

MEKANISME PERTAHANAN DIRI KAUM TAREKAT

Abd. Syakur*

Abstract: *Sufi orders have been instrumental in the life of the Sufis as centers for spiritual training and education. In these centers the Sufis can elaborate their ideas, and apply them in real life. In the passages of time however, these orders were no longer considered simply as religious centers but also as social groupings consisting of people committed not only to practice the teaching of their religion but also to get involved in social problems. There are indeed many Sufi orders with different character and upbringing. But as a whole, a Sufi order is mechanism for the spiritual survival of its fellows. This paper tries to look at the other side of the matter and argues that a Sufi order is not only spiritual in its nature but is also social. It treats Sufi orders as a social body that functions socially to help the murids to survive socially and not spiritually. We believe that the extinction of some Sufi orders is due mainly to their inability to curb with social issues and not because of the nature of their spiritual teaching. The survival of any Sufi order in other words depends very much on its social mechanism and not on the strength of its spiritual dictum.*

Keywords: *Sufi order, spiritual body, social body*

Pendahuluan

Tarekat yang pada awalnya hanyalah dimaksudkan sebagai metode, cara, dan jalan yang ditempuh seorang sufi menuju pencapaian spiritual tertinggi (baca: *ma'rifah bi Alla>h*), terlebih dalam bentuk intensifikasi *dhikr Alla>h*,¹ berkembang dengan menapaki proses-proses sosiologis yang panjang menjadi sebuah institusi sosial keagamaan yang memiliki ikatan keanggotaan yang sangat kuat. Esensi dari institusi tersebut misalnya adalah berupa interaksi guru-murid, interaksi antar murid/anggota tarekat, dan norma atau kaidah kehidupan religius yang melandasi pola persahabatan di antara mereka.²

Secara organisatoris, tarekat merupakan organisasi—Trimingham menyebutnya sebagai *sufi order*³—yang berbasis ketaatan/kepatuhan yang luar biasa. Tradisi ketaatan ini dalam tarekat memiliki intensitas dan penekanan yang luar biasa, sampai-sampai terlembaga dalam jiwa para murid/anggota tarekat watak *taqli>d*, atau fanatisme terhadap guru/*murshid* tarekat.⁴ Namun demikian, institusi ketaatan tersebut pada ujungnya adalah mengarahkan wajah spirit para murid tarekat tertuju taat kepada Allah. Dengan demikian, secara manajerial, sudah dapat dipastikan, bahwa tarekat adalah suatu organisasi dengan pola dinamika dan otoritas yang *top-down*, dalam arti, bahwa dinamika kehidupan atau kembang-kempis tarekat sangat tergantung pada kepemimpinan *murshid* tarekat.

Sejarah perkembangan tarekat mencatat bahwa tarekat-tarekat itu secara natural mengalami apa

*Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya

¹Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *al-Tas}awwuf al-Shar'i> alladhi> yajhaluh kathi>r min Mudda'ih wa Muntaqidih* (Beirut: Da>r al-Kkutub al-'Ilmi>yah, 1421 H.), 63.

²Abd al-Wahhab al-Sha'rani>, *al-Anwa>r al-Qudsi>yah fi Ma'rifat Qawa>'id al-S{u>fi>yah* (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmi>yah, 973 H.), 13.

³J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam* (New York: Oxford University Press, 1973), 3.

⁴Ini sebabnya, para pengamat menilai, bahwa tarekat merepresentasikan fenomena kemunduran intelektual keislaman dan kejumudan pemikiran (sufisme). Tetapi, penilaian demikian agaknya sepihak, sehingga sebagai pemerhati keislaman yang independen-netral kiranya masih perlu mencermati kembali apakah benar kemunculan tarekat membawa kemunduran Islam secara umum.

yang disebut, dengan meminjam teori Darwin, sebagai *struggle for life* (perjuangan keras untuk mempertahankan eksistensi) dari suatu anggapan atau postulat terkenal tentang teori *survival*, yaitu *natural selection*.⁵ Hal itu benar secara historik, bahwa banyak tarekat-tarekat yang secara organisatorik lenyap ditelan masa karena tidak memiliki pendukung yang memperjuangkannya, sebagaimana tarekat-tarekat yang dinisbatkan kepada sufi besar, *ibn sab'in*.⁶ Namun demikian, terdapat pula fenomena tarekat-tarekat yang mengalami perkembangan luar biasa sehingga tersebar ke seluruh penjuru dunia, seperti tarekat Qa>diri>yah, Rifa'i>yah, Naqshabandi>yah, Khalwati>yah, dan lain-lain.

Perkembangan tarekat-tarekat tersebut tidak lepas dari upaya perjuangan para pengamalannya, dengan pola-pola, strategi, dan model-model tertentu yang patut dipahami. Di lain pihak, perjuangan tarekat-tarekat tersebut tidak luput dari peran-peran sosial, budaya, politik dan sebagainya yang niscaya diambil oleh tarekat sebagai suatu keniscayaan empirik, karena tarekat adalah organisasi sosial yang praktis bersentuhan dengan kehidupan sosial kemasyarakatan. Selain itu, tarekat mau tidak mau harus bersentuhan dengan persoalan politik/kekuasaan terkait dengan keberadaannya sebagai sebuah entitas sosial yang harus memiliki pengakuan eksistensi secara sosial. Atas dasar asumsi demikian, maka tulisan ini diarahkan untuk membahas tema-tema seputar permasalahan di atas yang diformulasikan dalam pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut; Bagaimana strategi perjuangan tarekat-tarekat untuk mempertahankan eksistensinya? Apa peran-peran yang dapat dan niscaya diambil oleh tarekat-tarekat dalam kerangka pengembangan masyarakat Islam?

Tarekat sebagai Organisasi Sufi (*Sufi Order*)

Pada abad ke-3 dan ke-4 H., periode sufi awal, *tas}awwuf* masih merupakan fenomena individual yang menekankan hidup asketis untuk sepenuhnya meneladani perikehidupan spiritual Nabi Muhammad Saw. Selanjutnya, menginjak abad ke-5 dan ke-6 H., para elit sufi *concern* untuk melembagakan ajaran-ajaran spiritual mereka dalam sebuah sistem mistik praktikal agar mudah dipelajari dan dipraktikkan oleh para pengikut mereka.⁷ Sistem mistik tersebut pada prinsipnya berisi ajaran tentang *maqa>ma>t*, sebuah tahapan-tahapan yang secara gradual diikuti dan dilakoni/ diamalkan para sufi untuk sampai ke tingkat ma'rifat, dan *ah}wa>l*, yaitu kondisi psiko-spiritual yang memungkinkan seseorang (*sa>lik*) dapat merasakan kenikmatan spiritual sebagai manifestasi dari pengenalan hakiki terhadap Allah Swt.⁸ Kondisi demikian, pada akhirnya (abad ke-6 dan ke-7 H.), melembaga sebagai sebuah kelompok/ organisasi/ordo sufi yang terdiri dari shayk, murid, dan doktrin/ ajaran sufi yang selanjutnya dikenal dengan *t}a>'ifah s}u>fi>yah*, dan —lebih teknis lagi— sebagai 'tarekat'.⁹

Dengan demikian, tarekat dapat disebut sebagai sebuah maz\hab sufistik yang mencerminkan suatu produk pemikiran dan doktrin mistik teknikal untuk menyediakan metode spiritual tertentu bagi mereka yang menghendaki jalan mistik menuju *ma'rifat bi Alla>h*.¹⁰ Tarekat merupakan fenomena

⁵Senada dengan teori Darwin ini adalah pernyataan Herbert Spencer, seorang tokoh yang dikenal sebagai Darwinisme sosial, yang berkeyakinan bahwa kelompok atau organisasi sosial dapat berkembang dengan baik jika dapat bersaing dengan kelompok-kelompok lain dan juga mampu mengatur strategi perjuangan untuk *survive*, sebagaimana dikutip George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada Media, 2005), 51.

⁶Tawfi>q al-T{awi>l, *al-Tas}awwuf fi> Mis}r Iba>n al-'As}r al-'Uthma>ni>* (Kairo: al-Hay'ah al-Mis}ri>yah al-'Ammah li al-Kita>b, 1988), 39.

⁷Sri Mulyati, dkk., *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), 6.

⁸Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik* (Jakarta: CV. Ramadhani, 1986), 71.

ganda, di mana pada satu sisi, menjadi sebuah disiplin mistik yang secara normatif-doktrinal meliputi sistem wirid, dh\ikir do'a, etika *tawas\}s\}ul*, ziarah, dan sejenisnya sebagai jalan spiritual sufi; sementara pada sisi yang lain merupakan sistem interaksi sosial sufi yang terintegrasi dalam sebuah tata hidup sufistik untuk menciptakan lingkungan psiko-sosial sufi sebagai kondisi yang menekankan kesalihan individual dan komunal yang tujuannya adalah tercapainya kebahagiaan hakiki, dunia-akhirat. Kedua sisi tarekat tersebut (normatif-doktrinal dan institusional) tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Doktrin tarekat, terutama aspek teosofiknya, dapat direformasi dan reformulasi terkait dengan upaya kontekstualisasi agar tarekat mampu memberi seperangkat kurikulum spiritual bagi para murid. Sementara itu, institusi tarekat, sebagai wahana sosialisasi dan aktualisasi doktrin sufi, dapat dimodifikasi dan dikembangkan sesuai dengan prinsip-prinsip organisasi modern menjadi sebuah ikatan sosial-organisasi sufistik yang memungkinkan kelangsungan dan perkembangannya ke depan.

