

**PERAN TAREKAT SYAṬṬĀRĪYAH
DALAM PERGERAKAN DAN PERJUANGAN
JIHĀD FI SABĪLILLĀH
PERANG JAWA 1825-1830**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Tugas dan Syarat
Memperoleh Gelar Magister Ilmu Agama Islam dalam Ilmu Tasawuf



Oleh :

ABDUL KHOLIQ

NIM : 1900018001

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2023**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama Lengkap : Abdul Kholiq

NIM : 1900018001

Judul Penelitian : Peran Tarekat Syaṭṭāriyah dalam Pergerakan dan Perjuangan
Jihād fī Sabīlillāh Perang Jawa 1825-1830

Program Studi : Ilmu Agama Islam (Etika Tasawuf)

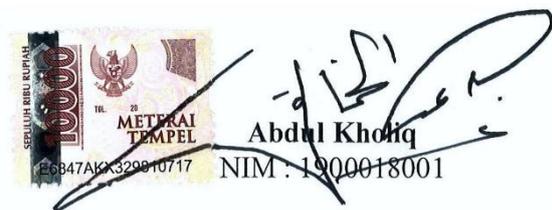
Menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

PERAN TAREKAT SYAṬṬĀRIYAH DALAM PERGERAKAN DAN PERJUANGAN *JIHĀD FI SABĪLILLĀH* PERANG JAWA 1825-1830

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri kecuali bagian tertentu yang dirujuk dari sumbernya.

Semarang, 1 Februari 2023

Pembuat Pernyataan


Abdul Kholiq
NIM : 1900018001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp. – Fax: +62 247614445,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id>

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

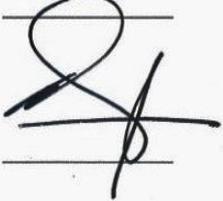
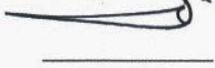
Nama : **Abdul Kholiq**

NIM : 1900018001

Judul Penelitian : **Peran Tarekat Syaṭṭariyah dalam Pergerakan dan Perjuangan *Jihād Fi Sabilillāh* Perang Jawa 1825-1830**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 5 Juni 2023 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Tasawuf.

Disahkan oleh:

Nama	Tanggal	Tanda tangan
<u>Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	<u>12-7-2023</u>	
<u>Dr. Zainul Adzfar, M.Ag.</u> Sekretaris/Penguji	<u>12-7-2023</u>	
<u>Dr. H. In'amuzzahidin, M.Ag.</u> Pembimbing/Penguji	<u>12-7-2023</u>	
<u>Dr. Rokhmadi, M.Ag.</u> Pembimbing/Penguji	<u>12-7-2023</u>	
<u>Dr. H. Sulaiman, M.Ag.</u> Penguji	<u>12-7-2023</u>	

NOTA PEMBIMBING I
UJIAN TESIS

Semarang, 1 Februari 2023

Kepada Yth.
Bapak Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo Semarang
Di Semarang

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh :

Nama Lengkap : **Abdul Kholiq**

NIM : 1900018001

Judul Penelitian : **Peran Tarekat Syaṭṭāriyah dalam Pergerakan dan Perjuangan *Jihād fi Sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830**

Program Studi : Ilmu Agama Islam (Etika Tasawuf)

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam sidang ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing I



Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag
NIP. 197710202003121002

NOTA PEMBIMBING II
UJIAN TESIS

Semarang, 1 Februari 2023

Kepada Yth.
Bapak Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo Semarang
Di Semarang

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh :

Nama Lengkap : **Abdul Kholiq**

NIM : 1900018001

Judul Penelitian : **Peran Tarekat Syaṭṭāriyah dalam Pergerakan dan Perjuangan *Jihād fi Sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830**

Program Studi : Ilmu Agama Islam (Etika Tasawuf)

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam sidang ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing II



Dr. Rokhmadi, M.Ag.
NIP. 196605181994031002

MOTTO

قال الإمام الشافعي :

فَقِيهَا وَصُوفِيًّا فَكُنْ لَيْسَ وَاحِدًا ﴿﴾ فَإِنِّي وَحَقِّ اللَّهِ إِلَيْكَ أَنْصَحُ

فَذَلِكَ قَاسٍ لَمْ يَذُقْ قَلْبُهُ تُقَى ﴿﴾ وَهَذَا جَهُولٌ كَيْفَ ذُو الْجُهْلِ يَصْلُحُ

قال الإمام مالك :

مَنْ تَفَقَّهَ وَلَمْ يَتَّصِفْ فَقَدْ تَفَسَّقَ، وَمَنْ تَصَوَّفَ وَلَمْ يَتَفَقَّهْ فَقَدْ تَزَنَّدَقَ، وَمَنْ
جَمَعَ بَيْنَهُمَا فَقَدْ تَحَقَّقَ.

قال الشيخ زين الدين المليباري :

وَكَذَا الطَّرِيقَةُ وَالْحَقِيقَةُ يَا أَخِي ﴿﴾ مِنْ غَيْرِ فِعْلِ شَرِيعَةٍ لَنْ تُحْصَلَ

ABSTRAK

Judul : **Peran Tarekat Syaṭṭārīyah dalam Pergerakan dan Perjuangan *Jihād fi Sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830**

Nama : Abdul Kholiq

NIM : 1900018001

*Diskursus tentang peran dari Tarekat Syaṭṭārīyah dalam Perang Jawa sangat menarik untuk didiskusikan. Sebab betapa minimnya referensi sejarah yang membahasnya. Tak pelak, sejumlah tantangan pun bermunculan saat mendiskusikan fakta sejarahnya. Data-data yang penulis paparkan dalam penelitian ini seluruhnya merujuk pada data-data kepustakaan, sebab metode yang digunakan adalah metode penelitian kepustakaan (library research) untuk menjawab pertanyaan: (1) Bagaimana peran dari jaringan Tarekat Syaṭṭārīyah dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830 M? (2) Bagaimana Perang Jawa 1825-1830 M. menjadi medan aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syaṭṭārīyah? Kesimpulan dari penelitian ini menunjukkan bahwa : (1) Peran Tarekat Syaṭṭārīyah dalam Perang Jawa bermula dari entitasnya sebagai lembaga dengan jaringan organisasi dan komunikasinya. Ini terlihat dari sinergitas para tokoh utama Perang Perang pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah bersama para pengikutnya di medan perang, baik dalam bentuk dukungan moral dan spiritual atau bahkan berupa bantuan material, fisik dan terlibat langsung di medan pertempuran. (2) Neo-sufisme dengan karakteristik Islam berorientasi syariat dan aktivismenya yang direpresentasikan Tarekat Syaṭṭārīyah adalah faktor fundamental dari keaktifannya di bidang sosial-politik. Aktivisme itu pun menjelma sebagai gerakan perlawanan terhadap imperialisme dan feodalisme penjajah Belanda di bumi Nusantara. Tak heran bila Tarekat Syaṭṭārīyah bermetamorfosis dari fungsinya sebagai persaudaraan spiritual dan sosial organik beralih ke sistem religio politik. Realitas tersebut, menjadikan aktualisasi gerakan *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syaṭṭārīyah dalam Perang Jawa menemukan momentumnya, kontekstual dan signifikan.*

Kata Kunci : *Tarekat Syaṭṭārīyah, Perang Jawa, Jihād fi Sabīlillāh.*

ABSTRACT

Title : **The Role of the Syaṭṭārīyah Order in Movement and Struggle
Jihād fi Sabīlillāh Java War 1825-1830**

Name : Abdul Kholiq

NIM : 1900018001

The discourse on the involvement and role of the Tarekat Syaṭṭārīyah in the Java War is very interesting to be discussed, because how the lack of historical references that discuss it. Not Inevitably, a number of challenges arose when discussing historical facts. Author's data explain in study this whole refers to bibliographic data, because method used is method study library (library research) to answer questions: (1) What is the role of the Tarekat Syaṭṭārīyah network in jihād fi sabīlillāh Java War 1825-1830? (2) How did the the Java War 1825-1830 become a field for the actualization of jihād fi sabīlillāh for the Tarekat Syaṭṭārīyah? The conclusions of this study indicate that: (1) The role of the Tarekat Syaṭṭārīyah in the Java War began with its entity as an institution with its organizational and communication networks. This is seen from the synergy of the main figures of the Javanese War, the practitioners of the Tarekat Syaṭṭārīyah and their followers in the battlefield war, the in form of moral and spiritual support or even material, physical and involved assistance right in the field battle. (2) Neo-Sufism with characteristics Sharia-oriented Islam and its activism represented by the Tarekat Syaṭṭārīyah is fundamental factor be to active in the socio-political field. That activism also because movement of resistance against imperialism and feudalism of the Dutch colonizers in the archipelago. Not surprisingly when the Tarekat Syaṭṭārīyah has metamorphosed from its function as organic spiritual and social brotherhood turned to political religious system. That reality makes actualization of the jihād fi sabīlillāh movement for the Tarekat Syaṭṭārīyah, the Java War found its momentum, contextual and significant.

Keywords: *Tarekat Syaṭṭārīyah, Java War, Jihād fi Sabīlillāh.*

ملخص

العنوان : دور الطريقة الشطارية في الحركة ونضال الجهاد في سبيل الله

حرب جاوة ١٨٢٥-١٨٣٠

الإسم : عبد الخالق

الرقم : ١٩٠٠٠١٨٠٠١

إنّ الحديث عن تورط ودور الطريقة الشطارية في حرب جاوة في غاية الممتع للمناقشة، لقلة المراجع التاريخية التي تناقشها. لا محالة، في تظاهر عدد من التحديات عند مناقشة حقائقها التاريخية. جميع البيانات التي وصفها المؤلف في هذه الدراسة تشير جميعها إلى بيانات المكتبة، لأن الطريقة المستخدمة هي بحث المكتبة لأجل الإجابة على الأسئلة التالية: (١) ما هو دور شبكة الطريقة الشطارية في الجهاد في سبيل الله لحرب جاوة ١٨٢٥-١٨٣٠ م؟ (٢) كيف أصبحت حرب جاوة ١٨٢٥-١٨٣٠ م ميداناً لتفعيل الجهاد في سبيل الله للطريقة الشطارية؟ تظهر نتائج هذه الدراسة ما يلي: (١) بدأ دور ومشاركة الطريقة الشطارية في حرب ديفونكارا مع كيانها كمؤسسة بشبكاتها التنظيمية والاتصالية. يمكن ملاحظة ذلك من خلال تأزر الشخصيات الرئيسية في الحرب الجاوية الذين يمارسون الطريقة الشطارية وأتباعهم في ساحة المعركة، سواء في شكل دعم معنوي أو روحي أو حتى في شكل مساعدة مادية والمشاركة المباشرة في ساحة المعركة. (٢) إنّ الصوفية الجديدة بخصائص الإسلام الشرعي ونشاطه المتمثل في الطريقة الشطارية هي عامل أساسي لنشاطها في المجال الاجتماعي والسياسي. تحول هذا النشاط إلى حركة مقاومة ضد الإمبريالية والإقطاعية للمستعمرين الهولنديين في الأرخبيل الإندونيسي. ليس من المستغرب أن تتحول الطريقة الشطارية من وظيفتها كأخوة روحية واجتماعية عضوية إلى نظام ديني سياسي. هذا الواقع، جعل تحقيق حركة الجهاد في سبيل الله للطريقة الشطارية خلال حرب جاوة يجد وقته المناسب (مومينتوم)، سياقياً وعلى جانب من الأهمية.

الكلمة الرئيسية : الطريقة الشطارية، حرب جاوة ، الجهاد في سبيل الله.

PERSEMBAHAN

Tesis ini penulis persembahkan kepada:

1. Kedua orang tuaku yang tercinta, Bapak H. Tulabi (Alm) dan Ibu Hj. Asfiah (Alm), atas segala kasih sayang yang telah diberikan, bimbingan dan dukungan, serta limpahan do'anya yang menginspirasi.
2. Istriku tersayang Qurrotu Aini Zulfa yang selalu menemani dan memotivasi penulis untuk senantiasa bersemangat menyelesaikan tugas-tugas perkuliahan, di samping tugas-tugas lainnya.
3. Putriku tercinta Tasbiha Mahmida, kendatipun hanya sebentar menemani penulis lebih kurangnya 6 bulan 7 hari, kelahiran dan kepulangannya yang begitu cepat—di saat penulis sedang fokus mengerjakan Tesis—benar-benar menjadi cambuk bagi penulis untuk selalu dinamis dan secepatnya menyelesaikan penulisan Tesis ini.
4. Segenap saudara dan saudariku yang selalu memberikan semangat dan dukungan.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Untaian puji syukur Alhamdulillah penulis panjatkan kehadiran Allah *Subhanahu wa Ta'ala* atas segala limpahan Rahmat, Taufiq, Hidayah, serta Inayah-Nya, sebab berkat anugerah-anugerah tersebut penulis dengan kenikmatan sehat jasmani dan rohani serta Iman dan Islam mampu merangkai kata demi kata agar dapat tersusun rapi menjadi sebuah karya tulis Tesis yang tersuguhkan ini. Lantunan sholawat dan salam juga tidak lupa penulis tujukan kehadiran Nabi Muhammad *Shollallahu 'alaihi wa Sallama*, keluarga, sahabat, serta para pengikutnya.

Penulis melahirkan rasa syukur yang tak terhingga karena diberikan kekuatan dalam menyelesaikan tugas penulisan Tesis yang diberi judul: “PERAN TAREKAT SYAṬṬĀRĪYAH DALAM PERGERAKAN DAN PERJUANGAN *JIHĀD FI SABĪLILLĀH* PERANG JAWA 1825-1830”. Karya tulis ini disusun oleh penulis untuk memenuhi sebagian tugas dan syarat memperoleh gelar Magister Ilmu Agama Islam dalam Ilmu Tasawuf di Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

Selama penulisan Tesis berlangsung, penulis mengakui banyak pihak yang terlibat dalam membantu proses penyelesaiannya, baik terlibat secara langsung maupun tidak secara langsung. Penulis menjadi saksi atas ketulusan mereka dalam memberikan arahan, bimbingan, serta saran-saran dan tentunya motivasi kepada penulis agar supaya penulisan Tesis ini cepat selesai dan benar-benar memenuhi standar penulisan Tesis yang ditetapkan oleh Civitas Akademik. Harapan besar dari penulis adalah, semoga karya tulis ini mengandung banyak kemanfaatan dan menambah wawasan pengetahuan bagi para pembacanya terutama bagi penulis sendiri. Oleh sebab itu, penulis sangat berkepentingan untuk menyebutkan nama-nama mereka sebagai bentuk penghormatan dan penyampaian rasa terimakasih yang setinggi-tingginya.

1. Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag., selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag., selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.

3. Dr. Nasihun Amin, M.Ag., selaku Kepala Program Studi S2 Ilmu Agama Islam (IAI) UIN Walisongo Semarang.
4. Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag. selaku dosen pembimbing I yang senantiasa penulis tunggu-tunggu bimbingan dan arahan-arahan kritisnya dalam menelaah dan memberikan koreksi atas naskah Tesis yang penulis siapkan.
5. Dr. Rokhmadi, M.Ag. selaku dosen pembimbing II yang dengan cermat dan teliti memberikan koreksi dan kritikan atas naskah Tesis yang penulis siapkan. Bimbingan dan arahan-arahan kritisnya benar-benar "menghabisi" penulis, kendatipun demikian penulis senantiasa termotivasi untuk selalu melakukan perbaikan dan revisi setelah mendapatkan arahan dan bimbingannya.
6. Seluruh Bapak dan Ibu Dosen, serta staf pengajar dan karyawan di lingkungan kampus Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.
7. KH. M. Ulil Albab Arwani selaku Ketua Yayasan Tasywiquth Thullab Salafiyah (TBS) Kudus dan Pengasuh Pondok Pesantren Tahfidh Yanbu'ul Qur'an (PTYQ) Kudus yang juga Rois Syuriah PCNU Kudus atas do'anya, serta saran dan motivasinya kepada penulis untuk secepatnya menyelesaikan Tesis ini. Beliau juga adalah guru penulis saat menempuh jenjang pendidikan Aliyah di Madrasah NU Tasywiquth Thullab Salafiyah (TBS) Kudus.
8. Prof. Dr. Oman Fathurahman, M.Hum. yang telah berbaik hati meluangkan waktunya dalam memberikan jawaban atas beberapa pertanyaan yang penulis sampaikan melalui surat elektronik (*e-mail*), dan mengirimkan artikel yang sangat membantu penulis dalam mengelaborasi data-data yang dibutuhkan, yaitu artikel berjudul "*Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th and 19th Centuries in Java*" yang ia tulis saat terlibat dalam program beasiswa (*fellowship*) sebagai professor tamu di Sekolah Pascasarjana Studi Kawasan (Area) Asia dan Afrika di Universitas Kyoto, Jepang.
9. KH. Ahmad Chalwani yang memberikan ijin pada penulis dan meluangkan waktunya untuk berbagi ilmu saat penulis bersilaturahmi di *ndalem*-nya untuk wawancara di tengah-tengah kesibukannya mengasuh para santri di Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Gebang Purworejo.

10. KH. Ahmad Muwafiq (Gus Muwafiq) yang memberikan ijin pada penulis dan meluangkan waktunya untuk berbagi ilmu saat penulis bersilaturahmi di *ndalem*-nya untuk wawancara.
11. Bapak Achmad Mudjazen Purworejo selaku juru kunci makam Cokronegoro II (Bupati Purworejo). Penulis sangat terbantu oleh bimbingan, pendampingan serta penjelasan-penjelasan tentang sosok Kyai Taptojani saat berziarah ke makamnya, yang lokasinya satu kompleks dan berdampingan dengan makam Cokronegoro II.
12. Dr. Zainul Milal Bizawie, M.Si., penulis buku-buku yang banyak menginspirasi penulis dalam menorehkan berbagai gagasan dalam penulisan Tesis ini. Terimakasih atas kesediaannya dalam meluangkan waktu untuk memberikan penjelasan dan jawaban atas berbagai pertanyaan yang penulis sampaikan meskipun hanya sekedar lewat *WhatsApp* (WA).
13. Bapak H. Tulabi (Alm.) dan Ibu Hj. Asfiah (Alm.) yang telah memberikan pengasuhan pada penulis sedari kecil dan limpahan do'anya, hingga penulis diberikan jalan yang lapang untuk senantiasa belajar dan menuntut ilmu, hingga saat ini penulis mampu menyelesaikan studi magister di kampus Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.
14. Istri tercinta Qurrotu Aini Zulfa dan putri tercinta Tasbiha Mahmida (Alm.) yang harus rela berbagi dalam banyak hal kepada penulis, terutama dan paling utama adalah dalam urusan waktu dan pikiran. Jujur penulis akui bahwa sebagian besar waktu dan pikiran penulis benar-benar tersita untuk sepenuhnya fokus dalam penyelesaian studi ini.
15. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu namanya.

Semarang, 01 Februari 2023

Penulis,



Abdul Kholiq
NIM. 1900018001

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

KEPUTUSAN BERSAMA

MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

Nomor: 158 Tahun 1987

Nomor: 0543b//U/1987

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Šad	š	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)

ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	‘	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	A	A
ِ	Kasrah	I	I
ُ	Dammah	U	U

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ي...	Fathah dan ya	Ai	a dan u

و...	Fathah dan wau	Au	a dan u
------	----------------	----	---------

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَعَلَ fa`ala
- سئِلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوْلَ haula

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا...ى...	Fathah dan alif atau ya	Ā	a dan garis di atas
ى...	Kasrah dan ya	Ī	i dan garis di atas
و...	Dammah dan wau	Ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيلَ qīla
- يَقُولُ yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup

Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t".

2. Ta' marbutah mati

Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".

3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudahtul atfāl
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah
- طَلْحَةَ talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- نَزَّلَ nazzala
- الْبِرُّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf "l" diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu
- الشَّمْسُ asy-syamsu
- الْجَلَالُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ ta'khužu
- سَيِّئٌ syai'un
- النَّوْءُ an-nau'u
- إِنَّ inna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- | | |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> - وَ إِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ - بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا | <p>Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/
Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn</p> <p>Bismillāhi majrehā wa mursāhā</p> |
|---|--|

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	i
PENGESAHAN	ii
NOTA PEMBIMBING I.....	iii
NOTA PEMBIMBING II	iv
MOTTO.....	v
ABSTRAK.....	vi
PERSEMBAHAN	ix
KATA PENGANTAR	x
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	xiii
DAFTAR ISI	xix
DAFTAR GAMBAR	xxiii
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	11
D. Kajian Pustaka.....	12
E. Metode Penelitian.....	17
Jenis Penelitian.....	17
Sumber Data.....	18
Fokus Penelitian	20
Teknik Pengumpulan Data.....	21
Analisis Data	21
F. Sistematika Pembahasan	22
BAB II.....	25
PERKEMBANGAN TAREKAT SYAṬṬĀRĪYAH⁰ DI NUSANTARA, MAKNA JIHĀD FI SABĪLILLĀH DAN TEORI PERAN.....	25
A. Pengertian Tarekat dan Awal Mula Kemunculannya	25
B. Perkembangan Tarekat di Nusantara	34
C. Tarekat Syaṭṭārīyah, Pendiri dan Sejarahnya	39
D. Perkembangan Tarekat Syaṭṭārīyah di Nusantara dan Tokoh-Tokoh Utamanya...44	

1. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili	45
2. Syaikh Burhanuddin	49
3. Syaikh Abdul Muhyi	51
E. Zikir Dalam Tarekat Syattāriyah, Adab, Metode dan Macam-Macamnya.....	56
1. Adab Zikir Dalam Tarekat Syattāriyah	61
2. Metode dan Macam-Macam Zikir Dalam Tarekat Syattāriyah.....	62
3. Amalan-Amalan (asygāl) Tarekat Syattāriyah	66
F. Tarekat Syattāriyah, Neo-Sufisme Yang Berorientasi Syari'at dan Aktivisme.....	68
G. Makna <i>Jihād Fi Sabīlillāh</i>	77
1. Jihad Dari Sisi Makna Bahasa.....	79
2. Jihad Dari Sisi Makna Istilah	80
3. Kesalah-pahaman Dalam Memahami Makna Jihad	84
H. Teori Peran.....	88
BAB III	91
PANGERAN DIPONEGORO PANGLIMA PERANG DAN KOMANDO <i>JIHĀD</i>	
<i>FI SABĪLILLĀH</i> DALAM PERANG JAWA BAGI TAREKAT SYAṬṬĀRĪYAH91	
A. Pangeran Diponegoro, Panglima Perang Jawa.....	91
1. Berawal Dari Tegalrejo	92
2. Seorang Bangsawan Yang Memiliki Jaringan Pergaulan Luas.....	96
3. Wawasan Keilmuan Yang Luas Pembentuk Karakter Yang Kuat.....	100
4. Menolak Diangkat Sebagai Pangeran Adipati (Putra Mahkota)	104
5. Pangeran Diponegoro, Seorang Pengamal Tarekat Syattāriyah.....	107
6. Sang Ratu Adil Yang Dinantikan Kedatangannya	117
B. Perang Jawa dan Sebab-Sebab Yang Melatarbelakanginya.....	123
1. Sebab-Sebab Khusus	125
2. Sebab-Sebab Umum	128
C. Karakteristik Tarekat dan Fungsinya	132
1. Persaudaraan Spiritual	133
2. Sosial Organik	136
3. Religio Politik.....	138
D. Sebab-Sebab Perlawanan Kaum Tarekat Terhadap Penjajah	139
E. Beberapa Kasuistik Tarekat Melawan Penjajah.....	144
1. Gerakan tarekat di Indonesia melawan penjajahan Belanda	146
2. Gerakan tarekat di belahan dunia melawan penguasa yang tiran.....	150

BAB IV.....	152
PERAN JARINGAN TAREKAT SYAṬṬĀRĪYAH SERTA AKTUALISASI JIHĀD FI SABĪLILLĀH DALAM PERANG JAWA 1825-1830.....	152
A. Peran Dari Jaringan Tarekat Syaṭṭārīyah dalam <i>Jihād fi Sabīlillāh</i> Perang Jawa 1825-1830	152
1. Sosok-Sosok Pejuang Perang Jawa Pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah.....	155
2. Jejaring Pesantren Tarekat Syaṭṭārīyah Yang Terlibat Dalam Perang Jawa 1825-1830.....	172
B. Perang Jawa 1825-1830 Sebagai Medan Aktualisasi <i>Jihād fi Sabīlillāh</i> Bagi Tarekat Syaṭṭārīyah	178
1. Perang Jawa Adalah Gerakan Sosial (<i>Social Movement</i>).....	179
2. Keterlibatan Kaum Santri Dalam Perang Jawa	186
3. Anatomi Aktualisasi <i>Jihād fi Sabīlillāh</i> Dalam Perang Jawa Bagi Tarekat Syaṭṭārīyah.....	189
BAB V	198
PENUTUP	198
A. Kesimpulan	198
1. Peran dari jaringan Tarekat Syaṭṭārīyah dalam <i>jihād fi sabīlillāh</i> Perang Jawa 1825-1830 M.	198
2. Perang Jawa 1825-1830 M. menjadi medan aktualisasi <i>jihād fi sabīlillāh</i> bagi Tarekat Syaṭṭārīyah.....	199
B. Saran-Saran	201
1. Bagi para peneliti.....	201
2. Bagi masyarakat umum	202
DAFTAR PUSTAKA	205
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	212
A. Pendidikan Formal	212
B. Pendidikan Pesantren	212
C. Pengalaman Pengabdian.....	212
D. Pengalaman Keorganisasian.....	213
E. Karya Ilmiah.....	213
F. Pengalaman Kegiatan Seminar	214
LAMPIRAN - LAMPIRAN.....	216
A. Surat Keterangan Turnitin.....	216
B. Pengesahan Proposal Tesis	217
C. Pengesahan Makalah Komprehensif	218

D. Naskah Berita Koran Jawa Pos Kamis Legi, 15 April 2021	219
E. Galeri Foto-Foto Dokumentasi	223

DAFTAR GAMBAR

- Gambar 3.1 : Ilustrasi bagan mistik untuk mengatur pernapasan dan pengucapan zikir selama berdo'a yang ditemukan dalam buku nasihat Diponegoro selama di Makassar 115
- Gambar 3.2 : Ilustrasi zikir Tarekat Syaṭṭārīyah versi Jawa yang terdapat dalam dalam buku penelitian Oman Fathurahman "*Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau*" 116
- Gambar 3.3 : Ilustrasi zikir Tarekat Syaṭṭārīyah dalam naskah Tarekat Syaṭṭārīyah yang ditemukan di daerah Cirebon 116

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam studi yang dilakukan oleh Martin van Bruinessen¹ disebutkan bahwa dalam Perang Jawa², gerakan sosial (*social movement*) yang memberontak terhadap penjajah Belanda yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro—perlawanan anti-Belanda yang disebut-sebut terbesar di abad ke-19—sama sekali tidak ditemukan keterlibatan tarekat dalam gerakan tersebut, kendatipun kebanyakan dari para pejuang didasari oleh motivasi keagamaan. Martin mengakui, bahwa kesimpulannya itu dilatar belakangi dari tidak adanya sumber sejarah yang dapat ia andalkan pada saat penulisan, sehingga dia menduga bahwa pada waktu bergolaknya Perang Jawa tidak ada jejaring tarekat di wilayah Jawa Tengah yang

¹. Nama lengkapnya adalah Prof. Dr. Martin van Bruinessen. Seorang antropolog kelahiran Schoonhoven, Utrecht, Belanda pada 10 Juli 1946. Ia adalah Guru Besar Studi Kurdi di Universitas Utrecht, Belanda dan pendiri International Institute of the Study of Islam in Modern World (ISIM) pada 1998. Ia juga pernah bertugas sebagai Professor Studi Kurdi di Freie Universität, Berlin (1996-1997). Setelah menyelesaikan studi matematika dan fisika di Universitas Utrecht tahun 1971, ia justru lebih tertarik untuk mendalami sosiologi dan antropologi, sambil mengajar matematika di SMP/SMA. Pada tahun 1974-1976 ia mengadakan penelitian lapangan di berbagai daerah Kurdistan (bagian Iran, Irak, dan Turki) dan menulis disertasi mengenai kehidupan sosial dan politik bangsa Kurdi (1978). Di tengah-tengah penelitian tersebut, untuk pertama kalinya, dirinya berkenalan dengan Tarekat Naqsyabandiyah. Pada dasawarsa 1980-an ia sering tinggal di Indonesia. Pada 1983-1984 ia membuat penelitian lapangan di suatu perkampungan miskin di Bandung, dan pada 1986-1990 bekerja di LIPI sebagai konsultan metodologi penelitian. Pada 1991-1993 ia tinggal di Yogyakarta sebagai dosen tamu pada Fakultas Pasca Sarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga. Pada momentum peringatan 1 Abad Nahdlatul Ulama (NU), Martin van Bruinessen memperoleh piagam anugerah 1 Abad Nahdlatul Ulama (NU) kategori internasional yang diberikan langsung oleh Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) Dr. (H.C.) KH. Yahya Cholil Staquf di Teater Tanah Airku, Taman Mini Indonesia Indah (TMI), Jakarta, pada Selasa malam 31 Januari 2023. Di atas panggung penganugerahan itu, dengan rendah hati ia mengatakan: “*Saya tidak bisa menulis kalau tidak ditolong oleh Gus Dur yang punya strategi untuk membuka mata NU ke dunia luar, dan membuka pintu pesantren supaya saya bisa masuk*”, ia juga mengatakan : “*Bagi Gus Dur, tidak ada tempat terlarang bagi saya. Dia membantu saya untuk mempublikasikannya dan berusaha untuk memperkenalkan NU di luar. Jadi, yang harus dihargai ini Gus Dur*”. Di antara buku-buku yang ditulisnya dan beredar luas di Indonesia adalah: *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, diterbitkan oleh Gading Publishing, Yogyakarta (1994), *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, diterbitkan oleh Penerbit Mizan, Bandung (1992), dan buku *NU : Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, diterbitkan oleh Penerbit LKIS, Yogyakarta (1994).

². Perang Jawa berlangsung selama 5 tahun, dari 1825 hingga 1830. Perang ini juga populer dengan sebutan “Perang Diponegoro”. Disebut dengan frasa “Perang Jawa” oleh karena peperangan ini awal mulanya terpusat di Yogyakarta hingga akhirnya meluas ke berbagai wilayah Pulau Jawa. Sedangkan penyebutan frasa “Perang Diponegoro” dikarenakan merujuk pada peran sentral Pangeran Diponegoro sebagai pemegang kendali utama komando perjuangan *jihād fi sabilillah* yang menggelorakan perlawanan terhadap penjajah Belanda. Semula kedua frasa itu penulis pakai secara bergantian dan kadang bersamaan, tetapi berdasarkan rekomendasi yang penulis terima saat ujian Tesis dilaksanakan pada 5/6/2021 yang menuntut supaya konsistensi dalam memakai sebuah istilah, maka penulis memilih frasa “Perang Jawa”. Di samping pula karena dua frasa itu potensial disebut secara berulang-ulang dalam Tesis ini, maka pemilihan frasa “Perang Jawa” dimaksudkan supaya lebih efisien untuk menghindari diksi yang sama (yakni Diponegoro) ketika disebut secara bersamaan antara Perang Diponegoro dan Pangeran Diponegoro.

diharapkan kontribusinya untuk bergabung bersama Pangeran Diponegoro beserta ulama-ulama yang menjadi penasihatnya.³ Dari studi yang dikemukakan oleh Martin van Bruinessen tersebut timbul sebuah pertanyaan, apakah memang benar demikian fakta sejarah Perang Jawa, tiada satupun jaringan tarekat yang terlibat dalam Perang Jawa sebagaimana diasumsikan oleh Martin van Bruinessen dalam penelitiannya?⁴

Pertanyaan di atas layak kita ajukan, sebab Peter Carey⁵ dalam penelitian disertasinya yang mendalami sejarah Perang Jawa, tidak jarang ia menyebut-nyebut

³. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Yogyakarta: Penerbit Gading Publishing, 2012, hlm. 239.

⁴. Tulisan Martin van Bruinessen yang mengasumsikan tidak ada satupun jaringan tarekat yang dapat dimanfaatkan oleh Pangeran Diponegoro pada saat pecahnya Perang Jawa juga disinggung oleh Oman Fathurahman dalam artikelnya berjudul “*Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th and 19th Centuries in Java*” (Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, 11 Maret 2018, hlm. 40-67). Artikel ini ia tulis saat terlibat dalam program beasiswa (fellowship) sebagai professor tamu di Sekolah Pascasarjana Studi Kawasan (Area) Asia dan Afrika di Universitas Kyoto, Jepang. Oman menulis bahwa berdasarkan sumber-sumber primer, dapat disimpulkan bahwa Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa diilhami oleh ide-ide para anggota jaringan Tarekat Syaṭṭāriyah (hlm. 55). Dengan demikian, penegasan Oman tersebut bertentangan dengan asumsi Van Bruinessen itu. Kendatipun demikian, Oman menegaskan dalam tulisannya bahwa ia belum menemukan bukti sejarah yang menunjukkan Kanjeng Ratu Kadipaten menginisiasi Pangeran Diponegoro atau lainnya menjadi anggota Tarekat Syaṭṭāriyah (hlm. 56). Berbeda dari Oman, Peter Carey yang telah meneliti tentang sosok Pangeran Diponegoro dengan Perang Jawanya dalam rentang waktu empat dekade (40 tahun) lebih, dalam wawancara dengan Jawa Pos edisi Kamis Legi, 15 April 2021 ia dengan cukup tegas mengakui bahwa masih ada yang terlewatkan dari penelitiannya tentang sosok Diponegoro yang belum mampu ia ungkap hingga saat ini, yaitu bagaimana Pangeran Diponegoro dididik dan ditempa oleh eyang buyutnya, Ratu Ageng supaya menjadi seorang *insān al-kāmil* yang dibekali ajaran Islam sufi Tarekat Syaṭṭāriyah. Dalam bab ke-4 dari Tesis ini, Insya-Allah penulis akan memaparkan beberapa tokoh yang diyakini—berdasarkan data—sebagai pengikut Tarekat Syaṭṭāriyah yang turut serta berperan dalam perjuangan melawan penjajah Belanda dalam Perang Jawa, dan aktif dalam memberikan bantuan dan masukan pada Pangeran Diponegoro, baik sebelum pecahnya perang maupun saat Perang Jawa berlangsung. Penulis sangat berterimakasih pada Prof. Oman Fathurahman karena telah berbaik hati menjawab beberapa pertanyaan yang penulis ajukan dan mengirim naskah dari artikelnya tersebut melalui e-mail (surel), tertanggal 29/3/2022.

⁵. Nama lengkapnya adalah Prof. Dr. Peter Brian Ramsay Carey, MBE. Selanjutnya dalam Tesis ini akan ditulis dengan sebutan Peter Carey saja supaya lebih mudah dan ringkas. Ia lahir di Rangoon (Yangon), Burma (Myanmar), pada tanggal 30 April 1948. Carey adalah seorang sejarawan berkebangsaan Inggris yang telah melewati 40 tahun lebih dalam melakukan penelitian tentang biografi Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830. Carey mempunyai banyak pengalaman mengajar, diantaranya mengajar di Universitas Oxford sebagai Laithwaite Fellow untuk Sejarah Modern di Trinity College, Oxford (1979-2008). Di Indonesia, ia menjalani tugas sebagai YAD Adjunct Profesor di Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya (FIB) Universitas Indonesia. Pengukuhan setatusnya tersebut dilaksanakan pada 12 November 2013 dengan pidato pengukuhan pada 1 Desember 2014. (baca: Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1785-1855)*, Jakarta: Penerbit Kompas, (2019), hlm. 464). Kedatangan pertamakaliya Peter Carey ke Indonesia pada 1970, dan lebih kurangnya tiga tahun pernah tinggal di Jakarta dan Yogyakarta (1971-1973 dan 1976-1977) dalam rangka mengumpulkan data-data yang tersimpan di Arsip Nasional RI dan scriptorium naskah Jawa. Data-data tersebut ia kumpulkan untuk menyusun disertasi dan meraih gelar Ph.D pada 1975. Disertasi yang ditulis saat itu diberi judul “*The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*”. Supaya dapat dimanfaatkan oleh orang banyak, maka disertasi ini diterbitkan dalam bahasa Indonesianya dalam paket 3 jilid dengan judul “*Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855*” dan penerbitannya dipercayakan pada Kepustakaan Populer Gramedia (KPG) Jakarta. Buku ini termasuk buku sejarah yang laris manis, cetakan pertama terbit tahun 2012 dan cetakan keempat terbit

Tarekat Syattāriyah yang dikaitkan dengan para pejuang Perang Jawa, baik Pangeran Diponegoro sendiri, Kyai Taptojani, Kiai Mojo, bahkan juga nenek buyut Pangeran Diponegoro Ratu Ageng⁶ istri Hamengkubuwono I. Penelitian disertasi Carey tersebut dilaksanakan pada 1970-1975 dan ia kembangkan hingga saat ini, 40 tahun lebih dilaluinya dalam meneliti sosok Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa, akan tetapi penelitiannya itu sama sekali belum mampu mengungkap jejaring⁷ dari para ulama dan kyai serta santri yang turut serta berjuang bersama Pangeran Diponegoro, yang di antara mereka merupakan pengamal Syattāriyah. Meskipun demikian, penelitian Carey layak diapresiasi sebab dalam penelitiannya ia mengungkap keterlibatan dalam Perang Jawa dari 121 kyai⁸, 22 haji, 17 syaikh (syarif), 18 pejabat agama dan masjid (penghulu, khatib, modin), dan 10 guru agama (kyai guru)⁹ yaitu para pemimpin pesantren dari Bagelen, Kedu, Mataram,

tahun 2019. Paket 3 jilid terlalu tebal, karena itu diterbitkan pula versi yang lebih ringkas oleh Penerbit Buku Kompas, 2014, dengan judul “*Takdir; Riwayat Pangeran Diponegoro (1785-1855)*”. (baca: Peter Carey, Sisi Lain Diponegoro, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2018), hlm. 276-277).

⁶. Ada beberapa ratu di Yogyakarta yang diberi gelar “Ratu Ageng”, oleh karena itu agar supaya mudah dibedakan antara satu dan lainnya maka, antara lain, disebut dengan: 1) Ratu Ageng nenek buyut Pangeran Diponegoro, 2) Kangjeng Ratu Kadospaten (Kadipaten), 3) Ratu Ageng istri Hamengkubuwono I, dan 4) Ratu Ageng Tegalreja. Hal itu dimaksudkan agar supaya lebih spesifik tertuju pada nenek buyut sang Pangeran.

⁷. Pada saat penulis meminta penjelasan pada Zainul Milal Bizawie penulis buku “*Jejaring Ulama Diponegoro*” tentang sosok Peter Carey, ia menerangkan bahwa Peter Carey tidak begitu berani membahas sisi tarekat, spiritual, dan jaringan santri Diponegoro dikarenakan memang dirinya belum mampu menemukan kunci jaringannya, dan memang tidak ada data tertulisnya. Carey, menurutnya, lebih fokus dalam melacak guru agama dari Pangeran Diponegoro. (wawancara via *whatsapp*/WA. pada 8 April 2023).

⁸. Peter Carey menjelaskan bahwa istilah “kyai” tersebut adalah istilah yang secara longgar dipakai di Jawa sebagai gelar kehormatan bagi orang-orang tua atau para pemuka desa yang dihormati sebagaimana halnya dengan guru-guru agama dan tokoh kebatinan. Oleh sebab itu, bisa saja tidak semuanya adalah pemuka agama dalam pengertian yang ketat meskipun sebagian besarnya jelas memang demikian. Tak heran bila istilah tersebut disematkan pula pada orang-orang yang mahir dalam “ilmu-ilmu” gaib (*ngelmu*), atau memiliki keterampilan khusus dalam mengajari seni bela diri pada para muridnya, meliputi ilmu tempur (*ngelmu kedigdayan*) dan ilmu kesaktian (*ngelmu kawedukan*) hingga ilmu kekebalan terhadap peluru dan senjata tajam (*ngelmu kaslametan*). Ini berbeda dengan istilah “kyai guru (guru agama)” dikarenakan istilah ini dipakai secara ketat bagi pemuka agama yang memiliki kedalaman ilmu agama dan memimpin pesantren. Adapun istilah “syaikh/syarif” dimaksudkan sebagai gelar yang biasanya hanya diberikan kepada orang-orang Arab dari keluarga terkemuka atau yang mengaku punya hubungan keluarga dengan Nabi. Keturunan keluarga para wali atau tokoh-tokoh penyebar Islam di Jawa sering dirujuk dengan gelar tersebut. Di antara tokoh dalam Perang Jawa yang disematkan dengan gelar syaikh/syarif adalah Kyai Taptojani, Mas Lurah Majasto, Syaikh Abdul Ahmad bin Abdullah al-Ansari dan menantunya Syaikh Ahmad keduanya berasal dari Jeddah, dan Syarif Hasan Munadi Samparwedi. (baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019), vol. 2, hlm. 738-739).

⁹. Menurut versi yang dikutip oleh Zainul Milal Bizawie dan Ahmad Mansur Suryanegara—kendatipun masing-masing dari keduanya juga menyandarkan kutipannya berasal dari penelitian Peter Carey—rincian dari masing-masing adalah: 108 kyai, 31 haji, 15 syaikh, 12 penghulu Yogyakarta, dan 4 kyai guru. (baca: Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, Tangerang: Penerbit Pustaka Compass, (2019), hlm. 172 dan 289. Bandingkan pula dalam Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, Bandung: Penerbit Surya Dinasti, (2018), vol. 1, hlm. 207). Untuk memperoleh informasi lebih detail tentang nama-nama para kyai, haji, syaikh (syarif) dan pemuka agama yang terhubung dengan Pangeran

Pajang, Ponorogo, dan Madiun yang ikut berperan dalam memberikan dukungan pada Pangeran Diponegoro.¹⁰ Data-data yang menyebutkan keterlibatan tokoh-tokoh agama tersebut adalah sebuah fakta sejarah yang membuat Peter Carey tercengang. Oleh sebab itulah, pada tanggal 10 April 1979, saat ia menyampaikan ceramah yang berjudul *Kaum Santri dan Perang Jawa* pada dosen-dosen IAIN yang sedang muhibah di Universitas Oxford Inggris, ia menyatakan keheranannya dikarenakan banyak kyai dan santri yang terlibat dan memberikan dukungan pada Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa.¹¹

Keheranan Peter Carey di atas bukannya tanpa alasan, rasa herannya itu didasarkan pada fakta sejarah yang memilukan, yakni terbentuknya hubungan tidak baik antara keraton dengan santri pada periode sebelum pecahnya Perang Jawa. Puncaknya pada tahun 1647, saat Sunan Amangkurat I (Sultan Mataram ke-4 bertakhta 1646-1677) melakukan kekejaman yang tak terperikan. Dia adalah tokoh yang paling bertanggungjawab (dalang) dari tragedi pembunuhan massal terhadap sekitar 5.000 atau 6.000 golongan ulama pesantren beserta para santrinya yang berasal dari daerah Kejoran, Tembayat, serta Wana Kusuma, yang dimaksudkan untuk memadamkan gerakan perlawanan mereka di alun-alun Plered.¹²

Belakangan saat diwawancarai oleh wartawan koran Jawa Pos, koran dengan oplah terbesar di Jawa Timur bahkan di Indonesia—kendatipun dedikasi luar biasa telah dituntaskan dengan menghasilkan *masterpiece* monumental berjudul “*The Power of Prophecy; Prince Dipanegara and the end of an old order in Java, 1785-1855*”—Peter Carey mengakui, bahwa masih ada yang terlewatkan dari penelitiannya tentang Pangeran Diponegoro. Ia merasa masih ada tabir yang menyelimuti kisah sang pahlawan Nasional itu yang harus diungkapnya lebih jauh lagi. Ia mengatakan: “*Yang belum diungkap sampai sekarang adalah bagaimana dia didik dan ditempa untuk menjadi insān al-kāmil dengan ajaran Islam sufi aliran Syaṭṭārīyah oleh eyang buyutnya*”. Ratu Ageng Tegaloreja, eyang buyut Pangeran

Diponegoro dalam Perang Jawa dapat ditelaah dalam bukunya Peter Carey *Kuasa Ramalan* vol. 3, hal. 937-946 bagian Apendiks VIIb. Dijelaskan dengan rinci oleh Carey mulai dari nama, gelar dan tempat, serta kedudukan dan setatus kekerabatannya. Ia juga menyebutkan sumber rujukan dari daftar nama-nama tersebut dan memberikan catatan pula bahwa daftar tersebut bersifat sementara, oleh karenanya sangat jauh dari kata lengkap.

¹⁰. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019), vol. 2, hlm. 738-739.

¹¹. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, (1984), hlm. 30.

¹². Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, hlm. 30.

Diponegoro, berperan besar dalam mengawal pendidikan Pangeran Diponegoro pada umur 7-18 tahun.¹³ Pernyataan dari Peter Carey tersebut—sekali lagi—merujuk dan mengkaitkan kembali Tarekat Syattāriyah dengan Pangeran Diponegoro. Dengan demikian, keberadaan dan kehadiran Tarekat Syattāriyah di sekitar wilayah Yogyakarta pada saat itu adalah fakta sejarah yang memang benar adanya, bukan sebuah khayalan atau utopis belaka. Kendatipun demikian, dengan penuh kejujuran harus diinsafi, bahwa belum banyak tulisan yang spesifik mengkaji dari pada eksistensi, peran dan keterlibatan dari Tarekat Syattāriyah dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa.

Data-data keterlibatan para pejuang yang telah dicatatkan oleh Cerey tersebut di atas sudah selayaknya dikembangkan dalam penelitian-penelitian lanjutan, sehingga dapat diperoleh kesimpulan tentang tidak adanya sebuah jaringan tarekat yang terlibat dalam Perang Jawa, atau bahkan justru sebaliknya terdapat simpul-simpul jaringan tarekat yang terlibat dan mendukung perjuangan Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa. Berawal dari latar belakang dorongan yang kuat dari rasa ingin tahu tersebutlah penulis terpanggil untuk mempelajari dan membuat kajian penulisan Tesis ini.

