

Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia Abad 19 dari Ortodoksi ke Politisasi

Muhammad Noupal

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, Indonesia

Email: paknovalshahab@gmail.com

Abstrak

Setidaknya ada beberapa hal penting dalam tulisan ini; pertama, perkembangan tarekat Naqsabandiyah pada abad 19 terjadi secara luas. Tidak hanya di Indonesia tetapi di hampir seluruh wilayah muslim. Hal ini disebabkan karena dominasi faham wujudiyah (tasawuf falsafi) yang melekat pada tarekat Syattariyah mulai ditinggalkan oleh masyarakat muslim akibat serangan gencar kaum tradisional (tasawuf sunni). Proses peralihan dalam kurun ini menyebabkan tarekat Naqsabandiyah menjadi diminati. Kedua, kritik pedas kaum tradisional juga dilakukan oleh para ulama fikih kepada bid'ah tarekat. Kesesuaian dengan al-Quran dan sunnah seperti yang menjadi landasan tasawuf sunni akhirnya membuat tarekat Naqsabandiyah (dan tarekat non faham wujudiyah) diminati oleh masyarakat muslim. Ketiga, kekhawatiran pemerintah kolonial Belanda terhadap tarekat, terutama Naqsabandiyah saat itu, diarahkan kepada tarekat dalam arti politik, termasuk di dalamnya gerakan Pan-Islamisme. Tetapi sepanjang tidak berpolitik, pihak kolonial tidak membatasi tarekat.

Abstract

At least there are some important things in this article; First, the development of widespread Naqsabandiyah congregation in the 19th century. It happens not only in Indonesia but also in almost all Muslim lands. This is due to the dominance of ideology Wujudiyah (Sufism philosophical) attached to Syattariyah congregation begins to be abandoned by the Muslim community as a result of the onslaught of the traditionalists (Sufism of Sunni). The process of transition in this period leads Naqsabandiyah to be desirable. Second, harsh criticism of the traditionalists is also done by the jurists to heretical congregation. Compliance with the Quran and the Sunnah as the basis of Sufism Sunni finally made Naqsabandiyah

congregation (and congregation of non wujudiyah's thought) demand by the Muslim community. Thirdly, the Dutch colonial government fears the congregation, especially Naqshabandiyah. Then, it is directed to the congregation in a political sense, including the movement of Pan-Islamism. But as long as there are no politics, colonial party does not restrict the congregation.

Keywords: *Naqshabandiyah, Orthodoxy, Politicization*

Sebagaimana kita ketahui, kebijakan Pemerintah Belanda dalam menghadapi Islam di Indonesia sering disebut dengan Islam Politik. Istilah ini dipakai sebagai strategi politik pemerintah Belanda yang dilakukan dalam tiga bidang; strategi di bidang agama (ibadah), strategi di bidang politik dan strategi di bidang sosial kemasyarakatan.¹ Dalam bidang ibadah, sepanjang tidak mengganggu pemerintah, masyarakat diberikan kebebasan untuk menjalankan agamanya. Dalam bidang sosial kemasyarakatan, pemerintah memanfaatkan adat kebiasaan yang berlaku dengan cara menggalakkan rakyat agar dapat mendekati Belanda; dan dalam bidang politik, pemerintah harus mencegah setiap usaha yang akan membawa rakyat kepada fanatisme dan Pan Islamisme.

Kebijakan pemerintah Belanda yang akan dibahas dalam tulisan ini akan dihubungkan dengan satu masalah pokok; yaitu tarekat. Kebijakan ini didasari dari suatu fenomena yang terjadi dalam masyarakat Islam di Indonesia pada abad 19 yang disebut dengan gerakan kebangkitan beragama. Dalam pandangan pemerintah, tarekat dianggap sebagai masalah yang sangat “sensitif”, karena mampu menimbulkan rasa solidaritas yang sangat kuat di kalangan umat Islam dan dapat menciptakan fanatisme yang berlebihan dalam masyarakat.

Tasawuf-Tarekat di Indonesia Sebelum Abad 19

Biasanya kajian tentang tasawuf tarekat sebelum abad 19 ini akan selalu menyinggung perdebatan sengit antara tasawuf filosofis aliran *wujûdiyah* 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 ini menggambarkan dinamika sufisme paling menarik yang pernah terjadi di Nusantara.

Adalah Hamzah Fansuri yang sangat terpengaruh dengan ajaran-ajaran Ibn ‘Arabi dan al-Jilli, memandang bahwa alam semesta merupakan aspek lahiriah atau *tajalli* (manifestasi) dari Tuhan. Sedangkan Syams al-Din Sumatrani lebih

memilih untuk mengembangkan ajaran atau konsep *martabat tujuh*—yang tidak lain adalah pengembangan atau modifikasi dari konsep *tajalli* Ibn ‘Arabi²—dengan bersumber dari kitab *Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi* karya Muhammad Fadl Allah al-Burhanpuri (w. 1620 M). Syams al-Din kemudian mengembangkan konsep *martabat tujuh* tersebut ke arah paham yang bercorak panteistis sebagaimana yang dilakukan Fansuri. Berkat dukungan dari Sultan Iskandar Muda (w. 1636), ajaran Fansuri dan Syams al-Din dapat berkembang lebih luas menjadi faham resmi kerajaan Aceh.

Penentangan terhadap faham *wujudiyah* dilakukan oleh al-Raniri dan al-Sinkli. Dengan dukungan dari Sultan Iskandar Tsani (1637-1641), al-Raniri mengeluarkan fatwa yang memvonis ajaran *wujudiyah* sebagai aliran sesat.³ Dalam pandangan al-Raniri, konsep metafisika yang diajarkan Fansuri dan Sumatrani dapat menggiring masyarakat awam menyimpang dari jalur Islam yang benar.⁴ Penerus al-Raniri, Abd al-Rauf al-Sinkli, bergerak dengan melakukan harmonisasi dan rekonsiliasi antara syariah dan tasawuf. Ia menegaskan bahwa sufisme harus bergandengan tangan dengan syariah. Ia juga percaya bahwa hanya dengan kepatuhan total pada syariat, para penganut jalan sufistik dapat memperoleh pengalaman sejati tentang hakikat.⁵

Selain al-Sinkli, Yusuf al-Makassari juga dikenal sebagai ulama yang melakukan harmonisasi syariat dengan tasawuf. Baginya, jalan sufistik hanya bisa ditempuh dengan total komitmen, baik secara lahir dan batin, pada ajaran hukum Islam. Komitmen seseorang terhadap syariat bahkan lebih baik daripada mempraktekkan sufisme tetapi mengabaikan hukum Islam.⁶ Al-Makassari juga memiliki kaitan dengan tarekat Khalwatiyah; tarekat yang memiliki komitmen dengan syariah. Ketika ia kembali dari Timur Tengah ke Nusantara sekitar tahun 1677, ia langsung melancarkan gerakan pembaharuan untuk memurnikan Islam dari sisa-sisa paganisme dan kepercayaan-kepercayaan serta praktek tidak Islami lainnya.⁷ Murid al-Sinkli yang penting disebut sebagai penerusnya adalah Abd al-Muhyi Pamijahan dan Burhanuddin dari Ulakan, Padang. Pamijahan berhasil memperluas jaringan keanggotaan tarekat Syattariyah di Jawa dan menggantikan sufisme panteistik Hamzah Fansuri di Banten; sedangkan Burhanuddin juga berhasil menyebarkan tarekat Syattariyah di Minangkabau.⁸