Dari sisi organisasi, tarekat yang semula merupakan ikatan sederhana dan bersahaja antara guru dan murid,¹¹ berpotensi untuk berkembang baik struktural maupun fungsional. Secara struktural, misalnya, terdapat suatu ordo tarekat yang mengembangkan jaringan-jaringan seperti pendidikan, ekonomi, perdagangan, pertanian, dan bahkan sistem dan struktur politik. Struktur tarekat tersebut bermanifes dalam sebuah asosiasi-asosiasi yang pada akhirnya memperbesar tubuh/ organisme tarekat yang bersangkutan. Salah satu contoh dari perkembangan institusi/organisasi tarekat adalah –yang secara klasik— terlembagakannya sistem *za>wi>yah, riba>t}*, dan atau *khanqah* sebagai model primitif institusi tarekat yang pada era modern menampak dalam sebuah sistem pendidikan pesantren di Nusantara, khususnya di Jawa.¹²

Sedangkan secara fungsional, tarekat dapat mengembangkan fungsi-fungsi strategis yang bervariasi, misalnya, sebagai lembaga pendidikan, lembaga dakwah Islam, lembaga ekonomi, dan bahkan lembaga sosial-politik yang menampung aspirasi para murid tarekat. Sebagai contoh konkret adalah kasus pemberontakan petani Banten, pada tahun 1888 M., yang difaktori oleh ketidakpuasan para petani atas kebijakan pemerintah Kolonial Belanda yang menindas. Melalui organisasi tarekat-sufi (*Qa>diri>yah wa Naqshabandi>yah*) di bawah bimbingan shaykh tarekat, mereka menggalang kekuatan kolektif menjadi gerakan massa menentang pemerintah.¹³ Dari peristiwa itu, dapat dimengerti, bahwa faktor situasi dan kondisi ikut menentukan tarekat berfungsi sebagai kendaraan politik menentang

⁹ Trimmingham, *The Sufi*, 3.

¹⁰ Sebagaimana dalam bidang fiqh-shari>'ah, bahwasanya dalam bidang tarekat-sufistik juga terdapat semacam maz\hab/ aliran. Ada dua aliran/maz\hab utama yang darinya bercabang-cabang menjadi beberapa puluh maz\hab tarekat Islam. Dua maz\hab dimaksud adalah: 1) maz\hab Khurasan (Iran-Persi) yang diwakili oleh tarekat Bust\}a>mi>yah; 2) maz\hab Iraq/ Mesopotamia yang diwakili oleh aliran tarekat Junaidi>yah. Periksa, *Ibid.*, 4.

¹¹ katan ini menguat dan melembaga, terutama, setelah mendapatkan justifikasi spiritual-paedagogis, bahwa menempuh (*sulu>k*) jalan spiritual yang sekali tempo naik-terjal (*sulu>k al murtafa'a>t*), dan pada tempo lain menurun (*sulu>k al munh\}adara>t*) adalah sungguh sangat sukar, sehingga kehadiran seorang *guiden* yang akan membimbingnya ketika mendapatkan cobaan dan gangguan-gangguan di tengah jalan adalah mutlak, tidak boleh tidak. Oleh sebab ini, 'Abd al-Wahha>b al-Saha'ra>ni>, sosok elit sufi berpengalaman, sampai menegaskan bahwa, siapa yang menempuh perjalanan spiritual/tarekat tanpa adanya seorang guru (Shaykh), maka gurunya adalah Syetan. Artinya, dia akan bingung dan sesat dalam perjalanannya. Periksa, 'Abd al-Wahha>b al-Sha'ra>ni>, *al-Anwa>r al-Qudsi>yah fi> Ma'rifat Qawa>'id al-S\}u>fi>yah*, Juz' 1 - 2 (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, tt.), 35, 10; D\}iya>' al-Di>n Ah\}mad Mus\}t\}afa> al-Kimashkhana>wi> al-Naqshabandi> al-Mujaddadi> al-Kha>lidi>, *Ja>mi' al-U\}u>I fi> al-Awliya>'* (Surabaya: al Haramayn, 2001), 31.

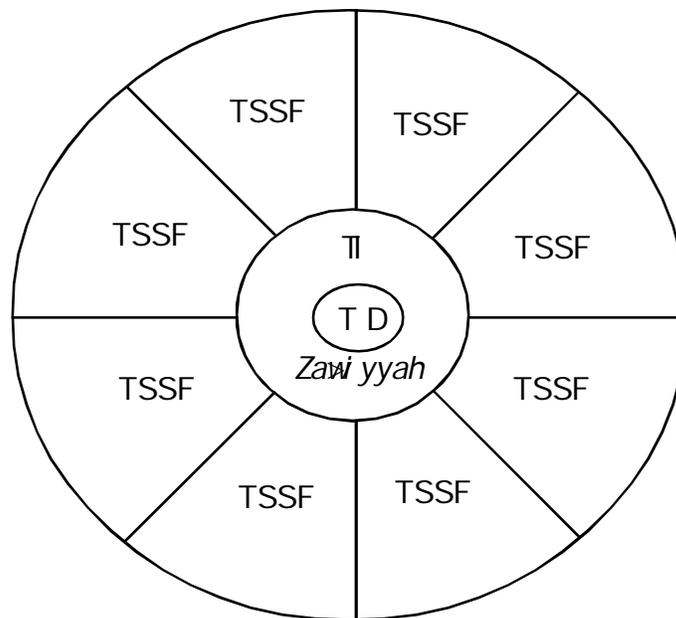
¹² Para pengamat sejarah pesantren menganalisis bahwa pesantren berakar dari tradisi sufistik dengan sistem *za>wi>yah* yang indikator utamanya adalah adanya proses menimba ilmu moral keislaman dan ilmu-ilmu dasar (aqidah dan shari>'ah) Islam di mana guru dan murid hidup dalam sebuah lingkungan langsung, berdekatan dengan guru spiritualnya yang menekankan

praktik ketidakadilan dan kez}aliman. Dengan demikian, tarekat yang semula sebagai lembaga kesalihan individual yang bersifat eksklusif, dapat berkembang secara struktural-fungsional menjadi sebuah institusi keagamaan yang kompleks yang dapat muncul darinya sub-substruktur baru sesuai dengan kebutuhan aktualisasi dan fungsionalisasi tarekat. Untuk lebih jelasnya, perkembangan institusi tarekat tersebut baik secara struktural maupun fungsional, dapat diskemakan sebagai berikut.

Peran dan Aksi-aksi Sosial Tarekat

Tarekat, yang semula berkiprah dalam bidang pendidikan spiritual muslim yang *concern* dalam pembentukan mental *s}alih* yang oleh sebagian pengamat dipahami sebagai sebuah kelompok tertutup¹⁴ dan cenderung mengasingkan diri, pada abad ke-13 M. menemui momentumnya untuk mengembangkan peran dan kiprahnya. Hal itu, terutama sekali, ketika kekuatan politik Islam yang menjadi andalan dalam penyebaran Islam runtuh karena serangan dahsyat tentara Mongol, sehingga tarekat tampil menggantikan fungsi politik untuk memandu dan bertanggung jawab atas kelangsungan dakwah Islam ke seluruh penjuru dunia, walaupun barangkali dengan menggunakan paradigma dan pendekatan dakwah berbeda.

Skema 1
Perkembangan Struktural - Kelengkapan Tarekat



Keterangan:

T D : Tarekat Doktrinal (Tarekat dal ambient uk doktrinal/ajaran-ajaran suf i)

T I : Tarekat Institusional (Tarekat sebagai i kat an gur u, mur i d, dan aj ar an dal am l embaga spir itual *zawiyah*)

T S S F : Tarekat Sub Struktural Fungsional (Tarekat dal ambient uk organi sasi at aupun asosi asi yang ber ger ak dal am ber bagai aspek kehi dupan)

sisi keteladanan dan kehidupan praksis, terutama berupaya menciptakan lingkungan yang kondusif dalam sebuah subkultur untuk mempraktikkan dan mentradisikan kesalihan.

¹³Pemimpin pemberontakan di Cilegon tersebut adalah H. Wasit. Lihat, Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawwuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), 57.

¹⁴ Kelompok demikian diklarifikasi sebagai embrio tarekat, yaitu asosiasi-asosiasi yang terdiri dari orang-orang yang menjalin interaksi dengan sesamanya untuk melakukan upacara-upacara keagamaan dan latihan-latihan kejiwaan di bawah bimbingan

Sebenarnya, lingkup yang diperankan tarekat dalam panggung kehidupan sosial-historik ini cukup kompleks, dan barangkali juga berkembang, sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman. Misalnya, sebagai institusi pendidikan dan dakwah Islam, sebagai institusi sosial-kemasyarakatan dan ekonomi, dan bahkan sebagai institusi sosial-politik yang berorientasi militer.

1) Peran Pendidikan dan Dakwah Islam

Sebagai telah dimaklumi dari uraian sebelumnya, bahwa orientasi pendidikan tarekat-sufistik adalah menjaga dan membentuk moral ideal-Ilahi>yah, maka perlu digarisbawahi, bahwasannya orientasi ini sudah berlangsung sejak periode awal tas}awwuf, yaitu ketika elit muslim, kalangan bangsawan, saudagar dan birokrat pemerintahan, tergoda oleh kemewahan materi lantaran limpahan harta hasil kemenangan atas wilayah-wilayah baru yang ditundukkan, dan melupakan prinsip-prinsip moral Ilahi>yah sebagaimana dicontohkan Nabi.¹⁵ Dalam situasi seperti itu yang dalam terminologi sufi disebut sebagai *h}ubb al-dunya*>, para elit sufi merasakan keprihatinan yang kemudian membangun sebuah gerakan kesalehan dengan menciptakan seperangkat doktrin sufistik yang diproyeksikan menjadi semacam kurikulum untuk membentuk moral Ilahi>yah dan merasakan kenikmatan spiritual dengan mendekati diri ke hadirat Allah Swt.

Tempat-tempat spesifik untuk latihan moral itu dibuatkan apa—semacam biara dalam tradisi Nasrani; kuil dan pertapaan dalam tradisi Hindu-Budha—yang disebut *za>wi>yah* atau *riba>t}*, dan *khanqah*.¹⁶ Tempat-tempat seperti itu mengalami perkembangan dan modifikasi sedemikian rupa yang di abad modern seperti sekarang dapat berwujud seperti “pesantren” untuk kasus Nusantara, Jawa. Pesantren ini mampu beradaptasi dengan sistem pendidikan modern seperti munculnya sistem sekolah/madrasah dengan kurikulum yang kompleks, sehingga banyak fenomena pesantren mewadahi asosiasi-asosiasi pendidikan yang tidak saja mengajarkan ilmu keagamaan *an sich*, tetapi juga ilmu-ilmu modern yang kesemuanya bernaung atau dibawah oleh unit organisasi pesantren.¹⁷

Adapun di bidang dakwah Islam, tarekat menemukan momentum emasnya ketika kekuatan politik Islam (Baghdad, tahun 1258 M.) ambruk dihancurkan tentara Mongol¹⁸ yang efeknya sangat ironis bagi dunia peradaban dan keilmuan Islam lantaran warisan intelektual dalam bentuk buku literatur Islam yang sangat berharga dibuang dan dibakar. Para guru sufi secara gigih membawa amanat dakwah Islam dengan pola dakwah yang khas, berbeda dengan pola politik dan penaklukan militer. Di antaranya adalah melalui modus berdagang ke berbagai penjuru dunia.¹⁹

Pada prinsipnya, dakwah Islam tarekat berpola akulturatif-evolutif, bukannya eksklusif-revolutif dan eskapis, sehingga yang menjadi medium dakwahnya adalah budaya itu sendiri. Lantaran

seorang guru yang diyakini memiliki pengalaman spiritual yang mampu mengarahkan murid-murid ke jalan hakiki. Fenomena ini muncul pada abad XI M., dan pada abad XII M. berkembang secara konkret menjadi institusi yang tersusun dari unsur-unsur guru pembimbing, murid, dan ajaran tarekat yang berupa disiplin moral. Periksa, Noer Iskandar al Barseny, *Tasawuf, Tarekat, dan Para Sufi* (Jakarta: Srigunting, 2001), 73.

