

TAREKAT DAN REPOSISI ANTARA KELAS BAWAH-KELAS MENENGAH

Oleh: A. Fauzan Saleh

Abstrak

Tarekat secara "khusus" diartikan sebagai lembaga/institusi yang berorientasi kepada pembentukan hubungan yang intensif bagi ketaqarruban hamba dengan Allah swt. Definisi ini tampaknya tidak memberikan ruang yang luas bagi gerak dan implikasi lembaga ini, namun kenyataan ini tetap mengalami evolusi dari satu kondisi dan pencitraan dari satu realitas ke realitas lainnya. Hal ini dapat dilihat dengan berkembangnya fungsi eksklusif menjadi inklusif ketika kita melihat peran tarekat yang sangat terbuka, sebagai fakta pada masa perkembangan masa penjajahan di Indonesia lembaga-lembaga tarekat merupakan kekuatan tersendiri bagi upaya melawan penjajah. Dalam konteks saat ini pun tarekat terkadang dijadikan sebagai salah satu "kekuatan" politik kekuatan. Terlepas dari isu-isu politik tersebut, tarekat yang semula notabene adalah pada kelompok-kelompok "marginal", pedesaan, kini sudah menyebar kepada kelompok menengah dan perkotaan. "Imprealisasi" ini terus bergulir keberbagai kalangan, kawasan dan membawa misi yang tidak terbendung mengingat gerakannya sangat "membumi" pada lapisan *grassroot*.

Kata kunci: Tarekat, marginal, mistik, sufi

A. Pendahuluan

Di sepanjang sejarah Islam terdapat kritik yang cukup tajam terhadap sufisme, lebih khusus tarekat.¹ Para pemikir Islam yang cenderung literalis dan legalis menentang praktek-praktek tarekat sufi karena dianggap menyediakan sarana bagi keyakinan-keyakinan non-Islam. Pada abad ke-18, oposisi terkuat terhadap tarekat datang dari gerakan Wahabiyah yang tengah berkembang. Pada era modern, para pembaru mengkritik keras

¹ Berasal dari bahasa Arab *tariqah*, kemudian setelah terserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi "tarekat". Ia berarti cara, metode, jalan, atau kelompok kaum sufi, dan dalam konteks tulisan ini makna terakhir tersebut yang dimaksud, yang dalam bahasa Inggris diistilahkan dengan *sufi order*.

tarekat karena dinilai memperkuat kepercayaan takhayul yang berakar kuat dalam masyarakat awam.

Oposisi kaum modernis semacam itu dapat dilihat dari berbagai kecenderungan yang terjadi di berbagai negeri muslim. Di Mesir, Muhammad 'Abduh (w.1905) memelopori penentangannya atas praktek-praktek kultus dan berbagai pengaruh negatif tarekat-tarekat sufi. Kritik sejenis muncul di Aljazair tahun 1930-an yang dilontarkan oleh Perhimpunan Ulama Aljazair, di Indonesia oleh Muhammadiyah di sepanjang abad ke-20, dan gerakan Jadidiah di wilayah Kekaisaran Rusia lama. Selain itu program-program reformasi yang jelas-jelas lebih terbaratkan berupaya menghapus pengaruh tarekat sebagaimana terjadi di Turki era Mustofa Kemal Ataturk. Selain dari internal, tantang eksternal juga demikian kencang. Dari segi eksternal, modernisme dengan berbagai jargon kontemporer yang diusungnya seperti demokrasi dan pluralisme, membuat tarekat --khususnya pemikiran sufisme sebagai penopangnya-- mau tidak mau harus mereposisi keberadaannya.

Tampaknya, tarekat tidak akan punah meski kritik dan serangan bertubi-tubi menghampirinya. Pada faktanya di era kontemporer, khususnya 50 tahun terakhir ini, tarekat tetap dapat eksis dan berperan dalam dinamika masyarakat muslim. Tulisan ini akan mencoba memotret perkembangan tarekat pada era tersebut di sejumlah kawasan negeri muslim, dilanjutkan dengan penelusuran aspek-aspek yang menjadi kekuatan dan daya tahan tarekat. Selain itu juga akan dieksplorasi bentuk adaptasi tarekat, khususnya berhubungan dengan keberhasilannya menggandeng kalangan kelas menengah kota, yang karena faktor psikologis dan sosial-politik mereka mulai menaruh kepercayaan kepada institusi tarekat. Meskipun kesan umum seolah menyatakan bahwa tarekat itu stagnan, jika ditelusuri lebih dalam akan terlihat dinamika dan respon aktualnya dalam menghadapi isu dan trend yang tengah terjadi.

B. Problem Akademik Tarekat: Antara Kritik dan Apresiasi

Tidak sedikit para peneliti Barat yang mempunyai pandangan bahwa tarekat adalah gerakan yang dipastikan akan merosot, karena negara-negara muslim telah mengikuti model-model pembangunan Barat, dan kaum elit terpelajar telah meninggalkan bentuk-bentuk organisasi religius tradisional. Penilaian dan kritik tajam dari A.J. Arbery merupakan representasi dari pandangan tersebut. Dia dengan keras mencela kebrobrokan tarekat di Mesir dan menyebut shaykh-shaykhnya sebagai kekuatan jahat yang melakukan konspirasi untuk menipu rakyat. Yang agak berlebihan adalah penilaiannya bahwa meskipun tarekat-tarekat sufi masih tetap berlanjut, namun tak ada seorang terdidik pun yang sudi menjadi pendukung mereka.²

Clifford Geertz, yang terkenal berkat penelitiannya di Pare itu, mengungkapkan pandangan serupa bahwa tarekat-tarekat hanyalah perkumpulan mistik yang cenderung rahasia yang diikuti oleh orang-orang berusia lanjut. Suasananya diliputi oleh ilmu kekebalan, uji kekuatan, puasa berkepanjangan, dan pelakunya terbiasa memutar tasbihnya selama berjam-jam. Eksistensi kelompok tarekat ini, meskipun tidak musnah samasekali, telah merosot jumlahnya sejak bangkitnya modernisme yang menantang dengan keras.³ Di sisi lain menurut Lammens, sufisme mengalami kemerosotan beriringan dengan saat terbukanya negeri muslim dalam menerima pengaruh Barat.⁴

Bahkan Louis Massignon, sebagaimana disebut Azra, berpendapat bahwa masa modern merupakan akhir efektif dari tasawuf dan tarekat. Pada pertengahan abad ke-20 ia menyatakan bahwa tarekat telah lumpuh karena terus menerus mendapat serangan dari elit modern muslim. Konstataasi ini

² A.J. Arbery, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, terj. Bambang Herawan (Bandung: Mizan, 1993), cet. ke-4, 158. Lihat buku aslinya, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam* (London: George Allen and Unwin, 1950), 122.

³ Clifford Geertz, *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), 248-249.

⁴ Lammens, *Islam Beliefs and Institutions* (New Delhi: Oriental Bokks Reprint Corporation, 1979), 138.

diperkuat pula dengan anggapan bahwa spiritualisme yang menjadi inti tasawuf dan tarekat tidaklah cocok dengan modernistas yang terus pula meningkat momentumnya di hampir seluruh negeri muslim.⁵

Dari keseluruhan pandangan di atas tampak sekali penilaiannya yang minor atas tarekat, kritik yang tajam, hingga masa depan tarekat yang telah tertutup. Yang patut dipersoalkan, apakah pandangan semacam itu masih cukup kuat dan berlaku untuk konteks akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21? Tampaknya penilaian semacam itu tidak bisa lagi dipertahankan. John O. Voll menulis, berlainan dengan oposisi dan prediksi-prediksi itu tarekat justru semakin kuat secara menakjubkan di sebagian besar dunia Islam serta dalam komunitas muslim tempat mereka menjadi minoritas. Dalam konteks yang berubah pada akhir abad ke-20, tradisi-tradisi tarekat sufi memiliki kekuatan khusus dalam situasi yang mengandung derajat pluralisme keagamaan yang demikian tinggi.⁶

Sealur dengan Voll, Martin van Bruinessen berpandangan bahwa meskipun tarekat merupakan gejala keagamaan yang hidup subur di kawasan pedesaan, ia tetap bertahan dan bahkan menyebar ke kota. Katanya: *“Some of the tarekat have found a new following among the urban population and not only among its most traditional segment. Certain tarekat teachers appeal to an educated public and have disciples among the highest social circles”*.⁷

Dari gambaran di atas jelas bahwa kubu pertama, *outsider perspective*, menyerang tarekat sedemikian keras dan memandangnya

⁵ Azyumardi Azra, “Tasawuf dan Tarekat”, dalam Taufik Abdullah (ed), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Dinamika Masa Kini*, Jilid 6 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), 378.