Selama ini, Perang Jawa tidak lepas dari bangunan narasi yang ditanamkan oleh Belanda, yaitu hanya sebagai persoalan politik dan kekuasaan karena Diponegoro dianggap berambisi menjadi sultan. Narasi ini dipopulerkan oleh sejarawan Belanda yang pada umumnya menyatakan bahwa Diponegoro memberontak karena Belanda tidak memberinya tahta Yogyakarta setelah adiknya wafat, yaitu Sultan Hamengkubuwono IV (bertakhta 1814-1822) pada 6 Desember 1822. Saat itu, intervensi dan pengaruh Pemerintah Hindia Belanda (1818-1942) sangat besar dalam proses pengangkatan raja-raja Jawa dan para petinggi lainnya.¹⁴ Ironinya, buku-buku sejarah menerima asumsi itu dengan penuh keterbukaan, tanpa

¹³. Jawa Pos, hari Kamis Legi, 15 April 2021

¹⁴. Dengan tampilnya Belanda sebagai pemenang dalam kolonisasi di wilayah Jawa dan kepulauan Nusantara lainnya yang mereka namakan dengan Hindia-Belanda, sejarawan Belanda memang mendasarkan tulisan dan kesimpulan mereka pada tradisi bahwa sejak VOC (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*/Perserikatan Dagang Hindia Belanda, 1602-1799) berada di Indonesia, Kompeni secara aktif ikut memutuskan pengangkatan raja atau penguasa. Faktor inilah yang membuat sejarawan Belanda lumrah untuk membuat kesimpulan bahwa Diponegoro marah karena tidak diberi takhta oleh pemerintah Hindia Belanda pada Desember 1822. (baca: Wardiman Djojonegoro, *Bersama Peter Carey Menyukseskan Nominasi Babad Diponegoro ke Mow Unesco*, dalam FX Domini BB Hera, *Urip iku Urub, Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey*, Jakarta: Penerbit PT Kompas Media Nusantara, (2019), hlm. 80).

koreksi. Bahkan tidak ketinggalan, sekaliber kepustakaan dunia *Encyclopedia Britannica* juga turut serta mengadopsi asumsi tersebut.¹⁵

Proyek pembuatan jalan raya baru¹⁶ yang diputuskan oleh Residen Belanda di Yogyakarta (1823-1825) Antonie Hendrik Smissaert (1777-1832) pada akhir Mei 1825 adalah pemicu utama dari sikap protes keras Pangeran Diponegoro dan pengikutnya sebab berimbas salah satu jalurnya menyusuri batas tanah perkebunan milik Pangeran Diponegoro yang terletak di Tegalreja.¹⁷ Tanah yang dilewati proyek tersebut terdapat makam-makam leluhur Pangeran Diponegoro.¹⁸ Pembangunan jalan raya baru tersebut rupanya menerabas sebuah makam yang dikeramatkan oleh penduduk Tegalrejo yang di dalamnya juga dimakamkan keluarga Pangeran Diponegoro.¹⁹ Belanda hanya memahami, protes Diponegoro atas dicabutnya batas patok atau nisan—imbas dari proyek jalan raya baru—menjadi penyebab utama penolakannya terhadap pengangkatan sultan baru. Benar, pencabutan patok atau nisan itu menjadi pemicu awalnya perang, tapi perlawanan Diponegoro tidak sesederhana yang dipahami Belanda tersebut.²⁰

¹⁵. Wardiman Djojonegoro, *Bersama Peter Carey Menyukkseskan Nominasi Babad Diponegoro ke Mow Unesco*, dalam FX Domini BB Hera, *Urip iku Urub, Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey*, hlm. 80. Lihat pula dalam Wardiman Djojonegoro, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019), hlm. xiii.

¹⁶. Secara umum, proyek pembuatan jalan baru yang diinisiasi oleh Antonie Hendrik Smissaert pada akhir Maret 1825 tersebut diterima oleh para sejarawan dalam catatan buku-buku sejarah yang mereka tulis, sebagaimana akan disinggung dalam pembahasan sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi Perang Jawa dalam bab ketiga dari Tesis ini. Akan tetapi bila yang dimaksudkan dari proyek tersebut adalah pembuatan “rel kereta api”, maka potensial memunculkan polemik. Sebagaimana ditulis oleh Wardiman Djojonegoro, bahwa penyebutan asal-muasal Perang Jawa adalah pembuatan “rel kereta api” adalah *nonsense* (omong kosong) atau bersifat legenda, sebab *Staatspoorweg* (Perusahaan Kereta Api milik Pemerintah Hindia Belanda) yang menghubungkan Yogya dan Cilacap melalui areal Tegalrejo di barat ibu kota kesultanan, baru dibuka 62 tahun sesudah Perang Jawa, yaitu pada 20 Juli 1887. Baca: Wardiman Djojonegoro, *Bersama Peter Carey Menyukkseskan Nominasi Babad Diponegoro ke Mow Unesco*, dalam FX Domini BB Hera, *Urip iku Urub, Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey*, hlm. 80-81. Lihat pula dalam Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2018), mulai hlm. 215-218. Oleh sebab itulah, dalam Tesis ini, penulis merujuk pada proyek pembuatan jalan baru, bukan pembuatan jalur rel kereta api yang berpolemik itu.

¹⁷. Peter Carey, *Asal Usul Perang Jawa*, Yogyakarta: Penerbit LKiS, (2012), hlm. 37.

¹⁸. Tentang kejadian tersebut Pangeran Diponegoro bercerita langsung kepada De Stuers (1788-1861), ia mengatakan: “*Tanah saya di Tegalrejo berbentuk persegi panjang, tempat kuburan leluhur saya berada. Tidak lama sebelum saya pergi (ke Selarong, 20 Juli 1825), orang-orang ingin membangun sebuah jalan lurus menembus tanah saya, walaupun baik di kanan dan kiri tanah tersebut sudah ada jalan yang mencukupi. Tanpa berembuk dulu dengan saya, patok-patok dipasang untuk menandakan jalan baru ini. Lalu sewaktu saya diberitahu tentang kejadian ini, saya perintahkan supaya patok-patok tersebut dicabut, tetapi pada hari-hari berikutnya patok-patok baru sudah terpasang kembali, yang sekali lagi saya perintahkan untuk disingkirkan*”. (baca: Peter Carey, *Percakapan Dengan Diponegoro*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2022), hlm. 60.)

¹⁹. A. Kresna Adi, *Diponegoro Ksatria Perang Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Mata Padi Pressindo, 2014, hlm. 41.

²⁰. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 106.

Protesnya Diponegoro atas dicabutnya patok di tanahnya untuk kepentingan Belanda membangun jalan raya baru—dengan sudut pandang matrealis—dianggap hanya sebagai penghalang modernisasi tanah Jawa. Narasi sejarah yang dibangun berdasarkan perspektif matrealis tersebut semakin menegaskan adagium yang menyatakan “*History has been written by the victors*”, sejarah ditulis oleh para pemenang. Dengan ditangkap dan ditawannya Pangeran Diponegoro pada 28 Maret 1830, lalu diasingkan di Benteng Rotterdam Makassar hingga wafat pada 8 Januari 1855,²¹ maka Belanda tampil sebagai pemenang dari Perang Jawa. Tidaklah mengherankan bila pada akhirnya bangunan narasi tersebut menjadi rujukan utama dalam penulisan buku-buku sejarah. Berawal dari sini, bangunan narasi tandingan harus dimunculkan untuk menjernihkan dan meluruskan fakta sejarah yang terlanjur disesatkan. Langkah-langkah serius dalam menggali sumber-sumber sejarah terkait yang masih mungkin ditemukan harus selalu diupayakan.

Dari sudut pandang (perspektif) spiritual, masalah patok atau nisan bagi orang Jawa yang memiliki nilai-nilai religious tinggi, tentu tidak sesederhana yang dipahami Belanda yang berpandangan matrealistis terkait dengan kepemilikan tanah. Bagi Diponegoro, masalah patok adalah persoalan harga diri bangsa serta cara menjaga marwah leluhur.²² Keberadaan makam leluhur merupakan salah satu kunci serta fondasi menjaga warisan luhur jati diri bangsa dan tradisi yang telah mengakar kuat. Dalam pandangan Diponegoro—sebagai pengamal tarekat—menggangu patok atau nisan makam yang diyakini tempat suci sama dengan menghancurkan dan memutus mata rantai sanad keilmuan dan spiritual.²³ Dengan demikian, perspektifnya memang sangat jauh berbeda, cara pandang yang saling bertolak belakang (kontradiktif)²⁴—tentang patok atau nisan—antara perspektif spiritual tasawuf dan orang Jawa dengan materialisme Belanda.²⁵

²¹. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, Yogyakarta: Penerbit Araska, 2018, hlm. 241-242.

²². Pemeliharaan makam-makam keramat, makam raja-raja atau orang yang dimuliakan merupakan suatu tugas keagamaan yang dihormati, terlepas dari apa agama resminya. Bahkan keberadaan dari makam-makam tersebut menjadikan keistimewaan tersendiri daerah setempat. Sebab pada saat sistem desa *perdikan* masih berlaku, di antara faktor yang melatarbelakangi suatu daerah dijadikan sebagai desa *perdikan* adalah adanya makam-makam penting tersebut, sehingga diberikan status bebas pajak. (baca: Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 92-93).

²³. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 106-107.

²⁴. Satu persoalan disikapi dengan cara pandang yang berbeda, logika terbalik. Bila Belanda menganggap penggusuran makam dan pencabutan patok imbas dari proyek pembuatan jalan baru sebagai persoalan yang biasa dan sederhana yang dijadikan sebagai dasar perlawanan Pangeran Diponegoro terhadap mereka, berbeda sebaliknya pandangan Pangeran Diponegoro. Justru keberadaan makam keramat para leluhur, guru-guru spiritual bagi Pangeran Diponegoro yang mengamalkan tarekat, memiliki

Semua perjuangan Diponegoro adalah didasari pada spiritualisme, semangat suci untuk menciptakan suasana yang nyaman dalam melaksanakan tugas manusia sebagai khalifah di muka bumi. Ini terbaca, misalnya, dalam surat yang ditujukan Pangeran Diponegoro pada Kyai Hasan Besari tokoh agama di daerah Kedu yang mengajak keterlibatan dari seluruh warga Kedu agar supaya satu komando dalam Perang Jawa.²⁶ Belum lagi banyaknya dukungan yang berlatar-belakang dari golongan ulama dan santri pondok pesantren, beserta para kyai yang turut serta bergabung dalam barisan laskar Diponegoro, semakin menegaskan arah perjuangan Pangeran Diponegoro yang didominasi oleh warna dan nuansa ke-Islaman.²⁷ Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, dalam Perang Jawa terdapat 121 kyai, 22 haji, 17 syaikh (syarif), 18 pejabat agama dan masjid (penghulu, khatib, modin), dan 10 guru agama (kyai guru)²⁸ yang turut serta bergabung berperang bersama Pangeran Diponegoro. Angka-angka tersebut memberikan petunjuk bahwa betapa besar dan luasnya pengaruh Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa.²⁹ Semangat yang menggelora dalam sanubari para pejuang yang terdiri dari barisan ulama, kyai, santri, pengamal tarekat tersebut adalah Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*). Jihad atau Perang Sabil merupakan usaha pengorbanan yang sangat mulia dan paling luhur untuk mewujudkan harapan membentuk negara yang ideal, sekaligus menjadi puncak dari segala pengabdian, puasa, do'a, dan perjalanan ibadah haji bagi para penganut gerakan kebangkitan Islam dan anggota tarekat.³⁰

Dengan semangat spiritulitas dan religious yang tinggi, Perang Jawa untuk melawan imperialisme dan kolonialisme di Jawa juga bisa dipahami dari perspektif teologi pembebasan. Karena agama di tangan Pangeran Diponegoro telah dijadikan sebagai semangat perlawanan yang revolusioner untuk menentang praktik

kedudukan tinggi dan istimewa karena menjadi bukti sanad keilmuan, sehingga penghancuran makam-makam tersebut adalah sama artinya dengan memutus mata rantai sanad keilmuan. Dengan demikian, sudah semestinya proyek tersebut harus ditolak kendatipun dengan jalan berperang. Dengan demikian, di dalam perlawanan Diponegoro terdapat pengaruh unsur-unsur tarekat, dikarenakan ia mempertahankan keberadaan makam para guru-guru itu. Dalam hal ini, tarekat sangat menghargai keberadaan sanad. Demikian keterangan yang penulis terima saat siulaturrahim di ndalem KH. Muwafiq (Gus Muwafiq), Senin, 28 Juni 2021.

²⁵. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 107.

²⁶. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 224.

²⁷. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 11.

²⁸. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 738-739.

²⁹. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, vol. 1, hlm. 207.

³⁰. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Depok: Penerbit Komunitas Bambu, 2015, hlm. 178.

penindasan dan kebusukan sistem yang ada, akibat hegemoni imperialisme yang bergandengan tangan dengan feodalisme.³¹

Konteks Perang Jawa dan peran yang dilakoni oleh Pangeran Diponegoro bersama para pejuang lainnya yang bangkit melawan Belanda adalah contoh konkrit dari teori “kekerasan yang membebaskan” (*liberative violence*) sebagaimana diistilahkan oleh Asghar Ali Engineer dalam bukunya yang berjudul “*Islam and Liberation Theology*”. Teori ini disampaikan oleh Engineer karena ia terinspirasi dari firman Allah yang berbunyi: “*Mengapa kamu tidak berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah dari (kalangan) laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang berdo’a: “Wahai Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Makkah) yang penduduknya zalim. Berilah kami pelindung dari sisi-Mu dan berilah kami penolong dari sisi-Mu”* (QS. An-Nisā: 75). Menurut Engineer, agama harus menjadi sumber motivasi bagi kaum tertindas untuk merubah keadaan mereka, dan menjadi kekuatan spiritual untuk mengkomunikasikan dirinya secara berarti dengan dan memahami aspek-aspek spiritual yang lebih tinggi dari realitas ini.³² Atas dasar inilah Engineer menyampaikan gagasan yang disebutnya sebagai teologi pembebasan (*liberation theology*).³³

Bertolak dari teori “kekerasan yang membebaskan” (*liberative violence*) di atas, dapat dipahami bahwa tidak mungkin Pangeran Diponegoro dan para pengikutnya dapat terbebaskan diri dari tirani dan kezaliman penjajah Belanda dan para pendukungnya yang menindas dan mengeksploitasi golongan lemah yang dengan seenaknya sendiri menggunakan kekerasan untuk mempertahankan kepentingan mereka, tanpa ada upaya melakukan perlawanan sama sekali terhadap kezaliman dan penindasan tersebut. Oleh karena itu, agama bagi Pangeran Diponegoro dijadikan sebagai motivator dari gerakan perlawanan yang revolusioner

³¹. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 243.

³². Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology (Islam dan Teologi Pembebasan: edisi bahasa Indonesia)*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2009, hlm. 32-34.

³³. Teologi pembebasan (*liberation theology*) dalam Islam menurut Asghar Ali Engineer mempunyai beberapa ciri khusus, yaitu: 1) melihat kehidupan manusia sebagai sesuatu yang komprehensif, meliputi kehidupan dunia dan akhirat, 2) tidak menginginkan (anti) status quo yang melanggengkan ketimpangan antara golongan kaya dengan golongan miskin, 3) membela kelompok yang tertindas dan tercabut hak miliknya, serta memperjuangkan kelompok termarjinalkan tersebut dengan membekali mereka senjata ideologis yang kuat untuk melawan golongan yang menindas, 4) tidak hanya mengakui konsep metafisika tentang takdir, tetapi juga mengakui konsep bahwa manusia mempunyai kebebasan untuk memilih. (baca: *Islam and Liberation Theology (Islam dan Teologi Pembebasan: edisi bahasa Indonesia)*, hlm. 1-2).

untuk menentang praktik penindasan penjajah Belanda. Dari konteks inilah agama menjadi dasar daripada teologi pembebasan bagi Pangeran Diponegoro.

Kolonialisme asing dan feodalisme Jawa di masa Pangeran Diponegoro telah tumbuh menjadi kekuatan-kekuatan yang hegemonik dan dominatif sehingga melahirkan berbagai penindasan dan pengisapan terhadap rakyat bawah. Melihat sistem yang timpang dan menindas inilah, Pangeran Diponegoro menjadikan agama Islam sebagai gerakan revolusioner untuk menghancurkan dan merombak total sistem penindasan yang telah terstruktur oleh kekuatan imperialisme dan feodalisme tersebut.³⁴ Dalam konteks inilah Piet Hagen—sejarawan berkebangsaan Belanda—dalam mendeskripsikan Perang Jawa, ia menggaris bawahi bahwa perjuangan Pangeran Diponegoro dan para pendukungnya adalah dilatarbelakangi oleh motivasi keagamaan. Karena itulah, ia memberi judul tulisannya dengan “agama sebagai sumber perlawanan”.³⁵

B. Rumusan Masalah

Rumusan masalah adalah beberapa pertanyaan yang sedang dicarikan jawabannya berdasarkan data-data yang dikumpulkan dalam sebuah penelitian. Pertanyaan penelitian dirumuskan dengan maksud untuk memandu peneliti dalam menggali informasi yang lebih dalam, memahami makna, mengkonstruksi fenomena dan menemukan hipotesis.³⁶ Dengan demikian, rumusan masalah berbeda dengan masalah sebab masalah adalah kesenjangan antara yang diharapkan dengan realita yang terjadi.³⁷

Pertanyaan penelitian berikut sangat penulis butuhkan sebagai pijakan untuk mengurai permasalahan yang peneliti maksudkan dalam penelitian ini, agar supaya fokus penelitian lebih terarah dan tersistem:

1. Bagaimana peran dari jaringan Tarekat Syattāriyah dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830 M ?

³⁴. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 243.

³⁵. Piet Hagen, *Perang Melawan Penjajah Dari Hindia Timur Sampai NKRI 1510-1975*, Depok: Penerbit Komunitas Bambu, 2022, hlm. 299.

³⁶. Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Penerbit CV Alfabeta, 2020, hlm. 52.

³⁷. Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*, Bandung: Penerbit CV Alfabeta, 2009, hlm. 35.

2. Bagaimana Perang Jawa 1825-1830 M. menjadi medan aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syaṭṭārīyah ?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Kegiatan penelitian memiliki tujuan untuk memaparkan indikator-indikator akademik tentang sesuatu yang ingin dicapai atau ditemukan dalam sebuah penelitian. Tujuan tersebut harus seiring dan sejalan dengan pertanyaan penelitian yang menjadi fokus kajian yang sedang diteliti.³⁸

Berikut ini adalah tujuan dari diadakannya penelitian yang penulis maksudkan :

1. Untuk mengetahui peran dari jaringan Tarekat Syaṭṭārīyah dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830 M.
2. Untuk mengetahui bahwa Perang Jawa 1825-1830 M. merupakan medan aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syaṭṭārīyah.

Dengan diketahuinya para penganut Tarekat Syaṭṭārīyah yang turut serta dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830 M. juga peran dari Tarekat Syaṭṭārīyah dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830 M. maka kelanjutan dari penelitian ini dapat diperoleh beberapa sisi manfaat sebagai berikut:

1. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan bisa menjadi sumbangan bagi khazanah keilmuan dalam bidang tasawuf Islam dan lembaga tarekatnya, serta menjadi pertimbangan dan sumber informasi bagi para peneliti lain yang bertujuan mengkaji dan mengembangkan penelitian tentang peran serta dari keterlibatan tarekat lebih khusus Syaṭṭārīyah dalam gerakan sosial (*social movement*). Realita sejarah yang demikian semakin mempertegas dan menjadi bukti bahwa kehidupan sufi dan lembaga tarekat tidak selalu identik dengan stereotip negatif, sebagaimana kebekuan (*jumud*), kepasifan, dan *asketisme*.
2. Pada tataran praktis, penelitian ini diharapkan bisa menjadi tambahan informasi bagi siapapun yang tertarik untuk memahami dan mendalami tasawuf dan tarekat serta peranannya dalam kehidupan sehari-hari, sehingga

³⁸. Panduan Penulisan Karya Tulis Ilmiah Pascasarjana UIN Walisongo Semarang (2018), hlm. 29.

pemahaman tersebut diharapkan dapat mengikis pandangan-pandangan negatif dan sinis sebelumnya, syukur pemahaman dan ketertarikan tersebut dapat memotivasi untuk mengamalkan ajaran tasawuf dan tarekat dalam kehidupannya, serta menginformasikan nilai-nilai positif dari tasawuf dan tarekat tersebut pada masyarakat sehingga menjadi edukasi yang mencerahkan bagi mereka. Dengan demikian, diharapkan tasawuf dan tarekat benar-benar mewarnai kehidupan rohani masyarakat muslim dalam menjalani kehidupan mereka, baik sebagai individu maupun sebagai bagian dari elemen masyarakat sosial.

D. Kajian Pustaka

Berdasarkan penelusuran penulis, ada beberapa penelitian terdahulu yang cukup relevan dan berkaitan dengan penelitian yang penulis lakukan, baik penelitian tersebut dalam bentuk tesis, disertasi, jurnal, dll. Hemat penulis penelitian-penelitian terdahulu tersebut dapat dijadikan sebagai referensi atau rujukan perbandingan dalam menyelesaikan penelitian ini. Penelitian-penelitian tersebut di antaranya adalah:

Pertama : Disertasi karya Peter Carey dengan judul “*The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*”. Edisi bahasa Indonesianya diterbitkan oleh Kepustakaan Populer Gramedia (KPG) Jakarta dalam paket 3 jilid yang lumayan tebal dengan judul “*Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855*”. Disertasi Peter Carey ini dimaksud untuk menuliskan biografi Pangeran Diponegoro dan Tatanan Lama Jawa sebelum Perang Jawa (1825-1830) meletus dan keruntuhan Tatanan Lama Jawa pasca peperangan tersebut. Melalui penelitian ini, Peter Carey dengan sangat teliti menuturkan biografi Pangeran Diponegoro. Penelitian tersebut didukung oleh sumber-sumber peninggalan sejarah berupa babad, sebagaimana babad yang ditulis sendiri oleh Pangeran Diponegoro. Arsip-arsip kolonial Belanda serta Inggris juga menjadi sumber referensi yang sangat berharga dalam penelitian ini. Peter Carey dengan sangat runtut dan rinci mengungkap rahasia Pangeran Diponegoro berdasarkan data-data yang ditemukannya. Dedikasi yang luar biasa dari sang peneliti, tanpa terasa 40 tahun dilaluinya, menjadikan risetnya tersebut dinilai paling lengkap, sehingga menjadi sumber rujukan utama bagi penelitian-penelitian setelahnya.

Kedua : Disertasi karya Mambaul Ngadhimah dengan judul “*Dinamika Jama’ah Lil-Muqarrabin, Tarekat Syattariah Tanjunganom, Nganjuk, Jawa Timur*”.³⁹ Disertasi yang ditulis oleh salah satu dosen tetap di IAIN Ponorogo dimaksudkan untuk menjawab problem akademik mengenai asal-usul Jama’ah Lil-Muqarrabin (selanjutnya disebut JLM) Syattāriyah di Tanjunganom, Nganjuk, Jawa Timur, perkembangan dan perubahannya serta kedudukan jama’ah tersebut di tengah kehidupan masyarakat dan bangsa Indonesia yang sedang berkembang. Melalui pendekatan historis dan penerapan teori fungsionalisme struktural pada sebuah organisasi tradisional Islam, sang penulis berusaha menjabarkan problem akademik itu. Setelah melewati serangkaian proses panjang, hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa silsilah JLM Syattāriyah Tanjunganom, Nganjuk, Jawa Timur terhubung pada silsilah Syattāriyah daripada Syekh Abdul Muhyi (1650-1730), salah satu murid dari Syekh Abdul Ra’uf al-Sinkili (1615-1693) yang berperan besar menyebarkan Syattāriyah di tanah Jawa, khususnya di Tasikmalaya Jawa Barat. Sebagaimana diungkapkan oleh penulis, salah satu bentuk perubahan yang dilakukan jama’ah ini adalah merevitalisasi nilai-nilai, baik dari aspek filosofis-idealis dan akhlaki, maupun amalinya, demi mendukung kemajuan jama’ahnya dalam menjalankan aktifitas duniawinya untuk mewujudkan cita-cita mendekat sedekat-dekatnya hingga dengan keselamatan dan kebahagiaan bertemu Tuhan. Namun—seperti dipaparkan oleh sang peneliti sendiri—bahwa dari sisi eksternal, ajaran JLM itu dinilai sangat asing dan terlalu mengada-ada, eksklusif, bahkan dituduh sebagai aliran sesat, dan lain-lain, oleh sebab itulah tantangan yang dihadapi ajaran JLM ini sangat berat dan tidak mudah diterima oleh masyarakat luas.

Ketiga : Tesis karya Ahmad Syafi’i Mufadzilah Riyadi dengan judul “*Tarekat dan Tradisi Lokal, Studi Kasus Syattāriyah di Desa Setono Kecamatan Ngrambe Kabupaten Ngawi Tahun 1996-2018 M*”.⁴⁰ Melalui pendekatan sejarah dan antropologi, tesis ini meneliti Syattāriyah di Desa Setono yang kesehariannya bersentuhan langsung dengan budaya Jawa (tradisi lokal), yang dari persentuhan ini memunculkan semacam dialog diantara keduanya yang pada akhirnya melahirkan

³⁹. Disertasi Mambaul Ngadhimah tersebut dapat dilacak di Institutional Repository UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/14489/> dan Research Repository Institut Agama Islam Negeri Ponorogo. <http://repository.iainponorogo.ac.id/9/>

⁴⁰. Tesis Ahmad Syafi’i Mufadzilah Riyadi tersebut dapat dilacak di Institutional Repository UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37028/>

sebuah bentuk kolaborasi tradisi. Proses tersebut dapat berjalan dengan sangat baik oleh karena tarekat ini memiliki karakteristik ajaran yang cukup akomodatif dan mampu menghadapi berbagai praktik kebudayaan Jawa. Dalam rentang waktu yang cukup lama, peneliti mendedikasikan waktunya mulai dari tahun 2016 hingga 2019 secara bertahap, hingga penelitiannya mampu menghasilkan sejumlah poin-poin penting dari karakteristik tradisi di Setono. Penulis menyebutkan ada tiga hal penting sebagai contoh transformasi budaya yang muncul dari perjumpaan tradisi tarekat dengan adat istiadat masyarakat Jawa di Desa Setono. 1) Kalender Huruf, perpaduan antara kalender Saka dengan kalender Islam Jawa (Kurup Asapon). 2) Ajaran dzikir Syattārīyah mewarnai kegiatan lokal dalam semisal, acara brokohan, acara selamatan pernikahan (*midodareni*) dan kematian di Desa Setono, dll. Meskipun benda-benda yang digunakan dalam acara tersebut masih kental dengan adat jawanya akan tetapi ajaran dzikir Syattārīyah telah menggantikan simbol sesembahan do'a dari budaya sebelumnya. 3) Upacara peringatan hari-hari besar Islam (PHBI) sebagaimana termanifestasi dalam tradisi bodo kopat (syawalan) dan ruwahan (ruwatan).

Keempat : Disertasi karya Oman Fathurahman⁴¹ dengan judul “*Syattārīyah di dunia Melayu-Indonesia : kajian atas dinamika dan perkembangannya melalui naskah-naskah di Sumatra Barat*”.⁴² Disertasi ini dimaksudkan penelitiannya untuk melacak jaringan Syattārīyah di Minangkabau berdasarkan naskah-naskah otentik

⁴¹. Oman Fathurahman lahir di Kuningan Jawa Barat pada 8 Agustus 1969. Jadwal tetapnya dalam keseharian adalah bertugas sebagai tenaga pengajar di fakultas Adab UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia juga mengajar di Sekolah Pascasarjana (SPs) di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, serta dosen luar biasa di Pascasarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya (FIB) Universitas Indonesia, Depok. Pendidikan S1-nya ditempuh di Fakultas Adab jurusan Bahasa dan Sastra Arab 1990-1994, lulus sebagai wisudawan terbaik Fakultas Adab dengan predikat *Cumlaude* (pujian terbaik) dengan skripsi berjudul *Daur at-Tasrīf fī Fahmi Ma'ānī al-Kalimāt al-'Arabiyyah* (Peranan Tasrif dalam Memahami Makna Kalimat Bahasa Arab). Pendidikan S2-nya 1996-1998 ditempuh di Program Studi Ilmu Susastra Program Pascasarjana Universitas Indonesia memperoleh gelar Magister Humaniora spesifikasi bidang filologi dengan tesis berjudul *Tanbīh al-Māsyī al-Mansūb ilā Tariq al-Qusyāsiyy; Tanggapan as-Sinkili Terhadap Kontroversi Doktrin Wujudiyah di Aceh Pada Abad XVII*. (baca: Oman Fathurahman, *Tanbīh Al-Māsyī Menyual Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Penerbit Mizan, (1999) hlm. 205). Sedangkan Pendidikan S3-nya ditempuh di Fakultas Ilmu Budaya (FIB) Universitas Indonesia 2003 dengan disertasi yang berjudul *Syattārīyah di Dunia Melayu-Indonesia: Penelitian atas Dinamika dan Perkembangannya Melalui Naskah-Naskah di Sumatra Barat*.

⁴². Disertasi Oman Fathurahman tersebut dapat dilacak di Repository UIN Jakarta. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/35083>. Awal mula dari Disertasi tersebut adalah karya ilmiah yang dipertahankan oleh penulis saat menempuh studi doctoral di Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya (FIB) Universitas Indonesia tanggal 11 September tahun 2003. Disertasi ini telah dicetak pada tahun 2008 dalam bentuk buku ilmiah oleh penerbit Prenada Media Group Jakarta bekerjasama dengan Ecole française d'Extreme-Orient, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, KITL – Jakarta dengan judul buku “*Tarekat Syattārīyah di Minangkabau*” yang beredar luas di tengah masyarakat.

yang menuturkan tentang amaliyah dari tarekat ini. Sebagaimana dituturkan oleh penulisnya, fokus telaahnya pada pemaknaan terhadap naskah-naskah tentang Syattāriyah yang berada di Minangkabau, Sumatra Barat. Sumber primer penelitian berupa 10 judul buku karya orisinal dari tiga tokoh utama ulama Syattāriyah di Sumatra Barat, yaitu Imam Maulana Abdul Manaf Amin (1922-2006), HK. Deram (w. 2000), dan Tuanku Bagindo Abbas Ulakan.⁴³ Untuk mengetahui adanya dinamika yang terjadi dalam ajaran Syattāriyah di Sumatra barat, peneliti sangat terbantu oleh dua teks berbahasa Arab yang menjadi sumber rujukan utama ajaran Syattāriyah di dunia Islam Melayu-Indonesia. Dua kitab yang menjadi rujukan tersebut adalah *al-Simṭ al-Majīd* yang ditulis oleh Shaikh Ahmad al-Qusyāsyī (1583-1660) dan *Ithāf al-Dhakī bi Sharh al-Tuhfah al-Mursalāh ilā Rūh al-Nabī* yang ditulis oleh Shaikh Ibrahīm al-Kūrānī (1616-1690), kedua kitab ini beredar luas di Sumatra Barat.

Berdasarkan analisis intertekstual dengan naskah-naskah Syattāriyah yang telah hadir sebelumnya, penelitian Oman itu memberikan gambaran informasi bahwa naskah-naskah Syattāriyah di Sumatra Barat terhubung melalui hubungan intelektual yang terjalin di antara para tokoh utama yang menulisnya, diawali dari Shaikh Ahmad al-Qusyāsyī, berikutnya Shaikh Ibrahīm al-Kūrānī, dan Syaikh Abdurrauf ibn Ali al-Jawi, hingga sampai kepada para penulis di Sumatra Barat yang terhubung melalui salah satu murid utama Abdurrauf, yakni Shaikh Burhanuddin dari Ulakan. Hasil penelitian juga menunjukkan bahwa terkait ajaran Syattāriyah di Sumatra Barat antara naskah-naskah tersebut secara umum masih melanjutkan rumusan ajaran tarekat yang sudah berjalan dengan baik sebelumnya, baik ajaran tarekat yang transmisikan oleh tokoh Syattāriyah di Haramayn, yang direpresentasikan oleh sosok al-Qusyāsyī maupun ajaran tarekat yang ditransmisikan oleh ulama Syattāriyah di Aceh yang direpresentasikan oleh Syaikh Abdurrauf al-Sinkili. Ajaran Syattāriyah yang tersinergikan tersebut terutama yang berkaitan dengan formulasi zikir, tatacara zikir, serta adab dan sopan santun dalam zikir.⁴⁴

Dari beberapa penelitian disertasi dan tesis di atas, penulis belum menemukan adanya penelitian yang fokus penelitiannya pada peran Syattāriyah

⁴³. Oman Fathurahman, *Tarekat Syattāriyah di Minangkabau*, Jakarta: Penerbit Prenada Media Group, 2008, hlm. 13.

⁴⁴. Oman Fathurahman, *Syattāriyah di Minangkabau*, hlm. 13.

yang diamalkan oleh Pangeran Diponegoro dan juga para pengikutnya, serta peran dan keterlibatan Tarekat Syattāriyah dalam gerakan Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) mengusir penjajah (*imperialis*) dalam Perang Jawa 1825-1830. Dengan demikian, peneliti melihat celah, peluang yang sangat urgen dalam penelitian ini untuk mengungkap sikap militan Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) para pejuang yang mengamalkan Tarekat Syattāriyah.

Oleh sebab itu, penelitian yang penulis pilih difokuskan pada bagaimana tasawuf dengan lembaga tarekatnya betul-betul dapat memberikan dampak positif yang aktif bagi pengamalnya, sehingga dengan demikian, tasawuf dengan lembaga tarekatnya dapat menjadi motivator timbulnya semacam gerakan sosial dalam skala yang besar dari para pengamalnya, sebagaimana gerakan perlawanan atau pemberontakan anti kolonial.

Dalam rentang waktu selama sekitar satu abad, terhitung sejak awal abad ke-19 sampai awal ke-20, tarekat terlibat dalam berbagai gerakan perlawanan dan perjuangan. Gerakan-gerakan ini, sebagian di antaranya merupakan gerakan perlawanan menentang dari kedatangan pemerintah kolonial, selanjutnya gerakan-gerakan perlawanan lainnya merupakan upaya menentang peraturan-peraturan tertentu yang ditetapkan oleh pemerintah kolonial atau sebagai langkah responsif terhadap bentuk-bentuk penindasan dan kemerosotan kehidupan ekonomi masyarakat.⁴⁵ Jaringan tarekat, yang lebih luas daripada organisasi informal lainnya, tidak sekedar perkumpulan pengamal ajaran tarekat semata, tetapi dalam kondisi tertentu jaringan tersebut bermetamorfosis menjadi kekuatan politik yang sangat besar. Potensi besar itu—di zaman kolonial—berulang kali muncul dalam bentuk gerakan rakyat yang melakukan perlawanan atas kesewenang-wenangan yang diperankan oleh penjajah kolonial.⁴⁶

Hampir dapat dipastikan bahwa semua kasus perlawanan fisik yang dimotori oleh kaum tarekat yang telah dikenal, ditujukan terhadap para penguasa tiran yang non Muslim.⁴⁷ Dapat disimpulkan, bahwa sangat kecil ditemukan—bila enggan

⁴⁵. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 239.

⁴⁶. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 470.

⁴⁷. Patut dikecualikan di sini adalah gerakan perlawanan dan pemberontakan yang dilakukan oleh kelompok nasionalis Kurdi yang dipimpin para syekh-syekh dari tarekat Naqsabandiyah terhadap Republik Turki di tahun 1925, sebuah Republik yang baru berdiri setelah jatuhnya Turki Utsmaniyah pada tahun 1924. (Baca Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 461). Tetapi bila ditelusuri lebih jauh lagi, sebenarnya pemberontakan tersebut sudah terjadi sebelumnya, yakni pada

mengatakan sama sekali tidak ada—pemberontakan dan perlawanan atau sikap oposisi radikal dari kalangan tarekat di dalam Negara Muslim merdeka. Bahkan justru orang-orang tarekat seringkali ditemukan yang menjalin kedekatan dengan para penguasa. Alih-alih menjauhi urusan politik, para syaikh tarekat dalam melaksanakan dakwahnya justru cenderung mendekati penguasa. Sebaliknya, para penguasa juga tidak sedikit yang mencari dukungan moral, politik, dan spiritual dari para guru dan syaikh tarekat. Dapat dicontohkan misalnya, Syekh Yusuf al-Makassarī (1627-1699), ia menjalin kedekatan dengan penguasa di Banten, yaitu Sultan Ageng. Bahkan ia tercatat menjalankan peran sebagai penasihat sekaligus menjadi menantu Sultan Ageng. Contoh lain adalah Syaikh Abdussamad al-Palimbanī (1704-1832), ia menjalin hubungan baik dengan Sultan Mataram dengan berkirim surat nasehat kepada Sultan.⁴⁸

E. Metode Penelitian

Metode penelitian berbeda dari metodologi penelitian. Metode penelitian merupakan rangkaian langkah-langkah atau cara-cara ilmiah untuk memperoleh data yang didasari oleh sebuah tujuan dan kegunaan tertentu. Pengertian ini menunjukkan empat kata kunci yang penting diperhatikan dalam kegiatan penelitian, yaitu, cara ilmiah, data, tujuan, dan kegunaan tertentu. Kegiatan penelitian harus tunduk pada aspek cara ilmiah. Dengan demikian, penerapan pola-pola keilmuan, yaitu sistematis, empiris, dan rasional merupakan keharusan yang menjadi dasar dari kegiatan penelitian.⁴⁹ Oleh karena itu, dalam metode penelitian sangat diperlukan gambaran penjelasan daripada penerapan metode atau cara dalam melaksanakan penelitian guna membahas dan menjawab pertanyaan penelitian sebagai kesimpulan.⁵⁰

Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang dilakukan penulis adalah penelitian dengan kategori penelitian kepustakaan (*library research*). Jenis penelitian ini dipilih oleh karena penulis merasa termudahkan untuk memperoleh serta mengakses

abad ke-7 H/13 M saat Syekh Baba Ilyas melakukan pemberontakan dan perlawanan terhadap Sultan Bani Saljuk yang terakhir hingga abad ke-17 M. Pemberontakan-pemberontakan tersebut terjadi dalam rangka perlawanan terhadap kekuasaan tirani politis. (Baca M. Muhsin Jamil, *Tarekat Dan Dinamika Sosial Politik*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2005, hlm. 55).

⁴⁸. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 461-462.

⁴⁹. Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif*, Bandung: Penerbit CV Alfabeta, 2019, hlm. 1.

⁵⁰. Panduan Penulisan Karya Tulis Ilmiah Pascasarjana UIN Walisongo Semarang (2018), hlm. 34.

sumber-sumber data dalam mempersiapkan proyek penelitian ini. Sebelum memutuskan untuk mengambil konsentrasi etika tasawuf, penulis merasakan kemudahan dalam mengoleksi buku-buku yang bertemakan tasawuf, baik yang berbahasa Arab maupun berbahasa Indonesia. Kegemaran sebagai kolektor buku tasawuf tersebut tetap terjaga dengan baik. Dari kegemaran tersebut, penulis terpanggil untuk melakukan penelitian ini agar supaya koleksi buku-buku tersebut betul-betul bermanfaat serta dapat membantu memahami secara mendalam penelitian penulis.

Sumber Data

Dengan latar belakang penelitian kepustakaan (*library research*) yang penulis pilih, maka sumber-sumber data kepustakaan yang sangat relevan dengan problem akademik yang menjadi objek penelitian merupakan landasan utama bagi penelitian yang sedang penulis ikhtiarkan ini. Dalam hal ini, penulis mengelompokkan data-data tersebut dalam dua macam kategori:

a) Sumber Primer

Sumber data primernya adalah buku-buku yang secara langsung berkaitan dengan objek penelitian. Bila objeknya berkaitan dengan sosok tokoh tertentu, maka sumber primer yang dipakai adalah hal-hal yang berkaitan secara langsung dengan tokoh tersebut.⁵¹ Dengan demikian, sumber data primer dalam penelitian ini adalah “*Babad Diponegoro*” yakni buku biografi Pangeran Diponegoro yang ditulis (didektekan) sendiri.

Babad Diponegoro ditulis (didektekan) oleh Pangeran Diponegoro saat menjalani pengasingan di Manado (1830-1833). Naskah indah ini ditulis setebal 1.151 halaman, dan ditulis selama rentang waktu sembilan bulan (Mei 1831-Februari 1832).⁵² Aksara yang digunakan adalah huruf pegon dan bentuknya berupa macapat, tembang atau puisi tradisional Jawa

⁵¹. Kaelan, M.S., *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2010, hlm. 143.

⁵². Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1785-1855)*, Jakarta: Penerbit PT Kompas Media Nusantara, 2019, hlm. xxiv.

yang diperkirakan sudah ada sejak abad ke-12.⁵³ Setelah melewati serangkaian perjuangan yang melelahkan, pada 18 Juni 2013 Komite Penasihat Internasional UNESCO akhirnya menerima Babad Diponegoro yang merupakan *magnum opus* yang ditulis oleh Pangeran Diponegoro sebagai salah satu dari 299 naskah dari semua negara di dunia dan memasukkannya ke dalam Daftar Internasional Ingatan Kolektif Dunia (*Memory of the World Register*).⁵⁴ Sebuah contoh konkret langkah kreatif nan cerdas sebagai bentuk apresiasi dan penghargaan terhadap karya pahlawan Nasional.

b) Sumber Sekunder

Sumber data sekunder yang penulis maksudkan dalam penelitian ini adalah berupa buku-buku kepustakaan yang memuat data-data yang penulis butuhkan tetapi bukan merupakan karya tokoh yang menjadi objek penelitian. Dalam penelitian ini, yang menjadi sosok tokoh utamanya adalah Pangeran Diponegoro, panglima komando Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) dalam Perang Jawa 1825-1830 yang diketahui sebagai seorang pengamal Tarekat Syattāriyah. Oleh sebab itu, termasuk dalam kategori sumber data sekunder yang dimaksudkan adalah data kepustakaan yang berkaitan dengan objek formal atau buku yang difungsikan sebagai pendukung dalam mendeskripsikan objek-objek penelitian.⁵⁵

Sumber data sekunder yang peneliti maksudkan tersebut di antaranya adalah buku-buku yang ditulis oleh Peter Carey, seorang sejarawan asal Inggris yang telah melewati lebih dari 40 tahun melanglang buana dalam melakukan penelitiannya tentang riwayat hidup Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa, buku-buku tersebut adalah: 1) *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855*, buku ini berasal dari disertasi Peter Carey yang berjumlah 3 jilid, 2) *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1785-1855)*, 3) *Sisi Lain Diponegoro*, dan 4) *Asal Usul Perang Jawa*. Dua buku berjudul : 1) *Jejaring Ulama Diponegoro*, dan 2) *Masterpiece Islam Nusantara, Sanad*

⁵³. Wardiman Djojonegoro, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa, 1825-1830*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2019, hlm. 171.

⁵⁴. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1785-1855)*, hlm. xxiv.

⁵⁵. Kaelan, M.S., *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, hlm. 144.

dan *Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*, kedua buku tersebut ditulis oleh Zainul Milal Bizawie. Buku berjudul : “*Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa, 1825-1830*”, buku ini ditulis oleh Wardiman Djojonegoro. Buku berjudul : “*Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*”, buku ini adalah kumpulan dari beberapa makalah dan essay hasil penelitian yang dilakukan oleh Martin van Bruinessen. Buku berjudul : “*Melacak Gerakan Perlawanan dan Laku Spiritualitas Pangeran Diponegoro*”, buku ini ditulis oleh Peri Mardiyono. Buku berjudul : “*Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830*”, buku ini ditulis oleh Muhammad Muhibbuddin. Penelitian yang didokumentasikan dalam buku berjudul : “*Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*”, karya tulis ini ditorehkan oleh Azyumardi Azra. Buku berjudul : “*Syattārīyah di Minangkabau*”, buku ini ditulis oleh Oman Fathurahman yang pada mulanya adalah disertasi yang ditulis saat menempuh jenjang S3 di Universitas Indonesia. Buku berjudul : “*Atlas Walisongo*”, buku ini ditulis oleh Agus Sunyoto. Buku berjudul : “*Diponegoro Satria Perang Jawa*”, buku ini ditulis oleh Ardian Kresna. Serta buku-buku lainnya yang penulis siapkan sebagai referensi untuk menyelesaikan penelitian ini.

Fokus Penelitian

Penelitian ini akan difokuskan faktor-faktor yang menunjukkan peran dan keterlibatan jaringan Tarekat Syattārīyah yang diamalkan oleh Pangeran Diponegoro dan para pejuang yang mengikuti komando Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) dalam Perang Jawa 1825-1830 M., juga menjelaskan bahwa perang ini adalah merupakan medan aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syattārīyah, yang terlibat secara aktif dari timbulnya gerakan sosial, serta responsif terhadap kondisi lingkungan dengan melakukan perlawanan terhadap kesewenang-wenangan kaum penjajah (imperialis) sehingga mendorong adanya gerakan Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) dalam Perang Jawa 1825-1830 M.

Teknik Pengumpulan Data

Tujuan utama dalam sebuah penelitian adalah mendapatkan data. Karena itulah, dalam kegiatan penelitian, teknik pengumpulan data adalah termasuk dari langkah yang paling strategis. Peneliti tidak akan mendapatkan data yang memenuhi standar yang ditetapkan bila tidak mengetahui teknik pengumpulannya dengan baik.⁵⁶ Penguasaan terhadap teknik-teknik pengumpulan data ini sangat signifikan peranannya dalam sebuah penelitian, posisinya sama pentingnya dengan data itu sendiri. Karena boleh jadi seorang peneliti mengeluh atas minimnya data yang dapat diperoleh, padahal data telah tersedia di sekitarnya, bila ditelusuri lebih jauh ternyata problem sebenarnya adalah ketidakmampuan dirinya dalam penguasaan terhadap teknik-teknik pengumpulan data-data tersebut.

Pengumpulan data dilakukan dalam berbagai setting dan dari berbagai sumber, serta beragam cara.⁵⁷ Peneliti mengumpulkan data dalam penelitian ini setelah memperolehnya dari sumber-sumber data yang sudah dipersiapkan, baik dari sumber data primer maupun sumber data sekunder. Penulis akan lebih banyak mengumpulkan data-data yang diperlukan melalui telaah sumber pustaka. Bila diperlukan data-data tersebut ditambahkan data pendukung lainnya.

Analisis Data

Analisis data adalah upaya atau cara yang ditempuh untuk mengolah data-data yang dipersiapkan dalam penelitian agar supaya menjadi informasi, dengan pengolahan tersebut karakteristik data itu dapat dipahami dan lebih bermanfaat dalam memberikan solusi-solusi konkret, utamanya solusi atas permasalahan yang berhubungan dengan judul penelitian yang sedang diteliti oleh penulis.⁵⁸

Bertolak dari penelitian dengan fokus kajian pada sejarah riwayat hidup Pangeran Diponegoro, khususnya masa-masa sebelum dan sesudah berkobarnya Perang Jawa dan secara khusus memberikan penekanan pada

⁵⁶. Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif*, hlm. 104.

⁵⁷. Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif*, hlm. 104.