¹⁵ 'Abd al-Rah}ma>n Ibn Khaldu>n, *Muqaddimah ibn Khaldu>n* (Beiru>t: Da>r al-Fikr, 1406 H.), 611.

¹⁶ *Za>wi>yah* dan semisalnya itu pada prinsipnya adalah merupakan institusi yang mengemas pendidikan moral-spiritual dengan kurikulum tertentu yang sederhana dan pola-pola tertentu pula yang antara satu dengan yang lain dapat berbeda disebabkan pandangan sufistik guru pemimpin *za>wi>yah* yang berbeda. Periksa, Abu> al Wafa> al-Gha>nimi> al-Tafta>za>ni>, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi'i 'Utsman (Bandung: Pustaka, 1985), 235.

¹⁷ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 59 - 60.

¹⁸ H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (London: Oxford University Press, 1969), 87.

pola demikian, para guru tarekat-sufi dituntut secara kreatif-produktif-adaptif untuk membuat simbol-simbol budaya dalam rangka memenangkan pertandingan dengan kelompok tradisi. Demikian juga dituntut mampu memodifikasi dan mentransformasikan budaya lokal ke dalam sebuah bentuk budaya yang dijiwai dengan atau dibungkus dengan nilai-nilai budaya Islam. Dalam kaitan ini, sebagai contoh dari bentuk *high culture*, adalah ikon “pesantren” yang sebenarnya adalah modifikasi dari sistem pendidikan *asrama* model Hindu-Budha —menurut sebagian analisis²⁰— yang jika ditarik benang merahnya terdapat hubungan dengan sistem *za>wi>yah* sufistik. Kepiawaian para guru tarekat sufi untuk menawarkan Islam dengan pendekatan kultural adaptif-kompromistis dan akomodatif seperti itu menurut H.A.R Gibb menyebabkan Islam mampu mengakar di tempat-tempat yang baru.²¹

2) Peran Sosial dan Ekonomi

Yang dimaksud dengan peran sosial-kemasyarakatan dan ekonomi dari institusi tarekat di sini adalah fungsi tarekat sebagai wahana sosialisasi ide-ide, dan wahana interaksi masyarakat, dalam kerangka menjalin hidup bersama dalam sebuah sistem kekeluargaan dan persaudaraan spiritual sehingga anggota tarekat merasakan penghiburan sosial ketika berada dalam komunitas spiritual tersebut. Dalam tarekat, para anggota dapat bertukar pikiran dan saling membantu memecahkan problem bersama, sehingga dengan peran ini muncul, misalnya, gerakan amar ma'ruf dan nahi munkar, muncul lembaga-lembaga bantuan sosial yang lain yang bertujuan memecahkan problem sosial, problem ekonomi, problem moral, dan lain-lain.²²

Dari studi empirik ditemukan kenyataan adanya tarekat yang *concern* dengan kesejahteraan warga dan masyarakatnya, misalnya Tarekat Sattari>yah di Rembang. Tarekat ini berhasil menciptakan ikon-ikon kesejahteraan dan kemakmuran dalam bentuk lembaga keuangan dan permodalan, seperti koperasi, yang selanjutnya dimunculkan sub-sub unit tarekat yang bergerak dalam pendampingan dan pembinaan warga untuk keterampilan bisnis dan produksi batik. Dengan demikian, budaya hidup disiplin dalam beribadah, berkarya, dan berdagang menjadi melembaga di lingkungan jama'ah/ organisasi tarekat tersebut.

3) Peran Sosial-Politik dan Militer

Sebagai entitas sosial, tarekat tidak dapat menghindarkan diri dari problem sosial-politik. Hal itu karena penguatan kelembagaan tarekat berpotensi menjadi wadah penampung aspirasi para murid dan masyarakat sekitar yang secara massal ingin melawan ketidakadilan, penguasa despotik, dan berbagai bentuk penindasan. Sementara itu, tarekat sendiri adalah mengajarkan keharmonisan, kesejahteraan, dan kebahagiaan lahir batin. Dengan demikian, tarekat tidak dapat menutup mata

¹⁹ Sir Thomas W. Arnold, *al-Da'wah ila> al-Isla>m; Bah}th| fi> Ta>ri>kh Nashr al-'Aqi>dah al-Isla>mi>yah*, terj. Hasan Ibrahim Hasan dkk. (Kairo: Maktabah al-Nahd}ah al-Mis}ri>yah, 1970), 26.

²⁰ Bandingkan dengan, Mastuhu, *Dinamik Sistem*, 3.

²¹ H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1945), 25.

²² Di Suryalaya, Jawa Barat, tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah mampu berfungsi sebagai metode psikoterapi dan lembaga rehabilitasi anak-anak korban Narkotika dengan metode dhikir tarekat-sufistik untuk memulihkan kembali para korban menjadi manusia yang ber-*akhla>q al-kari>mah*. Tentang fungsi tarekat ini secara sistematis dapat dibaca Harisuddin Aqib, *Al Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah* (Surabaya: Dunia Ilmu, 2000), 217.

²³ Meminjam istilah Ajid Thohir, bahwa tarekat dari sisi institusional dapat berevolusi organis dari sebuah sistem sosial-organik menjadi sistem religio-politik. Lebih jelas dapat diperiksa, Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat; Telaah Histories Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah di Pulau Jawa* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 34.

untuk tidak merespons fenomena seperti itu. Dengan potensi sosial yang solid diikat oleh rasa kebersamaan dan ketaatan searah kepada pimpinan spiritual, maka institusi tarekat menjadi potensial untuk ditransformir sebagai sebuah gerakan perlawanan terhadap realitas politik dan pemerintahan yang tidak adil.²³ Bahkan dalam suatu kasus, terdapat tarekat yang secara formal bercita-cita dan bergerak mendirikan sebuah sistem pemerintahan sendiri dalam kerangka menguatkan eksistensinya dan memperlancar perkembangannya sebagaimana terjadi pada Tarekat Ti@jani>yah di Afrika, yang telah berhasil mendirikan pemerintahan lokal di Sinegal, Nigeria, dan juga Futajalun.²⁴

Kasus yang sama adalah Tarekat Sanu>si>yah yang berhasil mendirikan kerajaan sufi yang suprateokratik di Cyrenaica. Bangunan institusi kekuasaan tarekat ini bertumpu pada sistem *za>wi>yah*.²⁵

Sejarah telah membuktikan bahwa sepanjang abad ke-18, ke-19, dan ke-20 M., tarekat sebagai institusi sosio-religius menunjukkan fungsi politiknya, yaitu menjadi wadah penampung aspirasi masyarakat yang selanjutnya menjadi wahana gerakan perlawanan atas ketidakadilan dan penindasan, baik yang dilakukan oleh penguasa muslim sendiri maupun oleh bangsa-bangsa penjajah Barat. Hal ini tidak saja di negara-negara pusat tarekat, tetapi menjadi fenomena universal di seluruh negeri Islam.

Sebagai contoh di luar Nusantara adalah: Gerakan Tarekat Tija>ni>yah di Turki yang melakukan oposisi menentang program sekularisasi Kemalis; Tarekat Qa>diri>yah di Nigeria Utara yang dipimpin Shaykh Uth\man Fobio (w. 1817 M.) yang berhasil melawan dan menggulingkan rezim Habe, karena dinilai tidak berhasil menjalankan pemerintahan berdasarkan Islam dengan banyak melakukan penindasan, ketidakadilan, korupsi menjadi-jadi,²⁶ dan masih banyak lagi.

Gerakan politik tarekat seperti di atas tampaknya terarah pada penguasa muslim sendiri. Adapun yang ditujukan terhadap penguasa non-muslim sebagai penjajah adalah seperti: Gerakan Tarekat Tsemani yang mengangkat senjata melawan penjajahan Inggris di Sudan; Gerakan Tarekat Naqshabandi>yah yang dipimpin Shaykh Waliyullah melawan dominasi Inggris di India; Gerakan Tarekat Sanusi>yah di Libya yang berjuang mengusir ekspansi Prancis dan juga Itali, serta mempertahankan tanah air umat Islam;²⁷ dan lain-lain yang jika didaftar akan terlalu banyak untuk disebutkan di sini.

Sedangkan kasus di Nusantara sendiri, termasuk di Jawa, adalah cukup banyak, misalnya: Gerakan Petani Banten pada tahun 1888 M. Gerakan ini bermula dari ketidakpuasan para petani atas pembebanan pajak yang sangat berat dari pemerintah Belanda, dan berikutnya menguat karena

²⁴ Perlu diingat bahwa tidak semua kelompok/komunitas penganut Tija>ni>yah menggunakan pendekatan militer dan kekuatan politik dalam menyebarkan ajarannya. Namun perlu dicatat, bahwa ketika Tija>ni>yah ini dipelopori seorang Shaykh yang dikenal dengan *Ha>jji* 'Umar yang karena karakternya yang tegas dan pemberani, maka institusi tarekat dengan mudah ditransformir menjadi gerakan milisi dan konkuensi. Namun karena kesan kekerasan dari pendekatan dakwahnya itu maka beberapa wilayah yang telah diduduki tidak lama menjadi lepas karena muncul fanatisme kesukuan dan nasionalisme, dan apalagi didukung oleh ekspansi Perancis yang sedang melebarkan hasrat kolonisasi wilayah Afrika. Periksa, Thomas W. Arnold, *al-Da'wah ila>*, 367.

²⁵ Lebih rinci, Periksa, Nicola A. Ziadeh, *Tarekat Sanusiyah; Penggerak Pembaharuan Islam*, terj. Machnun Husein (Jakarta: Sriguntuing, 2001), 200 - 209.