⁶ John O. Voll, “Sufism: Tarekat-tarekat Sufi”, dalam John L. Esposito (ed), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva dkk (Bandung: Mizan, 2002), Jilid 5, 223.

⁷ Martin van Bruinessen, “The Origin and Development of Sufi Order (Tarekat) in Southeast Asia”, dalam *Jurnal Studia Islamika*, IAIN Sayrif Hidayatullah Jakarta, Vol. 1, No. 1 (April-June 1994), 1-23. Uraian penting lain seputar perkembangan tarekat ditulis dalam *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, cet ke-3 1999).

sebagai tidak punya masa depan. Sedangkan mereka yang masuk kelompok kedua, memberikan apresiasi positif atas peran nyata tarekat untuk masa sekarang dan akan datang. Pemikiran dan fakta yang segera disajikan dalam tulisan ini akan memperkuat pandangan dan argumentasi pihak yang pro, *insider perspective*, dengan lebih menekankan pada dinamika tarekat dan faktor-faktor yang mempengaruhinya sehingga ia tetap dapat bertahan sampai era sekarang dan mulai diminati oleh kalangan kelas menengah kota.

Sebelum melanjutkan pada poin tersebut, terlebih dahulu sekilas disebut beberapa hasil penelitian terdahulu tentang sufisme dan tarekat yang sesungguhnya telah *well-explored*, secara luas dikaji banyak orang. Tentang sejarah dan perkembangan tarekat, J.S. Trimingham menulis, *The Sufi Orders in Islam* (1973), sebuah karya berbobot dengan rujukan sumber-sumber primer yang kaya. Selain membahas asal-usul tarekat, Trimingham juga menelusuri dinamika, pertumbuhan dan penyebaran tarekat-tarekat penting di dunia Islam. Annimarie Schimmel dalam *Mystical Dimensions of Islam* (1975) mengulas banyak hal tentang doktrin sufisme, yang mana perihal sejarah tarekat dikemukakannya dalam bab ke-5.⁸ Martin van Bruinessen, sarjana pewaris tradisi etnografis Belanda yang terkenal dengan kedalaman refleksinya ini menulis dua karya penting; *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (1992) dan *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (1995), keduanya sangat penting sebagai pijakan dalam studi-studi sufisme dan tarekat di Indonesia. Lebih lanjut, semacam ensiklopedi tentang pertumbuhan dan dinamika tarekat-tarekat utama di dunia Islam dapat dilihat dalam karya S. Hossein Nasr (ed), *Islamic Spirituality: Manifestation* (1997),⁹ dan Sri Mulyati (ed), *Tarekat-tarekat Muktabarah di*

⁸ Annimarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 228-258.

⁹ Edisi terjemahan S. Hossein Nasr berjudul *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. M. Solihin dkk (Bandung: Mizan, 2003).

Indonesia (2004), yang memuat 8 tarekat yang paling berpengaruh di Indonesia dan 4 tarekat lain yang berkembang di kawasan dunia Islam.

Nicola A. Ziadeh menulis dengan cukup baik tentang eksistensi peran sosial-politik Tarekat Sanusiyah. Dia berhasil membuktikan bahwa tarekat ternyata tidak sekedar berkuat pada masalah-masalah normatif dan ubudiyah belaka, namun tak jarang justru fungsi politisnya lebih menonjol.¹⁰ Tulisan Tommy Christomy, “Shattariyah Tradition in West Java: the Case of Pamijahan”, menggambarkan silsilah tarekat ini dan penyebarannya di Jawa Barat.¹¹ Sementara itu Muhaimin meneliti peran pesantren Buntet Cirebon sebagai agen penyebaran tarekat Shattariyah dan Tijaniyah. Yang terakhir ini, meskipun awalnya sulit diterima di komunitas NU dank karena adanya persaingan perebutan pengikut, pada akhirnya Tijaniyah diakui juga sebagai tarekat muktabarah.¹² Kedudukan dan peran penting pesantren dan kyai dalam penyebaran tarekat juga diperkuat oleh hasil studi Khairul Anwar “Al-Ma’ahid al-Turathiyyah wa al-Shuyukh wa al-Turuq al-Sufiyah” (1998).¹³ Sementara itu tentang Tarekat Shadhiliyah dan kiprah pengikutnya dalam bidang bisnis di Kudus pernah diteliti oleh Rajasa Mu’tashim dan A. Munir Mulkhan (1998).¹⁴

Para peneliti Indonesia cukup banyak yang tertarik melihat dinamika tarekat dari sudut pandang politik terbukti dari sejumlah terbitan yang muncul. Abd Rahim Yunus menulis, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19* (1995). Mahmud Sujuthi menelorkan, *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang*

¹⁰ Nicola A. Ziadeh, *Sanusiyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1983).

¹¹ Tommy Christomy, “Shattariyah Tradition in West Java: the Case of Pamijahan”, *Jurnal Studia Islamika* IAIN Jakarta, Vol. 8, No. 2 (2001).

¹² Muhaimin, “Pesantren and Tarekat in Modern Era: An Account on the Transmission of Traditional Islam in Java”, *Jurnal Studia Islamika* IAIN Jakarta, Vol. 4 No. 1, 1997.

¹³ Khairul Anwar, “Al-Ma’ahid al-Turathiyyah wa al-Shuyukh wa al-Turuq al-Sufiyah”, *Jurnal Studia Islamika* IAIN Jakarta, Vol. 5 No. 1, 1998.

¹⁴ Rajasa Mu’tashim dan A. Munir Mulkhan, *Bisnis Kaum Sufi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).

(2001), hasil penelitian disertasinya dari Universitas Airlangga Surabaya. Ajjid Tohir menulis, *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Pulau Jawa* (2002).¹⁵ Endang Turmudi, peneliti LIPI alumni Department of Sociology Australian National University, menulis disertasi yang kemudian diterbitkan dalam edisi Indonesia, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (2004).¹⁶ Selain yang telah tersebut, dua buah tesis masing-masing karya Nur Syam, *Pembangkitan Kaum Tarekat* (2004),¹⁷ dan M. Muksin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik* (2005),¹⁸ juga merupakan hasil penelitian yang patut dicermati.

Sudut pandang lain yang agaknya lebih dekat dengan tema “Tarekat Kota” ini adalah tiga buah hasil penelitian karya Dadang, Kharisuddin, dan Syafi’i Mufid. Yang pertama menulis *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern* (2002),¹⁹ hasil penelitian seputar perilaku keagamaan pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah (TQN) di Kotamadya Bandung. Kharisuddin Aqib sebagai disertasinya menghasilkan buku, *Inabah: Jalan Kembali dari Narkoba Stres dan Kehampaan Jiwa* (2005), yang memotret metode dan terapi spiritual ala TQN di pondok Inabah Suryalala atas mereka yang pernah terkena narkoba. Sementara itu Ahmad Syafi’i Mufid menulis, *Tangkalukan Abangan dan Tarekat* (2006). Studi ini cukup menarik karena menyajikan hipotesis tentang kebangkitan kembali tarekat di pedesaan serta revitalisasi sufisme perkotaan. Dari keseluruhan penelitian tersebut tampaknya belum ada yang secara khusus memotret

¹⁵ Ajjid Tohir menulis, *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Anti-kolonialisme Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Pulau Jawa* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002)

¹⁶ Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

¹⁷ Nur Syam, *Pembangkitan Kaum Tarekat* (Surabaya: Lepkiss, 2004).