Sementara itu pada abad 18, dinamika tasawuf dan tarekat juga masih berjalan dengan baik, sekalipun tidak lagi dilahirkan dari Aceh. Usaha untuk melakukan harmonisasi antara syariah dengan sufisme juga muncul dari kalangan ulama, terutama dengan makin tersebarnya karya al-Raniri dan al-Sinkli. Abad ini

juga memberikan nama-nama penting seperti Abd al-Samad al-Falimbani, Kemas Fakhr al-Din, Syihab al-Din atau Arsyad al-Banjari. Al-Falimbani, misalnya, adalah ulama yang paling bertanggung jawab dalam penyebaran tasawuf ortodoks. Karyanya, *Hidayat al-Salikin* dan *Sair al-Salikin*⁹ berisi penjelasan tentang prinsip-prinsip keimanan dalam Islam dan kewajiban-kewajiban dalam agama yang harus menjadi komitmen setiap pengikut sufisme. Komitmen al-Falimbani dalam sufisme terlihat dalam penekanannya terhadap pemurnian pikiran dan perilaku moral daripada uraian tentang sufisme yang spekulatif dan filosofis. Ia juga berpendapat bahwa pemenuhan ajaran-ajaran syariah merupakan langkah paling meyakinkan untuk mencapai pemenuhan kehidupan tasawuf.¹⁰

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.

Proses Peralihan

Ada persoalan yang lebih umum yang ditampilkan dalam sejarah tasawuf atau tarekat di Indonesia pada abad 19. Persoalan itu tidak lain adalah berkembangnya tarekat Naqshabandiyah menggantikan tarekat Syattariyah. Hampir semua referensi yang membahas masalah tasawuf di Indonesia pada abad ini, dan yang berhubungan dengan sejarah dunia Islam umumnya, menampilkan sudut penting peralihan ini.

Sebuah penelitian disertasi yang dilakukan oleh Badri Yatim tentang perubahan sosial dan politik di Hijaz sejak tahun 1800 sampai 1925 M menampilkan gambaran yang sama dengan peralihan ini. Menurutnya terdapat dua kecenderungan dalam lapangan tasawuf di dunia Islam pada abad 19 yaitu *pertama*, menguatnya proses ortodoksi dalam tasawuf; dan *kedua*, berkembangnya tasawuf ortodoks ke arah populer.¹¹ Ortodoksi ini terjadi karena orientasi syari'ah atau fiqh lebih dominan dibandingkan dengan teologi atau filsafat. 0

Dalam bidang tasawuf, proses ortodoksi saat itu juga ditandai dengan diterimanya tarekat yang lebih bernuansa akhlak dari pada tarekat yang bernuansa

mistik filosofis. Tarekat-tarekat yang berkembang di Makkah sampai pada abad 19 adalah tarekat yang bernuansa syariah, seperti Qadiriyyah, Naqshabandiyyah atau Sammaniyyah. Sedangkan tarekat Syattariyyah yang cenderung lebih filosofis, menjadi berkurang pengikutnya dan kemudian tidak berkembang lagi. Bahkan menurut Snouck, “tarekat Syattariyyah sudah lama ketinggalan zaman. Diakhir abad 19 nama tarekat inipun rupanya sudah terlupakan”.¹² Dari semua tarekat tersebut, Naqshabandiyyah adalah tarekat yang memiliki pengikut lebih banyak. Peralihan dari Syattariyyah ke Naqshabandiyyah ini merupakan salah satu ciri dari kondisi tasawuf di dunia Islam pada abad 19 dan awal abad 20.

Selain pemurnian tarekat, proses ortodoksi juga diarahkan kepada penghapusan segala hal yang berbau bid'ah.¹³ Para ulama ahli fiqih mengkritik dan mengecam tarekat-tarekat yang dianggap mengajarkan dan mempraktekkan bid'ah.¹⁴ Karena itu karya al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, lebih diterima di *halaqah-halaqah* Masjid al-Haram karena lebih berorientasi akhlak dari pada mistik.¹⁵

Proses ortodoksi ini juga memberikan dampak yang sangat besar terhadap perkembangan tarekat itu sendiri. Bahwa banyak kaum muslim yang kemudian ikut dalam suatu gerakan tarekat ortodoks, menjadi hal penting yang terjadi di Makkah dan dunia Islam lainnya. Kita dapat membuktikannya dengan melihat banyaknya rumah-rumah tarekat (*zâwiyah*) yang berdiri di sekitar Makkah. Kita juga dapat melihat banyaknya para haji—diantaranya dari Nusantara—yang ikut dalam pengajian-pengajian tarekat. Para *Jâwî* inilah yang di kemudian hari melakukan kembali gerakan ortodoksi tarekat di Nusantara. Mereka turut aktif menyebarkan tarekat ke daerah-daerah di kepulauan Nusantara.

Tetapi sejarah tasawuf atau tarekat di Indonesia pada abad 19 tentu saja bukan *melulu* berhubungan dengan peralihan dari tarekat Syattariyyah ke tarekat Naqshabandiyyah. Sejarah ini juga bukan sekedar polemik antara tasawuf sunni dan tasawuf falsafi. Ada banyak hal yang mungkin belum terangkai dalam sejarah baik dari aspek sosial, budaya, politik bahkan pemikiran pada saat itu.

Kita dapat menemukan sebab bahwa salah satu faktor yang memudahkan tarekat-tarekat tersebut masuk ke Indoensia adalah karena kemudahan sistem komunikasi dalam kegiatan transisinya. Kemudahan ini ditunjang oleh dibukanya terusan Suez dan ditemukannya kapal uap yang mempercepat perjalanan ke dan dari Makkah. Para haji yang kembali dari Makkah inilah yang selanjutnya menyebarkan pelajaran-pelajaran tarekat yang mereka ambil dari para syekh.

Karena itu juga tarekat-tarekat yang masuk ke Nusantara adalah tarekat yang populer di Makkah atau Madinah.

Di Indonesia sendiri, sebelum abad 19, tarekat Syattariyah dan Naqshabandiyah telah lama berkembang. Bila tarekat Syattariyah masuk melalui Aceh lewat seorang ulama terkenal Singkli,¹⁶ maka tarekat Naqshabandiyah disebarkan oleh Syekh Yusuf Makassar.¹⁷ Studi yang dilakukan oleh Martin sekali lagi menegaskan bahwa Syekh Yusuf Makassar mungkin juga adalah penulis tentang tarekat Naqshabandiyah pertama di Indonesia. Lebih khusus, pengamatan yang dilakukan oleh Steenbrink juga mengatakan bahwa di Indonesia pada abad 19, setidaknya ada dua perkembangan yang terjadi dalam masalah tarekat di Indonesia. Seperti yang terjadi di Haramain, perkembangan pertama adalah digantikannya tarekat Syattariyah oleh tarekat Naqshabandiyah (Qadiriyyah); dan perkembangan kedua adalah munculnya kritikan terhadap tarekat.