²⁶ Syaikh Fadhlalla Haeri, *Jenang-jenang Sufisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 164 - 165.

²⁷ Tentang gerakan tarekat ini secara rinci dapat dibaca, Ziadeh, *Tariqat Sanusiyah*, 104-105.

²⁸ Lebih rinci tentang jalannya pemberontakan dan analisisnya dapat dibaca, Kartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani di Banten 1888* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 257 - 282.

suntikan sentimen keagamaan di bawah naungan Tarekat Qa>diri>yah wa Naqshabandi>yah, yang pada klimaksnya mampu membakar semangat rakyat untuk melawan penjajah tersebut. Kasus ini tepatnya terjadi pada tanggal 9 Juli 1888 M.²⁸; Gerakan Tarekat Qa>diri>yah wa Naqshabandi>yah di Blitar; Pemberontakan kaum Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah di Bogor, Garut, Cianjur, Cirebon, Sidoarjo, dan lain-lain yang kesemuanya adalah bertema menentang kekejaman Belanda.²⁹

Salah satu gerakan perlawanan politik yang praktis dilakukan di bawah metode tarekat adalah gerakan Menteng di Palembang. Gerakan ini walaupun tidak secara formal di bawah institusi tarekat tertentu namun dapat diketahui dari data yang ditemukan bahwa para pejuang gerakan pembela Tanah Air tersebut mengikuti aliran Tarekat Sammani>yah. Perlawanan terhadap Belanda yang mencoba menaklukkan Menteng ini dilakukan dengan metode tarekat, yaitu diawali dengan mengamalkan *dh\ikir, h}izib*, dan do'a hingga mencapai *fana>*' (ekstase). Dalam kondisi *fana>*' ini diperoleh semangat dan keberanian yang luar biasa sehingga mereka mampu mengusir pendudukan Belanda pada tahap awalnya.³⁰

Termasuk gerakan tarekat yang tidak mudah dilupakan jasanya dalam melawan Belanda adalah gerakan Tarekat Khalwati>yah di Banten yang dipimpin oleh Sheikh Yusuf Tajul Khalwati pada tahun 1682 M.³¹

Semua gerakan perlawanan tarekat di atas jelas menunjukkan peran politik tarekat yang intens untuk mewujudkan kehidupan ideal yang didambakan. Dengan demikian, dapat diketahui, bahwa tarekat yang semula merupakan asosiasi spiritual yang bersahaja dapat berevolusi secara organik baik struktural maupun fungsional menjadi organisasi yang dinamik dan fleksibel yang aktual dalam kehidupan praksis dengan peran-perannya yang bervariasi.

Dari kasus gerakan yang ditampilkan tarekat sebagaimana di atas baik bersifat keagamaan (baca: dakwah Islami>yah), sosial, ekonomi, maupun politik dan militer, kiranya menjadi data yang dapat menunjukkan bahwa tarekat mampu tampil sebagai wahana gerakan sosial yang efektif, walaupun dari sisi dinamika intelektual keislaman terdapat berbagai pihak yang menuduhnya sebagai fenomena kejumudan intelektual.³²

Proses transformasi institusional-fungsional tarekat tersebut dapat diskemakan sebagai berikut.

Strategi dan Perjuangan Tarekat-Tarekat untuk *Survive*

Herbert Spencer, filosof sosial yang dikenal sebagai Darwinisme sosial, mensinyalir, bahwa untuk bisa bertahan dan eksis, kelompok/organisasi sosial menghadapi dua tantangan, yaitu internal dan eksternal. Tantangan internal adalah terkait dengan potensi organisasi itu sendiri untuk berevolusi secara struktural dan fungsional. Sedangkan eksternal adalah berupa lingkungan tempat organisasi berada yang berupa organisasi-organisasi atau kelompok sosial yang lain. Dalam menghadapi lingkungan eksternal, kelompok organisasi harus mampu menyesuaikan diri dengan baik, serta mampu mengatur strategi untuk bersaing menghadapi kelompok lain. Dalam hal ini, Spencer menegaskan, bahwa organisasi

²⁹ Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, 155; Aqib Suminto, *Politik Islam*, 64 -77.

³⁰ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 331.

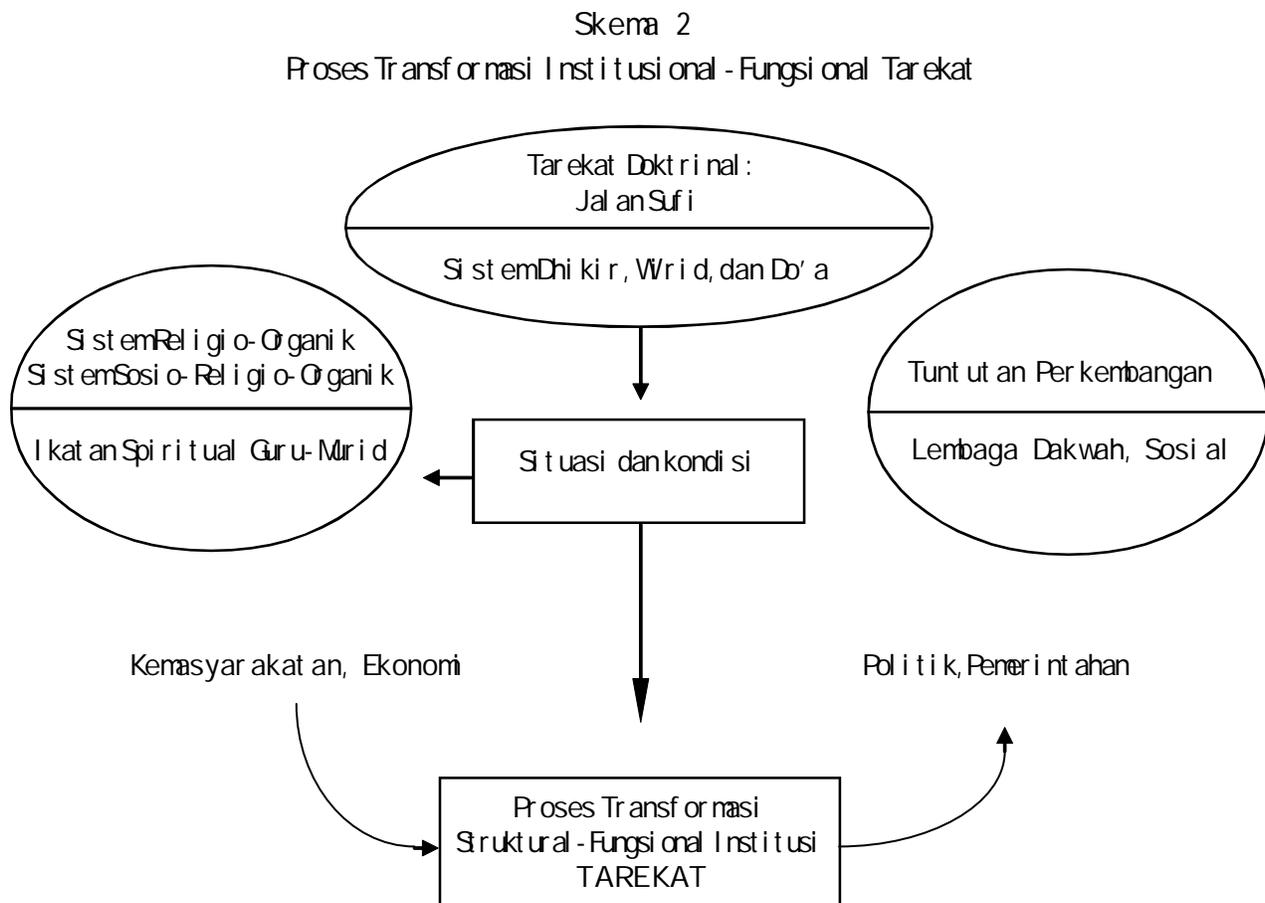
³¹ *Ibid.*, 332.

³² Fenomena kejumudan intelektual-keislaman (terutama dalam bidang pemikiran esoterisme Islam) yang disebabkan oleh menguatnya tarekat sebagai institusi sufisme adalah karena, *pertama*, dalam tarekat tertanam tradisi kultus individu; *kedua*, kultus tersebut berakibat munculnya tradisi taqli>d disebabkan karena murid harus bersikap pasrah (*bi la> ira>dah*) di hadapan guru/shaykh. Bandingkan, Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002),

yang tidak mampu menyesuaikan diri, beradaptasi dengan lingkungannya, serta tidak memiliki strategi bersaing dengan baik dapat dipastikan akan lenyap.³³

Tarekat, sebagai sebuah organisme sosio-religius, tidak dapat terkecualikan dari aksioma Spencer di atas, dan ia pasti menghadapi tantangan bagi kelestariannya, baik internal maupun eksternal. Dan dalam sejarah perkembangan tarekat-tarekat, terdapat banyak tarekat yang sudah tidak eksis lagi di era sekarang, misalnya, antara lain tarekat yang dinisbatkan pada Ibn Sab'īn, Tarekat Bustjāmiyah,³⁴ dan lain-lain.³⁵

Tarekat-tarekat yang sudah lenyap itu dimungkinkan karena sudah tidak lagi mendapat respon



dari masyarakat peminatnya, mungkin karena ide-ide sufistiknya sudah tidak diterima oleh masyarakat, dalam arti, tidak dapat beradaptasi dengan lingkungannya. Atau juga dimungkinkan karena tidak mampu menghadapi kelompok-kelompok lain yang menentang tarekat dimaksud. Tarekat yang secara institusional telah bubar, namun secara ideologis-sufistik masih hidup, akan berpotensi timbul kembali dalam bentuk tarekat revivalis. Tarekat revivalis ini banyak terjadi dalam sejarah tarekat dalam dua bentuk: *pertama*, revivalis formal, yaitu suatu tarekat yang muncul sebagai representasi tarekat lama yang telah hilang. Tarekat seperti ini biasanya mengambil nama yang sama dengan tarekat lama. Oleh

165.

³³ Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science* (New York: Routledge, 1991), 427.