¹⁸ Muksin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

¹⁹ Dadang Kahmad, *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2002).

tarekat dan kelas menengah kota dan dinamikanya yang terjadi di suatu kawasan. Karenanya penelitian ke arah ini dapat dipandang cukup potensial, meskipun tetap berhutang budi atas apa yang telah dihasilkan oleh para peneliti sebelumnya.

C. Gambaran Umum Tarekat Era Kontemporer

Kubu pertama yang telah disebut sebelumnya agaknya terlalu dini untuk membunyikan lonceng kematian tarekat, karena fakta menunjukkan tetap hidup dan berkembangnya institusi ini di berbagai kawasan. Memang harus diakui, terjadi pasang surut dan dinamika yang cukup kompleks berkaitan dengan berkembangnya tarekat di suatu wilayah. Faktor-faktor politik, sosial, dan ekonomi turut mempengaruhi bagaimana ia mengalami fluktuasi. Namun yang jelas, keberadaan tarekat hingga masa kontemporer ini tidak dapat dinafikan dan bahkan tetap memainkan peran penting dalam kehidupan masyarakat. Ini terjadi di banyak negeri muslim seperti Mesir, Turki, Sudan, Senegal, Afrika Selatan, Indonesia, dan negeri-negeri bekas jajahan Soviet.²⁰

Di Mesir, tarekat, terutama Cabang Shadhiliyah yang reformis, telah memberikan jalan keluar bagi sebagian orang untuk mengungkapkan ekspresi religius mereka yang telah dilarang, bersamaan dengan adanya pengawasan ketat pemerintah atas aktivitas al-Ikhwan al-Muslimun. Bagi mereka yang mencari ketenangan, ketenteraman, persaudaraan, dan bimbingan spiritual, tarekat-tarekat sufi peling tidak telah memberikan perlindungan sementara dari tekanan perubahan dramatis di dunia sekitar mereka. Pada tahun 1960, ada 21 tarekat yang terdaftar dalam Dewan Tertinggi Tarekat-tarekat Sufi (*Supreme Council of Sufi Order*), selain

²⁰ Elizabeth Sirriyeh, *Sufi dan Anti Sufi*, terj. Ade Alimah (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 210. Bandingkan Nikki Keddie (ed) *Scholars Saints and Sufis* (Barkeley, Los Angeles, dan London: University of California Press, 1972), 367-384.

beberapa tarekat kecil yang tidak terdaftar.²¹ Meskipun hubungan antar tarekat tidak selama harmonis dan bahkan persaingan antar guru tarekat tidak dapat dihindarkan lagi, keberadaan kelompok tarekat-tarekat di Mesir patut diperhitungkan oleh pemerintah, terutama setelah belakangan muncul kecenderungan gerakan tarekat yang lebih moderat dan terbuka.

Di Turki, meskipun tarekat pernah dilarang dan pusat kegiatan tarekat (*tekke*) yang jumlahnya cukup banyak di berbagai kota tidak boleh buka, energi kaum sufi malah tersalur melalui politik lewat pembentukan “Gerakan Nurculuk” (pengikut Said Nursi). Ia mempunyai keanggotaan yang longgar namun pada esensinya tetap berakar pada tradisi Naqshabandiyah. Tokoh-tokoh gerakan ini bahkan secara kreatif dan imajinatif mengambil alih berbagai koskata tasawuf yang digunakan Ibn ‘Arabi untuk aktifitas politik. Gerakan Nurculuk mulai memperoleh pengaruh dalam kancah politik Turki sejak tahun 1950-an melalui Partai Demokratis yang lebih ramah terhadap Islam.²²

Di Sudan, beberapa tarekat yang kuat berhasil menunjukkan dinamikanya yang signifikan, ditandai dengan adanya vitalitas pemimpin religius sufi khususnya yang ditunjukkan oleh keluarga Mirghani dari tarekat Khatmiyah dari tradisi reformasi Idrisi dan juga dari kelompok Mahdiyah.²³ Mereka dapat mengatur secara lebih efektif dalam mengatasi perbedaan pandangan antara kaum religius tradisional dengan pandangan mereka yang menerima pendidikan Barat. Selama tahun-tahun Perang Dunia, pemimpin tarekat Khatmiyah, Sayyid ‘Ali al-Mirghani dan Sayyid ‘Abd al-Rahman al-Mahdi dari tarekat Mahdiyah, dengan lancar membangun hubungan dengan orang-orang “sekuler” tersebut. Setelah Perang Dunia II, kedua kelompok tersebut dengan mahirnya dapat mencapai kembali kredibilitas dan dukungan lokal. Bahkan setelah

²¹ Sirriyeh, *Sufi*, 210.

²² Azra, “Tasawuf”, 390.

²³ John Voll, “Mahdis, Walis and New Men in the Sudan” dalam (ed) Nikki Keddie, *Scholars Saints*, 367-384.

memperoleh kemerdekaan pada tahun 1956, tarekat-tarekat tersebut masih mempunyai jumlah anggota dalam skala besar dan berpengaruh di kalangan para politisi nasionalis baru.

Hal yang sama dialami oleh berbagai tarekat di Senegal, terutama setelah ia memperoleh kemerdekaannya dari Perancis tahun 1960. Tiga tarekat besar telah mengumpulkan anggota sekitar 97 % umat Muslim di negara tersebut. Umat muslim merupakan 78,5 % dari jumlah penduduk, para penganut agama-agama tradisional mencapai 18 %, dan Katolik Roma 3,5 %. Tarekat yang paling banyak anggotanya adalah Tijaniyah dengan 1,4 juta anggota. Tarekat Muridiyah menempati posisi kedua dengan jumlah anggota 575.000 orang, yang berusaha menjalankan peranan penting dalam ekonomi politik Senegal dengan membuka tanah yang sebelumnya tidak dimanfaatkan untuk produksi kacang yang digarap oleh para murid yang taat dalam proses ekspansi yang cepat sejak 1920 sampai 1960-an. Urutan ketiga adalah tarekat Qadiriyah dengan jumlah anggota sekitar 400.000 orang.²⁴

Dalam beberapa kasus gerakan sufisme secara sadar menjadi gerakan politik untuk melawan serangan dari kelompok anti-sufi, seperti yang terjadi di Nigeria dan Ghana, dan juga Ahbashi di Lebanon yang mengambil nama dari pendirinya, Shaykh ‘Abd Allah al-Habshi, yang berasal dari Ethiopia tetapi tinggal di Beirut sejak 1950. Kelompok ini mendapat dukungan khususnya dari tarekat Qadiriyah, Rifa’iyah, dan Naqshabandiyah.²⁵

Di Asia Tengah, kontrol-kontrol pemerintah Soviet terhadap aliran sufi tidak begitu berhasil. Secara umum, semakin jauh dari Moskow, para

²⁴ Sirriyah, *Sufi*, 212-213. Tentang keberadaan tarekat di Senegal baca lebih lanjut dua karya Donal B. Cruise O’Brien, *The Mourides of Senegal* (Oxford: Oxford University Press, 1971) dan *Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

²⁵ A. Nizar Hamzeh dan R. Hrair Dekmejian, “A Sufi Response to Political Islamism: Al-Ahbasy of Lebanon” dalam *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996), 217-229.

pejabat semakin tidak menerapkan kebijakan pemerintah, bahkan mungkin mereka sendiri menjadi pengikut suatu tarekat. Pada tahun 1979, di Asia Tengah paling sedikit terdapat 500.000 pengikut tarekat dari 27 juta orang penduduk.²⁶ Jika dilihat prosentasenya, jelas jumlah itu tidaklah signifikan. Yang lebih adil adalah melihat kondisi ketertindasan dan tekanan yang dialami penduduk muslim kawasan ini, sehingga sebagian kecil yang mereka yang setia menganut tarekat harus diberikan apresiasi yang layak.