⁵⁸. Sutanto Leo, *Mencerahkan Bakat Menulis*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2017, hlm. 274.

gejolak kondisi sosial saat itu, yang ditandai dengan lahirnya gerakan sosial Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) di bawah komando Pangeran Diponegoro diikuti oleh para laskar Diponegoro dalam rangka mengusir para penjajah kolonial (imperialis) dan peran dari Syaṭṭārīyah yang diamalkan oleh Pangeran Diponegoro dan para pejuang lainnya dalam gerakan sosial Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) tersebut, maka analisis data dilakukan secara deskriptif. Selanjutnya metode analisis serta interpretasi sesuai dengan peta penelitian yang dibimbing oleh masalah dan tujuan penelitian dilaksanakan untuk menentukan saling berhubungannya (timbang balik) antara satu kategori dengan kategori-kategori lainnya. Proses analisis data yang demikian dilakukan dalam rangka untuk mewujudkan konstruksi teoritis.⁵⁹

F. Sistematika Pembahasan

Dalam sebuah penelitian, penyajian informasi semestinya dipaparkan secara utuh dan terpadu. Oleh sebab itu, keberadaan dari sistematika pembahasan adalah dalam rangka memberikan informasi yang utuh dan terpadu tersebut. Dalam penelitian ini, perincian daripada sistematika yang penulis maksudkan sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan. Bab pertama ini berisi uraian tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, meliputi: jenis penelitian, sumber data primer dan sekunder, fokus penelitian, teknik pengumpulan data, dan analisis data. Terakhir, bab pertama ini akan ditutup dengan pemaparan tentang sistematika penelitian yang sedang dibahas oleh peneliti.

Bab II Perkembangan Tarekat Syaṭṭārīyah di Nusantara dan Makna *Jihād fi Sabīlillāh* serta Teori Peran. Banyak pembahasan yang akan diuraikan dalam bab kedua ini. Sub bab pertama akan menguraikan tentang pengertian tarekat dan awal mula kemunculannya. Sub bab kedua menjelaskan tentang perkembangan tarekat di Nusantara. Sub bab ketiga menjelaskan tentang sejarah Tarekat Syaṭṭārīyah dan pendirinya. Sub bab keempat menguraikan secara singkat tentang perkembangan Tarekat Syaṭṭārīyah di Nusantara dan tokoh-tokoh utamanya. Sub bab kelima menjelaskan tentang zikir dalam Tarekat Syaṭṭārīyah, adab, metode dan macam-

⁵⁹. Kaelan, M.S., *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, hlm. 165.

macamnya, serta amalan-amalan Tarekat Syaṭṭārīyah. Sub bab keenam menjelaskan bahwa Tarekat Syaṭṭārīyah adalah neo-sufisme yang berorientasi pada syariat dan aktivisme. Sub bab ketujuh menerangkan tentang makna *jihād fi sabīlillāh*. Terakhir, sub bab kedelapan menjelaskan tentang makna teori peran.

Bab III Pangeran Diponegoro Panglima Perang dan Komando *Jihād fi Sabīlillāh* dalam Perang Jawa bagi Tarekat Syaṭṭārīyah. Sub bab pertama berisi uraian tentang biografi singkat dari Pangeran Diponegoro, meliputi: pertumbuhan awal di Tegalrejo, seorang bangsawan yang memiliki jaringan pergaulan luas, wawasan keilmuan yang luas pembentuk karakter yang kuat, menolak diangkat sebagai Pangeran Adipati (putra mahkota), Pangeran Diponegoro seorang pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah, dan sang Ratu Adil yang dinantikan kedatangannya. Sub bab kedua akan menjelaskan tentang Perang Jawa dan sebab-sebab yang melatar belakangnya, meliputi sebab-sebab khusus dan sebab-sebab umum. Sub bab ketiga menjelaskan tentang karakteristik dari tarekat beserta fungsinya, meliputi: persaudaraan spiritual, sosial organik, dan religio politik. Sub bab keempat akan membahas tentang sebab-sebab perlawanan kaum tarekat terhadap penjajah. Terakhir sub bab kelima akan menjelaskan tentang beberapa kasuistik tarekat di Indonesia melawan penjajah Belanda serta gerakan tarekat di belahan dunia yang melawan penguasa yang tiran..

Bab IV Peran Jaringan Tarekat Syaṭṭārīyah serta Aktualisasi *Jihād fi Sabīlillāh* dalam Perang Jawa 1825-1830. Sub bab pertama membahas tentang peran dari jaringan Tarekat Syaṭṭārīyah dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830. Untuk penjabarannya akan diuraikan data-data yang menunjukkan peran tersebut, diawali dengan pemaparan singkat biografi dari sosok-sosok pejuang Perang Jawa pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah, sebagaimana Kiai Taptojani, Kiai Mojo, Kyai Mansyur Muhyidin Rofingi (Kyai Guru Loning), Syarif Hasan Munadi Samparwedi, Kyai Imam Puro, dan Syaikh Ahmad Alim Basaiban Bulus Purworejo, serta penjelasan mengenai jejaring Pesantren Tarekat Syaṭṭārīyah yang diasuh oleh tokoh-tokoh yang turut serta terlibat langsung dalam Perang Jawa 1825-1830. Sub bab kedua membahas tentang Perang Jawa 1825-1830 adalah medan aktualisasi dari *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syaṭṭārīyah. Untuk penjabarannya akan diuraikan data-data pendukungnya, diawali dari Perang Jawa adalah gerakan sosial (*social movement*), keterlibatan kaum santri dalam Perang

Jawa, dan anatomi aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* dalam Perang Jawa bagi Tarekat Syatṭārīyah.

Bab V Penutup. Dalam bab kelima ini akan dijabarkan tentang kesimpulan-kesimpulan dari penelitian, dan disampaikan pula saran-saran dari peneliti.

BAB II

PERKEMBANGAN TAREKAT SYAṬṬĀRIYAH⁽¹⁾ DI NUSANTARA, MAKNA *JIHĀD FI* *SABĪLILLĀH* DAN TEORI PERAN

A. Pengertian Tarekat dan Awal Mula Kemunculannya

Tarekat (jalan) yang senantiasa ditempuh para sufi tidaklah keluar dari pengedepanan dari pengendalian nafsu (*mujāhadah*), melebur sifat-sifat tercela, menyingkirkan berbagai rintangan (*qath' al-'alāiq*), dan menghadapkan diri dengan segenap kesungguhan pada Allah *Subhānahu wa Ta'āla*.² Langkah-langkah tersebut ditempuh oleh para sufi, yaitu orang-orang yang mengamalkan laku tasawuf atau mistik. Bagi mereka, memperoleh penghayatan makrifat secara langsung pada Zat Allah (Zat Mutlak) merupakan pusat ideal dan sekaligus yang menjadi tujuan utamanya. Bagi para sufi sebutan *al-Haqq*, *Haqiqah*, atau Zat Yang Nyata (*the Reality*) adalah sangat familiar bagi mereka ketika mengidentifikasi Zat Allah.³ Dalam tasawuf, neo-sufisme mengajarkan kepatuhan penuh—baik secara lahir maupun batin—kaum Muslim kepada ajaran ortodoks (syariat). Tentu sangat mustahil bagi seorang sufi mencapai tujuan spiritualnya tanpa diiringi konsistensi terhadap doktrin-doktrin ortodoks Islam (syariat).⁴

¹. Terkait dengan penulisan Syaṭṭāriyah dari bahasa Arab (شطارية) ke Indonesia (*translite*) terdapat versi yang berbeda-beda kendatipun merujuk pada penamaan yang sama. Diawali dari Azyumardi Azra yang menulisnya dengan *Syathariyah* dalam buku “Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII”. Oman Fathurahman dengan *Syaṭṭāriyah* dalam bukunya “Syaṭṭāriyah di Minangkabau”. Martin van Bruinessen dengan *Syaṭṭāriyah* dalam bukunya yang berjudul “Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat”. Agus Sunyoto dengan *Syathariyah* dalam bukunya “Atlas Walisongo”. Zainul Milal Bizawie dengan *Syaṭṭāriyah* dalam bukunya “Jejaring Ulama Diponegoro” dan “Masterpiece Islam Nusantara, Sanad Jejaring Ulama-Santri 1830-1945”. KH. A. Aziz Masyhuri dengan *Syatthariyah* dalam bukunya “Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf”. KH. Siradjuddin Abbas dengan *Syathariyah* dalam bukunya “Sejarah & Keagungan Madzhab Syafi’i”. Miftah Arifin dengan *Syaṭṭāriyah* dalam bukunya “Sufi Nusantara”. M. Sholihin dengan *Syatariyyah* dalam bukunya “Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia”. Michael Laffan dengan *Syattariyyah* dalam bukunya “Sejarah Islam di Nusantara”. Hawash Abdullah dengan *Syathariyah* dalam bukunya “Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya di Nusantara”. Ris’an Rusli dengan *Syatariyah* dalam bukunya “Tasawuf dan Tarekat, Studi Pemikiran dan Pengamalan Sufi”. Abuya Teungku H. Muhibbuddin Muhammad Waly Al-Khalidy dengan *Syathooriyyah* dalam bukunya “Sejarah Empat Thariqat Besar Dunia dan Pengaruhnya di Indonesia”. M. Muhsin Jamil dengan *Syatariyah* dalam bukunya “Tarekat Dan Dinamika Sosial Politik”. Ajid Thohir dengan *Syatāriyah* dalam bukunya “Gerakan Politik Kaum Tarekat”. H. Aboebakar Atjeh dengan *Syattariyyah* dalam bukunya “Tarekat dalam Tasawuf”. Peter Carey dengan *Satariyah* dalam bukunya “Kuasa Ramalan”, dengan *Shattāriyya* dalam bukunya “Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro” dan *Shattariyah* dalam bukunya “Sisi Lain Diponegoro”.

². Abu al-Wafa al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhol ila al-Tashowwuf al-Islāmī*, Kairo: Penerbit Dār Al-Tsaqāfah li An-Nasr wa At-Tauzi’, (tt), hlm. 235.

³. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Yogyakarta: Penerbit IRCiSoD, 2019, hlm. 51.

⁴. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Penerbit Prenadamedia Group, (2018), hlm. 371-372.

Tarekat sendiri bila dipahami dari sudut kebahasaan adalah terambil dari akar kata Arab *al-tharq* dengan bentuk jamaknya *al-athriqah* dan *al-thuruq*. Dari tinjauan sisi bahasa (etimologi) ini, tarekat menunjukkan beberapa makna, yaitu: jalan (*sabīl*), pohon kurma yang paling tinggi (*athwalu ma yakūnu min al-nahl*), tenunan (*nasījah*), yang mulia atau terkemuka dari kaum (*khiyār al-qaum, amātsil*), golongan, kelompok, sekte (*firqah*), madzhab, aliran, haluan (*madzhab*), kerajinan tangan, pekerjaan (*shon'ah*), air hujan (*mā' al-samā'*), dan sperma (*mā' al-fahl*).⁵ Demikianlah makna kebahasaan dari tarekat yang dapat kita pahami, terlihat dengan sangat jelas betapa luas cakupan dari varian maknanya.

Sedangkan bila ditinjau dari aspek makna terminologi (istilah) tasawuf, ada banyak pengertian yang disampaikan oleh para pakar, di antaranya adalah tarekat diartikan sebagai: perjalanan yang ditempuh oleh seorang pengikut tarekat (*salik*) untuk menuju Tuhan dengan cara menyucikan diri, dan perjalanan yang harus dilalui oleh seseorang dalam upaya mendekatkan diri (*taqarrub*) sedekat mungkin kepada Tuhan.⁶ Tarekat merupakan perjalanan khusus bagi para pengikut tarekat (*salik*) dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah *Subhānahu wa Ta'āla* dengan melewati dan menaiki berbagai tangga spiritual, demikian al-Jurjāni mendefinisikan tarekat dalam kitabnya *al-Ta'rīfāt*.⁷

Menurut Alwi Shihab, tarekat adalah perjalanan khusus bagi para sufi yang menempuh jalan menuju Allah *Subhānahu wa Ta'āla*. Perjalanan yang mengikuti jalur yang ada melalui tahap dan seluk-beluknya.⁸ Imron Abu Amar dalam salah satu tulisannya dengan merujuk definisi yang disampaikan ulama ahli tasawuf mendefinisikan tarekat sebagai petunjuk atau jalan dalam menjalankan ibadah sejalan dengan ketentuan yang diajarkan dan dicontohkan oleh Rasulullah, serta dilaksanakan oleh para sahabatnya, *tabi'in*, diteruskan para *tabi'it-tabi'in* turun temurun hingga sampai kepada para guru dan ulama secara berkesinambungan dan berantai hingga zaman kita ini.⁹

⁵. Abi Nashr Ismā'il bin Hammād al-Jauhārī, *al-Shihāh Tāj al-Lughoh wa Shihāh al-Arabīyah*, Kairo: Penerbit Dār al-Ḥadīs, (2009), hlm. 698.

⁶. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, Surabaya: Penerbit Imtiyaz, (2014), hlm. 1.

⁷. Al-Jurjāni, *At-Ta'rīfāt*, Surabaya: Penerbit al-Haramain, (tt), hlm. 141.

⁸. Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Penerbit Pustaka IIMaN, (2009), hlm. 183.

⁹. H. Imron Abu Amar, *Sekitar Masalah Thariqat (Naqsyabndiyah)*, Kudus: Penerbit Menara Kudus, (tt), hlm. 11.

Dalam *Tradisi Pesantren*-nya, Zamakhsyari Dhofier juga mencatat bahwa tarekat—sebagai sebuah istilah khusus—lebih sering dihubungkan dengan lembaga (organisasi) tarekat, yakni suatu kelompok organisasi dalam lingkungan Islam tradisional yang melaksanakan amaliah zikir khusus yang awali dengan sumpah setia (*bai'at*) dengan formula yang telah ditetapkan oleh Syaikh atau Mursyid yang memimpin organisasi tarekat tertentu.¹⁰ Senada dengan definisi yang dikemukakan Zamakhsyari Dhofier tersebut, definisi tarekat yang dijelaskan oleh al-Taftāzāni dalam *Madkhol ilā al-Tashawwuf al-Islāmī*, ia mengatakan :

واصبحت لفظة < طريقة > عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة افراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط والخانقاوات، او يجتمعون اجتماعات دورية في مناسبات معينة، ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام.

“Pada akhirnya, kata “tarekat” bagi sufi generasi terakhir (*mutaakhkhirīn*) diartikan sebagai sekumpulan sufi yang tergabung dengan Syaikh tertentu, tunduk pada aturan-aturan yang terperinci dalam tindakan spiritual, hidup secara berkelompok di dalam ruang-ruang peribadatan (*zāwiyah, ribāth, dan khanaqah*), atau berkumpul secara berkeliling dalam momen-momen tertentu, serta membentuk majelis-majelis ilmu dan zikir secara terorganisir (*teratur*)”.¹¹

Tarekat sebagai sebuah jalan yang ditempuh oleh para sufi dapat digambarkan sebagai jalan yang ujung pangkalnya berasal dari syariat Islam. Dalam konteks ini, jalan utama dikenal dengan sebutan *syar'*, sedangkan anak jalan diidentifikasi dengan sebutan *tharīq*. Derivatif (*isytiqāq*) atau kata turunan ini mengisyaratkan bahwa bagi para ulama sufi, pendidikan mistik (*tarbiyah shūfiyah*) adalah bagian integral dari syariat Islam yang sudah seharusnya diamalkan oleh setiap orang Islam. Sebab sebuah anak jalan tidak mungkin ada, jika jalan utama yang menjadi tempat berpangkalnya tidak ada. Seorang sufi tidak akan memperoleh pengalaman mistiknya jika perintah syariat yang wajib dijalani tidak dilaksanakan

¹⁰. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: Penerbit LP3ES, (2011), hlm. 212.

¹¹. Abu al-Wafa al-Ghanīmī al-Taftāzāni, *Madkhol ila al-Tashawwuf al-Islāmī*, hlm. 236.

lebih dahulu dengan sempurna.¹² Hanya saja jalan yang ditempuh sufi (*tharīq*) itu lebih sulit dan sempit untuk dilalui, yaitu jalan yang akan mengantarkannya untuk melewati tangga-tangga spiritual (*maqāmāt*) yang bermacam-macam, hingga pada akhirnya—dalam tempo yang lama—seorang *sālik* sampai pada tujuan utamanya, tauhid yang sempurna, yaitu pengetahuan yang sebenar-benarnya (*ma'rifah haqīqīyah*) akan ke-Esaan Allah *Subhānahu wa Ta'āla*.¹³

Dengan sangat teliti, Martin van Bruinessen menjelaskan makna dari kata tarekat dalam bukunya yang berjudul *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Ia memberikan penekanan adanya perbedaan yang substansial dalam penggunaannya. Ia mengatakan, istilah “tarekat” dipakai untuk dua makna yang berbeda secara konseptual. *Pertama*, pada mulanya makna tarekat adalah merupakan paduan yang khas dari doktrin, metode dan ritual. *Kedua*, kata tarekat sering pula dipakai untuk mengacu kepada sebuah organisasi—baik formal atau informal—yang menyatukan pengikut-pengikut jalan tertentu. Berbeda dengan di Timur Tengah, untuk sebuah organisasi istilah yang populer di sana adalah *tha'ifa* yang biasa dimaknai dengan “keluarga” atau “persaudaraan”. Dengan demikian, dalam konteks Timur Tengah lebih mudah membedakan dua makna yang berbeda secara konseptual di atas. Istilah tarekat identik dengan doktrin, metode dan ritual, sedangkan untuk organisasi dipakai istilah *tha'ifa*. Kontras dengan konteks Indonesia, di mana kata “tarekat” mengacu kepada keduanya. Namun penting untuk diingat bahwa kedua

¹². Kewajiban menjalankan syariat yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah (semisal sholat, puasa, zakat, dll.) akan senantiasa melekat pada setiap orang mukmin (*mukallaf*) dan tidak akan gugur baginya kendatipun ia telah mencapai derajat dan kedudukan tinggi hingga mengantarkannya menjadi seorang wali. Dengan demikian, tidaklah benar pernyataan orang yang mengatakan: “barangsiapa telah menjadi wali dan mencapai hakikat maka kewajiban melaksanakan syariat telah gugur baginya”. Pernyataan seperti ini bila ia ucapkan dalam keadaan sadar adalah petunjuk jelas bila ia tersesat dan menyesatkan. Pengalaman mistik seorang sufi dapat diterima sebagai kebenaran yang nyata dan sempurna bila diiringi dengan sikap konsisten dalam menjalankan perintah agama. Kenapa demikian, sebab tidak hanya seorang wali yang bisa memperoleh pengalaman mistik itu. Bahkan orang-orang tertentu walaupun tidak konsisten dalam menjalankan syariat Islam, sebagaimana orang yang membiasakan lapar, ahli pertapa, tukang sihir, dll. dapat juga memperoleh pengalaman-pengalaman mistik. Dalam konteks ini, kita mengingatkan pada petuah Syaikh Zainuddīn al-Malaibārī dalam bait nazōm “*Hidāyah al-Azkiyā ilā Torīq al-Auliyā'*”:

وكذا الطريقة والحقيقة يا أخي ❁ من غير فعل شريعة لن تحصل

“Demikian pula tarekat dan hakikat wahai saudaraku, keduanya tidak mungkin dicapai (diperoleh) bila syariat tidak dilaksanakan dengan baik”.

¹³. Annemarie Schimmel, *al-Ab'ād al-Shūfiyah fī al-Islām wa Tārīkh al-Tashawwuf*, Jerman: Penerbit Mansyūrāt al-Jamal, (2006), hlm. 113.

hal itu sebenarnya tidak sama.¹⁴ Dari beberapa pengertian tarekat dari segi istilah di atas, pada dasarnya satu dengan lainnya tidaklah bertentangan atau kontradiksi, tetapi saling melengkapi. Sebab pada kenyataannya, pemakaian kata tarekat dari segi istilah mengerucut pada dua pengertian pokok dan dipakai bersamaan, yaitu sisi amaliah (doktrin, metode dan ritual) dan sebagai sebuah perkumpulan atau organisasi.

Pemaknaan kata tarekat dari sisi istilah yang merujuk pada dua konsep yang berbeda di atas juga disampaikan oleh Harun Nasution. Menurutnya, tarekat adalah jalan yang wajib ditempuh oleh seorang calon sufi untuk meraih tingkatan kedekatan sedekat mungkin dengan Allah *Subhānahu wa Ta'āla*. Di samping itu, tarekat juga diartikan sebagai sebuah organisasi (tarekat) yang memunyai guru spiritual (*mursyid, syaikh*), upacara ritual, dan zikir-zikir tertentu.¹⁵ Dengan penjelasan itu, kata tarekat merujuk pada dua pengertian, yaitu:

1. Dari aspek amaliah, tarekat merupakan pendidikan kerohanian yang dilaksanakan oleh orang-orang yang menjalani laku kehidupan sufistik untuk mencapai tingkat kerohanian tertentu.
2. Dari aspek keorganisasian, tarekat merupakan perkumpulan atau organisasi yang didirikan dengan ketentuan (aturan) yang telah ditetapkan oleh seorang syaikh yang menganut aliran tarekat tertentu. Dalam organisasi tersebut, amalan-amalan (tasawuf) diajarkan seorang syaikh sesuai dengan tarekat yang dianutnya, selanjutnya para muridnya secara bersama-sama mengamalkannya di satu tempat yang dikenal secara luas dengan sebutan *ribāth, zāwiyah, dan khanaqah*. *Mursyid* atau *syaiikh* adalah sebutan bagi guru pembimbing para murid, sedangkan *khalifah* adalah sebutan bagi wakil sang guru.¹⁶

Tarekat pada mulanya diamalkan secara individual oleh seorang sufi. Tetapi seiring dengan perkembangannya, tarekat juga diajarkan secara kolektif sebagaimana diajarkan secara individual.¹⁷ Model pengajaran tarekat secara

¹⁴. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Penerbit Mizan (1992), hlm. 61.

¹⁵. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, (1999), hlm. 94-95.

¹⁶. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, hlm. 98.

¹⁷. Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Penerbit Amzah, (2017), hlm. 298.

kolektif itu melahirkan komunitas-komunitas sufi. Pada awal mulanya, komunitas sufi hanya diikuti secara spontan oleh para sufi tanpa adanya ikatan khusus. Dalam perkembangan periode berikutnya, mereka membentuk organisasi dengan corak dan peraturan-peraturan spesifik hingga familiar dengan sebutan “lembaga tarekat”. Melalui lembaga tarekat tersebut, pembinaan untuk mencetak bibit-bibit sufi serta orang-orang salih secara kolektif dilakukan secara intens dan disiplin.¹⁸ Dari sini dapat dipahami bahwa perkembangan dan perluasan ajaran tasawuf itu sendiri yang menjadi sebab peralihan ajaran tasawuf yang awal mulanya bersifat personal hingga akhirnya berkembang menjadi tarekat yang bersifat komunal.¹⁹ Perubahan besar dalam pengamalan tasawuf pun tidak bisa dihindari dengan munculnya berbagai macam ikatan ketarekatan tersebut. Tasawuf pun pada akhirnya berubah menjadi sebuah gerakan massal dari kaum Muslimin, padahal sebelumnya tasawuf merupakan gerakan individual yang hanya dapat dinikmati oleh kalangan elite kerohanian.²⁰

Pada akhirnya perjalanan yang menyebar ke berbagai kawasan dilaksanakan oleh kelompok-kelompok pengikut jalan mistik yang banyak itu. Mereka pun membuat pos-pos di berbagai perbatasan wilayah persinggahan yang populer dengan sebutan *ribāth*, adapun *khanaqah* digunakan untuk menunjuk rumah-rumah peristirahatan mereka, sedangkan *khalwah* dan *zāwiyah* adalah tempat pengucilan diri para pembimbing spiritual, yang menjadi cikal bakal dari pusat-pusat kehidupan mistik semacam biara sufi.²¹ Kelompok-kelompok di atas dengan berbagai doktrinnya dapat disebut dengan aliran sufi. Doktrin-doktrin mistik yang pokok dari kelompok-kelompok tersebut dicatat pada abad ke-5 H/11 M oleh seorang sufi yang bernama Ali al-Hujwiri dalam karyanya *Kasyf al-Mahjūb*.²²

Selanjutnya yang menjadi pertanyaan adalah, kapan dan tarekat mana yang muncul pertama kalinya sebagai sebuah lembaga atau organisasi tarekat ? Pertanyaan ini tampaknya sulit diberikan jawaban dengan pasti. Setelah al-Ghazali

¹⁸. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, Tasikmalaya: Penerbit CV. Hilmi Inti Perdana, (2015), hlm. 110.

¹⁹. Tim Penyusun, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara. hlm. 275.

²⁰. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Yogyakarta: Penerbit Ircisod, (2019), hlm. 269.

²¹. M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik, Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2005, hlm. 50-51.

²². Fazlur Rahman, *Islam* (edisi terjemah Indonesia), Bandung: PT Mizan Pustaka, (2017), hlm. 225.

membolehkan tasawuf yang sebelumnya dikatakan sesat, pada akhirnya—menurut Harun Nasution—tasawuf berkembang dengan pesat di dunia Islam dengan perantara tarekat. dalam konteks ini, tarekat merupakan organisasinya para pengikut tokoh-tokoh sufi besar. Organisasi-organisasi ini mereka dirikan sebagai upaya melestarikan ajaran-ajaran tasawuf gurunya, dengan demikian muncullah (organisasi) tarekat. Tempat-tempat yang menjadi pusat kegiatan tarekat mereka sebut dengan *ribāth*, *zāwiyah*, dan *khanaqah*. Di tempat-tempat itulah, para murid (*sālik*) berkumpul untuk mengamalkan dan melestarikan ajaran tasawufnya, ajaran tasawuf walinya, dan ajaran tasawuf syaikhnya.²³ Di pandang dari substansi ajarannya, sejatinya tarekat para sufi tersebut adalah berupa ibadah zikir yang bersumber dari praktik Nabi Muhammad *Ṣollallāhu ‘alaihi wa Sallama* yang selanjutnya diamalkan oleh *al-Khulafā’ al-Rāsyidūn, Tābi’īn, Tābi’ al-Tābi’īn* dan seterusnya sampai kepada para syaikh atau mursyid secara bersambung (*muttasil, silsilah*) hingga sekarang.²⁴

Dalam catatan al-Taftāzāni disebutkan, bahwa pertumbuhan tarekat telah dimulai dari abad ke-3 dan ke-4 H, sebagaimana al-Malāmatiyah yang didirikan oleh Hamdūn Al-Qashshār (w. 271 H), Taifūriyah yang dinisbahkan pada Abū Yazīd al-Busthāmi (w. 261 H), al-Kharrāziyyah yang dinisbahkan pada Abū Sa’īd al-Kharrāz (w. 279 H), al-Nūriyyah mengacu pada al-Husain al-Nūrī (w. 295 H), dan al-Hallājiyyah yang dinisbahkan pada al-Husain ibn Manshūr al-Hallāj (w. 309 H).²⁵ Namun—tulis Alwi Shihab—tarekat-tarekat tersebut dan sejenisnya masih dalam bentuk yang sangat sederhana dan bersahaja. Pada abad ke-6 dan ke-7 H, tarekat mengalami kemajuan dan perkembangannya. Pada periode tersebut, tokoh yang disebut-sebut sebagai pendiri tarekat yang pertama kali adalah Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailāni (450-505 H), yakni pada awal abad ke-6 H, lalu disusul kemudian tarekat-tarekat lainnya. Pada periode ini, tarekat-tarekat yang sedang berkembang adalah merupakan kesinambungan dari tasawuf Sunninya al-Ghazali.²⁶

Dalam konteks kesinambungan itulah, Fazlur Rahman memberikan penjelasan, meskipun tarekat sufi dikenal bermula dari abad ke-6 H/12 M dan 7

²³. Harun Nasution, *Perkembangan Ilmu Tasawuf di Dunia Islam*, dalam Orientasi Pengembangan Ilmu Tasawuf: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama Islam (IAIN) di Jakarta, hlm 24. Baca pula Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Penerbit Pustaka Setia, (2014), hlm. 207.

²⁴. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 7.

²⁵. Abu al-Wafa al-Ghanīmī al-Taftāzāni, *Madkhol ila al-Tashowwuf al-Islāmī*, hlm. 108.

²⁶. Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm. 183-184.

H/13 M, akan tetapi terdapat satu aspek penting dari gerakan ini yang sebenarnya sudah ada jauh sebelumnya. Aspek yang dimaksudkan adalah genealogi otoritas spiritual yang dikenal dengan sebutan silsilah.²⁷ Genealogi silsilah ini dimungkinkan adalah tiruan dari pranata *isnad*-nya Ahli Hadis yang difungsikan sebagai penopang validitas Hadis. Seorang sufi bernama al-Khuldi (w. 348 H/959 M) pada abad ke-4 H/10 M melakukan penelusuran genealogi ajaran mistiknya hingga bersambung sampai ke Hasan al-Basri (w. 110 H/728 M), dan bersambung pada sahabat Anas bin Malik, hingga sampai pada Nabi. Belakangan genealogi garis silsilah dinisbahkan pada Ali bin Abi Thalib, pada umumnya melalui jalur Hasan al-Basri, akan tetapi kadang-kadang juga melalui tokoh-tokoh awal yang dimuliakan dalam kalangan Syiah dari keturunan Ali.²⁸

Berkaitan dengan sejarah kemunculan tarekat, John Obert Voll memaparkan sebuah teori—sebagaimana dikutip oleh M. Solihin dan Rosihon Anwar—bahwa penjelasan mistis terhadap Islam muncul sejak awal sejarah Islam, dan para sufi yang mengembangkan jalan-jalan spiritual personal mereka dengan melibatkan praktik-praktik ibadah pembacaan kitab suci, dan kepustakaan tentang kesalehan. Kadang-kadang para sufi ini tidak bisa menghindari dan terlibat konflik dengan otoritas-otoritas dalam komunitas Islam dan memberikan alternatif terhadap otoritas yang lebih bersifat legalistik, yang disampaikan oleh kebanyakan ulama. Namun, para sufi secara bertahap menjadi figur-figur penting dalam kehidupan keagamaan di kalangan penduduk awam dan mulai mengumpulkan kelompok-kelompok pengikut yang diidentifikasi dan diikat bersama oleh jalan tasawuf khusus (tarekat) sang guru. Mulai abad ke-12 M (abad ke-5 H), jalan-jalan ini mulai menyediakan basis bagi kepengikutan yang lebih permanen, dan tarekat-tarekat sufi pun muncul sebagai organisasi sosial utama dalam komunitas Islam.²⁹

²⁷. Keberadaan silsilah (*isnad*) bagi setiap tarekat menempati kedudukan yang sangat signifikan sekali, sebab silsilah tersebut sangat menentukan daripada validitas dari sebuah tarekat, muktabarkah atau sebaliknya. Dasar-dasar pemikiran dan pengamalan tarekat kaum sufi diyakini oleh mereka berasal dari Nabi. Kedudukan silsilah atau urutan nama para guru yang telah mengajarkan dasar-dasar tarekat secara turun-temurun sangat penting nilainya bagi kaum sufi. Garis keguruan itu mereka sebut dengan istilah silsilah. Setiap guru dari setiap tarekat, dengan penuh kehati-hatian menjaga betul silsilah itu, sebagai bukti yang menunjukkan siapakah gurunya dan siapa pula guru-guru sebelum dia, hingga sampai kepada Nabi. Silsilah itu bagaikan kartu nama dan legitimasi bagi seorang guru tarekat, yang menunjukkan afiliasinya ke cabang tarekat tertentu dan bagaimana hubungannya dengan guru-guru tarekat lainnya. (baca: Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 48)

²⁸. Fazlur Rahman, *Islam* (edisi terjemah Indonesia), hlm. 234.

²⁹. Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 208 yang mengutip dari tulisan John Obert Voll *Tarekat-tarekat Sufi* yang termuat dalam Jhon L. Esposito, *Ensiklopedia Oxford: Dunia Islam Modern*, vol. 5, cet. I, terjemah: Eva Y.N dan kawan-kawan, Mizan, Bandung, 2001.

Dari penjelasan yang disampaikan oleh al-Taftāzāni, diperoleh gambaran bahwa Abu Hamid al-Ghazali (450 H/1058 M – 505 H/1111 M) adalah termasuk dari ulama sufi yang paling awal pada abad ke-6/7 H—yang memberikan bimbingan pengamalan tasawuf secara praktis (*taṣowwuf ‘amalī*) kepada masyarakat umum. Kemudian diikuti oleh ulama sufi berikutnya, sebagaimana Syaikh Abd al-Qādir al-Jailānī (470 H/1077 M – 561 H/1166 M) pendiri Tarekat Qadiriyyah, dan Syaikh Ahmad ibn Ali Rifa’i (512 H/1118 M – 578 H/1181 M) pendiri Tarekat Rifa’iyah. Kedua tarekat yang disebut terakhir ini masih tetap eksis dan berkembang hingga sekarang. Lalu ada Syaikh Abi al-Najīb al-Suhrawardiyah (490-563 H) dan keponakannya yang bernama Syihābuddīn Abu Hafs Umar al-Suhrawardiyah (539-632 H) pendiri Tarekat Suhrawardiyah. Disusul berikutnya Syaikh Abu al-Hasan al-Syadzili (593 H/1197 M – 656 H/1258 M) pendiri Tarekat Syadziliyyah, dan lain-lain.³⁰

Tarekat sufi yang tertua dan paling luas jaringan penyebarannya—sebagaimana dijelaskan oleh Fazlur Rahman—kemungkinan adalah Tarekat Qadiriyyah. Tarekat ini hampir menaungi semua tarekat lain yang memiliki keterkaitan dengannya sebab mendapat pengaruhnya, atau memang turunan langsung darinya. Di antara kelebihan dari Tarekat Qadiriyyah adalah bagaikan seperti rumah induk bagi tarekat-tarekat lainnya, dikarenakan keluwesan dan karena jamaahnya sendiri, baik yang otonom atau semi-otonom, dan tersebar luas ke berbagai penjuru dunia. Nama tarekat ini adalah penisbahan pada nama pendirinya, yaitu Syaikh Abd al-Qādir al-Jailānī yang berasal dari daerah Jilan, sebelah selatan Laut Kaspia. Salah satu karyanya yang termasyhur adalah berjudul *al-Ghunyah li Thālibi Tharīq al-Haq* (bekal pencari kebenaran).³¹

Meskipun terdapat perbedaan nama-nama tarekat di dunia Islam karena dihubungkan dengan nama pendirinya, tetapi kesemuanya itu memiliki tujuan yang sama. Perbedaan yang ada di antara tarekat-tarekat tersebut hanya terdapat dalam tata cara amaliahnya belaka, seperti bentuk pakaian (asesoris), wirid-wirid, hizib-hizib yang dilantunkan secara berulang-ulang oleh pengikutnya. Semua tarekat tersebut memiliki tujuan yang sama dalam pengajaran rohani, perbedaannya terletak dalam persoalan perangkat-perangkat amaliah di dalamnya disebabkan berbedanya guru yang telah menetapkan kaidah-kaidah dan tata cara khusus bagi

³⁰. Abu al-Wafa al-Ghanīmī al-Taftāzāni, *Madkhol ila al-Tashowwuf al-Islāmī*, hlm. 235-239.

³¹. Fazlur Rahman, *Islam* (edisi terjemah Indonesia), hlm. 237.

para muridnya. Pada hakikatnya, tujuan utama dari tarekat-tarekat sufi adalah tujuan yang bersifat akhlak, yaitu tidak sombong, jujur dalam bertutur-kata dan perbuatan, sabar, khusu', cinta kepada orang lain, tawakkal, dan keutamaan-keutamaan lainnya yang dianjurkan oleh Islam.³²

Dalam konteks keragaman nama-nama tarekat di atas, Alwi Shihab memberikan penegasan, bahwa betapapun tarekat bervariasi namanya, tetapi tujuannya adalah sama, yaitu suatu tujuan moral yang mulia. Tidak terdapat perbedaan prinsipil antara satu tarekat dan lainnya. Jikalau pun ada perbedaan, perbedaan itu sebatas pada jenis wirid, zikir, dan tata cara pelaksanaannya.³³

B. Perkembangan Tarekat di Nusantara

Perkembangan tarekat di Nusantara sejalan dengan proses penyebaran Islam.³⁴ Oleh sebab itulah, para sarjana menyimpulkan bahwa Islam dengan corak sufismelah yang diperkenalkan pertama kali di kepulauan Indonesia. Dalam konteks ini, peranan sufi sangat dominan dalam penyebaran Islam di Nusantara sejak abad ke-13 dan memiliki hubungan dengan perkembangan tasawuf pada konteks global.³⁵ Karel A. Steenbrink dalam penelitiannya mencatat, bahwa Islam yang pertama kali didakwahkan di kepulauan Nusantara-Indonesia adalah Islam dengan versi sufisme. Bagi Karel A. Steenbrink, pendapat tersebut bukanlah pendapat tunggal dari pemikiran Viktor Tanja saja, akan tetapi juga merupakan pendapat umum dari para sarjana Barat di bidang agama Islam, yang sama sekali belum pernah dibantah—bahkan—oleh orang Indonesia sekalipun. Tesis itu didasarkan pada alasan, bahwa dakwah Islam sesudah abad ke-2 H. mengalami kemunduran secara terus-menerus, baru di abad ke-7 H (13 M) dakwah Islam kembali aktif berkat sumbangan dakwah dari para ahli tasawuf dan tarekat. Sejalan dengan momentum itu, Islam di bawa masuk ke Indonesia di permulaan abad ke-13, dengan demikian sudah barang tentu pengaruh tasawuf sangat besar.³⁶

H.A.R. Gibb—sebagaimana dikutip oleh Ridwan Arif—mencatat, setelah kejatuhan kekhalifahan Abbasiyah pada 1258 M., ulama sufi memainkan peranan

³². Abu al-Wafa al-Ghanīmi al-Taftāzāni, *Madkhol ila al-Tashawwuf al-Islāmī*, hlm. 236.

³³. Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm. 183.

³⁴. Ridwan Arif, *Syaikh 'Abd Al-Ra'ūf Al-Fansūrī*, Jakarta: Penerbit PT Kompas Media Nusantara, (2020), hlm. 58.

³⁵. Ridwan Arif, *Syaikh 'Abd Al-Ra'ūf Al-Fansūrī*, hlm. 58.

³⁶. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, hlm. 173.

penting dalam melestarikan persatuan dunia Islam, dan selama periode ini tarekat sufi secara bertahap tumbuh dan mapan, dan mengembangkan afiliasi-afiliasi dengan perdagangan dan serikat kerajinan atau korporasi (*tawā'if*) yang mana kota Islam diciptakan.³⁷ Mereka, yang berasal dari Arab, Persi, dan keturunan India, melakukan perjalanan ke seluruh penjuru dunia. Kedatangan mereka di sambut oleh raja-raja di setiap istana. Mereka memperoleh posisi istimewa sebagai penasihat sebagai penasihat sultan dalam urusan keagamaan dan kadang-kadang juga dalam urusan politik. Posisi-posisi tersebut memberi mereka kesempatan untuk mendakwahkan Islam.³⁸

Ketika penduduk pribumi Nusantara mulai menerima dakwah Islam, saat itu, ajaran tasawuf mewarnai corak pemikiran Islam. Pemikiran para sufi besar sangat dominan pengaruhnya terhadap pengamalan-pengamalan muslimin generasi pertama. Sufi-sufi besar itu sebagaimana Ibn al-‘Arabi dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Bahkan penduduk Nusantara justru lebih mudah memeluk agama Islam karena tasawuf. Dikarenakan para ulama generasi pertama yang mendakwahkan Islam ke Nusantara adalah pengikut setia sebuah tarekat atau bahkan lebih dari satu. Corak pemikiran Islam yang pernah dipengaruhi oleh tasawuf—secara relatif—selanjutnya berkembang menjadi tarekat. Bahkan ketika abad 13 M di saat masyarakat Nusantara mulai memantapkan diri memeluk Islam, tarekat adalah corak pemikiran Islam sedang dalam puncak kejayaannya.³⁹ Agus Sunyoto mencatat, bahwa bertolak dari penelusuran terhadap berbagai macam aliran tasawuf, sejauh yang dapat diketahui dari penelusuran itu memberikan gambaran bahwa aliran tasawuf yang paling awal masuk dan berkembang di Nusantara adalah Akmaliyah dan Syaṭṭāriyah, berikutnya disusul tarekat Kubrawiyah, Haqmaliyah, Samaniyah, Rifa’iyah, Khalwatiyah, Naqsyabandiyah, Qadiriyyah, dan lain-lain.⁴⁰

Tarekat dari semenjak kemunculannya, terus-menerus berkembang dan menyebarluas ke berbagai penjuru negeri, seiring dengan pertumbuhan dan perkembangan aliran-aliran di dalam tarekat sendiri. Sebagaimana dijelaskan dalam

³⁷. Ridwan Arif, *Syaikh ‘Abd Al-Ra’ūf Al-Fansūrī*, hlm. 58. Kutipan dari H.A.R. Gibb, “*An Interpretation of Islamic History*”, II, *Muslim World*, ILV/2, January 1955, 130 et seq., dalam “*The Role of Sufism*”, hlm 146.

³⁸. Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta: CV Rajawali, (tt), hlm. 27.

³⁹. Sri Mulyati, *Tarekat Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Prenadamedia Group, (2011), hlm. 8.

⁴⁰. Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, Depok: Penerbit Pustaka IIMaN, (2016), hlm. 413.

Dāiratul Ma'ārif al-Islāmīyah, sekurang-kurangnya terdapat 163 aliran tarekat yang salah satunya di antaranya memiliki 17 cabang. Sedangkan menurut catatan Syaikh Muhammad Taufiq al-Bakri dalam *Baitus Siddiq*, aliran-aliran tarekat di dunia Islam—baik lama maupun baru—lebih kurangnya sekitar 124 aliran tarekat.⁴¹

Di Indonesia, tarekat-tarekat yang berkembang jumlahnya sangat banyak, belum lagi aliran-aliran kejawennya. Masing-masing dari tarekat dan kejawen adalah dua entitas yang berbeda. Oleh sebab itu, keduanya harus dipisahkan. Ketidakpedulian dan kurangnya perhatian terhadap perbedaan mendasar di antara keduanya—secara umum—akan menghasilkan pandangan umum yang cenderung menilai negatif pada tasawuf, dan khususnya terhadap tarekat Sunni. Menurut Alwi Shihab, barangkali kesan itulah yang mendorong para kyai di Indonesia, penganut tasawuf Sunni, mendirikan organisasi tarekat *mu'tabaroh* yang merumuskan kriteria ke-*mu'tabaroh*-an suatu tarekat dan yang bukan. Didirikannya lembaga tersebut juga dimaksudkan sebagai pelaksana tugas pengawasan terhadap aktivitas-aktivitas tarekat, sebagai langkah antisipasi agar supaya tidak terjerumus dalam kerancuan kebatinan.⁴²

Analisis yang disampaikan oleh Alwi Shihab tersebut dipertegas oleh Sri Mulyati dalam penelitiannya. Ia menjelaskan, bahwa di abad ke-18 dan 19, tarekat-tarekat banyak diikuti oleh khalayak ramai. Akan tetapi, antusiasme itu dibarengi keprihatinan yang sangat besar di kalangan para ulama. Sebab seringkali penganut tarekat yang tidak sepenuhnya melepas kepercayaan kebatinan pribumi dan terus membawa kepercayaan lamanya itu, hingga kadang-kadang mencampur adukkan praktik non-Islam ke dalam pengamalan tarekat yang diikuti. Bertolak dari realitas tersebut, para ulama terdorong untuk mendirikan *Jam'iyah Ahlith Thoriqoh al-Mu'tabaroh* (JATM), yakni asosiasi yang mempersatukan semua tarekat di Indonesia. Tepat pada tanggal 10 Oktober 1957 M. / 20 Rajab 1377 H. di Tegalrejo, Magelang, Jawa Tengah, para tokoh utama Nahdatul Ulama terlibat dalam proses pendiriannya.⁴³ Mereka itu adalah K.H. Abd Wahab Hasbullah, K.H. Bisri

⁴¹. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 51.

⁴². Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm. 189.

⁴³. Tujuan dari didirikannya organisasi *Jam'iyah Ahlith Thoriqoh al-Mu'tabaroh* (JATM) tersebut adalah: 1) Untuk memperjuangkan implementasi syariah Islam, yang mencerminkan unsur lahir batin dari pesan *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*, dan untuk memelihara kesetiaan kepada salah satu dari empat mazhab. 2) Untuk meningkatkan amal saleh lahir batin menurut pengajaran ulama *salihin*, dan untuk mengikuti inisiasi yang benar (*bay'a sahiha*). 3) Untuk mengorganisir pengajian khusus (*tawajjuhan*) dan kelompok zikir (*mujalawat al-dzikir*), dan untuk memperoleh pengetahuan yang bermanfaat (*nashr al-*

Syamsuri, K.H. Dr. Idham Chalid, K.H. Masykur dan K.H. Muslih. Selanjutnya pada bulan Rajab 1399 H / Juni 1979 M. saat dilaksanakannya Mukhtamar NU ke-26 di Semarang, para muhtamirin bersepakat menambahkan kata “*An-Nahdliyah*” di bagian belakang dari nama organisasi mereka. Setelah penambahan itu, selanjutnya nama organisasinya berubah menjadi *Jam’iyyah Ahlith Thoriqoh al-Mu’tabaroh An-Nahdliyah* (JATMAN), dan dijadikan sebagai badan otonom NU. Legal formal dari pendirian organisasi tersebut menjadi lebih kuat dengan diterbitkannya surat keputusan resmi dari Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), yaitu Surat Keputusan No. 137/Syur PB/V/1980.⁴⁴

Sebagaimana dijelaskan oleh Alwi Shihab dalam penelitiannya, sekurang-kurangnya terdapat empat kriteria yang harus dimiliki oleh sebuah tarekat supaya dapat dikategorikan sebagai tarekat yang benar-benar *mu’tabaroh*. 1) Harus berdasarkan pada syariat Islam secara konsisten dalam pelaksanaannya. 2) Harus berpegang teguh pada salah satu dari mazhab fiqih yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi’i, dan Hambali). 3) Harus mengikuti haluan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*. 4) Memiliki ijazah yang sanadnya *muttasil*, yakni silsilah gurunya berkesinambungan hingga sampai ke Rasulullah *Ṣollallāhu ‘alaihi wa Sallama*.⁴⁵

Dari sekian banyaknya tarekat yang berkembang di Indonesia, *Jam’iyyah Ahli At-Thariqah Al-Mu’tabaroh An-Nahdliyah* (JATMAN) mengelompokkannya menjadi dua kategori: 1) *mu’tabaroh*, dan 2) *ghairu mu’tabaroh*. *Thariqah Mu’tabaroh* maksudnya adalah aliran tarekat yang memiliki sanad yang *muttasil* (bersambung) sampai kepada Rasulullah *Ṣollallāhu ‘alaihi wa Sallama* yang menerimanya langsung dari Malaikat Jibril *‘Alaihi al-Salām*, sedangkan Malaikat Jibril menerimanya dari Allah *Subḥānahu wa Ta’āla*.⁴⁶ Tarekat yang demikian,

ulum al-nafi’a). Lihat dalam Sri Mulyati, *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah*, Jakarta: Penerbit Kencana Prenada Media Group, (2010), hlm. 87.

⁴⁴. Sri Mulyati, *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah*, Jakarta: Penerbit Kencana Prenada Media Group, (2010), hlm. 86-87.

⁴⁵. Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm. 189.