³⁴ Tarekat ini, dalam kategori induk tarekat, termasuk aliran tarekat Khurranan (Persia). Tarekat dimaksud berkembang ke berbagai wilayah dengan nama-nama yang berubah, misalnya Tarekat Yasaviyah, Tarekat Khawajaghaniyah. Yasaviyah berkembang di Turki dengan nama baru (Bektasyiah). Sementara, Tarekat Khawajaghan berkembang menjadi Tarekat Naqshabandiyah

sebab itu, tarekat revivalis model ini dikatakan sebagai tarekat lama yang dihidupkan kembali. Termasuk dalam kategori ini adalah Tarekat S{iddiqi>yah. *Kedua*, revivalis substansial, yaitu suatu tarekat yang muncul dengan nama baru, namun secara genealogis berafiliasi pada tarekat induk³⁶ tertentu karena terdapatnya hubungan doktrin sufistik yang sama.³⁷ Contoh jenis revival ini adalah Tarekat Khalwati>yah yang merupakan cabang (mungkin dapat dikatakan “turunan”) dari Tarekat Sha>z\ili>yah; Tarekat Sa'di>yah yang menjadi cabang dari Tarekat Rifa>'i>yah yang juga dianggap sebagai cabang dari juga.³⁸

Sebagai organisasi Islam yang berbasis dan berorientasi kesalehan, Tarekat Sha>z\ili>yah tidak luput dari tuntutan untuk dapat mengembangkan diri, karena sejak awal sudah berkibrah dalam pendidikan mental-spiritual, terlebih sejak era kehancuran politik Islam, telah memosisikan diri sebagai benteng dakwah Islam ke seluruh penjuru dunia. Oleh sebab itu, pada satu sisi, tarekat dituntut untuk dapat mengembangkan institusi menyangkut struktur dan fungsinya sehingga mampu bergerak di segala aspek kehidupan demi kejayaan Islam itu sendiri.

Dalam catatan sejarah dijelaskan, bahwa tarekat telah menjalani beragam aktifitas dan gerakan dengan strategi tertentu yang menyebabkan keberadaannya menjadi terlindungi. Ada yang memilih pendekatan kultural dengan mengembangkan beragam wacana dan tema gerakan. Pendekatan ini berpeluang menciptakan produk budaya sinkretik, namun nilai-nilai spiritual Islam dapat menembus akar-akar budaya setempat, dan pendekatan ini membuat Islam secara kultural dapat bertahan dan diterima secara ramah oleh masyarakat setempat. Ada pula yang menggunakan pendekatan militer dan politik, bahkan sampai berkeinginan mendirikan sistem pemerintahan sendiri, sebagaimana pengalaman gerakan Tarekat Ti>ja>ni>yah di Aljazair,³⁹ dan Tarekat Safawi>yah —tepatnya ketika di tangan generasi ketujuh (Isma'il: w. 1524 M.)— yang berhasil memproklamirkan berdirinya kerajaan Safawi

yang didirikan oleh Baha>' al-Di>n al-'Uwaysi> al-Bukha>ri> an Naqshabandi> (w. tahun 1389 M.) di Turkistan. Naqshabandi>yah pun berkembang ke berbagai wilayah, seperti Anatolia-Turki, India, dan juga Indonesia dengan nama-nama yang baru semisal Kha>lidi>yah, Mujaddadi>yah, dan Ahsani>yah. Periksa, Trimmingham, *Sufi Order*, 58.

³⁵ Terkait dengan ini, Tarekat S{iddiqi>yah yang disebutkan dalam kitab *Tanwi>r al-Qulu>b* barangkali dapat dikategori sebagai tarekat yang tidak ada lagi, namun menurut klaim Muchtar Mu'thi, tarekat tersebut masih ada, yaitu sebagai mana berpusat di Losari, Ploso, Jombang.

³⁶ Tarekat induk yang menjadi asal tarekat-tarekat yang bermunculan selanjutnya menurut para sarjana adalah Tarekat Qadiri>yah yang didirikan oleh Shaykh 'Abd al-Qa>dir al-Ji>la>ni> (w. 561 H), Tarekat Rifa>'i>yah yang dinisbatkan kepada Abu> al-'Abba>s Ah}mad bin Abu> al-Hasan al-Rifa>'i> (w. 541 H), Tarekat Suhra>wardi>yah yang dinisbatkan pada Shiha>b al-Di>n Abu> al-Futu>h} Muh}yi> al-Di>n bin H}asan (w. 687 H), Tarekat Sha>z\ili>yah yang dinisbatkan pada Abu> al-H}asan al-Sha>dhili> (w. 656 H), Tarekat Mawlawi>yah yang dinisbatkan pada Jala>l al-Di>n al-Ru>mi> (w. 672 H), Tarekat Naqshabandiyyah yang didirikan oleh Muhammad Baha>' al-Di>n al-Naqshabandi>yah (w. 791 H). Periksa, Mani>' bin H}amma>d al-Juhani, *al-Mawsu>'ah al-Muyassarah*, Jild I, 264 – 291..

³⁷ Pola-Pola relasional-genealogis tarekat-tarekat seperti ini memang terjadi pada periode/fase *ta>'ifah* (sebelumnya menurut Spencer adalah fase Khanqah dan T}ari>qah), yaitu suatu fase terbentuknya dasar-dasar baru dalam transmisi tarekat di mana terjadi percabangan-percabangan tarekat menjadi beberapa aliran/maz}hab/kelompok yang mengafiliasikan diri ke dalam sebuah kutub wali (*qut}b al-awliya>*). Fase ini terjadi pada akhir abad ke-5 M., masa berdirinya kesultana 'Uh}ma>ni> di mana tradisi *bay'ah* menjadi terlembagakan sebagai *entry point* penguatan institusional tarekat. Periksa, Harun Nasution, *Falsafah dan Misticisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 103-105.

³⁸ Tawfi>q al-T}awi>l, *al-Tas}awwuf fi> Mis}r Iba>na al-'As}r al-'Uth}ma>ni* (Kairo: al-Hay'ah al-Mis}r>i>yah al-'A>mmah li> al-Kita>b, 1988), 38 – 40.

³⁹ Thomas W., *al-Da'wah ila>*, 367

⁴⁰ Hamka, *Tasawwuf: Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1993), 63.

⁴¹ John Obert Voll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Moderen*, terj. Ajat Sudrajat (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), 314.

(Persia/Iran).⁴⁰

Di antara tarekat yang dapat merefleksikan pengalaman gerakannya untuk menemukan strategi yang pas dan tepat untuk kelangsungan eksistensinya adalah ordo tarekat-sufi Muridi>yah di Sinegal. Tarekat ini merupakan cabang dari Qa>diri>yah yang pada umumnya memilih strategi adaptationik terhadap kehidupan modern. Pimpinan tarekat tersebut adalah Ahmad Bamba (w. 1927 M). Sejak 1886, tarekat ini mengintensifkan pelebagaan tarekat dalam kerangka memperkuat eksistensinya. Tantangan eksternal yang harus diwaspadai adalah pemerintah Prancis yang selalu mencurigainya sebagai kelompok yang akan melakukan perang *sabi>l*. Prevensi Prancis seperti itu sangat mengganggu kelompok Muridi>yah, sehingga minat dan semangat perang *sabi>l* ditransformasikan ke dalam bentuk pembenahan internal dan infrastruktur tarekat. Pembenahan tradisi serta pengembangan suprastruktur digiatkan agar tersedia basis ideologi dan tradisi yang mapan untuk menjadi tarekat yang mandiri. Satu bidang yang paling utama dibenahi adalah "semangat berusaha" di bidang ekonomi yang dibarengi dengan mendirikan kongsi-kongsi perekonomian. Sektor pertanian dimantapkan dengan didirikan perkampungan-perkampungan pertanian yang aktif menghasilkan komoditas, utamanya kelapa. Melimpahnya hasil pertanian mendorong dibukanya sebuah jalan ekspor yang memperlancar laju perekonomian negara, sekaligus sebagai point (dana pengembangan) dana tarekat, dan sekaligus menyumbangkan signifikansi ekonomi bagi dinamika perekonomian Sinegal modern.⁴¹

Tarekat ini memiliki keunikan, bahwa di satu sisi, ia berorientasi konservatif karena didominasi oleh ideologi Morbout yang mempertahankan posisi pemimpin mereka sebagai guru suci yang harus ditaati secara total, namun di sisi berbeda, toleran dalam praktik-praktik keagamaan, serta sangat pro-aktif dalam kehidupan modern sembari gigih dalam mempertahankan tradisi-tradisi lama. Atas keunikannya itu, tarekat tersebut tampaknya mendapatkan penentangan keras dari kalangan muslim terpelajar modern yang cenderung berideologi fundamentalis. Namun demikian, tarekat ini dapat bertahan, *survive*, karena dapat membangun pondasi ideologis-visioner berupa semangat dan vitalitas melakukan transformasi institusional dan kultural tarekat. Betapa tidak, tarekat ini sanggup beradaptasi dengan perubahan-perubahan situasi, yaitu menghadapi represi Prancis, merespon secara adaptationik terhadap gerakan nasionalisme Sinegal, dan menyesuaikan diri dengan modernisasi ekonomi Sinegal. Bahkan, dapat mengambil peluang-peluang aktif-adaptif pada proses perubahan situasi dari negeri jajahan menjadi negara merdeka.⁴² Dengan demikian, layak dicatat, bahwa Muridi>yah merepresentasikan *profile* tarekat yang memiliki strategi unik untuk bertahan dan eksis. Dan Tarekat Muridi>yah tersebut sekaligus merepresentasikan tarekat yang mampu beradaptasi dengan situasi dan kondisi, serta tuntutan perkembangan dan perubahan yang terjadi.

Hal yang tidak jauh berbeda dengan Muridi>yah di atas adalah Tarekat Sanu>si>yah. Tarekat ini muncul di pertengahan awal abad ke-19 M yang didirikan oleh Muhammad bin Ali al-Sanusi. Tarekat ini memulai gerakannya dengan membangun *za>wi>yah*, dan pada akhirnya, mampu mengembangkan jati dirinya karena berhasil membangun tradisi intelektual yang tinggi dan mampu menafsirkan Islam

⁴² Ibid.

⁴³ Thomas Arnold, *al-Da'wah ila> al-Islam>m*, 371.

⁴⁴ Diceritakan, bahwa terdapat lebih dari 121, bahkan ada yang mengatakan 134 buah *za>wi>yah* tersebar diberbagai wilayah yang mempunyai sistem dan jarak penempatan yang konsisten. Periksa, Nicola, *Tariqat Sanusiyah*, 165.

⁴⁵ Ibid., 194 – 198.