Di kawasan Afrika, tarekat Sanusiyah memiliki peran penting. Tarekat ini yang didirikan di Makkah tahun 1837 oleh Muhammad b. ‘Ali al-Sanusi (1787-1857), yang kemudian menyebar ke Libya dan wilayah sekitarnya. Di bawah kepemimpinan Sayyid al-Mahdi, tarekat Sanusiyah menjadi kekuatan yang tangguh di hampir seluruh kawasan Gurun Sahara. Pada awal abad ke-20 Tarekat Sanusiyah memiliki ratusan *zawiyyah* sampai ke Timbuktu, Afrika Tengah, dan sekaligus menguasai jalur perdagangan trans-Sahara. Kekuatan tarekat ini sedemikian rupa sehingga memaksa Italia untuk menyerah. Operasi militer yang dilakukan Inggris di Libya seusai Perang Dunia II pada akhirnya menempatkan Sayyid Idris, pemimpin Tarekat Sanusiyah-Idrisiyah sebagai penguasa Kerajaan Libya.

Sementara itu di Afrika Selatan banyak aliran tarekat yang berkembang, misalnya Qadiriyyah, Naqshabandiyah, Chistiyah, dan ‘Alawiyah. Aliran-aliran berperan penting dalam gerakan pemantapan keislaman di era kontemporer, bahkan bisa bersaing secara kompetitif dengan gerakan dakwah yang juga sama-sama berkembang, seperti *Islamic Propagation Centre, Islamic Missionary Society*, dan Jama’ah Tabligh.²⁷

Seiring dengan kebangkitan kembali di dunia Islam, tarekat juga menyebar hingga ke Barat. Di Amerika, sufisme dan tarekat diperkenalkan

²⁶ J.E.A. Johansen, “Sufisme dan Politik” dalam *Ensiklopedi-Oxford Dunia Islam Modern*, ed. John L. Esposito, terj. Eva dkk (Bandung: Mizan, 2002), Jilid 5, 237.

²⁷ Muhammed Haron, “The Dawah Movements and Sufi Tariqat: Competing for spiritual spaces in contemporary South(ern) Africa.”, [Http://www.uga.edu/islam/dawah_tariqat_sa.html](http://www.uga.edu/islam/dawah_tariqat_sa.html), diakses tanggal 10 Desember 2006.

pada awal abad ke-20 oleh Shaykh Inayat Khan, pemimpin tarekat Chistiyah yang pemikirannya mengarah pada penyatuan umat dalam kerangka perdamaian. Tarekat asal Asia Selatan ini memiliki basis kuat di India, Pakistan, dan Bangladesh, serta sempat menyebar ke wilayah Afganistan dan Khurasan. Dalam sejarahnya, kaisar-kaisar Mughal mulai Akbar (w.1605) sampai akhir dinasti ini tahun 1857 memiliki hubungan kuat dengannya. Pada gilirannya sampai abad ke-21 tarekat ini tetap dapat berkembang, dan di Barat dikenal sebagai *drunken sufism* karena ciri *sama'* dan ekstasenya. Setelah Inayat Khan berhasil memperkenalkan tarekat ini di negeri adidaya itu, ajarannya dilanjutkan oleh anaknya, Pir Vilayat Inayat Khan, tokoh yang sangat populer di lingkungan kelompok *New Age*.

Naqsyabandi Haqqani merupakan tarekat lain yang berkembang di AS. Haqqani adalah nama seorang mursyid Naqshabandi yang ke-40, lengkapnya bernama Shaykh Nazim 'Adil al-Qubruzi al-Haqqani, kelahiran Syprus 23 April 1922 dari keluarga Sayyid (keturunan Rasulullah baik dari pihak ayah maupun ibu).²⁸ Dia menawarkan gagasan-gagasan hangat perihal kualitas-kualitas yang dibutuhkan manusia dan berakar pada basis shari'at. Di kelompoknya yang kemudian lebih populer dengan sebutan tarekat Naqshabandi-Haqqani, Shaykh Nazim dipadang sebagai Sultan al-Awliya'. Perkembangan tarekat ini di benua Amerika berada di tangan khalifahnya yang sekaligus menantunya, Shaykh Muhammad Hisham Kabbani. Tidak tanggung-tanggung, di kota-kota besar seperti New York, Washington, California, Texas, Michigan, dan Arizona, terdapat pusat-pusat dzikir (*Haqqani Centre*). Tarekat ini juga berkembang di 20 negara baik di benua Eropa, Asia, maupun Afrika, yaitu: AS, Canada, Inggris, Spanyol, Swedia, Switzerland, Jerman, Belanda, Italia, Turkey, Mesir,

²⁸ Pendidikan formalnya sampai tingkat doctoral dalam bidang teknik kimia di University of Istanbul, sedangkan pendidikan agama diperoleh dari kedua orang tuanya yang juga mursyid tarekat Naqshabandiyah, Shaykh 'Abd Allah Faiz al-Daghestani. Setelah Shaykh Faiz wafat pada 30 September 1973, dia diberi amanat untuk menggantikan kedudukannya sebagai murshid, dan sejak itulah dikenal nama Tarekat Naqshabandi al-Haqqani.

Argentina, Brazil, Jepang, Malaysia, Singapura, Pakistan, Srilangka, Mauritius, dan Afrika Selatan.²⁹

Di Eropa Barat dan Amerika eksistensi tarekat diperkuat oleh pertumbuhannya komunitas muslim dalam jumlahnya tidak sedikit, baik melalui imigrasi maupun peralihan agama. Contohnya adalah ekspansi tarekat Nikmatullahiyah, yang pada tahun 1990 telah memiliki pusat-pusat kegiatan di 9 kota besar di AS, dan bekerja dengan lembaga-lembaga akademis dalam mengorganisasi konferensi-konferensi tentang sufisme.³⁰ Javad Nurbaksh (lahir 1926) yang memperoleh gelar doktor dari Universitas Sorbone dan menjadi guru besar psikiatri di Universitas Teheran yang mana sejak tahun 1983 menetap di London, adalah pemimpin tarekat Nikmatullahi yang berjasa dalam penyebaran tarekat ini ke luar wilayah Iran, khususnya AS, Eropa, dan Afrika. Hasil penelitian Ian Netton jelas menemukan bahwa Shaykh yang sekarang, yakni Dr. Javad Nurbakh sendiri, adalah telah mencapai peringkat ini. Dalam dirinya tercermin secara jelas Timur dan Barat, yang kuno dan yang modern, dan yang teologik dan teosofik.³¹ Dia juga telah menulis banyak buku tentang tasawuf, baik bahasa Persia maupun Inggris.

Meskipun demikian patut dicermati, berbeda dengan tarekat di kebanyakan negeri muslim yang demikian massif, pengikut tarekat di negara-negara Barat dan Amerika Serikat jumlahnya tidak begitu signifikan bila dibandingkan dengan komunitas muslim yang belum masuk tarekat, apalagi dengan komunitas agama lain. Hanya saja, karena di Barat kebebasan agama dan ekspresi keberagaman dijamin maka tarekat bisa eksis, bahkan seringkali komunitas yang dipandang langka semisal kaum tarekat dan gerakan kaum minoritas lain akan menjadi perhatian publik.

²⁹ [Http://www.haqqani.net](http://www.haqqani.net)

³⁰ Voll, "Sufisme", 223.

³¹ Ian Richard Netton, *Dunia Spiritual Kaum Sufi*, terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali Srigunting, 2001), 40-41.

Hal penting lain, tarekat bisa berkembang di AS karena para pelakunya, sebagaimana semua penduduk negeri adidaya itu sudah terbebas dari masalah *basic need* (kebutuhan dasar) yang sering menjadi masalah bagi penduduk negara berkembang. Mereka tidak lagi harus memaksa diri berjuang untuk hidup, karena dengan jaminan biaya hidup minimal dari negara sudah menjadi point penting. Meskipun demikian para pemimpin tarekat sufi di Amerika bukanlah orang “biasa”, umumnya mereka mempunyai keahlian dan disiplin keilmuan lain yang bisa dikembangkan. Faktor lain yang mendorong pertumbuhannya adalah karena pertemuan disiplin tarekat dengan perkembangan dalam ilmu psikologi di Barat yang cukup pesat, dan perpaduan keduanya ke dalam format *psikology transendental* menjadi tawaran menarik bagi masyarakat negara maju.

