



PERJALANAN TAREKAT DARI MASA KE MASA

Ngabdurrahman

Alumni Pesantren Darussalam Blok Agung, Tegal Sari, Banyuwangi

PENDAHULUAN

Diawali timbulnya penasaran, kemudian Martin van Bruinessen menulis tentang Tarekat Naqsabandiyyah setelah melihat begitu besarnya pengaruh para syekh tarekat ini di dunia Islam, terlebih setelah ia merasakan adanya kecocokan ritual atau olah batin yang ditawarkan oleh ajaran Naqsabandiyyah dengan apa yang ada di dalam benak hatinya, bahkan kemudian Martin seolah-olah menganggap tarekat sebagai karya *'Amaliyyah* dan bukan sekedar karya *'Ilmiyyah*. Martin sangat terpesona dengan tarekat ini oleh sebab Naqsabandiyyah telah menjadi yang terbesar diantara tarekat-tarekat yang berkembang di dunia Islam, dan mampu membuat iri tarekat lain yang ingin mendapatkan tempat yang sama di hati umat Islam.

Tarekat-tarekat kecil setelah menyadari “kekalahannya”, maka satu-satunya jalan adalah menggabungkan diri ke dalam Tarekat Naqsabandiyyah yang kemudian disebut sebagai cabang Naqsabandiyyah, penggabungan yang demikian ini di berbagai belahan dunia Islam misalnya di Hijaz, antara Naqsabandiyyah dengan Tarekat Mujaddidiyyah, yang dipelopori oleh Syeh al- Sirhindi, kemudian disusul Tarekat Kholidiyyah yang juga menjadi cabang Naqsabandiyyah, yang dipelopori oleh Maulana Kholid dan seterusnya, kemudian nama-nama itu menjadi Tarekat Naqsabandiyyah Mujaddidiyyah dan Tarekat Naqsabandiyyah Kholidiyyah

Perpaduan yang sama juga terjadi di Indonesia antara tarekat-tarekat kecil dengan Naqsabandiyyah, misalnya antara Khalwatiyyah dan Sattariyyah, Khalwatiyyah dipelopori oleh Yusuf Makasari dan Sattariyyah penggabungannya di peloponi oleh Abdurrauf Singkili. Akan tetapi diantara semua cabang dan hasil koalisi antara Naqsabandiyyah dengan tarekat lain yang paling terkenal di wilayah Nusantara dan juga di belahan dunia Islam lainnya adalah perpaduan antara Naqsabandiyyah dengan

Tarekat Qodiriyyah, yang mana perpaduan ini kelahirannya dibidani oleh Ahmad Khothib Sambas (w. 1878M). Ada yang sangat penting untuk dikutip dalam buku Martin mengenai penjelasan kapan Khotib Sambas mulai menggabungkan tarekat ini:

Pada pertengahan abad ke-19 seorang ulama' dari Kalimantan yang sudah lama menetap di Makkah, Ahmad Khothib Sambas, mulai mengajarkan Tarekat Qodiriyyah yang digabungkan dengan Tarekat Naqsabandiyyah Syeh Ahmad Khothib tidak mengajarkan kedua tarekat ini secara terpisah tetapi sebagai satu kesatuan yang harus diamalkan secara utuh...¹

Pembaiatan tersebut dilakukan juga kepada murid-murid Khothib Sambas yang datang dari Asia Tenggara yang kemudian menjadi penyebar ajarannya di wilayah Indonesia, dan sangat mungkin dari latar belakang ini kemudian masyarakat Indonesia mengambil cabang Naqsabandiyyah, yang akhirnya mampu menggeser perkembangan cabang-cabang lain yang muncul di masa-masa sebelumnya.

Kemudian apakah yang dimaksud dengan tarekat? Dalam beberapa kajian mencoba memberikan gambaran bahwa makna dasar tarekat adalah *'Ibadah, Teknik, dan Ritual*,². Jadi Tarekat Naqsabandiyyah adalah ibadah, teknik, ritual ala Imam Bahaudin al-Naqsabandy, yang di dalamnya memuat konsep sebelas asas: antara lain, sadar sewaktu bernafas dan menjaga langkah.