⁴⁶ Lebih lengkap, periksa, Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan,

bercorak lebih dinamis. Yang lebih penting lagi, bahwa dalam pengembangan diri, menghindari tradisi kekerasan dan pemaksaan, tetapi sebaliknya mengedepankan dinamika intelektual. Karena itu, tarekat tersebut layak dikategorikan sebagai tarekat reformis yang membawa bendera neo-sufisme.⁴³

Tarekat ini memulai gerakannya di Hijaz, tepatnya di Jabal Abu> Qubays dengan *za>wi>yah*-nya sendiri. Namun karena banyak penentangan dari kalangan 'ulama Hijaz, maka selanjutnya Sanusi berhijrah ke Afrika, Cyrenaica, Kufra, Tripolitania, Jabal Akhdhar, Jaghbub, dan lain-lain dengan secara intensif mendirikan *za>wi>yah-za>wi>yah* sebagai pusat dan suprastruktur tarekat.⁴⁴ *Za>wi>yah* merupakan pusat tarekat, bahkan dikatakan wujud aktual tarekat dari sisi institusional yang mirip pesantren di kepulauan Nusantara, karena di dalamnya terdiri dari berbagai sarana dan infrastruktur tarekat yang meliputi, antara lain, masjid, madrasah, pemukiman shaykh tarekat dan para murid/*ikhwa>n*, tempat kerja, pasar, bahkan perusahaan. Semua aktifitas katekretakan dibawah seorang shaykh yang ditunjuk oleh pimpinan di pusat. Tarekat ini mampu mandiri secara ekonomi sehingga dapat membiayai kebutuhan dan belanja kegiatan, serta gerakan tarekat. Di antaranya adalah untuk mendirikan universitas-universitas sebagai sub-struktur tarekat dengan fungsi mencetak intelektual muslim yang diharapkan dapat memandu perjalanan Sanu>si>yah dan dakwah Islam. Demikian juga, demi merealisasi keamanan dan kewibawaan tarekat, dibentuklah unit-unit komando militer yang siap menghadapi musuh, kapan dan di mana saja.⁴⁵

Deskripsi historis gerakan tarekat-tarekat di atas menunjukkan, bahwa tarekat —dalam rangka memperkokoh eksistensinya— mendinamisir gerak evolusi institusionalnya dengan mengembangkan struktur internal organisasinya melalui deferensiasi struktural sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan tertentu (fungsional) yang tujuannya adalah untuk memantapkan kualitas organisasi agar dapat menyesuaikan diri dengan situasi lingkungannya dan merespons tuntutan perkembangan zaman.

Namun lebih dari itu, dalam kerangka berinteraksi dengan kelompok-kelompok lain, ordo tarekat menyiapkan diri untuk bersaing memperebutkan peluang hidup dan kelangsungannya. Dalam konteks ini, tampaknya, tarekat bukanlah merupakan fenomena tunggal dan sederhana, tetapi memiliki suprastruktur yang kompleks terkait dengan ideologi dan aliran-aliran sufistik yang mendasari tarekat tersebut, sehingga dalam realitasnya terdapat tarekat-tarekat yang berbeda dalam ideologi sufistiknya yang dapat saja menjurus pada suatu sikap egoisme teologis dalam bentuk *truth claim*. Oleh karena itu, dalam interaksi antar-tarekat, bukan tidak mungkin, kalau terjadi perselisihan yang bersifat sosiologis, yakni saling menolak kehadiran satu sama lain yang berujung pada sebuah permusuhan fisik destruktif.

Sebagai contoh dalam hal ini adalah tarekat-tarekat yang berkembang di Aceh pada abad ke-16 dan ke-17 M., dan di Jawa pada abad yang sama hingga abad ke-20 M. Di Aceh, terjadi konflik antara Tarekat Qa>diri>yah yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Tarekat Rifa>'i>yah yang diajarkan oleh Nuruddin al-Raniri.⁴⁶ Dalam mengembangkan tarekatnya, Fansuri mendasarkan pada teosofi yang dikembangkan Ibn 'Arabi, yaitu doktrin *wih}dat al-wuju>d* yang bercorak panteistik. Ajaran teosofi ini menjadi kuat dan mengakar dalam tradisi Islam Aceh, terlebih ketika murid utamanya, Syamsuddin Sumatrani, diangkat oleh Sultan Iskandar Muda menjadi mufti dan penasehat Kerajaan.

2001), 174 – 175; Simuh, *Sufisme Jawa*, 54.

⁴⁷ Barangkali yang menjadi indikator mapannya ajaran tarekat-sufistik Fansuri itu adalah berkembangnya tulisan Fansuri dan Sumatrani terkait dengan ajaran panteisme tersebut. Buku-buku yang berhasil ditulis cukup banyak yang di antaranya, adalah *Kita>b Asrar al-'A<rifi>n*, *kita>b Sharab al-'Ashiqi>n*, dan *kita>b al-Muntaha*. Lihat, *Ibid.*, 124 - 125.

Syamsuddin yang intelek, dan pernah berlama-lama belajar di pusat keilmuan Islam (Hijaz, dan juga di India) berhasil mengelaborasi doktrin *wih}dat alwuju>d* Fansuri untuk dipadukan dengan penafsiran seorang sufi ternama India, Shaykh Muhammad Fad}lulla>h al-Burhanfuri, tentang doktrin Ibn 'Arabi tersebut yang dikemas dalam sebuah konsep "martabat tujuh" yang tertulis dalam sebuah risalah bertitel *al-Tuh}fah al-Mursalaha> Ru>h} an Nabi>*. Syamsuddin yang –di samping meneruskan ajaran Fansuri, juga membawa tarekat Rifa<'i>yah itu— pada akhirnya berhasil menancapkan doktrin sufistiknya kepada masyarakat Aceh. Apalagi hal itu didukung secara politis oleh Raja/Sultan yang telah menerima dan mengamalkan ajaran tarekat sufistik tersebut, sehingga dapat dipahami, bahwa panteisme *wih}dat al-wuju>d* yang dikonkretisasi dengan konsep 'martabat tujuh' tersebut menjadi *mainstream* bagi teosofi dan praktik tarekat sufistik masyarakat Islam Aceh ketika itu.⁴⁷

Namun perlu dicatat, bahwa tarekat-sufistik Fansuri dan Sumatrani tersebut bukanlah satu-satunya tarekat yang berpeluang untuk berkenalan dengan masyarakat Aceh kala itu. Banyak dari kalangan ahli fiqih, teologi, dan tarekat-sufistik berdiam di Aceh yang juga ingin mengembangkan (baca: mendakwahkan) Islam sesuai dengan corak ideologi-sufistik yang diyakininya. Sikap Fansuri dalam mengembangkan teosofi panteistiknya itu dirasa arogan oleh tokoh-tokoh Sunni, terutama diwakili para fuqaha>', sehingga muncul ketidak-senangan dan keresahan dari mereka seraya menilai bahwa doktrin tarekat sufistik Fansuri itu menyimpang (heretodoks) dari ajaran spiritual Islam generasi awal (*sala}f*), dan pada akhirnya muncul keinginan menggajal dan bahkan menyingkirkan ajaran Fansuri sampai seakar-akarnya, walaupun secara politis posisi Fansuri sangat kuat, karena Sumatrani, murid kenamaan Fansuri, berhasil memasuki struktur politik dengan menduduki posisi sebagai mufti kerajaan.

Di antara tokoh yang secara ekstrem membenci Fansuri tersebut adalah Nuruddin al-Raniri, tokoh tarekat sufi (Rifa>'i>yah) kharismatik kala itu. Berangkat dari keresahannya terhadap ajaran panteisme Fansuri, maka selanjutnya ia menghimpun kekuatan untuk menghambat laju panteisme, mengkonsolidasikan idenya dengan para fuqaha>' dan ahli kalam. Diceritakan, bahwa ia berhasil menggait kalangan intelek muslim mencapai 30 orang atau lebih. Dengan tarekatnya, Rifa@'i>yah, itu Raniri mengembangkan teosofi berdasarkan doktrin sufistik Sunni (Ghazza>li>yah) yang mengedepankan sisi amali dalam mendekati diri kepada Allah Swt. Strategi utamanya adalah mendekati sang Putra Mahkota, Sultan Iskandar II, di samping menggait tokoh-tokoh kunci seperti para hakim, para sarjana, dan fuqaha'.⁴⁸ Calon Sultan itu pada akhirnya salut dan menerima ajaran tarekat-sufistik Sunni al-Raniri tersebut.

Klimaksnya, ketika Sultan Iskandar II naik tahta menggantikan ayahnya, dan al-Raniri diangkat sebagai mufti dan penasehatnya, maka peluang ini tidak disia-siakan. Ia secara terang-terangan melawan pengaruh panteisme Fansuri dengan langkah-langkah: *pertama*, menulis berbagai buku yang berisi kebenaran doktrin Sunni, dan kebobrokan ajaran panteisme Fansuri. Buku-buku yang berhasil diterbitkan sangat banyak⁴⁹ yang berperan sebagai media sosialisasi untuk meraih kemenangan dan pengakuan

⁴⁸ Ibid., 49.

⁴⁹ Di antara buku yang berhasil disosialisasikan Raniri antara lain '*Aqa@'id al-S}u@fi>yah al-Muwah}h}id@in, Rah}i@q al-Muh}ammadi>yah f>i T}ari>q al-S}u>fi>yah, Shifa>' al-Qulu>b 'an al-Tas}awwuf, al-Fath} al-Wadu>d f>i Baya>n Wih}dat al-Wuju>d, al-Fath} al-Mubi>n fi> al-Mulh}id>in*, dan masih banyak lagi, termasuk, dalam bahasa melayu yang kesemuanya mencapai lebih dari 36 buah. Periksa, Alwi, *Islam Sufistik*, 175-178.

⁵⁰ Simuh, *Sufisme Jawa*, 55.

