

Volume

12

Volume 12, Nomor 2 (Agustus 2022)

P-ISSN: 2252-5890

E-ISSN: 2297-6664

KACA

KARUNIA CAHAYA ALLAH

JURNAL DIALOGIS ILMU USHULUDDIN

- Islam dan Society 5.0: Pembacaan Ulang Teologi Islam Perspektif Mohammed Arkoun di Era Digital
Anugerah Zakya Rafsanjani, Yoga Irama
- Koneksitas Ilmu Tasawuf dan Ilmu Nahw: Telaah Atas Kitab Nahw Al-Qulub Karya Al-Qushayri
Rosidi Rosidi
- Makna Al-Najwa dalam Al-Qur'an: Studi Komparatif Tafsir Al-Azhar dan Tafsir Al-Misbah
Mazyatul Hikmah, Teguh Teguh, Salamah Noorhidayati
- Sikap Terhadap Penista Nabi Muhammad Perspektif Hadratussyaikh M. Hasyim Asy'ari
M. Rizki Syahrul Ramadhan
- Pembacaan Ilmiah Al-Qur'an: Kritik Nidhal Guessoum Atas Teori I'jaz
Abdulloh Hanif
- Ideologi Radikal dalam Islam: Doktrin Khawarij dalam Gerakan Islam Kontemporer
Achmad Muhibin Zuhri
- Dakwah Islam Sufistik di Nusantara
Abd. Syakur



Diterbitkan oleh
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM AL FITRAH
Jurusan Ushuluddin

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin

Volume 12, Nomor 2 (Agustus 2022)

P-ISSN: 2252-5890; E-ISSN: 2597-6664

EDITORIAL TEAM

EDITOR-IN-CHIEF

Kusroni (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

MANAGING EDITOR

Abdulloh Hanif (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

EDITORIAL BOARD

Muhammad Kudhori, (Universitas Islam Negeri (UIN) Wali Songo, Semarang)

Mohammad Nu'man, (Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya)

Nafik Muthohirin, (Universitas Muhammadiyah, Malang)

Iksan Kamil Sahri, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

Mohamad Anas, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

Achmad Imam Bashori, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

REVIEWERS

Mukhammad Zamzami, (UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia)

Didik Andriawan, (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Turki)

Damanhuri, (UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia)

Chafid Wahyudi, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya, Indonesia)

Muhammad Endy Fadlullah, (IAI Ibrahimiyah, Genteng, Banyuwangi, Indonesia)

Alvan Fathony, (Universitas Nurul Jadid, Paiton, Probolinggo, Indonesia)

Agus Imam Kharomen, (UIN Wali Songo Semarang, Indonesia)

Khairul Muttaqin, (IAIN Madura, Indonesia)

ABOUT THE JOURNAL

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin

diterbitkan oleh Jurusan Ushuluddin Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah Surabaya.

Jurnal ini memuat kajian-kajian keislaman yang meliputi Tafsir, Hadis, Tasawuf,

Filsafat, Pemikiran Islam, dan kajian Islam lainnya. Terbit dua kali setahun, yaitu bulan

Februari-Agustus.

Alamat surat menyurat:

Jl. Kedinding Lor 30 Surabaya 60129 Jawa Timur Indonesia

Email: jurnal.kaca.alfithrah@gmail.com

Daftar Isi

Islam dan Society 5.0: Pembacaan Ulang Teologi Islam Perspektif Mohammed Arkoun di Era Digital Anugerah Zakya Rafsanjani, Yoga Irama -----	115
Koneksitas Ilmu Tasawuf dan Ilmu <i>Nahw</i>: Telaah Atas Kitab <i>Nahw Al-Qulub Karya Al-Qushayri</i> Rosidi Rosidi -----	134
Makna <i>Al-Najwa</i> dalam Al-Qur'an: Studi Komparatif Tafsir Al-Azhar dan Tafsir Al-Misbah Maziyatul Hikmah, Teguh Teguh, Salamah Noorhidayati-----	161
Sikap Terhadap Penista Nabi Muhammad Perspektif <i>Hadratussyaikh M. Hasyim Asy'ari</i> M. Rizki Syahrul Ramadhan-----	185
Pembacaan Ilmiah Al-Qur'an: Kritik Nidhal Guessoum Atas Teori <i>I'jaz</i> Abdulloh Hanif -----	205
Ideologi Radikal dalam Islam: Doktrin Khawarij dalam Gerakan Islam Kontemporer Achmad Muhibin Zuhri -----	227
Dakwah Islam Sufistik di Nusantara ----- Abd. Syakur	245

DAKWAH ISLAM SUFISTIK DI NUSANTARA

Abd. Syakur

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

Email: abd.syakur@uinsby.ac.id

Abstrak: Tulisan ini mengambil tema tarekat sebagai pranata dakwah Islam sufistik yang secara general ingin melacak siasat tarekat dalam menanamkan nilai-nilai moral keislaman pada masyarakat Nusantara terkait dengan pergumulan dan persaingan antartarekat tersebut dengan praktik-praktik mistik lokal-Kejawen. Untuk itu, permasalahan difokuskan pada strategi para da'i sufi dalam menyikapi realitas tradisi dan praktik ritual lokal Jawa; tentang cara mereka mempertahankan ortodoksi ajaran tarekat; serta tentang hasil dakwah dan pendidikan Islam sufistik-inklusif bagi pembentukan mental keberagamaan masyarakat Islam Jawa pada khususnya? Kajian ini bersifat literer dengan mengambil data dari bahan-bahan kepustakaan yang diolah dengan teknik analisis diskursif. Hasilnya sebagai berikut; *Pertama*, bahwa Islam, disamping mengandung muatan ajaran eksoterik, adalah sangat lekat dengan nilai-nilai esoteris. Ajaran esoterisme Islam tersebut membekali Islam ketika berada di wilayah dakwah untuk dapat bersapaan dan berdialog dengan budaya lokal dengan damai. *Kedua*, tarekat-tarekat Islam di Jawa karena bersentuhan dengan tradisi dan budaya lokal yang intensnya, maka konsekuensinya adalah timbulnya variasi tarekat, yaitu, ada tarekat yang berupaya untuk mempertahankan ortodoksi baik dalam tataran teosofik maupun dalam teknik zikir, seperti Tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyyah; Namun demikian, ada juga tarekat yang kurang memperhatikan sisi ortodoksi tersebut, bahkan berpinjaman teknik dan terminologi dalam olah spiritualnya dengan teknik mistik Kejawen, misalnya, Tarekat Shiddiqiyyah; *Ketiga*, bahwa hasil dakwah dan pendidikan Islam sufistik-inklusif seperti di atas adalah tertanamnya sikap mental dan moralitas keberagamaan yang toleran bagi muslim Nusantara, pada umumnya, dan Muslim Jawa pada khususnya.

Kata Kunci: esoterisme, kejawen, abangan, kebatinan, tarekat, sinkretisme, budaya lokal, agama formal.

Abstract: This article explains the historical reality of the tariqa as an institution of Sufistic Islamic preaching, which in general wants to reveal its strategies in instilling Islamic values in the people of the archipelago related to the struggle and competition between the tariqa and local/Kejawen mystical practices. For this reason, the problem is focused

on the Sufi da'i's strategy in addressing the reality of local Javanese traditions and ritual practices, how they maintain the orthodoxy of the tariqa's teachings, and the results of Sufistic-inclusive Islamic da'wah and education for the formation of a moderate religious mentality in the Javanese Islamic community in particular? This study is literary by taking data from library materials, which are processed using discursive analysis techniques. The results are as follows: First, Islam, besides containing exoteric teachings, is very closely linked to esoteric values. The teachings of Islamic esotericism equip Islam in the area of da'wah to peacefully greet and dialogue with local culture. Second, Islamic tariqa in Java because of their intense contact with local traditions and culture, the consequence is the emergence of variations of tariqa, namely, there is tariqa that strives to maintain orthodoxy both at the theosophical level and in remembrance techniques, such as the Qadiriyyah and Naqsyabandiyah Tariqa; However, there are also orders that pay little attention to this side of orthodoxy, and even borrow techniques and terminology in their spiritual practice from Javanese mystical methods, for example, the Shiddiqiyah Tariqa; Third, that the result of Sufistic-inclusive Islamic preaching and education as above is the instillation of a tolerant mental attitude and religious morality for Indonesian Muslims, in general, and Javanese Muslims in particular.

Keywords: esotericism, Javanese, abangan, kebatinan, tarekat, syncretism, local culture, formal religion.