Di Malaysia tarekat sangat nyata perkembangannya. Menurut catatan Attas di Johor saja tidak kurang dari 14.000 orang menjadi pengikut setia tarekat.³² Sementara itu di Indonesia, perkembangan tarekat pada era orde baru tetap memainkan peran penting. Memang benar, tidak semua puluhan tarekat yang ada di negeri ini dapat berkembang dengan pesat, tetapi yang pasti beberapa tarekat yang dapat berkembang baik seperti Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah (TQN), Naqshabandiyah, Shadhiliyyah, Shattariyyah, Tijaniyyah, dan Sammaniyah, sudah cukup sebagai bukti peran pentingnya dalam Indonesia kontemporer.

D. Kekuatan Tarekat dan Masuknya Masyarakat Kelas Menengah

Salah satu sumber kekuatan tarekat hingga dapat bertahan sampai detik ini adalah soal otoritas mata rantai atau silsilah kemursyidannya. Daftar silsilah tarekat pada abad ke-20 umumnya mencantumkan sekitar 40 nama, dari yang terakhir nama mursyid tarekat yang bersangkutan hingga terus sampai ke sahabat, lalu Rasulullah saw, kemudian Malaikat Jibril,

³² Naguib Al-Attas, *Some Aspects of Sufism: as understood and practiced among the Malays* (Singapura: tp, 1963), 32.

sampai akhirnya dari Allah swt. Mata rantai ini sebagai jaminan bahwa ajaran tarekat yang dikembangkan benar-benar otentik dan dapat dipertanggungjawabkan. Dalam tradisi tarekat, tidak semua orang yang pernah dibai'at menjadi murid mempunyai kewenangan menjadi murshid. Menjadi murshid memerlukan prasyarat khusus yang tidak gampang. Dalam kitab *Tanwir al-Qulub*, yang menjadi rujukan pokok kalangan tarekat, disebutkan bahwa ada 24 kriteria yang harus dipenuhi seseorang untuk menjadi shayikh.³³

Di samping, proses kesinambungan silsilah harus dilakukan melalui pemberian *ijazah* (otorisasi, lisensi).³⁴ Sang murshidlah yang menentukan siapa diantara para muridnya yang berhak memperoleh, dan dengan demikian, melanjutkan silsilah kemurshidannya. Jika seorang murid telah dianggap sampai pada tingkat tertentu dalam memahami *haqiqah*, maka murshid akan mengangkatnya sebagai khalifah dengan prosesi khusus. Sejauh ini tampaknya tidak ada rumusan pernyataan yang baku dalam sebuah ijazah, kendati umumnya berisi penegasan bahwa shaykh tertentu (disebutkan nama lengkapnya) telah mengangkat murid tertentu (disebutkan pula nama lengkapnya) menjadi khalifah, dan oleh karenanya murid tersebut memiliki kewenangan untuk menyampaikan ajaran tarekat.³⁵

Kitab-kitab biografi para sufi banyak memuat hubungan guru-murid ini, misalnya yang ditulis oleh 'Abd al-Rahman al-Sulami (w. 1030), pengarang kitab *Tabaqat al-Sufiyah*.³⁶ Kitab ini memuat 103 para sufi dari generasi pertama sampai kelima. Karya berbobot lain ditulis oleh Abu Nu'aym al-Asfahani (w. 1038), *Hilyat al-Awliya'*. Ini merupakan kitab

³³ Muhammad Amin Kurdi, *Tanwir al-Qulub* (Semarang: Karya Toha Putera, tt), 524-527.

³⁴ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1973), 304.

³⁵ Ahmad Khatib Sambas, *Fath al-'Arifin* (Surabaya: Bungkul Indah, tt). Dalam kitab ini diuraikan tata cara bai'at zikir dan silsilah dalam Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah secara lengkap.

³⁶ 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabaqat al-Sufiyah*, ed. Nur al-Din Shariban (Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1986).

penting dan bernilai tentang biografi dan doktrin individual sufi, yang kini tercetak 10 jilid. Jilid pertama berisi 85 nama, nama pertama adalah Abu Bakr al-Siddiq. Ensiklopedi (hagiografis) ini, memasukkan bukan saja keempat Khulafa' al-Rashidin dan sederetan nama sahabat lain sebagai para wali, namun juga keempat madhab fiqih sunni. Secara keseluruhan karya ini memuat 689 nama.³⁷ Dengan demikian, aspek silsilah merupakan faktor perenial yang menjadi kekuatan tarekat, karena terjaga adanya *continuity* sepanjang sekian abad lamanya.

Perlu ditambahkan bahwa dalam dunia tarekat, selain jenis ijazah model tersebut, dikenal dua jenis ijazah lain yang bobotnya lebih ringan. Yaitu ijazah yang diberikan kepada seorang murid yang sudah diizinkan untuk mengamalkan ritual atau zikir tertentu yang diajarkan oleh mursyidnya, dan ijazah yang diberikan kepada seorang murid yang dianggap telah menyelesaikan tahap tertentu dari ajaran tarekat yang diberikan gurunya. Berbeda dengan model ijazah terdahulu, dua jenis ijazah yang terakhir ini tidak memberikan kewenangan kepada yang menerimanya untuk menahbiskan orang lain menjadi anggota tarekat, melainkan hanya untuk yang bersangkutan saja.

Bagi tarekat yang tidak dapat menunjukkan silsilahnya, atau diduga keras membuat daftar fiktif, atau ada murshid tarekat yang mengaku menerima pengajaran langsung dari Nabi Muhammad saw, biasanya sulit bisa berkembang atau menjadi terpinggirkan, karena dinilai tidak memiliki otoritas yang otentik yang bersambung secara langsung sampai kepada Rasulullah. Demikianlah betapa pentingnya konsep silsilah ini dalam tradisi tarekat sebagai sumber otoritas. Jika kita hubungkan dengan dengan kondisi sekarang, konsep “otoritas” dalam pengertian luas tetaplah mendapat pengakuan hingga masa kontemporer sekarang ini, baik oleh masyarakat muslim sendiri maupun oleh masyarakat Barat, misalnya yang tercermin

³⁷ Abu Nu'aym al-Asfahani, *Hilyat al-Awliya'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt).

dalam tradisi keharusan adanya rekomendasi dari seorang profesor bagi mahasiswa yang akan melanjutkan study.

Faktor lain yang dapat dipandang sebagai kekuatan tarekat adalah adanya reformasi yang dilakukan oleh kalangan internal. Rektor Universitas Al-Azhar 1973-1978, ‘Abd Halim Mahmud, seorang ulama Shadhiliyah misalnya, menekankan pentingnya reformasi. Menurutnya, tarekat-tarekat Mesir mengalami kemunduran, dan ia menganjurkan untuk kembali kepada sumber klasik agar dapat menemukan kembali bentuk sufisme yang otentik yang menekankan pada tanggungjawab sosial. Ia yakin bahwa hal ini dapat dicapai melalui reformasi di jalan tarekat Shadhiliyah, sebagaimana dituangkan dalam karyanya, *al-Madrasah al-Shadhiliyah al-Hadithah*.³⁸

Perkembangan aliran Shadhiliyah di Mesir cukup bagus, seperti ditunjukkan sub Hamidiyah yang didirikan oleh seorang pegawai sipil, Shaykh Salama Hasan al-Radi (1867-1939). Organisasi yang seruan awalnya ditujukan pada orang-orang miskin di Kairo dan Delta Sungai Nil ini telah berhasil mengumpulkan sejumlah anggota kelas menengah yang telah terpengaruh dan bergerak dalam tarekat dengan arahan yang lebih reformis. Mereka lebih menekankan pada kemampuan-kemampuan intelektual syekh pendirinya dibanding bakat-bakat ajaibnya. Pada akhirnya mereka dapat membangun sarana dengan baik, masjid yang megah, pusat pendidikan, perpustakaan, dan fasilitas-fasilitas lainnya di distrik Zamalek, sebuah daerah modern di Kairo.³⁹

Selain karena faktor-faktor di atas dapat membuat daya tahan tarekat, tradisi kepeloporan dalam tarekat juga dapat dipandang sebagai kekuatan adaptif yang luas biasa. Seperti ditunjukkan dalam tradisi kemurshidan tarekat Qadiriyyah, bilamana seseorang murid sudah mencapai maqam tertentu dan memperoleh ijazah sebagai murshid maka dia memiliki kebebasan, dalam arti tidak harus terikat dengan metode yang diberikan

³⁸ Sirriyeh, *Sufi*, 224.