Berkembangnya tarekat Naqshabandiyah (Qadiriyyah) adalah atas usaha dari seorang Syekh bernama Ahmad Khatib Sambasi yang menyatukan dua tarekat populer yaitu Qadiriyyah dan Naqshabandiyah sekitar tahun 1850-an. Sebagai seorang ulama yang aktif mengajar di Makkah, Ahmad Khatib Sambas juga memiliki banyak murid dari Indonesia yang menaruh minat kepada pengajaran tarekatnya. Dari merekalah, tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah mulai melebarkan pengaruhnya ke seluruh Nusantara. Snouck juga memastikan bahwa diantara para haji yang bermukim di Makkah pada saat itu, mereka menempatkan tarekat (khususnya Naqshabandiyah atau Qadiriyyah Naqshabandiyah) pada posisi paling atas dalam ilmu-ilmu keagamaan yang mereka pelajari. Hal ini menjadi pertanyaan mengapa mereka lebih suka kepada tarekat dibandingkan dengan ilmu-ilmu keagamaan lainnya.¹⁸

Terlepas dari itu, menurut Snouck, Syekh Khatib Sambasi juga seorang kiai terkenal dan dianggap murid-muridnya sebagai orang yang alim. Berkat kedudukannya sebagai pemimpin tarekat Qadiriyyah, ia dapat menuntun dan membai'at orang-orang yang berasal dari wilayah Hindia Belanda sebagai murid tarekat, yang ketika pulang ke Indonesia mereka juga mendirikan tarekat Qadiriyyah.¹⁹

Munculnya kritikan terhadap tarekat pada saat itu juga mewarnai perkembangan tasawuf di Nusantara. Di sini kita melihat usaha Syekh Salim bin Sumair yang mengkritik Syekh Ismail Minangkabau karena mengajarkan tarekat kepada masyarakat awam. Di kemudian waktu, dengan kondisi masyarakat yang berbeda, Sayyid Usman juga mengkritik tarekat. Hal yang sama seterusnya juga

dilakukan oleh Ahmad Khatib Minangkabau—lawan Sayyid Usman dalam polemik shalat jum'at di Palembang—pada waktu yang tidak jauh berbeda. Dengan kata lain, kita melihat bahwa tarekat pada masa itu bukan saja berkembang dengan sangat pesat, tetapi juga mendapat kritikan yang cukup serius. Di kemudian waktu, kritikan ini juga dilakukan oleh gerakan pembaruan seiring dengan proses modernisasi dalam dunia Islam di Indonesia.

Tarekat Naqsabandiyah Pada Abad 19

Diantara beberapa tarekat yang berkembang di Indonesia, Naqsabandiyah adalah tarekat yang paling banyak pengikutnya. Ia tidak saja tersebar di kalangan penduduk, tetapi juga menjadi bagian penting dalam kebangkitan politik Islam pada abad 19.²⁰ Tarekat ini memiliki tiga cabang; Mazhariyah, Khalidiyah dan Qadiriyah. Tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah merupakan perpaduan dua tarekat yang diciptakan oleh seorang sufi bernama Ahmad Khatib Sambasi dari Kalimantan sekitar pertengahan abad 19.

Untuk melihat lebih jauh, kita juga perlu mencari bukti bagaimana tarekat ini telah berkembang dan diamalkan di Indonesia pada abad 19. Laporan-laporan yang diberikan sebelum Snouck membuktikan bahwa tarekat ini telah tersebar di Cianjur, Sumedang dan Sukabumi. Bahkan di Cianjur, menurut informasi ini, seluruh bangsawan telah bergabung dengan tarekat Naqsabandiyah. Bupati dan penghulu kepala Cianjur sendiri adalah seorang pengikut Naqsabandiyah, dan beberapa saudaranya malah menjadi guru tarekat.²¹ Informasi lain dari van den Berg (1883) mengatakan bahwa tarekat Naqsabandiyah juga telah diamalkan oleh orang Aceh, Jawa Tengah dan Jawa Timur.²²

Perkembangan tarekat Naqsabandiyah yang lebih nyata adalah ketika Syaikh Ahmad Khatib Sambas (w. 1878) memperkenalkan tarekat baru ciptaannya sendiri sekitar tahun 1850-an yaitu tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah. Di bawah pengaruh muridnya, Syaikh Abdul Karim dari Banten, tarekat ini kemudian menjadi sangat populer di Banten, khususnya di kalangan penduduk miskin di desa-desa. Di samping itu, tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah juga memperlihatkan daya tariknya berkat pengaruh Syaikh Ismail Minangkabau di Riau dan di Sumatera Barat sekitar tahun 1860-an.

Dugaan sementara dapat kita berikan bahwa sampai awal abad 20, tarekat Naqsabandiyah telah diamalkan oleh banyak penduduk. Sepanjang masa inilah kita melihat gerakan tarekat menemukan momentumnya di Indonesia. Aqib

Suminto mencatatkan tiga kejadian penting yaitu peristiwa Cianjur (1885), pemberontakan Cilegon (1888) dan peristiwa Garut (1919).²³

Tetapi kita perlu melihat mengapa penduduk Islam saat itu—khususnya di Jawa—sangat tertarik kepada tarekat. Bahkan Martin sendiri mengajukan beberapa pertanyaan yang cukup penting; mengapa tarekat tumbuh pesat? apakah keadaan di Indoensia yang membuat orang merasa lebih tertarik kepada tarekat dibandingkan sebelumnya, ataukah telah terjadi perubahan tertentu dalam tarekat itu sendiri sehingga tiba-tiba menjadi lebih memikat? mungkinkah karena tarekat menjadi lebih anti penjajahan ataukah Syaikh-Syaikh tarekat pada tahun 1880-an memang penuh karismatik?²⁴ Pertanyaan-pertanyaan ini penting diuraikan untuk mencari jawaban yang mendasar tentang sejarah tarekat di Indoensia pada masa itu.

Tarekat memang memiliki daya tarik tersendiri di kalangan penduduk muslim. Besarnya keinginan masyarakat untuk ikut dalam tarekat pada saat itu tidak luput dari perhatian Snouck. Ia pernah mengatakan bahwa “beribu-ribu orang Jawa dan Melayu dari semua umur dan tingkatan, yang derajat pengetahuan mereka tentang agama masih sangat rendah, telah ditampung dalam tarekat”.²⁵ Bahkan “sejak semula muslim Indonesia lebih menghargai mistik dari pada syariat, berfikir atau merenung yang bersifat keagamaan. Aktivitas mistik lebih dipentingkan dari pada menunaikan kewajiban beribadah yang tidak terbilang banyaknya”. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa “mistik dalam bentuknya yang beraneka ragam itu telah memancarkan pengaruhnya kepada seluruh lapisan masyarakat”.²⁶

Mungkin Snouck agak berlebihan ketika menyebut bahwa muslim Indonesia lebih menghargai mistik ketimbang syariat. Tapi penilaian ini setidaknya sama dengan yang dikemukakan Clifford Geertz bahwa sampai dekade kedua abad 20, berbagai pesantren di daerah pedesaan dan tarekat masih diwarnai secara mistis. Di kalangan penganut tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah sendiri, jimat dan kekuatan pelindung bukan sesuatu yang asing. Melalui jimat-jimat itu para guru atau kiayi tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah berusaha memindahkan kekuatan pelindung magis dan untuk meyakinkan para pengikutnya akan kekebalan mereka ketika peperangan terjadi.²⁷

Unsur mistik atau mungkin lebih tepat disebut sinkretik, memang melekat dalam Islam di Nusantara, khususnya Jawa. Tetapi kita akan kesulitan menentukan apakah unsur sinkretik itu memang timbul dari tarekat atau ikut

masuk ke dalam tarekat. Biasanya informasi dari pemerintah Belanda tentang sinkretisme ini selalu berhubungan dengan kepercayaan, bukan tarekat. Misalnya ketika pendapat yang lazim ketika itu mengatakan bahwa orang Indonesia bukanlah muslim betulan; kepribadian orang Indonesia masih dibentuk oleh agama-agama sebelumnya (Hindu, Budha dan kepercayaan animisme). Juga pada tahun 1883, Poensen, seorang penginjil Protestan mengatakan bahwa mayoritas dari keseluruhan jumlah penduduk mengaku sebagai muslim, tetapi “yang mereka ketahui tentang Islam tidak lebih dari pada sunatan, puasa, daging babi itu haram dimakan, adanya *grebeg* besar dan *grebeg mulud* dan berbagai hari raya lainnya”.²⁸