Tarekat Naqsabandiyyah di dalam ritualnya menggunakan dua metode dzikir yaitu dzikir *isnm dzat* dan *dzikir tauhid*. Dzikir tauhid ini merupakan dzikir dengan mengucapkan kalimat tauhid dan menggambarkan sesuatu di dalam tubuh. Martin dalam memberikan gambaran ini hanyalah mengutip dari penjelasan Muhammad Ainin al-Kurdy sebagai mana yang dijelaskan olehnya, kutipan itu adalah *dzikir tauhid terdiri atas bacaan perlahan disertai dengan penyaluran nafas kalimat La ilaha illallah, yang dibayangkan seperti menggambar jalan (garis) melalui tubuh. Bunyi laa permulaan digambar dari daerah pusar terus ke atas sampai ke ubun-ubun. Bunyi ilaha turun ke kanan dan berhenti di ujung bahu kanan. Di situ kata berikutnya illa dimulai dan turun*

¹ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, hal. 214 - 215

² Naqsabandiyyah. Hal. 76

melalui bidang dada, sampai ke jantung, dan ke arah jantung inilah kata terakhir Allah dihunjamkan sekuat tenaga... “³

Kemudian setelah mengutip penjelasan yang demikian ini, Martin memberikan komentarnya, bahwa *-amalan-amalan tertentu (didalam tarekat) jelas— jelas dipinjam dari agama lain seperti Yahudi, Kristen, Hindu, dan Bhuda-*. Memang kalau kita mau jujur, sebenarnya penggambaran ini menyerupai orang menggarnbar salib di badan menggunakan tangan, sehingga gambarnya menyerupai (+) tetapi ada kemungkinan juga bahwa, hal yang demikian ini justru menunjukkan kemoderatan tarekat itu sendiri, kemoderatan ini juga terbukti dengan adanya beberapa ungkapan yang menunjukkan hal tersebut, misalnya ungkapan yang sangat umum bagi kalangan tarekat dan biasanya oleh beberapa guru tarekat atau *mursyid* sering di ucapkan ketika ada pembaiatan, dan diakui sebagai ungkapan dari imam Abu Yazid al-Busthamy, ungkapan tersebut adalah *-aththuruqu ilallah ka a’dadi anfasil kholaiqi-* jalan menuju Allah itu sama banyaknya dengan nafas para Makhluq, hal yang demikian ini sangat berbeda dengan ulama’ fiqh yang biasanya memberikan ketetapan bahwa ibadah yang tidak memenuhi kriteria A atau B maka tidak sah, dan seterusnya.

Dalam Tarekat Naqsabandiyyah hubungan antara murid dan *mursyid* atau Guru adalah tidak sekedar lahiriah saja, akan tetapi mencakup aspek batiniah, hal ini tampak ketika sang murid mengadakan *dzikir* dengan harus membayangkan kehadiran guru, yang biasanya disebut sebagai *Rabithoh*, Martin mengutip dan kitabnya Muhammad Ainin al-Kurdiy Tanwir al-Qulub halaman 512 mengeni Rabitoh ini kenapa harus ada: *...maksudnya menghadirkan gambar sang syaikh dalam imajinasi seseorang hati murid dan hati gurunya saling berhadapan. Hal ini bahkan dapat saja dilakukan meskipun secara fisik syaikh nya tidak hadir. Sang murid harus membayangkan hati sang syaikh bagaikan samudera karunia spiritual dan dari sana pencerahan dicurahkan ke hati sang murid...* “⁴

Yang juga tak kalah pentingnya didalam menjalankan tarekat baik Naqsabandiyyah maupun yang lainnya adalah adanya silsilah atau mata rantai, yang

³ Naqsabandiyyah. Hal. 80

⁴ Martin, *Naqsabandiyyah*, hal 83

proses pencapaiannya bermacam-macam. Silsilah didalam Tarekat Naqsabandiyyah itu bisa dicapai dengan dua cara yaitu silsilah *Tawajjuhi*, dengan arti menerima langsung dari seorang guru yang masih hidup yang ditemuinya, dan yang kedua adalah silsilah *Barzakhi* menerima baiat dari guru yang sudah mati. Sebagai contoh silsilah Barzakhi adalah silsilahnya Imam Muhammad Bahauddin al-Naqsabandi (1318-1389 M), ia mendapat baiat *wirid* —yang kemudian dinisbatkan kepada dirinya- dari Abdul Kholiq al-Ghujdawani (w.1220 M) sebagaimana selisih 169 tahun sebelum wafatnya Bahauddin, begitu juga al- Ghujdawani menerima baiat Barzakhi dan Yusuf al-Hamdani (w.1140M) yaitu 80 tahun sebelum wafatnya al-Ghujdawani.⁵

KOALISI NAQSABANDIYYAH.

Sebenarnya sampai dengan masa Muhammad Baqi' Billah -salah seorang guru atau *mursyid* dari Tarekat Naqsabandiyyah (w.1603M) jalur ke 6 (enam) dari Muhammad Bahauddin Naqsabandi atau ke 22 (dua puluh dua) dari Rasulullah Muhammad SAW -para *mursyid* Naqsabandiyyah masih berpegang teguh dengan kemurnian ajaran tarekatnya, dengan cara melarang para murid Naqsabandiyyah mengamalkan tarekat-tarekat yang berafiliasi terhadap Tarekat Naqsabandiyyah, baru kemudian pada masa Ahmad Assirhindi murid Baqi'billah, penggabungan beberapa tarekat ke dalam Tarekat Naqsabandiyyah diawali dengan bergabungnya Tarekat Mujaddidiyyah yang dipelopori oleh Muhammad Assirhindi sendiri, sebagaimana yang telah disebutkan di pembahasan pertama.