³⁹ *Ibid.*, 222.

murshid sebelumnya dan bisa membuat metode *riyadat* tersendiri.⁴⁰ Karena itu tidaklah mengherankan bila Qadiriyyah cepat berkembang dan tersebar sehingga menjadi tarekat terbesar di dunia, yang memiliki cabang-cabang dan sub yang kemudian berdiri secara independen. Dalam penelitiannya, Trimmingham menyebut ada 29 group yang bernaung dibawah bendera Qadiriyyah yang tersebar berbagai negeri muslim.⁴¹ Ini menunjukkan bahwa dinamika kebebasan bagi mursyid dalam tarekat cukup besar, sesuatu yang amat mungkin tidak pernah dibayangkan oleh mereka yang selama ini getol mengkritik tarekat sebagai institusi yang statis.

Di Eropa Timur terutama di Albania, Kosovo, dan Bulgaria, tarekat Bektasyiah dapat bertahan karena karakter “eklektisisme”-nya, seperti melakukan perayaan keagamaan bersama dengan pihak non-muslim. Dengan eklektisismenya, tarekat ini mempunyai peran besar dalam menumbuhkan toleransi, akomodasi, dan saling pengertian dengan masyarakat Kristen Ortodoks setempat. Dalam masa kejayaan rezim-rezim komunis yang berusaha memberantas pengaruh agama, tarekat ini sebagian tetap bertahan. Pusat tasawuf dan tarekat seperti di sarajevo (Bosnia), Ruscuk, Razgrad, dan Sumen (semuanya di Bulgaria) tetap aktif dalam kegiatan-kegiatan sufistik untuk kemudian mengalami kebangkitan setelah kebangkrutan komunisme.⁴²

Tentang ciri eklektisisme tarekat ini perlu diberi catatan khusus, yaitu bahwa ia bukanlah prasyarat utama dapat bertahannya tarekat, akan tetapi lebih pada upaya menyiasati keadaan agar sufisme dan tarekat dapat diterima pihak lain ketika ia dalam posisi minoritas. Pada sisi lain kecenderungan ke arah eklektisisme dapat menimbulkan kekhawatiran terjadinya erosi besar-besaran dalam tradisi sufisme sehingga ia akan banyak kehilangan nilai dasarnya. Karena itu para ulama telah melakukan

⁴⁰ Amir Al-Najjar, *Al-Turuq al-Sufiyyah fi al-Misr* (Kairo: Maktabah Anjal Al-Mis)riyah, t.t), 115.

⁴¹ Trimmingham, *The Sufi Orders*, 271-273.

⁴² Azra, “Tasawuf”, 391.

proteksi lewat kritik sebagai mekanisme kontrol agar tarekat tetap berkembang tanpa kehilangan pijakannya yang asli. Dalam konteks inilah seharusnya kita membaca fenomena pembedaan antara tarekat *mu'tabarrah* dan *ghayr mu'tabarrah* yang dicetuskan pada pertengahan abad ke-20 di tanah air. Sudah menjadi maklum bahwa waktu itu, bahkan sejak lama sebelumnya, perkembangan aliran kebatinan cukup pesat khususnya di Jawa sehingga sering masyarakat awam tidak bisa membedakan mana ajaran tarekat dan mana yang kejawen.

Di AS dan negara Barat lainnya, tasawuf dan tarekat dapat hidup dan berkembang karena watak cinta dan perdamaian yang dengan kuat disuarakan oleh para tokohnya, terutama dari kalangan tarekat Chistiyah dan Nikmatullahi. Tasawuf adalah “agama” masa depan, persisnya agama satu-satunya yang dapat menyatukan umat dalam perdamaian. Selain Inayat Khan, Vilayet Inayat Khan, Javad Nurbakhs, Bawa Muhaiyaddeen adalah tokoh yang patut disebut. Dia adalah *pir* sufi asal Sri Lanka yang populer sejak 1970-an. Dia sangat menekankan aspek “cinta”, bahkan tasawuf yang dikembangkannya merupakan semacam sintesis antara tasawuf dan Hinduisme, walaupun istilah yang digunakan hampir seluruhnya diambil dari terminologi tasawuf.

Tasawuf dan tarekat secara historis sangat dekat kapada tradisi perkotaan (urban). Pusat-pusat tarekat sejak awal kemunculannya berkembang di sejumlah kota, seperti Baghdad, Bashrah, dan Damaskus. Salah satu contohnya adalah tarekat Qadiriyah yang dipandang sebagai sebagai paling tua. Meskipun ‘Abd al-Qadir lahir di Jilan, tapi ia belajar dan berkembang di kota Baghdad. Di sinilah dia berhasil menapaki jalan spiritual di bawah bimbingan gurunya, Al-Dabbas (w.1191). Sejak tahun 1127 dia mulai berceramah di depan umum dan pengikutnya tumbuh secara mantap. Pada tahun 1134 dia dilantik sebagai kepala sebuah madrasah, tempat orang mulai tertarik kepada kekuatan ceramahnya, sehingga sebuah

ribat dibangun untuknya di dekat gerbang kota⁴³ Dari fakta ini dapat dipahami, perkembangan *ribat* yang dipimpinnya lambat laun memperoleh pengikut yang kian banyak berkat ketokohnya serta posisi pusat pengemblengan kaum sufi itu yang berada di kawasan kota. Pada saat itu Baghdad belum jatuh ke tangan Mongol, dan meskipun kekuatan politik Baghdad sudah mulai menyusut, namun pamornya sebagai pusat akademik dan kebudayaan Islam masih tetap kokoh. Para penuntut ilmu dari berbagai penjuru selalu ramai mengunjungi Baghdad untuk belajar kepada para ulamanya, sebelum kemudian mereka menjadi ulama yang menggantikannya. Kiranya tidak berlebihan jika disebut tarekat Qadiriyyah sebagai “tarekat kota”. Penilaian serupa diberikan oleh Gibb demikian; “*The most typical urban orders is that of Qadiriya, named after Abd al-Qadir al-Jilani or Gilani*”.⁴⁴

Fakta di atas secara jelas membuktikan bahwa tarekat awalnya tumbuh di kawasan perkotaan, yang mencerminkan budaya kosmopolit. Meskipun sekarang ini di Indonesia keberadaan tarekat lebih banyak diikuti oleh penduduk pedesaan, pada awalnya pusat tarekat tetaplah di kota. Secara lebih khusus, TQN sebagai tarekat yang paling luas pengaruhnya di Indonesia, awalnya berpusat di kota suci Makkah. Tarekat ini dipopulerkan oleh Syaykh Ahmad Khatib Sambas (1805-1878) di Makkah sebagai pusat pendidikan Islam dan pencetak ulama’. Ia adalah murid Shaykh Shams al-Din, murshid tarekat Qadiriyyah, yang kemudian berhasil menapaki jalan tarekat ini hingga layak memperoleh sebutan sebagai *murshid kamil mukammil*. Dari pusat kota Makkah inilah kemudian TQN tersebar ke berbagai wilayah Indonesia melalui 3 khalifahnyanya yaitu: Shaykh ‘Abd al-

⁴³ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 158.

⁴⁴ H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (London: McMillan, 1969), 105.