⁴⁶. Definisi *Mu’tabaroh* tersebut sesuai dengan definisi yang disepakati dalam Mukhtamar dan Musyawarah Besar *Jam’iyyah Ahlith Thariqah Al-Mu’tabaroh Nahdlatul Ulama* (JATMAN). Dijelaskan pula tahun berdirinya JATMAN yaitu bulan Rajab 1399 H/Juni 1979 M bertepatan dengan dilaksanakannya Mukhtamar NU ke 26 di Semarang. Ada dua alasan yang dikemukakan dari penambahan kata “*An-Nahdliyyah*” di belakang *Thariqah Mu’tabaroh*, yaitu: 1) Sebab penganutnya selalu bergerak untuk melaksanakan ibadah dan zikir kepada Allah *Subḥānahu wa Ta’āla* yang syariatnya menurut Ahlisunnah wal Jama’ah ‘ala Aḥadi Madzāhib al-Arba’ah dan tasawufnya ikut ajaran ulama salaf shalihin, serta ikut mengerjakan pembangunan. 2) Sebab perkataan *Nahdliyyah* ini untuk membedakan yang bukan *Nahdliyyah*. Jadi jelaslah bahwa *Thariqah Mu’tabaroh Nahdliyyah* ini adalah satu niven dari *Jam’iyyah Nahdlatul Ulama* (keputusan mukhtamar NU yang ke 26 di Semarang pada bulan Rajab 1399 H/ bertepatan

dapat diikuti dan dikembangkan, lebih kurangnya ada 43 aliran tarekat. Sedangkan *Thariqah Ghairu Mu'tabaroh* adalah aliran tarekat yang tidak memenuhi kriteria-kriteria yang telah disebutkan sebelumnya.⁴⁷

Adapun 43 aliran tarekat yang dinilai mu'tabaroh oleh *Jam'iyah Ahli At-Thariqah Al-Mu'tabaroh An-Nahdliyah (JATMAN)* adalah sebagai berikut:⁴⁸

- | | |
|-----------------|-----------------------------------|
| 1. 'Abbasiyah | 23. Khalidiyah wan-Naqsyabandiyah |
| 2. Ahmadiyah | 24. Kubrawiyah |
| 3. Akbariyah | 25. Madbuliyah |
| 4. Alawiyah | 26. Malawiyah |
| 5. Bairumiyah | 27. Maulawiyah |
| 6. Bakdasiyah | 28. Qadiriyah wan-Naqsyabandiyah |
| 7. Bakriyah | 29. Rifa'iyah |
| 8. Bayumiyah | 30. Rumiyyah |
| 9. Buhuriyah | 31. Sa'diyah |
| 10. Dasuqiyah | 32. Samaniyah |
| 11. Ghaibiyah | 33. Sumbuliyah |
| 12. Ghazilyah | 34. Sya'baniyah |
| 13. Haddadiyah | 35. Syadziliyah |
| 14. Hamzawiyah | 36. Syatthariyah |
| 15. Idriyah | 37. Suhrawardiyah |
| 16. Idrusiyah | 38. Tijaniyah |
| 17. Isawiyah | 39. Umariyah |
| 18. Jalwatiyah | 40. Usyaqiyah |
| 19. Justiyah | 41. Utsmaniyah |
| 20. Kalsyaniyah | 42. Uwaisiyah |
| 21. Qadiriyah | 43. Zainiyah |
| 22. Khalwatiyah | |

pada bulan Juni 1979 M. dan dikukuhkan dengan Surat Keputusan PB. Syuriyah NU.Nomor137/Syur.PB/V/1980). A. Aziz Masyhuri, *Permasalahan Thariqah : Hasil Kesepakatan Mukhtamar & Musyawarah Besar Jam'iyah Ahli Thariqah Al-Mu'tabaroh Nahdlatul Ulama (al-Fuyūdhāt al-Robbānīyah fī Muqarrarāt wa al-Musyāwarāt li Jam'iyah Ahl al-Tharīqah al-Mu'tabaroh Nahdlatul Ulama)*, Surabaya, Penerbit: Khalista, (2006), hlm. 166.

⁴⁷. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 51-52.

⁴⁸. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 52.

C. Tarekat Syaṭṭārīyah, Pendiri dan Sejarahnya

Tarekat Syaṭṭārīyah didirikan oleh Syaikh Abdullah Syatthār (w. 890 H/1429 M), seorang ulama yang masih memiliki hubungan kekeluargaan dengan Shihāb al-Dīn Abū Ḥafs ‘Umar al-Suhrāwardī (539-632 H/1145-1234 M), ulama Sufi yang turut serta mempopulerkan Tarekat Syuhrāwardīyah, yaitu tarekat yang awal mulanya didirikan oleh Syaikh Diyā al-Dīn Abū Najīb al-Suhrāwardī (490-563 H/1097-1168 M) yakni tak lain adalah pamannya sendiri. Bila dilacak lebih jauh lagi, Tarekat Syaṭṭārīyah sebenarnya masih memiliki hubungan keterkaitan dengan tradisi Transoxiana, sebab silsilahnya memiliki hubungan dengan Abū Yazīd al-‘Ishqī, dan terhubung juga dengan Abū Yazīd al-Bustāmī (w. 260 H/873 M) serta terhubung juga dengan Imām Ja’far al-Sādiq (w. 146 H/763 H). Oleh sebab itu, tidak mengherankan bila tarekat Tarekat Syaṭṭārīyah dikenal dengan beberapa sebutan, di Iran populer dengan sebutan Tarekat ‘Ishqiyyah, dan di Turki Uthmani populer dengan sebutan Tarekat Bistāmiyyah, yang mana pada sekitar abad ke-5 cukup populer di wilayah Asia Tengah, tetapi pada akhirnya pengaruhnya memudar dan digantikan oleh Tarekat Naqsyabandiyah.⁴⁹

Setelah Syaikh Abdullah Syatthār mengembangkan ajaran tarekat di wilayah India, maka Tarekat ‘Ishqiyyah atau Tarekat Bistāmiyyah tersebut mengalami kebangkitannya kembali, dan ia memperkenalkannya dengan sebutan baru sebagai Tarekat Syaṭṭārīyah. Semenjak saat itu, Tarekat Syaṭṭārīyah senantiasa dikaitkankan dengan tasawuf India, kendati nama Abū Yazīd al-‘Ishqī dan Abū Yazīd al-Bustāmī tetap menjadi sandaran dalam tradisi silsilahnya untuk menghubungkan silsilah tarekat ini hingga sampai kepada Imām Ja’far al-Sādiq, dan akhirnya sampai kepada Nabi Muhammad *Shallallāhu ‘Alaihi wa Sallama*.⁵⁰

Dalam konteks India, sebagaimana tarekat-tarekat lainnya, Tarekat Syaṭṭārīyah muncul di saat gerakan-gerakan keagamaan lebih fokus dalam melaksanakan misi ekspansi dakwah Islamnya kepada non muslim. Oleh karena itu, sebagai sebuah gerakan ekspansi keagamaan, Tarekat Syaṭṭārīyah pada periode ini lebih diarahkan pada perjuangan untuk meningkatkan nilai moral dan spiritual melalui penyebaran berbagai ajaran Islam. Dalam misi ini, Syaikh Abdullah

⁴⁹. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau*, Jakarta: Penerbit Prenada Media Group, (2008), hlm. 28.

⁵⁰. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau*, hlm. 28-29.

Syatthār beserta para pengikutnya mengembangkan kecenderungan untuk beradaptasi atau penyesuaian diri dengan tradisi dan ritual masyarakat setempat yang masih banyak dipengaruhi ajaran atau ritual Hindu. Kelebihan dari model dakwah akomodatif yang dilaksanakan para penganut Tarekat Syaṭṭārīyah di atas adalah lebih mudah menarik perhatian non muslim untuk memeluk ajaran Islam, dan bahkan dianggap sebagai kunci kesuksesan dari berkembangnya ajaran tarekat. Akan tetapi, model dakwah seperti itu juga mengakibatkan banyaknya konsep-konsep tasawuf dan ritual tarekat yang bersifat sinkretis serta memiliki persamaan dengan konsep-konsep dan ritual Hindu.⁵¹

Sebagai pendiri Tarekat Syaṭṭārīyah, Syaikh Abdullah Syatthār menetap di Mandu, sebuah desa di India bagian tengah. Di tempat tersebut, ia mendirikan *khanqah* untuk pertama kalinya bagi para pengikut Tarekat Syaṭṭārīyah. Kitab berjudul *Latā'if al-Ghaibiyyah* adalah karya tulisnya. Dalam kitab ini, ia menjelaskan tentang prinsip-prinsip dasar ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah, yang disebutnya sebagai cara tercepat untuk mencapai tingkatan makrifat. Dua murid utamanya, yaitu Syaikh Muhammad A'lā, yang dikenal sebagai Syaikh Qādī Bengal (Qazan Syaṭṭārī), dan Syaikh Hafīz Jawnpur sangat berjasa dalam upaya menyempurnakan karyanya tersebut. Dari Syaikh Hafīz Jawnpur inilah silsilah Tarekat Syaṭṭārīyah berkembang di India bagian Utara melalui muridnya yang bernama Syaikh Budhdhan. Di belakang hari, murid dari Syaikh Budhdhan yang bernama Syaikh Bahā al-Dīn, menulis sebuah kitab berjudul *Risālah Syaṭṭārīyah* yang berisi pembahasan prinsip-prinsip ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah.⁵²

Penting dicatat—demikian Oman Fathurahman mengingatkan—bahwa nama dua murid Syaikh Abdullah Syatthār yang disebut di atas, yakni Syaikh Qādī Bengal dan Syaikh Hafīz Jawnpur, tidak pernah dijumpai dalam silsilah Tarekat Syaṭṭārīyah yang berkembang, khususnya di dunia Melayu-Indonesia. Adapun yang menempati posisi sebagai khalifah Tarekat Syaṭṭārīyah setelah Syaikh Abdullah Syatthār adalah Imām Qādhi al-Syaththārī, Syaikh Hidāyat Allah al-Sarmasti, Syaikh Hāji Hudhūri, dan Syaikh Muhammad Gauts.⁵³

⁵¹. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah Memperkuat ajaran Neosufisme*, dalam Sri Mulyati, *Tarekat Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Prenada Media Group, (2011), hlm. 154-155.

⁵². Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau*, hlm. 29.

⁵³. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah Memperkuat ajaran Neosufisme*, hlm. 155.

Dari India, Tarekat Syattāriyah berkembang hingga ke Makkah dan Madinah (Haramayn) melalui Sayyid Sibgat Allāh bin Rūh Allāh Jamāl al-Barwajī (w. 1015 H/1606 M) yang terlahir di India dan orang tuanya berasal dari Persia, ia juga tercatat sebagai muridnya Syaikh Wajīh al-Dīn ‘Alawī. Sayyid Sibgat Allāh ini adalah kawan karib dari Fadl Allāh al-Burhānpūri al-Hindī (w. 1029 H/1620 M) yang menuliskan karya monumental *Tuhfah al-Mursalāh ilā Rūh al-Nabī*, sebuah karya yang membangkitkan kajian menarik di kalangan ulama, bahkan sebagian pembahasannya cukup membikin heboh di kalangan muslim Melayu-Indonesia pada abad-17.⁵⁴

Sayyid Sibgat Allāh mula-mula mengajarkan doktrin Syattāriyah di tempat kelahirannya, India. Hingga akhirnya, ia mengadakan perjalanan ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji pada tahun 999 H/1591 M dan 1005 H/1596 M. Perjalanan (*riḥlah*) ibadah haji tersebut memberikan pengalaman yang sangat mengesankan, menambah wawasan dan pandangannya. Oleh karena itulah, Sayyid Sibgat Allāh merasa lebih dapat mengembangkan Tarekat Syattāriyah di Makkah dan Madinah (Haramayn), ia pun memutuskan untuk tetap tinggal di Madinah dan membangun rumah dan *ribāth* setelah selesai menunaikan rangkaian ibadah hajinya yang terakhir. Pilihan yang dilakukan oleh Sayyid Sibgat Allāh untuk menetap di Madinah dalam perkembangannya ternyata melahirkan era baru bagi sejarah Tarekat Syattāriyah. Dengan cukup baik, ia menjadi contoh teladan bagaimana interaksi keilmuan dapat menghasilkan pertukaran pengetahuan dan transmisi tradisi-tradisi kecil Islam dari India. Tidak hanya sebatas itu, Sayyid Sibgat Allāh merupakan sosok ulama pengembara yang pada akhirnya menjadi menjadi salah satu tokoh kunci dalam persebaran berbagai gagasan keislaman di Haramayn. Ia dikenal pula sebagai seorang syaikh terkemuka dari Tarekat Syattāriyah dan dipandang paling bertanggung jawab dalam memperkenalkan kitab *Jawāhir al-Khamsah* karangan Syaikh Muhammad Gaus.⁵⁵

Di Haramayn, karir keilmuan Sayyid Sibgat Allāh terus bersinar. Ia aktif mengajar di Masjid Nabawi dan di *ribāt*-nya sendiri. Ia seorang penulis produktif yang menghasilkan banyak karya tulis di bidang tasawuf, kalam, komentar (*syarh*) tafsir al-Baidhāwi, dll. bukti bahwa tinta penanya sangat lancar. Popularitasnya semakin tinggi, hingga para muridnya pun berdatangan dari berbagai kalangan.

⁵⁴. Oman Fathurahman, *Tarekat Syattāriyah Memperkuat ajaran Neosufisme*, hlm. 158-159.

⁵⁵. Oman Fathurahman, *Tarekat Syattāriyah Memperkuat ajaran Neosufisme*, hlm. 159.

Dari sekian muridnya yang terkemuka dan menjadi penerusnya dalam Tarekat Syaṭṭārīyah adalah Ahmad al-Shīnāwī (lahir 975 H/1567 M) dan Ahmad al-Qusyāsyī (991-1071 H/1583-1660 M). Keduanya adalah sosok yang paling bertanggungjawab mewariskan ajaran-ajaran Sayyid Sibgat Allāh di Haramayn.⁵⁶

Dengan ketokohan al-Qusyāsyī, pengaruh Tarekat Syaṭṭārīyah di Haramayn semakin mantap. Bahkan, berkat kepiawaian al-Qusyāsyī lah—yang sebelumnya juga telah dirintis oleh al-Syīnāwī—ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah mengalami reorientasi dari karakteristik semula yang lebih dominan sisi mistisnya lalu berubah menjadi tarekat yang kolaboratif, baik aspek mistis maupun aspek syariat diajarkan secara terpadu, hingga akhirnya lebih familiar dengan sebutan neo-sufisme. Kecenderungan ke arah rekonsiliasi antara tradisi tasawuf dengan syari'at adalah merupakan sifat dan corak ajaran—katakanlah semacam *trade mark*—dari neo-sufisme yang paling menonjol di masa al-Qusyāsyī dan al-Syīnāwī. Rekonsiliasi antara tasawuf dengan syariat memang telah menjadi kecenderungan yang paling menonjol dari para ulama yang terlibat dalam jaringan keilmuan Haramayn pada abad 17 dan 18, sebagaimana akan dibahas di bagian akhir dari bab dua ini. Kecenderungan ini dapat dianggap sebagai respon positif atas konflik yang telah berlangsung lama sebelumnya di antara para ulama sufi (*ahl al-haqīqah*) dengan para ulama (*ahl al-syarī'ah*).⁵⁷

Dalam perkembangan selanjutnya, al-Qusyāsyī juga dianggap sebagai tokoh yang paling bertanggungjawab dalam transmisi ajaran neo-sufisme melalui Tarekat Syaṭṭārīyah ke berbagai penjuru dunia melalui perantara murid-muridnya yang berdatangan dari berbagai kawasan dan kalangan, termasuk di antaranya adalah penyebaran Tarekat Syaṭṭārīyah ke wilayah Melayu-Indonesia. Di antara murid-muridnya, yang penting disebut dalam konteks ini adalah khalifahnyā 'Ibrāhīm al-Kurānī (1023-1102 H/1616-1690 M) dan muridnya yang mengembangkan Tarekat Syaṭṭārīyah ke Melayu-Indonesia Syaikh Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M).⁵⁸

Bila dilacak sanad Tarekat Syaṭṭārīyah yang sampai ke Melayu-Indonesia melalui jalur Syaikh Abdurrauf adalah sebagai berikut: Syaikh Abdurrauf bin Ali

⁵⁶. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau*, hlm. 31.

⁵⁷. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah Memperkuat ajaran Neosufisme*, hlm. 160.

⁵⁸. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah Memperkuat ajaran Neosufisme*, hlm. 161.

al-Jāwī al-Sinkili dari Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī dari Syaikh Aḥmad al-Shīnāwī dari Syaikh Sibgat Allāh dari Syaikh Wajīh al-Dīn al-‘Alawī dari Syaikh Muḥammad Gauth al-Hindī dari Syaikh Ḥāji Ḥuḍurī dari Syaikh Hidāyat Allāh al-Sarmastī dari Al-Imām Qāḍī al-Syaṭṭārī dari Syaikh ‘Abd Allāh al-Syaṭṭārī dari Sayyid Muḥammad ‘Ārif dari Muḥammad ‘Āshiq dari Syaikh Ḥadāqulī al-Māwirī dari al-Quthb bin Ḥasan al-Ḥirqānī dari Syaikh Abī al-Muẓaffar al-Ṭūsī dari Syaikh al-‘Arabī Yazīd al-‘Ishqī dari Syaikh Muḥammad al-Magribī dari Abū Yazīd al-Bistāmī dari Imām Ja’far al-Ṣādiq dari Imām Muḥammad al-Bāqir dari Imām Zayn al-‘Ābidīn dari Imām Ḥusayn dari Imām ‘Āli ibn Abī Ṭālib dari Nabi Muḥammad *Shollallāhu ‘alaihi wa sallama*.⁵⁹

Kendatipun popularitas dan pengaruh dari Tarekat Syaṭṭārīyah dewasa ini tidak sebesar tarekat-tarekat lain, misalnya Tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, tetapi transmisi ajarannya akan senantiasa eksis dengan banyaknya kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama dari tarekat ini. Keberadaan dari kitab-kitab tersebut memudahkan untuk melacak dan mengidentifikasi ajaran-ajarannya. Di antaranya adalah: a) *al-Simṭ al-Majīd* yang ditulis oleh Syaikh Ahmad al-Qusyāsyī (991-1071 H/1583-1660 M), b) *Ithāf al-Ḍakī* yang ditulis oleh Syaikh ‘Ibrāhīm al-Kurānī (1023-1102 H/1616-1690 M), *al-Tuḥfah al-Mursalāh* yang ditulis oleh Syaikh Muhammad bin Syaikh Fadl Allāh al-Burhānpūri al-Hindī (w. 1029 H/1620 M), c) *Tanbīh al-Māshī* dan *Kifāyat al-Muḥtājīn* dua kitab yang ditulis oleh ulama Nusantara, yaitu Syaikh Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M), dll. Deretan daftar kitab-kitab yang menerangkan ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah akan bertambah panjang bila disertakan nama-nama kitab yang ditulis oleh pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah lokal.⁶⁰

⁵⁹. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, Penerbit Dār Nahḍah al-Turāts al-Indūnīsīyah, (2022), hlm. 81-82. Bandingkan juga dalam Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau*, hlm. 173. (Lampiran 2) dan Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Penerbit Mizan (1999), hlm. 82. Lihat pula dalam Ṣofiyuddīn Ahmad Al-Qusyāsyī, *Al-Simṭ al-Majīd fi Salāsili Ahl al-Tauḥīd*, Taḥqīq Dr. ‘Āṣim Ibrāhīm hlm. 89-90

⁶⁰. Sebagai contoh, Oman Fathurahman dalam penelitiannya menyebutkan setidaknya ada empat naskah lokal yang menjadi pedoman pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau, yaitu: 1) *Pengajian Tarekat*, yang ditulis dalam bahasa Melayu dengan menggunakan tulisan Jawi berharakat dan bergaya *khat naskhī*, yang diduga kuat ditulis oleh Ungku Qadi Yusuf yang bertugas sebagai Qadi di Ulakan, 2) *Kitāb Taqwīm wa al-Ṣiyām*, 3) *Risālah Mīzān al-Qalb*, dan 4) Kitab Menerangkan Agama Islam di Minangkabau Semenjak Dahulu Dari Shaikh Burhanuddin Sampai Kita Sekarang, ketiga kitab yang terakhir ini ditulis oleh Haji Imam Maulana Abdul Manaf Amin dengan menggunakan bahasa Melayu dengan aksara Jawi *khat naskhī*. Lalu Muhammad Abdullah yang meneliti Tarekat Syaṭṭārīyah di Cirebon, ia meneliti *Naskah Syaṭṭārīyah* dalam versi Jawa dengan tulisan *pegon* yang ditulis oleh Ki

D. Perkembangan Tarekat Syaṭṭāriyah di Nusantara dan Tokoh-Tokoh Utamanya

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Tarekat Syaṭṭāriyah pertama kali digagas oleh Syaikh Abdullah Syatthār (w. 890 H/1429 M). Tarekat ini adalah termasuk dari salah satu dari jenis tarekat yang dinilai shahih dan diakui kebenarannya (*mu'tabaroh*), dan sejak awal paruh kedua abad ke-17 telah berkembang di kalangan muslim Indonesia. Dalam konteks dunia Islam Melayu-Indonesia, Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M) merupakan ulama yang paling bertanggung jawab dalam menyebarkan ajaran dan doktrin Syaṭṭāriyah.⁶¹

Pada perkembangan berikutnya, penyebaran Tarekat Syaṭṭāriyah ke berbagai wilayah lain di dunia Melayu-Indonesia semakin meluas melalui murid-murid As-Sinkili sendiri. Syaikh Burhanuddin (1646-1699 M) dari Ulakan, Pariaman, Sumatera Barat, dan Syaikh Abdul Muhyi (1650-1730 M/1071-1151 H) dari Pamijahan, Tasikmalaya, Jawa Barat, keduanya adalah sosok murid dari al-Sinkili yang paling terkemuka.⁶² Fakta dari perkembangan dan penyebaran Tarekat Syaṭṭāriyah di pulau Jawa yang terhubung pada sosok Syaikh Abdurrauf al-Sinkili tersebut disetujui oleh D.A. Rinkes (1878-1954), seorang pegawai dari pemerintah Belanda yang melakukan penelitian disertasi tentang andil Syaikh Abdurrauf al-Sinkili dari pengajaran spiritualitas di Sumatra dan Jawa yang diberi judul: "*Abdoerraoeff van Singkel: Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java*".⁶³ Sebagaimana dikutip oleh Zamakhsyari Dhofier, Rinkes menyebutkan bahwa Tarekat Syaṭṭāriyah mula-mula dikembangkan oleh Abdurrauf al-Sinkili (di Sumatra), kemudian menyebar ke Jawa Barat di bawah pimpinan Abdul Muhyi, murid Abdurrauf al-Sinkili. Dari Jawa Barat berikutnya menyebar luas hingga ke wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur.⁶⁴

Bagus Asmi, seorang pengikut Tarekat Syaṭṭāriyah dari Keraton Kanoman dan mantan Penghulu di Keraton Kanoman. Selanjutnya Zainul Milal Bizawie dalam penelitiannya menyebutkan kitab *Mamlūah Jagat* yang ditulis oleh Kyai Hasan Ulama sebagai buku pedoman bagi para santrinya di Pesantren Takeran yang mengikuti Tarekat Syaṭṭāriyah. Lihat dalam Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭāriyah di Minangkabau*, hlm. 73-81, Muhammad Abdullah, *Wahdah Al-Wujud: Mistik Islam Syaikh Abdurrauf As-Sinkili*, hlm. 19, dan Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 342.

⁶¹. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 327.

⁶². A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 340.

⁶³. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭāriyah di Minangkabau*, hlm. 19.

⁶⁴. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 219.

Berlahan tapi pasti, Tarekat Syattāriyah menyebar dan berkembang di wilayah dunia Melayu-Indonesia dan sangat mudah diterima oleh pengikutnya. Dalam konteks ini, Martin van Bruinessen mencatat bahwa Tarekat Syattāriyah relatif sangat mudah berkolaborasi (berpadu) dengan berbagai tradisi setempat. Jika dibandingkan dengan berbagai tarekat yang ada, Tarekat Syattāriyah merupakan tarekat yang paling mempribumi. Di sisi lain, melalui perantara Tarekat Syattāriyah berbagai gagasan metafisis sufi dan berbagai klasifikasi simbolik yang didasarkan atas ajaran *martabat tujuh* menjadi bagian dari kepercayaan populer Jawa.⁶⁵ Memang dari semenjak mulanya, Tarekat Syattāriyah merupakan tarekat yang jauh lebih disukai oleh murid-murid Melayu-Indonesia yang belajar pada sosok Ahmad al-Qusyāsyī (991-1071 H/1583-1660 M) dan ‘Ibrāhīm al-Kurānī (1023-1102 H/1616-1690 M) di Haramayn, jika dibandingkan dengan tarekat-tarekat lain. Ketertarikan itu mungkin dilatar-belakangi oleh berbagai gagasan menarik dari kitab *al-Tuhfah al-Mursalāh* karya ‘Ibrāhīm al-Kurānī yang identik dengan tarekat ini.⁶⁶

Sekurang-kurangnya ada tiga nama yang menjadi aktor utama yang memiliki peran dan andil besar dalam proses transmisi dan pengembangan Tarekat Syattāriyah di berbagai kawasan Melayu-Indonesia atau Nusantara.⁶⁷ Berikut penjelasan singkat mengenai profil dari ketiga tokoh yang dimaksudkan:

1. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili

Syaikh Abdurrauf al-Sinkili adalah seorang ulama terkemuka Aceh yang telah memberikan kontribusi signifikan dan memainkan peran penting dalam perkembangan Islam di kepulauan Melayu-Indonesia pada abad ke-17. Ia dikenal sebagai seorang ulama yang ahli di bidang *fiqh* (*faqīh*), penulis yang prolif, tokoh pendidikan, ulama sufi, dan khalifah utama Tarekat Syattāriyah

⁶⁵. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 234.

⁶⁶. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 233.

⁶⁷. Sebenarnya ada beberapa penelitian lain yang menyebutkan, bahwa untuk kasus Jawa Barat ditemukan silsilah Tarekat Syattāriyah yang tidak melalui Syaikh Abdul Muhyi, bahkan juga tidak melalui Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, sebagaimana dijelaskan dalam penelitiannya Muhaimin (2001). Bahkan di Aceh juga berkembang versi lain dari silsilah Tarekat Syattāriyah yang tidak menyebut Syaikh Abdurrauf al-Sinkili sebagai “perantara” yang menghubungkan dengan mursyid Tarekat Syattāriyah di Haramayn, sebagaimana diteliti oleh Fakhriati. Kendatipun demikian, dalam konteks persebaran Tarekat Syattāriyah ke berbagai wilayah lain di luar Aceh, tampaknya Syaikh Abdurrauf yang paling signifikan perannya melalui perantara dua murid utamanya, yaitu: Syaikh Abdul Muhyi dan Syaikh Burhanuddin. (baca: Oman Fathurahman, *Tarekat Syattāriyah di Minangkabau*, hlm. 36-37)

di kawasan tersebut.⁶⁸ Tahun kelahirannya diperkirakan sekitar 1024 H/1615 M dan tahun ini telah diterima sebagian besar ahli tentang al-Sinkili.⁶⁹ Meskipun demikian, ada juga yang memperkirakan tahun kelahirannya pada 1620 M.⁷⁰

Menurut Hasjmi, sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra, nenek moyang asli al-Sinkili berasal dari Persia di mana pada akhir dari abad ke-13 mereka datang ke Kesultanan Samudra Pasai dan akhirnya menetap di daerah Fansur (Barus), sebuah kota pelabuhan tua penting di kawasan Pantai Sumatera Barat.⁷¹ Dalam bidang pendidikan, al-Sinkili memulai pendidikannya dari ayahnya sendiri di desa kelahirannya, yakni Simpang Kanan Singkel. Dari ayahnya, al-Sinkili mempelajari berbagai ilmu agama, sejarah, bahasa Arab, mantiq, filsafat, sastra Arab dan Melayu, dan bahasa Persia. Pendidikannya berlanjut ke Samudera Pasai dan belajar langsung bersama dengan Samsuddin As-Sumatrani (w. 1639 M) di Dayah Tinggi. Setelah itu, ia melanjutkan perjalanan ke Arabia (Haramayn).⁷²

Dalam rentang waktu yang cukup lama, lebih kurangnya 19 tahun, Syaikh Abdurrauf al-Sinkili menghabiskan waktunya di Haramayn untuk mempelajari berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan Islam, sebagaimana tafsir, hadis, fikih, tasawuf, kalam, dan lain-lain. Berbagai disiplin pengetahuan agama tersebut ia pelajari, sekurang-kurangnya, dari 15 orang guru, 27 ulama terkenal, 15 tokoh mistik kenamaan di Jeddah, Makkah, Madinah, Mokhā, Bait al-Faqīh, dan lain-lain.⁷³ Pada akhirnya, perjalan yang ia tempuh itu mempertemukannya dengan dua sosok ulama sufi yang memiliki pengaruh besar dan menguatkan keinginannya untuk berguru kepada keduanya, yaitu Syaikh Ahmad al-Qusyāsyī (991-1071 H/1583-1660 M) dan Syaikh ‘Ibrāhīm al-Kurānī (1023-1102 H/1616-1690 M). Syaikh Abdurrauf menyadari bahwa betapa sulit mencari sosok guru yang ahli di bidang tasawuf sekaligus

⁶⁸. Ridwan Arif, *Syaikh ‘Abd Al-Ra’ūf Al-Fansūrī*, hlm. 17.

⁶⁹. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 239.

⁷⁰. Ridwan Arif, *Syaikh ‘Abd Al-Ra’ūf Al-Fansūrī*, hlm. 19.

⁷¹. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 239.

⁷². Mukhtar Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, Bandung: Penerbit Pustaka Setia, (2001), hlm. 50.

⁷³. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah Memperkuat ajaran Neosufisme*, hlm. 162.

menguasai aspek-aspek tarekatnya, di samping juga ahli di bidang ilmu syari'at maupun ilmu hakikat.⁷⁴

Bersama Syaikh Ahmad al-Qusyāsyī, al-Sinkili mempelajari ilmu batin atau ilmu tasawuf dan ilmu-ilmu lainnya yang terkait. Pada akhirnya, sebagai tanda ia telah menuntaskan pelajarannya dalam bidang mistis, al-Qusyāsyī mengangkatnya menjadi khalifah Tarekat Syattārīyah dan Qadiriyyah.⁷⁵ Pada dasarnya, al-Sinkili tidak hanya berafiliasi dengan dua tarekat tersebut. Sebagaimana diakui sendiri dalam karyanya *'Umdah al-Muhtājīn*, ia adalah murid dari sejumlah tarekat, seperti Syattārīyah, Qadiriyyah, Chishtiyyah, Firdawsiyyah, Tayfūriyyah, Khalwatiyyah, Ḥamadāniyyah, Naqsyabandiyah.⁷⁶

Bekal ilmu pengetahuan yang telah dikuasainya di atas, mengantarkan al-Sinkili menjadi ulama besar yang menguasai berbagai disiplin ilmu, baik dalam bidang ilmu-ilmu batin, yakni tasawuf, maupun ilmu-ilmu lahir sebagaimana tafsir, fiqih, hadis, dll. Perpaduan dari kedua bidang ilmu tersebut, memiliki berpengaruh yang sangat kuat dalam sikap keilmuannya, ini dibuktikan dengan penekanannya atas keterpaduan antara syariat dan tasawuf, atau menurut istilah yang biasa ia gunakan, antara ilmu lahir (eksoteris) dan ilmu batin (esoteris).⁷⁷

Betapapun, esoterisme dan eksoterisme tidak dapat dipisahkan. Tanpa esoterisme, agama bagaikan tak memiliki jantung, tak memiliki kuasa supranatural. Sebaliknya, tanpa eksoterisme, agama tak berbentuk, tak mewujudkan karena itu tak akan dikenal. Oleh sebab itu, agar supaya dapat sampai pada yang esoterik maka tidak ada cara lain kecuali melalui yang eksoterik. Bertolak dari begitu signifikannya hubungan erat antara yang esoteris dengan yang esoterik, keduanya sudah semestinya disintesakan, Meister Eckhart (1260-1328) menyatakan: *"If you would have the Kernel, you must break the husk"* (Jika engkau ingin memiliki isinya, engkau mesti mengupas kulitnya).⁷⁸

⁷⁴. Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Penerbit Al-Ikhlās, (tt), hlm. 50.

⁷⁵. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 247.

⁷⁶. Ridwan Arif, *Syaikh 'Abd Al-Ra'ūf Al-Fansūrī*, hlm. 30.

⁷⁷. Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Penerbit Mizan (1999), hlm. 27.

⁷⁸. Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama*, Jakarta: Penerbit PT Elex Media Komputindo, (2021), hlm. 22.

Dengan adanya tokoh seperti al-Sinkili inilah dan sejenisnya—sebagaimana walisongo—yang memiliki komitmen tinggi untuk menyintesakan antara syariat dan tasawuf, antara ilmu lahir (eksoteris) dan ilmu batin (esoteris), maka wajarlah bila semenjak mulanya, Islam yang diperkenalkan di wilayah Melayu-Indonesia adalah Islam yang memadukan (sintesa) kedua ajaran itu.⁷⁹ Bahkan nilai-nilai kosmologi lokal, seperti filosofi Jawa, Melayu, Bugis, dan lain lain ikut masuk dalam sintesa tersebut.⁸⁰

Bertepatan dengan periode pemerintahan Sultanah Kāmalat al-Dīn Shah (1098-1109 H/1688-1699 M), al-Sinkili meninggal dunia pada 1105 H/1693 M. Jasad al-Sinkili dikuburkan di *kuala* atau mulut/muara Sungai Aceh, di samping makam Teungku Anjong. Istri al-Sinkili dan murid-muridnya, lebih khususnya Bābā Dāwūd al-Jāwī al-Rūmī, juga dimakamkan di lokasi yang sama dengan al-Sinkili. Di samping dikenal dengan sebutan al-Sinkili, ia juga populer dengan sebutan Syaikh di Kuala, ini lebih kurangnya disebabkan karena dirinya dikuburkan di tempat tersebut. Hingga saat ini, pusara al-Sinkili menjadi tempat ziarah keagamaan terpenting di Aceh. Oleh sebab itulah, makam al-Sinkili tersebut di pandang masyarakat luas sebagai makam yang paling keramat di Aceh.⁸¹

⁷⁹. Antara Syari'at dan Tasawuf sudah seharusnya disintesakan, satu dan lainnya harus padu dan berjalan seiring. Oleh sebab itu, idealnya seorang faqih (orang yang menguasai dengan baik hukum-hukum Islam) juga harus menjadi seorang sufi, atau sebaliknya seorang sufi juga harus menjadi orang yang faqih. Sebagaimana dijelaskan oleh Azyumardi Azra, karya-karya al-Sinkili membuktikan bahwa tasawuf harus berjalan seiring dengan syariat. Sebab hanya dengan kepatuhan mutlak pada syariat para penganut jalan mistis dapat memperoleh pengalaman *ḥaqīqah* (realitas) sejati. Dalam hal ini, Imam Syafi'i pernah berpesan dalam kumpulan syair-syairnya (*Dīwān*):

فقيهاً وصوفيّاً فكن ليس واحداً ❖ فإني وحقّ الله إياك أنصح
فذلك قاس لم يذق قلبه تقى ❖ وهذا جهول كيف ذو الجهل يصلح

“Jadilah engkau seorang yang faqih sekaligus sufi. Demi Allah, sesungguhnya aku menasehatimu. Seorang yang faqih saja tanpa disertai laku tasawuf, maka hatinya akan menjadi keras dan sedikit rasa takwanya. Sedangkan seseorang yang menyelami laku tasawuf tanpa disertai prinsip syariat, maka dirinya adalah termasuk orang yang bodoh. Bagaimana orang yang bodoh itu dapat memperbaiki dirinya sendiri”.

⁸⁰. Nasaruddin Umar, *Islam Nusantara, Jalan Panjang Moderasi Beragama di Indonesia*, Jakarta: Penerbit PT Elex Media Komputindo (2019), hlm. 39.

⁸¹. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 269, dan Ridwan Arif, *Syaikh 'Abd Al-Ra'ūf Al-Fansūrī*, hlm. 53.

2. Syaikh Burhanuddin

Syaikh Burhanuddin (1056-1104 H/1646-1692 M)⁸² adalah termasuk dari murid al-Sinkili yang paling terkemuka, ia berasal dari Ulakan, Pariaman, Padang Panjang, Sumatra Barat. Karena penisbahan pada daerah asalnya tersebutlah ia populer dengan sebutan Tuanku Ulakan. Adapun Ulakan adalah nama dari sebuah desa di pantai wilayah Minangkabau (Sumatra Barat).⁸³ Ia terlahir dari seorang ayah yang bernama Pampak Sati Karimun Merah dan ibu yang bernama Puteri Cukuik Bilang Pandai. Ia menerima pendidikan awal dalam ilmu-ilmu keislaman dari ‘Abd Allāh ‘Ārif yang dikenali dengan panggilan Tuanku Madīnah. Kemudian atas saran gurunya tersebut, Syaikh Burhanuddin melanjutkan pendidikannya ke Aceh untuk belajar pada Syaikh Abdurrauf al-Sinkili.⁸⁴

Setelah dirasanya ilmu telah banyak dan memperoleh ijin dari sang guru,⁸⁵ Syaikh Burhanuddin berpamitan pulang ke kampung halaman.⁸⁶ Ia pun diangkat oleh sang guru, Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, sebagai khalifah Syaṭṭārīyah di Ulakan Sumatra Barat.⁸⁷ Bahkan, ia bersama dengan Syaikh Abdul Muhyi—sama-sama murid al-Sinkili—dinilai berhasil dalam melanjutkan usaha pengembangan silsilah Tarekat Syaṭṭārīyah, sekaligus menjadi tokoh terpenting di wilayahnya masing-masing.⁸⁸

⁸². Catatan tentang tahun kelahiran dan wafatnya Syaikh Burhanuddin tersebut berdasarkan laporan dari Azyumardi Azra dalam penelitiannya.

⁸³. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 267.

⁸⁴. Ridwan Arif, *Syaikh ‘Abd Al-Ra’ūf Al-Fansūrī*, hlm. 47.

⁸⁵. Ada cerita menarik terkait Syaikh Burhanuddin saat berpamitan pada Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, sebagaimana dikutip oleh Hawash Abdullah dari tulisan Syaikh Haji Jalaluddin dalam bukunya *“Rahasia Mutiara Thariqat Naqsyabandiyah”*. Sang guru berpesan: “Pulanglah kamu ke negerimu, ajarkanlah ilmu apa-apa yang ditaqdirkan Allah. Kalau kamu tetap kasih, takut, malu, patuh kepadaku nanti kamu akan mendapat hikmat kebatinan, yakni seolah-olah Rohaniyah saya menjelma kepadamu. Kalau kamu berkata seolah-olah kataku. Kalau kamu mengajar seolah-olah pengajaranku. Bahkan terkadang-kadang rupa jasadmu seolah-olah jasadku. Kalau kamu sudah begitu rupa, mudahlah bagi kamu mengajarkan agama Islam kepada siapa pun juga. Yang kamu perbuat itu, itulah yang dikatakan *“Rabithah Mursyid”*. Seseorang yang mendapat *“Rabithah Mursyid”* orang itu akan terus mendapat taufiq dan hidayah Allah, dan diberi ilmu hikmah, terbuka rahasia Allah dan berbahagialah orang itu dunia akhirat, *Insyah-Allah*. Kita hanya bercerai pada lahir, pada batin kita tidak bercerai”. Lihat dalam Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, hlm. 55. Hamka dalam bukunya *“Ayahku”* diikuti juga Hawash Abdullah mencatat bahwa kepulauan Syaikh Burhanuddin ke kampung halamannya pada tahun 1100 H/1680 M.

⁸⁶. Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, hlm. 55.

⁸⁷. Miftah Arifin, *Sufi Nusantara*, hlm. 80.

⁸⁸. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah Memperkuat ajaran Neosufisme*, hlm. 163.

Azra dalam penelitiannya melaporkan, bahwa setelah Burhanuddin kembali dari Arab, segera mendirikan surau Syaṭṭārīyah di Ulakan, yaitu sebuah lembaga pendidikan sejenis *ribāth*. Dalam perkembangannya, surau Ulakan memperoleh kemasyhuran sebagai satu-satunya pusat pengajaran keilmuan Islam di Minangkabau. Pendidikan model Surau ini sungguh menarik minat banyak murid dari seluruh wilayah di Minangkabau; secara intensif mereka menekuni keahlian dalam berbagai disiplin keilmuan Islam, dan pada gilirannya para murid itu mendirikan surau-surau di daerah masing-masing setelah mereka pulang ke desa-desa kelahirannya.⁸⁹

Suarau sebagai sebuah lembaga pendidikan tradisional adalah model yang unik dan khas di Sumatra Barat, sebab kendatipun di wilayah-wilayah lainnya, sebagaimana Jawa misalnya, ada juga tarekat yang berkembang melalui lembaga sejenis surau yang familiar dengan sebutan pesantren, akan tetapi dapat dipastikan bahwa jumlah pesantren yang tidak mengembangkan tarekat adalah lebih banyak bila dibandingkan dengan pesantren yang mengembangkannya. Kebalikan dari realitas yang terjadi di Sumatra Barat, sebab hampir dapat dipastikan bahwa semua surau keagamaan di Sumatra Barat menjadi basis pengembangan tarekat, bahkan tidak hanya Tarekat Syaṭṭārīyah saja, tetapi juga Tarekat Naqsyabandiyah dan Samaniyah.⁹⁰

Institusi surau yang berkembang pesat di Minangkabau tersebut sangat membantu Syaikh Burhanuddin dalam menjalankan misinya, yaitu islamisasi masyarakat dan adat Minangkabau, di samping menyebarkan ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah. Prestasi yang ditorehkan oleh Syaikh Burhanuddin di Ulakan khususnya dan Minangkabau pada umumnya tiada yang meragukan. Kontribusinya benar-benar signifikan dalam bidang pengembangan Islam di Minangkabau. Hal ini dapat dimaklumi, dikarenakan Syaikh Burhanuddin tidak hanya dikenal sebagai mursyid Tarekat Syaṭṭārīyah, bahkan juga sebagai ulama yang berhasil mengislamkan masyarakat Minangkabau.⁹¹

Untuk mengenang jasa-jasa Syaikh Burhanuddin, masyarakat Ulakan memiliki tradisi yang terus terjaga hingga kini, yaitu tradisi yang dikenal

⁸⁹. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 267.

⁹⁰. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah Memperkuat ajaran Neosufisme*, hlm. 22.

⁹¹. Ridwan Arif, *Syaikh 'Abd Al-Ra'ūf Al-Fansūrī*, hlm. 48.

dengan sebutan “Basapa”. Tradisi Basapa ini adalah tradisi ziarah⁹² di kompleks makam Syaikh Burhanuddin di bulan Şofar, nama dari salah satu dari 12 nama-nama bulan dalam kalender Hijriyah, nomor urut yang kedua setelah Muharram. Tradisi tersebut berawal dari keyakinan bahwa Syaikh Burhanuddin meninggal pada hari Rabu, 10 Şofar 1111 H.⁹³ dan dimakamkan di kompleks pemakaman Ulakan. Dikarenakan 10 Şofar tidak selalu bertepatan di hari Rabu, maka ziarah ke makam tokoh yang berjasa besar dalam menyebarkan ajaran Islam di Minangkabau itu dilaksanakan serempak hampir dari pelosok Minangkabau, dari hari Rabu setelah tanggal 10 Şofar setiap tahunnya, lebih-lebih di hari Rabu terakhir dari bulan Şofar. Tradisi ziarah itu dikenal dengan istilah “Basapa” (bersafar) yang dilaksanakan secara serempak oleh puluhan ribu orang. Antusias masyarakat yang berziarah ke makamnya sungguh luar biasa besarnya. Dikarenakan membeludaknya para peziarah, tak mengherankan bila jalan-jalan di antara Pariaman dan Ulakan sangat padat dan sesak dipenuhi oleh iring-iringan warga masyarakat yang hilir mudik (pulang dan pergi) berziarah, jika diperkirakan maka panjangnya sekitar sepuluh kilometer.⁹⁴

3. Syaikh Abdul Muhyi

Syaikh Abdul Muhyi adalah seorang pendakwah agama Islam di daerah Sunda bagian selatan, ia juga termasuk dari tokoh utama Tarekat Syaṭṭārīyah di wilayah Jawa Barat. Keluarga di mana ia berasal juga masih termasuk keluarga bangsawan. Sembah Lebe Warta Kusumah, ayahnya, juga masih termasuk dari keturunan Raja Galuh (Pajajaran). Sedangkan ibunya, Raden Ajeng Tanganjiah

⁹². Dr. Syaikh H. Jalaluddin, Ketua Umum Seumur Hidup P.P.T.I (Persatuan Pembela Thariqat Islam) mengajak seluruh pengikutnya setelah selesai Kongres P.P.T.I. yang ke-16 untuk berziarah ke makam Syaikh Burhanuddin di Ulakan. Mereka memiliki keyakinan bahwa Syaikh Burhanuddin adalah termasuk dari walinya Allah (*wālīy-Allah*) yang memiliki banyak keramat (*karōmah*). Karena itulah, di antara tujuan ziarah ke makamnya adalah dimaksudkan untuk bertawassul dan diyakini kemustajabannya. (baca: Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, hlm. 57).

⁹³. Terkait tahun kelahiran dan wafatnya Syaikh Burhanuddin terdapat perbedaan pendapat di antara para peneliti. Azyumardi Azra misalnya, dalam penelitiannya ia menulis bahwa Syaikh Burhanuddin dilahirkan pada 1056 H./1646 M. dan meninggal pada 1104 H./1692 M. Peneliti lain, sebagaimana Mahmud Yunus, mengasumsikan kelahirannya pada 1066 H./1655 M. Siradjuddin Abbas mencatat, bahwa tahun wafatnya adalah 1111 H./1691 M. Demikian pula Hamka dalam bukunya “Ayahku” juga menulis tahun wafatnya 1111 H./1691 M. Hawash Abdullah dalam tulisannya juga menyetujui bahwa tahun wafatnya adalah 1111 H. dengan merujuk pada catatan Hamka dan Sidi Gazalba. Bahkan Sidi Gazalba, sebagaimana dikutip oleh Hawash Abdullah, menambahkan informasi terkait hari dan tanggalnya, yaitu Rabu, 10 Şofar 1111 H.