Disini Martin tidak bisa memberikan penjelasan dengan lebih rinci mengenai latar belakang yang mempengaruhi sikap ulama-ulama sebelum Assirhindi termasuk Baqi' Billah, kecuali hanya penggambaran sekilas, misalnya konflik yang terjadi antara Jalaluddin Cangkring, guru Naqsabandiyyah di daerah Padang Sumatra Barat, dengan para Syekh Satariyyah dan beberapa guru tarekat lain di sekitarnya, yang terjadi setelah Jalaluddin Cangkring banyak menarik orang untuk masuk atau baiat kedalam Tarekat

⁵ Martin, *Naqsabandiyyah*, hal . 50. lihat skema silsilahnya pada halamn yang sama.

Naqsabandiyyah. Lalu didalam bukunya yang lain Martin mencoba memberikan gambarannya, akan tetapi gambaran ini bukanlah kejadian pada masa awal perkembangan tarekat ini, tetapi justru kejadian pada tahun 1976 di Jawa Timur. Tentang kejadian diangkatnya Adlan Ali oleh Muslih Mranggen Demak sebagai *mursyid* Qodiriyyah wa Naqsabandiyyah menjadi oposisinya Mustain Ramli Rejoso-Jombang setelah Mustain Ramli menyeberang ke Partai Golkar, Yang kemudian oleh beberapa kyai dianggap seolah-olah *ke-mursyid-an* Mustain Romli tidak absah atau disangsikan.⁶

Dari gambaran ini sebenarnya Martin mencoba memberikan penjelasan kepada kita bahwa didalam Tarekat juga terjadi konflik baik yang sifatnya eksternal maupun internal. Eksternal maksudnya konflik antara Syaikh Naqsabandiyyah dengan syaikh tarekat-tarekat lain yang mencoba mencari kebesaran dengan cara bernaung dibawah kebesaran Naqsabandiyyah, konflik ini mencapai klimaksnya yang termanifestasi dalam pelarangan pengamalan dan ajaran tarekat-tarekat tersebut. Kemudian konflik internalnya adalah sebagai mana kasus yang terjadi di Jawa. Kepindahan Mustain Ramli ke Partai Golkar seharusnya dianggap wajar karena di Partai NU Mustain Ramli bahkan kyai- kyai Rejoso yang lainnya tidak pernah diikuti atau -dalam istilah Martin- mendapatkan posisi yang menentukan didalam kepengurusan Partai NU (untuk tidak mengatakan sebagai konflik atau persaingan antara Rejoso dan Tebuireng dan atau Hasyim As'ary VS Mustain Ramli) yang akan saya jelaskan lebih lanjut dalam pembahasan terakhir dan makalah ini.

PERKENALAN INDONESIA DENGAN TAREKAT NAQSABANDIYYAH.

Pembahasan tentang pergulatan Tarekat Naqsabandiyyah oleh para peneliti adalah bertumpu pada masa Yusuf Makassar yang lahir pada tahun 1626 dan wafat pada tahun 1699 yaitu kira- kira berumur 73 tahun, yang pada umur 18 tahun Yusuf



⁶ Kitab Kuning Pesantren dan Terekat. Hal. 218

sudah memulai perjalanannya untuk mencari ilmu di Timur Tengah sampai dengan umur 46 tahun, dan baru kembali ke Indonesia pada tahun 672 untuk mengabdikan dirinya di Kerajaan Cirebon. Akan tetapi, mengenai sejak kapan tarekat dikenal oleh orang-orang Nusantara Martin tidak menjelaskan secara rinci.⁷

Martin sebagaimana peneliti lain didalam menjelaskan pengenalan bangsa ini dengan Tarekat Naqsabandiyyah juga bertumpu pada dua fase utama tersebut yaitu Naqsabandiyyah pada masa Yusuf Makassar, dan Naqsabandiyyah setelah Yusuf Makassar, Martin mengakui sebagaimana para peneliti lain bahwa Yusuf Makassar bukanlah orang pertama yang menyebarkan Tarekat Naqsabandiyyah di Indonesia, dan juga Naqsabandiyyah bukanlah Tarekat pertama yang berkembang di Indonesia, karena pada masa Sunan Gunung Jati Tarekat Sadziliyah dan juga Tarekat Kubrowiyyah sudah di sebar oleh Sunan Gunung Jati, dengan sanadnya dari Athoillah al-Sakandari yang mempunyai kitab *Al-Hikam*. Akan tetapi Yusuf Makassar adalah orang Indonesia pertama yang telah mengarang buku-buku yang berkenaan dengan Naqsabandiyyah, misalnya buku *Risalah Naqsabandiyah*.⁸ yang dari penelaahan beberapa karyanya tersebut Martin kemudian bisa memberikan kesimpulan tentang corak ajaran yang dikembangkan oleh Yusuf Makassar yaitu ajaran "*Wahdatul Wujud*", dan juga dari karya-karya tersebut dapat diketahui bahwa Yusuf Makassar memandang betapa pentingnya meditasi melalui seorang syaikh dan kewajiban sang murid untuk patuh kepada mursyid tanpa banyak tanya, yang berarti selaras dengan apa yang diajarkan oleh Ainin al-Kurdi, sebagaimana yang telah dikutip oleh Martin di atas.

