah itu guru-guruku maka aku sampaikan hajatnya sebagaimana dapat aku itu. Maka datanglah oleh kamu kapan-kapan saja kehendak kamu dengan masing-masing jangan sekali memikirkan suatu apa-sapa, karena aku akan mengajar karena Allah ta'ala, tiada berkehendak akan upahan." Abdullah bin Utsman, *Suluh Zaman*, h. 8. Dalam *Tuḥfih al-Muqḥlatayni* juga disebutkan pernyataan Sayyid Utsman, "Tetapi ketika aku lihat di Jawa tidak banyak bahkan tidak ada orang yang memberikan fatwa atau bimbingan, maka dengan serta merta aku berlari mendatangi orang-orang pincang yang sedang berjalan ke arahku". Lihat, Sayyid Utsman, *Tuḥfih al-Muqḥlatayni wa Tabayin al-Muḥḥlatayni*, juga, Hurgronje, "Islam dan Fonografi" dalam, Hurgronje, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje IV* (Jakarta, INIS, 1996) h. 175.

¹¹ Abdullah bin Utsman, *Suluh Zaman*, h. 8.

koran berbahasa Arab yang terbit di Turki, Beirut atau Mesir, selalu menyudutkan posisi Sayyid Utsman sebagai pengkhianat dan orang yang tidak memperdulikan nasib sesama orang Islam.²²

Lebih dari itu, Sayyid Utsman juga dianggap sebagai orang yang melakukan kerja sama dengan pemerintah Belanda. Ia dikabarkan menerima sejumlah uang setiap bulannya atas partisipasinya memberikan informasi tentang perkembangan Islam di Hindia Belanda. Bahkan ia juga menerima sejumlah uang sebagai sumbangan untuk menutupi biaya cetak dalam usaha penerbitannya yang dianggap cocok untuk memelihara *status quo* politik.²³

Untuk memahami persoalan ini, kita harus melihat lebih jelas bagaimana keterlibatan Sayyid Utsman dengan Snouck atau pemerintah Hindia Belanda. Seperti disebutkan, sebelum kedatangannya di Hindia Belanda, Snouck sendiri telah memuji Sayyid Utsman sebagai "Seorang Arab Sekutu Pemerintah Hindia Belanda". Dalam karangan (diterbitkan tahun 1886) yang mengulas masalah organisasi tarekat di Nusantara ini, Snouck memuji langkah-langkah penentangan Sayyid Utsman terhadap apa yang disebutnya sebagai tarekat atau syekh sufi palsu. Pujian Snouck ini didasari dari dua karangan Sayyid Utsman, *al-Nashihah al-Aniqah li al-Mutalabbisina bi al-Thariqah* dan *al-Watsiqah al-Wafiyah fi Uluwwi Sya'ni al-Thariqah al-Shufiyah*. Ringkasnya, sebutan Snouck bahwa Sayyid Utsman adalah sekutu pemerintah Hindia Belanda adalah sebutan Snouck perorangan, bukan dalam kapasitasnya sebagai teman Sayyid Utsman.

Snouck Hurgronje baru menjalin hubungan dengan Sayyid Utsman ketika ia tiba di Hindia Belanda pada tahun 1889 sebagai seorang peneliti. Dalam suratnya, Snouck Hurgronje mengatakan bahwa Sayyid Utsman bersedia membantunya dalam penelitiannya dan untuk itu akan diberikan gaji sebesar seratus gulden setiap

²²Misalnya dalam koran *al-Muayyad* (edisi 12 Februari 1896); *al-Ma'lumat* (edisi no. 146, 150, 151 tahun 1899); *Liwa'* (edisi 11 Mei 1904); *Tsamarat al-Funun* (edisi no. 1255, tahun 1899). Lihat selanjutnya Snouck Hurgronje, *Nasehat-Nasehat IX*, h. 1648, 1694, 1744, 1748, 1750.

²³Lihat Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 136; juga Azra, *Hadhrami Scholars*, h. 15.

bulan. Sebagai peneliti, Snouck sendiri bertugas memberikan informasi kepada pemerintah Hindia Belanda tentang keadaan Islam di Nusantara. Kali pertama perjalanannya mengelilingi Jawa, ia ditemani oleh Haji Hasan Mustafa yang turut membantu dalam penelitiannya; sama seperti yang dilakukan oleh Sayyid Utsman. Dengan melihat kenyataan ini, kita dapat mengatakan bahwa kerja sama antara Sayyid Utsman atau Haji Hasan Mustafa dengan Snouck Hurgronje adalah dalam kapasitas mereka sebagai seorang ulama yang membantunya melakukan penelitian di Nusantara.

Kerja sama Sayyid Utsman dengan Snouck kemudian berlangsung lebih intensif setelah pemerintah Belanda memberikan gelar kepada Sayyid Utsman sebagai "Penasehat Kehormatan untuk Urusan Arab". Gelar ini diberikan setelah dua tahun keberadaan Snouck di Hindia Belanda, atau dengan kata lain setelah dua tahun keterlibatan Sayyid Utsman sebagai rekan penelitian Snouck.²⁴ Jadi kita juga dapat memperkirakan bahwa bantuan yang diberikan Sayyid Utsman dalam penelitian tersebut dirasakan sangat penting bagi Snouck sehingga ia mengusulkan kepada pemerintah untuk memberikan penghargaan kepada Sayyid Utsman.