Karim Banten, Shaykh Tolhah Cirebon, dan Shaykh Wahab Hasbullah Madura.⁴⁵

Selain kota Makkah dikenal sebagai pusat dinamika awal pertumbuhan Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah, sudah sejak lama Tarekat Naqshabandiyah memiliki jaringan kuat di kota ini. Tokoh yang sering disebut-sebut adalah ‘Abd Allah al-Arjinjani (dari Erzincan Turki Tengah) yang telah membangun sebuah zawiyah di Jabal Abu Qubais, dan mempunyai beberapa murid dari Indonesia. Sulaiman al-Qirimi dan Sulaiman Zuhdi juga dipandang sebagai pemimpin yang mewarisi dinamika *zawiyah* di kota suci, khususnya yang terakhir, dikenal sebagai Shaykh Jabal Abu Qubais atau *Shaykh Jabal*.⁴⁶ Dengan data ini dapat dipastikan bahwa Makkah benar-benar pernah menjadi pusat pertumbuhan tarekat, meskipun tarekat-tarekat tersebut umumnya bukan lahir di rahim tanah suci ini.

Madinah, tak diragukan lagi, juga merupakan pusat tarekat khususnya Sammaniyah yang didirikan oleh Muhammad b. ‘Abd al-Karim al-Madani al-Samman (1718-1775). Dia banyak menghabiskan hidupnya di Madinah, tinggal di rumah bersejarah milik Abu Bakr Siddiq, dan bertindak sebagai penunggu makam Rasulullah saw. Di tanah air, Tarekat Sammaniyah ini kini berkembang di Sulawesi Selatan, Kalimantan Selatan, dan Palembang. Sultan Palembang tercatat memiliki andil dalam pertumbuhan Tarekat Sammaniyah. Tercatat bahwa Sultan Mahmud Bahauddin pada tahun 1776 memberi uang wakaf sebesar 500 real untuk kepentingan *zawiyah* tarekat ini di Jeddah, yang selanjutnya juga berfungsi untuk menampung jamaah haji dari Palembang dalam perjalanannya menuju Makkah.⁴⁷

⁴⁵ Zulkifli, *Sufism in Java The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002), 15-17.

⁴⁶ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 67.

⁴⁷ Mulyati (ed), *Tarekat Muktabarah*, 193.

Dengan demikian hubungan Haramain dan kawasan Nusantara sejak abad ke-17 sudah telah mendorong berkembangnya tradisi intelektual di satu sisi, dan maraknya hubungan guru-murid dalam silsilah tarekat pada sisi lain. Zawiyah-zawiyah di kota Makkah, Madinah, dan Jeddah cukup menjadi bukti bahwa tarekat di diterima oleh para jama'ah haji, yang secara sosial ekonomi, dapat dipandang sebagai kelompok "kelas menengah". Adalah tidak gampang era kolonial bagi muslim Nusantara untuk bisa menunaikan ibadah haji, selain biaya yang tidak sedikit juga karena adanya berbagai peraturan pemerintah Belanda yang ketat.⁴⁸ Kalangan kelas menengah ini semakin banyak yang menunaikan ibadah haji, terutama setelah dibukanya terusan Suez tahun 1869, dan setelah dioperasionalkannya kapal uap. Era ini dan tahun-tahun berikutnya merupakan era penting pematangan gerakan tarekat di tanah suci, sebelum kemudian berhenti secara mendadak akibat dikuasainya Makkah oleh kaum Wahabi tahun 1924.

Institusi tarekat makin kuat karena ditopang oleh masuknya kalangan terdidik dan kelas menengah. Dari daftar wakil talqin TQN Suryalaya sebagaimana pernah dimuat dalam situsnya, dari 53 nama wakil talqin untuk berbagai wilayah di Indonesia terdapat sejumlah nama kaum terdidik yang bergelar Doktor dan bahkan juga Profesor, seperti: Juhaya S. Praja, HM. Zurkani Yahya, Ahmad Tafsir, dan Abd. Jabar Malik.⁴⁹ Beberapa kalangan intelektual ini memiliki reputasi yang baik di kampusnya, karena itu masuknya mereka ke dunia tarekat dapat mengilhami kalangan rasionalis lain.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, tarekat-tarekat berkembang luas di berbagai kota besar, dan pengikutnya juga beragam, termasuk dari kalangan kelas menengah. Patut dipertanyakan, apa yang menjadi motivasi

⁴⁸ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 235.

⁴⁹ Lihat <http://www.suryalaya.org/tqn2.html>

kalangan *the have* ini masuk tarekat? Apakah gejala tersebut hanya sebagai eskapisme dalam dunia modern, atau disebabkan oleh kegagalan *organized religion*?⁵⁰ Secara umum kecenderungan faktor-faktor itu memang ada. Akan tetapi fakta lebih detail menunjukkan bahwa kalangan kelas menengah masuk tarekat karena banyak faktor. Ada faktor psikologis, dalam arti ada keinginan kuat untuk memperdalam pengalaman keagamaan, bukan sebagai pelarian, namun benar-benar tumbuh dari keinginan instrinsiknya. Ada faktor sosial, karena mereka mencari *in group* yang bisa menegaskan identitas keagamaannya sehingga mampu menjadi daya dukung yang kuat.⁵¹ Faktor ekonomi-politik juga ada, yang mana banyak kalangan pebisnis dan usahawan merasa mendapat perlindungan di bawah otoritas sang kyai, sementara mereka tidak mendapat perlakuan yang adil dari kebijakan pemerintah. Kyai sebagai *generic name*, dan juga murshid tarekat, sering mampu memainkan peran demikian seperti dicontohkan oleh sejumlah kyai yang dikenal memiliki basis massa luas.

Penting dicatat, faktor instrumental berupa publikasi dan media menjadi daya dongkrak tersendiri untuk makin dikenalnya tarekat di kalangan masyarakat kota. TQN pimpinan KH. Asrori Surabaya ternyata cukup berkembang di Jawa Tengah. Salah satu faktor pendukungnya adalah karena adanya fasilitas media elektronik yang menyiarkan pengajian-pengajian beliau. Media yang dimaksud adalah radio-radio swasta di sejumlah kota: Ungaran (Radio Rasika FM), Semarang (“W” FM), Kendal (Citra FM), Pekalongan (Amarta FM), dan Tegal (Suara Tegal AM), yang secara rutin menyiarkan siraman rohani oleh KH. Asrori. Tidak hanya itu, setiap pertengahan bulan qomariyah, pembacaan *manaqib shaykh ‘Abd al-Qadir al-Jilani* juga disiarkan.⁵² Fakta ini membuat beliau makin diakui

⁵⁰ Allen E. Bergin, “Spiritualitas Abad Modern”, dalam Jurnal *Ulumul Qur’an*, Vol.VI, No.4 (1994).

⁵¹ Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota* (Jakarta: Serambi, 2001), 161.

⁵² *Majalah Aula*, No.1 Tahun XXVII Januari 2006, 68-71.

ketokohnya, sekaligus membuka lebar-lebar bagi masuknya murid-murid baru tarekat.

Sedangkan Tarekat Shadhiliyah pondok PETA Tulungagung --yang kini sudah berkembang sampai ke Jakarta, Bandung, dan Surabaya--, menjadi dikenal luas antara lain berkat suatu media yang dipimpin oleh orang dekat (alm) KH. Abdul Jalil Mustaqim, ust. Luqman Hakim. *Cahaya Sufi*, majalah bulanan yang terbit sejak beberapa tahun lalu itu diminati banyak kalangan terutama karena kolom-kolomnya: psikologi sufi, konsultasi sufi, dan cuplikan ajaran tasawuf dari karya-karya Ibn ‘Ataillah, ‘Abd al-Qadir al-Jilani, Al-Sarraj dan yang lainnya. Kolom surat pembaca dan tanya jawab mudah menjadi bahan diskusi hangat lantaran prosesnya lewat email sehingga pengasuh dapat segera memuatnya pada edisi berikutnya, atau jawaban hanya di-*replay* khusus kepada penanya apabila yang bersangkutan menyatakan “tidak untuk dipublikasikan”. Sekedar contoh pertanyaan yang muncul pada edisi Nopember 2006 lalu adalah seputar; “semangat ibadah kok menurun”, “aku resah aku gelisah”, “affair teman sekantor”, “ingin mengenal Allah”, “apakah mesti berthariqat”, “model duduk orang zikir”, “sudah berthariqat tapi masih berkubang maksiat”.⁵³ Dalam hal pengasuh memberikan jawaban, semuanya dengan perspektif sufisme, dan bahkan dengan patokan-patokan yang standar sesuai dalam tradisi tarekat.