Tentunya hal seperti ini tidak dapat dimasukkan dalam tarekat. Tetapi kecenderungan ke arah itu pernah dikemukakan oleh Snouck sendiri; ketika ia mengatakan bahwa “sangatlah besar perhatian dari masyarakat Jawa untuk memiliki cara-cara ajaib agar dapat memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat; bagaimana para penipu yang licin mengambil kesempatan untuk menyalahgunakan keinginan, yang disertai sifat mudah percaya, untuk menarik orang-orang yang lugu ke dalam tarekat mereka, dan kemudian mempergunakan kepatuhan dan kedermawanan mereka untuk memperoleh keuntungan bagi dirinya sendiri”. Bahkan ia juga melihat bahwa masih berlaku kehidupan yang terpengaruh oleh bayangan kegaiban, berbagai adat kebiasaan dan khayalan keberhalaan semasa sebelum Islam masuk ke Jawa, seperti juga daerah lain. Penyalahgunaan dan pemujaan berhala masih ada di mana-mana. Yang lebih buruk lagi adalah bahwa para Syaikh dan pembantu mereka (*khalifah*) yang baik maupun yang buruk dari tarekat-tarekat yang sah, tua, yang patuh kepada hukum, secara besar-besaran menyalahgunakan jabatan sebagai pencari nafkah atau sebagai dasar untuk kekuasaan pribadi seperti yang terjadi pada tarekat Naqsabandiyah”.²⁹

Kecenderungan inilah yang mungkin menjadi jawaban dari pertanyaan Martin mengapa penduduk Islam di Indonesia sangat menyukai tarekat. Bila demikian, maka kecenderungan ini pun berhubungan dengan aspek budaya, yang berarti sinkretisme keberagamaan mereka berjalan seiring dengan tarekat. Tidak heran jika kritikan terhadap tarekat pada waktu itu disebabkan karena adanya unsur-unsur mistik tarekat.

Kita juga tidak menampik pernyataan Snouck bahwa mistik lebih diminati dari pada syariat. Tetapi hal ini mungkin berlaku dalam kehidupan masyarakat

awam dengan tradisi Hindu dan Budha yang masih kuat. Dengan kata lain, pada beberapa tempat, tarekat memang dijalankan dengan benar.³⁰ Ortodoksi tarekat Naqshabandiyah misalnya, dijalankan melalui penekanan shalat wajib serta pembacaan doa dan wirid. Sedangkan dominasi fiqh dalam wacana pesantren saat itu turut menjadi bukti bahwa tradisi mistik tidak seluruhnya dijalankan oleh masyarakat Islam. Penyimpangan dalam dunia tasawuf—yang disebut *bid'ah*—memang pernah dilakukan oleh tarekat Syattariyah. Tarekat yang telah berkembang lama sebelum Naqshabandiyah ini mengajarkan konsep filosofis *Martabat Tujuh* serta tidak menekankan kewajiban shalat lima waktu.³¹

Bila persoalan *bid'ah* dalam tarekat diidentikkan dengan unsur mistik, maka tulisan-tulisan seperti *Serat Gotoloco*, *Dormogandul*, *Centini* atau *Cebolek* adalah bukti yang dapat kita majukan. Kitab-kitab tersebut bertanggung jawab terhadap kesesatan dalam dunia tasawuf; selain beberapa terjemahan Jawa tentang syari'ah dan akidah yang kurang baik dari sumber aslinya.³²

Kecenderungan tarekat ke arah mistik mungkin lebih tepat bila kita hubungkan dengan cerita-cerita keramat (*karâmah*) yang berkembang di kalangan penduduk. Snouck sendiri pernah menyebutkan cerita-cerita ini, yang tidak saja berkembang di kalangan penduduk tetapi juga di kalangan orang-orang terpelajar. “Tentang setiap wali, demikian Snouck, ada dongengnya sendiri, dengan keramat-keramat, yaitu tanda-tanda keajaiban karunia Allah, sebagai tema utama. Para wali bergerak melintasi angkasa, di dalam air, di bawah tanah dengan kecepatan yang mustahil bagi manusia biasa”.³³

Untuk lebih memudahkan penjelasan ini, kita perlu mengambil beberapa poin penting tentang keadaan tasawuf atau tarekat pada masa Sayyid Usman. *Pertama*, sampai pada masa Sayyid Usman, tarekat sudah berkembang dengan sangat pesat. Beberapa daerah dapat kita sebut sebagai kantong-kantong tarekat, misalnya Banten dan Cianjur. Mereka yang mengambil tarekat juga lebih banyak berasal dari masyarakat awam. Dalam beberapa sisi, praktek keagamaan para penganut tarekat juga berjalan bersamaan dengan tradisi sinkretik dan *bid'ah*. *Kedua*, proses ortodoksi dalam tarekat juga terjadi dalam skala yang cukup besar yang dijalankan oleh para ulama dari madrasah Haramain. Di samping itu, kecaman para ulama fiqh terhadap perilaku tarekat yang dianggap menyimpang juga menjadi satu ciri penting dalam bagian ortodoksi ini. Kecaman tersebut pernah dilakukan oleh Syaikh Salim bin Sumair dan menyusul kemudian Syaikh Ahmad Khatib Minangkabau serta gerakan pembaharu.

Tetapi tentu saja citra mistik yang melekat dalam tarekat sampai pada abad 19 tidak seluruhnya benar. Al-Raniri, misalnya menekankan pentingnya syari'at dalam praktek tasawuf dengan menulis sebuah buku berjudul *Sirat al-Mustaqim*.³⁴ Dialah orang pertama di Nusantara yang menjelaskan perbedaan antara penafsiran dan pemahaman yang salah maupun yang benar atas doktrin-doktrin dan praktek-praktek sufi.³⁵ Penekanan kepada aspek syari'ah juga terlihat dengan diterimanya *Ihya` 'Ulum al-Din* karya al-Ghazali sebagai buku ajar guru sufi di madrasah Haramain. Seorang ulama Palembang, Syaikh Abd al-Samad, menulis *Hidayat al-Salikin* dan *Sair al-Salikin* yang merupakan terjemahan dari *Bidayat al-Hidayah* dan *Lubab Ihya` Ulum al-Din* karya al-Ghazali. Menurut Quzwain, al-Falimbani merasa terpanggil untuk menterjemahkan kitab-kitab tasawuf yang dianggapnya dapat memberikan bimbingan yang benar dan efektif bagi para penggemar tasawuf yang belum memiliki dasar pengetahuan agama yang kuat.³⁶ Dari sini dapat dihubungkan bahwa penekanan terhadap aspek syari'at dalam tarekat Qadiriyyah, Naqsabandiyah dan Sammaniyah merupakan bukti bahwa tarekat-tarekat yang berkembang di Indonesia pada kurun abad 19 adalah tarekat yang tidak bersifat filosofis.