Untuk melihat hal apa saja yang diberikan Sayyid Utsman kepada Snouck, kita mendapatkan beberapa informasi dari Snouck Hurgronje sendiri. Dalam suratnya kepada pemerintah, Snouck menunjukkan karangan Sayyid Utsman yang berjudul *al-Qawânin al-Syar'iyah li Ahli al-Majâlis al-Hukmiyyah wa al-Iftâ' iyyah*. Karangan ini sendiri merupakan buku pedoman para hakim agama dan penghulu dalam menjalankan tugas-tugasnya. Atas informasi dari Sayyid Utsman, Snouck mengakui bahwa kondisi peradilan agama

²⁴Dalam kurun waktu ini, Sayyid Utsman sendiri menghasilkan beberapa buku yang sangat penting bagi Snouck, diantaranya adalah *Buku Kecil Buat Mengetahui Arti Tarikat Dengan Pendek Bicaranya* (1889) dan *al-Nashihah al-Mardhiyyah fi Raddi 'ala al-Washiyyah al-Manamiyyah* (1891). Buku pertama membicarakan tentang syarat-syarat tarekat, dan buku kedua membahas tentang kesalahan "Surat Wasiat". Dua peristiwa ini pada saat itu mendapat perhatian secara serius dari pemerintah Hindia Belanda. Dapat dipastikan, dua buku ini menjadi sumber penting bagi Snouck dan pemerintah untuk mengetahui dan kemudian mengambil sikap terhadap keadaan masyarakat Islam.

Ahmad Khatib Mingskabau—adalah ulama yang melihat bahwa Islam di Indonesia adalah Islam yang tidak sesuai dengan ajaran Islam yang resmi.²³ Argumen Steenbrink ini mungkin didasari dengan kenyataan bahwa hampir seluruh karya Sayyid Utsman selalu mengkritik kehidupan umat Islam saat itu yang tidak sesuai dengan syariat. Ini juga membuktikan bahwa informasi yang diberikan Sayyid Utsman khususnya kepada Snouck, lebih bersifat keagamaan.

Menurut Azyumardi Azra, Sayyid Utsman tidak melepaskan diri dari persoalan politik yang terjadi saat itu. Ketika terjadi pemberontakan petani Banten pada tahun 1888, Sayyid Utsman mengatakan bahwa pemberontakan itu tidak boleh dianggap sebagai jihad, tetapi merupakan perbuatan *ghurūr* karena persyaratannya yang tidak terpenuhi. Kita dapat memahami pandangan ini karena—seperti diakui Azyumardi—Sayyid Utsman lebih memahami syariat dengan pandangan yang sempit. Syariat menurutnya, hanya memperhatikan masalah ritual; Sayyid Utsman menolak implus-implus politik apapun terhadap syariat.²⁴

Kecaman terhadap Sayyid Utsman juga pernah dikemukakan dalam koran-koran yang terbit di Timur Tengah. Dalam karyanya *Hukmu al-'Alim al-Ghâlib fi Majhûl al-Mursil wa al-Khâib* tersingkap kemarahan Sayyid Utsman atas tuduhan media massa yang menyebutnya sebagai orang yang tidak memperdulikan nasib umat Islam. Menurut Snouck, kecaman ini sebenarnya dilatarbelakangi oleh tulisan Sayyid Utsman yang mencela kebiasaan buruk masyarakat Arab, seperti melakukan riba atau perbuatan rentenir.

Selain itu, kecaman negatif yang bersifat lebih terbuka juga dialamatkan kepada Sayyid Utsman ketika ia menulis sebuah doa (berbahasa Arab) dan membacakannya untuk kesejahteraan Ratu Wilhelmina pada tahun 1898. Pembacaan doa ini kemudian mengundang reaksi yang hebat di kalangan penduduk, terutama dari masyarakat Arab karena ia dibacakan di masjid Pekojan, tempat pemukiman Arab. Doa Sayyid Utsman sendiri berisi harapan

²³ Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 136.

²⁴ Azra, *Hadhrati Scholars*, h. 18.

agar Ratu diberikan keselamatan, panjang umur dan kesehatan; juga kepada kerajaan agar diberikan keuntungan duniawi. Tetapi menurut Kaptein, pembacaan doa tersebut bukanlah hal yang luar biasa. Beberapa pejabat pribumi dan kesultanan di Hindia Belanda pernah memberikan doa untuk kesejahteraan Ratu.²⁵

Dengan demikian, kita dapat menarik satu pemahaman bahwa kerja sama Sayyid Utsman dengan Snouck pada intinya adalah untuk membantunya dalam penelitiannya tentang Islam di Nusantara. Kerja sama ini kemudian bersifat lebih resmi sejak Sayyid Utsman diangkat sebagai Penasehat Kehormatan untuk Urusan Arab. Dalam kerja sama ini, Sayyid Utsman memberikan informasi kepada Snouck melalui karya-karyanya tentang keadaan masyarakat Islam. Sebagai ulama dan juga mufti, karya Sayyid Utsman tersebut lebih bersifat keagamaan atau syariah. Seluruh pandangannya didasari dengan dalil-dalil agama yang ketat—sesuai dengan prinsip yang dipegang teguh Sayyid Utsman sendiri—sehingga ia menerima banyak kecaman dan hasutan dari orang-orang yang tidak suka dengan pandangannya.

C. Karya Sayyid Utsman Dalam Bidang Tasawuf

Diantara keistimewaan Sayyid Utsman yang dapat kita lihat adalah produktivitasnya yang tiada henti dalam menulis yang berlangsung sampai usianya 90 tahun. Buku pertamanya berkenaan dengan pedoman *Manasik Haji dan Umrah*, diterbitkan tahun 1875; dan buku terakhir adalah *Fardū Naṣīhat*; terbit tahun 1912. Buku pertama, dimaksudkan untuk memberikan pengajaran ibadah haji dan umrah yang pada saat itu menunjukkan peningkatan yang signifikan. Sedangkan buku terakhir ditulis pada usianya yang ke 90 tahun; dua tahun sebelum ia meninggal dunia.

²⁵ Kaptein mencontohkan bahwa ketika Ratu berulang tahun pada tanggal 31 Agustus, Gubernur Jenderal van der Wijck mengadakan perayaan di kediamannya. Hadir di dalamnya para pejabat pribumi dari seluruh Nusantara termasuk Susuhunan Solo, Sultan Yogyakarta, Sultan Deli, Sultan Potianak dan Sultan Langkat. Semuanya memanjatkan doa untuk kesejahteraan Ratu dan Kerajaan. Lihat Nico Kaptein, *The Sayyid and The Queen; Sayyid Uthman on Queen Wilhelmina's Inauguration on The Throne of The Netherlands in 1898*. (*Journal of Islamic Studies*, 1998) h.170.