⁹⁴. Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, hlm. 56-57.

masih memiliki garis keturunan dari Kesultanan Mataram (Lombok).⁹⁵ Pada tahun 1071 H/1660 M Abdul Muhyi dilahirkan di Lombok, Mataram, Nusa Tenggara Barat, dan meninggal di Pamijahan pada 1151 H/17738 M.⁹⁶

Di masa kecilnya, Abdul Muhyi lebih banyak menghabiskan waktunya di Ampel, Surabaya, Jawa Timur. Pendidikan awalnya ia terima dari ayahnya sendiri dan ulama lokal lainnya. Ia berangkat ke Aceh pada umur 19 tahun dengan tujuan belajar secara langsung pada Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, selama lebih kurangnya 6 tahun (1090-1096 H/1679-1684 M).⁹⁷ Selanjutnya ia berangkat ke Makkah untuk melaksanakan rukun Islam yang kelima, ibadah haji. Diriwayatkan pula bahwa dia juga pernah mengadakan perjalanan spiritual ke Bagdad dengan tujuan berziarah ke pusara makam Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī.⁹⁸

Setelah tiba di Nusantara, Syaikh Abdul Muhyi melakukan perjalanan ke Ampel Surabaya, lalu ke Darma Kuningan, Jawa Barat. Di Darma Kuningan ini, ia menetap selama 7 tahun, berdakwah dan mengajarkan agama Islam. Selanjutnya, ia meneruskan perjalanan ke Pameungpeuk Garut, Batuwangi, Lebaksiuh, dan ke Pamijahan di Jawa Barat. Pada akhirnya, atas permintaan bupati setempat (Bupati Sukapura), Abdul Muhyi bersedia tinggal di Desa Karang, Pamijahan yang masuk wilayah Jawa Barat.⁹⁹

Di daerah Karang, Pamijahan tersebut, Syaikh Abdul Muhyi menjalankan peranan yang sangat penting, berdakwah pada masyarakat untuk meninggalkan kepercayaan lamanya, yaitu kepercayaan animisme dan menggantinya dengan ajaran Islam. Di tempat itu pula, ia juga terlibat aktif dalam menyebarkan luaskan Tarekat Syaṭṭārīyah. Maka tidak mengherankan bila banyak tarekat di Jawa dan Semenanjung Melayu yang jalur silsilahnya melalui dirinya, yakni silsilah tarekat yang diterimanya langsung dari sang maha guru al-Sinkili.¹⁰⁰ Dalam penelitian Oman Fathurahman disebutkan,

⁹⁵. Seri Buku Tempo, *Wali Nusantara, Jejak Perjalanan Syiar*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2020), hlm. 38-39.

⁹⁶. Ridwan Arif, *Syaikh ‘Abd Al-Ra’ūf Al-Fansūrī*, hlm. 50.

⁹⁷. Ridwan Arif, *Syaikh ‘Abd Al-Ra’ūf Al-Fansūrī*, hlm. 50.

⁹⁸. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 268.

⁹⁹. Miftah Arifin, *Sufi Nusantara*, Yogyakarta: Penerbit Ar-Ruzz Media, 2014, hlm. 122.

¹⁰⁰. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 268.

bahwa berdasarkan silsilah Tarekat Syattārīyah yang terdapat dalam sebuah naskah versi Yogyakarta, diketahui bahwa jaringan murid Syaikh Abdul Muhyi tidak terbatas di Jawa Barat saja, bahkan mencakup wilayah Yogyakarta, dan besar kemungkinan sampai di wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur.¹⁰¹

Syaikh Abdul Muhyi dikisahkan juga memiliki hubungan keterlibatan dalam perlawanan terhadap penjajah Belanda. Merujuk keterangan yang disampaikan Tommy Christomy, filolog dari Universitas Indonesia yang menulis disertasi berjudul “*Signal of Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java*”, momentum yang menjadikan Syaikh Abdul Muhyi terdeteksi dalam radar Belanda adalah konflik bersenjata antara Sultan Ageng Tirtayasa (1053-1096 H/1651-1683 M) dengan *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC), yakni kongsi dagang terbesar asal Belanda yang menguasai pusat-pusat perdagangan di Asia pada abad ke-17. Dalam konflik tersebut, Sultan Ageng Tirtayasa bersama para pendukungnya, Syaikh Yūsuf al-Maqassarī (1037-1111 H/1627-1699 M) juga ikut bersama di barisan pendukung sultan, tersingkir dan meninggalkan Kesultanan Banten untuk menghindari pengejaran yang terus-menerus dilakukan oleh penjajah Belanda, menuju ke tempat pengungsian di daerah perbukitan selatan Jawa Barat. Desa Karang Pamijahan adalah salah satu tempat pelarian yang mereka singgahi. Dalam penelitiannya tersebut, Tommy menemukan dokumen penting di Belanda yang menyebut-nyebut Karang sebagai daerah pemberontak. Ia juga menemukan keterangan tentang “*Hajj van Karrang (Hadjee Karang)*” yang merujuk pada Syaikh Abdul Muhyi, dikarenakan sosok haji yang tersohor di Karang saat itu tiada lain adalah dirinya.¹⁰²

Di tengah-tengah menjalani masa-masa pengungsian itu, bertemulah dua sosok ulama besar Nusantara, yaitu Syaikh Abdul Muhyi dengan Syaikh Yūsuf al-Maqassarī. Kesempatan yang amat langka tersebut dimanfaatkan dengan baik oleh Syaikh Abdul Muhyi untuk belajar kepada Syaikh Yūsuf. Ia menanyakan langsung kepada Syaikh Yūsuf mengenai penafsiran atas ayat-ayat tertentu dari Al-Qur’an yang berkaitan dengan doktrin-doktrin mistis. Di samping itu, Syaikh Abdul Muhyi juga meminta pada Syaikh Yūsuf agar

¹⁰¹. Oman Fathurahman, *Tarekat Syattārīyah di Minangkabau*, hlm. 36.

¹⁰². Seri Buku Tempo, *Wali Nusantara, Jejak Perjalanan Syiar*, hlm. 42-43.

berkenan memberikan kepadanya silsilah tarekat-tarekat yang diterimanya di Haramayn.¹⁰³

Syaikh Yūsuf al-Maqassarī sendiri meskipun populer dan dinilai sebagai tokoh pertama yang memperkenalkan Tarekat Khalwatiyah di Nusantara khususnya di Sulawesi Selatan, ia juga memiliki banyak sanad tarekat lainnya. Sebagaimana yang dipaparkan oleh Hawash Abdullah, tarekat-tarekat yang sanad ijazahnya dimiliki oleh Syaikh Yūsuf di antaranya adalah Tarekat Qadiriyyah, Tarekat Naqsyabandiyah, Tarekat al-Sa'adah al-Ba'alawiyyah. Bahkan ia juga memperoleh sanad ijazah Tarekat Syattāriyyah dari Syaikh 'Ibrāhīm al-Kurānī saat belajar di Haramayn yang juga guru dari Syaikh Abdurrauf al-Sinkili.¹⁰⁴ Sementara menurut Muhibbuddin Waly Al-Khalidy, sanad ijazah Tarekat Syattāriyyah yang diterima oleh Syaikh Yusuf adalah berasal dari Syaikh Burhanuddin al-Millah bin Syaikh Ibrahim bin Husain bin Syihabuddin al-Kurdi al-Madani di saat ia sedang menuntut ilmu di Madinah.¹⁰⁵

Perjalan Tarekat Syattāriyyah di bumi Melayu-Indonesia atau Nusantara, semenjak dari awal kedatangannya, lalu masa-masa perkembangannya hingga saat ini, bisa dikatakan telah melewati serangkaian proses panjang masa-masa pasang dan surutnya. Pencapaian tertinggi adalah ketika mencapai titik puncaknya di abad 19, sebagaimana dicatat oleh Sartono Kartodirjo, yakni saat Tarekat Syattāriyyah menjadi bagian dari kategori tiga besar setelah Naqsyabandiyah dan Qadiriyyah yang memiliki arti penting sebagai tombak dari gerakan kebangkitan Islam di wilayah-wilayah tertentu dari pulau Jawa.¹⁰⁶ Tetapi saat ini, keadaannya telah berubah jauh. Tarekat Naqsyabandiyah dan Qadiriyyah lebih berkembang dan memiliki banyak pengikut, belum lagi tarekat-tarekat lain yang banyak bermunculan.¹⁰⁷

¹⁰³. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 287.

¹⁰⁴. Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, hlm. 65-68. Bandingkan juga dengan Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 396-397 dan Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara, Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta: Penerbit Kencana Prenada Media Group, (2017), hlm. 124-128.

¹⁰⁵. Tgk Chiek. H. Muhibbuddin Waly Al-Khalidy, *Sejarah Empat Thariqat Besar Dunia dan Pengaruhnya di Indonesia*, Aceh Besar: Penerbit CV. Al-Waaliyyah Publishing, (2021), hlm. 42.

¹⁰⁶. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 169-170.

¹⁰⁷. Muhammad Abdullah, *Wahdah Al-Wujud: Mistik Islam Syaikh Abdurrauf As-Singkili*, hlm. 114 dan Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 170.

Dalam keadaan yang demikian, Tarekat Syaṭṭārīyah dari hari-kehari, semakin berkurang peminatnya. Sebagai contohnya adalah basis Tarekat Syaṭṭārīyah di Keraton Kasepuhan dan Keraton Kanoman, Cirebon, Jawa Barat. Tarekat Syaṭṭārīyah ini untuk pertama kalinya diajarkan di wilayah keraton oleh Sunan Gunung Jati Syarif Hidayatullah. Lalu pengajaran Tarekat Syaṭṭārīyah dilanjutkan oleh para keturunan Sultan Kanoman dan Kasepuhan. Perkembangan selanjutnya diteruskan oleh para pengikut Tarekat Syaṭṭārīyah di Keraton Kanoman dan Kasepuhan yang terpusat di empat perguruan tarekat yaitu: a) Perguruan Pangeran Arifuddun Purbaningrat, b) Perguruan Pangeran Amil Adikusuma, c) Perguruan Pangeran Sulendra Kusuma, dan d) Perguruan Pangeran Sulaiman Sulendraningrat (Perguruan Caruban, Krapyak). Setelah para guru tarekat tersebut meninggal dunia, kepemimpinan dari perguruan tarekat tersebut dilanjutkan oleh generasi penerus, yaitu: a) Pangeran Nurbuat Purbaningrat (Mama Nung), b) Pangeran Fajar Harun, c) Pangeran Samsuri Harun dan Pangeran Yudi Sulendra Kusuma, dan d) Pangeran Afiah Adikusuma.¹⁰⁸

Perkembangan Tarekat Syaṭṭārīyah di wilayah Keraton Cirebon saat ini tidak sebesar dahulu. Dalam hal ini, ada beberapa alasan yang dapat diajukan sebagai penyebabnya. *Pertama*, tarekat lain lebih berkembang pesat dan memiliki jumlah pengikut yang banyak, misalnya tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah. Lebih khusus lagi ketertarikan masyarakat pada Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) yang diajarkan oleh K.H.A. Shohibulwafa Tajul ‘Arifin yang lebih dikenal dengan panggilan Abah Anom (1915-2011) di Pondok Pesantren Suryalaya, Jawa Barat. Jadi wajar bila masyarakat yang berkeinginan bergabung dan mengamalkan tarekat lebih tertarik kepada tarekat yang memiliki banyak pengikut itu. *Kedua*, penurunan tersebut dimungkinkan karena dari pihak ahli waris (keturunan) Kesultanan sendiri telah banyak yang meninggalkan tradisi tarekat ini. Sebagai contoh, Perguruan Keprabon, dahulu perguruan ini dinilai cukup kuat dalam memegang disiplin tarekat ini jika dibandingkan dari unsur keluarga yang lain, tetapi sekarang ini hal itu secara berangsur-angsur mulai meninggalkan etos dari Tarekat Syaṭṭārīyah dalam kehidupan kesehariannya.¹⁰⁹

¹⁰⁸. Muhammad Abdullah, *Wahdah Al-Wujud: Mistik Islam Syeikh Abdurrauf As-Singkili*, Semarang: Penerbit Bendera, (1999), hlm. 113-114.

¹⁰⁹. Muhammad Abdullah, *Wahdah Al-Wujud: Mistik Islam Syeikh Abdurrauf As-Singkili*, hlm. 114.

Ajaran Tarekat Syattāriyah di Cirebon ini dikuatkan dengan adanya naskah Syattāriyah dalam versi Jawa dengan tulisan *pegon*. Naskah ini ditemukan di daerah Cirebon Barat, tepatnya di Desa Pagongan dan penulisnya bernama Ki Bagus Asmi. Ia adalah seorang pengikut Tarekat Syattāriyah dari Keraton Kanoman dan mantan Penghulu di Keraton Kanoman. Kitab yang ia tulis itu berisikan garis besar dari ajaran Tarekat Syattāriyah, tata cara zikir, adab zikir, dan silsilah Tarekat Syattāriyah hingga sampai ke Nabi Muhammad *Ṣollallāhu ‘alaihi wa Sallama*.¹¹⁰

E. Zikir Dalam Tarekat Syattāriyah, Adab, Metode dan Macam-Macamnya.

Dari tinjauan makna bahasa, kata zikir adalah bentuk *maṣdar* (adjektif) dari akar kata *zakara–yaḥkuru–zikran* yang berarti: mensucikan, menyebut, mengagungkan, mengucapkan, mengerti, menjaga, dan mengingat. Adapun *Zikrullāh*, yakni kata *zikir* yang disandarkan pada lafaz *Jalālah* maka biasa diartikan: menyebut-nyebut (nama) Allah *Subḥānahu wa Ta’āla* seraya mengingat-Nya.¹¹¹ Sedangkan zikir dari pengertian istilah diartikan sebagai usaha mengingat Allah *Subḥānahu wa Ta’āla*, baik dengan hati, lisan, maupun dengan gerakan sebagai upaya membersihkan diri dari sifat-sifat lalai dan lupa dari selain Allah *Subḥānahu wa Ta’āla* agar senantiasa berdekatan sedekat mungkin dengan-Nya, didasari dengan cara-cara yang benar sejalan dengan tuntunan syariat Islam.¹¹²

Zikir dalam tarekat, merupakan salah satu amalan utama yang menjadi inti wirid. Meskipun tarekat bermacam-macam kelompoknya, tetapi memiliki kesamaan dalam hal mengajarkan zikir.¹¹³ Zikir dikenal tidak hanya dalam doktrin

¹¹⁰. Muhammad Abdullah, *Wahdah Al-Wujud: Mistik Islam Syekh Abdurrauf As-Singkili*, hlm. 3-4.

¹¹¹. Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir, Kamus Arab - Indonesia*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, (1997), hlm. 448. Atabik Ali & Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer (al-‘Aṣri) Arab - Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit Multi Karya Grafika Pondok Pesantren Krapyak, (tt), hlm. 933. Badingkan pula dengan Nasaruddin Umar, *Maqam-Maqam Spiritual, Pendakian Menuju Tuhan*, Jakarta: Penerbit Media Indonesia Publishing, (2018), hlm. 104.

¹¹². Muhammad Basyrul Muvid, *Tasawuf Kontemporer*, Jakarta: Penerbit Amzah, (2020), hlm. 238.

¹¹³. Tim Karya Ilmiah Purna Siswa 2011 RADEN MHM PP. Lirboyo, *Jejak Sufi, Membangun Moral Berbasis Spiritual*, Kediri: Penerbit Lirboyo Press, (2014), hlm. 158. Sebagaimana dijelaskan oleh Habib Luthfi bin Yahya, inti dari berbagai macam-macam tarekat muktabaroh adalah zikir *Lā Ilāha illa-Allāh Muhammad Rosūlullāh* dan zikir *Sirr* (rahasia atau khusus), yaitu: *Allāh, Allāh, Allāh*, atau *Hu, Hu, Hu*, serta zikir yang lain terkait dengan mentauhidkan Allah *Subḥānahu wa Ta’āla*. Zikir dalam tarekat tidak sekedar bacaan untuk mencari pahala, tetapi lebih dari itu, tujuan zikir adalah untuk meraih buahnya yaitu selalu mengingat Allah *Subḥānahu wa Ta’āla*. Karena puncak dari tujuan zikir (meraih buahnya) inilah yang akan mewarnai kehidupan individu atau pribadi yang menjalankan tarekat tersebut. (baca:

Sunni, bahkan dalam tradisi Syi'ah sekalipun, dalam tradisi mereka zikir merupakan hal yang amat pokok. Terlebih lagi dalam pemikiran dan praktik sufi, zikir memiliki kedudukan yang sangat fundamental. Secara umum, zikir dipahami sebagai pendekatan pribadi dan bersifat batiniah. Oleh sebab itu, dalam pandangan para sufi semua ajaran Islam mengarah dan bertujuan agar supaya manusia selalu mengingat Tuhan dalam batin mereka.¹¹⁴ Zikir dalam konteks tasawuf merupakan pintu gerbang utama (*a'zamu bābin*) untuk mencapai penghayatan makrifat pada *al-Ḥaq*, yakni Allah *Subḥānahu wa Ta'āla*. Oleh sebab itu, dalam ajaran tasawuf, khususnya setelah kemunculan berbagai tarekat, tata cara zikir beserta aturan-aturan wiridnya menempati peranan sentral yang mewarnai dan menjadi ciri pembeda di antara tarekat-tarekat yang ada.¹¹⁵

Syaikh Abdurrauf al-Sinkili dalam *Tanbīh al-Māsyī*, menegaskan bahwa pembiasaan dan memperbanyak zikir adalah jalan yang paling mudah dan terdekat bagi seorang hamba agar supaya dapat sampai pada Allah *Subḥānahu wa Ta'āla*, serta yang paling utama di sisi-Nya.¹¹⁶ Amalan zikir dalam kehidupan orang-orang yang beriman sungguh memiliki peranan yang sangat vital. Oleh karenanya, tak mengherankan bila Al-Qur'an sangat intensif dalam memberikan isyarat akan fungsi dan peranan tersebut, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah berikut ini:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ
(الرعد: ٢٨)

“(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tentram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tentram”. (QS. Ar-Ra'd : 28)

Zikir dalam tasawuf merupakan media komunikasi antara seorang hamba dengan Allah agar supaya lebih dekat dan mengenal-Nya. Dengan zikir menjadikan hati lebih tenang, damai, mulia, dan suci. Kesucian hati inilah yang mampu menghantarkan seseorang meraih cahaya Allah. Kemuliaan hati itu pula yang

Habib Luthfi bin Yahya, *Habib Luthfi bin Yahya Berbicara Seputar Tarekat*, Malang: Penerbit Majelis Khoir Publishing, (2012), hlm. 116)

¹¹⁴. Sri Mulyati, *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah*, hlm. 107.

¹¹⁵. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau*, hlm. 70.

¹¹⁶. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, Penerbit Dār Nahḍah al-Turāts al-Indūnīsiyah, (2022), hlm. 37.

menjadikan seseorang berkepribadian baik, berakhlak mulia, dan berbudi luhur. Dengan demikian, tidak heran bila zikir menjadi objek serius bagi para pakar tasawuf, pengamal tarekat, dan para *sālik* (penempuh jalan sufi) sebagai wujud *mu'āmalah* (hubungan) dengan Yang Maha Pencipta.¹¹⁷ Adapun lafal (*ṣīgat*) zikir bentuknya bermacam-macam, sebagaimana *Kalimah Ṭoyyibah* “*Lā ilāha illā Allāh*”, bacaan-bacaan *Sholawat* Nabi, istighfar, asmā' al-ḥusnā, lafaz *Jalālah* (*Allāh*), dan lain-lain.¹¹⁸ Masing-masing dari tarekat, dalam hal zikir, memiliki kekhasan yang berbeda-beda sesuai dengan ajaran yang disampaikan oleh guru mursyidnya.

Tarekat Syaṭṭārīyah di dalam ajarannya, juga menonjolkan aspek zikir sebagaimana umumnya tarekat-tarekat yang lain.¹¹⁹ Mereka meyakini, ajaran dan amalan yang mereka terima pada hakikatnya bersumber dari Nabi Muhammad *Ṣollallāhu 'alaihi wa Sallama*. Dikarenakan ajaran yang mereka amalkan itu diturunkan melalui silsilah yang jelas mata rantainya. Mereka juga meyakini bahwa para sufi yang namanya dipakai untuk menyebut jenis tarekatnya—sebagaimana Tarekat Syaṭṭārīyah adalah penisbahan pada nama pendirinya yaitu Syaikh Abdullah Syatthār—tidak dalam kapasitas sebagai pencipta dari berbagai ritual tarekat, sebagaimana zikir dan berbagai metodenya, melainkan hanya sebatas membuat rumusan beserta sistematikanya, sedangkan substansi pokok dari ajaran-ajarannya adalah berasal dari Nabi Muhammad *Ṣollallāhu 'alaihi wa Sallama*.¹²⁰

Secara substansial ajaran zikir adalah berasal dari Nabi Muhammad *Ṣollallāhu 'alaihi wa Sallama*, untuk menguatkan kesimpulan ini, maka di antara dasar pedoman yang dijadikan sebagai pijakan para guru tarekat dalam mengajarkan zikir secara bersama-sama (berjama'ah)—sebagaimana dijelaskan oleh Imam Abd' al-Wahhāb al-Sya'rānī dalam kitabnya *al-Anwār al-Qudsīyah*—adalah hadis dengan kualitas sanad ḥasan. Di antara ulama ahli hadis yang meriwayatkannya adalah Imam Ahmad, al-Bazzār, al-Ṭabarānī, dll. sebagai berikut:

¹¹⁷. Muhammad Basyrul Muvid, *Tasawuf Kontemporer*, hlm. 239.

¹¹⁸. Abd al-Qādir 'Īsā, *Ḥaqāiq 'An al-Taṣowwuf*, Sarang: Penerbit Al-Maktabah al-Anwāriyyah, (tt), hlm. 94.

¹¹⁹. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 331.

¹²⁰. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 327-328.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَوْمًا مُجْتَمِعًا مَعَ أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ؟» يَعْنِي أَهْلَ الْكِتَابِ. قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَأَمَرَ بِغَلْقِ الْبَابِ، وَقَالَ: «ارْفَعُوا أَيْدِيَكُمْ، وَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» فرفعنا أيدينا ساعة وقلنا: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، ثم قال رسول الله: «اللهم إنك بعثتني بهذه الكلمة، وأمرتني بها، ووعدتني عليها الجنة، وإنك لا تخلف الميعاد». ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَلَا أَبَشِّرُوْا، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكُمْ». (رواه أحمد والبخاري والطبراني وغيرهم)

“Sesungguhnya Rasulullah ﷺ ‘alaihi wa Sallama pada suatu hari berkumpul Bersama para sahabatnya, lalu beliau bertanya: “Apakah ada di antara kalian orang asing?” Yang dimaksud Rasulullah adalah Ahli Kitab. Mereka menjawab: “Tidak ada, wahai Rasulullah”. Kemudian Rasulullah memerintahkan untuk mengunci pintu, dan bersabda: “Angkatlah tangan kalian dan ucapkanlah: “Lā ilāha illā Allāh”. Syaddād bin Aus berkata: “Kemudian kita mengangkat tangan dalam waktu sesaat dan berkata: “Lā ilāha illā Allāh”. Setelah itu Rasulullah berdo’a: “Ya Allah, Engkau telah mengutusku dan menyuruhku dengan kalimat ini: “Lā ilāha illā Allāh”, serta telah menjanjikan surga atas kalimat tersebut, dan Engkau adalah Dzat yang tidak akan mengingkari janji. Setelah itu beliau bersabda: “Ingatlah! Berbahagialah kalian semua karena sesungguhnya Allah telah memaafkan kalian semua”. (HR. Ahmad, al-Bazzār, al-Ṭabarānī, dan al- al-Ḥākim)¹²¹

Terkait dasar pedoman dalam mengajarkan zikir secara perorangan, Imam Abd’ al-Wahhāb al-Sya’rānī menyatakan bahwa sepanjang penelaahannya terhadap kitab-kitab hadis yang utama, sama sekali belum pernah ia temukan dasar pedoman yang dijadikan sebagai pijakan oleh para guru tarekat dalam mengajarkan zikir secara perorangan. Kendatipun demikian, Sayyid Yūsuf al-‘Ajamī—guru dari Imam Abd’ al-Wahhāb al-Sya’rānī—menyampaikan sebuah riwayat yang sanadnya bersambung (*muttasil*) pada Sahabat Ali bin Abi Thalib, bahwa ia mengatakan:

قلت: «يا رسول الله، دُلَّنِي عَلَى أَقْرَبِ الطَّرِيقِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَسْهَلِهَا عَلَى الْعِبَادِ، وَأَفْضَلِهَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى»، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

¹²¹. Abd’ al-Wahhāb al-Sya’rānī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, Beirut: Penerbit Maktabah al-Ma’ārif, (1988), hlm. 27.

الله عليه وسلم: « يا عليّ، عليك بمداومة ذكر الله عز وجلّ سرّاً وجهاً»، فقال عليّ كرم الله وجهه: «كل الناس ذاكرون يا رسول الله، وإنما أريد أن تَخُصَّنِي بشيء»، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: «مَهْ يا عليّ، أفضل ما قلت والنبيون من قبلي: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، ولو أن السموات السبع والأرضين السبع في كَفَّةٍ و لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ في كَفَّةٍ لَرَجَحَتْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ».

“Aku (‘Alī bin Abī Ṭālib) berkata: “Wahai Rasulullah, tunjukkan padaku jalan yang paling dekat menuju Allah Azza wa Jalla dan jalan yang paling mudah untuk para hamba, serta paling utama di sisi Allah”. Rasulullah Ṣollallāhu ‘alaihi wa Sallama menjawab: “Wahai ‘Alī, lakukanlah selalu zikir kepada Allah Azza wa Jalla baik secara sirri (dalam hati) dan jahr (dengan lisan)”. Kemudian ‘Alī karramallāhu wajhah berkata: “Setiap manusia juga berzikir seperti itu wahai Rasulullah, sesungguhnya yang aku inginkan adalah engkau meng-khususkan suatu zikir kepadaku”. Kemudian Rasulullah Ṣollallāhu ‘alaihi wa Sallama menjawab: “Jangan begitu wahai ‘Alī ! Ucapan yang paling utama yang aku katakan dan para nabi sebelumku adalah kalimat “Lā ilāha illā Allāh”. Andaikata tujuh langit dan tujuh bumi diletakkan di suatu piringan timbangan, sedangkan “Lā ilāha illā Allāh” diletakkan di piringan timbangan yang lain, niscaya “Lā ilāha illā Allāh” akan jauh lebih unggul daripadanya”.¹²²

¹²². Bagi orang yang tidak sependapat, tentu akan menilai bahwa riwayat tersebut adalah riwayat yang sangat lemah. Oleh sebab itu, sebagai bukti penguatnya (syāhid), Imam al-Sya'rānī mengajukan riwayat lain sebagai pendukung. Yaitu riwayat dengan kualitas *Marfū'* yang dirawikan oleh Ibnu Hibbān, Al-Hākim, dll.

أن موسى عليه الصلاة والسلام، قال: «يا رب علمني شيئاً أذكرك به وأدعوك به». قال: «يا موسى قل لا إله إلا الله». قال: «يا رب كل عبادك يقولون هذا؟» قال: «قل لا إله إلا الله». قال: «يا رب إنما أريد شيئاً تخصني به». قال: «يا موسى لو أن السموات السبع والأرضين السبع في كفة ولا إله إلا الله في كفة، مالت بهم لا إله إلا الله». (رواه ابن حبان والحاكم وغيرهما)

Bahwa Nabi Mūsā, sholawat dan salam semoga terlimpahkan kepadanya, berkata: “Wahai Tuhanku, tolong ajarilah aku sesuatu yang dapat aku gunakan untuk berzikir dan berdo'a kepada-Mu”. Allah berfirman: “Wahai Mūsā ucapkanlah “Lā ilāha illā Allāh”. Nabi Mūsā berkata: “Wahai Tuhanku, semua hamba-Mu mengucapkan kalimat itu”. Allah berfirman: “Wahai Mūsā ucapkanlah “Lā ilāha illā Allāh”. Nabi Mūsā berkata: “Wahai Tuhanku, sesungguhnya yang aku kehendaki sesuatu yang khusus untukku”. Allah berfirman: “Wahai Mūsā, seandainya langit tujuh dan bumi tujuh diletakkan di salah satu neraca timbangan, sedangkan “Lā ilāha illā Allāh” di letakkan pada neraca timbangan yang lainnya,

Di antara faidah atau manfaat dari zikir—menurut Abdurrauf al-Sinkili—adalah dapat membentuk akhlak yang baik (*maḥāsīn al-akhlāk*) dan menimbulkan kemuliaan (*al-karōmāt*). Dari terbentuknya akhlak yang baik, misalnya, akan lahir sifat zuhud, yakni hilangnya kecenderungan hati terhadap hal-hal yang bersifat sementara/nisbi (*fana*), serta lenyapnya ketergantungan pada selain Allah. Sedangkan dari timbulnya kemuliaan, misalnya, diberkahinya berbagai kebutuhan hidup, sebagaimana makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal dan lain-lain, oleh karena dilimpahi keberkahan maka meskipun sedikit dan sederhana akan selalu mencukupi. Adapun tujuan tertinggi dari zikir adalah kokohnya pendirian pada inti Tauhid, yakni diperolehnya keyakinan mutlak akan keesaan Allah dan tenggelam di dalam-Nya, sehingga wujud hamba menjadi hilang dan kembali menjadi tiada.¹²³

1. Adab Zikir Dalam Tarekat Syaṭṭāriyah

Untuk meraih tujuan puncak dari zikir, Abdurrauf al-Sinkili memberikan tuntunan mengenai etika zikir dalam Tarekat Syaṭṭāriyah yang diajarkannya. Etika zikir ini ia kelompokkan menjadi tiga macam kategori. *Pertama*, sebelum zikir terdapat lima perkara. *Kedua*, saat zikir berlangsung ada dua belas perkara. *Ketiga*, setelah zikir selesai ada tiga perkara. Adapun perinciannya adalah sebagai berikut:

- a) Adab-adab sebelum zikir, yaitu: 1) bertaubat, 2) mandi atau mengambil air wudu, 3) berkonsentrasi untuk memperoleh keyakinan, 4) meminta pertolongan syaikh (guru), serta 5) meyakini bahwa bantuan (*istimdāt*) dari syaikh itu sama dengan bantuan dari Nabi, karena pada dasarnya syaikh adalah pengganti Nabi.
- b) Adab-adab saat zikir sedang berlangsung, yaitu: 1) duduk di tempat yang suci, 2) meletakkan kedua telapak tangan pada kedua paha, 3) memakai wewangian di tempat zikir, 4) memakai pakaian yang baik, 5) memilih tempat yang sunyi, 6) memejamkan kedua mata, 7) membayangkan (*al-*

niscaya kalimat “Lā ilāha illā Allāh” akan lebih berat dibanding mereka semuanya”. (HR. Ibnu Ḥibbān dan Al-Ḥākim)

Setelah menyebutkan riwayat di atas, Imam al-Sya'rānī mengatakan, bahwa riwayat tersebut memiliki kedudukan yang sama dengan riwayat yang menjelaskan bahwa sahabat Ali meminta diajari oleh Rosulullah secara khusus. Sehingga dengan demikian, terbentuklah kekuatan, yakni masing-masing dari keduanya menjadi penguat (*syāhid*) bagi lainnya. Lihat dalam Abd' al-Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, hlm. 27-28.

¹²³. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, hlm. 38.

takhyīl) syaikhnya, 8) jujur dalam zikir, 9) ikhlas, 10) memilih *Kalimah Ṭoyyibah (Lā ilāha illā Allāh)*, 11) menghadirkan makna zikir, dan 12) meniadakan segala wujud selain Allah dari dalam hati.

- c) Adab-adab setelah zikir selesai, yaitu: 1) tenang sejenak jika telah selesai mengerjakan zikir, 2) mengatur napas secara berulang-ulang, dan 3) tidak langsung minum air sesudah zikir.¹²⁴

Adab zikir yang diajarkan oleh Abdurrauf al-Sinkili secara ringkas dan rinci tersebut berasal dari Amirul Mukminin, Ali bin Abi Thalib.¹²⁵ Adab-adab tersebut juga dijelaskan oleh Aḥmad al-Qusyāsyī, guru Abdurrauf al-Sinkili, dalam kitabnya yang berjudul *Al-Simṭ al-Majīd fī Salāsili Ahl al-Tauḥīd*, meskipun secara perincian tidak sama persis tetapi sebagian besarnya adalah sama dengan penjelasan yang agak lebih panjang. Di bagian akhir dari pembahasan adab-adab zikir tersebut, Aḥmad al-Qusyāsyī menegaskan bahwa adab-adab tersebut berlaku bagi orang yang zikir lisan (*zikr al-lisān*), dan tidak berlaku bagi orang yang zikir dalam hatinya (*zikr al-qalb*) sebab yang terpenting baginya adalah mengkonsentrasikan hati pada zikirnya dan yang dituju dari zikirnya itu sendiri, yakni Allah.¹²⁶

2. Metode dan Macam-Macam Zikir Dalam Tarekat Syaṭṭārīyah

Tata cara zikir dalam Tarekat Syaṭṭārīyah sebagaimana dijelaskan oleh Abdurrauf al-Sinkili memiliki bentuk yang beragam dan hanya dapat diketahui atas petunjuk dari syaikh. Dalam hal ini, Abdurrauf al-Sinkili tampak sangat menekankan betapa pentingnya petunjuk seorang syaikh dalam melakukan zikir, ia pun mengutip adagium yang cukup populer “*man lā syaikha lahu fa syaiṭōn syaikhu* / siapa yang tidak memiliki guru, maka gurunya adalah setan”.¹²⁷ Kedudukan yang sangat fundamental dari sosok syaikh tersebut tak lepas dari keyakinan al-Sinkili, bahwa seorang *murīd* berkewajiban untuk patuh secara paripurna tanpa banyak tanya kepada syaikhnya, menyatukan

¹²⁴. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, hlm. 39-40.

¹²⁵. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, hlm. 40-41.

¹²⁶. Ṣofīyyuddīn Ahmad Al-Qusyāsyī, *Al-Simṭ al-Majīd fī Salāsili Ahl al-Tauḥīd*, Taḥqīq Dr. ‘Āṣim Ibrāhīm hlm. 38-40

¹²⁷. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, hlm. 40.

kehendak dengan kehendaknya, demi pencapaian spiritual, yakni mencapai martabat tauhid yang merupakan puncak tujuan *sālik*.¹²⁸

Syaikh Abdurrauf al-Sinkili mengajarkan dua macam cara zikir, yakni zikir keras (*jahr*) dan zikir pelan (*sirr*). Masing-masing dari keduanya memunyai beragam cara.

a) Ada tiga macam cara dalam melaksanakan zikir keras (*jahr*):¹²⁹

1) Zikir pengingkaran (*nafy*) dan penegasan (*isbāt*) sekaligus.

لا إله إلا الله

2) Zikir penegasan (*isbāt*) saja.

إلا الله، إلا الله

3) Zikir *Ism Žāt*.

الله، الله / هو، هو / هو الله، هو الله / الله هو، الله هو

Terkait dengan zikir *Ism Žāt* ini, al-Sinkili mengutip keterangan gurunya, yakni Ahmad al-Qusyāsyī yang menulis dalam kitab *Ḍau' al-Hālah fi Žikr Huwa wa al-Jalālah* bahwa:¹³⁰

* Zikir « هو الله » adalah zikir gaib (*al-gaib*) dalam persaksian (*asy-syahādah*).

* Zikir « الله هو » adalah zikir persaksian dalam gaib.

¹²⁸. Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, hlm. 72.

¹²⁹. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, hlm. 41.

¹³⁰. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, hlm. 42.

* Zikir « الله الله » adalah zikir persaksian dalam persaksian.

* Zikir « هُوَ هُوَ » adalah zikir gaib dalam gaib.

b) Zikir pelan (*sirr*) juga mempunyai tiga macam cara pelaksanaannya.

1) Mengatur nafas (*hifz al-anfās*), yakni dengan membayangkan kalimat « لا إله » saat keluar nafas, dan kalimat « إلا الله » saat menarik nafas. Mengenai tata cara mengatur nafas dan membayangkan kalimat tauhid selengkapnya dapat diketahui melalui petunjuk dan bimbingan guru mursyid (syaikh). Lebih jauh lagi, al-Sinkili mengutip keterangan gurunya yaitu Syaikh Muhammad al-Gaus (w. 970 H/1563 M) pengarang kitab *Jawāhir al-Khomsah*, bahwa:¹³¹

* Zikir « لا إله إلا الله » adalah untuk melepaskan diri dari alam kemanusiaan (*al-nāsūt*).

* Zikir « هُوَ » supaya dapat bebas/keluar (*al-kholās*) dari kebingungan (*al-tahayyur*) yang muncul di saat berhadapan dengan cermin alam samawi (*al-malakūt*), dengan mengingkari segala sesuatu selain Allah, dan menegaskan zat-Nya saja.

* Zikir « الله الله » untuk dapat mencapai tingkat alam kemahaperkasaan atau kemahakuasaan (*al-jabarūt*).

* Zikir « الله هُوَ » untuk dapat mencapai sifat ketuhanan (*al-lāhūt*), dan tidak ada sesuatu pun yang menyertai Allah.

¹³¹. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, hlm. 42-43.

* Zikir « هُوَ حَيٌّ » untuk dapat menyaksikan hal yang gaib,

Allah berfirman: “*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri*” (QS. Fuṣṣilat: 53).

* Zikir « فَأَيُّ بَاقٍ » untuk meniadakan sesuatu yang mungkin

ada (*al-mumkin*), dan menetapkan sesuatu yang wajib adanya (*wājib al-wujūd*).

* Zikir « هُوَ الظَّاهِرُ هُوَ الْبَاطِنُ » untuk menghilangkan

keduaan, dan melihat hal gaib menjadi nyata.

* Zikir « هُوَ الْأَوَّلُ هُوَ الْآخِرُ » untuk mengikat *azali* bersama

dengan keabadian (*al-abad*).

2) Zikir hati (*qalb*), tata caranya harus berdasarkan petunjuk guru mursyid (syaikh).

3) Zikir *Istīlā'*, tata caranya harus berdasarkan petunjuk guru mursyid (syaikh).

Nampaknya Syaikh Abdurrauf al-Sinkili lebih memilih sikap kehati-hatian dengan tidak menjelaskan secara rinci mengenai tata cara pelaksanaan dari masing-masing zikir hati (*qalb*) dan zikir *istīlā'*, seraya memberikan penekanan bahwa tata cara melaksanakan kedua macam zikir tersebut harus berdasarkan rekomendasi langsung dari guru mursyid (syaikh). Tentu saja langkah itu dipilihnya dengan tujuan agar supaya tidak terjadi kekeliruan dalam melakukan zikir tersebut.¹³²

¹³². Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, hlm. 74.

3. Amalan-Amalan (asygāl)¹³³ Tarekat Syaṭṭārīyah

Salah satu ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah yang dikutip oleh Abdurrauf al-Sinkili dari kitab *Jawāhir al-Khomsah*¹³⁴, dan tidak dijumpai dalam kitab-kitab karangan Ahmad al-Qusyāsyī dan ‘Ibrāhīm al-Kurānī adalah ajaran yang disebut sebagai *al-Asygāl al- Syaṭṭārī* (amalan-amalan kaum Syaṭṭārī), yakni berbagai amalan yang secara khusus harus dilakukan oleh para pengikut Tarekat Syaṭṭārīyah.¹³⁵ Tata cara dalam melaksanakan amalan-amalan ini beserta gambaran selengkapnya hanya dapat diketahui melalui bimbingan seorang mursyid.¹³⁶ Dikarenakan amalan-amalan tersebut dikemukakan dalam bentuk rumus-rumus atau kode-kode rahasia.¹³⁷

Sebagaimana disebutkan oleh Syaikh Muhammad al-Gauṣ (w. 970 H/1563 M) dalam kitab *Jawāhir al-Khomsah, al-Asygāl al- Syaṭṭārī* (amalan-amalan kaum Syaṭṭārī) di antaranya adalah: amalan *al-insān al-kāmil*, amalan *ism al-ẓāt*, amalan *al-‘ain*, amalan *al-ma’iyyah* dengan rumus “ح, ن, م”, lalu ada juga tiga amalan *syattārī* dengan rumus “ع, ب, س”. Di antaranya lagi ada amalan *fanā’* di alam nyata (*fanā’ al-syuhūd*) dengan rumus “ت, م, ه, ن”,

¹³³. Ada penjelasan menarik yang disampaikan oleh Sayyid Nūr bin Sayyid ‘Alī tentang hal ini, bahwa amalan-amalan kaum sufi (*al-asgāl al-sufīyyah*) bukan berupa zikir yang biasa mereka wiridkan. Amalan-amalan (*al-asgāl al-sufīyyah*) tersebut mereka tekuni juga bukan karena pengaruh motivasi untuk lebih menguatkan tingkat penghambaan (*mubālagoh fi al-ta’abbud*) mereka, atau pula untuk meraih pahala, atau juga sebagai upaya mendekatkan (*taqorrub*) diri pada Allah. Akan tetapi amalan-amalan tersebut merupakan ungkapan dari latihan-latihan yang halus (*tamarin laṭōifiyyah*), latihan olah hati (*daurāt qalbiyyah tadrībiyyah*) yang dilakukan oleh seorang *murīd* untuk mengalihkan berbagai gejala nafsunya sekaligus untuk memutuskan bisikan-bisikan batin (nafsu). Sehingga dengan demikian, menjadi mantap dan kokoh lah kehadiran Allah di dalam hatinya. Berawal dari sini, seorang *murīd* mampu meraih tingkatan (derajat) *Ihsān* sebagaimana disinyalir dalam hadis Jibril, yaitu “Menyembah kepada Allah seakan-akan kamu melihat-Nya. Jika kamu tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia Maha Melihat kamu”. (baca: Sayyid Nūr bin Sayyid ‘Alī, *Al-Taṣawwuf Al-Syar’iy*, Beirut: Penerbit Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (2000), hlm. 666-67)

¹³⁴. *Jawāhir al-Khomsah* adalah kitab yang ditulis oleh Syaikh Muhammad al-Gauṣ (w. 970 H/1563 M). Kitab ini boleh dikata istimewa sebagai instrumen transmisi ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah pada generasi berikutnya, sebab dari sekian kitab tentang Tarekat Syaṭṭārīyah yang muncul di India, hanya kitab tersebut lah yang mampu bertahan dibanding kitab-kitab yang lainnya. Kiranya dapat dipastikan bahwa kitab tersebut memuat sejumlah doktrin dan rumusan penting mengenai Tarekat Syaṭṭārīyah pada periode awal pertumbuhannya di India. Akan tetapi sungguh disayangkan, ternyata kitab tersebut tidak dapat dilacak lagi keberadaannya. Oleh sebab itu, informasi tentang isi kandungannya hanya dapat diperoleh melalui sumber-sumber lain yang mengutip kitab tersebut. Di antara kitab dari Tarekat Syaṭṭārīyah yang menjadikan *Jawāhir al-Khomsah* sebagai referensinya adalah kitab yang ditulis oleh al-Sinkili, yakni kitab *Tanbīh al-Māsyī*. Setidaknya ada empat kali secara eksplisit al-Sinkili mengutip keterangan dari *Jawāhir al-Khomsah* yang ia cantumkan dalam *Tanbīh al-Māsyī*. (baca: A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 334)

¹³⁵. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah Memperkuat ajaran Neosufisme*, dalam Sri Mulyati, *Tarekat Tarekat Muktabarah di Indonesia*, hlm. 156.

¹³⁶. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, hlm. 44.

¹³⁷. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 334.

berikutnya lagi ada amalan *al-mabdā'* (tempat permulaan) dan *al-ma'ād* (tempat kembali) dengan rumus “ت, م, ه, ن, ن, س, ح, ح, س, ح, ح, س, ن, ن, ه, م, ت”.¹³⁸ Demikian beberapa contoh dari amalan kaum Syaṭṭārī yang berupa rumus-rumus atau kode-kode rahasia.

Sudah menjadi kebiasaan yang lazim bila para ulama sufi menyampaikan ilmu-ilmu mereka dengan aneka rumus atau kode-kode rahasia. Langkah yang mereka pilih itu tidak bisa dijustifikasi sebagai bentuk penyembunyian ilmu yang di ancam dengan siksa neraka.¹³⁹ Transmisi atau penyampaian dengan aneka rumus dan kode itu mereka maksudkan agar supaya pernyataan yang mereka sampaikan di dalam kitab-kitab yang mereka tulis tidak disalah pahami atau diartikan dengan makna yang tidak semestinya. Ini menunjukkan betapa urgennya mempelajari dan menerima ilmu mereka secara langsung dari ahlinya dengan mengikuti ketentuan-ketentuan yang mereka tetapkan. Hal itu juga menjadi bukti bahwa betapa besar dan kuatnya *gīroh*¹⁴⁰ (kecemburuan) mereka terhadap ilmunya. Dengan demikian, tasawuf tidak bisa diperoleh dengan sekedar membaca catatan-catatannya, akan tetapi mutlak diperlukan adanya interaksi secara langsung bersama para ahlinya (*ṣuḥbah ahl al-aẓwāq*).¹⁴¹

¹³⁸. Syaikh Abdurrauf al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, hlm. 44.

¹³⁹. Yakni ancaman yang ditujukan kepada orang-orang yang menyembunyikan ilmu, atau enggan membagikan ilmunya kepada orang lain yang membutuhkan. Ancaman tersebut sebagaimana disinyalir dalam sebuah hadis Nabi:

عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من كتم علما مما ينفع الله به في أمر الناس أمر الدين، أجمه الله يوم القيامة بلجام من النار» (رواه ابن ماجه)

Diriwayatkan dari Abī Saīd al-Khudrī, ia berkata bahwa Rosulullah Shollallahu ‘alaihi wasallam bersabda: “Barangsiapa menyembunyikan ilmu yang Allah berikan kemanfaatan bagi urusan manusia tentang persoalan agama, makai a akan Allah belenggu di Hari Kiamat dengan belenggu dari api Neraka”. (HR. Ibnu Mājah)

¹⁴⁰. *Gīroh*, *ghoiroh* atau juga disebut dengan *ghiroh* diartikan sebagai kecemburuan. Kecemburuan ini muncul dari gejolak dalam hati serta bangkitnya amarah disebabkan terganggunya hal yang privasi. Orang Arab mengatakan: “*ghāra ar-rajulu ‘ala imroatihi min fulān*” maksudnya adalah seorang laki-laki cemburu pada istrinya karena diganggu orang lain. Lebih jelas lagi, al-Jurjānī dalam *Ta’rīfāt*-nya (hlm. 163) mendefinisikan *gīroh* dengan: “*karāhah syirkah al-gair fī haqqihi*” yakni ketidaksetujuan terhadap orang lain yang lancang mencampuri haknya.

¹⁴¹. Abd al-Qādir ‘Īsā, *Ḥaqāiq ‘an al-Taṣawwuf*, Sarang: Penerbit al-Maktabah al-Anwārīyah (tt), hlm. 264 & 268.