Pendahuluan

Pasca pudarnya legitimasi Islam politik, yaitu sejak runtuhnya otoritas politis khilafah Baghdad, Islam tidak pernah berhenti menjadi agama missionaire (baca: agama dakwah) yang selalu disosialisasikan oleh para pemeluknya ke seluruh penjuru dunia.¹ Di kala itu, Islam didakwahkan melalui lembaga sufistik (baca: tarekat-tarekat Islam) oleh para sufi dengan pendekatan yang berbeda dengan pendekatan formalistik-syar'iyah yang ditopang kekuatan politik dalam bentuk pemerintahan negara/ kesultanan dan kekhilafahan Islam. Dakwah sufistik tidak mementingkan simbol-simbol formal yang eksklusif yang terkesan kurang arif dan kurang menghargai budaya lokal, dan bahkan cenderung menyisihkan dan menyingkirkannya untuk diganti dengan simbol-simbol formal Islam. Sebaliknya, dakwah sufistik lebih suka bergaul dengan

¹ Pada periode ini, perhatian kaum muslimin lebih pada pembinaan hati nurani dan mental spiritual, tidak lagi tercengang oleh cita-cita mencapai kemajuan-kemajuan materiil termasuk mendapatkan wilayah kekuasaan Islam baru yang lebih luas. Lihat, Muhammad Sayyid al-Wakil, *Wajib Dunia Islam: dari Dinasti Bani Umayyah hingga imperialisme Moderen*, terj. Fadli Bahri, (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 1998), 134.

budaya lokal untuk berdialog mencari sintesa budaya baru yang diwarnai oleh nilai-nilai Islam.²

Dakwah Islam sufistik tersebut telah dipraktikkan oleh para Walisongo dalam mengembangkan Islam di Jawa yang menurut para sejarawan Nusantara adalah berhasil tanpa melahirkan benih-benih watak kejam, apalagi ekstremis. Islam di Jawa diakui sebagai Islam yang berwajah damai dan saling menghormati dengan budaya Jawa tersebut.

Paradigma dakwah sufistik tampaknya menimbulkan respon pro-kontra yang berkepanjangan, terutama dari kalangan puritanis yang menginginkan agar Islam diamalkan secara murni tanpa tercampur dengan unsur-unsur non-Islam. Namun, disamping itu, juga ada yang mendukung dan melestarikannya, terutama dari kalangan Islam tradisional yang tetap selalu mengutamakan pendekatan damai dalam mendakwahkan Islam. Dari ranah institusional adalah seperti NU, sedangkan dari ranah intelektual adalah seperti terartikulasikan dalam berbagai ideologisasi keislaman, misalnya, Islam inklusif, Islam akulturatif, Islam kolaboratif, dan lain-lain. Kesemuanya itu adalah dalam kerangka mendakwahkan Islam *rahmat li al 'alamin* di Indonesia ini.

Terlepas dari perbincangan mengenai pola dakwah Islam tersebut, yang menarik di sini adalah tentang siasat yang diambil tarekat-tarekat sufistik di Jawa ketika bergumul dengan doktrin dan ajaran budaya setempat. Dapatkah tarekat-tarekat tersebut menyelamatkan diri dari pengaruh praktik-praktik (baca: teknik-teknik olah spiritual) Kejawen, serta menghindarkan diri untuk tidak terpengaruhi baik dari sisi doktrinal-teosofik, maupun teknik ritualnya? Apa hasil dari pola dakwah Islam sufistik-inklusif dalam konteks pembentukan moral Islam Jawa, pada khususnya? Tampaknya, tulisan ini secara literer, ingin memotret pergumulan tarekat yang berperan sebagai lembaga dakwah Islam dengan budaya dan ajaran tradisi lokal Jawa.

Perkembangan Tarekat Islam di Jawa dan Peran Visionernya

Sebagai telah banyak disinyalir oleh sejarawan Nusantara, bahwa sebelum kedatangan agama-agama formal, seperti Hindu dan Budha, orang (bangsa) Jawa sudah memiliki pandangan hidup, pola kepercayaan, dan sistem keyakinannya sendiri, serta cara-cara mencapai hakekat

²Perlu dimaklumi, bahwa walaupun tarekat-sufistik cenderung menarik diri dari kancah politik dan lebih terarah pada pendidikan mental spiritual, tetapi tetap aktif dalam dunia “amar ma’ruf- nahi munkar”. Dalam konteks Indonesia, terkadang dapat menggabungkan diri ke dalam partai politik dalam kerangka mencari akses amar ma’ruf – nahi munkar dimaksud. Periksa, Jamal Rahman, “Distorsi Khazanah Kultural Pesantren: Aspek Esoteris dan Estetis”, dalam *Islam dan Transformasi Sosial Budaya*, (ed.) A. Naufal Ramzy, (Jakarta: Deviri Ganan, 1993), 129.

hidupnya sendiri menuju kesejatan.³ Namun karena sikap sinkretiknya yang reseptif terhadap unsur-unsur budaya dan kepercayaan luar yang masuk ke Jawa, maka kepercayaan Jawa tersebut menjadi semakin dinamis dan kompleks yang kaya akan wacana mistik, sehingga memunculkan beragam varian kepercayaan, tradisi, dan budaya Jawa yang menarik para pemerhati untuk menelaahnya.

Geertz, misalnya, dalam penelitiannya tentang agama di Jawa, berhasil mengelompokkan keyakinan/agama Jawa menjadi tiga kategori; yaitu Santri, Priyayi, dan Abangan. Tesis tersebut pada akhirnya menuai banyak protes dari para ahli yang pada intinya adalah, bahwa kategori Geertz tersebut terkesan tumpang tindih karena mendudukkan *Santri* dan *Abangan* dengan Priyayi itu tampak kurang relevan mengingat Priyayi adalah sebuah status sosial dan politis, bukannya merupakan status kepercayaan.⁴

Lain halnya dengan Koentjoroningrat yang lebih memilih term "Agama Jawi" untuk mendeskripsikan variasi kepercayaan di Jawa. Menurutnya, orang Jawa telah memiliki sistem kepercayaannya sendiri sebagai hasil sikap reseptifnya dari pengaruh agama luar yang masuk di Jawa. Dengan demikian, Koentjoroningrat agaknya melunturkan tesis Geertz di atas. Di samping itu, ia juga menentang tesis yang pernah diformulasikan Mark Woodward yang berusaha menemukan kategori kepercayaan Jawa secara lebih sederhana sebagaimana dalam proposisi bahwa semua varian kepercayaan Jawa dapat dilihat sebagai berintikan ajaran mistik Islam. Tampaknya, Koentjoroningrat tetap menolak Woodward dan berpendirian bahwa orang Jawa memiliki sistem kepercayaannya tersendiri yang berintikan pada upaya menemukan hakekat mistik, yaitu *sangkan paraning dumadi*,⁵ yang jelas-jelas khas Jawa.

Memang peneliti luar yang tersebut terakhir, Woodward, tampaknya sangat terpesona terhadap keberhasilan Islamisasi di Jawa. Ia cenderung menggunakan perspektif sufisme dalam memahami fenomena keberagaman di Jawa sebagai sangat tertariknya untuk menjawab teka-teki

³ Dalam konteks ini, Mulder menamai sistem kepercayaan Jawa tersebut sebagai *Javanisme*, yang diterjemahkan dalam istilah populer "Kejawen". Periksa, Neil Mulder, "Dinamika Kebudayaan Mutakhir di Jawa", dalam *Dinamika Pesantren*, (Jakarta: P3M, 1988), h. 59- 60.

⁴ Korektor dari dalam yang tajam mengkritik kategori Geertz adalah Sartono Kartodirejo yang menjelaskan bahwa kategori Geertz terkesan tidak logis karena mencampuradukkan antara unsur kepercayaan dan unsur status sosial. Akan lebih tepat jika Santri dibedakan dengan Abangan dalam bingkai kepercayaan di Jawa, sementara Priyayi lebih pada status sosial, walaupun Priyayi terkadang dapat masuk ke dalam kategori kepercayaan Santri, dan juga dapat masuk ke dalam kelompok Abangan. Jadi memang terkesan tidak relevan. Lebih detail, periksa Sartono Kartodirejo dkk., *Perkembangan Peradaban Priyayi*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), h. 2.

⁵ Kuntjoroningrat, *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 310-312.