BAB 3

ANALISIS HISTORIS KONDISI TASAWUF DAN TAREKAT DI INDONESIA PADA MASA SAYYID UTSAMAN



A. Dinamika Tasawuf di Indonesia Sebelum Abad 19

Diskusi tentang tema ini dimaksudkan untuk mencari kesesuaian alur dalam sejarah perkembangan tasawuf sampai pada masa Sayyid Usman. Deskripsi yang akan dikhususkan dalam wilayah Indonesia ini diperlukan agar diskusi masalah ini juga tidak melebar jauh. Walaupun sebagai pengantar, sub-bab ini ingin menggambarkan secara sistematis dinamika tasawuf dan tarekat di Indonesia sampai pada masa Sayyid Usman.

Biasanya kajian tentang masalah ini akan selalu menyinggung perdebatan sengit antara tasawuf filosofis aliran *wujûdiyyah* yang diwakili oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1630) dengan aliran tasawuf sunni yang diwakili al-Raniri dan Abd al-Rauf Sinkli. Sekalipun sampai pada taraf mengkafirkan, perdebatan tersebut menggambarkan dinamika

pemenuhan ajaran-ajaran syariah merupakan langkah paling meyakinkan untuk mencapai pemenuhan kehidupan tasawuf.⁹

Dengan demikian, ada persamaan antara kondisi tasawuf pada abad 17 dan 18 M, terutama dalam perhatian para sufi yang berkisar pada masalah ajaran *wahdat al-wujud*. Bahwa pertentangan antara sufisme ortodoks dan sufisme heterodoks melahirkan dinamika yang sangat menarik dalam sejarah sufisme di Indonesia. Yang mungkin paling menarik adalah terciptanya jaringan ulama baik yang saling berhubungan antara satu sama lain melalui garis keilmuan yang berpusat di Timur Tengah. Sampai pada abad 19, jaringan tersebut masih terbentang luas melalui muslim Nusantara yang terlibat dalam hubungan intelektual dan spiritual dengan ulama-ulama di Timur Tengah.

B. Kondisi Objektif Islam di Batavia Pada Masa Sayyid Utsman

Deskripsi tentang masalah ini ingin melihat lebih dekat Islam yang berkembang di Betawi pada abad 19 dan awal abad 20. Pemahaman yang akan diperoleh dari bahasan ini bertujuan untuk lebih memahami konteks pemikiran Sayyid Utsman. Karena itu peristiwa-peristiwa yang tidak berkaitan langsung dengan periode ini tidak akan dibahas. Deskripsi tentang Islam di Batavia dengan demikian tidak akan mengulang kembali sejarah Islam dan peranan VOC, tetapi lebih dikhususkan kepada sejarah sosial masyarakat Islam di Batavia.

Orang Betawi memang tidak dapat dipisahkan dari identitasnya sebagai orang Islam. Snouck pernah memberikan tanggapan bahwa di Nusantara, tidak ada kota kecuali Betawi yang memperlihatkan pelaksanaan syariat Islam secara baik. Di sini, Islam diamalkan secara penuh. Gairah untuk melakukan kewajiban agama diperlihatkan baik melalui pelaksanaan shalat, puasa atau ibadah haji; juga pembangunan tempat ibadah sebagai *mushalla* atau masjid.¹⁰

⁹Hamid Nasuhi, "Tasawuf dan Gerakan Tarekat di Indonesia Abad ke-19", dalam *Refleksi*, vol. II, no. 1, 2000, h. 7.

¹⁰Dari beberapa masjid yang terkenal di Betawi, semuanya menunjukkan bahwa pembangunan masjid-masjid tersebut sudah dilakukan pada abad 18.

Nafas Islam yang masuk dalam budaya Betawi tergambar jelas dari beberapa tradisi masyarakat, seperti pembangunan rumah adat, perkawinan, kelahiran dan kematian. Dalam mendirikan rumah, mereka tidak mengenal banyak ritual kecuali hanya cukup membaca doa selamat. Bagi sebagian muslim, ibadah haji memiliki arti yang sangat penting. Kadang, mereka baru membangun rumah sesudah selesai melaksanakan ibadah haji.¹¹ Data tentang orang Betawi yang pergi menunaikan haji terutama pada pertengahan kedua abad 19 juga memperlihatkan jumlah yang signifikan.¹²

Sebagai sebuah masyarakat yang terbentuk oleh pencampuran banyak etnis, suku dan bangsa, wujud kebudayaan Betawi memang kaya dengan pencampuran tersebut; diantaranya meliputi pola-pola perilaku, bahasa, peralatan hidup, organisasi sosial, religi, maupun seni. Dari segi agama, kepercayaan kepada tahayul dan mistik diperlihatkan oleh orang Betawi yang mengambil tempat dalam kepercayaan mereka; misalnya kepercayaan adanya kuburan Syekh Abdul Qadir Jailani di daerah Tanjung Priok.¹³ Kepercayaan ini juga mengambil tempat dalam tingkah laku dan pengalaman. Seperti penggunaan alat-alat, pengucapan kata-kata tertentu, nyanyian atau mantra, dianggap memiliki kekuatan dan daya pengaruh yang besar.¹⁴

Pada sebagian orang Betawi, ide-ide takhayul dan kepercayaan kepada makhluk halus masih disimpan dengan baik. Garam, menjadi salah satu sarana untuk mengusir makhluk halus tersebut dengan cara meletakkannya di setiap sudut rumah yang akan mereka bangun. Selain garam, uang receh

Setidaknya ada delapan masjid yang dibangun pada masa tersebut, yaitu masjid Angke dan masjid Kampung Bandan keduanya dibangun pada tahun 1716; masjid al-Manshur tahun 1717; masjid Kebon Jeruk 1718; masjid Luar Batang 1735; masjid al-Makmur Tanah Abang dan masjid Pekojan tahun 1760; serta masjid Tambora tahun 1762. Lihat, M. Zafar Iqbal, *Islam di Jakarta*, h. 156.