F. Tarekat Syattāriyah, Neo-Sufisme Yang Berorientasi Syari'at dan Aktivisme

Di Melayu-Indonesia, Tarekat Syattāriyah dikembangkan oleh Syaikh Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M) setelah kepulangannya dari menuntut ilmu di Makkah dan Madinah (Haramayn) dengan karakteristik utama rekonsiliasi antara tasawuf dan syari'at yang belakangan dikenal dengan sebutan neo-sufisme. Al-Sinkili memiliki komitmen sangat tinggi untuk menciptakan keseimbangan pemahaman antara dua aspek ajaran Islam tersebut di Nusantara dan dipandang cukup memiliki kualifikasi untuk menjalankan misi rekonsiliasi ini karena penguasaannya yang cukup baik dalam ilmu-ilmu syari'at (*al-'ulūm al-zāhir*).¹⁴²

Azyumardi menegaskan, bahwa dari keseluruhan tulisan Syaikh Abdurrauf menunjukkan perhatian utamanya pada rekonsiliasi antara syariat dengan tasawuf, atau yang ia istilahkan antara *'ilm zhāhir* dan *'ilm bāthin*. Oleh sebab itu, ajaran-ajaran yang diusahakan olehnya untuk disebar luaskan di wilayah Melayu-Indonesia adalah ajaran-ajaran yang tercakup dalam ajaran neo-sufisme.¹⁴³ Karya-karya al-Sinkili menjadi bukti bahwa pengamalan tasawuf harus berjalan seiring dengan pengamalan syariat. Sebab hanya dengan kepatuhan mutlak pada ketentuan syariat seorang pengamal jalan mistis mampu menggapai pengalaman *ḥaqīqah* (realitas) sejati.¹⁴⁴ Jadi, sejauh menyangkut interaksi tasawuf dan syariat, Tarekat Syattāriyah yang berkembang di Indonesia tidak sekedar melanjutkan, bahkan menguatkan tradisi tasawuf dengan corak rekonsiliatif, yakni jenis tasawuf yang sejalan seiring dengan syariat.¹⁴⁵ Dengan demikian, bertambah jelas lah bahwa Tarekat Syattāriyah yang dikembangkan oleh Syaikh Abdurrauf al-Sinkili di Nusantara, adalah jenis tarekat yang telah diperbaharui (neo-sufisme) oleh para tokoh terkemuka dalam jaringan ulama, seperti Syaikh Ahmad al-Shīnāwī (lahir 975 H/1567 M) dan Syaikh Ahmad al-Qusyāsyī (991-1071 H/1583-1660 M).¹⁴⁶

Berdasarkan penjelasan di atas, Syaikh Abdurrauf pun dengan sangat mudah dapat dikategorikan sebagai bagian dari kelompok ulama neo-sufi. Hal ini

¹⁴². Ridwan Arif, *Syaikh 'Abd Al-Ra'ūf Al-Fansūrī*, hlm. 104.

¹⁴³. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 255.

¹⁴⁴. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 264.

¹⁴⁵. Oman Fathurahman, *Tarekat Syattāriyah di Minangkabau*, hlm. 109.

¹⁴⁶. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 266.

tercermin dari latarbelakang pendidikan yang diperolehnya dari berbagai bidang keilmuan (multi disiplin), baik ilmu-ilmu lahir, maupun ilmu-ilmu batin. Lebih-lebih bila mengingat bahwa dua guru utamanya selama belajar di Madinah dan Makkah adalah Syaikh Ahmad al-Qusyāsyī (991-1071 H/1583-1660 M) dan Syaikh ‘Ibrāhīm al-Kurānī (1023-1102 H/1616-1690 M). Keduanya dikenal luas sebagai tokoh yang sangat berjasa besar dalam upaya memadukan antara pengamalan ilmu syariat dengan ilmu hakikat.¹⁴⁷ Pergaulannya dengan kedua ulama tersebut pada gilirannya membawa al-Sinkili menjadi salah satu tokoh neo-sufisme di wilayah Melayu-Indonesia sekaligus menjadi bagian dari para pembela mazhab Ibn ‘Arabi (*waḥdat al-wujūd*) meski dengan corak penafsiran baru yang cenderung lebih ortodoks.¹⁴⁸

Dalam proses perkembangan awal, model berpikir dan pola interaksi antara ahli syariat (*fuqahā’*) dan sebagian sufi—atau lebih populer disebut ahli hakikat—pernah menunjukkan adanya friksi-friksi perbedaan dan bahkan pertentangan. Hal tersebut lebih kurangnya disebabkan karena dari satu sisi, ahli syariat sangat dominan dalam menekankan aspek pengamalan agama dalam bentuk formal (lahiriah) bahkan terkadang cenderung berlebihan, sementara di sisi yang lain, ahli hakikat lebih dominan dalam menampilkan aspek batiniahnya yang terkadang ditonjolkan secara berlebihan. Kita patut bersyukur karena dalam perkembangan selanjutnya, perbedaan dan pertentangan antara ahli syariat dengan para sufi atau ahli hakikat tersebut semakin hari kian mereda, lebih khususnya setelah Al-Qusyairi, Al-Ghazali dan semisalnya tampil sebagai pelopor upaya rekonsiliatif atau sikap saling pendekatan antara syariat dan tasawuf. Rekonsiliasi tersebut di kemudian hari melahirkan satu kelompok yang familiar dengan sebutan neo-sufi. Neo-sufi ini sangat mudah diidentifikasi dengan ciri utamanya, yaitu sebagian besar dari mereka adalah para ahli syariat sekaligus ahli hakikat. Mereka tidak hanya menguasai secara mendalam syariat, bahkan juga menguasai hakikat atau realitas mistis.¹⁴⁹

Sikap rekonsiliatif atau saling pendekatan antara syariat dengan tasawuf (sufisme), serta bergabungnya para ulama ke dalam tarekat mengakibatkan

¹⁴⁷. Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī Menyoal Waḥdatul Wujūd Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, hlm. 78.

¹⁴⁸. Miftah Arifin, *Sufi Nusantara*, hlm. 70.

¹⁴⁹. Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī Menyoal Waḥdatul Wujūd Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, hlm. 77-78.

timbulnya neo-sufisme.¹⁵⁰ Menurut Fazlur Rahman—tokoh yang disebut-sebut sebagai pencipta istilah neo-sufisme¹⁵¹ dan yang mempopulerkannya—neo-sufisme adalah tasawuf yang telah mengalami perbaharuan, terutama dibersihkan dari ciri dan kandungan ekstatik dan metafisiknya, lalu digantikan dengan kandungan dalil-dalil ortodoksi Islam. Martin van Bruinessen juga sejalan dengan pengertian yang diberikan oleh Fazlur Rahman tersebut, ia mencatat bahwa neo-sufisme adalah sebuah gerakan dengan ciri utamanya penolakan terhadap sisi ekstatik dan metafisis sufisme dan cenderung lebih menyukai pengamalan secara ketat ketentuan-ketentuan syariat, dan dengan upaya sekuat tenaga untuk menyatu dengan ruh Nabi sebagai ganti menyatu dengan Allah.¹⁵² Lebih jauh Fazlur Rahman menambahkan bahwa tasawuf model baru tersebut menekankan dan memperbaharui faktor-faktor moral asli dan kontrol diri yang puritan dalam tasawuf dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dan tasawuf populer yang menyimpang (*unorthodox sufism*), dan yang menjadi pusat perhatian dari neo-sufisme ini adalah rekonstruksi sosio-moral dari masyarakat Muslim, sehingga membedakannya dengan tasawuf model lama, terutama pada aspek yang lebih menekankan sisi individu dari pada aspek sosialnya atau kemasyarakatannya.¹⁵³

Pada intinya, neo-sufisme ingin mengajarkan bahwa dalam menjalani hidup modern ini, nilai-nilai sufistik yang diwariskan para pendahulu tidaklah diabaikan dan ditinggalkan begitu saja. Akan tetapi, sudah seharusnya diperlukan reorientasi dan reaktualisasi agar nilai-nilai tasawuf dapat diaktualkan di tengah-tengah

¹⁵⁰. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 125.

¹⁵¹. Dalam bukunya “*Islam*”, Fazlur Rahman memaparkan dengan amat baik proses tersebut. Ia menyatakan bahwa selama abad ke-6 H/12 M dan 7 H/13 M, gerakan sufi telah menguasai dunia Islam secara emosional, spiritual, maupun intelektual. Dominasi dan kekuatan sufi yang demikian, sulit pungkiri oleh kaum tradisional. Mereka pun memakai metodologi sufi dan berusaha mengambil sebanyak mungkin warisan sufi yang dapat diselaraskan dengan Islam ortodoks dan dapat memberikan sumbangan positif terhadapnya. Mula-mula, dorongan moral Sufisme ditekankan dan sebagian teknik zikir atau *muraqabah*-nya, yakni ‘konsentrasi spiritual’, digunakan. Tetapi, objek dan kandungan zikirnya dikaitkan dengan doktrin ortodoks dan tujuannya dimaknai-ulang sebagai pengukuhan keimanan terhadap ajaran dogmatis dan penyucian jiwa. Jenis tasawuf yang demikian—pendekatan antara ajaran sufi dengan doktrin ortodoks atau tasawuf dan syariat—disebut dengan nama neo-sufisme yang memiliki kecenderungan aktivisme ortodoks dan menanamkan sikap positif terhadap dunia. Selanjutnya, Fazlur Rahman mengkategorikan Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah sebagai tokoh neo-sufisme, bahkan keduanya bisa disebut sebagai pelopornya. (baca: Fazlur Rahman, *Islam* (edisi terjemah Indonesia), Bandung: PT Mizan Pustaka, (2017), hlm. 295-296).

¹⁵². Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 241.

¹⁵³. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 126.

kehidupan masyarakat modern.¹⁵⁴ Dalam konteks tradisi intelektual Islam di dunia Melayu-Indonesia, ajaran tasawuf dengan corak neosufis ini telah menjadi wacana dominan sejak awal abad ke-17, sehingga memengaruhi hampir semua karya-karya keislaman yang muncul, khususnya di bidang tasawuf.¹⁵⁵ Karel A. Steenbrink menambahkan, bahwa dunia pemikiran yang sangat dipengaruhi oleh Tarekat Syaṭṭārīyah dan faham *wihdah al-wujūd* Islam di Indonesia sejak pertengahan abad ke-19 lebih cenderung ke arah tasawuf yang moderat.¹⁵⁶

Dalam catatan Azyumardi Azra disebutkan, bahwa ajaran pokok tasawuf yang telah diperbarui (neo-sufisme) adalah bersifat murni. Ia menuntut kepatuhan penuh—baik secara lahir maupun batin—kaum Muslim kepada ajaran ortodoks, atau lebih tepatnya lagi, kepada syariat. Para tokoh dalam jaringan ulama bersepakat, bahwa mustahil bagi para sufi mencapai tujuan spiritual mereka tanpa kepatuhan mutlak pada doktrin ortodoks Islam. Mereka, tentu saja, mengakui adanya manifestasi dan praktik yang menyimpang dari tasawuf yang sebenarnya, terutama pada tingkat massa, akan tetapi harus dipahami secara obyektif bahwa preseden itu terutama disebabkan kurangnya pemahaman atas ajaran-ajaran tasawuf murni. Oleh sebab itu, tidaklah bijaksana bila tasawuf yang harus bertanggung jawab atas semua *bid'ah* dan *khurafat* yang terdapat di kalangan masyarakat Muslim.¹⁵⁷

Neo-sufisme, sebagai salah satu pilar penyangga yang utama dari diskursus Islam-berorientasi syariat, mendorong seluruh umat Muslim agar lebih aktif dan terlibat langsung dalam persoalan sosial-politik (aktivisme).¹⁵⁸ Dengan orientasi pada syariat, ajaran esoteris (mistis, tasawuf) dalam Islam harus selaras, seiring dan sejalan dengan doktrin-doktrin hukum Islam, antara keduanya tidak boleh bertentangan satu sama lainnya. Syaikh Ahmad al-Qusyāsyī memainkan peran penting dalam reorientasi Tarekat Syaṭṭārīyah, dengan memberikan penekanan betapa urgennya kedudukan doktrin-doktrin hukum Islam dalam jalan mistis. Bagi al-Qusyāsyī, aspek eksoteris (hukum-syariat) dan aspek esoteris (mistis-*haqīqah*)

¹⁵⁴. Muhammad Fathurrohman, *Tasawuf, Perkembangan dan Ajaran-ajarannya*, Yogyakarta: Penerbit Kalimedia, 2019, hlm. 169.

¹⁵⁵. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah, Memperkuat Ajaran Neosufisme*, dalam Sri Mulyati, *Tarekat Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Prenadamedia Group, (2011), hlm. 153.

¹⁵⁶. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, hlm. 174.

¹⁵⁷. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 371-372.

¹⁵⁸. Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, hlm. 146-147.

dalam Islam harus selaras dan tidak boleh kontradiktif di antara keduanya. Dengan mengutip *Mīzān al-Kubrā* karya al-Sya'rānī (w. 973 H), al-Qusyāsyī percaya bahwa harus ada kepatuhan pada ketentuan-ketentuan syariat, di atas doktrin dan praktik dan praktik *haqīqah* yang dibangun. Oleh sebab itu, seluruh aspiran mistis harus mempraktikkan seluruh doktrin syariat sebelum mereka pantas berharap mendapatkan kepercayaan dari *al-Haq*, Allah *Subhānahu wa Ta'āla*.¹⁵⁹ Al-Qusyāsyī menambahkan, bahwa tahapan-tahapan dalam perjalanan mistis (*maqām* dan *ahwāl*) yang sejati tidak akan terealisasi tanpa dibekali pengetahuan (*'ilm*) yang memadai dan perilaku baik (*'amal*) sebagaimana diajarkan dalam Al-Qur'an dan Hadis.¹⁶⁰

Sedangkan orientasi aktivisme dalam tasawuf maksudnya adalah ajaran tasawuf haruslah mengajak pada peran aktif dalam masyarakat dan responsif terhadap setiap keadaan yang dihadapi. Menurut al-Qusyāsyī, orang yang mengasingkan dirinya dari masyarakatnya bukanlah representasi dari seorang sufi yang sejati, sosok sufi sejati adalah orang yang menganjurkan pada kebaikan dan mencegah dari perbuatan jahat (*al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*), ia berkenan mengulurkan tangannya demi membantu orang-orang yang tertindas, yang sakit, dan yang miskin. Seorang sufi sejati adalah seorang pribadi yang mampu bekerja sama timbal balik (*ta'āwun*) dengan orang-orang muslim lainnya demi kebaikan masyarakat.¹⁶¹

Jejaring Makkah sebagai pusat Islam berorientasi syariat memiliki peran signifikan di abad ke-17 dan 18, bahkan peran pentingnya itu memuncak di abad ke-19. Lebih dari sekedar merekonsiliasi tasawuf (misticisme Islam) dan syariat, pada abad ke-19 ulama Makkah secara serius mengusung penerapan syariat dalam kehidupan keberagamaan umat Muslim.¹⁶² Pemikiran Islam dengan orientasi pada syariat itulah yang dipelajari oleh para ulama Jawi yang mukim di Makkah dan ditransmisikan ke Hindia Belanda (Nusantara) setelah kepulangan mereka, yang di

¹⁵⁹. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 136.

¹⁶⁰. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 137.

¹⁶¹. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 147.

¹⁶². Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Jakarta: Penerbit Mizan Publika, 2012, hlm. 129.

kemudian hari menjadi substansi utama pembelajaran Islam di seluruh pesantren.¹⁶³ Dengan perkembangan positif itu, aktivisme sebagai salah satu aspek utama Islam berorientasi syariat, tumbuh subur dan mewarnai diskursus masa itu. Ia memperlihatkan betapa meningkatnya perhatian terhadap perlunya pembaruan sosio-moral umat Muslim.¹⁶⁴ Dengan semangat aktivisme ini, Islam berorientasi syariat mengambil pola gerakan protes, melawan stabilitas politik yang hendak ditegakkan oleh Pemerintah Belanda di Nusantara. Bagi Belanda, Makkah mereka anggap sebagai pusat inspirasi bagi gerakan aktivisme anti-kolonial tersebut.¹⁶⁵

Jejaring Makkah yang semakin intensif berjalan berdampingan dengan semangat aktivisme anti-kolonial, dan berjalani kelindan dengan meningkatnya wacana Islam-berorientasi syariat. Sejalan dengan realitas tersebut, Neo-sufisme sebagai salah satu elemen terpenting dari diskursus Islam berorientasi syariat, memotivasi umat Muslim supaya lebih pro aktif melibatkan diri dalam persoalan sosial-politik, sembari mengkritik aliran sufisme yang mendorong umat Muslim untuk berjarak dengan urusan duniawi (*'uzla*). Neo-sufisme menganjurkan tegaknya syariat, sebab tegaknya syariat adalah fondasi utama merevitalisasi masyarakat Muslim.¹⁶⁶ Dalam bingkai konteks itulah, keterlibatan ulama dalam gerakan protes anti kolonial bisa dipahami secara proporsional. Semangat aktivisme tersebut berubah menjadi sebuah kekuatan sosial-politik yang memberi umat Muslim ideologi-berbasis Islam untuk memberontak melawan kekuasaan penjajah Belanda yang tiran, represif dan agitatif.¹⁶⁷ Penting dipahami bahwa Islam yang berorientasi syariat bukan berarti meninggalkan dunia tasawuf atau tarekat, karena para ulama Nusantara dalam prakteknya mampu menyelaraskan dan menjadi modal utama dalam mengikat dan menggerakkan umat untuk berjihad melawan penjajah yang tidak memberikan ruang bagi berlangsungnya ajaran Islam.¹⁶⁸

Para ulama-sufi yang terintegrasi dalam jaringan ulama internasional menjadi tokoh sentral pemicu dari munculnya berbagai gerakan perlawanan terhadap

¹⁶³. Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, hlm. 130.

¹⁶⁴. Fazlur Rahman, *Islam* (edisi terjemah Indonesia), hlm. 294-295.

¹⁶⁵. Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, hlm. 141.

¹⁶⁶. Fazlur Rahman, *Islam* (edisi terjemah Indonesia), hlm. 294-295.

¹⁶⁷. Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, hlm. 146-147.

¹⁶⁸. Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*, Ciputat Baru: Penerbit Yayasan Compass Indonesia, (2016), hlm. 393.

pemerintah kolonial.¹⁶⁹ Banyak di antara mereka yang pulang dari perjalanan ibadah Haji telah mengikrarkan janji setia (berbai'at) pada seorang guru mursyid dan menjadi pengikut tarekatnya di saat mereka menetap di Makkah. Sebagian di antaranya memperoleh ijazah untuk mengajarkan dan menyebarkan berbagai amalan spiritual tarekat yang mereka terima. Dari tinjauan yang lain, perjalanan ke Makkah tersebut juga memberikan informasi kepada mereka tentang situasi dunia luar, sehingga banyak di antara mereka sadar betul bahwa ekspansi kolonial merupakan ancaman nyata bagi eksistensi Islam di Nusantara. Dengan demikian, perasaan anti kolonial dan tarekat menyebar bersamaan, dan pada saat-saat tertentu mempunyai andil yang signifikan dari keterlibatan tarekat sebagai sarana efektif bagi gerakan protes ekonomi dan politik.¹⁷⁰ Meletusnya Perang Padri dan Perang Jawa yang hampir bersamaan waktunya sudah barang tentu bukan murni kebetulan sejarah belaka. Dalam catatan sejarah, waktu berakhirnya Perang Jawa dan Perang Padri hampir bersamaan, sekitar tahun 1830-an. Dari fakta sejarah ini, muncul indikasi adanya keterkaitan erat antara kedua perang tersebut. Relasi itu sangat abstrak sebab berupa jaringan ulama yang sulit diketahui sebab tergerak dalam bingkai organisasi tarekat.¹⁷¹

Dengan melihat watak Islam-berorientasi syariat, seruan jihad yang dilancarkan para ulama dalam berbagai gerakan protes anti kolonial mempunyai dasar yang sangat kuat dalam proses transmisi Islam dari Timur Tengah. Peristiwa-peristiwa pemberontakan yang dikomandoi para ulama dalam gerakan protes anti kolonial adalah bukti nyatanya. Syaikh Yūsuf al-Maqassarī (1037-1111 H/1627-1699 M), seorang eksponen penting dalam jaringan Makkah Abad ke-17 dan seorang pemimpin Tarekat Khalwatiyah yang berpengaruh, berperan sebagai pemimpin gerilya yang membantu dan meneruskan perjuangan Sultan Ageng Tirtayasa (1053-1096 H/1651-1683 M) dalam melawan Kompeni di Banten, membuktikan bagaimana semangat aktivisme menjadi diskursus keislaman yang ditransmisikan ke Nusantara. Dari pengalaman al-Maqassarī tersebut, kita juga memperoleh bukti konkret tentang bagaimana kemunculan neo-sufisme dalam

¹⁶⁹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 109.

¹⁷⁰. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 240.

¹⁷¹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 113.

jaringan Makkah memiliki dimensi aktivis, di mana dalam situasi-situasi tertentu berubah menjadi gelora jihad untuk memberontak.¹⁷²

Pengalaman Syekh Yūsuf al-Maqassarī (1627-1699)—seorang mursyid Tarekat Syaṭṭārīyah dan Tarekat Khalwatiyah—merupakan contoh konkrit dari pengaruh jaringan Makkah yang memiliki dimensi aktivis, yang pada situasi tertentu berubah menjadi gelora jihad untuk melawan penindasan. Meskipun akhirnya diasingkan ke Tanjung Harapan, selama pelarian ia hampir menyisir daerah-daerah Jawa Barat dari pantai utara hingga pedalaman selatan, bahkan sudah memasuki wilayah Jawa Tengah sehingga banyak kader ulama atau santri yang menjadi pengikutnya di sepanjang jalur pelarian. Para ulama-santri itulah—demikian Zainul Milal menyimpulkan—yang kemudian berjaln kelindan dengan simpul perjuangan di wilayah Jawa lainnya hingga berkobarnya *jihād fi sabīlillāh* (Perang Sabil) dalam Perang Jawa yang dipimpin langsung oleh Pangeran Diponegoro yang merupakan pengikut Tarekat Syaṭṭārīyah, tarekat yang juga dibawa oleh Syaikh Yūsuf.¹⁷³ Seorang tokoh ulama bernama Syaikh Muqoyyim dari Cirebon adalah simpul yang menyambungkan jejaring ulama dalam perjuangan anti kolonial di kemudian hari. Kyai Muta’ad, salah satu cucu Syaikh Muqoyyim, bahkan turut bergabung dengan pasukan Diponegoro di zona barat selama Perang Jawa.¹⁷⁴

Pemberontakan Banten (1888) juga menjadi contoh penting dari neo-sufisme dalam jejaring Makkah yang memiliki dimensi aktivis. Pemberontakan ini juga memberikan gambaran dari peran penting ulama—bersama pesantren dan tarekatnya—dalam pemberontakan. Para ulama terkemuka Banten Syaikh ‘Abd al-Karīm al-Bantanī, H. Tubagus Ismail, H. Marjuki, Haji Wasid, tampil sebagai

¹⁷². Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, hlm. 147.

¹⁷³. Kesimpulan yang diambil oleh Zainul Milal Bizawie tersebut berbeda jauh dari paparan yang disampaikan oleh Martin van Bruinessen. Dalam catatannya, ia menepis dari potensi besar dari Syaikh Yūsuf mengajarkan tarekat sepanjang jalur pelariannya di daerah-daerah Jawa Barat dari pantai utara hingga pedalaman selatan. Martin menyatakan bahwa Syaikh Yūsuf dikenal sebagai guru tarekat, di antaranya, dari tulisan-tulisannya, tetapi tidak ada bukti tentang penyebarluasan suatu tarekat yang dilakukannya di kalangan masyarakat Banten. Pengajarannya dimungkinkan masih terbatas kepada lingkungan istana dan komunitas Makassar. Menjelang pertengahan abad selanjutnya—lebih jauh Martin menyimpulkan—ia menemukan beberapa tarekat terutama Naqsyabandiyah dan Syaṭṭārīyah, di ajarkan di Banten; namun gurunya pada waktu itu tidak menelusuri silsilah-nya melalui Syaikh Yūsuf, tetapi melalui para guru yang lebih belakangan di Makkah dan Madinah. (baca: Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 335-336).

¹⁷⁴. Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara, Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-19945*, Tangerang: Penerbit Pustaka Compass, 2016, hlm. 414-415.

pemimpin pemberontakan dan menyatakan bahwa perang tersebut adalah merupakan jihad melawan kolonial.¹⁷⁵ Menariknya—dan ini penting dicatat—para ulama yang terlibat dalam pemberontakan Banten tersebut memiliki pengalaman belajar di Makkah. Oleh sebab itu, keterlibatan mereka sebagai pejuang-pejuang terkemuka dalam pemberontakan Banten sejalan dengan komitmen mereka dalam upaya pembaharuan yang berorientasi-syariat.¹⁷⁶

Di Jawa, seruan jihad juga dikumandangkan oleh tokoh ulama kontroversial yang juga memiliki hubungan cukup erat dengan Makkah dan Aceh, yaitu Ahmad Ripangi dari Kalisasak (sekitar 1786-1875). Ahmad Ripangi ini memperoleh pendidikan awalnya di Kendal, kemudian studinya dilanjutkan di Makkah selama 8 tahun. Berikutnya pada 1839 ia kembali ke Jawa dan tinggal di Kalisasak, Batang. Kasus Ahmad Ripangi dengan jelas mengindikasikan bahwa Ripangi adalah seorang ulama Jawa yang merepresentasikan arus radikal dalam neo-sufi di Hindia Belanda pada Abad ke-19.¹⁷⁷

Dalam penelitian ini, Perang Jawa (1825-1830) yang dikomandoi oleh Pangeran Diponegoro dapat dimasukkan dalam kategori aktivisme anti-kolonial yang sejalan dengan Islam-berorientasi syariat di mana neo-sufisme (Tarekat Syattāriyah) menjadi salah satu elemen utamanya. Kesimpulan ini dilatarbelakangi oleh karena dalam Perang Jawa, banyak dijumpai tokoh-tokoh pejuang yang terlibat langsung dalam peperangan yang terafiliasi dengan Tarekat Syattāriyah. Mulai dari Pangeran Diponegoro sendiri, lalu ada Kyai Taptojani, Kyai Mansyur Muhyidin Rofingi (Kyai Guru Loning), Kyai Mojo, Kyai Imam Puro, Syarif Hasan Munadi Samparwedi, Syaikh Ahmad Alim Basaiban Bulus Purworejo, dll. sebagaimana akan dijelaskan dalam bab ketiga dan ke-empat nanti.

Sebagaimana gerakan Padri (1807-1832) yang didukung para ulama untuk melawan Belanda di Sumatera Barat, gerakan melawan Belanda dalam Perang Jawa (1825-1830) juga didukung oleh para ulama. Meski tak memiliki hubungan dengan Wahhabi di Makkah, kebangkitan Islam terbaca sebagai latar belakang keagamaan dari gerakan Perang Jawa. Sedangkan dalam kasus Padri, gerakan Wahhabi di

¹⁷⁵. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 194-209,

¹⁷⁶. Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, hlm. 143.

¹⁷⁷. Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, hlm. 149-150.

Makkah disebut-sebut sebagai sumber referensi yang mengilhaminya. Perang Jawa didukung oleh kelompok utama dari golongan para ulama dan komunitas santri pesantren. Keterlibatan mereka memberi justifikasi religius bagi Pangeran Diponegoro—pemimpin perang tersebut—dan mengubah peta konflik yang awal mulanya merupakan konflik internal keraton Jawa, hingga akhirnya menjadi peperangan dahsyat yang berdimensi keagamaan. Penting untuk dicatat, bahwa Perang Jawa meletus pada saat tradisi Islam pesantren semakin menonjol di pusat kebudayaan Jawa di Kerajaan Mataram, khususnya di Istana Mangkunegara Surakarta. Islam menjadi bagian penting kebudayaan Jawa, seperti yang terlihat dalam praktik sosio-keagamaan elite penguasa (*priyayi*) maupun dalam literatur kerajaan.¹⁷⁸

G. Makna *Jihād Fi Sabīlillāh*

Gerakan aktivisme yang sejalan dengan Islam-berorientasi syariat yang menempatkan neo-sufisme sebagai salah satu elemen utamanya seringkali bermetamorfosis sebagai sebuah kekuatan sosial-politik (aktivisme) yang memberi legitimasi ideologi-berbasis Islam bagi umat Muslim untuk melakukan gerakan pemberontakan terhadap kekuasaan kolonial yang tiran, represif dan agitatif. Tak heran, bila gerakan pemberontakan tersebut seringkali mengumandangkan seruan *jihād fi sabīlillāh* (Perang Suci, Perang Sabil) sebagaimana kita temukan dalam sejarah Perang Jawa (1825-1830), juga pemberontakan-pemberontakan lainnya; sebagaimana pemberontakan petani Banten (1888), pemberontakan Ahmad Ripangi Kalisasak (1859), perlawanan Syaikh Yūsuf al-Maqassarī di Banten (1680-1683), perang Kamang Sumatera Barat (1908), pemberontakan suku Sasak di Lombok (1891), pemberontakan Kyai Kasan Mukmin Sidoharjo (1903), dll. Beranjak dari hal tersebut, amat penting sekali memahami term jihad ini, untuk memperoleh gambaran pemahaman yang baik dan luas dari pada cakupan-cakupan maknanya.

Jihad sendiri adalah bagian inheren dari syariat Islam. Jihad sudah diperintahkan semenjak dulu saat Islam muncul pertama kali di Makkah. Meskipun demikian, persepsi dari kebanyakan orang menunjukkan bahwa jihad disyariatkan pada periode Madinah, yakni setelah Rosulullah hijrah ke Madinah. Persepsi ini muncul disebabkan oleh pandangan parsial atas makna jihad yang disempitkan

¹⁷⁸. Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, hlm. 142-143.

sebagai peperangan (*al-qitāli*).¹⁷⁹ Bila ditelusuri lebih jauh, kata jihad di dalam Al-Qur'an ditemukan berulang-ulang dalam berbagai bentuk derivasinya sekitar empat puluh kali.¹⁸⁰

Ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan, baik yang di Makkah maupun yang di Madinah, secara seimbang sama-sama membahas tentang jihad dan perintah untuk melaksanakannya. Perintah berjihad tidak hanya didominasi oleh ayat-ayat yang diturunkan di Madinah saja. Bahkan jauh-jauh hari sebelum hijrah ke Madinah, perintah jihad sudah diserukan Allah melalui ayat-ayat yang diturunkan di Makkah. Kendatipun saat itu, perintah berdakwah di Makkah dilaksanakan secara sembunyi-sembunyi, sejalan dengan kondisi umat Islam yang saat itu masih sangat lemah. Sebagai contoh dari kesimpulan tersebut adalah firman Allah *Subhānahu wa Ta'āla* dalam Surah Al-Furqān ayat 52, yang berbunyi:

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

“Maka janganlah engkau (Nabi Muhammad) mengikuti (hawa nafsu) orang-orang kafir dan berjihadlah menghadapi mereka dengannya (Al-Qur'an) dengan jihad yang besar” (QS. Al-Furqān [25]: 52)¹⁸¹

Dalam menafsirkan ayat di atas, M. Quraish Shihab menuliskan bahwa ayat tersebut menjadi bukti yang sangat jelas bahwa jihad tidak monoton dan hanya berkaitan dengan mengangkat senjata saja. Ayat tersebut diturunkan pada Nabi Muhammad saat masih tinggal di Makkah, pada waktu umat Islam masih dalam situasi yang sangat lemah, sama sekali belum memiliki kekuatan fisik. Meskipun demikian, perintah berjihad tetap diberikan kepada Nabi. Tetapi harus digaris bawahi, bahwa perintah jihad dalam konteks tersebut memiliki pengertian mencurahkan segenap kemampuan dalam menghadapi kaum musyrikin. Sedangkan senjata yang digunakan adalah berupa kalimat-kalimat yang dapat menyentuh nalar dan kalbu mereka, bukan dengan mengangkat senjata yang berpotensi melukai fisik musuh atau mencabut nyawanya.¹⁸²

¹⁷⁹. Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi, *Al-Jihād fī Al-Islām, Kaifa Nafhamuhu wa Kaifa Numārisuhu*, Beirut: Penerbit Dār Al-Fikr, (1997), hlm. 19-20.

¹⁸⁰. M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh*, Ciputat: Penerbit Lentera Hati, (2012), vol. 8, hlm. 300.

¹⁸¹. M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an & Maknanya*, Ciputat: Penerbit Lentera Hati, (2010), hlm. 364.

¹⁸². M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh*, vol. 9, hlm. 109.

1. Jihad Dari Sisi Makna Bahasa

Dari tinjauan sisi kebahasaan (etimologi), kata *jihād* (جِهَادٌ) terbentuk dari akar kata *juhd* (جُهِدَ) yang mempunyai keragaman makna, yang di antara maknanya adalah: kesulitan, upaya, kesungguhan, penyakit, keletihan, kegelisahan, dan lain-lain.¹⁸³ Dalam Al-Qur'an, kata *jihād* (جِهَادٌ) beberapa kali terulang, ditemukan sekitar empat puluh satu kali dengan berbagai bentuk derivasinya.¹⁸⁴ Mencurahkan seluruh kemampuan atau menanggung pengorbanan adalah muara daripada keseluruhan maknanya.¹⁸⁵ Dalam *Mu'jam Al-Maqāyīs fī Al-Lughah*, Ibnu Faris (w. 395 H) menjelaskan bahwa semua kata yang terdiri dari rangkaian huruf (جِه) pada asal mulanya menunjukkan arti kesukaran atau kesulitan (*al-masyaqqah*) dan yang menyerupainya".¹⁸⁶

Dalam ensiklopedi bahasa, kata *jihād* (جِهَادٌ) terambil dari akar kata *jahd* (جَهَدَ) yang menunjukkan makna sukar atau letih (*al-masyaqqah*).¹⁸⁷ Ini menunjukkan bahwa jihad benar-benar sungguh sulit dan dapat menyebabkan keletihan. Pendapat yang lain menyatakan bahwa akar kata *jihād* berasal dari *juhd* (جُهِدَ) yang bermakna kemampuan (*al-tāqqah*).¹⁸⁸ Dari makna ini diperoleh sebuah isyarah bahwa pelaksanaan jihad harus dibekali dengan kemampuan yang memadai, dan pelaksanaannya sebesar kemampuan yang dimiliki pula. Dari akar kata yang sama itu pula, terangkai lah ucapan *jahida bi al-rajul* (جَاهِدَ بِالرَّجُلِ) yang artinya adalah seseorang sedang menjalani ujian. Dari sini, terlihat dengan jelas bahwa kata tersebut mengandung makna cobaan dan ujian, sebuah hal yang dinilai wajar, sebab betapapun, jihad memang merupakan medan cobaan dan ujian untuk mengukur seberapa kualitas seseorang.¹⁸⁹

Orang yang disebut sebagai *mujāhid* (مُجَاهِدٌ) adalah orang yang betul-betul mencurahkan segenap kekuatan dan kemampuannya, rela mengorbankan

¹⁸³. Muḥammad bin Ya'qūb Al-Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥiṭ*, Kairo: Penerbit Dār al-Hadīs, (2008), hlm. 304, Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, Beirut: Penerbit Lubnān, (1986), hlm. 48, dan bandingkan pula dalam M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh*, vol. 8, hlm. 300.

¹⁸⁴. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hlm. 660-661.

¹⁸⁵. M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh*, vol. 8, hlm. 300.

¹⁸⁶. Abi Al-Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah*, Beirut: Penerbit Dār Al-Fikr, (1979), vol. 1, hlm. 486

¹⁸⁷. Muḥammad bin Ya'qūb Al-Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥiṭ*, hlm. 304 dan Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, hlm. 48.

¹⁸⁸. Muḥammad bin Ya'qūb Al-Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥiṭ*, hlm. 304 dan Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, hlm. 48.

¹⁸⁹. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hlm. 661.

nyawa atau tenaganya, pikiran dan emosinya, bahkan apa saja yang berkaitan dengan diri manusia. Jihad bukan sebagai tujuan akhir, tetapi merupakan sarana atau cara (*wasīlah*) untuk meraih cita-cita dan tujuan. Oleh sebab itu, bentuk jihad dapat beragam, sesuai dengan tujuan yang hendak diraih dan dengan ukuran modal yang tersedia. Tidak dikenal kata putus asa dan menyerah dalam melaksanakan jihad, bahkan kelesuan, serta mengharap imbal jasa atau pamrih.¹⁹⁰

2. Jihad Dari Sisi Makna Istilah

Jihad dalam pengertian istilah (terminologi) seperti dijelaskan oleh Muhammad Said Romadhan Al-Būthi (1929-2013) dalam bukunya yang berjudul “*Fiqh As-Sīrah*” adalah :

أما معنى الجهاد : فهو بذل الجهد في سبيل إعلاء كلمة الله وإقامة المجتمع الإسلامي، وبذل الجهد بالقتال نوع من أنواعه، وأما غايته فهو إقامة المجتمع الإسلامي وتكوين الدولة الصحيحة

“Adapun makna dari jihad adalah mengerahkan segenap kemampuan dalam rangka meninggikan kalimat Allah serta membangun masyarakat yang islami. Mengerahkan segenap kemampuan dalam rangka berperang melawan musuh merupakan sebagian dari cakupan definisi itu. Puncak dari jihad adalah membangun tatanan masyarakat yang islami dan mendirikan negara yang sah”.¹⁹¹

Yusuf Qordhowi dalam karya monumentalnya yang berjudul “*Fiqh Al-Jihād*” menuliskan definisi jihad dalam pengertian istilah :

بذل الوسع والطاقة في القتال في سبيل الله بالنفس أو معاونة بمال، أو رأي أو لسان أو تكثير سواد أو غير ذلك

“Jihad adalah mengerahkan segenap kemampuan dan kekuatan dalam peperangan di jalan Allah dengan segenap jiwa, atau

¹⁹⁰. M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh*, vol. 8, hlm. 300-301.

¹⁹¹. Muhammad Ramadhan Al-Buthi, *Fiqh As-Sīrah*, Beirut: Penerbit Dār Al-Fikr, (1990), hlm.

memberikan bantuan materi, pemikiran, ucapan lisan, atau dengan memperbanyak jumlah pengikut, dan melalui cara-cara lainnya”.¹⁹²

Dalam catatan terhadap definisi di atas, Yusuf Qordhowi menambahkan bahwa boleh jadi definisi tersebut adalah yang paling mudah diterima sebab lebih komprehensif, mencakup aneka ragam bentuk jihad yang dijelaskan di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Definisi tersebut juga tidak membatasi ruang lingkup jihad hanya terbatas pada peperangan melawan orang kafir saja. Ini agar supaya pengertian jihad juga mencakup perang terhadap para penentang ritual-ritual yang sudah jelas termasuk bagian dari ajaran agama Islam, sebagaimana shalat, zakat, keharaman riba, zina, minuman memabukkan, dan sebagainya.¹⁹³

Ar-Rāghib al-Asfahānīy (w. 508 H/1108 M), seorang pakar bahasa Al-Qur'an dalam kitabnya berjudul *al-Mufradāt fi Garīb al-Qur'ān*¹⁹⁴ dengan sangat baik menjelaskan makna jihad. Menurutnya jihad adalah mencurahkan segala kemampuan untuk melawan musuh, baik melawan dengan kekuatan tangan maupun kekuatan lisan. Jihad dengan pemaknaan demikian—lebih jauh ia menjelaskan—mencakup tiga macam bentuk perlawanan: 1) jihad melawan musuh, 2) jihad melawan syaitan, dan 3) jihad melawan hawa nafsu. Ketiga macam bentuk jihad ini terkandung dalam firman Allah *Subhānahu wa Ta'āla*: “*Dan berjihadlah pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya*” (QS. Al-Hajj [22]: 78). Firman Allah : “*Dan berjihadlah dengan harta dan jiwa kamu di jalan Allah*” (QS. At-Taubah [9]: 41). Serta firman Allah : “*Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah*” (QS. Al-Anfāl [8]: 72). Sejalan dengan penjelasan Ar-Raghib Al-Asfahaniy tersebut, Imam Ibnu Qayyim (w. 751 H) dalam *Zād Al-Ma'ād* juga menjelaskan empat macam kategori tingkatan jihad, yaitu: 1) jihad memerangi nafsu, 2) jihad melawan syaitan, 3) jihad memerangi orang kafir, dan 4) jihad melawan orang-orang munafiq.¹⁹⁵ Dalam “*At-Ta'rīfāt*”, jihad didefinisikan oleh al-Jurjāni dengan definisi yang

¹⁹². Yusuf Qodhowi, *Fiqh Al-Jihād*, Kairo: Penerbit Maktabah Wahbah, (2009), vol. 1, hlm. 67.

¹⁹³. Yusuf Qodhowi, *Fiqh Al-Jihād*, vol. 1, hlm. 67.

¹⁹⁴. Rōghib Al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Al-Fādh Al-Qur'an*, Beirut: Penerbit Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (2008), hlm. 114.

¹⁹⁵. Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *Zād Al-Ma'ād*, Beirut: Penerbit: Muassasah Ar-Risālah, (1998) vol. 3, hlm. 9.

cukup simpel tetapi komprehensif, menurutnya jihad adalah ajakan pada ajaran agama yang benar (*ad-du'ā ila ad-dīn al-haq*).¹⁹⁶

Secara substansial jihad adalah mengerahkan segenap kekuatan dan perjuangan dengan cara-cara damai terlebih dahulu, barulah kemudian pada saat diperlukan melindungi para pendakwah dan membentengi negara maka jalan terakhir yang ditempuh adalah berperang dalam rangka mewujudkan kebahagiaan universal bagi umat manusia di dunia dan akherat sebagaimana yang diinginkan oleh Allah Yang Maha Bijaksana. Setiap kesungguhan yang dikerahkan untuk meraih harapan tersebut adalah semata-mata di jalan Allah dan untuk memperoleh ridho-Nya, tanpa dicampuri sedikitpun oleh kecenderungan materi atau keinginan pribadi, atau untuk menguasai dunia dan kedaulatan suatu negara.¹⁹⁷

Yusuf al-Qordhowi dalam karya tulisnya berjudul *Fiqh Az-Zakāt* di sela-sela mengkaji penerima zakat (mustahiq) golongan *sabīlillāh* dengan sangat baik ia menjelaskan bahwa jihad dapat dilaksanakan melalui beragam cara. Jihad dapat dilaksanakan dengan tulisan pena dan lisan, sebagaimana jihad dilaksanakan dengan mengangkat senjata. Jihad dapat dilaksanakan dalam bentuk pendidikan, pemikiran, ekonomi, kegiatan sosial, dan politik sebagaimana halnya jihad dapat diimplementasikan dengan cara memberikan pembekalan pada tentara perang dan menyiapkan segala keperluannya.

إنَّ الجهاد قد يكون بالقلم واللسان كما يكون بالسيف والسنان،
قد يكون الجهاد فكريًا أو تربويًا أو إجتماعيًا أو إقتصاديًا أو
سياسيًا كما يكون عسكريًا

“Jihad adakalanya menggunakan pena dan lisan, sebagaimana dengan mengangkat senjata. Jihad adakalanya berbentuk pemikiran, pendidikan, kegiatan sosial, ekonomi, dan politik sebagaimana halnya dengan menyiapkan tentara perang”.¹⁹⁸

¹⁹⁶. Al-Jurjāni, *At-Ta'rīfāt*, Surabaya: Penerbit: Al-Haramain, (tth.) hlm. 80.

¹⁹⁷. Wahbah Az-Zuhaili, *Ātsār Al-Harb fi Al-Fiqh Al-Islāmīy*, Damaskus: Penerbit Dār Al-Fikr, (1998), hlm. 34.

¹⁹⁸. Yusuf Qordhowi, *Fiqh Az-Zakāt*, Beirut: Penerbit: Muassasah Ar-Risālah, (1991) vol. 2, hlm. 657.

Penjelasan dengan sangat baik terkait cakupan jihad yang amat luas disampaikan oleh M. Quraish Shihab, seorang pakar tafsir dari Indonesia. Dalam karya tulisnya berjudul *Wawasan Al-Qur'an*, saat hendak menutup uraian tafsir tematik tentang jihad, ia menyampaikan bahwa bentuk jihad beraneka ragam: memberantas kemiskinan, kebodohan, dan penyakit merupakan jihad yang nilainya sebanding dengan jihad mengangkat senjata. Dengan cara memanfaatkan ilmunya, seorang ilmuwan dapat melaksanakan perintah jihad. Jihad bagi seorang karyawan adalah dengan karya yang terbaiknya. Jihad seorang guru melalui pendidikan dengan mendidik para murid dengan pendidikan yang sempurna. Seorang pemimpin berjihad dengan keadilannya. Seorang pengusaha berjihad dengan kejujurannya, demikian seterusnya. Dahulu kala, di saat kemerdekaan bangsa belum diraih oleh rakyat Indonesia, pelaksanaan jihad pada waktu itu dapat mengakibatkan terenggutnya nyawa, hilangnya harta benda, dan terurainya kesedihan air mata. Akan tetapi setelah bangsa Indonesia meraih kemerdekaannya, pelaksanaan jihad tentu berbeda dari sebelumnya. Jihad di masa-masa kemerdekaan harus membuahkan hasil berupa keterpeliharaan jiwa, terwujudnya kemanusiaan yang adil dan beradab, melebarnya senyum dan terhapusnya air mata, serta berkembangnya harta benda.¹⁹⁹

Sejalan dengan pemaknaan jihad yang luas tersebut, Grand Syaikh Al-Azhar, Sayyed Thanthawi—sebagaimana dituturkan oleh Zuhairi Misrawi—menyebutkan bahwa jihad memunyai banyak makna, di antaranya: mendidik anak, bekerja keras, berdo'a bagi para pejuang, kegiatan amal sosial, dll. Sembari memberikan penekanan atas banyaknya masalah internal yang sedang dihadapi oleh umat Islam, maka—menurut Sayyed Thanthawi—jihad dengan pengertian melakukan perubahan ke dalam (internal umat Islam sendiri) merupakan pilihan realistis yang harus diutamakan daripada memaknai jihad sebagai perlawanan terhadap orang lain (musuh).²⁰⁰ Menurut Zuhairi Misrawi, saat ini, semestinya jihad yang patut dikedepankan adalah jihad yang dapat melahirkan prestasi internal bagi umat Islam. Untuk meraih prestasi internal ini, setidaknya ada tiga hal pokok yang selayaknya dijadikan prioritas utama,

¹⁹⁹. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hlm. 685-686.

²⁰⁰. Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Ālamīn*, Jakarta: Penerbit Pustaka Oasis, (2017), hlm. 385.

yaitu: 1) jihad umat Islam terkait dengan pengentasan kemiskinan, 2) jihad dalam konteks ilmu pengetahuan, dan 3) jihad dalam konteks toleransi.²⁰¹

3. Kesalah-pahaman Dalam Memahami Makna Jihad

Dalam memahami pengertian jihad tidak jarang ditemukan adanya kesalahpahaman. Kesalah-pahaman ini boleh jadi disebabkan seringnya kata jihad muncul dan terucapkan pada saat pembahasan perjuangan fisik, oleh karenanya jihad pun diidentikkan dengan perlawanan bersenjata.²⁰² Dengan demikian terjadi lah pendangkalan makna jihad. Jihad direduksi (dipersempit) maknanya secara besar-besaran sebab hanya dipahami dalam pengertian perlawanan bersenjata, sungguh teramat ironis sekali.