Martin tidak begitu banyak memberikan keterangan mengenai perjalanan tarekat baik Naqsandiyyah maupun tarekat yang lainnya setelah Yusuf Makassar, misalnya bagaimana perkembangan aliran-aliran semacam tarekat yang muncul dikemudian hari, baik masa penjajahan maupun setelah Indonesia merdeka, dan apakah aliran-aliran tersebut bisa disebut sebagai tarekat ataukah tidak. Dalam pembahasan ini sebenarnya Martin dan juga beberapa peneliti lain semisal Kuntjoroningrat merasakan adanya indikasi yang mengarah kepada persamaan aliran-aliran kebatinan di Indonesia dengan tarekat, hanya saja dalam karya kedua tokoh ini yang dengan tegas disebut

⁷ Martin, *Kitab Kuning*, hal. 187

⁸ Buku-buku ini sampai sekarang belum dicetak, dan hanya berupa naskah yang berada di Museum Nasional Jakarta

sebagai tarekat adalah Wahidiyyah dan Shiddiqiyyah, sedangkan gerakan-gerakan yang lain belum disebutkan dengan sebutan yang sama, dan juga belum menyebut hal yang sama terhadap gerakan-gerakan kebatinan yang menggunakan nama Manaqib, Istigosah atau majelis-majelis Dzikir yang lainnya.

Kita tidak menemukan memang, dalam kitabnya Martin tentang perincian aliran-aliran kebatinan baik di Jawa maupun di luar Jawa -yang apabila ikut diberikan penjelasan maka paling tidak pembaca bisa menilai- tetapi paling tidak kita dapat menemukannya dalam bukunya Kuntjoroningrat -*Kebudayaan Jawa*- dengan penjelasannya yang begitu rinci walaupun belum menyebutnya sebagai Tarekat:

Biro Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM) dan Departemen Agama telah mencatat sebanyak 360 aliran Kebatinan dalam tahun 1964, setelah Gerakan 30 September 1965, banyaknya aliran yang bersimpati dengan PKI hilang, sehingga daftar PAKEM yang baru yang dibuat dalam tahun 1971 hanya mencatat sebanyak 217 aliran saja, dan 117 di antaranya bertempat di Jawa Tengah. Dari ke-117 aliran tersebut, 13 berada di Surakarta (Jong 1973: 10-12: Pakan 1978:98)⁹

Pada tanggal 19 dan 20 Agustus tahun 1955 di Semarang telah diadakan kongres gerakan kebatinan yang ada di berbagai daerah di Jawa, dengan tujuan untuk mempersatukan semua organisasi yang ada pada waktu itu. Kongres berikutnya yang diadakan pada tanggal 7 Agustus tahun berikutnya di Surakarta, sebagai lanjutannya, dihadiri oleh lebih dari 2000 peserta yang mewakili 100 organisasi, pertemuan-pertemuan ini berhasil mendirikan suatu organisasi bernama *Badan Kongres Kebatinan Indonesia* (BKKI)¹⁰

Inilah gambaran yang bisa kita dapatkan mengenai pertumbuhan aliran-aliran kebatinan semacam tarekat atau mungkin bahkan tarekat itu sendiri, atau dengan kata lain disebut sebagai tarekat lokal, -hal ini apabila dibandingkan dengan Naqsabandiyyah yang telah go-Internasional-. Aliran kebatinan tersebut baik yang di Jawa maupun di luar Jawa tidaklah semuanya mendapatkan pengikut yang besar, akan tetapi hanya beberapa saja yang mendapatkan pengikut dengan jumlah banyak, batasan besar kecilnya pengikut aliran tersebut Kuntjoroningrat mencoba memberikan patokan, aliran kecil adalah dengan pengikut kurang dari 200 orang, sedangkan aliran sedang dengan jumlah lebih

⁹ Koentjoroningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, hal, 399

¹⁰ Ibid.

dan 200 orang sampai dengan 1000 orang,¹¹ sedangkan aliran besar itu yang jumlah pengikutnya lebih dan 1000 orang.” Inilah beberapa hal yang tidak dijumpai dalam pembahasan Martin.