¹¹ M. Zafar Iqbal, *Islam di Jakarta*, h. 391.

¹² Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 249-253.

¹³ Anwarudin Harapan, *sejarah, sastra dan Budaya Betawi* (Jakarta, APPM, 2006) h. 74-75.

¹⁴ Anwaruddin Harapan, *Sejarah, Sastra dan Budaya Betawi*, h. 71.

BAB 4



PEMIKIRAN SAYYID
USHMAN DALAM
BIDANG TASAWUF DAN
TAREKAT

Dari semua karya yang ditulis Sayyid Usman, tidak ada satu pun yang membahas tema-tema tasawuf, seperti *maqâm*, *ahwâl*, *fanâ'* atau *ma'rifat*. Sekalipun lebih banyak mengomentari masalah tarekat, karya Sayyid Usman hanyalah berbicara tentang syarat-syarat saja, tanpa menyentuh isi dan substansi tarekat itu sendiri. Hal ini dapat kita fahami, karena Sayyid Usman lebih cenderung bersikap kritis terhadap praktek tarekat yang berkembang pada saat itu. Tetapi sikap kritis ini juga mungkin disebabkan karena antipatinya kepada masalah-masalah yang berhubungan dengan bid'ah yang menurutnya dilakukan dalam praktek tarekat. Atau dengan nada lain, kritik Sayyid Usman ditujukan kepada pola keberagamaan masyarakat yang tidak sesuai dengan syari'at Islam. Jadi, sekali lagi kita tidak akan menemukan pemikiran tasawufnya tentang masalah *maqâm*, *ahwâl*, *ma'rifat*, *fanâ'*, apalagi *wahdat al-wujûd*.

Diantara sebab mengapa ia menulis kritiknya terhadap ahli tarekat dan para sufi adalah karena munculnya pertanyaan

Qadir al-Jailani (al-Qadiriyyah), Syaikh Abi Madyan al-Maghribi, Syaikh Abi Hasan al-Syadzili (al-Syadziliyyah), Syaikh Umar al-Suhrawardi, Syaikh Ahmad Rifa'i (al-Rifa'iyyah), Syaikh Abi Ishak al-Kazruni, Syaikh Ahmad al-Badawi, Syaikh Umar bin Faridh, Syaikh Baha' al-Din al-Naqshabandi (Naqshabandiyah), Syaikh Ibrahim al-Khalwati, Syekh Ibn 'Arabi serta Syaikh Ahmad al-Qusyasyi dan lain sebagainya. Sekalipun ada perbedaan, misalnya dalam cara dan ucapan zikir, Sayyid Usman menegaskan bahwa semua tarekat tersebut sepakat (*muwafiqah*) akan pentingnya persyaratan dan etika. Selain itu mereka juga sama dalam tujuan, yakni membuat jiwa menjadi tenang (*mu'tamad*) di bawah aturan syariat.¹⁸

Selain memiliki pengetahuan yang luas, Sayyid Usman juga mengakui bahwa para sufi itu mempunyai akhlak yang terpuji, amal dan *mujahadah* yang benar serta ungkapan-ungkapan yang tinggi (*faih*) yang berasal dari ilmu Tuhan (*al-'ulum al-ladunniyyah*).¹⁹ Semua ini tergambar dalam kitab-kitab tasawuf yang masyhur, seperti *Ulum al-Din* al-Ghazali, *al-Qut* Abi Thalib al-Makki, *al-'Awarij* Suhrawardi, *al-Hikam* Ibn Atha'illah, *Risalah* al-Qusyairi, *al-Nasâ'ih* al-Haddad, *Tanbih al-Ghâfilin*, *al-Uhud* dan *al-Tabaqât* al-Sya'rani, *Nasyr al-Mahâsin* al-Yafii, *Asrâr 'Ulûm al-Muqarrabin* Muhammad bin Abdullah al-Idrus, *Mawâhib al-Quds* Syaikh Bahraq dan sebagainya.²⁰

Dari data-data ini kita dapat mengetahui beberapa hal yang penting bahwa pertama, Sayyid Usman mengakui kedudukan seorang sufi atau Syaikh sufi sebagai orang yang sedang melakukan perjalanan kepada Allah (tarekat) dengan cara melaksanakan amal ibadah yang wajib dan sunnah (syariat) disertai sikap dan perasaan

¹⁸Sayyid Usman, *al-Watsiqah al-Wâfiyah*, h. 2; Azra, *Hadhrami Scholars*, h. 26.

¹⁹Sayyid Usman, *al-Watsiqah al-Wâfiyah*, h. 5.

²⁰Sayyid Usman, *al-Watsiqah al-Wâfiyah*, h. 5. Azyumardi mengungkapkan keberanannya mengapa Sayyid Usman memasukkan "tarekat" Ibn Arabi dan tarekat Ahmad al-Qusyasyi ke dalam daftar tarekat yang paling absah, tetapi pada saat yang sama tidak memasukkan karangan Ibn Arabi ke dalam daftar kitab tasawuf yang absah. Menurut Azyumardi sendiri, semua ulama fiqh memandang bahwa pemikiran filosofis-mistik Ibn Arabi adalah menyimpang dan bahkan bid'ah. Azra, *Hadhrami Scholars*, h. 26.

hati yang hanya tertuju kepada Allah (hakikat) Kedua, para sufi atau Syaikh sufi yang benar adalah yang *mujahadah* dan *riyadah* mereka berada dalam landasan syariat Allah serta berdasarkan tuntunan Nabi. Ketiga, Sayyid Usman juga mengakui kedudukan tarekat sebagai sarana bagi seorang sufi untuk sampai kepada Allah. Tarekat yang benar adalah tarekat yang melandaskan amal ibadahnya berdasarkan syariat Allah dan tuntunan Nabi Muhammad.