Al-Qur'an dengan cukup jelas membedakan antara konsep *qitāl* (interaksi bersenjata) dengan konsep jihad. Perbedaan ini penting agar supaya jihad tidak hanya dipahami dengan aksi mengangkat senjata. Lebih detailnya, jihad menunjuk kepada suatu konsep yang komprehensif, berjuang di jalan Allah dengan mengangkat senjata hanyalah salah satu dari sekian maknanya yang cakupannya amat luas. Namun, jihad dengan pengertian sempit ini, yakni perjuangan fisik dengan mengangkat senjata, dibatasi dalam Al-Qur'an pada kondisi-kondisi tertentu khususnya dalam rangka mempertahankan diri (Al-Baqarah [2]: 190-191).²⁰³

Dalam penelitian ini, penulis merangkum beberapa penyebab kesalah-pahaman dalam memahami makna jihad yang direduksi dalam arti perjuangan fisik mengangkat senjata, lebih kurangnya kesalahpahaman tersebut dilatarbelakangi oleh beberapa sebab sebagai berikut :

Pertama, kesalah-pahaman yang disengaja. Dalam “*Al-Manār*”, Muhammad Rasyid Ridho (1865-1935) menjelaskan dengan baik hal ini. Oleh golongan kaum orientalis serta orang-orang yang sepaham dengan mereka, jihad dipahami sebagai perang (invasi) yang dilakukan oleh umat Islam untuk menyerang setiap non muslim, tujuan dari invasi ini adalah memaksa supaya

²⁰¹. Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Ālamīn*, hlm. 396.

²⁰². M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, vol. 8, hlm. 301.

²⁰³. Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, Bandung: Penerbit Mizan, (1999), hlm. 284.

mereka masuk Islam. Menurut pemahaman mereka, serangan terhadap non muslim tetap dilancarkan kendatipun tidak memusuhi umat Islam.

لأن الإفرنج ومقلديهم وتلاميذهم من نصارى المشرق يزعمون أن الجهاد هو قتال المسلمين لكل من ليس بمسلم، لإكراههم على الإسلام، وإن لم يعتدوا عليهم ولم يعادوهم، أن هذا كذب وافتراء على الإسلام.

*“Orang-orang orientalis Perancis dan para kroninya dari kaum Nasrani Timur mengklaim jihad sebagai perang (invasi) yang dilakukan kaum muslimin terhadap setiap non muslim untuk memaksa mereka supaya memeluk Islam, kendatipun non muslim tidak melakukan kezaliman atau permusuhan. Ini adalah kebohongan dan kedustaan (nyata) yang di tuduhkan pada agama Islam”.*²⁰⁴

Kedua, pemahaman keliru dalam menangkap makna jihad yang dipaparkan para ulama ahli fiqih (*fuqohā*). Sebagaimana diuraikan oleh Wahbah Az-Zuhaili (1932-2015), definisi jihad yang disuguhkan para ulama fiqih (*fuqohā*) pada dasarnya tidak dimaksudkan untuk mereduksi (membatasi) ruanglingkup makna jihad yang sebenarnya komprehensif sebagaimana dijelaskan oleh teks-teks Al-Qur’an.²⁰⁵ Jihad yang dijelaskan oleh ulama fiqih (*fuqohā*) dalam definisi-definisi tersebut lebih tepatnya baru sebatas memotret sebagian dari maknanya, belum keseluruhannya dan sama sekali tidak dimaksudkan untuk membatasi cakupan maknanya.²⁰⁶

Untuk memahami lebih detail dari definisi-definisi yang dipaparkan para ulama fiqih (*fuqohā*) berikut beberapa kutipannya :

Ulama Hanafiyah :

وقد يقال كتاب الجهاد، وهو أيضا أعم غلب في عرفهم على جهاد الكفار، وهو دعوتهم إلى الدين الحق، وقتالهم إن لم يقبلوا.

²⁰⁴. Muhammad Rosyid Ridho, *Tafsīr Al-Manār*, Mesir: Penerbit Dār Al-Manār, (1368 H), vol. 10, hlm. 361.

²⁰⁵. Wahbah Az-Zuhaili, *Ātsār Al-Harb fī Al-Fiqh Al-Islāmiy*, hlm. 32-33.

²⁰⁶. Muhammad Ramadhan Al-Būthi, *Fiqh As-Sīrah*, hlm. 170.

“Terkadang diberi judul “Kitab Jihād”. Kata “jihād” cakupan maknanya luas tetapi lebih dominan dipakai ulama fiqih pada jihad terhadap orang-orang kafir, yakni mengajak mereka pada ajaran agama yang benar dan memeranginya bila menolak”.²⁰⁷

وأما الجهاد في اللغة فعبرة عن بذل الجهد بالضم وهو الوسع والطاقة، أو عن المبالغة في العمل من الجهد بالفتح، وفي عرف الشرع يستعمل في بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله - عز وجل - بالنفس والمال واللسان، أو غير ذلك، أو المبالغة في ذلك.

“Jihad dalam pengertian bahasa (etimologi) adalah diambil dari akar kata (جَهَدٌ) yang menunjuk pada makna pengerahan segenap kekuatan, atau terambil dari kata (جَهْدٌ) yang bermakna upaya yang sungguh-sungguh dalam melaksanakan pekerjaan. Sedangkan menurut pengertian (terminologi) Syara’, jihād digunakan untuk menunjuk makna mengerahkan segenap kemampuan dan kekuatan dalam berperang di jalan Allah Azza wa Jalla, baik dengan raga, harta, serta lisan, dan lainnya. Atau dimaknai dengan upaya yang sungguh-sungguh dalam hal tersebut”.²⁰⁸

Ulama Malikiyyah :

الجهاد أي قتال مسلم كافرا غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى أو حضوره له أو دخوله أرضه له قاله ابن عرفة.

“Jihād yaitu perangnya seorang muslim melawan orang kafir yang tidak mempunyai perjanjian, dalam rangka menjunjung tinggi kalimat Allah Subhānahu wa Ta’āla, atau hadirnya seorang muslim untuk tujuan perang tersebut, atau masuknya seorang muslim ke wilayahnya orang kafir untuk tujuan perang tersebut, demikian definisi yang disampaikan oleh Ibnu ‘Arafah”.²⁰⁹

Ulama Syafi’iyyah :

الجهاد أي القتال في سبيل الله مأخوذ من المجاهدة وهي المقاتلة لإقامة الدين وهذا هو الجهاد الأصغر، وأما الجهاد الأكبر فهو

²⁰⁷. Ibnu Al-Hammām, *Fath Al-Qadīr*, Bulāq Mesir: Penerbit Al-Matba’ah Al-Kubra Al-Amīriyyah, (1316 H), vol. 4, hlm. 277.

²⁰⁸. Al-Kasānī, *Badāi’ As-Shonāi’ fi Tartīb As-Syarāi’*, Beirut: Penerbit Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, (2003), vol. 9, hlm. 379.

²⁰⁹. Muhammad ‘Ilīs, *Munah Al-Jalīl ‘ala Mukhtashor Al-‘Allāmah Kholīl*, Beirut: Penerbit Dār Fikr, (1984), vol. 3, hlm. 135.

مجاهدة النفس فلذلك كان صلى الله عليه وسلم يقول : إذا رجع
من الجهاد رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر.

*“Jihād yaitu perang di jalan Allah, jihād terambil dari kata mujāhadah yakni berperang untuk menegakkan agama, ini merupakan jihad yang kecil. Adapun jihad yang besar adalah perang melawan hawa nafsu. Oleh sebab ini lah Rosulullah bersabda: Ketika kembali dari berperang/jihad, maka kita baru saja kembali dari jihad yang kecil menuju jihad yang besar”.*²¹⁰

الجهاد في الإصطلاح قتال الكفار لنصرة الإسلام ويطلق أيضا
على جهاد النفس والشيطان والمراد هنا الأول.

*“Jihād didefinisikan dengan memerangi orang kafir untuk membela Islam. Jihad juga dimaksudkan untuk memerangi hawa nafsu dan syetan tetapi yang dimaksud di sini adalah yang pertama”.*²¹¹

Ketiga, penerjemahan Al-Qur’an yang kurang tepat. Sebagaimana perjemahan terhadap ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang jihad dengan *anfus* dan harta benda yang diterjemahkan dengan makna yang kurang tepat. Kata *anfus* sering diterjemahkan hanya sebagai jiwa saja, padahal sebenarnya kata *anfus* dalam Al-Qur’an sebenarnya memiliki keragaman makna, sebagian ada yang mengartikannya sebagai nyawa, hati, jenis, dan totalitas manusia. Dengan penjelasan ini, tidaklah keliru jika kata *anfus/nafs* dalam konteks jihad dipahami sebagai totalitas manusia, sehingga kata *nafs* mencakup nyawa, emosi, pengetahuan, tenaga, pikiran, bahkan waktu dan tempat yang berkaitan dengannya. Dengan kesimpulan ini, betapa luasnya ruanglingkup jihad, jihad tidak sekedar pengorbanan nyawa saja, bahkan cakupan maknanya jauh lebih luas lagi dari hanya sekedar pengorbanan nyawa.²¹²

²¹⁰. Ibrāhīm Al-Baijūrī, *Hāsiyah Al-Baijūrī*, Beirut: Penerbit Dār Fikr, (1994), vol. 2, hlm. 386.

²¹¹. As-Syarqāwi, *Hāsiyah As-Syarqāwi*, Beirut: Penerbit Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, (1997), vol. 4, hlm. 437.

²¹². M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an*, hlm. 667-668.

H. Teori Peran²¹³

Dalam ruang-lingkup kehidupan bermasyarakat, kata peran dipahami sebagai sesuatu yang melekat pada kedudukan manusia sebagai sosok makhluk sosial, ia diharapkan menjalankan perannya sesuai dengan tuntutan yang melekat pada kedudukannya tersebut.²¹⁴ Peran juga dipahami sebagai seperangkat patokan, yang membatasi perilaku apa yang seharusnya dilakukan oleh seseorang yang sedang menduduki pada posisi tertentu.²¹⁵

Membawakan peran—dalam kehidupan sosial—berarti menduduki suatu posisi sosial dalam struktur kehidupan bermasyarakat. Dalam hal ini, seorang individu juga diharuskan agar patuh sepenuhnya pada skenario yang diberlakukan, skenario ini berupa norma sosial dan tuntutan sosial serta kaidah-kaidah tertentu. Peran sesama pelaku dalam sebuah permainan drama dapat digantikan oleh orang lain yang sama-sama menduduki suatu posisi sosial, sebagaimana si pelaku peran sosial tersebut. Peran penonton digantikan oleh masyarakat yang menyaksikan langsung pembawaan peran oleh seorang pelaku peran. Sutradara dapat digantikan oleh seorang penyelia, guru, atau agen *socializer* lainnya.²¹⁶

Mengingat betapa pentingnya kategori peran dalam interaksi sosial, banyak pakar dari disiplin sosiologi dan antropologi yang mengembangkan teori peran. Biddle dan Thomas, misalnya—sebagaimana dikutip oleh Taufiq Effendi dalam bukunya “Peran”—menyebut peran sebagai serangkaian rumusan yang membatasi perilaku-perilaku yang diharapkan dari pemegang kedudukan tertentu. Dapat dicontohkan dalam semisal keluarga, perilaku seorang ibu diharapkan bisa memberi dampak pada adanya sebuah anjuran, penilaian, sanksi, dan lain-lain. Teori-teori

²¹³. Kata peran dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) diberi makna sebagai perangkat tingkah yang diharapkan dimiliki oleh seseorang yang berkedudukan dalam struktur masyarakat. Bila dirinci lebih lanjut, kata peran dapat dijelaskan dari beberapa tinjauan. 1) *Historis*: konsep peran dipinjam dari kalangan pelaku drama atau teater di masa Yunani kuno (Romawi). Di sini, kata peran dimaksudkan pada karakterisasi yang diperagakan oleh seorang aktor dalam sebuah pentas drama. 2) *Konotasi Ilmu Sosial*: kata peran diartikan sebagai suatu fungsi yang dibawakan oleh seseorang saat dirinya menjalani suatu posisi (karakterisasi) dalam struktur sosial. 3) *Operasional*: misalnya peran dari seorang aktor adalah suatu batasan yang dirancang oleh aktor lain, yang kebetulan sama-sama berada dalam satu penampilan atau unjuk peran (*role performance*). Di antara pelaku (*actor*) dan pasangannya (*role partner*) terjalin hubungan yang bersifat saling terkait dan saling mengisi (komplementer); sebab dalam konteks sosial, tidak satu pun peran yang dapat berdiri sendiri dengan tanpa melibatkan yang lain. (baca: Edy Suhardono, *Teori Peran, Konsep, Derivasi dan Implikasinya*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2018, hlm. 3).

²¹⁴. Taufiq Effendi, *Peran*, Tangerang Selatan: Penerbit Lotus Books, 2018, hlm. 5.

²¹⁵. Edy Suhardono, *Teori Peran, Konsep, Derivasi dan Implikasinya*, hlm. 15.

²¹⁶. Edy Suhardono, *Teori Peran, Konsep, Derivasi dan Implikasinya*, hlm. 7.

peran pada umumnya memberikan pemahaman bahwa panggung kehidupan sosial adalah sebagaimana panggung teater, dimana peran telah tertulis dan tinggal dijalankan oleh sang aktor. Begitu juga dalam kehidupan masyarakat, seorang pemimpin sudah disediakan peran yang harus dijalannya, juga seorang guru, ulama, dokter, polisi, jaksa, bahkan dalam unit sosial terkecil seperti keluarga, di mana peran ayah, ibu, anak, menantu, mertua, dan seterusnya dirancang oleh masyarakat dan selanjutnya diwariskan pada generasi berikutnya secara turun temurun.²¹⁷

Dalam kaitannya dengan pemaknaan dan penggunaan kata peran di atas, Tarekat Syaṭṭārīyah sebagai entitas dari sebuah lembaga atau organisasi yang mewadahi orang-orang yang menjalani laku kehidupan tasawuf untuk mencapai tingkat kerohanian tertentu dengan bimbingan seorang guru (syaikh, mursyid)—berdasarkan data-data yang penulis temukan—memiliki keterlibatan dan peranan penting dalam konteks Perang Jawa. Kendatipun Tarekat Syaṭṭārīyah bukanlah yang mengambil inisiatif untuk menggelorakan Perang Jawa secara langsung, akan tetapi saat perang telah meletus eksistensi dari lembaga tarekat ini dapat berfungsi signifikan dalam menyediakan jaringan komunikasi antar daerah dan mobilisasi massa dengan sangat mudah.

Peran dari Tarekat Syaṭṭārīyah dalam Perang Jawa di antaranya dapat dibaca, misalnya, dari keterlibatan para tokoh yang diyakini sebagai pengikut Tarekat Syaṭṭārīyah. Diawali dari Pangeran Diponegoro sendiri, lalu guru beliau Kiai Taptojani, Kiai Mojo, Kyai Mansyur Muhyidin Rofingi (Kyai Guru Loning), Syarif Hasan Munadi Samparwedi, Kyai Imam Puro, Syaikh Ahmad Alim Basaiban Bulus Purworejo, dll. Dalam bab ketiga dan keempat dari penelitian ini, *insya-Allah* masing-masing dari tokoh tersebut akan dijelaskan satu-persatu biografi singkatnya.²¹⁸

²¹⁷. Taufiq Effendi, *Peran*, hlm. 6.

²¹⁸. Penyebutan ketujuh tokoh tersebut dalam Tesis ini sama sekali tidak dimaksudkan mereduksi bahwa dari kalangan tokoh utama Tarekat Syaṭṭārīyah hanya merekalah yang berperan penting dalam Perang Jawa, sekali lagi tidak demikian. Penyebutan tersebut yang hanya terbatas pada tujuh tokoh, dikarenakan keterbatasan jangkauan penulis dalam mengeksplorasi dan elaborasi data-data yang ada hingga naskah terakhir dicetak dan diujikan pada sidang Ujian Tesis. Dengan demikian, revisi mutlak diperlukan ke depannya bila data-data baru ditemukan. Adapun referensi utama sebagai penunjuk pada ketujuh tokoh tersebut adalah: *Kuasa Ramalan & Sisi Lain Diponegoro* keduanya karya Peter Carey, *The Making of Indonesian Islam (Sejarah Islam di Nusantara)* karya Michael Laffan, *Jejaring Ulama Diponegoro* karya Zainul Milal Bizawie, dan *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830* karya Muhammad Muhibbuddin.

Bahkan, keberadaan dari Tarekat Syaṭṭārīyah di masa-masa Perang Jawa dapat dilacak dari sejumlah anggota keluarga kesultanan, tidak sedikit ditemukan dari keluarga kesultanan ini sosok-sosok penganut Tarekat Syaṭṭārīyah. Di antaranya, Ratu Ageng yang merupakan nenek buyut dari Pangeran Diponegoro yang juga merupakan istri dari Sultan Hamengkubuwono I. Seorang penganut setia Tarekat Syaṭṭārīyah yang memiliki pertalian langsung dari jalur empat silsilah ulama dengan mursyid utama Tarekat Syaṭṭārīyah di Jawa Barat, yaitu Syaikh Abdul Muhyi Pamijahan.²¹⁹ Bahkan dari nenek buyutnya itu—sebagaimana diakui oleh Peter Carey—Pangeran Diponegoro diperkenalkan, didik dan ditempa untuk menjadi *insān al-kāmil* dengan ajaran Islam sufi aliran Syaṭṭārīyah.²²⁰ Berikutnya ada Permaisuri Hamengkubuwono II, yaitu Ratu Mas, dan Ayahnya yang bernama Pangeran Pakuningrat. Selanjutnya ada Raden Ayu Kilen yang merupakan selir dari Sultan Hamengkubuwono II, dll.²²¹

Keterlibatan dari sosok Kyai Imam Puro (1800-1900) yang memiliki pesantren yang diberi nama Al-Islah di daerah Sidomulyo, Ngemplak, Kecamatan Purworejo juga dapat dijadikan sebagai penegas dari peran Tarekat Syaṭṭārīyah dalam Perang Jawa. Sebab Kyai Imam Puro ini adalah seorang mursyid Tarekat Syaṭṭārīyah yang memperoleh sanad dan ijazah Tarekat Syaṭṭārīyah dari guru yang juga mursyidnya, yaitu Kyai Guru Loning (Mansyur Muhyiddin ar-Rofi'i). Di Pesantren Al-Islah tersebut itulah, Kyai Imam Puro mengajarkan Tarekat Syaṭṭārīyah kepada para santrinya. Di masa-masa pergolakan Perang Jawa, Kyai Imam Puro—bersama para santrinya—banyak memberikan bantuan bagi pasukan Pangeran Diponegoro berupa bantuan logistik pangan, sebagaimana beras, umbi-umbian, dan buah-buahan yang dikumpulkan dari lingkungan sekitar pondok. Bahkan tidak sekedar itu, para santrinya juga turut serta bergabung dan terlibat langsung dalam barisan tantara Diponegoro. Disebabkan karena keterlibatannya itu, ia pernah ditahan oleh Belanda, meskipun pada akhirnya dibebaskan kembali.²²²

²¹⁹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 174.

²²⁰. Jawa Pos, hari Kamis Legi, 15 April 2021

²²¹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 175.

²²². Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 225-227.

BAB III

PANGERAN DIPONEGORO PANGLIMA PERANG DAN KOMANDO *JIHĀD FI SABĪLILLĀH* DALAM PERANG JAWA BAGI TAREKAT SYAṬṬĀRIYAH

A. Pangeran Diponegoro, Panglima Perang Jawa

Pangeran Diponegoro lahir di Ngayogyakarta Hadiningrat (Yogyakarta), Jum'at Wage, 11 November 1785, menjelang fajar pada bulan Sura, dari *garwa paminggir* atau *garwa ampeyan* (istri selir) Sultan Hamengkubuwono III, yakni Raden Ayu Mangkorowati. Nama kecil Pangeran Diponegoro adalah Bendoro Raden Mas Mustahar (pasca-September 1805, Raden Ontowiryo; pasca-Juli 1812, Pangeran Diponegoro¹). Dalam tarikh Jawa, hari kelahiran calon pemimpin Perang Jawa itu sangat bertuah karena terjadi pada bulan Sura—bulan pertama dalam sistem penanggalan Jawa—ketika, secara tradisional, kerajaan baru didirikan dan gelombang sejarah baru dimulai.² Hari Jumat Wage dalam sistem almanak Jawa modern juga memiliki arti penting, konon menandakan seseorang yang berbicara sangat lancar dan kuat, bermurah hati, dan berwatak bijaksana, tetapi akan menghadapi rintangan-rintangan besar dalam hidup karena sikapnya yang terusterang dan argumentatif.³

Ayah Diponegoro adalah Raden Mas Suryo (Sultan Hamengkubuwono III),⁴ anak sulung Sultan Yogya yang kedua, Hamengkubuwono II (bertakhta 1792-1810, 1811-1812, 1826-1828) dari istrinya yang resmi (*garwa padmi*), Ratu Kedaton (sekitar 1750-1820), yang berdarah biru Madura dan yang menonjol di kalangan keraton karena kesalehannya sebagai seorang Muslimah. Meskipun baru menginjak usia enam belas tahun ketika Diponegoro lahir, ayah Diponegoro sudah terpandang

¹. Terkait dengan gelar “Diponegoro” ada cerita menarik yang diterima oleh Justus Heinrich Knoerle, seorang perwira asal Jerman kelahiran Luxemburg yang mendampingi Pangeran Diponegoro di tempat peengasingannya Menado, penjelasan menarik disampaikan langsung oleh Pangeran Diponegoro kepada perwira ini. Secara etimologi istilah Diponegoro berasal dari bahasa Sansekerta. “Dipa” berarti seseorang yang menyebarkan pencerahan atau yang memiliki kehidupan dan kekuatan (dalam pengertian inilah Diponegoro memahami namanya), karena secara literal istilah “Dipo” bermakna lampu atau cahaya. Sedangkan makna “Negoro” adalah negeri atau provinsi, yang dalam konteks sistem politik tradisional bisa juga diartikan sebagai kerajaan atau kekaisaran. Dengan demikian makna dari istilah “Diponegoro” adalah orang yang memberikan pencerahan, kekuatan, dan kemakamuran kepada semua negeri. (baca Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 430).

². Wardiman Djojonegoro, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2019, hlm. 7.

³. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, (2014), hlm. 3 dan Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 81.

⁴. Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 11.

sebagai seorang muda menawan dan menyenangkan, yang disukai oleh banyak orang karena wataknya yang lembut dan rasa humornya yang halus. Dia juga dikenal sebagai seorang sejarawan amatir dan penulis yang menanjak. Bahkan sumber-sumber Belanda menyebutkan bahwa ayah Diponegoro sering dipanggil oleh kakeknya, Sultan Mangkubumi, Sultan pertama (bertakhta 1749-1792), untuk membacakan dongeng-dongeng dan sejarah kuno Jawa. Tidak jelas—demikian Peter Carey menyimpulkan—seberapa besar pengaruh ayah Diponegoro terhadap pangeran muda itu semasa kecilnya, karena pada usia tujuh tahun Diponegoro hidup bersama nenek buyutnya di Tegalrejo, lebih-kurang tiga kilometer ke sebelah barat Yogya. Namun keduanya menjadi lebih akrab selama ayah Diponegoro naik takhta yang hanya berlangsung singkat (1812-1814).⁵

Ibunda Diponegoro, Raden Ayu Mangkorowati (sekitar 1770-1852), istri tak resmi (*garwo ampeyan*) Sultan Hamengkubuwono III, merupakan keturunan Ki Ageng Prampelan, seorang tokoh yang sezaman dengan raja pertama Mataram, Panembahan Senopati (bertakhta 1575-1601). Meskipun petunjuk mengenai keluarga ibunda Diponegoro tidak banyak, ibundanya itu agaknya lahir di daerah perdikan Majasto dekat pusat keagamaan terkenal Tembayat di Kawasan Pajang.⁶ Dalam masa-masa kanak dan remajanya, Diponegoro barangkali lebih jarang bertemu dengan ibundanya karena diasuh oleh nenek buyutnya di Tegalrejo. Tetapi, dikarenakan perumahan nenek buyutnya—Tegalrejo—terletak tidak jauh dari Yogya, sangat mungkin kunjungan keluarga sering dilakukan dan mereka tetap bisa merasa dekat.⁷

1. Berawal Dari Tegalrejo

Ratu Ageng Tegalrejo adalah nenek buyut Pangeran Diponegoro yang memberikan pengaruh sangat menentukan bagi pangeran muda. Ketika masih bayi, Diponegoro dititipkan kepada Sang Ratu karena atas inisiatif Mangkubumi.⁸ Pasti Mangkubumi mengenali (ramalan) adanya kedalaman spiritual tertentu di dalam diri Diponegoro yang membedakannya dari anggota keluarga lain, yang membuat Sang Pangeran lebih cocok belajar agama secara

⁵. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 82.

⁶. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 85.

⁷. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 87.

⁸. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 88.

serius.⁹ Ketika pangeran menjelang tujuh tahun pada 1793, Sang Ratu yang telah menjadi ibu angkat membawanya ke Tegalrejo. Dalam kepengasuhan ini, Sang Ratu menjalankan peran besar dalam proses pembentukan karakter cucu buyutnya, yang menjadikannya menonjol di kalangan keluarga dan cocok untuk mendapat pendidikan kerohanian yang sesungguhnya.¹⁰ Firasat yang ditangkap oleh Pangeran Mangkubumi di atas diceritakan dengan baik oleh Pangeran Diponegoro di dalam Babadnya, pupuh XIV (sinom), gatra 46-47:

*“Kanjeng Sultan berkata: “Mbok Ratu ketahuilah cicitku besok sudah takdir Allah. Akan melebihi diriku, hancurnya Belanda besok akhirnya, Wallahu a’lam. Karena itu Mbok Ratu rawatlah dengan baik cicitku ini.” Kanjeng Ratu menurut karena itu tidak pernah berpisah dengan cicitnya dan masih sempat mengasuh selama tiga tahun ”.*¹¹

Sedangkan profil dari Ratu Ageng Tegalrejo sendiri adalah, ia merupakan anak perempuan dari Ki Ageng Derpoyudo, seorang guru agama yang kondang yang makamnya berada di Majangjati dekat Sragen. Leluhur Ratu Ageng dapat dilacak dari sisi ibunya hingga ke Sultan Bima Pertama, Abdul Kahir I (1583-1640; berkuasa 1621-1640). Kakek moyangnya, Kyai Ageng Datuk Sulaiman alias Kyai Suleiman Bekel Jamus (lahir 1601), adalah anak tertua Sultan Abdul Kahir dan ulama asal Bima, Sumbawa, yang sangat terhormat. Ia telah menghabiskan banyak waktunya di Jawa untuk mendalami ilmu agama di pesantren ternama dan menikahi putri seorang guru agama terkemuka dari Jawa Timur, Kyai Wiroiyudo, dan dimakamkan di Sukowati.¹²

Ratu Ageng sudah mencapai usia 65 tahun saat mengasuh Diponegoro di Tegalrejo. Kendatipun demikian, nenek buyut ini merupakan sosok perempuan yang energik dan berkemauan keras.¹³ Diponegoro pun mengakui, bahwa nenek buyutnya itu adalah sosok yang “tegas dan disegani”. Di dalam babad yang ditulisnya, Diponegoro konon menyatakan “dalam masa kanak-kanak saya, orang tua itu suka membuat saya ketakutan ketika memberi perintah”. Pangeran Diponegoro juga mengatakan bahwa dia diasuh oleh nenek buyutnya

⁹. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, hlm. 9.

¹⁰. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 88.

¹¹. Pangeran Diponegoro, *Babad Dipanegara*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, (2019), hlm. 222.

¹². Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, hlm. 9.

¹³. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, hlm. 10.

dengan penuh rasa kasih sayang.¹⁴ Diponegoro menggambarkan dengan cukup baik kehidupan bersahaja dari Ratu Ageng di tengah kehidupan bermasyarakat dengana para petani di sekitar Tegalrejo di dalam Babadnya, pupuh XIV (sinom), gatra 51-52:

*“51. Kanjeng Ratu senangnya bertani sambil beribadah,
untuk menyalurkan rasa rindunya kepada Allah.52.
Tegalreja sangat makmur, semua orang datang mengungsi
mencari makan, sang santri mencari ilmu, tempat ibadah
sangat ramai, begitu juga yang bertani.”¹⁵*

Di Tegalrejo ini, Pangeran Diponegoro dibesarkan dan dididik sebagaimana layaknya bangsawan Jawa, sekaligus seorang santri yang taat beragama dalam suasana pendidikan keislaman.¹⁶ Selain itu, ia juga dikenalkan dengan kehidupan lingkungan desa yang diilhami rasa senasib dengan rakyat biasa sejak kanak-kanak. Dengan lingkungan yang demikian, Diponegoro tumbuh sebagai seorang keturunan dinasti penguasa dengan pengetahuan yang mendalam mengenai kehidupan petani Jawa, dunia santri desa, dan guru agama, ini semua memang merupakan perpaduan yang amat langka. Tidaklah mengherankan bila di kemudian hari, pemuda seperti itu menemui takdir kehidupannya yang sungguh luar biasa, jarang ditemukan padanannya.¹⁷

Keunikan Diponegoro itu dilukiskan oleh Ricklefs dengan sangat baik dalam tulisannya, bahwa hubungan sang Pangeran dengan komunitas-komunitas Jawa lainnya mungkin sangat unik. Sebagai seorang pangeran senior maka dia dapat menjalin hubungan dengan kalangan bangsawan, sebagai penganut ilmu tasawuf maka dia dapat menjalin hubungan dengan komunitas agama dan sebagai seorang penduduk desa maka dia dapat menjalin hubungan dengan rakyat desa. Dan sebagai seorang pengecam kondisi di Jawa Tengah maka dia pun menjadi fokus kesetiaan bagi orang-orang yang merasa tidak puas.¹⁸

¹⁴. Wardiman Djojonegoro, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 7.

¹⁵. Pangeran Diponegoro, *Babad Dipanegara*, hlm. 222-223.

¹⁶. Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 14.

¹⁷. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 110.

¹⁸. M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: Penerbit Gajah Mada University Press, 2017, hlm. 177.

Masa-masa pertumbuhan di Tegalrejo menjadikan Diponegoro tidak lagi dekat dengan gegap gempita dan gemerlapnya kekuasaan.¹⁹ Diponegoro pun jarang sekali muncul di Keraton dan kalau ia akhirnya juga datang, maka itu hanya dilakukannya pada saat *garebeg*, upacara perayaan Islam yang diselenggarakan sebanyak dua kali dalam setahun.²⁰ Dalam konteks ini, Laffan mengatakan bahwa Pangeran Diponegoro sangat suka menyendiri dan sering menghindari kewajibannya untuk hadir secara rutin di Keraton. Sikapnya itu sama sekali tidak membuat sang Pangeran tidak diterima di Keraton.²¹ Sebaliknya, ia menghabiskan banyak waktunya untuk mempelajari agama serta bersemadi; juga mengunjungi tempat-tempat pemujaan dan tempat-tempat suci terkemuka, yang mempunyai kaitan dengan dinasti Mataram, dinasti para penguasa kerajaan-kerajaan yang terdapat di Jawa Tengah.²² Diponegoro pun sering mengunjungi situs pemakaman Imogiri, yang diklaimnya telah mengalami komunikasi mistis dengan Sunan Kalijaga.²³ Pada masa-masa inilah jiwa dan karakter Diponegoro sesungguhnya mulai terbentuk.

Tegalrejo dengan segala unsur dan jenis alam, sosial dan budayanya memberikan pengaruh yang signifikan dalam proses pembentukan kepribadian Diponegoro.²⁴ Lingkungan Tegalrejo yang religius membentuk kepribadian dan karakter Diponegoro menjadi Muslim yang taat.²⁵ Tegalrejo merupakan suatu *markplaats*, yaitu tempat menjual dan membeli gagasan, konsep ideologi, politik kenegaraan, budaya, militer, rencana strategi dan aksi; tempat berkumpulnya pemimpin masyarakat ketika di Kesultanan Yogyakarta terjadi kekosongan kepemimpinan, tempat Diponegoro memperoleh basis legitimasinya melalui permufakatan sukarela dari kelompok yang berkepentingan.²⁶

¹⁹. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 77.

²⁰. Peter Carey, *Asal Usul Perang Jawa*, Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2012, hlm. 15.

²¹. Michael Laffan, *The Making of Indonesian Islam* (edisi terjemah: *Sejarah Islam di Nusantara*), Jakarta: Penerbit Benang (PT Bentang Pustaka), (2013), hlm. 52.

²². Peter Carey, *Asal Usul Perang Jawa*, Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2012, hlm. 15.

²³. Michael Laffan, *The Making of Indonesian Islam* (edisi terjemah: *Sejarah Islam di Nusantara*), hlm. 52.

²⁴. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 77.

²⁵. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, Depok: Penerbit Komunitas Bambu, (2014), hlm. 29.

²⁶. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 30.

2. Seorang Bangsawan Yang Memiliki Jaringan Pergaulan Luas

Di Tegalrejo, Diponegoro dapat menikmati pengajaran dan Pendidikan yang luar biasa; ia dengan secara leluasa dapat bergaul dengan guru-guru agama setempat yang terkemuka serta para santri (murid-murid perguruan agama). Ia juga mempunyai hubungan hierarki keagamaan yang ada di Yogyakarta, terutama sekali dengan para anggota korps *suranatan*, yang bertindak sebagai paderi-paderi istana bagi Sultan.²⁷ Diponegoro jelas-jelas tumbuh dalam lingkungan yang sarat dengan diskusi keagamaan. Semenjak masa kanak-kanaknya di keraton, ia terbiasa berbaur dengan kaum santri. Korps *suranatan*, sebuah kelompok keagamaan bersenjata di Istana Yogyakarta, misalnya, merupakan bagian dari kesatuan militer di Kadipaten (wilayah Putra Mahkota), tempat kediaman ayah Diponegoro. Di sana ada juga para warga kaum (komunitas Islam yang kuat), penerima zakat dari istana yang terdaftar dalam catatan keraton sebagai penghuni Kadipaten dan Tegalrejo pada akhir 1790-an.²⁸

Menjelang umur tujuh tahun—pada 1793—Pangeran Diponegoro dibawa oleh nenek buyutnya Ratu Ageng untuk diasuh di Tegalrejo.²⁹ Dengan demikian, Diponegoro menjalani masa kanak-kanak dan remajanya berbeda jauh dari umumnya putra-putri keraton sehingga terkesan unik bagi kalangan kaum bangsawan Yogyakarta pada masa itu. Sebab Diponegoro hidup tinggal jauh dari istana dan banyak bergaul dengan masyarakat agama dari pondok pesantren di Tegalrejo.³⁰

Peran Ratu Ageng sangat terlihat jelas dalam hal pendidikan keagamaan bagi Pangeran Diponegoro. Sang Ratu telah mendorong para tokoh agama di Yogya untuk mengunjungi dan mengambil tempat tinggal di Tegalrejo. Di antara mereka adalah penghulu (kepala lembaga agama) Kyai Muhamad Bahawi, yang kemudian dikenal dalam Perang Jawa sebagai Muhamad Ngusman Ali Basah, yang sebelumnya mengabdikan sebagai ketua forum ulama Masjid Suranatan (masjid pribadi Sultan). Tokoh lainnya adalah Haji Badarudin, komandan Korps Suranatan yang sudah dua kali naik haji ke

²⁷. Peter Carey, *Asal Usul Perang Jawa*, hlm. 15.

²⁸. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, hlm. 9.

²⁹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 88.

³⁰. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 39.

Makkah atas biaya Keraton Yogyakarta dan memiliki pengetahuan tentang sistem pemerintahan Ottoman di kota-kota suci.³¹

Dalam masa mudanya di Tegalrejo, Diponegoro selain memiliki hubungan dengan para petinggi agama kerataon, ia hampir dapat dipastikan juga memiliki hubungan dengan banyak guru independen ternama di wilayah Yogya. Tanah pertanian itu—Tegalrejo—berdekatan dengan empat pusat ahli hukum Islam, yang dikenal sebagai *Pathok Negari*³² (pilar negeri), yakni Kasongan (antara Selarong dan Tegalrejo), Dongkelan (persis di selatan Yogyakarta), Papringan (antara Yogyakarta dan Prambanan), dan Mlangi, persis di sebelah barat laut Tegalrejo.³³

Nampaknya, Mlangi adalah yang paling menonjol pada waktu itu dari keempat *Pathok Negari* tersebut. Secara geografis, letak Mlangi hanya tiga kilometer dari Tegalrejo dan tanahnya adalah bagian dari warisan (*tanah tiyoso*) keluarga Danurejan yang berkerabat dekat dengan Diponegoro. Mereka menempatkan seorang guru agama di Mlangi, yang mengabdikan sebagai penasihat spiritual para anggota komunitas Keraton Yogyakarta. Satu dari para guru ini adalah Kyai Taptojani, yang mendapat pengakuan lokal sebagai ahli dan penerjemah teks-teks sulit dan sangat dihormati oleh Diponegoro.³⁴ Bahkan, dari Kyai Taptojani inilah Diponegoro belajar tasawuf dan ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah sebelum meletus Perang Jawa, kyai sufi yang terkondang di Jawa bagian tengah-selatan.³⁵ Ketika Pangeran Diponegoro tekun mempelajari Islam pada masa mudanya, Kyai Taptojani memiliki pengaruh besar sebagai kepala *perdikan* di Mlangi, dan di masa-masa inilah Diponegoro hidup di Tegalrejo tahun 1793 bersama nenek buyutnya Ratu Ageng hingga buyutnya wafat 17 Oktober 1803.³⁶

Pangeran Diponegoro juga memiliki koneksi pertemanan dengan kalangan priyayi bukan Jawa yang termasuk dalam lingkaran dekatnya di

³¹. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, hlm. 18.

³². *Pathok Negari* adalah daerah kedudukan pusat ulama (ahli fiqih atau hukum Islam) yang bertindak sebagai penasihat atau penghulu (kepala pejabat agama) di pengadilan agama. Sebelum dihapuskan pada sekitar 1830, terdapat empat *pathok* (tiang) baik di Yogya maupun di Surakarta yang berada langsung di bawah penghulu di daerah kedudukan pusatnya. (baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019), vol. 3, hlm. 998).

³³. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, hlm. 18-19.

³⁴. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, hlm. 18-19.

³⁵. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 45.

³⁶. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 147.

Tegalrejo. Misalnya, kedekatannya dengan Syaikh Abdul Ahmad bin Abdullah al-Ansari (alias Ahmad Ansar Syarif, alias Syaikh Habib Ahmad al-Ansari), seorang Arab dari Jeddah yang menikah dengan putrinya Pangeran Blitar I (sekitar 1784-1827), yang merupakan putra dari Sultan pertama Yogyakarta. Syaikh al-Ansari ini nampaknya seorang pedagang yang sering melakukan perjalanan bolak-balik antara Semarang dan Yogyakarta. Karena intensitasnya perjalanan tersebut, bisa jadi ia seringkali memberikan informasi kepada Diponegoro tentang perkembangan situasi dan kondisi di luar daerah keraton. Sebagai seorang syarif (dianggap keturunan Nabi), sangat mungkin sekali bila dirinya memunyai pengaruh spiritual terhadap Pangeran Diponegoro. Oleh sebab itu, sangat wajar bila Syaikh al-Ansārī dan putranya, namanya Ahmad, termasuk anggota kelompok dekat Diponegoro di Tegalrejo sebelum Perang Jawa yang memiliki kedudukan penting sebagai penasihatnya selama persiapan menuju Perang Jawa, dan menjadi pendukung setianya selama perang berlangsung, hanya saja Syaikh al-Ansari akhirnya menyerah kepada Belanda di awal 1828.³⁷

Segera setelah nenek buyutnya, Ratu Ageng wafat pada Senin, 17 Oktober 1803, pukul tiga sore, setelah menderita demam tinggi dan jatuh dari kolam di Tegalrejo,³⁸ Pangeran Diponegoro meningkatkan pergaulan dengan sejumlah sahabat di kalangan ulama yang tinggal di desa-desa sekitar Tegalrejo. Beberapa di antara mereka diberangkatkan olehnya berziarah ke tempat-tempat keramat setempat dalam masa sebelum Perang Jawa. Tali hubungan dengan kaum ulama bahkan diperkuat dengan pernikahan pertamanya dengan seorang putri dari seorang guru agama terkemuka dari kawasan Sleman di sebelah utara Yogya, sekitar 1803. Putri yang beruntung itu adalah Raden Ayu Retno Madungbroto, putri kedua Kyai Gede Dadapan dari Desa Dadapan dekat Tempel, Kewedanan Turi tidak jauh dari perbatasan Yogya-Kedu.³⁹

Masa muda Diponegoro—sebagaimana anak Jawa pada umumnya—ia jalani untuk berguru dan berpindah-pindah dari satu pesantren ke pesantren

³⁷. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 117-118.

³⁸. Wardiman Djojonegoro, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa, 1825-1830*, hlm. 17.

³⁹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 113.

yang lain. Kebiasaan ini membuatnya memiliki banyak guru (kyai, ulama) dan jaringan yang luas dengan komunitas santri. Ia berkelana dari pesantren ke pesantren, dari masjid ke masjid atau bahkan ke tempat-tempat sepi (gua-gua),⁴⁰ seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad *Shollallāhu ‘alaihi wa sallama* di masa muda.⁴¹ Banyak penulis mengatakan, bahwa dalam menjalani kehidupan sehari-hari, Diponegoro berusaha meneladani sifat dan perilaku Nabi. Oleh sebab itu, dirinya amat bersahaja, baik dalam cara berpakaian, makan, maupun pergaulannya dengan orang-orang kecil. Dikisahkan Diponegoro sering menyamar sebagai orang kebanyakan, mengenakan ikat kepala dan kain wulung dan berbaju hitam. Pada saat bergabung dengan para santri di pondok-pondok pesantren di pedesaan, ia memakai nama samaran Ngabdurakhim. Lalu diwaktu samarannya hampir terbongkar, dengan segera, ia pindah ke pondok pesantren yang lain.⁴²

Kebiasaan mengembara, berkelana, masuk-ke luar hutan, dan tinggal di gua-gua untuk bertapa (khalwat) seperti yang dijalani Diponegoro pada masa mudanya, nampaknya menjadi pola umum yang berlaku di kalangan pemuda masa itu. Dikarenakan sampai dengan masa pemerintahan Hamengkubuwono II, masyarakat Yogyakarta masih diliputi oleh euforia kemenangan perang Mangkubumi (Hamengkubuwono I). Oleh sebab itu, upaya-upaya memperdalam ilmu kanuragan, ketrampilan bermain senjata, menunggang kuda, juga laku batin, seperti tirakat, puasa, bertapa di gua keramat mendapat tempat khusus di kalangan anak muda. Sesuai dengan situasi dan kondisi (konteks) jamannya, Diponegoro tentunya juga tidak terlepas dari kebiasaan yang berlaku saat itu. Di masa itu, bangsa Jawa masih kental dengan kebiasaan laku batin (tapa brata) yang bersifat asketis, seperti: puasa, menahan lapar,

⁴⁰. Kebiasaan berkelana Diponegoro ke tempat-tempat sepi, keramat, bahkan ke gua-gua berlanjut dan lebih intens lagi dijalannya saat dia tidak mau lagi berhubungan dengan pihak keraton. Sebelum pecah Perang Jawa, Diponegoro semakin memfokuskan diri untuk melakukan olah spiritual, di antaranya melakukan khalwat, nyepi atau bertapa di Goa Secang miliknya di Selarong. Khalwat ini ia lakukan utamanya ketika memasuki bulan puasa. Dalam babadnya, Diponegoro menjelaskan bahwa selama 15 bulan, terhitung dari Mei 1824-Juli 1825 menjelang pecahnya Perang Jawa, adalah merupakan masa-masa yang menentukan bagi dirinya. Pada bulan-bulan inilah, ia mengalami serangkaian pengalaman spiritual dan mistikal yang kelak menjadi visinya dalam menentang kolonialisme dan feodalisme. Pengalaman spiritual itu berupa penampakan yang lengkap yang membantunya untuk menjernihkan wawasan atas dirinya dan atas peran yang ditakdirkan baginya dalam pergolakan yang akan datang di Jawa. Sebagaimana diceritakan dalam babadnya, Diponegoro sempat bertemu dengan Sunan Kalijaga dan Ratu Kidul. Penampakan atau pengalaman spiritual ini merupakan pengalaman spiritual yang terjadi pada detik-detik pecahnya perang. (baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 664).

⁴¹. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 29.

⁴². Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 14-15.

makan seadanya, itupun tidak sampai kenyang, mengurangi tidur, pantang makan dan lain-lain.⁴³

3. Wawasan Keilmuan Yang Luas Pembentuk Karakter Yang Kuat

Sebagai seorang santri, Pangeran Diponegoro memperoleh pendidikan tentang kesastraan Islam-Jawa dan pengajaran bergaya pesantren yang lebih formal tentang al-Qur'an dan Hadits saat di Tegalrejo. Pelajaran-pelajaran tersebut didapatnya dari para ulama yang berkunjung ke kampung halamannya di Tegalrejo. Pendidikan yang demikianlah yang ia upayakan secara khusus agar diteruskan kepada anak-anaknya, baik di Tegalrejo maupun saat di Makassar, sekurang-kurangnya bagi keempat putranya, yaitu: Pangeran Diponegoro II, Raden Mas Raib, Raden Mas Kindar, dan Raden Mas Mutawaridin atau Dulkabli.⁴⁴

Dari sumber-sumber Jawa bisa juga diperoleh bayangan mengenai ragam bacaan yang mungkin sekali didalami oleh Pangeran Diponegoro di Tegalrejo bersama dengan lingkaran teman-teman santrinya. Ragam bacaannya tersebut bila dikelompokkan adalah sebagai berikut:

- a) Di bidang Tasawuf. Pangeran Diponegoro akrab dengan karya-karya teologi dan mistik Islam, seperti *ushul* dan tasawuf, sebagaimana halnya dengan puisi-puisi mistik Jawa seperti suluk. Kitab berjudul *Tuhfah*⁴⁵ (*al-Tuhfah al-Mursalāh ilā al-Nabī*) yang ditulis oleh Syaikh Muhammad bin Syaikh Fadl-Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī (w. 1029 H/1620 M) adalah kitab yang menjadi bacaan favorit yang paling disukainya. Dalam kitab *Tuhfah* ini dibahas falsafah sufi tentang ajaran “martabat tujuh” yang sangat disukai oleh orang Jawa tatkala merenungkan Allah, dunia, dan kedudukan manusia di dalamnya.⁴⁶ Kitab ini pula yang dulunya pernah menimbulkan pembahsan hangat di kalangan ulama, dan bahkan membuat

⁴³. Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 15.

⁴⁴. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 120.