Hodgson mengenai mengapa Islam berhasil berkembang subur di Jawa. Dalam penelitiannya untuk menjawab teka-teki tersebut, Woodward berhasil merumuskan tesis bahwa keberhasilan Islam di Jawa lebih dikarenakan Islam berhasil dipeluk oleh Keraton (dalam hal ini kesultanan Yogyakarta)⁶ sehingga dapat dibentuk sebuah sistem sosial-budaya masyarakat Yogya pada khususnya. Disamping itu, diterimanya Islam sebagai agama Keraton adalah berperan besar dalam membentuk sistem politik kerajaan yang mengantarkan Sultan terlegitimasi sebagai penguasa mistik yang sangat tinggi statusnya.⁷

Terlepas dari kontroversi tentang varian kepercayaan di Jawa tersebut, maka yang jelas dapat dipahami bahwa Islam masuk ke Jawa memiliki pengaruh yang sangat besar dalam konstruksi keyakinan dan kepercayaan di Jawa yang masing-masing berpotensi untuk hidup dan berkembang. Aliran-aliran mistik dan kebatinan pun mendapatkan tempat untuk bersemi yang secara sosiologis membentuk kelompok-kelompok organisasi tersendiri terutama dapat berkembang di pedalaman-pedalaman Jawa.

Sebagai telah disinggung di atas, bahwa aliran mistik Islam (Sufisme) yang sejak abad awal Islamisasi terdiri dari dua aliran, yaitu falsafi dan Sunni, dimana mistik falsafi cenderung pada upaya dan pendekatan kontemplatif dalam menuju penyatuan dengan Tuhan sebagaimana diajarkan 'ibn 'Arabai dalam doktrin *wihdat al wujud*, dan yang Sunni lebih menekankan pengamalan syari'ah secara murni untuk mencapai ma'rifat dan kebersihan rohani/ batin sebagaimana diajarkan al Ghazali. Tampaknya kedua aliran tersebut masuk dan tumbuh subur di Jawa. Aliran Sunni cenderung dikembangkan dalam pengawasan Walisongo dengan spektrum religio-politik kerajaan Demak yang berposisi di Pesisir Utara Jawa, sementara aliran falsafi berkembang di wilayah pedalaman yang diajarkan oleh tokoh-tokoh Jawa yang semula

⁶ Mark Woodward, *Islam in Java; Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, (Arizona: The University of Arizona Press, 1989), h. 3.

⁷ Sultan Yogyakarta, dalam hal ini Sultan Agung Hanyokrokusumo, dimitoskan sebagai peletak ajaran Islam Jawa karena kemampuannya mempertemukan aspek syari'ah Islam dan mistik Jawa secara simbiotik. Dikisahkan bahwa dalam proses menancapkan akar-akar Islam sebagaimana ajaran Walisongo, Sultan menghadapi rintangan dari syekh Jawa, Amongraga, yang mengajarkan ilmu mistik, yang untuk selanjutnya tokoh Jawa tersebut diperintahkan untuk ditangkap dan dibuang ke laut. Namun setelah ia dibuang ke laut malah mendirikan peguron kesaktian di atas laut, sehingga akhirnya ia diundang ke Keraton. Akan tetapi ketika di Keraton, tokoh mistik tersebut merubah wujudnya menjadi seekor cacing, dan ketika itulah sang Sultan menangkap dan memakannya sebagai simbol pemantap diri bahwa dirinya tampil sebagai tokoh penyatu ajaran Islam dan mistik Jawa yang secara konotatif mendudukkan dirinya sebagai tokoh religius Islam di Kerajaan/ Kesultanan Jawa. Lebih jelas tentang mitos ini dapat diperiksa, Mark Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Arizona: the University of Arizona Press, 1998), h. 106.

berkeyakinan Hinduisme-Budhisme, seperti Syekh Siti Jenar, walaupun cerita tentang tokoh terakhir ini cenderung dalam kontroversi dari sisi historisitasnya.⁸

Pada perkembangan lebih lanjut, mistik Islam di Jawa memiliki corak beragam seiring dengan perkembangan aliran-aliran mistik Jawa, sehingga muncullah aliran mistik ortodoks yang pada perkembangan selanjutnya, pasca kerajaan Islam formal Demak, dipandu oleh pesantren-pesantren di Jawa.⁹ Sementara itu muncul juga mistik Islam heterodoks yang cenderung berkembang di luar institusi pesantren. Dengan demikian terdapat polarisasi mistik Islam di Jawa; Pertama adalah mistik Islam yang cenderung menggunakan syari'ah sebagai media suluknya sebagaimana direpresentasikan oleh kelompok-kelompok tarekat yang masuk di Jawa; Kedua adalah mistik Islam yang bercorak heterodoks yang dikembangkan oleh kelompok-kelompok aliran Islam Jawa sebagaimana di atas yang bercorak sinkretik. Sebagai contoh yang relevan adalah munculnya konsep "martabat tujuh" dalam sastra Jawa yang jika dilacak genealogisnya adalah berasal dari konsep *wihdatul wujud* dari Ibn Arabi. Fenomena variasi mistik Islam tersebut dalam tataran sosiologis menunjukkan adanya persaingan serius, dan dalam domain politik menampak ketika Indonesia lahir dimana nuansa mistik heterodoks yang diidentikkan dengan eksistensi kelompok *Abangan* berhasil mencapai kemenangan atas kelompok Islam ortodoks secara umum.¹⁰

Kembali pada persoalan tarekat, bahwa ketika tarekat-tarekat Islam masuk di Jawa, mistik Islam lebih mendapatkan akses untuk diaplikasikan. Namun, demikian itu bukan berarti bahwa ajaran-ajaran mistik Kejawaen yang berada dalam bingkai mistik heterodoks tidak dapat sama sekali menerobos celah-celah doktrin ketarekatan. Realitas membuktikan bahwa di samping tarekat-tarekat formal yang berasal dari luar semisal Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah, Khalwatiyyah, Rifa'iyyah dan lain-lain berhasil dianut oleh kelompok mistik Islam ortodoks, maka tarekat-tarekat tersebut tidak luput berkenalan dengan ajaran-ajaran atau doktrin mistik Jawa yang sebagaimana akibatnya adalah munculnya

⁸ Muhammad Sholikhin tampaknya berhasil meyakinkan melalui kajian seriusnya terhadap kajian Kitab Serat dan Suluk Siti Jenar bahwa Siti Jenar sebagai tokoh mistik Jawa yang berbau falsafi adalah historis. Periksa Muhammad Sholikhin, *Sufisme Syekh Siti Jenar*, (Yogyakarta: Narasi, 2004), h. 7-12.

⁹ Pesantren ditengarai sudah muncul sejak abad ke 16 dan jaringan keluarga kiai pesantren dan para murid pesantren berperan dalam dakwah Islam sufistik di Jawa. Lihat A.H. John, "Islam in Southeast Asia: Reflection and New Direction", dalam "Indonesia", XIX, 19 April, h. 37-40.

¹⁰ Kemenangan kelompok Abangan tersebut dibuktikan dengan berhasilnya konsep "Ketuhanan Yang Maha Esa" sebagai Sila Pertama Pancasila sebagai dasar Negara. Ketuhanan Yang Maha Esa tampaknya lebih mengekspresikan aroma Kejawaen daripada konsep Tauhid dari Islam ortodoks.

tarekat-tarekat lokal yang mencerminkan intimnya pengenalan antara tarekat ortodoks tersebut dengan teknik-teknik mistik Jawa.¹¹ Namun demikian, di antara tarekat-tarekat yang dapat tumbuh subur di Jawa seperti Qodiriyyah, Naqsyabandiyyah, Shaththariyyah, Khalwatiyyah, dan Tijaniyyah¹² tersebut ada yang tetap mempertahankan prinsip-prinsip ajaran ortodoksinya, namun juga ada yang cenderung memperhatikan terhadap teknik-teknik mistik lokal seperti di atas sebagai suatu improvisasi dalam berolah mistik/ spiritual.¹³

Pada awalnya, ajaran-ajaran tarekat sufistik di Jawa ini lebih didominasi oleh corak tawasuf heterodoks, namun untuk selanjutnya, seiring dengan adanya kontak langsung ulama' Nusantara dengan dunia Arab Islam sekitar abad ke-18 M., melalui program perjalanan ibadah haji ulama Nusantara yang sekaligus sambil bermukim di sana untuk menuntut ilmu selama beberapa waktu, maka mulailah terjalin jalur komunikasi yang memudahkan masuknya ajaran-ajaran tarekat sufi ortodoks.¹⁴ Jenis tarekat sufi tersebut sangat kental dengan ajaran-ajaran hukum syari'ahnya. Hal itu melembaga dalam pengajaran-pengajaran Islam tradisional seperti tampak pada kurikulum pesantren, namun masih lekat sekali dengan konsep-konsep teologi Hindu-Budha, terutama terkait dengan doktrin tentang penciptaan alam, kematian, dan keyakinan eskatologis, serta konsep relasi antara manusia dan Tuhan. Dengan demikian, tarekat-sufistik seperti di atas masih kental dengan nuansa sinkroniknya. Serat Centhini dan Cabolek adalah contoh terbaik tentang suluk sinkronik dan sinkretik yang berupa perpaduan dari unsur-unsur ajaran mistik Islam dan kepercayaan Jawa. Model serat suluk, disamping menjadi kebanggaan masyarakat karena bermuatan ajaran spiritual yang diciptakan oleh sastrawan/pujangga Kraton, juga berkembang melembaga di pesantren-pesantren

¹¹ Dalam konteks ini perlu dipahami bahwa mistik Jawa mengenal beragam teknik ritual seperti *slametan*, *nyekar*, *sesajen*, *tirakatan*, *tapabrata*, *semedi* atau *nyepi*, *bersih dusun*, *ngrawut* dan lain-lain yang kesemuanya ditujukan untuk mencapai kasampurnan. Periksa, Kuntjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 364-275.