2. Syarat-Syarat Masuk Tarekat

Keterikatan kepada tarekat yang *mu'tamad*, membuat Sayyid Usman merinci lebih jelas persyaratan-persyaratan bagi mereka yang ingin masuk tarekat. Persyaratan ini sendiri bersifat mutlak karena sudah ditetapkan oleh para ulama sebelumnya. Dalam *al-Nasîhah* dan *al-Watsiqah*, dikutipkan nama-nama ulama yang mengharuskan persyaratan tersebut seperti Syaikh Salim bin Sumair, Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, Syaikh al-Ramli, al-Ghazali, al-Qusyairi, al-Suhrawardi, Sahl al-Tusturi, al-Sya'rani, Junaid al-Baghdadi, Abu Hamzah, Ibn Hajar, Syaikh 'Izz al-Din Abd al-Salam, Syaikh Muhammad al-Khalili, Syaikh Abd al-Qadir al-Jailani dan Syaikh Musthafa al-Aidrus. Juga dalam *Fashl al-Khitâb*, argumen tersebut ditambahkan dari para ulama Hadrami, seperti Syaikh Muhammad bin Umar Bahraq dalam *Mawâhib al-Quddûs*; Syaikh Abdullah al-Haddad dalam *al-Nasâ'ih al-Diniyah*; Syaikh Thahir bin Husein; Syekh al-Jufri dalam *Kanz al-Barâhîn* serta Syaikh Ali bin Abdullah al-Saqaf.²¹

Penjelasan Sayyid Usman tentang syarat-syarat ini, dalam semua tulisannya, tidak sama jumlahnya. Dalam *Saun al-Din* dan *al-Nasîhah*, terdapat enam persyaratan; yaitu 1) harus mengetahui tiga ilmu yang fardhu, yaitu ilmu tauhid, ilmu fiqh (tentang syarat-rukun bersuci, shalat dan lain-lain) serta ilmu sifat hati; 2) mengerjakan kewajiban syariat yang *fardu 'ain* dan *fardu kifâyah*, serta mengerjakan *sunnah muakkad* dengan tertib; 3) memiliki sifat hati yang terpuji; 4) *mujahadah* terhadap nafsu dari perbuatan yang tidak baik dan *mujahadah* mengamalkan yang wajib dan yang

²¹ Sayyid Usman, *Fashl al-Khitâb*, h. 29-34.

baik. Karena itu penekanan terhadap ilmu-ilmu furu'hu, seperti berucuk, shalat dan puasa, dapat dianggap sebagai suatu upaya yang dilakukan Sayyid Usman untuk mengurangi kesalahan yang dilakukan pemeluk tarekat.

Karena pengetahuan agama mereka yang kurang, kita juga dapat melihat akibat negatif yang ditimbulkan. Yang utama dalam masalah ini tentu saja pemahaman yang keliru tentang Tuhan, kewajiban menjalankan syariat Tuhan, kedudukan syaikh dan keberadaan mereka sebagai penganut tarekat. Informasi dari Sayyid Usman sendiri menyebutkan bahwa mereka menganggap Allah sebagai telur, mereka tidak perlu melakukan kewajiban shalat, guru mereka sangat sakti dan mereka sangat bangga dengan kedudukan mereka.⁴⁰

Kedudukan syaikh yang sangat tinggi, dipandang sebagai orang yang penuh kesaktian dan kehebatan. Mereka juga memandang seorang syaikh sebagai orang yang paripurna. Sebagai bandingan, menurut Hamka, ketika Pakubuwono X masih hidup rakyat mempercayainya sebagai wali yang sama tarafnya dengan wali songo.⁴¹ Sementara penggunaan atau penjualan jimat serta cara mereka untuk mendapatkan kesaktian dengan bertapa dan tidak makan daging, menurut Sayyid Usman berada di luar syariat Islam. Ini membuktikan bahwa pengaruh yang ditimbulkan tarekat terhadap pemeluknya sangat bertentangan dengan tuntunan Islam.⁴²

Sedangkan motif dan tujuan para Syaikh mengajak masyarakat awam ke dalam tarekat, keberatan Sayyid Usman ini

⁴⁰ Sayyid Usman, *Sana al-Ula*, h. 1. Lihat juga Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, h. 37. Dalam tulisan Karel Steenbrink tentang tarekat Nurhakim yang khas Jawa, disebutkan juga bahwa jimat dan jampi-jampi kerap dipakai dalam praktik dan ritual mereka.

⁴¹ Hamka, *Dari Perbudayaan Lama*, h. 244.

⁴² Ini dapat dibuktikan dengan melihat ritual yang dijalankan oleh tarekat Qadiriyyah-Naqshabandiyah di Banten, misalnya, dengan cara menyediakan 'jimat' dan kehebatan sewaktu mereka melakukan perlawanan kepada pemerintah Belanda, terutama untuk meyakinkan para pengikutnya akan kehebatan yang mereka miliki. Lihat, Thahir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, h. 42.

dapat difahami dengan melihat kenyataan bahwa untuk menjadi anggota tarekat, seorang calon murid diharuskan membayar uang kepada Syaikh dalam jumlah tertentu dan tidak boleh melakukan hubungan dengan orang yang di luar anggota mereka.⁴³ Jadi, guru sufi yang benar, demikian Sayyid Usman, adalah mereka yang tidak mencari keuntungan pribadi.

A. Kritik Terhadap Tarekat dan Pseudosufi

Sikap kritis Sayyid Usman terhadap tarekat memang lebih banyak dialamatkan kepada tarekat Naqshabandiyah, khususnya kepada guru-guru sufi yang mengajarkan tarekat dan masyarakat awam yang menjadi anggotanya. Sikap kritis ini juga ditujukan karena ketidakpercayaan Sayyid Usman terhadap kedudukan tarekat pada masanya. Ia menimbang bahwa sangat susah mencari guru-guru sufi saat itu yang dapat dipercaya; sementara bagi mereka yang masuk tarekat harus mampu memenuhi syarat-syaratnya, yang mustahil dapat dilakukan oleh orang Islam pada waktu itu.