PENYEBARAN TAREKAT NAQSABANDIYYAH DI INDONESIA

Setelah menjelaskan proses pengenalan bangsa Indonesia dengan tarekat Naqsabandiyyah, Martin kemudian menjelaskan penyebaran Naqsabandiyyah di wilayah ini, bahkan sampai Malaysia, Singapura, dan Brunai Darussalam (tetapi ketiganya bukan menjadi konsen pembahasan dalam makalah ini), penyebarannya di Indonesia meliputi kepulauan Riau, Kalimantan Barat, Sumatra Barat, Aceh, Jawa, Madura, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan dan Lombok, dan beberapa pulau lain.

Pada umumnya Naqsabandiyyah di Indonesia diterima mulai dari lapisan masyarakat jelata sampai para raja, misalnya di kepulauan Riau, tarekat ini dipelopori oleh Isma'il Minangkabawi atas perintah yang dipertuan Raja Ali Haji, dan setelah Ismail Minangkabawi kembali ke Makkah kepemimpinan Naqsabandiyyah diserahkan kepada Muhammad Yusuf yang berkuasa menggantikan Raja Ali Haji pada tahun 1858 sebagai raja kesepuluh dan yang terakhir, kemudian Muhammad Yusuf selain sebagai raja juga merangkap sebagai pucuk pimpinan Naqsabandiyyah, dan selanjutnya diteruskan oleh Abdallah anak Raja Muhammad Yusuf. Begitu juga di Kalimantan, Naqsabandiyyah mendapatkan dukungan dari Sultan Pontianak, yang penyebarannya lewat Abdallah az-Zawawi, bahkan pada tahun 1891 Abdallah Az-Zawawi oleh Sultan Pontianak atas persetujuan Residen Belanda diangkat menjadi mufti kerajaan. Begitu juga di Jawa yaitu di Banten para pembesar kerajaan Banten juga ikut baiat terhadap Tarekat Naqsabandiyyah dan terlebih lagi perkembangannya yang sangat pesat adalah pada masa Yusuf Makasari berkuasa.

Perkembangan Tarekat Naqsabandiyyah di tiap-tiap daerah sangat bervariasi dan disesuaikan dengan kondisi masing-masing daerah ini, menjadi karakter Naqsabandiyyah di wilayah penyebarannya masing-masing. Misalnya di Padang Sumatra Barat tarekat di organisir dengan baik, walaupun akhirnya menjadi sebuah partai politik, di Padang dibentuk sebuah organisasi yang memayungi seluruh tarekat

¹¹ Ibid. Hal. 400-401.

Islam se-Padang yang disingkat dengan PERTI (Persatuan Tarekat Islam). PERTI pada tahun 1940 berubah menjadi partai politik di bawah kendali Sulaiman Ar-Rosuli,¹² yang kemudian diikuti oleh PERTI di Aceh yang dipimpin oleh Haji Muhammad Wali atau yang lebih terkenal dengan sebutan Haji Mudo.¹³

Perbedaan yang lain adalah ritual yang diselenggarakan oleh masing-masing daerah Naqsabandiyyah, di Padang ritual diselenggarakan dua kali tiap minggu sedangkan di Jawa hanya setiap hari Kamis sebagaimana yang diselenggarakan oleh Kyai Asnawi Kudus.

Yang sangat menarik bagi Martin mengenai Tarekat Naqsabandiyyah di wilayah Indonesia adalah, adanya *mursyid* perempuan di Madura, Nyai Thobibah dan Nyai Fathimah, keduanya menerima baiat dari Ali Wafa dan akhimya menjadi *mursyid* Naqsabandiyyah dengan murid yang sangat banyak, para muridnya tidak hanya di kalangan Madura saja bahkan tersebar sampai ke Brunai Darussalam atau yang dulunya disebut sebagai Kalimantan Barat dan juga di Malang selatan, Jawa Tirnur.

Sudah, barang tentu hubungan langsung antara seorang guru laki-laki dengan muridnya yang perempuan selalu merupakan masalah, tetapi orang-orang Madura tidak lebih ketat dalam hal-hal serupa ini dibanding kebanyakan suku-suku bangsa yang lain, dan di tempat lain tidak muncul *mursyid* perempuan. Barangkali kehadiran para *mursidah* tersebut menunjukkan toleransi orang-orang Madura yang lebih besar terhadap kepemimpinan perempuan, meskipun terbatas di kalangan mereka sendiri.¹⁴

Dan tulisan ini ada yang menarik yaitu ungkapan di akhir tulisan “*meskipun terbatas di kalangan mereka sendiri*” hal ini dapat disadari, bahwa masyarakat Madura sampai saat ini masih tetap memilah-milah antara kyai yang berasal dari Madura dengan kyai yang bukan orang Madura. Masyarakat Madura akan lebih patuh terhadap kyai Madura sendiri dan pada kyai luar Madura, kecuali para kyai luar Madura yang mempunyai akses dengan kyai-kyai Madura, misalnya Hasyim Asy’ary dengan Kholil Bangkalan. Konsep *Mate’odi’ norok kyai* yang sering kita dengar dan masyarakat di Madura seolah-olah hanyalah untuk

¹² Martin, *Naqsabandivvyah*, hal., 131

¹³ Martin, *Naqsabandiyyah*, hal 144.