Untuk melihatnya, ajaran-ajaran yang dikembangkan dalam tarekat-tarekat tersebut perlu kita sebutkan. Dua kitab yang menjadi acuan tarekat Naqsabandiyah, *Jami' al-ushûl fi al-awliyâ`* karya Ahmad Dhiya al-Din Gumusykhawani dan *Tanwir al-Qulûb* karya Muhammad Amin al-Kurdi merangkum 11 ajaran Naqsabandiyah yaitu *hush dar dam*, sadar sewaktu bernafas; *nazar bar qadam*, menjaga langkah; *safar dar wathan*, melakukan perjalanan di tanah kelahiran; *khalwat dar anjuman*, sepi di tengah keramaian; *yad kard*, ingat dan menyebut; *baz gayst*, kembali atau memperbaharui; *nigah dayst*, waspada; *yad dayst*, mengingat kembali; *wuqûf al-zamani*, memeriksa penggunaan waktu seseorang; *wuqûf al-'adadi*, memeriksa hitungan zikir seseorang; dan *wuqûf fi al-qalbi*, menjaga hati tetap terkontrol.³⁷

Dalam tarekat Qadiriyyah Naqsabandiyah, penekanan terhadap zikir merupakan salah satu ajaran yang wajib dilakukan oleh anggotanya selain kesempurnaan suluk, adab para murid dan *muraqabah*.³⁸ Dalam tarekat ini, zikir diartikan sebagai aktifitas lidah (*lisan*) maupun hati (*batin*) untuk menyebut dan mengingat *asma` Allah* baik berupa *jumlah* (kalimat) maupun *isim Zat* (nama Allah). Penyebutan zikir tersebut telah dibai'atkan atau di-*talqinkan* oleh seorang mursyid yang *muttasil al-fayd* (bersambung sanad dan berkahnya).³⁹

Terdapat dua jenis zikir yang ada dalam tarekat Qadiriyyah Naqṣabandiyah yaitu zikir *naḥī itsbât* dan zikir *isim zât*. Zikir *naḥī itsbât* adalah zikir kepada Allah dengan menyebut kalimat tahlil "*lâ ilâha illâ Allah*". Zikir ini merupakan inti ajaran Tarekat Qadiriyyah yang dilakukan secara *jahr* (bersuara); sedangkan zikir *isim zât* adalah zikir kepada Allah dengan menyebut "Allah-Allah-Allah" secara *sirr* atau *khafî* (dalam hati). Zikir ini juga disebut dengan *zikr latâif* dan merupakan ciri khas dalam tarekat Naqṣabandiyah. Kedua zikir ini dibai'atkan sekaligus oleh seorang mursyid pada bai'at yang pertama.⁴⁰

Ciri syari'ah dalam praktek tarekat juga dapat kita lihat dari enam dasar yang dimiliki tarekat Qadiriyyah dan Naqṣabandiyah; yaitu taubat, *'uzlah*, zuhud, takwa, *qana'ah* dan *taslim*. Tarekat ini juga mempunyai enam rukun yaitu *'ilm* (memiliki ilmu), *hilm* (lapang hati), sabar, *rida*, ikhlas dan akhlak baik; mempunyai enam hukum yaitu *ma'rifat*, yakin, pemurah, benar, bersyukur, dan tafakur. Bahkan terdapat enam kewajiban yang diajarkan Qadiriyyah dan Naqṣabandiyah yaitu melakukan zikir, meninggalkan hawa nafsu, meninggalkan dunia, menunaikan tugas agama dengan sungguh-sungguh, berbuat baik kepada seluruh makhluk Tuhan dan mengajarkan amal kebajikan.⁴¹

Sementara itu dalam tarekat Sammaniyah, zikir diajarkan dalam tujuh macam; untuk tingkat *nafs al-ammârah* dibaca zikir *lâ ilâha illa Allah*; tingkat *nafs al-lawwâmah* dibaca zikir *Allah-Allah*; tingkat *nafs mulhamah* dibaca zikir *Hu-Hu*; tingkat *nafs al-muthmainnah* dibaca zikir *Haq-Haq*; tingkat *nafs al-radiyah* dibaca zikir *Qayyum-Qayyum*; dan tingkat *nafs al-kamilah* dibaca zikir *Qahhar-Qahhar*.⁴²

Sebelum melakukan zikir, tarekat Sammaniyah menekankan perlunya seorang *salik* (yang melakukan *suluk*) untuk membersihkan dirinya dari segala maksiat dan mengosongkan hatinya dari segala ingatan selain Allah.⁴³ Ketika berzikir, salik juga harus mengikuti beberapa hal seperti duduk di atas tempat yang suci, memakai pakaian yang baik, ikhlas, menghadirkan makna zikir dalam hatinya serta menafikan segala hal selain Allah.⁴⁴ Al-Ghazali juga pernah mengatakan bahwa untuk mendapatkan *ma'rifat*, seorang *sâlik* harus mengosongkan dirinya dari segala soal keduniaan lalu berkhawatir di satu tempat (*zawiyah*) dan terus menerus mengucapkan "Allah-Allah" dengan kehadiran hati mengingat Allah sehingga kalimat itu terus diucapkan oleh lidahnya tanpa digerakkan.⁴⁵ Sementara itu dalam tarekat Qadiriyyah Naqṣabandiyah, pelaksanaan *suluk* akan menjadi sempurna jika berada dalam tiga dimensi keislaman yaitu Islam, iman dan ihsan, atau yang lebih dikenal dengan syariat, tarekat dan hakikat.

Singkatnya, tarekat Qadiriyah Naqshabandiyah menekankan bahwa tarekat diamalkan justru untuk menguatkan syari'at.⁴⁶

Dalam tarekat Sammaniyah, seperti dijelaskan al-Falimbani, seorang salik yang sedang melakukan *khalwat* harus tetap ingat kepada Allah dalam *muraqabah*nya. Ia harus membulatkan niatnya karena Allah (*li-llah*) atau dengan pertolongan Allah (*bi-llah*) serta ingin ma'rifat kepada Allah (*fi-llah*), bukan karena ingin mencapai maksud lain. Ia juga harus selalu berzikir menurut apa yang diajarkan oleh guru pembimbingnya.⁴⁷ Selain itu salik harus melalukan *ratib* (membaca zikir atau wirid yang dilakukan secara teratur selepas shalat 'Isya' pada malam jum'at).⁴⁸

Dari praktek-praktek tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa tujuan utama dalam tarekat adalah makrifat kepada Allah SWT. Tetapi untuk mencapai makrifat, praktek amaliah juga dilakukan dalam rangka *tazkiyat al-nafs*, yaitu penyucian jiwa dari segala penyakit hati untuk dekat kepada Allah. Untuk mencapai *tazkiyat al-nafs*, perlu dilakukan beberapa amalan seperti 1) *zikir* yaitu mengingat dan menyebut nama Allah baik secara lisan (*jahr*) ataupun batin (*khafi*); 2) *'ataqah* (penebusan) yaitu dengan melakukan seperangkat amalan tertentu yang dilaksanakan dengan serius (*mujahadah*) seperti membaca surat al-Ikhlâs 100 ribu kali dalam rangka penebusan nafsu amarah; 3) mengamalkan syariat; (4) melaksanakan amalan-amalan sunnah seperti membaca al-Quran dengan merenungkan maknanya, melaksanakan shalat malam, berzikir di malam hari, berpuasa sunnah dan bergaul dengan orang saleh; dan 5) berperilaku zuhud dan *wara'*. Selain itu, praktek juga dilakukan dalam rangka *taqarrub* atau mendekatkan diri kepada Allah yang dapat dilakukan dalam beberapa macam; 1) *tawassul* atau berwasilah kepada Syaikh yang memiliki silsilah tarekat dan ber-*tawajjuh* (dalam istilah lain adalah *rabithah*) yaitu menghadirkan wajah guru (mursyid) ketika akan mengerjakan zikr; 2) *murâqabah* (kontemplasi) yaitu duduk bertafakkur dengan menyadari bahwa Allah mengawasi dan memperhatikan; serta 3) *khalwat* atau *'uzlah* yaitu mengasingkan diri dari hiruk pikuk urusan duniawi yang diisi dengan berbagai macam *mujâhadah* untuk mendekatkan diri kepada Allah.⁴⁹

Dari sini jelas terlihat bahwa aspek syari'ah merupakan pokok utama pelaksanaan praktek tarekat yang dilakukan masyarakat di Indonesia, khususnya pada masa Sayyid Usman. Penyimpangan-penyimpangan yang mungkin ada, tentu saja tidak bisa digeneralisasikan kepada ajaran tarekat seperti yang dikembangkan

oleh para pendirinya. Dengan kata lain, penyimpangan tersebut lebih bersifat kasuistik, personal dan tidak berlaku umum.