Kritik Sayyid Usman juga ditujukan kepada ajaran *Martabat Tujuh*, buku-buku tasawuf serta keajaiban dan cerita-cerita mistik yang dipercaya masyarakat. Sekalipun kritik ini tidak sebanyak kritiknya terhadap tarekat, tetapi kita dapat memahami bahwa ajaran *Martabat Tujuh* mendapat perhatian cukup serius dalam pandangan Sayyid Usman.

Ulama yang dijadikan sebagai rujukan dalam kritik Sayyid Usman kepada tarekat dan penganut tarekat adalah Syaikh Salim bin Sumair (w. 1856). Data yang diberikan Sayyid Usman tentang kritikan ulama ini sangat sedikit, hanya beberapa paragraf dari karyanya yang ia kutip langsung. Ketika Sayyid Usman membuat kritiknya yang pertama (*al-Nasihat al-Aniqah*), masyarakat Islam di Jawa banyak yang telah masuk tarekat Naqshabandiyah.

⁴³ Menurut Snouck, mereka berhasil menarik banyak orang yang mudah percaya menjadi pengikut mereka. Selain itu untuk menjadi anggota organisasi mereka, sebagai syarat adalah kepatuhan sepenuhnya untuk dapat disebut muslim yang benar, sedangkan yang tidak mau menjadi anggota disebutnya kaum bidah, dan diadakan larangan untuk mengadakan hubungan keagamaan ataupun keduniaan dengan mereka. Hurgronje, *Kumpulan Karangan*, VII, h. 71.

dengan konteksnya".⁷⁶

Kritik Sayyid Usman terhadap ajaran wahdat al-wujūd tampak begitu pedas ketika ia mengutip Syaikh Muhammad al-Ramli yang ditanya tentang orang yang mengatakan wahdat al-wujūd. Menurutnyanya "orang yang murtad ini boleh dibunuh, mayatnya dilemparkan kepada anjing; karena perkataan ini tidak diterima takwilnya; kekafirannya sendiri lebih berat daripada orang Yahudi dan Nasrani". Menurut Sayyid Usman, Ibn Hajar juga memandang baik (istahsan) fatwa ini.⁷⁷ Dalam *Tabaqāt al-Sya'rani*, disebutkan bahwa "menjauhi pernyataan yang membingungkan seperti dalam *halāl* dan *unhalāl* adalah sikap ulama (*'arifin*) yang sempurna".⁷⁸

Berdasarkan pernyataan ini, Sayyid Usman kemudian menyimpulkan bahwa para ulama menyang sepakat melarang membaca buku-buku tasawuf yang membahas zat dan sifat sifat Allah, terutama bagi mereka yang pengetahuannya belum mencapai derajat yang hakiki (*al-haqīq al-'arfānīyah*). Seperti sebelumnya, kritik Sayyid Usman terhadap buku-buku tasawuf tidak berisi penjelasan-penjelasan sufistik. Ia hanya mengulangi pernyataan para ulama (termasuk juga ulama fiqh) tentang bahaya membaca buku-buku tersebut.

Tetapi Sayyid Usman membolehkan membaca buku-buku tasawuf kalau buku tersebut tidak berisi ajaran wahdat al-wujūd. Menurutnyanya, buku tasawuf yang boleh dibaca adalah *Ihya' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazali, *al-Qūt* karya Abi Thalib al-Makki, *al-'Awārif* karya Suhrawardi, *al-Hikam* karya Ibn 'Athailah,⁷⁹ *Risālat al-Qusyayriyah* karya al-Qusyairi, *al-Nasā'ih al-Dīnīyah* karya Abdullah al-Haddad, *Tanbīh al-Mughhtarīn*, *al-Uhūd* dan *al-Thabaqāt* karya al-Sya'rani, *Nasyru al-Mahāsīn* karya al-Yafii, *Asrar 'Ulūm al-Muqarrabīn* karya Muhammad bin Abdullah al-Idrus, *Mawāhib al-Quddūs* karya

⁷⁶ Sayyid Usman, *Saun al-Dīn*, h. 26.

⁷⁷ Sayyid Usman, *Saun al-Dīn*, h. 28.

⁷⁸ Sayyid Usman, *Saun al-Dīn*, h. 29.

⁷⁹ Sayyid Usman malah mengatakan bahwa dalam *Hikam* terdapat masalah penyatuan (*wahdah*) yang tidak boleh dibaca oleh mereka kurang ilmunya dan *dzaq-nya*. Tetapi di sini kita melihat bahwa *Hikam* boleh dibaca. Lihat, Sayyid Usman, *Saun al-Dīn*, h. 24.

Syaikh Bahraq dan sebagainya.⁸⁰ Penekanan terhadap kitab al-Ghazali, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn* dan kitab Abdullah al-Haddad, *al-Nasā'ih al-Dīnīyah* tampak lebih besar ketimbang kitab-kitab lain. Kita dapat melihatnya melalui kutipan yang sangat sering dilakukan Sayyid Usman dalam banyak karyanya.

Dengan data ini kita dapat mengambil sikap bahwa pertama, sebagai seorang ulama yang berorientasi syariah, Sayyid Usman menolak keberadaan orang-orang yang masuk dalam tarekat atau yang mengaku sebagai Syaikh sufi karena dianggap belum memiliki persyaratan yang ditetapkan oleh ulama. Persyaratan itu sendiri lebih banyak bersifat syariah, seperti penekanan menjalankan kewajiban *fardū 'ain*. Kedua, Sayyid Usman mengancam praktek tarekat saat itu karena dianggapnya menyalahi aturan syariat dan mengandung unsur bid'ah. Kecaman ini juga mengarah kepada kepercayaan masyarakat terhadap cerita mistik dan mitos yang berkembang pada saat itu. Ketiga, Sayyid Usman khawatir jika mereka membaca karya Ibn 'Arabi dan al-Jilli sedangkan kemampuan mereka memahami istilah-istilah sufistik dalam kitab tersebut sangat kurang, maka mereka akan salah memahaminya. Anjuran Sayyid Usman sendiri lebih ditekankan kepada karya al-Ghazali *Ihya' 'Ulūm al-Dīn* dan *Nasā'ih al-Dīnīyah* karya Abdullah al-Haddad yang lebih berorientasi akhlak.