¹⁴ Martin, *Naqsabandivvyah*, hal., 197

Kyai Madura saja, dan memang dibuktikan dengan penghormatannya yang luar biasa terhadap kyai-kyai tersebut.

NAQSABANDIYYAH DAN KECURIGAAN PENJAJAH.

Penjajah Belanda dan juga para pribumi yang bekerja pada Belanda menaruh curiga yang sangat besar terhadap kegiatan- kegiatan umat Islam, hingga shalat berjamaah pun dianggap sebagai fanatisme yang bisa menimbulkan pemberontakan, hal ini terjadi sampai Snouck Hurgronje menjadi penasihat Hindia Belanda pada tahun 1889, atas masukan Snouck kemudian pemerintah kolonial membedakan antara Islam sebagai sebuah sistem ibadah dan aqidah di satu sisi dengan aspirasi politik Islam di sisi yang lain, karena Snouck memandang bahwa Naqsabandiyyah bukanlah merupakan ancaman bagi pemerintah Hindia Belanda.

Prediksi Snouck tentang Naqsabandiyyah yang dianggap lunak oleh pemerintah adalah kurang tepat, karena satu tahun sebelum Snouck diangkat menjadi penasihat Hindia Belanda telah terjadi pemberontakan yang sangat besar di Banten dan cukup merepotkan pemerintah kolonial, yang dimotori oleh para kyai dengan komandonya Abdul Karim¹⁵ yang waktu itu berkedudukan sebagai penggantinya Khotib Sambas dalam Tarekat Naqsabandiyyah, begitu juga pada tahun 1903 tepatnya tiga tahun sebelum Snouck mengakhiri masa jabatan juga terjadi pemberontakan di Sidoarjo yang dipimpin oleh Kasan Mukmin, khalifah Naqsabandiyyah dan Kasan Tafsir Yogyakarta, dari kedua pemberontakan ini terdapat semacam Naqsabandi *connection*. Pemberontakan demi pemberontakan yang terjadi ini memanglah sangat wajar karena banyak ketidakpuasan di kalangan masyarakat bawah terhadap pemerintah kolonial, tetapi pengaruh dari luar juga sangat besar peranannya, paling tidak pemberontakan yang terjadi di Indonesia terpengaruh oleh beberapa pemberontakan di wilayah Timur tengah, misalnya pemberontakan Mahdi di Sudan, pemberontakan Kurdi, dan pemberontakan Kafkasya di Utara India, yang mana semua itu dipelopori oleh para pengikut Naqsabandiyyah. Martin juga menemukan data bahwa tarekat di Indonesia

¹⁵ Martin, *Naqsabandiyyah*, hal., 27. Abdul Karim tidak datang sendiri ke Banten tetapi mengirim muridnya, Haji Marzuki. sang sanjal radikal dan sangat anti terhadap Belanda bahkan lebih radikal dan Abdul Karim gurunya.

pada saat itu menjadi tempat penyaluran aspirasi bagi orang-orang yang tidak puas secara politik¹⁶ sampai dengan berdirinya Syarikat Islam oleh H.O.S. Cokro Aininoto

PASANG SURUT TAREKAT NAQSABANDIYYAH

Naqsabandiyyah sebagaimana tarekat-tarekat lainnya tidaklah selamanya berjalan dengan mulus, ada masa-masa di mana Naqsabandiyyah mendapatkan cemoohan, bahkan tuduhan *syirik*, dan *bid'ah*. Kritik ini mula-mula muncul dari Salim ibn Samir dan Sayyid Usman, sebagai seorang pembaharu yang merasa gerah dengan ajaran-ajaran tarekat yang ada. Kritik yang di lontarkan oleh kedua ulama' pembaharuan ini tidaklah di alamatkan kepada tarekat, -misalnya Naqsabandiyyah- sebagai institusi, tetapi kepada para Syaikh atau Guru Tarekat. Sasaran kritiknya adalah pengakuan-pengakuan yang sering dilontarkan oleh para guru yaitu mengklaim memiliki kemampuan spiritual yang tidak dimiliki oleh orang lain dan pada umumnya para pengkritik tersebut juga menuduh bahwa para Guru Tarekat sering memperdayai muridnya yang terkadang mudah diperdaya.¹⁷ Tercatat beberapa ulama' Indonesia yang banyak mengkritik tarekat, baik yang bermukim di Makkah maupun yang tidak, ada sederetan nama mulai dari Ahmad Khothib Minangkabawi (1852-1915M) yang mengarang tiga risalah khusus untuk menyerang tarekat Naqsabandiyyah:

"Idzharu zaqlil kadzibin fi tasyabbuhihirn bishshiddiqin; AI-ayar al-bayyinai" dan kitab *"al-sail al-bailar"* yang ketiganya ditulis dalam bahasa Melayu. Pembahasan Ahmad Khothib dibeberapa catatannya antara lain:

... adanya pendapat mcngenai ajaran khusus yang diajarkan oleh nabi kepada Abu Bakar, dan terus turun-temurun melalui rantai keguruan tarekat, adalah sangat tidak dapat dipercaya, sebab hal yang demikian itu tidak disebut-sebut dalam sumber-sumber lain kecuali dalam kitab-kitab Naqsabandiyyah sendiri.¹⁸

Satu hal yang juga masuk ke wilayah kritiknya adalah mengenai dzikir *Latho 'if Rabithoh, suluk, khatm I khwajagan*. yang oleh Ahmad Khothib semua itu dianggap

¹⁶ Martin, *Naqsabandnyah*, hal., 29

¹⁷ Naqsabandiyyah. Hal. 110-111

¹⁸ Naqsabandiyyah. Hal. 111

hid ah yang amat tercela, ulama' Indonesia yang mengkritik Naqsabandiyyah tidak hanya Ahmad Khothib saja, tetapi juga diikuti oleh muridnya, Abdul Karim ibn Muhammad Amrullah (ayahnya HAMKA) yang kritiknya lebih tajam dari pada gurunya, Ahmad Khothib. Sikap Akhmad Khothib yang sangat puritan ini kemudiandianggap sebagai peluang bagi kalangan pembaharu Islam di A1-Azhar untuk ekspansi pemikiran ke Indonesia, dengan gagasannya yang menolak *wasilah*, dan sejenisnya.



Untuk meng-*counter* terhadap serangan-serangan yang di alamatkan kepada Naqsabandiyyah beberapa ulama' dan Naqsabandiyyah mengarang berbagai buku untuk mempertahankan nama baiknya, seperti risalah yang ditulis oleh Sa'id ibn Thantha dan Mungka, dan juga Muhammad Ali ibn Abdul Mutholib, yang banyak menyerang terhadap pandangan gurunya sendiri, Ahmad Khothib, bahkan serangannya kemudian tertuju kepada pribadi gurunya, Ahmad Khothib.

Konflik juga terjadi di Jawa antara kalangan Tarekat dan para pembaharu yang dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh, dan yang paling menonjol adalah Muhammadiyyah (tahun 1912) dan Al-Irsyad (berdiri tahun 1913). Hingga kini kritik dan para modernis terhadap tarekat tidak pernah berhenti tetapi tidak segarang atau sekeras dahulu.

|

PRIBUMISASI TAREKAT

Haji Jalaluddin Jambek dari Sumatra Barat adalah orang yang paling berperan dalam meng-Indonesia-kan tarekat, beberapa hal yang *diracik* oleh tangan Jalaluddin Jambek adalah mula- mula mempermudah mendapatkan gelar *Khalifah*, inovasi lain

adalah menjadikan pembaiatan sebagai acara ritual yang sangat mengesankan, yang mula-mula sang murid diminta melakukan mandi suci di malam hari, dan dilanjutkan dengan bertaubat, kemudian tubuh sang murid dibalut dengan kain kafan dan tidur dengan posisi miring ke kanan menghadap kiblat, posisi yang demikian ini memang di sengaja untuk meniru keadaan mayat di liang lahat. Didalam tidurnya sang murid diharapkan akan mimpi bertemu dengan Nabi yang akan mengungkapkan suatu rahasia kepadanya.¹⁹ Tetapi perubahan yang lebih radikal adalah dilakukan oleh menantunya Jalaluddin Jambek, Kadirun Yahya, yang menggabungkan tarekat dengan kekuatan supranatural atau kekuatan maha dahsyat yang bisa disalurkan oleh sang guru kepada apa saja dari siapa saja, sehingga orang yang bertarekat adalah orang sakti atau mempunyai *kasekten*, yang dalam istilah Jawa adalah “*Papak Paluning Pande Dogdeng Pitulikur Jemoah Wage*”- berpotensi untuk terus berkembang adalah wilayah Jawa, karena didalamnya didominasi oleh kelompok Nahdlotul Ulama’ yang oleh Martin disebut sebagai kelompok tradisional yang kelahirannya memang untuk mempertahankan amalan-amalan semacam tarekat dan sebagainya, yang didukung oleh PERTI dan PPTI, dan akhirnya ditiga Wadah inilah Tarekat mendapatkan tempat yang nyaman.

TAREKAT QODIRIYYAH WA NAQSABANDIYYAH AI- NAHDLIYYAH.