Politik Kolonial

Perkembangan tarekat Naqsabandiyah pada abad 19 memang tidak dapat dilepaskan dari peranan haji yang pulang dari Makkah. Mereka turut membawa semangat keanggotaan mistik dari syekh atau mursyid yang berpengaruh. Melalui mereka, organisasi tarekat menjadi lebih berkembang ke hampir seluruh pelosok Jawa. Seperti jamaah haji, peningkatan keanggotaan tarekat yang sangat signifikan pada abad ini adalah salah satu bagian dari karakteristik kebangkitan beragama di Indonesia.

Pandangan pemerintah Belanda terhadap tarekat diantaranya didasari dari ketakutan adanya perlawanan seperti yang pernah dilakukan oleh tarekat Sanusiyah terhadap kolonialisme Perancis. Kekhawatiran ini juga muncul seiring dengan semangat Pan Islam yang sudah berkembang pada masa itu. Sekalipun pemerintah bersikap netral dalam masalah agama, tetapi praktek-praktek keagamaan yang mengarah kepada instabilitas politik tidak dapat dibiarkan. Seperti kiyai dan haji, kedudukan pemimpin tarekat dianggap mampu menciptakan fanatisme berlebihan anggotanya, yang karena itu dapat meningkatkan kebencian rakyat kepada pemerintah kafir.

Dalam menghadapi gerakan tarekat dan semangat Pan Islamisme, pemerintah Belanda tidak mentolerir sedikitpun karena dianggap dapat menggoyahkan kewibawaan mereka. Ketakutan ini timbul karena tarekat dianggap dapat membawa pengikutnya menjadi pemberontak. Dalam peristiwa Cianjur tahun 1885, pemberontakan Cilegon tahun 1888, dan di kemudian waktu peristiwa Garut 1919,⁵⁰ kita dapat melihat betapa takutnya pemerintah terhadap aktivitas gerakan tarekat. Di Banten sendiri, setelah kejadian 1888, para haji dan anggota tarekat banyak yang ditangkap dan kemudian diasingkan.⁵¹

Sebelum pemberontakan tahun 1888, upaya untuk membendung tarekat pernah dilakukan oleh Holle, seorang pejabat pemerintah Belanda. Atas bantuan Muhammad Musa dan sebuah tulisan ringkas dari Sayyid USman,⁵² Holle mengkritik tarekat Naqsabandiyah di daerah Priyangan yang saat itu (tahun 1885) sedang berkembang cukup pesat dan melibatkan beberapa pejabat pribumi.⁵³ Holle mengkhawatirkan bahwa keberadaan tarekat dapat mengganggu pemerintah, mengingat mereka yang ikut di dalamnya memperlihatkan fanatisme yang luar biasa kepada seorang syekh.

Kebijakan yang dikeluarkan pemerintah Belanda juga didasari dari informasi yang mereka himpun dari beberapa sumber. Sayangnya sumber-sumber tersebut tidak dapat melepaskan diri dari prasangka yang berlebihan, bahkan cenderung tidak objektif. Laporan tentang penyimpangan praktek ibadah tarekat, kadang diberikan berdasarkan laporan lisan saja. Tidak jarang, laporan itu juga diberikan karena di dalamnya tersimpan tujuan-tujuan tertentu, seperti yang dicontohkan oleh Muhammad Musa.⁵⁴

Pendapat Snouck tentang tarekat agak berbeda dengan pandangan pemerintah. Memang, ketika kejadian pada tahun 1888, Snouck belum datang ke Indonesia. Tetapi dalam karangannya (1886), Snouck sempat membela tarekat; apalagi kepada suatu tarekat yang lebih cenderung bersifat panteistik, ia tidak melihatnya sebagai suatu bahaya politik. Menurut tokoh ini, tarekat pada dasarnya tidak berbau politik bahkan menjauhi semua persoalan duniawi, tidak berbahaya bagi pemerintah.⁵⁵ Karena itulah ketika ada usulan dari residen Yogyakarta (tahun 1904) untuk mengasingkan tiga guru agama yang dianggap mengajarkan tarekat, Snouck dengan tegas menolaknya.⁵⁶

Sepanjang tidak mengarah kepada pemberontakan, kebijakan Belanda terhadap tarekat adalah sama dengan kebijakan terhadap agama.⁵⁷ Pada satu sisi mereka tidak terlalu ikut campur, tetapi pada satu sisi lain mereka juga tidak dapat membiarkan tarekat begitu saja. Yang dijadikan ukuran dalam masalah ini adalah selagi tidak mengganggu ketertiban umum, keberadaan suatu tarekat tidak menjadi masalah yang serius bagi pemerintah Belanda.⁵⁸

Kesimpulan

Setidaknya ada beberapa hal penting dalam tulisan ini; *pertama*, perkembangan tarekat Naqsabandiyah pada abad 19 terjadi secara luas. Tidak hanya di Indonesia tetapi di hampir seluruh wilayah muslim. Hal ini disebabkan karena dominasi faham wujudiyah (tasawuf falsafi) yang melekat pada tarekat Syattariyah mulai ditinggalkan oleh masyarakat muslim akibat serangan gencar kaum tradisionalis (tasawuf sunni). Proses peralihan dalam kurun ini menyebabkan tarekat Naqsabandiyah menjadi diminati. *Kedua*, kritik pedas kaum tradisionalis juga dilakukan oleh para ulama fikih kepada bid'ah tarekat. Kesesuaian dengan al-Quran dan sunnah seperti yang menjadi landasan tasawuf sunni akhirnya membuat tarekat Naqsabandiyah (dan tarekat non faham wujudiyah) diminati oleh masyarakat muslim. *Ketiga*, kekhawatiran pemerintah

kolonial Belanda terhadap tarekat, terutama Naqshabandiyah saat itu, diarahkan kepada tarekat dalam arti politik, termasuk di dalamnya gerakan Pan-Islamisme. Tetapi sepanjang tidak berpolitik, pihak kolonial tidak membatasi tarekat.

Endnote

¹ Husnul Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta, LP3ES, 1985) h. 12.

² Simuh, “Gerakan Kaum Shufi”, dalam *Prisma*, no. 11, Nopember 1985, h. 79. Inti konsep *martabat tujuh* adalah pandangan bahwa alam semesta, termasuk di dalamnya manusia, merupakan *tajalli* (penampakan luar) dari hakikat Tuhan yang bersifat mutlak sebanyak tujuh martabat; *ahadiyah, wahdah, wahidiyah, alam arwah, alam mitsal, alam ajsam, dan alam insan*.

³ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 182.

⁴ Azra, *Islam Nusantara*, h. 106.

⁵ Azra, *Islam Nusantara*, h. 127.

⁶ Azra, *Islam Nusantara*, h. 128.

⁷ Azra, *Islam Nusantara*, h. 103.

⁸ Oman Fathurrahman, “Tarekat Syattariyah Memperkuat Ajaran Neosufisme”, dalam Sri Mulyati (et.al), *Mengenal dan Memahami Tarekat*, h. 163.

⁹ Dua buku ini biasanya dijadikan indikator untuk mengatakan bahwa dalam abad 18 M, para ulama di negeri-negeri Melayu telah kembali ke tasawuf sunni al-Ghazali.