¹² Tarekat-tarekat tersebut tergolong besar di Indonesia dan memiliki pengikut yang signifikan. Lihat, Martin Van Bruinessen, *NU: tradisi, relasi-relasi kuasa, dan pencarian wacana baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), 170. Adapun tarekat-tarekat yang terhitung kecil di antaranya adalah Akmaliiyyah, Ahmadiyyah, Ahadiyyah dan lain-lain.

¹³ Sebagai bukti yang tegas adalah kemunculan jama'ah *Lil Muqorrobin* di Tanjung Anom, Nganjuk, yang berkembang pesat sebagai elaborasi dari ajaran Tarekat Syaththariyyah. Jama'ah ini berhasil mendirikan berbagai lembaga social dan pendidikan serta ekonomi yang mampu menarik berbagai kalangan untuk masuk menjadi anggotanya baik dari Islam sendiri yang berlatarbelakang non-tarekat, maupun dari agama lain seperti Hindu, Budha, Krinten Katolik, dan lain-lain. Lebih detail, baca, Ma,ba'ul Ngadhimah, *Dinamika Jama'ah Lil Muqorrobin Tarekat Syattariyyah*, Disertasi Doktor UIN Sunan Kalijaga, 2007.

¹⁴ Padahal pada kisaran abad ke-18 ini di Hijaz terjadi gencarnya gerakan Wahhabisme seiring dengan kemenangan politik Raja ibn Sa'ud yang cenderung fundamentalis-puritanis. Bandingkan dengan Aprinus Salam, *Oposisi...*, h. 40.

yang sebagai tokohnya adalah kolumnus pesantren.¹⁵ Karena praktik-praktik tarekat-sufistik tersebut berorientasi terhadap penemuan jati diri untuk dapat mencapai ketenangan dan kesempurnaan jiwa bersama tuhan, *tawhd al wujud*, maka cenderung memilih lokasi pedesaan dan pedalaman agar tidak mudah terusik oleh gelora dinamika kehidupan sosial yang lazim menggejala di perkotaan.

Sementara itu, gerakan dakwah puritanis--yang dalam sisi lain juga reformis--tampaknya cenderung mengambil pusat gerakannya pada wilayah ramai, seperti di pusat-pusat kota, dekat dengan pusat pemerintahan. Pada awalnya, gerakan puritanis-reformis menjadikan pangkalannya di kawasan pesisir utara Pulau Jawa dengan mendirikan perguruan, sekolah, lembaga-lembaga dakwah dan lain-lain.¹⁶ Adapun misi utama gerakan reformis sebagai dijelaskan oleh Harry J. Benda yang dikutip Iskandar Zulkarnain adalah; membersihkan Islam dari praktik khurafat dan takhayul yang tidak pernah diajarkan dan dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw.; mereformasi doktrin-doktrin Islam dengan pandangan alam modern, mereformasi ajaran dan pendidikan Islam; mempertahankan Islam dari pengaruh dan serangan dari luar; dan melepaskan bangsa Indonesia dari belenggu penjajah.¹⁷

Sementara itu, kelompok tradisionalis tetap berupaya untuk mempertahankan praktik-praktik ke-Islaman tradisional dengan mendirikan wadah-wadah dakwahnya sendiri untuk menyebarkan ajaran tradisional tersebut, seperti pesantren, pranata dan organisasi keagamaan semisal tarekat, dan lain-lain. Pengamalan Islam tradisional yang bernuansa sufistik itu secara fenomenal memang lebih banyak yang mengambil tempat di desa-desa pedalaman, karena; *pertama*, dalam rangka mencari ketengan dan konsentrasi penuh; *kedua*, adalah untuk melanjutkan hobi mereka berprofesi sebagai petani. Dengan berkehidupan sebagai petani di pedesaan, maka nuansa kebatinan menjadi menonjol dengan pola

¹⁵ Perlu diperhatikan, bahwa sebenarnya, walaupun "serat suluk" tersebut bersifat mistik-sinkretik, namun pada perkembangannya menunjukkan fenomena variatif. Suluk tersebut ada yang bercorak kraton dan ditulis oleh sastrawan/ pujangga kraton seperti Yasadipura I dengan Caboleknya, dan Yasadipura II dengan Serat Centhininya, yang lebih merupakan referensi dari ajaran Islam kejawen, namun ada pula varian suluk yang berkembang di kalangan pesantren dan ditulis oleh tokoh santri, sehingga nuansa ortodoksnya lebih dapat dipelihara. Ibid., h. 46-47.

¹⁶ Dalam perkembangan selanjutnya, gerakan puritanis-reformis tidak berhenti beroperasi di wilayah pesisir saja, tetapi mengembangkan jaringan gerakannya ke wilayah pedalaman, terutama di pusat-pusat perkotaan. Di antara kelompok reformis ada yang menempuh jalur politik seperti Sarekat Islam. Juga ada yang bergerak di bidang sosial, ekonomi, kesehatan (dengan mendirikan klinik-klinik dan rumah sakit), pendidikan, kebudayaan, dan juga penerbitan, seperti al-Islam wa al-Irsyad, Persis, dan Muhammadiyah. Lebih detail dapat ditelaah, Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Abmadiyah di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 158 – 165.

¹⁷ Ibid., h. 160.

hidup yang cenderung tenang dalam suasana kebatinan. Dzikir, ratib, manaqib, shalawatan, khataman dan ritual-ritual lain -dalam kerangka mendekati diri kepada Tuhan- sebagaimana ditradisikan oleh kelompok-kelompok tarekat bersama dengan para pengamal mistik lokal yang lain, adalah menjadi tradisi yang kokoh dan mengakar di pedesaan Jawa.¹⁸

Dalam tataran realitas, kelompok-kelompok mistik (terutama Islam) baik berbentuk kelompok aliran keagamaan/ kepercayaan, maupun kelompok-kelompok tarekat tertentu akan selalu muncul dan eksis di Jawa, sehingga akan menimbulkan sebuah dinamika keberagaman masyarakat itu sendiri yang tentu saja konsekuensinya adalah timbulnya pertentangan dan konflik antara satu kelompok dengan yang lainnya sebagaimana hal itu menjadi tema kajian penelitian ini.

Sinkretisme Tarekat: Sebuah Pilihan atau Keniscayaan?

Tarekat yang merupakan implementasi teknikal dari konsep dan doktrin sufisme mengalami perkembangan dan dinamika yang jelas terutama ketika tarekat tersebut menjadi sebuah pranata pendidikan spiritual dan media dakwah Islam¹⁹ seperti tarekat Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah, Khalwatiyyah, dan lain-lain. Dan sebagai sebuah cabang mistik Islam (*sufism*), tarekat lebih merupakan bentuk hasil eksperimentasi seorang sufi untuk mewujudkan ide-ide dan konsep-konsep kerohanian yang dikembangkan dari bahan dasar agama Islam yang bermuara dari

¹⁸ Tradisi menempati tanah pedalaman desa sebagai tempat mengamalkan doktrin mistik/ tasawuf adalah sebagaimana yang pernah terjadi pada kasus dibebaskannya tempat-tempat tersebut sebagai tanah pamparan, seperti pernah ditemukan datanya oleh Fokkens pada tahun 1886 M, bahwa di Jawa dan Madura terdapat 244 desa pamparan. Desa tersebut dimungkinkan sebagai habitat kaum sufi dalam membentuk komunitas mistik dan menyelenggarakan aktivitas pendidikan semisal pesantren. Dari sejumlah desa pamparan tersebut diklasifikasikan oleh Fokkens menjadi; desa Mijen, Pekuncen, dan Putih. Periksa! F. Fokkens, "Vrije Desa's op Java en Madoera", dalam *TBG*, XXXI, 1886, h. 500 – 520.