⁵¹ Memang harus digarisbawahi bahwa pada era awal Islamisasi Nusantara, ideologi-ideologi keagamaan berkesempatan untuk

masyarakat; *kedua*, dengan menggalakkan diskusi-diskusi dan debat terbuka untuk membahas jatidiri panteisme Fansuri, yang pada akhirnya diketahui dan divonis bahwa ajaran Fansuri adalah menyimpang, dan bahkan mengarah ke *ilh}a>d* atau atheis, yang menyesatkan umat. Dengan demikian, selanjutnya setelah kemenangan berada di pihak Raniri, dan apalagi secara politis berhasil mendapatkan support dari Sultan, maka gerakan-gerakan terbuka dilakukan dalam berbagai tema. Jargon utama yang digelorkan dalam menentang Fansuri adalah “menyelamatkan Islam-shari>’ah dari penyimpangan yang menyesatkan”. Gerakan Raniri pada akhirnya mendapatkan momentumnya yang baik, yaitu ketika masyarakat umumnya mendukung, sehingga buku-buku Fansuri dan Sumatrani yang berisi ajaran panteisme tersebut berhasil dirampas dan dibakar. Dan bahkan sampai para pengikut mereka dikejar, dipenjara, dan sebagian yang lain dibunuh.⁵⁰

Dengan demikian, al-Raniri merupakan tokoh tarekat Sunni yang menanamkan doktri sufistik Sunni di Nusantara, walaupun hal itu, karena aksi dan gerakan yang dilakukannya berpola keras, *hard movement*, maka menyisakan kondisi yang kurang menyenangkan, yaitu konflik psikologis masyarakat kesultanan Aceh yang berkepanjangan hingga pada akhirnya muncul seorang tokoh Tarekat Syat}t}ari>yah, Abdurrauf Sinkel, yang juga berhaluan Sunni, namun lebih moderat, mencoba untuk mendamaikan situasi.

Tampaknya, konflik tarekat sufistik di Aceh yang melembagakan pertentangan antara kelompok tarekat Sunni yang ortodoks dan falsafi/heterodoks seperti itu⁵¹ berkepanjangan dan berimbas meluas ke berbagai wilayah di kepulauan Nusantara ini, seperti di Palembang, di mana Abdussomad berhasil mewakili Tarekat Sammani>yah yang berhaluan Sunni memberantas pengaruh heterodoksi tarekat sufistik Fansuri. Konflik yang sama tidak luput juga terjadi di Jawa, yaitu antara tarekat-sufi ortodoks/Sunni yang dilindungi dan dikembangkan oleh para da’i Walisongo⁵² dengan mistik heterodoks Kejawen yang merupakan sinkresi dari ajaran *wih{dat al-wuju>d* dan panteisme “Martabat Tujuh” yang dibawa Shaykh Muhyiddin al-Jawi.⁵³

Siti Jenar yang dikenal dengan Shaykh Lemah Abang berhasil memadukan ajaran Martabat Tujuh tersebut dengan ajaran mistik Jawa. Hal itu berarti bahwa gerakan Walisongo yang mendakwahkan Islam Sunni mendapatkan ganjalan dari merebaknya aliran kebatinan Jawa melalui pioneernya, Shaykh Siti Jenar, tersebut yang ketika menemui jalan buntu terpaksa menempuh corak gerakan keras, *hard movement*, dalam bentuk pendekatan politis yang klimaksnya menggiring Siti Jenar ke meja hijau kesultanan Demak untuk diadili.⁵⁴ Dan akhirnya, kematian Siti Jenar di tangan eksekutor, Sunan Giri, tidak dapat dihindari.⁵⁵

Perseteruan antara tarekat sufi Sunni dan falsafi atau kelompok ortodoks/ santri dan heterodoks/ Kejawen-Kebatinan tersebut terus berjalan walaupun bersifat fluktuatif.⁵⁶ Di era Kolonial, konflik tersebut sering mendapatkan momentumnya. Hal itu karena, pada satu sisi, Belanda berkepentingan menciptakan konflik dalam konteks politik penjajahannya, yaitu memecah belah dan adu domba. Belanda tampaknya cenderung memihak kelompok heterodoks yang lekat dengan ajaran tradisi, karena

berkenalan dengan masyarakat Nusantara. Tokoh ideologis yang mampu memanfaatkan peluang politik dengan mendekati pusat politik pemerintahanlah yang pada akhirnya mampu merintis jalan mensosialisasikan doktrin dan ideologinya kepada masyarakat. Bandingkan, Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana & Kekuasaan* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1999), 33.

⁵² Walisongo, secara formal, adalah para penyebar Islam yang membawa ajaran tarekat sufi ortodoks/ Sunni (pelanjut ajaran Ghaza>li). Hal itu terbukti dengan hasil analisis bahwa nenek moyang Walisongo adalah termaktub sebagai bagian dari

dengan menguatkan tradisi lokal, maka kelompok Islam tidak secara langsung dapat mengkonsentrasikan perlawanan kepada Belanda, tetapi sibuk dengan menghadapi kaum tradisi. Dengan demikian, praktis kekuatan Islam dapat dilumpuhkan. Di lain pihak, kelompok tradisi mendapatkan patronase politik dari pemerintah Kolonial, dan peluang ini menjadi moment bagi mereka untuk membangun kekuatannya. Dan kebijakan politik Belanda seperti itu adalah berdampak positif bagi kelompok Kejawen sehingga asosiasi-asosiasi kebatinan menjadi marak mencapai jumlah yang signifikan.⁵⁷ Sementara dampak negatif berada di pihak ortodoks, namun mereka berjuang membangun kekuatan perlindungan dari ancaman Pemerintah Kolonial dalam bentuk situs masyarakat santri. Institusi tarekat yang pada intinya berakar pada tradisi *za>wi>yah* ditransformasikan dan dikuatkan dalam bentuk pesantren. Pesantren inilah akhirnya dapat menjadi benteng pertahanan budaya bagi santri yang sangat gigih mempertahankan ortodoksi tarekat-sufistik di Jawa.⁵⁸

Sejak menjelang kemerdekaan hingga moment kemerdekaan itu sendiri, konflik antara kaum tarekat ortodoks dan mistik Kejawen tetap intensif. Kelompok heterodoks berkepentingan untuk menguatkan ajarannya dalam rangka menghadapi revolusi melawan kolonial dengan meningkatkan latihan spiritual untuk mendapatkan kekuatan yang vital, sehingga perkembangannya pun menjadi subur mencapai berpuluh-puluh asosiasi/aliran. Namun secara politis, kelompok heterodoks ini menguat, di samping menjadi sebuah ideologi politik, juga menjadi sebuah identitas kelompok politik nasional yang disebut dengan kelompok nasionalis.⁵⁹

Ketegangan antara kedua kelompok juga terjadi pada saat merumuskan dasar negara merdeka yang berjalan dengan cukup alot, namun akhirnya diperoleh kesepakatan nasional dengan dicetuskannya Pancasila sebagai Falsafah dan Dasar Negara-Bangsa Indonesia. Dalam kasus ini dapat dikatakan bahwa kelompok Nasionalis cenderung memenangkan persaingan, karena dengan Pancasila itu tampaknya secara politis mereka mendapatkan patronase dan mampu menekan ambisi kelompok santri dari hasrat mendirikan negara teokratik Islam merdeka.

Pasca kemerdekaan, kelompok tradisi/mistik Kejawen tumbuh subur ditandai dengan menjamurnya kelompok-kelompok aliran kebatinan yang marak yang di antaranya ada yang berbau

matarantai (silsilah) tarekat yang meneruskan tradisi Ghaza>li. Nenek moyang dimaksud adalah Ahmad bin Isa al-Muhajir. Purbatjaraka, 103.

⁵³ Diduga bahwa Siti Jenar mengembangkan mistik (tarekat) Kejawen dari buku "Martabat Tujuh" terjemahan dari kitab *al-Tuhj}fah al-Mursal}ah li Ru>h al-Nabi>* yang ditulis Muhammad Fad}lulla>h al-Burhanfuri yang disemaikan Syamsuddin Sumatrani di Aceh, dan selanjutnya dibawa oleh Shaykh Muhyiddin, sosok sufi Banten, yang dikenal masyarakat sebagai wali kesepuluh di Jawa. Periksa, Edi Ekajati, *Naskah Syeikh Muhyiddin al Jawi* (Jakarta: P&K, 1984), 27.

⁵⁴ Tuduhan utama atas Siti Jenar sebagai penyeleweng agama Islam adalah karena ia mengajarkan doktrin 'manunggaling kawulo-Gusti' kepada masyarakat umum sebagai Jawanisasi ajaran *wih{dat al-wuju>d*. Periksa, Muhammad Zafar Iqbal, *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia*, terj. Yusuf Anas (Jakarta: CITRA, 2006), 66 - 67.

⁵⁵ Isma'il Ya'qub, *Sejarah Islam di Indonesia*, cet. Ke-3 (Jakarta: Wijaya, 1973), 67.

⁵⁶ Bandingkan, Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalahan Normatif Versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 156.

⁵⁷ Tentang jumlah paguyuban-paguyuban Kebatinan ini dapat dibaca, Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2003), 16-20.

⁵⁸ Dzulkifli Dzulharmi, *Sufi Jawa; Relasi Tasawwuf – Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 68-70.

⁵⁹ Tokoh utama kubu nasionalis adalah Soekarno. Ia berupaya keras mempersatukan beragam perbedaan ideologi dan politik, budaya dan aliran-aliran kepercayaan yang ada dalam sebuah unit kebangsaan Indonesia yang berdasarkan falsafah Pancasila. Periksa, Badri Yatim, *Soekarno; Islam dan Nasionalisme* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 165.