¹⁰ Hamid Nasuhi, “Tasawuf dan Gerakan Tarekat di Indonesia Abad ke-19”, dalam *Refleksi*, vol. II, no. 1, 2000, h. 7.

¹¹ Badri Yatim, *Perubahan Sosial Politik di Hijaz 1800-1925 dan Pengaruhnya Terhadap lembaga dan Kehidupan Keagamaan* (Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 1998) Disertasi, h. 307.

¹² Badri Yatim, *Perubahan Sosial Politik di Hijaz*, h. 307.

¹³ Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1987) hal. 5. Pemurnian tarekat dan segala macam bid’ah pada abad 19 juga pernah dilakukan oleh gerakan Wahhabi. Gerakan yang dipimpin oleh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab ini melancarkan pemurnian terhadap sistem kepercayaan dan praktik-praktik keagamaan yang dianggap menyimpang dari kehidupan kaum muslimin. Mereka juga bahkan memberangus tarekat-tarekat eksekutif yang dianggap sebagai sarang bid’ah dan khurafat.

¹⁴ Para *fufaha* menyerang bid’ah yang dilakukan dalam tarekat seperti amalan-amalan sunnah serta dispensasi-dispensasi yang dikemukakan, pakaian yang dipakai, kebiasaan menggunakan obat perangsang (seperti kopi, hasyisy, ganja), permainan sulap, keyakinan kepada daya supranatural *talqin* dan berkah”. Lihat, Abdul Aziz Dahlan, “Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi, Tinjauan Filosofis” dalam, *Jurnal Ulumul Quran*, no. 8 Vol. 11, 1999/1411 H, h. 26.

¹⁵ Badri Yatim, *Perubahan Sosial Politik di Hijaz*, h. 301.

¹⁶ Abdul Rauf Sinkli adalah murid dari Syekh al-Qusyasyi dan Ibrahim al-Kurani. Ia mendapat ijazah Syattariyah dari kedua tokoh tersebut. Murid Sinkli, Abdul Muhyi (Pamijahan) juga dikenal sebagai orang yang menyebarkan tarekat Syattariyah di Jawa. Lihat M. Wildan Yahya, *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi* (Bandung, Refika Aditama, 2007) h. 4. Lihat juga A.H. Jhons, *The Gift Adressed to The Spirit of The Prophet* (Canberra, The Australian National University, 1965) h. 75.

¹⁷ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah*, (Bandung, Mizan,) h. 45.

¹⁸ Snouck menilai dengan nada cermoooh bahwa mereka banyak yang lebih suka membaca wirid dan zikir dari pada mengkaji teks-teks yang sulit. Selain itu dapat dipastikan bahwa amalan-amalan tarekat yang bersifat sufistik dan yang *ubudiyah* cocok sekali dengan kecenderungan spiritual banyak orang Indonesia. Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah*, h.103.

¹⁹ Ajid Thohir, *Gerakan Politik Tarekat* (Jakarta, Pustaka Hidayah, 2002) h. 91.

²⁰ Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah*, h. 17. Selain penekanannya terhadap syariah, ciri yang sangat menonjol dalam tarekat Naqsabandiyah adalah upaya yang serius dalam mempengaruhi kehidupan dan pemikiran golongan penguasa serta mendekatkan negara kepada agama. Tarekat ini tidak menganut kebijaksanaan isolasi diri dalam menghadapi pemerintah yang sedang berkuasa. Sebaliknya ia melancarkan konfrontasi dengan berbagai kekuatan politik agar dapat mengubah pandangan mereka. Lihat, Wiwi Siti Sajaroh, "Tarekat Naqsabandiyah, Menjalin Hubungan Harmonis dengan Kalangan Penguasa", dalam Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, h. 91.

²¹ Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah*, hal. 24; Husnul Aqib Suminto, *Politik Islam*, h. 65.

²² Bruinessen. *Tarekat Naqsabandiyah*, h. 32.

²³ Suminto, *Politik Islam*, h. 64-78.

²⁴ Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah*, h. 102-103.

²⁵ Hurgronje, "Seorang Arab Sekutu Pemerintah Hindia Belanda" dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VII*, (Jakarta, INIS) h. 68.

²⁶ Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda* (Jakarta, UI Press, 1986) h. 38.

²⁷ Thohir, *Gerakan Politik*, h. 42. Tradisi *magico mysticism* lebih dikenal dengan ilmu kekebalan. Kelompok sufi mempercayainya sebagai perantara kekuatan supranatural antara keterbatasan manusia dengan kekuatan Tuhan. Para ahli magis membagi system perantara kekuatan ini dalam dua dimensi; melalui sesuatu yang dapat diucapkan (doa/wirid/mantra) dan melalui benda-benda tertentu (jimat).

²⁸ Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah*, h. 21.

²⁹ Hurgronje, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VII* (Jakarta, INIS, 1992) h. 71.

³⁰ Di Banten, gairah mengamalkan ajaran Islam terlihat dalam meningkatnya jumlah penduduk yang melakukan shalat Jumat, ikut tarekat dan sebagainya. Lihat Sartono Kartodirjo, *Pemberotakan Petani Banten 1888* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1984) h. 211.

³¹ Stenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 174.

³² Thohir, *Gerakan Politik*, h. 101; Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, h. 40.

³³ Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, hal. 36-37. Karena itulah, menurut Snouck, tarekat-tarekat yang banyak tersebar di Nusantara sangat memudahkan adanya pemujaan terhadap orang-orang yang keramat.

³⁴ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 181.

³⁵ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 185.

³⁶ Chatib Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi* (Jakarta, Bulan Bintang, 1985) h. 18.

³⁷ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, h. 77-79, Untuk penjelasannya lihat juga, Wiwi Siti Sajarah, "Tarekat Naqsabandiyah", h. 103-105.

³⁸ Kharisuddin Aqib, *Al-Hikmah Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah* (Dunia Ilmu, Surabaya, 1998) h. 60.

³⁹ Kharisuddin Aqib, *Al-Hikmah Memahami Teosofi*, h. 80.

⁴⁰ Kharisuddin Aqib, *Al-Hikmah Memahami Teosofi*, h. 80

⁴¹ Tim Penulis, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, (Jakarta, Jambatan, 1992) h. 727; lihat juga Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, h. 257. Di sini perlu diuraikan orientasi syari'ah dalam ajaran tarekat Qadiriyah yang meliputi taubat, *zuhud*, tawakkal, syukur, sabar, *ridha*, dan jujur. Menurut Abdul Qadir Jailani, taubat itu ada dua macam; taubat yang berkaitan dengan hak sesama manusia; dan taubat yang berkaitan dengan hak Allah. Dalam *zuhud*, juga dibagi dalam dua bagian; *zuhud hakiki* yaitu mengeluarkan dunia dari hatinya, dan *zuhud batin*, yaitu mengeluarkan dunia dari hadapannya. Syukur terbagi menjadi tiga; syukur dengan lisan, yaitu dengan mengakui adanya nikmat dan merasa tenang; syukur dengan badan dan anggota badan, yaitu dengan cara melaksanakan dan pengabdian serta melaksanakan ibadah sesuai dengan perintah Allah; dan syukur dengan hati, yaitu dengan beriktikaf atau berdiam diri di atas tikar Allah dengan senantiasa menjaga hak Allah yang wajib dikerjakan. Sedangkan sabar juga ada tiga macam; yaitu bersabar kepada Allah dengan melaksanakan perintah Allah dan menjauhi larangannya; bersabar bersama Allah, yaitu bersabar terhadap ketetapan Allah dan perbuatannya, dan bersabar atas Allah, yaitu bersabar terhadap rezki, jalan keluar, kecukupan, pertolongan dan pahala yang dijanjikan Allah di akhirat. Amsal Bakhtiar, "Tarekat Qadiriyah; Pelopor Aliran-Aliran Tarekat di Dunia Islam", dalam Sri Mulyati (et.al), *Mengenal dan Memahami Tarekat*, h. 36-43.