¹⁹ Secara harfiah, tarekat (bahasa Arab: *tari>qah*) dapat bermakna banyak, seperti cara, metode, jalan, teknik, dan lain-lain. Sedangkan secara terminologis sebagai telah disinggung sebelumnya, tarekat lebih merupakan metode, cara tertentu, dan atau jalan yang ditempuh seorang sufi untuk dapat mencapai kedekatan dengan Tuhan agar mencapai kebahagiaan spiritual. Namun demikian, term tarekat juga mengalami perkembangan pemaknaannya sesuai dengan persektif yang dipergunakan seseorang untuk menilikinya. Demikian pula tarekat sebagai *The Sufi Order* (organisasi sufi) juga mengalami perkembangan seiring dengan perjalannya historisnya. Namun demikian, yang jelas, tarekat pada titik tertentu merupakan kulminasi dari konsep-konsep doktrinal tasawuf. Antara keduanya sukatr dipisahkan, karena tarekat merupakan sebuah cara mewujudkan visi tasawuf, sementara tasawuf sebagai sisi konseptual-doktrinalnya. Lebih rinci periksa, J. Spencer Trimmingham, *the Sufi Order in Islam*, (London: Oxford University Press, 1971), h. 2; Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1966), h. 6.

ajaran *ibsan* yaitu ingin menempuh cara terbaik mencapai kedekatan yang sedekat-dekatnya kepada Allah Swt.²⁰ Dengan demikian, sebenarnya fenomena keberagaman tarekat merupakan kenyataan adanya dinamika spiritual muslim itu sendiri. Karena tarekat tersebut merupakan sebuah eksperimentasi tokoh sufi untuk mewujudkan cita-cita kemanusiaan yang sempurna, yakni manusia yang identik dengan citra kebaikan Ilahi, maka upaya menempuh cara yang lazim disebut dengan "tarekat", merupakan hal yang biasa dan wajar. Hal seperti itu mencerminkan semangat seorang sufi untuk berijtihad mencari teknik-teknik yang terbaik untuk mencapai cita-cita mistik/ kerohanian yang diinginkannya. Fenomena beragamnya tarekat dengan berbagai perspektif dan coraknya merupakan hal yang wajar dalam perspektif perkembangan suatu ilmu.²¹ Bahkan, dalam kenyataannya, sebuah tarekat besar ketika berkembang meluas melintasi batas-batas geografis dan sekat-sekat tradisi dan budaya mengalami diversifikasi sehingga sejarah membuktikan banyaknya tarekat induk, misalnya, Tarekat Naqsyabandiyah dan Qādiriyah, mengalami penggabungan-penggabungan atau perpaduan-perpaduan satu sama lain sehingga muncul bentuk tarekat baru lagi baik sebagai cabang tarekat induk tersebut maupun secara independen muncul dengan nama tarekat baru.²² Dengan realitas seperti itu, maka fenomena ijtihad dalam tarekat-

²⁰ Pada prinsipnya tarekat merupakan aplikasi dari kesadaran untuk berupaya meningkatkan kesucian jiwa dari hal-hal yang mengotorinya sebagaimana disebutkan dalam surat al Najm: 11-12; al Takwir: 22-23; dan ayat-ayat lain yang berbicara tentang moralitas seperti surat al Syams: 8 dan 9; Yusuf; 53. Demikian juga dicontohkan oleh Rasulullah dalam kehidupannya seperti praktik zuhud, taqwa, tawakkal, sabar, dan lain-lain yang bertujuan agar manusia dapat mencapai kemuliaan dalam hidupnya. Dengan demikian, selanjutnya, tarekat merupakan cara-cara yang diformulasikan oleh seorang sufi dalam rangka mencapai tujuan ketenangan batin dan kebaikan moral serta kesucian jiwa yang memiliki landasan teologis yang kuat dari ajaran Islam. Bandingkan, Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h. 48.

²¹ Trimmingham tampaknya setuju bahwa fenomena tarekat merupakan bentuk dinamika dari sufisme itu sendiri, bahkan tarekat dianalogkan dengan fenomena madzhab-madzhab dalam disiplin ilmu fiqh Islam. Sebagai madzhab sufisme, tampaknya tarekat tidak luput dari kategori *maqbul* (dapat diterima karena dinilai normal dan tidak menyimpang dari ortodoksi sufisme) dan *mardud*, yaitu ditolak keabsahannya karena dinilai sebagai heterodoks. Lihat, Trimmingham, *The Sufi Order...*, 11.

²² Dalam perspektif perkembangan tarekat dikenal adanya istilah tarekat induk dan tarekat cabang. Untuk tarekat induk ada yang dikaitkan dengan realitas geografis, seperti tarekat yang berporos pada wilayah Khurasan-Persia, semisal *Bustāmiyyah*, dan Mesopotamia-Irak seperti tarekat *Junaidiyah*. Demikian juga ada yang berporos pada seorang tokoh sufi besar tertentu, misalnya, tarekat Qadiriyah yang didirikan oleh Abdul Qadir Jilani, tarekat *Junaydiyah* yang didirikan Abū al Qāsim al Junaydiy, tarekat *Naqsyabandiyah* yang didirikan oleh Shihabuddin Naqsyabandi. Untuk *Qadiriyah* tampaknya berkembang menjadi, dan atau melalui tarekat *Syāzilyyah*, dan *Rifa'iyah*. Demikian juga termasuk dalam aliran *Qadiriyah* adalah tarekat *Faridiyyah* yang untuk

sufistik menjadi suatu realitas historis yang tampaknya dapat dipahami sebagai sebuah hal yang natural dalam perspektik dinamika keilmuan dan kebudayaan manusia.

Dinamika disiplin tarekat itu terjadi disebabkan paling tidak oleh; **pertama**, faktor pemimpin tarekat yang bersangkutan. Pemimpin tarekat (berupa Guru, Syekh, atau Mursyid) yang memiliki wawasan filosofis, pengetahuan tentang teknik kejiwaan, serta pengalaman yang luas dalam dunia mistik akan cenderung berimprovisasi, mengembangkan teknik-teknik tertentu di samping teknik ritual yang sudah ada, agar dapat lebih mudah untuk mencapai tujuan mistiknya yaitu mencapai ma'rifat atau menyatu dalam kebesaran Ilahi. Di samping itu juga ada yang dikarenakan oleh kepribadian sang guru/ mursyid tarekat itu sendiri. Dengan demikian, maka ada di antara pemimpin tarekat yang terdorong untuk menciptakan teknik-teknik baru sesuai dengan imajinasinya sendiri bahwa teknik ritual yang dikonseptualisasikannya itu lebih efektif untuk dapat mencapai tujuan mistik;²³ **kedua**, adalah karena faktor lingkungan sosial-budaya yang menjadi *setting* kedatangan suatu tarekat tersebut yang sedikit banyak akan memberi warna terhadap tarekat dimaksud.

Faktor kedua ini tampaknya terbukti pada perjalanan historis tarekat-tarekat besar semisal *Qadiriyah*, *Rifa'iyah*, *Khalwatiyyah*, *Naqsyabandiyyah*, dan lain-lain, yang mengalami penggabungan-penggabungan atau perpaduan-perpaduan di sana-sini sehingga muncul warna dan corak baru. Sebagai contoh adalah tarekat *Naqsyabandiyyah* yang dalam perjalanan sejarah perkembangannya, muncul corak baru menjadi tarekat *Naqsyabandiyyah-Khalidiyyah*, *Naqsyabandiyyah-Mazhariyyah*, dan lain-lain.²⁴

selanjutnya memberi inspirasi timbulnya tarekat *Sanusiyyah* dan *Idrisiyyah*; tarekat *Junaydiyyah* mengilhami tarekat *Syubrawardiyyah*, *Kubrawiyyah*, dan *Mawlawiyyah*. Adapun tarekat *Naqsyabandiyyah*, yang sebenarnya juga merupakan cabang dari *Khawajagamiyyah*, juga berkembang (termasuk ke Indonesia) dengan nama tarekat baru seperti *Khalwatiyyah*, yang didirikan oleh Umar al Khalwati, dan *Sammaniyyah* (di Mesir) yang didirikan oleh Ibrahim Ghulseni yang semula adalah tarekat *Khalwatiyyah* itu sendiri. *Sammaniyyah* selanjutnya bercabang juga menjadi tarekat baru yaitu *TarekatHafniyyah*. Periksa, Ibid., h. 62-64.