Penambahan nama dan Qodiriyyah wa Naqsabandiyyah (saja), menjadi Qodiriyyah wa Naqsabandiyyah al-Nahdliyyah ini merupakan hasil penggabungan yang di lahirkan oleh politikus atau dengan kata lain oleh para elit politik NU, begitu juga kronologi kemunculannya pun sarat dengan nilai-nilai konflik politis, bagaimana tidak, karena jelas didalamnya ada perseteruan hebat antara elite politik NU yang dihegemoni oleh kelompok kyai Tebuireng, Denanyar, dan Tambak Besar, berhadapan dengan kelompok yang kecewa terhadap hegemoni tersebut, dan juga tidak kalah karismaniknya dengan Tebuireng, yaitu kelompok Rejoso di bawah pimpinan Musta’in Romli. Hal ini jarang sekali diungkapkan kembali oleh para kyai NU (walaupun setelah NU kembali ke *Khithah* 26) tetapi akan dengan gamblang kita dapatkan di kitabnya Martin -*Kitab Kuning Pesantren dan Threkat*- ia menjelaskan tentang hal tersebut, dan

¹⁹ Naqsabandiyyah. Hal. 227-228.

rasanya tidak pas kalau pembahasan tarekat lewat Martin tanpa melengkapinya dengan buku yang satu ini:

Menjelang tahun 1970. kyai Mustain Romly benar-benar merupakan kyai tarekat yang paling karismatik dan berpengaruh di Jawa Timur dan Madura, yang merupakan jaringan dan empat puluh orang *badal* dan para pengikut yang diperkirakan dengan jumlah lima puluh ribu orang. Namun posisinya menurun tajam akibat pilihan politik tidak populer yang diambilnya, dengan menggabungkan diri dengan Golkar pada saat hampir semua kyai menganggap mendukung Nahdlatul Ulama (pada pemilu 1971) dan kemudian pada Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada pemilu 1977 dan 1982) sebagai kewajiban keagamaan.

Pilihan kyai Musta'in untuk tidak mendukung Partai NU memang wajar, karena kebesarannya tidak pernah dilirik oleh NU, sedangkan dari Golkar ia mendapatkan kompensasi yang sangat besar baik material maupun non-material, misalnya bantuan dana dari Golkar untuk membeli tanah dan mendirikan universitas. Kemudian Martin memberikan penjelasan pula, tentang tindakan apa yang akan dilakukan oleh kelompok Tebuireng untuk menghukum Mustain Romly secara psikologis atau menghukum kelompok Rejoso, kemudian Martin masih di halaman yang sama berkomentar:

Sebuah aliansi ulama' lain. (yang) rupanya didalangi oleh ulama' dan Pesantren Tebuireng. Jombang. menyampaikan ceramah-ceramah yang isinya bernada memojokkan kyai Musta'in, dan (dengan cara yang demikian ini) berhasil menarik sejumlah besar pengikutnya (kyai Mustain) keluar dan Tarekatnya untuk kemudian menjadi pengikut guru tarekat yang lain.

Pengikut yang lain disini bukanlah siapa-siapa, tetapi harus masuk ke *mursyid* tarekat yang direstui oleh kelompok Tebuireng, hal ini terbukti dengan diangkatnya Adlan Ali, yang masih punya hubungan dengan Tebuireng untuk menjadi *mursyid* Tarekat Qodiriyyah wa Naqsabandiyyah, dan di masa Adlan Ali pula nama itu ditambah menjadi AI- Nahdliyyah, dan masih di halaman yang sama Martin memberikan penjelasannya lebih lanjut:

Namun bagaimanapun juga, pembangkangan kyai Musta'in -penyeberangannya dari NU ke Golkar- telah diganjar dengan hukuman, dan inisiatif menghukumnya datang dari Tebuireng, seorang Kyai yang mempunyai hubungan dengan Pesantren ini, kyai Adlan Ali, yang sebelumnya pernah mengamalkan tarekat tetapi bukan seorang

khalifah, dimunculkan sebagai guru tarekat alternatif terhadap Kyai Musta'in Romly. Dia mendapatkan latihan Tarekat dan Kyai tarekat lain di Jawa Tengah, kyai Mushlih dari Mranggen, dan menunjukkan sebagai *khalifah*nya untuk wilayah Jawa Timur. Dalam beberapa tahun kemudian, sepuluh (10) orang badal. yang didesak oleh para aktivis NU, memindahkan janji kesetiannya dan kyai Musta'in Romly kepada kyai Adlan Ali. Tidak hanya sampai disini saja usaha-usaha yang dilakukan untuk menjatuhkan kyai Musta'in Romly, aliansi anti Musta'in telah mengadakan kongres sendiri setelah Musta'in Romly ternyata masih terpilih kembali untuk memimpin