B. Analisis Terhadap Pemikiran Sayyid Usman

Kritik Sayyid Usman terhadap tasawuf dan tarekat pada masanya dengan penekanan kepada syari'ah, dinilai Azyumardi bukanlah barang yang baru dalam sejarah sufisme.⁸⁰ Disebutkan bahwa sebelum Sayyid Usman banyak ulama Nusantara yang menentang pseudosufi atau sufisme yang spekulatif, misalnya Kemas Fakhruddin (1716-1763), 'Abd al-Shamad al-Falimbani (w. 1789) dan Daud bin 'Abdullah Fatani (w. 1843). Al-Fatani misalnya mengingatkan kaum muslim bahwa buku-buku yang membahas masalah wahdat al-wujūd hanya boleh dibaca oleh para ahli atau

⁸⁰ Sayyid Usman, *al-Watsiqah al-Wāfīyah*, h. 5; Azra, *Hadhrami Scholars...* h. 26.

⁸¹ Azra, *Hadhrami Scholars*, h. 25.

bidang tasawuf, lebih kepada pelaksanaan ajaran tarekat daripada organisasi tarekat. Ia tidak mengancam para sufi atau lembaga tarekat; tetapi mengancam orang-orang yang mengaku menjadi sufi dan mempromosikan amalan tarekat tanpa mempersiapkan diri dengan syarat-syarat seperti yang ditetapkan oleh ulama. Bagi Sayyid Usman, pemenuhan kewajiban *faridhu* seperti shalat, puasa, menuntut ilmu agama dan sebagainya adalah lebih utama didahulukan daripada melakukan praktek yang sunnah. Ketiga, kritik Sayyid Usman terhadap tarekat dilandasi dari pemikirannya sebagai seorang ulama murni; tidak terdapat tendensi politik ataupun dipengaruhi oleh kebanyakan pemerintah Belanda. ****

BAB 5

KESIMPULAN

Ada beberapa kesimpulan yang perlu dikemukakan dalam penelitian ini. *Pertama*, pemikiran Sayyid Usman dalam bidang taawuf atau tarekat juga didasari dari pertimbangannya sebagai seorang ulama atau mufti, bukan sebagai penasehat pemerintah Belanda. Tidak ada kaitan apapun antara kecaman Sayyid Usman terhadap tarekat dengan ketakutan pemerintah Belanda terhadap perkembangan tarekat pada saat itu. Sebagai ulama yang berorientasi syariah, Sayyid Usman menolak keberadaan mereka yang masuk ke dalam suatu tarekat atau yang mengaku sebagai syekh sufi karena dianggap belum memiliki persyaratan yang ditetapkan oleh ulama. Ia juga mengancam praktek tarekat pada saat itu karena banyak mengandung unsur bid'ah dan menyalahi aturan syariat. Dari semua karya Sayyid Usman yang membahas tentang tarekat, tidak ada satupun yang membicarakan masalah maqam, ahwal, fana atau ma'rifat. Karya Sayyid Usman hanyalah berbicara tentang syarat-syarat saja, tanpa menyentuh isi dan substansi tarekat itu sendiri. Jadi, pemikiran Sayyid Usman dalam masalah ini lebih bersifat normatif, atau lebih tepat dikatakan cenderung *syariah oriented*.

Kedua, pemikiran Sayyid Usman ini didukung oleh kenyataan bahwa mereka yang mengambil tarekat pada saat itu lebih banyak berasal dari golongan masyarakat awam yang melihat tarekat secara mistik. Mereka juga tidak mengetahui (jahil) perbedaan antara praktek ibadah yang benar secara syariat dan praktek ibadah yang dipengaruhi unsur bid'ah. Karena itu menurut Sayyid Usman, ibadah yang mereka lakukan harus teratur, dimulai dari ibadah fardhu ain (seperti menuntut ilmu yang wajib, melakukan kewajiban fardhu seperti shalat dan puasa), ibadah fardhu kifayah, ibadah sunnah mu`akkad yang sesuai dengan cara Nabi, dan terakhir barulah bertabarruk dengan tarekat disertai syarat-syarat yang sudah ditetapkan. Penekanan terhadap praktek ibadah seperti ini dapat difahami sebagai pertimbangan seorang ulama yang berorientasi syariah.

Ketiga, kritik Sayyid Usman bukanlah ditujukan kepada tarekat sebagai sebuah lembaga, tapi kepada pemeluk tarekat itu sendiri. Sayyid Usman menerima keberadaan para syekh sufi dan tarekatnya sepanjang tidak bertentangan dengan syariat. Ia juga menerima pemikiran-pemikiran sufi dan kitab-kitab yang mereka tulis dengan pengetahuan yang mendalam. Bagi Sayyid Usman, tarekat yang baik adalah tarekat yang melandasi amal ibadah lahiriyahnya dengan berdasarkan kepada syariat dan melandasi amal batiniyahnya dengan membentuk sikap hati yang baik serta menghilangkan sifat hati yang kotor. Para sufi yang benar adalah mereka yang berada dalam landasan syariat dan tuntunan Nabi.

DAFTAR PUSTAKA

- A.H. Johns, *The Gift Addressed to The Spirit of The Prophet* (Canberra, The Australian National University, 1965..
- Abdul Aziz Dahlan, "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi, Tinjauan Filosofis" dalam, *Jurnal Ulumul Quran*, no. 8 Vol. 11, 1999/1411 H.
- Abdul Aziz, *Islam dan Masyarakat Betawi* (Jakarta, Logos, 2002.
- Abdullah bin Utsman, *Suluh Zaman*.
- Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta, Kencana, 2006.
- Abdurrahman Wahid, "Pesantren Sebagai Sub-Kultur" dalam : M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta, LP3ES, 1974.
- Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2000.
- Ajid Thohir, *Gerakan Politik Tarekat* (Jakarta, Pustaka Hidayah, 2002..
- Anwarudin Harapan, *sejarah, sastra dan Budaya Betawi* (Jakarta, APPM, 2006.

- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta, 1984.
- Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1987).
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung, Mizan, 1991).
- M. Wildan Yahya, *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi* (Bandung, Refika Aditama, 2007).
- M.C.Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, (terj) *Sejarah Indonesia Modern* (Yogyakarta, Gajah Mada University Press, 1994).
- Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* Bandung, Mizan, 1995.
- Muhammad bin Zein bin Smith, *Ghâyat al-Qasd wa al-Murâd* (tk, tth, tp).
- Muhammad Imarah, *Ma'ûlim al-Manhaj al-Islâmi* (terj) Saifullah Kamali, Jakarta, Media Dakwah, 1994.
- Naquib al-Attas, *Islam dan Sekulerisme* (terj) Karsijo Djoyo Suwarno (Bandung, Pustaka Salman, 1981).
- Nico Kaptein, *The Sayyid and The Queen; Sayyid Uthman on Queen Wilhelmina's Inauguration on The Throne of The Netherlands in 1898*. (Jurnal of Islamic Studies, 1998).
- Nurcholis Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta, Paramadina, 1977).
- Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta, Paramadina, 1997).
- Oman Fathurrahman, "Tarekat Syattariyah Memperkuat Ajaran Neosufisme", dalam Sri Mulyati (et.al), *Mengenal dan Memahami Tarekat*, .
- P.Sj. Van Koningsveld, "Nasehat Snouck sebagai Sumber Sejarah Zaman Penjajahan" dalam E. Gobe dan C. Adriaanse, *Nasehat-Nasehat C. Snouck Hurgronje*, jilid I, hal. xiv.
- P.Sj. Van Koningsveld, *Snouck Hurgronje Dan Islam Delapan Karangan Tentang Hidup dan Karya Seorang Orientalis Zaman Kolonial* (Jakarta, Girimukti Pasaka, tt).
- Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta, Pustakan,

- Dinamika Perkembangan Tasawuf & Tarekat
- 1981.
- Ricklefs, "Islamisasi di Jawa Abad ke 14 Hingga ke 18", dalam Ahmad Ibrahim dkk, *Islam di Asia Tenggara Perspektif Sejarah* (Jakarta, LP3ES, 1987).
- Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Ilmu Sejarah* (Jakarta, Gramedia, 1993).
- Sartono Kartodirdjo, "Beberapa Pengaruh Islam Dalam Kebudayaan Jawa", dalam *Kumpulan Makalah Seminar Sehari Pengaruh Islam Terhadap Budaya Jawa* (Jakarta, Perpustakaan Nasional RI, 2000) h. 13.
- Sartono Kartodirdjo, *Pemberotakan Petani Banten 1888* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1984) h. 211.
- Sayyid Usman, *al-Nasîhah al-Anîqah li al-Mutalabbisîn bi al-Tarîqah*, (Batavia, Percetakan Sayyid Usman, tt).
- Sayyid Usman, *al-Silsilah al-Nabawiyah fi Asânîd al-Sâdah al-'Alawiyah ilâ Jaddihî al-Mustafâ* (Manuskrip).
- Sayyid Usman, *Manhaj al-Istiqâmah fi al-Dîn bi al-Salâmah* (Jakarta, Syirkah Maktabah al-Madaniyyah, tt).
- Sayyid Usman, *al-Wasîqah al-Wâfiyah fi Sya`n al-Tarîqah al-Sûfiyah*, (Batavia, Percetakan Sayyid Usman, 1886).
- Sayyid Usman, *Buku Kecil Buat Mengetahui Arti Tarekat dengan Pendek Bicaranya*, (Batavia, Percetakan Sayyid Usman, 1889).
- Sayyid Usman, *Fashl al-Khitâb fi Bayân al-Shawâb*, h. 30.
- Sayyid Usman, *Jam'u al-Tahqiqât fi Aqsâmi al-Khawâriq al-Adât* (Batavia, Percetakan Sayyid Usman, tt)
- Sayyid Usman, *Najat al-Akhyar min al-Injirar ila al-Ightirar, Keselamatan Orang-Orang yang Baik Dari Pada Ketarik kepada Kekeliruan Perkara Agama* (Batavia, Percetakan Sayyid Usman, 1901) h. 27-28.
- Sayyid Usman, *Shaun al-Dîn 'an Nazaghât al-Mudîllîn*, (Batavia, Percetakan Sayyid Usman, 1312).
- Sayyid Utsman, *Dzikru Masyâikh al-Mu`allif*, (Manuskrip)
- Sayyid Utsman, *Taftîh al-Muqlataini wa Tabyîn al-Mufsidatayni*;
- Simuh, "Keunikan Interaksi Islam dan Budaya Jawa", dalam *Seminar*

DINAMIKA PERKEMBANGAN
**TASAWUF
DAN TAREKAT**
DI INDONESIA PADA ABAD 19



Sejarah tasawuf dan tarekat di Indonesia memang sangat menarik untuk dikaji. Bukan saja karena memiliki andil dalam penyebaran Islam ke pelosok daerah, tetapi karena dalam tasawuf dan tarekat di Indonesia menampilkan suatu dinamika yang sangat khas. Pada abad ke 19, dinamika itu semakin terlihat dengan kehadiran seorang ulama Hadramaut di Betawi, Sayyid Utsman bin Yahya.

Pada masa ini, di satu sisi, tasawuf dan tarekat diterima, tetapi di sisi lain, campur tangan pemerintah kolonial dan kritik Sayyid Utsman menggambarkan adanya penolakan terhadap tasawuf.

Buku ini hadir dengan menggambarkan bagaimana perkembangan tasawuf dan tarekat di tangan Sayyid Utsman bin Yahya sebagai media untuk perjuangan rakyat Nusantara dalam menghalau penjajahan Kolonial belanda.



Lembaga Pengabdian Kepada Masyarakat
UIN Raden Fatah Palembang

ISBN-978-602-8686-53-2