²³ Rivay dalam hal ini menjelaskan bahwa terjadinya percabangan atau kemunculan tarekat-tarekat baru itu lebih dikarenakan oleh munculnya sistem Abituren, yaitu adanya pengangkatan beberapa tokoh tarekat yang diberi wewenang oleh guru mursyid induk untuk mengembangkan tarekatnya sesuai dengan wilayah-wilayah tertentu yang ditandai dengan kewenangan untuk memimpin *ribāth* tertentu, sehingga dengan demikian, pada akhirnya, *ribāth* tersebut menjadi semacam institusi pengembangan konsep-konsep tarekat-sufistik yang secara scholarship berpotensi memunculkan tokoh-tokoh tarekat baru dengan nama yang baru pula. Lihat Rivay Siregar, *Tasawuf...*, h. 269.

²⁴ Tampaknya Martin dapat mengelaborasi sejarah Naqsyaniyyah yang sebagai tarekat induk mewarnai ajaran-ajaran tarekat lokal yang muncul belakangan. Periksa, Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 64-69.

Di Jawa, ketika tarekat formal²⁵ masuk diperkenalkan oleh para guru tarekat, maka terjadi pengenalan dengan praktik-praktik mistik lokal yang merupakan hasil sinkretik antara tradisi mistik setempat yang bercorak animisme-dinamisme dengan mistik agama-agama formal sebelumnya yang hasil sintetiknya dikenal oleh berbagai pemerhati baik dari dalam maupun luar dengan terminologi yang bervariasi, seperti; mistik Kejawen, mistik Jawa, mistik Kebatinan, dan lain-lain. Dengan demikian, selanjutnya tarekat formal (baca: tarekat Islam) terpola menjadi -paling tidak- dua kategori pokok, yaitu tarekat Islam yang ingin mempertahankan kemurnian doktrin dan teknik ritualnya sebagaimana yang diterima dari guru-guru sebelumnya, dan tarekat Islam yang berdialog dengan teknik-teknik dan doktrin mistik lokal yang pada akhirnya terjalin sebuah simbiosis yang terkesan produktif, baik dalam hal wawasan mistikal maupun penciptaan teknik-teknik ritual baru. Model tarekat Islam yang kedua ini muncul dalam bentuk tarekat lokal yang cenderung diwarnai oleh teknik-teknik ritual kebatinan, sehingga dari sisi ajarannya cenderung lebih kompleks dan saling berpinjaman terminologi.²⁶

Untuk tarekat Islam model pertama pada perkembangan berikutnya dikategorikan sebagai tarekat ortodoks yang--karena sifatnya adalah murni dari tambahan-tambahan ajaran luar tarekat--untuk selanjutnya disebut sebagai tarekat mu'tabarrah.²⁷ Sementara itu, tarekat Islam model kedua yang karena sifatnya adalah sinkretik dan mengadopsi beberapa unsur dari keyakinan dan ajaran ritual lokal, maka disebut sebagai tarekat heterodoks yang selanjutnya dilabel sebagai tarekat ghairu mu'tabarrah.

Perlu digarisbawahi bahwa tarekat sufistik (tarekat Islam)²⁸ masuk ke Nusantara ini ketika sudah dalam periode perkembangannya yang massif, dimana cabang-cabang tarekat tersebut telah bermunculan dari induknya, dan di samping itu, silsilah-silsilah tarekat sudah menjadi

²⁵ Istilah tarekat formal dalam sub ini dimaksudkan dengan tarekat yang sudah ada di luar Nusantara yang memiliki pusat perkembangannya di Negara asal, TimurTengah ataupun negara Islam seperti Iraq (Baghdad, Basrah), Persia, India, Turki, dan lain-lain.

²⁶ Terkait dengan argumen ini, maka munculnya tarekat-tarekat lokal di Jawa seperti Tijaniyyah, Akmaliiyyah, dan juga Shiddiqiyyah yang menjadi obyek studi dari penelitian ini, tampaknya menjadi bukti yang riil.

²⁷ Istilah mu'tabarrah ataupun "ghairu mu'tabarrah" tampaknya merupakan produksi tipologis- kategoris belakangan berasal dari organisasi tarekat yang muncul setelah kemerdekaan Indonesia yang berada di bawah naungan organisasi sosial keagamaan NU yang bertujuan untuk sterilisasi tarekat Islam dari kontaminasi ajaran mistik lokal, terutama Kejawen. Periksa, Aziz Masyhuri, *Hasil Mukhtamar dan Munas NU ke-1 s/d ke-30* (Jakarta: Qultumedia, 2004), h. 66.

²⁸ Tarekat sufistik dimaksudkan untuk membedakan antara tarekat yang timbul dari ajaran mistik kebatinan/ kejawen dengan tarekat yang timbul dari ajaran mistik/ kebatinan Islam yang dikenal dengan sufisme. Periksa! Ridin Sofwan, *Menguak Seluk Beluk Aliran Kebatinan*, (Semarang: Aneka Ilmu, 1999), h. 99-103.

populer yang mengikat suatu tarekat tertentu sehingga dapat dibedakan dari yang lainnya. Dalam kaitan ini, tarekat-tarekat yang masuk ke Nusantara dapat dikategorikan ke dalam dua gelombang; *Pertama*, yaitu tarekat yang berada pada gelombang awal Islamisasi, yaitu sejak abad ke-13 M. hingga sekitar paruh kedua abad ke-18 M. Pada gelombang ini tarekat yang masuk ke Nusantara memiliki beragam ideologi dan aliran sufistiknya. Pada era ini pula sudah terjadi persaingan antara mistik Islam heterodoks, misalnya, yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri, dengan mistik Islam ortodoks sebagaimana dipelopori oleh Nuruddin Raniri. Dalam kasus di Kesultanan Samudra Pasai, Aceh, persaingan antara kedua corak tarekat dan mistik Islam tersebut pada akhirnya secara sosio-struktural dan politis dimenangkan oleh mistik ortodoks. Sedangkan di Jawa, untuk kelompok mistik ortodoks juga mengalami hal yang sama ketika ditopang oleh kekuasaan kesultanan Demak. Sementara itu, kalangan mistik heterodoks cenderung tersisih sehingga mengembangkan pengaruhnya ke wilayah selatan (pedalaman) Jawa. Dalam perjalanan selanjutnya, ketika kekuatan politik Demak melemah, tarekat ortodoks yang juga identik dengan tarekat sunni mendapatkan patronase dari lembaga-lembaga pendidikan pesantren.²⁹ Sementara itu, mistik heterodoks cenderung membaur dengan lembaga-lembaga kultur dan budaya masyarakat sehingga membangun sinergi dengan simpul-simpul budaya seperti lembaga seni dan budaya (baca: wayang, gending, tembang dan lainnya), serta melalui jalur kesusasteraan.³⁰

Dari mencermati realitas perkembangan mistik Islam seperti di atas dapat dipahami bahwa ajaran mistik Islam yang berkembang di Jawa dan Nusantara ini ada yang bercorak murni/ ortodoks, dan ada pula yang

²⁹ Dalam pantauan historis, pesantren memang merupakan pranata pendidikan Islam yang sejak awal Islamisasi Nusantara, terutama Jawa, sudah berperan besar dalam menopang keberhasilan dakwah Islam. Pada era klasik, pesantren berposisi inklusif di tengah masyarakat, dan keberadaannya cenderung menyatu dengan masyarakat tersebut. Kemampuan untuk menyatu dengan masyarakat disebabkan kiai, pemandu pesantren pada umumnya, tampil menjadi pembimbing spiritual masyarakatnya dengan mengajarkan metode spiritual ketarekatan tertentu, dan hal itu tampak berbeda dengan pesantren era modern yang cenderung -karena kesibukannya dengan mengelola program pendidikan formal dan non formal beserta persoalan kurikulumnya- bersifat terpisah dari proses kehidupan sosial secara umum, sehingga menjadi subkultur. Namun demikian, pesantren memiliki hubungan simbiosis dengan, dan pada satu sisi menjadi pengayom dan pelindung, tarekat. Tentang peran pesantren seperti itu dapat dibaca, Dzulkifli Dzul Harmi, *Sufi Jawa: relasi tasawuf-pesantren*, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), h. 68 - 87.