Dengan berbagai perubahan kemajuan institusi tarekat tersebut menggambarkan adanya revitalisasi dari dalam, dan menunjukkan kepada publik bahwa tarekat tetap diminati. Hanya saja, diantara sekian banyak kalangan kelas menengah kota yang ada di negeri ini, hanyalah sebagian kecil saja yang secara sadar menjatuhkan pilihan untuk bergabung dengan tarekat. Bukankah golongan kelas menengah di Indonesia pertumbuhannya tidak alami? Bahkan tidak sedikit yang menuding buruknya perilaku

⁵³ *Cahaya Sufi*, edisi Nopember 2006, 29-40 dan 79-97.

ekonomi-politik mereka ini, sehingga eksistensinya menjadi eksklusif dan tidak bisa memperkuat jaringan masyarakat sipil.⁵⁴ Untuk kalangan demikian, biasanya jika mendekati ke arus spiritualitas, mereka akan lebih memilih pada bentuk-bentuk populer sesaat. Lain halnya dengan kalangan kelas menengah yang tumbuh secara wajar, mereka cenderung lebih mencari pencerahan batin yang lebih berdimensi jangka panjang.

E. Penutup

Pada akhirnya, dinamika tarekat di kawasan perkotaan tidak dapat dipandang remeh mengingat ia telah memiliki modal sosial yang memadai untuk bisa berkembang lebih jauh, meskipun banyak hal yang menjadi kendala. Sementara itu kursus-kursus dan pengajian tasawuf, pelatihan ESQ, hingga pelatihan shalat khushu' adalah beberapa contoh fenomena sufisme kontemporer Indonesia yang berhasil menyuguhkan konsep, strategi, dan pengalaman kerohanian yang diminati kalangan luas. Meskipun perkembangan sufisme tak terstruktur cukup signifikan, hal itu tidaklah membuat tarekat *mandeg*. Justru kelebihan tarekat terletak pada pengembangan *personal religiosity* yang lebih evolutif dan mendalam, dari pada sekedar pengalaman *instanst* yang sering dialami mereka yang pernah ikut dalam program sufisme non-tarekat. Walhasil, tarekat, tentu saja dengan “wajah baru”-nya tetaplah menjadi salah satu alternatif signifikan bagi penyaluran emosi keagamaan masyarakat muslim perkotaan.

⁵⁴ Loekman Sutrisno, “Pergeseran dalam Golongan Menengah di Indonesia”, dalam *Prisma*, No.2 Pebruari 1984, 23-29.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asfahani, Abu Nu'aym, *Hilyat al-Awliya'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Amin Kurdi, Muhammad, *Tanwir al-Qulub*, Semarang: Karya Toha Putra, tt.
- Anwar, Khairul, "Al-Ma'ahid al-Turathiyah wa al-Shuyukh wa al-Turuq al-Sufiyah", *Jurnal Studia Islamika IAIN Jakarta*, Vol. 5 No. 1, 1998.
- Aqib, Kharisuddin, *Inabah: Jalan Kembali dari Narkoba Stres dan Kehampaan Jiwa*, Surabaya: Bina Ilmu, 2005.
- Arbery, A.J., *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, terj. Bambang Herawan, Bandung: Mizan, 1993.
- Aula*, No.1 Tahun XXVII Januari 2006.
- Azra, Azyumardi, "Tasawuf dan Tarekat", dalam Taufik Abdullah (ed), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Dinamika Masa Kini*, Jilid 6, Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, 2002.
- Bergin, Allen E., "Spiritualitas Abad Modern", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol.VI, No.4, 1994.
- Bruinessen, Martin van, "The Origin and Development of Sufi Order (Tarekat) in Southeast Asia", dalam *Jurnal Studia Islamika*, IAIN Sayrif Hidayatullah Jakarta, Vol. 1, No. 1, April-June 1994.
- , *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, cet ke-4 1996.

-----, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, cet ke-3 1999.

Burhani, Ahmad Najib, *Sufisme Kota*, Jakarta: Serambi, 2001.

Cahaya Sufi, edisi Nopember 2006.

Christomy, Tommy, “Shattariyah Tradition in West Java: the Case of Pamijahan”, *Jurnal Studia Islamika IAIN Jakarta*, Vol. 8, No. 2, 2001.

Geertz, Clifford, *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.

Gibb, H.A.R., *Mohammedanism*, London: McMillan, 1969.

Haron, Muhammed, “The Dawah Movements and Sufi Tariqat: Competing for spiritual spaces in contemporary South(ern) Africa”, [Http://www.uga.edu/islam/dawah](http://www.uga.edu/islam/dawah).

[Http://www.haqqani.net](http://www.haqqani.net)

[Http://www.suryalaya.org/tqn2.html](http://www.suryalaya.org/tqn2.html)

Jamil, Muksin, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Johansen, J.E.A., “Sufisme dan Politik” dalam *Ensiklopedi-Oxford Dunia Islam Modern*, ed. John L. Esposito, terj. Eva dkk, Bandung: Mizan, 2002.

Kahmad, Dadang, *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.

Keddie (ed), Nikki, *Scholars Saints and Sufis*, Barkeley, Los Angeles, dan London: University of California Press, 1972.

Khatib Sambas, Ahmad, *Fath al-‘Arifin*, Surabaya: Bungkul Indah, tt.

Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, New Delhi: Oriental Bokks Reprint Corporation, 1979.

Mu’tashim, Rajasa, dan A. Munir Mulkhan, *Bisnis Kaum Sufi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Mufid, Ahmad Syafi’i, *Tangklukan Abangan dan Tarekat*, Jakarta: YOI, 2006.

Muhaimin, “Pesantren and Tarekat in Modern Era: An Account on the Transmission of Traditional Islam in Java”, *Jurnal Studia Islamika* IAIN Jakarta, Vol. 4 No. 1, 1997.

Mulyati (ed), Sri, *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004).

Al-Najjar, Amir, *Al-Turuq al-Sufiyyah fi al-Misr*, Kairo: Maktabah Anjal Al-Mis)riyah, t.t.

Nasr, S. Hossein, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. M. Solihin dkk, Bandung: Mizan, 2003.

Netton, Ian Richard, *Dunia Spiritual Kaum Sufi*, terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawali Srigunting, 2001.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Schimmel, Annimarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of Nort Carolina Press, 1975.

- Sirriyeh, Elizabeth, *Sufi dan Anti Sufi*, terj. Ade Alimah, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Sujuthi, Mahmud, *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang*, Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1999.
- Sulami, ‘Abd al-Rahman, *Tabaqat al-Sufiyah*, ed. Nur al-Din Shariban, Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1986.
- Sutrisno, Loekman, “Pergeseran dalam Golongan Menengah di Indonesia”, dalam *Prisma*, No.2 Pebruari 1984.
- Syam, Nur, *Pembangkangan Kaum Tarekat*, Surabaya: Lepkiss, 2004.
- Tohir, Ajid, *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Anti-kolonialisme Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, New York: Oxford University Press, 1973.
- Turmudi, Endang, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Voll, John O., “Sufism: Tarekat-tarekat Sufi”, dalam John L. Esposito (ed), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva dkk, Bandung: Mizan, 2002.

-----, “Mahdis, Walis and New Men in the Sudan” dalam *Scholars Saints and Sufis*, ed Nikki Keddie, Barkeley, Los Angeles, dan London: University of California Press, 1972.

Ziadeh, Nicola A., *Sanusiyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1983.

Zulkifli, *Sufism in Java The Role of the Pesantren in the Manintenance of Sufism in Java*, Jakarta: INIS, 2002.