⁴² Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 121.

⁴³ Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 122.

⁴⁴ Di sini disebutkan dua belas perkara yang disampaikan oleh al-Falimbani, yaitu 1) duduk atas tempat yang suci seperti dalam sembahyang jika ia *mubtadi* (pemula) atau bersila jika ia *muntahi* (tingkat akhir); 2) mengantarkan kedua tangannya atas dua pahanya; 3) membubuhkan bau-bauan; 4) memakai pakaian yang baik dan halal lagi harum; 5) memilih tempat yang kelam; 6) memejamkan kedua matanya; 7) menyerupakan rupa syaikhnya antara kedua matanya; 8) benar dalam zikir itu; 9) ikhlas karena Allah; 10) memilih lafal zikir dengan *la ilaha illa Allah* dan menyebut dengan suara kuat dengan rasa takzim; 11) menghadirkan makna zikir itu dalam hati; dan 12) menafikan tiap-tiap yang maujud selain Allah dalam hatinya. Lihat, Chatib Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 122-123.

⁴⁵ Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 126.

⁴⁶ Kharisuddin Aqib, *Al-Hikmah Memahami Teosofi*, h. 63.

⁴⁷ Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 130.

⁴⁸ Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 131. *Ratib Samman* berisi beberapa surat-surat pendek dan potongan-potongan ayat al-Quran serta doa-doa yang dibaca dengan gerakan-gerakan tertentu. Menurut Snouck, *ratib Samman* sangat populer di Indonesia sekalipun dalam masa-masa selanjutnya gerakan yang dilakukan sudah mulai menyimpang. Lihat, Chatib Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 132. Tentang pembacaan *ratib* ini, Sayyid Usman menulis sebuah buku yang berjudul *Tanbih al-Ghusman Dalam Perkara Ratib Samman*.

Di dalamnya terungkap kritik Sayyid Usman terhadap orang yang salah dalam membaca ratib tersebut.

⁴⁹ Kharisuddin Aqib, *Al-Hikmah Memahami Teosofi*, h. 35-45.

⁵⁰ Ketakutan pemerintah Belanda terhadap berkembangnya tarekat Naqshabandiyah pada peristiwa Cianjur 1885, menyebabkan pemerintah mengambil langkah tegas untuk menghalangi penduduk masuk dalam keanggotaan tarekat. Sedangkan Pemberontakan Cilegon 1888 merupakan peristiwa paling berdarah yang terjadi dalam sejarah Islam di Indonesia yang kemudian membuat pemerintah mengambil tindakan tegas membuang guru dan penganut tarekat ke luar Jawa. Sedangkan dalam Peristiwa Garut 1919—sekalipun Sayyid Usman saat itu sudah meninggal dunia—juga terlihat bagaimana ketakutan pemerintah atas tarekat dan praktek-praktek zikirnya. Untuk peristiwa-peristiwa ini lihat Suminto, *Kebijakan Pemerintah*, h. 64-78.

⁵¹ Mengenai pengejaran dan penumpasan yang dilakukan pemerintah, lihat uraian Sartono Kartodirjo dalam *Pemberontakan Petani Banten*, khususnya pada bab VIII hal. 339-387.

⁵² Karya tersebut berjudul *al-Nasîhah al-Anîqah li al-Mutalabbsîna bi al-Tarîqah*. Sayyid Usman juga pernah diminta oleh Holle agar menulis sebuah buku kecil yang menentang surat dari Makkah tentang “peringatan terakhir” yang dibawa dan telah disebar oleh jamaah haji pada tahun 1891 yaitu *al-I’lan bi al-nasîhah al-Matlûbah*. Untuk masalah yang terakhir, lihat Kareel Steenbrink, *Kawan Dalam Pertikaian*, (Bandung, Mizan,) h. 194.

⁵³ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah*, h. 26.

⁵⁴ Suminto, *Kebijakan*, hl. 66. Lihat juga catatan kaki no. 227 pada halaman yang sama.

⁵⁵ Snouck Hurgronje, “Seorang Arab Sekutu Pemerintah Hindia Belanda”, dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VII*, (Jakarta, INIS, 1993) hal. 67.

⁵⁶ Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 176.

⁵⁷ Pemerintah Belanda memang berupaya untuk bersikap netral dalam masalah agama. Dalam UUD Belanda ayat 119 tahun 1855 dinyatakan bahwa pemerintah bersikap netral terhadap agama. Juga dinyatakan pemerintah mengakui kemerdekaan beragama dan bersikap netral terhadap agama, kecuali bila aktivitas dalam agama tersebut dinilai mengganggu ketertiban dan keamanan. Husnul Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, h. 27.

⁵⁸ Dalam informasi lisan yang diterima oleh Aqib Suminto dari G.W.J. Drewes, dikatakan bahwa pemerintah kolonial Belanda pada dasarnya tidak menentang ajaran tarekat, tetapi mencegah penggunaan pengaruh guru-guru tarekat untuk mengerahkan pengikutnya menentang pemerintah. Lihat, Suminto, *Politik Islam*, khususnya catatan kaki no. 235, h. 67.

Daftar Pustaka

Abdullah, Taufik. (1987). *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

- Aqib, Kharisuddin. (1998). *Al-Hikmah Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah*. Surabaya: Dunia Ilmu.
- Badri Yatim. (1998). *Perubahan Sosial Politik di Hijaz 1800-1925 dan Pengaruhnya Terhadap lembaga dan Kehidupan Keagamaan*. Disertasi. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah,
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsabandiyah*. Bandung: Mizan.
- Dahlan, Abdul Aziz. "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi, Tinjauan Filosofis" dalam, *Jurnal Ulumul Quran*, no. 8 Vol. 11, 1999/1411 H.
- Fathurrahman, Oman "Tarekat Syattariyyah Memperkuat Ajaran Neosufisme", dalam Sri Mulyati (et.al), *Mengenal dan Memahami Tarekat*.
- Hurgronje. "Seorang Arab Sekutu Pemerintah Hindia Belanda" dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VII*. Jakarta: INIS.
- Hurgronje. (1986). *Islam di Hindia Belanda*. Jakarta: UI Press.
- Hurgronje. (1992). *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VII*. Jakarta: INIS.
- Hurgronje, Snouck. (1993). "Seorang Arab Sekutu Pemerintah Hindia Belanda", dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VII*. Jakarta: INIS.
- Kartodirjo, Sartono. (1984). *Pemberotakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Jhons, A.H. (1965). *The Gift Adressed to The Spirit of The Prophet*. Canberra: The Australian National University.
- Nasuhi, Hamid. (2000). "Tasawuf dan Gerakan Tarekat di Indonesia Abad ke-19", dalam *Refleksi*, vol. II, no. 1.
- Quzwain, Chatib. (1985). *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Sartono Kartodirjo dalam *Pemberontakan Petani Banten*. khususnya pada bab VIII.
- Steenbrink, Kareel. *Kawan Dalam Pertikaian*. Bandung: Mizan.
- Suminto, Husnul Aqib. (1985). *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES.
- Simuh. (1985). "Gerakan Kaum Shufi", dalam *Prisma*, no. 11, Nopember 1985.
- Thohir, Ajid. (2002). *Gerakan Politik Tarekat*. Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Tim Penulis. (1992). *Ensiklopedia Islam Indonesia*, Jakarta: Jambatan.
- Yahya, M. Wildan. (2007). *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi*. Bandung: Refika Aditama.