⁶⁰ Tarekat ini muncul pada tahun 1959 M. di Jombang. Tokoh tarekat, Kiai Muchtar Mu'thi,, menurut biografi yang ditulisnya adalah sangat *concern* dengan ilmu kebatinan, *kanoragan*, kekebalan dan lain-lain. Oleh sebab itu, ia berinisiasi membekali murid dan warga tarekat dengan do'a-do'a untuk keselamatan diri, seperti '*Azimat Ontokusumo, tasbih} al-Naja>t*, dan '*Azimat tolak*

Kejawen yang Hinduistik-Budhistik, dan ada juga yang bercorak tarekat Islam, dan bahkan di antaranya, ada yang mengatasnamakan sebagai tarekat formal dengan unsur-unsur ketarekatan yang lengkap, seperti adanya silsilah guru-guru tarekat-sufi sampai kepada Nabi. Di antara model terakhir ini — seperti tarekat yang tidak memiliki afiliasi khusus dengan pusat-pusat tarekat, dan apalagi tarekat induk di luar Nusantara— adalah Tarekat S{iddiqi>yah yang muncul di Losari, Ploso, Jombang,⁶⁰ dan pseudo Tarekat Wahidi>yah yang muncul di Kedunglo, Kediri.⁶¹

Antar kelompok-kelompok tarekat tersebut terjadi persaingan yang motifnya, di samping karena ingin ajaran yang diyakininya dapat berkembang, adalah juga dalam rangka merebut hati masyarakat untuk menjadi pengikutnya. Kubu tarekat lokal berupaya mencari perlindungan dengan membentuk sebuah jaringan dengan strategi tertentu, terutama secara politis, selalu berlingkungan diri dalam naungan Dasar Negara, Pancasila, yang memang Sila Pertamanya berisi semangat melindungi semua penduduk untuk memeluk agama dan kepercayaannya masing-masing, serta beribadah sesuai dengan keyakinannya. Kelompok ini berjuang keras pasca kemerdekaan untuk menguatkan solidaritas dengan mendirikan Badan Kongres Kebatinan⁶² yang tujuannya adalah supaya mendapat pengakuan hukum sebagai kelompok kepercayaan yang posisinya sejajar dengan agama yang diakui pemerintah.⁶³

Sementara, kubu santri-ortodoks, berjuang untuk memperkokoh barisan dengan menguatkan kelembagaan seperti “pesantren” sebagai benteng keilmuan dan tradisi santri. Dalam konteks ini, khususnya kelompok Islam tradisional (NU), berhasil membentuk institusi yang berfungsi membentengi tarekat-tarekat Islam ortodoks untuk tidak terkontaminasi oleh ajaran-ajaran non Islam, Kejawen, dan Kebatinan, atau juga untuk meluruskan penyimpangan-penyimpangan yang mungkin terjadi dalam praktik ketarekatan Sunni.⁶⁴ Institusi dimaksud berupa asosiasi besar, semacam federasi yang terdiri dari berbagai kelompok/aliran tarekat di Indonesia yang dinilai ortodoks. Federasi tersebut melalui proses sosiologis yang panjang berkembang terus mengikuti perkembangan perpolitikan bangsa Indonesia, dan karena organisasi sosial keagamaan yang menaunginya adalah NU, maka nama atau label yang melekat padanya adalah “Jam’i>yah Ahl al-T{ari>qah al-Mu’tabarah an Nahd}i>yah”.

Penutup

Dari uraian historik-kasuistik gerakan tarekat-tarekat di atas dapat dinyatakan, bahwa untuk dapat bertahan dan *survive*, tarekat-tarekat tampaknya harus menempuh sebuah gerakan *survival* dengan proses politik tertentu. Proses tersebut ditempuh dengan langkah-langkah; *pertama*, membenahi institusi dan struktur organisasi; *kedua*, bersaing menghadapi kelompok lain yang berbeda aliran dengan memanfaatkan kesempatan politik yang ada; *ketiga*, dengan mengemas aksi dan gerakannya dengan bingkai ideologi masing-masing, misalnya, dalam kasus gerakan Raniri, berbingkai memurnikan tarekat-tas}awwuf dari penyimpangan ajaran ‘wuju>di>yah’; *keempat*, tarekat harus mampu, selain

Balak yang diperbarui setiap setahun sekali pada awal bulan S{afar. Diterangkan oleh seorang Moden Losari, Mbah Karsio, bahwa Yai Tar (panggilan akrab Muchtar Mukti di Losari) pada dekade ‘65—66 menjadi terkenal karena *nggembheng* (memberi ‘Azi>mat kekebalan) pada orang-orang untuk bertempur melawan PKI. Dan bahwa *gembheng* tersebut nyata hasilnya, karena mereka yang di*gembheng* menjadi berani dan bersemangat, yang menurut Karsio, bagaikan *jangkrek dikileni*. (Indonesia: binatang Jangkrek yang disentuh antena sarafnya dengan ujung bulu ayam sehingga menjadi gagah berani dan membabi buta).

⁶¹ Sebenarnya Wahidi>yah ini tidak menamakan diri secara formal sebagai tarekat karena tokoh pendirinya, Kiai Abdul Madjid, tidak menyatakan adanya silsilah yang menghubungkan ajarannya dengan guru-guru atasannya yang hal itu jelas menjadi unsur utama sebuah tarekat, tetapi secara institusional mirip dengan tarekat karena terdapat guru, murid, dan disiplin ajaran yang mengantarkan seorang pengamal dapat sampai kepada Allah. Lebih jelas dapat dibaca, Abdullatif Madjid, *Kuliah Wahidiyyah untuk Menjernihkan Hati dan Ma’rifat billah wabirasulih Saw.* (Kediri: Yayasan Perjuangan Wahidiyyah dan Pesantren Kedunglo,

mengembangkan organisasinya, membangun visi dan misinya, serta orientasinya tentang kesalehan yang tidak hanya terbatas hanya menciptakan kesalehan teologis-spiritual- individu, tetapi juga mampu menciptakan kepekaan kesalehan sosial, sehingga tarekat tidak saja bergairah dengan persoalana akhirat, tetapi mampu secara praksis berkiprah dalam perikehidupan dunia yang nyata/empirik ini.

Daftar Rujukan:

- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Arnold, Sir Thomas W. *al-Da'wah ila' al-Islam; Bah}th| fi> Ta>ri>kh Nashr al-'Aqi>dah al-Islam>mi>yah*, terj. Hasan Ibrahim Hasan dkk. Kairo: Maktabah al-Nahd}ah al-Mis}ri>yah, 1970.
- Atjeh, Aboebakar. *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*. Jakarta: CV. Ramadhani, 1986.
- Aqib, Harisuddin. *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah*. Surabaya: Dunia Ilmu, 2000.
- Azra, Azyumardi. *Renaissans Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana & Kekuasaan*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1999.
- al Barseny, Noer Iskandar. *Tasawuf, Tarekat, dan Para Sufi*. Jakarta: Srigunting, 2001.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1999.
- . *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1996.
- Dzulharmi, Dzulkifli. *Sufi Jawa; Relasi Tasawwuf- Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Ekajati, Edi. *Naskah Syaikh Muhyiddin al-Jawi*. Jakarta: P&K, 1984.
- Endraswara, Suwardi. *Mistik Kejawaen; Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*.

1425 H), 93-110.

⁶² Ide ini didasari kenyataan banyaknya perkembangan Kebatinan/Mistik Kejawaen dengan munculnya beraneka ragam aliran (mirip tarekat dalam disiplin tas}awwuf) yang masing-masing mengamalkan ajaran atau doktrin aliran yang diajarkan guru tertentu. Kejaksaan Agung pada tahun 1975 - 1976 mendaftar jumlah aliran-aliran tersebut yang ternyata mencapai 224 buah. Dan ini dimungkinkan masih ada yang belum tercover mungkin karena eksklusifitasnya, atau karena masih belum begitu terkenal adanya. Periksa, Ruyani, Roestiyah Notokusumo, dkk., *Studi Kepustakaan tentang Identitas Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa* (Jakarta, P&K, 1982), 11.

⁶³ Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, 236.

⁶⁴ Memang pada kenyataannya, setelah tarekat itu menyebar di berbagai daerah yang mempunyai tradisi sendiri, maka terkadang terkontaminasi dengan praktik-praktik tradisi, sehingga tampak terdapat penyimpangan-penyimpangan. Sebagai contoh adalah Tarekat Naqshabandi yang ajaran wiridnya di Jawa banyak dipadukan dengan ajaran-ajaran *kanoragan*, ilmu *kasampurnan*, aliran *kesucian hidup*, dan lain-lain sebagaimana dilakukan oleh Haji Shaykh Abdul H}ayyi Muh}yiddin. Fenomena penyimpangan tersebut di antaranya dapat dilacak dari kasus perubahan nama tarekat, misalnya, menjadi "Tarekat Waqshabandi" di Bondowoso, Naqshabandi 'Uluwiyah di Malang, dan lain-lain. Periksa, Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1996), 230 - 231.

- Yogyakarta: Narasi, 2003.
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism*. London: Oxford University Press, 1969.
- . *Modern Trends in Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1945.
- Gordon, Scott. *The History and Philosophy of Social Science*. New York: Routledge, 1991.
- Haeri, Syekh Fadhlalla. *Jenjang-jenjang Sufisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Hamka. *Tasawwuf: Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1993.
- Ibn Khaldun, Abd ar Rah}ma>n. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Beirut: Daar al-Fikr, 1406 H.
- Iqbal, Muhammad Zafar. *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia*, terj. Yusuf Anas. Jakarta: CITRA, 2006.
- al-Juhani, Mani>' bin H}amma>d. *al-Mawsu>'ah al-Muyassarah*, Jild I, 264 – 291.
- Kartodirdjo, Kartono. *Pemberontakan Petani di Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Al-Kimashkhana>wi> an Naqshabandi> al-Mujaddadi> al-Kha>lidi>, D}iya>' al-Di>n Ah}mad Mus}t}afa> al Kha>lidi>. *Ja>mi' al-U}u>l fi> al-Awliya>'*. Surabaya: al-Haramayn, 2001.
- Madjid, Abdullatif. *Kuliah Wahidyyah untuk Menjernihkan Hati dan Ma'rifat billah wabirasulih Saw..* Kediri: Yayasan Perjuangan Wahidyyah dan Pesantren Kedunglo, 1425 H.
- Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.
- Mulyati, Sri. dkk. *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2004.
- Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Roestiyah Notokusumo, Ruyani, dkk. *Studi Kepustakaan tentang Identitas Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa*. Jakarta: P&K, 1982.
- Simuh. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawwuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Benteng Budaya, 2002.
- al-Sha'ra>ni>, 'Abd al-Wahha>b. *Al-Anwa>r al-Qudsi>yah fi> Ma'rifat Qawa>'id al- S}u>fiyyah*, Juz' 1 – 2. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, tt.
- al-Tafta>za>ni>, Abu> al-Wafa> al-Gha>nimi>. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi'i 'Utsman. Bandung: Pustaka, 1985.
- al-T}awi>l, Tawfi>q. *al-Tas}awwuf fi> Mis}r Iba>n al-'As}r al-Uth}ma>ni*. Kairo: al-Hay'ah al-Mis}ri>yah al-'A>mmah li> al-Kita>b, 1988.
- Thohir, Ajud. *Gerakan Politik Kaum Tarekat; Telaah Histories Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah di Pulau Jawa*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Order in Islam*. New York: Oxford University Press, 1973.
- Voll, John Obert. *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Moderen*, terj. Ajat Sudrajat. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Woodward, Bandingkan, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Yatim, Badri. *Soekarno; Islam dan Nasionalisme*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Ya'qub, Isma'il. *Sejarah Islam di Indonesia*, cet. Ke- 3. Jakarta: Wijaya, 1973.
- Ziadeh, Nicola A. *Tareqat Sanusiyyah; Penggerak Pembaharuan Islam*, terj. Machnun Husein. Jakarta: Sriguntuing, 2001.