³⁰ Salah satu contoh di sini adalah tampilnya Ronggowansito III, anak Sudirodimejo yang menjadi putra Yasadipura II, yang dikenal sebagai bapak kebatinan/ mistik Jawa. Ia berhasil menciptakan Serat Wirid Hidayat Jati yang menurut Simuh merupakan sastra yang secara keseluruhan menjelaskan dimensi mistik yang menjadi rujukan dari praktik mistik Jawa tersebut. Periksa, Aprinus Salam, *Oposisi Sastra Sufi*, (Yogyakarta: LKIS, 2004), h. 43.

bercorak heterodoks yang dapat juga dikatakan sinkretik. Walaupun secara sosio-struktural kelompok ortodoks lebih dominan memegang otoritas keagamaan masyarakat, namun mistik heterodoks tetap dapat *survive* dan cenderung mengembangkan pengaruhnya ke wilayah selatan, pedalaman Jawa. Mistik heterodoks ini selanjutnya mengambil pusat pada wilayah selatan Jawa, dan pada gilirannya mendapatkan situs yang kondusif ketika kesultanan Yogyakarta mampu menancapkan akar religio-politik yang ditopang oleh doktrin mistik Islam,³¹ walaupun fenomena sejarah kesultanan Yogyakarta tersebut tetap menyimpan misteri yang dapat melahirkan polemik mengenai apakah kesultanan tersebut mengembangkan ortodoksi ataukah heterodoksi mistik Islam? Terlepas dari itu, yang tampak jelas adalah bahwa munculnya sarjana dan pujangga Islam yang berhasil menciptakan karya sastra mistik seperti Yasadipura I, Ronggowarsito III, dan lain-lain, yang menjadi sumber dari ajaran mistik dan tarekat Kejawan adalah menjadi petunjuk nyata bahwa ajaran Kejawan (Kebatinan, mistik Jawa) yang oleh beberapa sarjana seperti Woodward dipahami sebagai bentuk mistik Islam adalah tetap menjadi eksis dalam *setting* kehidupan sosial-budaya masyarakat Jawa.³²

Adapun pesantren sebagai institusi yang menjadi mesin pencetak muslim yang berkarakter santri yang memegang doktrin Islam ortodoks, sebagai perimbangan kategorik dari muslim Abangan maupun Priyayi dalam kategori Geertz, berperan dalam menyediakan kurikulum pendidikan Islam terutama dalam menguatkan pengajaran syaria'ah dan teologi sunni.³³

Pada gelombang kedua, karena intensifnya komunikasi tokoh-tokoh Nusantara dan Jawa dengan ulama' Hijaz, terutama melalui jalur

³¹ Salah satu bentuk keberhasilan kesultanan Yogyakarta dalam membangun jalinan politik kekuasaannya dengan Islam adalah dimunculkannya konsep *manunggaling kawula-gusti* yang semula merupakan suatu pakem tasawuf *union mystics* yang bersumber dari pandangan filsafat mistik *wihdat al-wujud* ibn 'Arabi. Konsep tersebut dimanfaatkan oleh Sultan Agung sebagai perekat hubungan sultan dan rakyatnya yang bersifat mistik sehingga kedudukan Sultan menjadi sangat istimewa sejajar dengan posisi ketuhanan yang wajib diagungkan.

³² Woodward tampaknya dari sini melihat bahwa Islamlah yang menjadi ruh/ spirit dari ajaran Kejawan tersebut, dan berbeda dengan tokoh sebelumnya yaitu Geertz, yang melihat bahwa memang di Jawa karena dipengaruhi oleh agama-agama luar yang telah masuk ke Jawa, aliran keyakinannya menjadi bervariasi yang satu sama lain memiliki sistem kepercayaan berbeda, misalnya tampak dalam kategori Santri, Priyayi, dan Abangan. Woodward terkesan simplifikatif karena menganggap bahwa kepercayaan di Jawa walaupun beragam formatnya tetapi substansinya adalah Islam, sehingga menuwai beragam kritik terutama mempertanyakan logika proposisi tersebut. Lebih jelas tentang perdebatan mengenai tesis Woodward tersebut, dapat dibaca, M. Murtadho, *Islam Jawa: Keluar dari kemelut Santri vs Abangan*, (Yogyakarta: Lappera Pustaka Utama, 2002), h. 28 - 30.

³³ Dzulkifli, *Sufi Jawa...*,h. 87- 94.

program melakukan ibadah haji dan semangat belajar Islam di pusat-pusat studi Islam di Hijaz (sebuah kawasan sentral Islam: Makkah dan Madinah), maka tampak bahwa ortodoksi mistik Islam lebih menonjol, dimana lembaga-lembaga studi dan pendidikan Islam semakin menguat sebagaimana pada abad ini yang dibuktikan dengan berkembangnya pesantren-pesantren yang pesat. Akibatnya adalah bahwa tarekat yang berkembang di Jawa pada khususnya lebih didominasi oleh tarekat-tarekat yang ortodoks, misalnya Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah, Khalwatiyyah, dan Syattariyyah. Salah satu tarekat yang berkategori ortodoks yang paling pesat dan besar pengaruhnya setelah masuk ke Jawa, Madura, dan Bali adalah tarekat baru yang merupakan gabungan antara unsur Tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyyah (baca: Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah-TQN) yang dibangun oleh Sheikh Ahmad Khatib Sambasi, seorang ulama Jawa terkenal di Hijaz. Pesantren-pesantren tampaknya berperan menjadi *patron* yang ikut melestarikan dan mempertanggungjawabkan ortodoksi tarekat tersebut. Namun demikian, suatu hal yang tidak dapat dipungkiri adalah aura mistik kebatinan yang tetap eksis merambah jalur kultural masyarakat Jawa yang secara sosio-kultural memberi spirit bagi eksistensi budaya Abangan sebagai antitesis dari masyarakat Islam Santri.

Pada era menjelang kemerdekaan, seiring dengan kebutuhan masyarakat Nusantara untuk memiliki pegangan dan kekuatan batin (baca: *piandel*, pusaka, dan sejenisnya) menghadapi perjuangan fisik melawan kolonialisasi Barat (Belanda), maka aliran-aliran kerohanian, baik Islam maupun Kejawen, menjadi merebak diikuti oleh masyarakat yang tujuannya adalah agar mendapatkan perlindungan Tuhan. Dengan demikian, berbagai teknik spiritual-kerohanian, sebagai jalan mistik, ataupun tarekat sufistik banyak diminati masyarakat karena fungsinya disamping sebagai pranata pembentuk kekebalan dan kadigdayaan, adalah juga sebagai sebuah asosiasi yang menjadi wahana perjuangan.³⁴ Pada era ini, walaupun tampak terjalin relasi mutualis antara berbagai kelompok mistik yang pada gilirannya berhasil menciptakan kekuatan dahsyat dalam mengusir

³⁴ Sebagai bangsa terjajah, masyarakat Nusantara memiliki tempat pelarian spiritual yang mampu memberi ketenangan batin dan hiburan. Namun dalam sisi lain, tempat itu menjadi wahana konsolidasi meningkatkan solidaritas kebangsaan. Karena itu, sejak sebelum kemerdekaan (abad ke 19 M) hingga saat merdeka, dan berlanjut hingga paska merdeka bermunculan semacam paguyuban-paguyuban mistik Kejawen, seperti Hardapusara (1895 M), SUBUD (1925), Saptadarma (1955), dan lain-lain. Semua paguyuban mistik tersebut pada perkembangan selanjutnya, pada umumnya, menamakan diri sebagai kelompok Aliran Kepercayaan. Menjelang kemerdekaan, mereka secara bahu-membahu beserta kelompok mistik yang banyak jumlahnya, dan penganut agama di Tanah Air berhasil memperjuangkan Kemerdekaan Bangsa. Tentang keberadaan paguyuban-paguyuban mistik di Jawa ini dapat dilihat pada, Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen: sinkretisme, simbolisme, dan sufisme dalam budaya spiritual Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2003), h. 16-20.

penjajah, namun tetap terselubung semangat berlomba dalam menyebarkan aliran mistik masing-masing sehingga hal ini tampak sekali baik secara laten ataupun eksperimental terjadi kontroversi yang memanas terutama pada momen merumuskan dasar Negara Indonesia ketika sudah diraih kemerdekaannya dari penjajah.³⁵

Pasca kemerdekaan pun fenomena perkembangan kelompok-kelompok spiritual yang mengamalkan jalan mistik dan tarekat menjadi semakin pesat. Hal itu disebabkan oleh kondisi yang semakin kondusif bagi mereka untuk mengekspresikan impuls-impuls spiritualitas dalam rangka mensyukuri nikmat Sang Pencipta dan ingin mendekatkan diri di Hadirat-Nya guna meraih kebahagiaan lahir dan batin.

Dalam konteks persaingan misionaristik antara mistik Islam dan mistik Kejawan-Abangan, terutama menjelang pembentukan Dasar Negara Indonesia merdeka, maka dapat dipahami bahwa kelompok Abangan secara formal tampak sebagai pemenang. Indikator hal itu adalah fenomena menguatnya varian “kelompok Nasionalis” yang secara politis berhasil menekan nafsu kaum santri untuk mendirikan Negara Islam Indonesia. Kelompok Nasionalis merupakan paguyuban masyarakat yang cenderung menolak campur tangan agama dalam persoalan pendirian dan penyelenggaraan pemerintahan yang di dalamnya termasuk kelompok Abangan dan Priyayi. Namun demikian, bukan berarti terjadi perselisihan materiil-formal antara kelompok Santri dan Abangan-Nasionalis yang tidak dapat didamaikan. Akan tetapi sebaliknya, dalam konteks membangun solidaritas kebangsaan guna mewujudkan cita-cita bersama, pertentangan ideologis-politis seperti itu dapat dikompromikan.³⁶

Pancasila merupakan representasi akulturatif dari berbagai kelompok mistik di Nusantara seperti di atas, dan merupakan hasil persepakatan kultural antara kelompok berbeda untuk hidup berdampingan saling menghargai. Untuk itu, yang perlu digarisbawahi di

³⁵ Fenomena perdebatan tersebut tampak dalam proses penetapan Dasar Negara. Kelompok satu menginginkan adanya Dasar Negara yang bersifat teokrasi, sementara kelompok lain menginginkan dasar yang religius yang mewadahi semua varian kelompok kepercayaan di Nusantara ini. Namun pada akhirnya berhasil disepakati sebuah Dasar Negara yang disebut Pancasila yang Sila Pertamanya berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa” yang jelas berakar dari substansi budaya Indonesia yang mistis-religius. Tentang deskripsi perdebatan perumusan Dasar Negara antar berbagai kelompok agama, dan terlebih kelompok kepercayaan, di Indonesia ini dapat dibaca, Sunoto, *Mengenal Filsafat Pancasila: pendekatan melalui metafisika, logika, dan etika*, (Yogyakarta: Hanindita Graha Widya, 1995), h. 109-110.

³⁶ Soekarno merupakan sosok Nasionalis yang berupaya keras mempersatukan beragam perbedaan ideologi dan politik, serta budaya dan Aliran -Aliran Kepercayaan yang ada dalam satu kebangsaan Indonesia yang dibingkai dalam Falsafah dan Dasar Negara, Pancasila. Periksa, Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 165.

sini adalah bahwa dasar kehidupan beragama pasca kemerdekaan Bangsa Indonesia dengan bunyi "Ketuhanan Yang Maha Esa" adalah merefleksikan kemenangan atau -paling tidak- keberhasilan kelompok Abangan yang mewujud dalam kategori kelompok Nasionalis.³⁷

Dengan dasar "Ketuhanan yang Maha Esa", sebagai Sila Pertama Pancasila, tampaknya masing-masing kelompok paham mistik memiliki landasan legitimasi untuk mengembangkan keyakinan keagamaan dan kepercayaannya masing-masing, serta memiliki hak kebebasan untuk menempuh teknik-teknik spiritual sesuai dengan keyakinan keagamaan dan kepercayaannya guna mencapai kebahagiaan spiritual, menikmati ketenteraman batin bersama Tuhan Yang Maha Esa.

Memang tidak dapat dipungkiri, bahwa setelah kemerdekaan, berbagai kelompok keyakinan dan aliran mistik semakin marak. Termasuk juga gerakan aliran kebatinan menjadi semakin berkembang sehingga mencapai jumlah ratusan kelompok aliran kepercayaan. Dengan realitas seperti itu, aliran mistik/ tarekat Islam pun menemui momentumnya untuk berkembang karena; *Pertama*, adanya faktor situasi yang semakin kondusif, yakni berupa modal kemerdekaan bangsa dari lilitan kekuasaan penjajah yang semula cenderung represif terhadap kelompok-kelompok tarekat; *Kedua*, karena faktor persaingan dengan kelompok-kelompok mistik yang lain, terutama Aliran Kepercayaan, Kebatinan dan Kejawen, yang dianggap membahayakan kemurnian tarekat Islam ortodoks tersebut. Kondisi demikian berlanjut hingga saat sekarang dimana persaingan antara kelompok tarekat/ mistik Islam ortodoks dan heterodoks masih tetap terjadi dalam bentuk sikap saling mencurigai, dan bahkan menguat menjadi sikap *truthclaim*. Dan kondisi demikian itulah yang menarik untuk didiskusikan lebih lanjut.

Penutup

Dari uraian di atas dapat diambil beberapa proposisi kesimpulan sebagai berikut: *Pertama*, bahwasannya Islam memiliki watak esoteris yang dalam--disamping juga memiliki watak eksoteris berupa hukum syari'ah--sehingga mampu bersapaan dan berdialog dengan kepercayaan lokal yang pada umumnya sarat dengan nilai-nilai esoterik juga; *Kedua*, bahwasannya Islam sufistik dengan menggunakan tarekat sebagai pranata dakwahnya mampu mengantarkan Islam mengakar atau *living* di Jawa, pada khususnya, dan di Nusantara/Indonesia pada umumnya secara damai, tanpa kekerasan; *Ketiga*, sebagai konsekuensi dari paradigma dakwah inklusif tersebut adalah munculnya variasi tarekat Islam, yaitu ada yang tetap

³⁷ Memang di antara kelompok santri ada yang masih mempertanyakan tentang Pancasila sebagai Dasar Negara ini, apakah ia Islami atau tidak? Tentang fenomena ini dapat dibaca, Aprinus, *Oposisi...*,h. 108.

Abd. Syakur

berupaya mempertahankan ortodoksi ajaran tarekatnya seperti Qodiriyyah wa Naqsyabandiyyah, dan ada pula yang mengembangkan doktrin dan teknik spiritual dengan menggunakan idiom-idiom ritual lokal seperti tarekat Shiddiqiyyah di Jombang, dan Syattariyyah dalam Jam'iyat li-almuqarrabin di Nganjuk-Jawa Timur. Sebagai hasil dakwah Islam inklusif-sufistik tersebut adalah tertanamnya karakter Islam yang toleran di kalangan Islam Jawa, pada khususnya, dan Islam Nusantara, pada umumnya.

Daftar Pustaka

- Aceh, Abu Bakar. *Pengantar Ilmu Tarekat*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Bruinessen, Martin Van. *NU: tradisi, relasi- relasi kuasa, dan pencarian wacana baru*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- _____. *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1997.
- Dzulkipli. *Sufisme Jawa: Relasi Tasawuf – Pesantren*. Jakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Endraswara, Suwardi. *Mistik Kejaven, sinkretisme, simbolisme, dan sufisme dalam budaya Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2003.
- Fokkens. F. "Vrije Desa' s op Java en Madoera", dalam TBG XXX1, 1886.
- John, A. H. "Islam in Southeast Asia: Reflection and New direction", dalam *Indonesia*. X1X, 19 April, 1999.
- Kartodiredjo, Sartono, dkk. *Perkembangan peradaban Priyayi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.
- Koentjoroningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Masyhuri, Aziz. *Hasil Muktamar dan Munas NU ke-1 hingga ke 30*, 1996. Jakarta: Qultumedia, 2004.
- Murder, Neil. "Dinamika Kebudayaan Mutakhir di Jawa", dalam *Dinamika Pesantren*, Jakarta: P3M, 1993.
- Murtadho. M. *Islam Jawa: keluar dari kemelut Santri vs Abangan*, Yogyakarta: Lappera Pustaka Utama, 2002.
- Ngadhimah, Mamba'ul. *Dinamika Jam'iyah liilmuqarrabin tarekat Syattariyyah*. Disertasi-Doktor UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Salam, Aprinus. *Oposisi Sastra Sufi*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Sholihin, Muhammad. *Sufisme Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta: Narasi, 2004.
- Sofwan, Ridin, dkk. *Islamisasi di Jawa: Walisongo penyebar Islam di Jawa menurut penuturan Babad*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Siregar, Rivay. *Tasawuf: dari sufisme klasik ke neo-sufisme*. Jakarta: PT Raja grafindo Persada, 2002.
- Sunoto. *Mengenal Filsafat Pancasila: pendekatan melalui metafisika, logika, danetika*, Yogyakarta: Hanindita Graha Widya, 1995.

- Sunyoto, Agus. *Membaca Kembali Dinamika Perjuangan Dakwah Islam di Jawa Abad IX – XV*. Surabaya: Diantama, 2004.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Order in Islam*, London: Oxford University Press, 1971.
- Woodward, Mark. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism on The Sultanate of Yogyakarta*. Arizona: The University of Arizona Press, 1989.
- Yatim, Badri. *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.