⁴⁵. Tentang nama *Tuhfah* ini terdapat beberapa nama kitab yang dapat dikaitkan dengan nama tersebut, yaitu: 1) kitab *Tuhfah al-Muhtāj*-nya Imam Ibnu Hajar al-Haitamī (909-973 H), 2) kitab *Tuhfah al-Ṭullab*-nya Imām Zakariya al-Anṣārī (824-926 H/1421-1520 M), 3) kitab *Tuhfah al-Ḥabīb*-nya Imam al-Bujairimī. Akan tetapi, mempertimbangkan inisiasi tarekat Pangeran Diponegoro pada Tarekat Syattāriyah, maka nama *Tuhfah* tersebut cenderung lebih dekat pada kitab *al-Tuhfah al-Mursalāh ilā al-Nabī* yang ditulis oleh Syaikh Muhammad bin Syaikh Fadl-Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī (w. 1029 H/1620 M). (baca: Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 108).

⁴⁶. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 121.

heboh di kalangan Muslim Melayu-Indonesia pada awal hingga pertengahan abad ke-17.⁴⁷

b) Di bidang Fiqih. Bidang ini—hukum amaliah atau fikih Islam—adalah bidang khusus yang mendapatkan perhatian Diponegoro sekaligus bidang yang menegaskan status kesatriannya. Bahkan dengan penuh rasa kebanggaan, ia menyebutkan kitab-kitab hukum fiqih Islam-Jawa koleksi pribadinya yang dirawat dengan cukup baik oleh sahabatnya di Yogya selama berkecamuk Perang Jawa.⁴⁸ Lebih dari itu, nampaknya kitab *Taqrīb* karya Abu Syujā' al-Isfahāni (533-593 H) menjadi referensi utama Diponegoro saat berperang, bahkan hingga kini masih tersimpan di rumah penangkapan Diponegoro di Magelang (selain Al-Qur'an dan serban). Pangeran Diponegoro juga mempelajari kitab *Muḥarrar* karya Imam al-Rafi'i (w. 623 H), kitab *Lubab al-Fiqh* karya Syaikh al-Imām al-Qāḍī Abū al-Ḥasan Ahmad bin Muhammad al-Ḍabī al-Maḥamilī al-Syāfi'i (w. 415 H), *Fath al-Wahhāb* karya Imām Zakariya al-Anṣārī (824-926 H/1421-1520 M),⁴⁹ dan kitab *Taqarrub* (tafsir *Taqrīb*).⁵⁰ Wawasan yang luas dan penguasaan yang mendalam dari Pangeran Diponegoro atas kitab-kitab tersebut menjadi petunjuk bahwa dirinya adalah seorang ulama besar dalam madzhab Syafi'i, sebab kitab-kitab fiqih yang dipelajari dan diamalkannya itu adalah kitab-kitab madzhab Syafi'i yang cukup populer dari dulu hingga sekarang.⁵¹

c) Di Bidang Sejarah. Nampaknya sejarah nabi-nabi (*Serat Anbiyo*) adalah bacaan kesastraan Islam yang akrab dengan Pangeran Diponegoro.⁵² Kitab *Sejarah Asfahan dan Arabia*, *Babad Majapahit*, dan *Sejarah Mataram* juga tidak luput dari bacaan Pangeran Diponegoro.⁵³ Sumber-sumber Jawa menyebutkan bahwa Diponegoro juga mempelajari—atau setidaknya pernah dibacakan kepadanya—karya-karya yang lebih bersifat moral dan dasar-dasar sastra Jawa, yang meliputi kisah-kisah tentang kerajaan dan

⁴⁷. Oman Fathurahman, *Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau*, hlm. 31.

⁴⁸. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 121.

⁴⁹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 108.

⁵⁰. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 121.

⁵¹. Siradjuddin Abbas, *Sejarah & Keagungan Madzhab Syafi'i*, Jakarta: Penerbit Pustaka Tarbiyah Baru, (2019), hlm. 352-353.

⁵². Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 121.

⁵³. Siradjuddin Abbas, *Sejarah & Keagungan Madzhab Syafi'i*, hlm. 352.

ketatanegaraan yang diadopsi dari karya-karya klasik Arab dan Persia, seperti misalnya *Fatāh al-Mulūk* (Kemenangan para Raja), *Hakik al-Modin*, dan *Naṣīhat al-Mulūk* (Pelajaran-pelajaran Moral bagi para Raja), serta juga kisah-kisah Jawa Modern yang diambil dari kisah-kisah klasik, seperti *Serat Rama*, *Bhoma Kāwya*, dan *Arjuna Wiwāha*. Kitab Jawa lain yang juga diperkenalkan kepada Diponegoro adalah *Joyo Lenggoro Wulang* yang salinannya pernah ditemukan di markas besar di Selarong pada Oktober 1825. Serial wayang *Purwa* dan *Bratayuda*, *Serat Gondokusumo* (*Angling Driya*), *Asmoro Sapi*, roman cerita *Menak*, *Serat Anggreni*, cerita *Panji*, *Serat Manikmoyo*, dan *Menak Amir Hamza*.⁵⁴

- d) Di bidang Tafsir. Pangeran Diponegoro juga mempelajari tafsir Al-Qur'an, bidang ini termasuk khazanah kesastraan yang mampu dikuasainya dengan cukup baik. Ia mengaji Tafsir Jalalain kepada KH. Baidlowi⁵⁵ Bagelen yang dikebumikan di Glodegan, Bantul, Yogyakarta.⁵⁶
- e) Di bidang Filsafat Politik Islam. Kitab *Sirāt as-Salātin* dan *Tāj as-Salātin* adalah kitab mampu dikuasai dengan baik oleh Pangeran Diponegoro. Bahkan kitab *Tāj as-Salātin* ini malah diharuskan oleh Diponegoro supaya dibaca oleh adiknya, Sultan keempat (bertakhta 1814-1822), ketika sedang menyelesaikan pendidikannya di Keraton.⁵⁷ Kitab *Tāj as-Salātin* ditulis oleh Bukhari al-Jauhari di Aceh, kemungkinan pada 1603. Kitab ini diakui sebagai teks politik terpenting dari dunia Melayu dan Nusantara abad ke-17. Teks ini tidak hanya digunakan di Aceh saja tetapi juga di Jawa. Peter Carey mencatat bahwa *Tāj as-Salātin* disalin di Keraton Yogyakarta, Jawa pada 1831, dan digunakan oleh Sultan Hamengkubuwono I dalam menjalankan politik di kerajaan. Teks *Tāj as-Salātin* juga populer di kerajaan Islam Makassar, Sulawesi Selatan, hingga mempengaruhi penulisan sebuah karya sastra politik untuk melegitimasi kaum aristokrat kerajaan yang baru masuk Islam. Tak mengherankan bila kitab *Tāj as-*

⁵⁴. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1785-1855)*, hlm. 32.

⁵⁵. Dalam wawancara dengan KH. Chalwani (Ahad, 27 Juni 2021), penulis memperoleh penjelasan dari Sang Kyai bahwa di antara faktor yang memotivasi perjuangan Diponegoro dalam melawan Belanda adalah penjelasan dari Kyai Baidlowi (Guru Pangeran Diponegoro) saat mengkaji Tafsir Jalalain surah Al-Baqarah, ayat 120, yang isinya adalah : “*Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah rela kepadamu (Nabi Muhammad) sehingga engkau mengikuti agama mereka*”. (QS. Al-Baqarah: 120)

⁵⁶. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 175.

⁵⁷. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 121.

Salātin ini banyak sekali menerima pujian, di antaranya dianggap sebagai teks yang memiliki pengaruh besar terhadap ide-ide Melayu dan juga menjadi elemen inti dalam pembentukan tradisi politik di Melayu dan dunia Indonesia.⁵⁸ Termasuk juga kitab *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīhatul Mulūk* yang populer dengan sebutan *Naṣīhatul Mulūk*,⁵⁹ yang ditulis oleh Imam al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M) adalah rujukan penting bagi Pangeran Diponegoro dan Kyai Mojo ketika terjadi perbedaan pandangan di antara keduanya di masa-masa pecahnya Perang Jawa.⁶⁰

Daftar kitab-kitab dan juga buku-buku bacaan di atas, tentu tidak dimaksudkan untuk membatasi bahwa hanya itulah sumber referensi pengetahuan Pangeran Diponegoro dalam mengarungi samudra ilmu yang sangat luas, tetapi dimaksudkan sebagai penunjuk bahwa sanad keilmuan Diponegoro beserta sumbernya yang membentuk karakter dan kepribadiannya sebagai seorang Muslim yang berwawasan luas betapa sangat jelas dan sungguh otoritatif. Kendatipun demikian, penguasaan yang baik dan memadai atas khazanah keilmuan tersebut sudah lebih dari cukup sebagai bukti penunjuk pada kedalaman dan keluasan ilmu yang dimilikinya.

Kendatipun Diponegoro memiliki wawasan keilmuan yang luas nan dalam dan berasal dari sumber yang otoritatif, ia tetap mengundang para ulama yang dianggapnya betul-betul ahli mengenai Al-Qur'an—sebagaimana Kyai Mojo, Kyai Kuwaron, dll.—ke markas pertempurannya di Selarong pada awal peperangan untuk mendapatkan nasihat-nasihat yang diperlukan. Bagi Carey, preseden itu menjadikannya menaruh heran dan mengambil kesimpulan bahwa Pangeran Diponegoro tidak merasa cukup percaya diri dan kurang yakin dengan kemampuan para ulama dan guru agama yang dikenalnya dan yang belajar bersama dia di sekitar Yogyakarta.⁶¹

Betapapun penilaian Peter Carey tersebut adalah tafsiran yang ia simpulkan. Bisa saja benar bisa juga salah, dan tiada alasan yang

⁵⁸. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 48-49.

⁵⁹. Selain Imam al-Ghazali, sebenarnya ada juga ulama syafi'iyah yang memiliki karya tulis yang memiliki kesamaan nama dan tema dengan kitab yang ditulis oleh Imam al-Ghazali tersebut, yaitu kitab *Naṣīhatul Mulūk* yang ditulis oleh Imam al-Māwardī (w. 450 H/1058 M). Akan tetapi penulis belum menemukan keterangan yang menunjukkan bahwa kitabnya Imam al-Māwardī ini menjadi sumber rujukan Pangeran Diponegoro.

⁶⁰. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 90.

⁶¹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 377.

mengharuskan kita untuk membenarkannya. Kita pun bisa mengajukan alasan-alasan lain untuk memaknai kebijakan Pangeran Diponegoro itu. Misalnya, siapapun yang dipilih oleh Pangeran Diponegoro sebagai penasihat adalah tetap dalam koridor menjalankan ajaran Al-Qur'an agar supaya mengambil keputusan melalui jalan musyawarah,⁶² dan figur orang yang diajak bermusyawarah pun bersifat opsional dan kondisional, belum lagi situasi dan kondisi saat itu adalah waktu perang, tentu keputusan-keputusan yang akan diambil lebih bijaksananya dengan melibatkan orang-orang tertentu, dan tidak melulu diasumsikan—apalagi dijustifikasi—bahwa pilihan-pilihan itu adalah bentuk ketidakpercayaan diri dari seorang Pangeran Diponegoro, ataupun kepada orang-orang yang telah ia kenal sebelumnya.

4. Menolak Diangkat Sebagai Pangeran Adipati (Putra Mahkota)

Dalam memoarnya, Pangeran Diponegoro menyatakan bahwa dirinya tak ingin memperoleh jabatan, dan sengaja menolak (*mapan ingsun banget lumuh*) saat akan diangkat sebagai Pangeran Adipati (putra mahkota). Sebagai pengganti, ia menunjuk adiknya, R.M. Ambiyah, yang masih kecil, dan Diponegoro lebih memilih tinggal di Tegalrejo, daerah yang diwarisi dari nenek buyutnya, Ratu Ageng istri Sultan Hamengkubuwono I.⁶³

Pada masa pemerintahan Inggris di Jawa, tepatnya pada 1-6 Juni 1812, Crawfurd (1783-1869) Residen Yogyakarta menemui Raffles (1781-1826) Letnan-Gubernur-Jenderal Jawa yang berada di Semarang, menjelang serangan Inggris ke Yogya 20 Juni 1812. Dalam pertemuan itu Raffles menyatakan rencananya untuk menggulingkan Sultan, dan menobatkan Putra Mahkota sebagai penggantinya, dan mengakui Diponegoro sebagai Pangeran Adipati yang baru (putra mahkota).⁶⁴ Diponegoro segera menolak tawaran itu, baik karena ia mengetahui bahwa saudara laki-lakinyalah yang lebih berhak atas kedudukan tersebut, maupun karena ia juga tidak menginginkan sesuatu

⁶². Banyak ditemukan dalam Al-Qur'an ayat-ayat yang memerintahkan musyawarah, dan menunjukkan betapa urgennya jalan musyawarah ditempuh dalam rangka pengambilan keputusan-keputusan penting. Bila disebutkan, misalnya, firman Allah dalam Surah Āli 'Imrān : "... Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan (penting). Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, bertawallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal." (QS. Āli 'Imrān: 159). Lalu firman Allah dalam Surah al-Syūrā : "... Sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka." (QS. al-Syūrā: 38).

⁶³. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 29.

⁶⁴. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 377.

kekuasaan keduniaan di Yogyakarta.⁶⁵ Diponegoro menolak, enggan menerima kedudukan itu, dengan mengangkat sumpah di hadapan dua anggota resimen Suronatan yang juga sahabat karibnya, yaitu Kyai Rahmanudin, kelak jadi Penghulu Yogya (bertugas 1812-1823), dan Kyai Amad Ngusman, kelak kepala Suronatan dan guru pribadi bagi adik Diponegoro, Hamengkubuwono IV (bertakhta 1814-1822).⁶⁶

Peristiwa penolakan dan sumpah Pangeran Diponegoro tersebut di ceritakan dengan cukup jelas di dalam babadnya, pupuh XVI (pangkur), gatra 78-80 :

*“78. Jadilah saksi bagiku 79. Jika sampai aku lupa. Aku jadikan [kamu] saksi atas tekad hatiku yang kukuh: biarlah aku tidak dijadikan Pangeran Adipati [putra mahkota]. Bahkan jika aku kelak dijadikan sultan, sekalipun dilakukan oleh ayahku, atau kakekku. 80. Aku sendiri tidak ingin terpaksa minta ampun kepada Yang Maha Kuasa. Tak peduli berapa lama aku berada di dunia ini, aku akan selalu berdosa”.*⁶⁷

Dengan demikian Diponegoro menegaskan, bahwa kedudukan Pangeran Adipati (putra mahkota) patutlah beralih kepada adiknya, Bendoro Raden Mas Sudomo (juga dikenal sebagai Bendara Raden Mas Ambiyah atau Gusti Raden Mas Ibnu Jarot), yang beda dengan dirinya, sebab adiknya lahir dari seorang istri resmi (*garwa padmi*). Meskipun demikian, Pangeran Diponegoro setuju, menurut kesaksiannya sendiri, jika adiknya itu naik takhta meskipun masih anak-anak, seyogyanya adiknya itulah yang menjalankan tanggung jawab kerajaan.⁶⁸

Adapun berkaitan dengan gelar-gelar yang dicantumkan kepada Pangeran Diponegoro “Sultan Ngabdulkamid, Ratu Adil (*Erucokro*), Pemimpin Agama (*Sayyidin*), Penata Agama (*Panatagama*) dan Khalifah Nabi (*Khalifat Rasūlullāh*)”, pencantuman gelar-gelar Sultan Yogyakarta terhadap dirinya—sebagaimana dikatakan Peter Carey—tidak berarti bahwa Pangeran Diponegoro ingin mengganti mereka. Ia telah menegaskan dengan terang

⁶⁵. Peter Carey, *Asal Usul Perang Jawa*, hlm. 17.

⁶⁶. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 377.

⁶⁷. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 377, dalam versi *Babad Dipanegara*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, (2019), pupuh XVI, gatra 78-90 hlm. 252-253.

⁶⁸. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 378.

benderang hal ini ketika menolak gelar Putra Mahkota yang menjadi hak adiknya selama pemerintahan Inggris. Di kemudian hari—sebagaimana dilaporkan oleh Knoerle (1796-1833)—Pangeran Diponegoro menjelaskan bahwa ia tidak pernah bermaksud mengincar gelar Sultan Yogyakarta, sebab sudah ada calon raja yang berhak atas takhta kerajaan dan tidak pernah terbesit dalam pikirannya untuk menggulingkan Sultan Yogyakarta yang masih muda (adiknya) dengan bertindak curang melawan ketetapan-ketetapan Nabi.⁶⁹

Pengakuan Pangeran Diponegoro yang dilaporkan oleh Knoerle di atas adalah poin yang penting—sebagaimana ditulis oleh Peter Carey—dalam mempertimbangkan ambisi dan tujuan pribadi Diponegoro yang sebenarnya pada saat Perang Jawa. Pengakuan tersebut—dengan sudut pandang matrealis—oleh para sejarawan Belanda, sebagaimana Jan Hageman Jez (1817-1871), PH van der Kemp (1845-1921), Pieter JF Louw (1856-1924), dan Eduard Servaas de Klerck (1869-1939), diajukan oleh mereka sebagai petunjuk dari dalihnya Diponegoro dalam menyembunyikan keinginannya untuk mendapatkan kekuasaan teritorial. Para sejarawan Belanda itu mungkin lupa atau bahkan tidak tahu, bahwa Pangeran Diponegoro seorang Muslim sejati yang mendalami tasawuf beserta tarekatnya tidak semudah itu dijustifikasi atas ambisi duniawinya. Pengakuan tersebut justru bukti kuat yang menunjukkan dari tujuan keagamaan yang tulus dan terus-menerus diutarakan oleh sang Pangeran di sepanjang Babad Dipanegara.⁷⁰ Dalam Babadnya, Pangeran Diponegoro beberapa kali menjelaskan penolakannya atas gelar “Pangeran Adipati Anom” atau putra mahkota, sebagaimana telah disinggung sebelumnya.

Secara keseluruhan, peristiwa penolakan Pangeran Diponegoro diangkat untuk dijadikan sebagai Putra Mahkota terjadi dua kali. Pertama pada masa pemerintahan Belanda, dan kedua saat pemerintahan Inggris. Saleh As’ad Djamhari dalam penelitiannya menjelaskan dengan rinci penolakan ini. Penolakan pertama pada masa pemerintahan John Crawfurd, Pangeran Diponegoro enggan dicalonkan John Crawfurd sebagai putra mahkota (1812).

⁶⁹. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, hlm. 286-287 dan Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 685. Bandingkan pula dalam Peter Carey, *Percakapan Dengan Diponegoro*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2022), hlm. 157-159.

⁷⁰. Peter Carey, *Percakapan Dengan Diponegoro*, hlm. 158.

Penolakan kedua pada masa pemerintahan Residen Baron de Salis, Pangeran Diponegoro menolak tawaran yang diajukan oleh Residen Baron de Salis untuk menjadi Sultan (1822).⁷¹

Penolakan-penolakan tersebut menjadi bukti kuat bahwa Pangeran Diponegoro sama sekali tidak mempunyai ambisi untuk dinobatkan menjadi seorang sultan (raja), dengan penuh keinsafan ia sadari, bahwa dirinya adalah terlahir dari seorang ibu yang berstatus selir (garwa padmi), bukan dari seorang ibu yang menyandang status permaisuri. Sejarah yang terlanjur dibelokkan oleh para sejarawan Belanda dengan tulisan versi mereka bahwa Diponegoro berperang mengangkat senjata karena tidak diberi takhta sebagai sultan merupakan penggambaran yang tidak benar dan merendahkan Pangeran Diponegoro serta bertentangan dengan fakta sejarah yang sebenarnya.⁷²

5. Pangeran Diponegoro, Seorang Pengamal Tarekat Syattāriyah

Jika dibandingkan dengan bangsawan Keraton Yogyakarta lainnya, maka akan terlihat bahwa Diponegoro adalah yang paling menonjol dibesarkan dalam lingkungan santri. Seperti telah disinggung sebelumnya, semenjak umur tujuh tahun ia dibesarkan oleh eyang buyutnya, Ratu Ageng, di Tegalrejo yang sangat kental dengan suasana religius dan iklim kepesantrenannya. Suasana yang sangat kondusif inilah yang menjadikan nilai-nilai keislaman santri lebih mudah dalam mengawal proses terbentuknya pola pikir dan kepribadiannya.⁷³

Pergulatannya dengan dunia santri tersebut, selain mengantarkan Diponegoro sebagai seorang bangsawan yang religius, juga sebagai pribadi yang sangat sufistik. Keterlibatan Diponegoro dengan dunia sufisme yang begitu intensif ini, ia buktikan dengan afiliasinya pada sebuah tarekat. Sebagaimana akan dibuktikan dalam uraian-uraian berikutnya, Diponegoro adalah pengamal Tarekat Syattāriyah. Jika ditelusuri jejak-jejak pemikiran keislaman yang ditekuninya selama menjadi santri di Tegalrejo, Diponegoro sudah sangat akrab dengan ajaran-ajaran sufi dan tarekat semenjak mudanya.

⁷¹. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 39.

⁷². Wardiman Djojonegoro, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830*, hlm. XIII, XVI dan 64.

⁷³. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 98.

Mengingat trend keislaman di Jawa pada abad ke-19 memang lebih menonjolkan sintesa antara sufisme dan syari'at (fiqih).⁷⁴

Keberislaman di Jawa dengan kecenderungan yang kental dengan nilai-nilai sufi dan tarekat seperti itu tidak hanya mewarnai eranya Pangeran Diponegoro saja, bahkan mengemuka pula pada eranya generasi-generasi setelah Diponegoro. Kyai Soleh Darat⁷⁵ (w. 1321 H/1903 M) misalnya, dikenal sebagai seorang ulama yang integratif sebab ajaran-ajaran yang tecermin dalam banyak karyanya senantiasa menekankan pada pentingnya penggabungan antara tasawuf dan fiqih, hingga kegigihannya tersebut menjadikan dirinya dikenal dengan sebutan “al-Ghazali”-nya Jawa.⁷⁶

Fakta sejarah tersebut sejalan dengan penjelasan dalam bab kedua sebelumnya, bahwa Islam yang didakwahkan ke Nusantara oleh para da'i sepulang dari melaksanakan ibadah haji di Makkah pada abad ke-19 adalah Islam dengan orientasi pada syariat dengan semangat aktivismenya yang sangat kental, di mana pada periode itu Tarekat Syattāriyah muncul sebagai neo-sufisme.

Pangeran Diponegoro dalam pengajaran awal agama Islam dan praktik spiritual Jawa, sangat berutang budi kepada eyang buyutnya, Ratu Ageng, yang diketahui menjadi penganut Tarekat Syattāriyah, tarekat yang kelak juga diikuti oleh Pangeran Diponegoro ketika dewasa.⁷⁷ Status Ratu Ageng sebagai seorang pengamal Tarekat Syattāriyah diterangkan dengan sangat baik oleh Oman Fathurahman dalam kajian penelitiannya atas naskah Jav. 69 koleksi Mackenzie di British Library, London. Sebuah naskah Jawa yang ditulis dengan menggunakan aksara *pegon* tentang Silsilah Tarekat Syattāriyah.

⁷⁴. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 98.

⁷⁵. Nama lengkapnya adalah Muhammad Soleh bin Umar as-Samaranī, hidup sezaman dengan Syaikh Nawawi al-Bantanī. Dilahirkan di Kedung Cempleng, Mayong, Jepara pada tahun 1235 H/1820 M, dan wafat di Semarang pada hari Jum'at 29 Ramadhan 1321 H/18 Desember 1903 M. Ayahnya, Kyai Haji Umar merupakan salah satu penasihat Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa. Kyai Soleh Darat termasuk ulama yang produktif menulis. Hampir semua karyanya ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf *Arab Pegon*, hanya sebagian kecil yang ditulis dalam bahasa Arab, bahkan sebagian orang berpendapat bahwa dialah yang paling berjasa menghidupkan dan menyebar luaskan tulisan *Pegon* (tulisan Arab bahasa Jawa). Melalui karya-karya tersebut, ia telah berkontribusi memperkuat diskursus Islam berbasis pesantren dalam konteks masyarakat Jawa. Keterangan lebih lanjut tentang Kyai Soleh Darat dapat dibaca dalam *Masterpiece Islam Nusantara Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)* yang ditulis oleh Zainul Milal Bizawie hlm. 440-447.

⁷⁶. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 98-99.

⁷⁷. Peter Carey, *Perempuan-perempuan Perkasa di Jawa Abad XVIII-XIX*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2018), hlm. 69.

Dalam naskah tersebut, Ratu Ageng diidentifikasi dengan sebutan “Kanjeng Ratu Kadospaten (Kadipaten)” dan ditulis sebagai seorang pengamal dan murid dari Tarekat Syaṭṭārīyah dengan jalur silsilah sanad yang berasal dari empat mursyid yang berbeda. Disebutkan pula dalam naskah tersebut:

“.....lan iya iku amuruk iya maring Kangjeng Ratu Kadospaten kang palenggah ing Negara Yogyakarta Adiningrat nagarane, lan ing Sokawati kamajan Pawong sanake” (dan beliaulah yang mengajari Kanjeng Ratu Kadospaten yang tinggal di Adiningrat Yogyakarta, dan yang anggota keluarganya berasal dari Kabupaten Sokawati).⁷⁸

Silsilah yang dimiliki oleh Ratu Ageng sebagai pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah itu terhubung dengan mursyid utamanya di Jawa Barat, yaitu Syaikh Abdul Muhyi (1650-1730 M/1071-1151 H) dari jalur empat mursyidnya, yaitu: Kyai Mufid dari Karang Bolong, Muḥammad Shākir, Kyai Mas Nida Muḥammad, dan Kyai Nurdaim Muḥammad dari Karang (Saparwadi).⁷⁹

Dari sosok Ratu Ageng yang terbukti sebagai pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah di atas, ini sangat memungkinkan sekali bila Pangeran Diponegoro diperkenalkan dengan ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah oleh nenek buyutnya itu, saat sang pangeran muda menjalani masa-masa pertumbuhannya di Tegalrejo. Sebagaimana dikutip oleh Oman Fathurahman dalam penelitiannya, bahwa Pangeran Diponegoro dalam babad yang ditulisnya mengaku, bila dirinya sangat berhutang budi kepada nenek buyutnya Kanjeng Ratu Kadipaten, atas ajaran-ajaran dasar tentang Islam dan praktik spiritual Jawa, seorang perempuan yang diketahui sebagai pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah.⁸⁰

Tentu saja sebuah pertanyaan akan muncul, apakah mungkin seorang wanita menjadi guru tarekat (mursyid)? Seperti yang ditulis Annemarie Schimmel, bukanlah hal yang aneh dalam tasawuf jika seorang wanita mengambil peran sebagai ibu dari seorang pemimpin sufi yang besar. Schimmel mengilustrasikan hal ini dengan berbagai tokoh sufi besar, termasuk

⁷⁸. Oman Fathurahman, *Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th and 19th Centuries in Java (Sufi Perempuan Indonesia: Murid-murid Syaṭṭārīyah Pada Abad ke-18 dan ke-19 di Jawa)*, dalam *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, (11 Maret 2018), hlm. 54. Penulis sangat berterimakasih atas kebaikan Prof. Oman Fathurahman berbagi dan mengirimkan naskah penelitiannya tersebut melalui surel di saat penulis menyampaikan konsultasi terkait penelitian Tesis ini.

⁷⁹. Oman Fathurahman, *Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th and 19th Centuries in Java*, hlm. 55.

⁸⁰. Oman Fathurahman, *Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th and 19th Centuries in Java*, hlm. 55.

di antaranya adalah Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (470-561 H/1077-1166 M), yang ibu dan bibinya secara signifikan berkontribusi pada pembentukan spiritualnya sebagai guru sufi.⁸¹ Pengalaman Pangeran Diponegoro yang mengakui bahwa dirinya tidak hanya menerima pengajaran agama tetapi juga pelatihan awal dalam mempelajari jalan mistik dari nenek buyutnya, Kanjeng Ratu Kadipaten atau Ratu Ageng menjadi bukti dan penegas dari apa yang disampaikan oleh Schimmel di atas.

Dalam hal ini, penelitian Martin van Bruinessen mengungkapkan fakta menarik bahwa di Indonesia bukanlah sesuatu yang aneh bila istri seorang syaikh memberikan pelajaran kepada murid perempuan suaminya, memimpin mereka berzikir dan bahkan waktu bersuluk; tetapi yang terjadi di Madura benar-benar berbeda sekali. Ditemukan beberapa mursyid adalah seorang perempuan⁸², mereka tidak hanya bertindak sebagai asisten dari para suami

⁸¹. Annemarie Schimmel, *al-Ab'ād al-Shūfiyahfi al-Islām wa Tārīkh al-Tashawwuf*, hlm. 497. Baca juga dalam Oman Fathurahman, *Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th and 19th Centuries in Java*, hlm. 55-56.

⁸². Fakta yang diungkap oleh Martin van Bruinessen dari keberadaan seorang perempuan menjadi mursyid tarekat tersebut sangat menarik perhatian, sebab dalam Mukhtamar dan Musyawarah Besar Jam'iyah Ahlith Thariqah Al-Mu'tabaroh Nahdlatul Ulama (JATMAN) yang ke-2 di Pekalongan, 8 Jumadil Ula 1379 H/9 November 1959 membuat keputusan tidak sahnya seorang perempuan menjadi khalifah untuk Thariqah Mu'tabaroh dengan dasar kesepakatan *Ahl al-Kasyf*. Dasar pijakan keputusan tersebut merujuk keterangan yang terdapat dalam kitab *Al-Mizān Al-Kubrā* karya Syaikh Abd Al-Wahhāb Al-Sya'rāniy. Adapun teks lengkapnya adalah sebagai berikut:

وقد أجمع أهل الكشف عن اشتراط الذكورة في كل داع إلى الله، ولم يبلغنا أن أحدا من نساء السلف الصالح تصدرت لتربية المريدين أبدا لنقص النساء في الدرجة، وان ورد الكمال في بعضهن، كمریم ابنة عمران وآسية امرأة فرعون، فذلك كمال بالنسبة للتقوى والدين لا بالنسبة للحكم بين الناس وتسليكهم في مقامات الولاية، وغاية أمر المرأة أن تكون عابدة زاهدة كرابعة العدوية. وبالجملة فلا يعلم بعد عائشة رضي الله عنها مجتهدة من جميع أمهات المؤمنين ولا كاملة تلحق بالرجال، والحمد لله رب العالمين.

“Para ulama kasyaf bersepakat, bahwa setiap penyeru kepada Allah (di dalam tarekat) syaratnya harus laki-laki. Sejauh ini, belum pernah ada dalam pengetahuan kami, seorang wanita dari kalangan salaf yang sholih yang memimpin majlis untuk mendidik murid (di dalam tarekat), dikarenakan kurangnya (naqs) derajat wanita. Jikalau pun ditemukan kesempurnaan pada sebagian wanita, sebagaimana Maryam bin Imrān dan Āsiyah istri Fir'aun, maka itu adalah kesempurnaan dari sisi taqwa dan agama, bukan kesempurnaan dari sisi pedoman hukum di antara manusia dan penempuhan maqam kewalian. Batas maksimal tingkatan seorang wanita adalah menjadi orang yang tekun beribadah (‘ābidah) dan orang yang zuhud sebagaimana Rābi’ah al-‘Adawīyah. Ringkasnya, setelah ‘Aisyah Radliya-Allah ‘anha, tidak diketahui seorang mujtahid wanita dari para istri Nabi Muhammad Shollallahu Alaihi wa Sallama dan tidak ada wanita yang kesempurnaannya menyamai laki-laki” (Syaikh Abd Al-Wahhāb Al-Sya'rāniy, *Al-Mizān Al-Kubrā* karya, Beirut, Penerbit Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah (2009), vol. 2, hlm. 260)

yang lebih dominan, tetapi benar-benar mandiri. Selanjutnya, van Bruinessen menyebut dua sosok perempuan yang menjalani peran sebagai mursyid, yaitu Nyai Thobibah yang menerima ijazah Tarekat Naqsyabandiyah dari Kyai Ali Wafa. Berikutnya Syarifah Fathimah, di Sumenep, yang juga menjadi mursyid perempuan dengan pengikut yang sangat banyak (semuanya perempuan), tidak hanya di tempat tersebut, bahkan sampai di Kalimantan Barat dan Malang selatan. Syarifah Fatimah adalah putri dari Habib Muhammad. Ia dibaiat masuk tarekat oleh Kyai Sirajuddin dan menerima ijazahnya dari Kyai Syamsuddin dari Umpul. Adanya mursyid-mursyid perempuan ini, terutama sekali mencerminkan kenyataan bahwa tarekat mempunyai pengikut yang besar jumlahnya di antara kaum perempuan Madura.⁸³

Selain dari nenek buyutnya, Ratu Ageng atau Kanjeng Ratu Kadipaten, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, sebagai pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah Pangeran Diponegoro diceritakan memperoleh pengajaran tarekat ini dari gurunya, yaitu Kyai Taptojani. Sebagaimana dijelaskan oleh Peter Carey—berdasarkan sumber tradisi lisan Jawa—baik Diponegoro maupun Cokronegoro (Bupati I Purworejo) adalah sama-sama belajar tasawuf dan ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah kepada guru agama yang sama sebelum meletus Perang Jawa, kyai sufi yang terkondang di Jawa bagian tengah-selatan, Kyai Taptojani dari Mlangi.⁸⁴

Bagi Diponegoro yang masih muda, mengenal sosok Kyai Taptojani tidaklah sulit. Sebab pada saat Pangeran Diponegoro sedang tekun dan giat-giatnya mempelajari Islam di masa mudanya, Kyai Taptojani adalah sosok guru agama yang memiliki pengaruh besar sebagai kepala *perdikan* di Mlangi, dan di masa itulah Pangeran Diponegoro hidup di Tegalrejo tahun 1793 bersama nenek buyutnya Ratu Ageng istri Hamengkubuwono I hingga buyutnya wafat 1803.⁸⁵ Sedangkan jarak antara Mlangi sebagai tempat tinggal Kyai Taptojani dalam menjalankan tugas sebagai guru agama di tanah *perdikan* dan Tegalrejo yang menjadi tempat tinggal Pangeran Diponegoro bersama nenek buyutnya Kanjeng Ratu Kadipaten, jika di lihat dari tinjauan geografis,

⁸³. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Penerbit Mizan (1992), hlm. 185.

⁸⁴. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 45.

⁸⁵. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 147.

Mlangi hanya berjarak tiga kilometer dari Tegalrejo.⁸⁶ Hubungan yang terjalin antara Kyai Taptojani dan Pangeran Diponegoro semakin jelas dengan informasi yang bersumber dari *Babad Keraton Surakarta* yang menerangkan bahwa—sebelum pecah Perang Jawa—Kyai Taptojani datang ke Tegalrejo pada suatu malam sebagai pemimpin semua ulama memberikan nasihat kepada Diponegoro mengenai saat yang tepat bagi Ratu Adil untuk memproklamkan dirinya dan kemudian menjalankan Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*).⁸⁷

Peter Carey mencatat, bahwa sejauh mengenai sikap Diponegoro dalam hal doktrin sebagai seorang muslim, hal ini dapat dilihat dari karya-karya tulisnya bahwa ia lebih merupakan mistikus Jawa yang khas daripada seorang pembaharu muslim ortodoks. Hal ini diakui pada awal Perang Jawa oleh penasihat agamisnya yang utama, Kyai Mojo, tokoh yang mungkin merupakan pengikut Tarekat Syaṭṭārīyah, yang menegaskan bahwa Pangeran tampak berupaya mencapai kemanunggalan mistik sufi.⁸⁸

Buku-buku nasihat Pangeran Diponegoro di Makassar sarat kutipan dari ayat-ayat Al-Qur'an. Sang Pangeran juga sangat menekankan penggunaan zikir, do'a-do'a pendek untuk kemuliaan Allah yang harus diulang-ulang dalam suatu upacara ibadah, dan berbagai macam semadi. Dalam uraian yang sama di mana Diponegoro memuji kemajuan zikir, dia juga merujuk pada daerah (bagan-bagan pengaturan napas sambil berdo'a) dan pada beberapa upacara yang digunakan oleh Tarekat Naqsyabandiyah dan Tarekat Syaṭṭārīyah.⁸⁹

Sebagaimana halnya, tatkala sedang memberikan nasihat keagamaan kepada adiknya, Pangeran (Ngabdurakim) Adisuryo, Diponegoro menyarankan agar dia melakukan zikir rangkap empat (*napi-isbat, isim, isim gaib, isim gaib-ginaib*), yang cocok bagi “manusia sempurna” (*insān kāmil*) dan akan membawanya pada akhir pemisahan antara hamba dan Tuhan (*kawula lan gusti*).⁹⁰ Dialog antara Pangeran Diponegoro dengan adiknya Pangeran

⁸⁶. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, hlm. 18-19.

⁸⁷. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 146-147. Baca pula dalam Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 105.

⁸⁸. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 131.

⁸⁹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 131.

⁹⁰. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 131.

(Ngabdurakim) Adisuryo tersebut diceritakan dengan baik oleh Pangeran Diponegoro di dalam Babadnya, pupuh XXXVIII (mijil), gatra 69-75 :

“69. [...] Sedangkan empat zikir namanya, itu lebih dulu, nafi-isbat namanya. 70. Kalau sudah sempurna segala sesuatunya Namanya dzat, lalu zikir isim gaib dan diulangi beberapa kali. 71. Keempatnya Kembali ke insān kāmīl dalam bentuk Gedung karena itu kalau sudah sampai insān kāmīl-nya hilang Namanya hamba dan Allah, dalam Al-Qur’an disebutkan. 72. Ada lafal ‘*marjalbahrahenni*’, ‘*yal takinni*’, dan ‘*barjakunlibahinna*’⁹¹ kau yang waspada sebab sudah menyatu. 73. Isbat dan nafi tidak ada duanya dengan yang disebut itu tetapi tinggal tergantung pandanganmu kalau sudah tahu adik, seandainya tidak mengetahui. 74. Kalau Nampak jangan kau lihat, dzat Allah hanya itu Islam akhirnya zikir dan salat sendiri kalau kau sudah kāmīl dengan bangun tidur. 75. Sakit mati sudah tidak ada, adik, itu saling mengisi di dunia dan akhiratnya, tetapi dunia bedanya adik sifat halangan masih ada bagi manusia”⁹².

Bagi Diponegoro, melakukan zikir yang demikian berulang kali memungkinkan “asma Yang Maha Besar (*isim jalālah*)”, yakni Allah, “terukir” jauh di lubuk hati (*ati sanubari*). Hal ini dijelaskan oleh Pangeran Diponegoro dalam Babad, pupuh XXXVIII (mijil), gatra 67-68 :

67. “Tentang istilah “*isim*” itu, isim namanya Yang Maha Besar [*jalālah*], memang di dalam lubuk hati, yang disebutkan, hati sanubari [*hati yang paling dalam*]. 68. [*dan*] yang dilahirkan dari jantung”⁹³.

Dalam hal mistik, Pangeran Diponegoro menganut suatu pandangan mistik terhadap dogma dasar Islam, yaitu tauhid, pengakuan keesaan Allah. Ia berpendapat bahwa semua upaya manusia haruslah ditujukan pada kesetiaan terhadap pengakuan tersebut dengan menolak mempersekutukan Allah dengan segala makhluk, termasuk diri sendiri, dan berusaha mencapai kemandirian

⁹¹. Nampaknya, kutipan ayat Al-Qur’an yang dimaksud oleh Pangeran Diponegoro dalam babadnya tersebut adalah ayat ke 19 dan 20 dari Surah Ar-Rahmān.

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ . بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ (الرحمن: ١٩-٢٠)

“Dia membiarkan dua laut (tawar dan asin) bertemu. Di antara keduanya ada pembatas yang tidak dilampaui oleh masing-masing”(QS. Ar-Ramaān: 19-20).

⁹². Pangeran Diponegoro, *Babad Dipanegara*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, (2019), hlm. 576-577.

⁹³. Yang penulis tampilkan itu adalah versi yang dituliskan Peter Carey dalam *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 132. Sedangkan yang terdapat dalam Pangeran Diponegoro, *Babad Dipanegara*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, (2019), hlm. 576 adalah 67. “Ada yang harus dipandang sesungguhnya yaitu “*isim*”, “*isim jalālah*” Namanya, yang ada di dalam hati Namanya sanubari”, 68: “Di jantung lahirnya”.

dengan Yang Abadi dan Yang Esa (*Kang Jati Purbaning Sukma*). Menurut Pangeran Diponegoro, perkembangan dan kemajuan mistik bergerak dari iman melalui tauhid dan makrifat ke Islam sejati, penyerahan diri seseorang secara mutlak dan merendahkan kedirian serta keberadaan seseorang di hadapan Allah.⁹⁴ Pandangan mistik Pangeran Diponegoro tersebut dirumuskan dalam catatan Babad otobiografinya, tersebut dalam pupuh XXXIII, gatra 27-30:

*“27. Iman berarti “pasrah terima” karena manusia dianugerahi kehidupan oleh Tuhan Yang Maha Agung. Tauhid berarti kebenaran bahwa orang harus menjalankan perintah Allah [sebagaimana ditetapkan dalam hukum] berat atau ringan. 28. Makrifat berarti menolak penduaan; karena badan ini pasti punah, tak usah merisaukannya. Kehadirannya khayali, terlalu tak berarti untuk dipertahankan. Berusahalah hanya demi Hakikat sejati Yang Maha Ada. Makna Islam 29. adalah berserah diri, pengakuan atas tak berartinya manusia. Semua berasal dari Allah, manusia hanya menerima dengan rendah hati. Di dunia dan akhirat yang ada hanya rahmat Allah, Tuhan alam semesta, karena makhluk itu fana. Ini menurut saya. 30. Empat hal tersebut sekalian [juga] disebut tauhid. Semua bukti tindak sejati.”*⁹⁵

Gambar 3.1 di bawah ini adalah satu halaman dari buku nasihat kedua Diponegoro selama di Makassar yang menggambarkan suatu *daerah* (bagan mistik) untuk mengatur pernapasan dan pengucapan zikir selama berdo'a. Terkait dengan *daerah* (bagan mistik) tersebut, Peter Carey mengatakan, bahwa mungkin saja hal itu diambil dari Tarekat Syaṭṭārīyah yang diajarkan oleh Ratu Ageng kepada Diponegoro muda saat di Tegalrejo.⁹⁶

⁹⁴. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 132-133.

⁹⁵. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 133. Dalam *Babad Dipanegara* yang diterbitkan oleh Penerbit Narasi Yogyakarta, (2019), pupuh XXXIII, gatra 28-31, hlm. 503-504, ada sedikit perbedaan redaksi dari kutipan babad yang dituliskan Peter Carey tersebut.

⁹⁶. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 132.

محمد صه امراني

الله

انا

الله

مك اهدا قلوبنا واسفد اميرنا مارغ فرغ

Muhamad s.m. arane

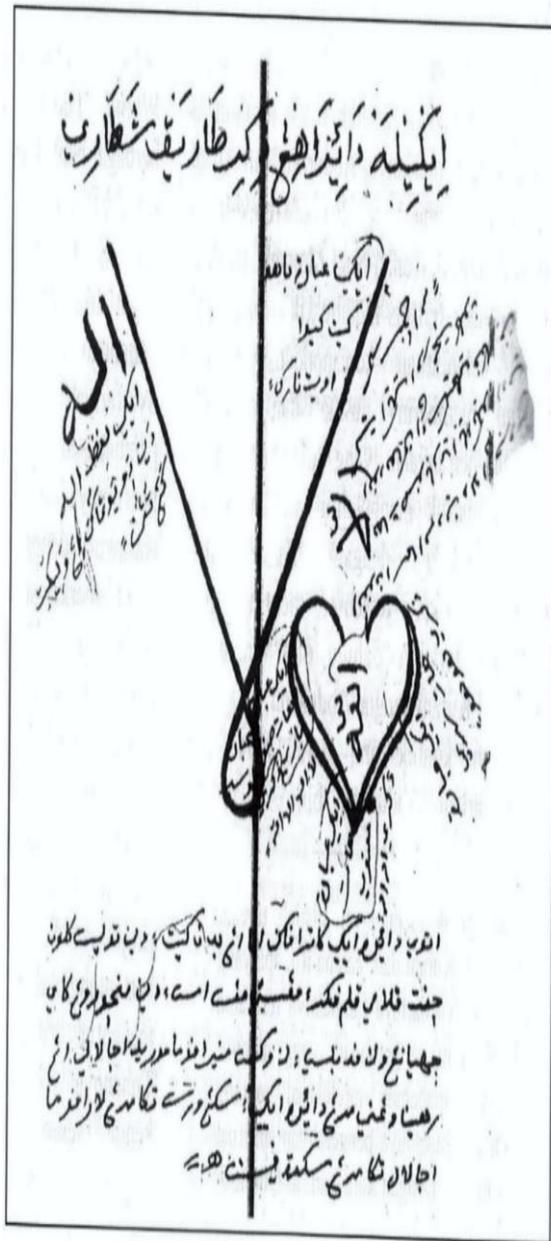
Rosul
Muhamad
llah

inna

Allah

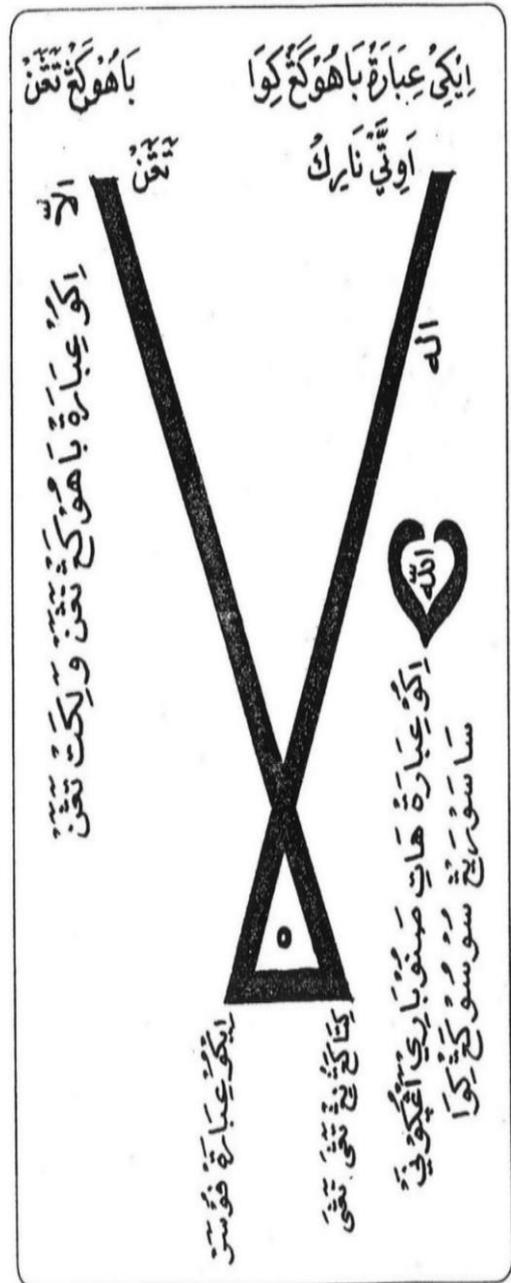
Moko iku kudu den waspada siro marang pernahe thoriq iku

Gambar 3.1



Ilustrasi Zikir Tarekat Syattariyah Versi Jawa

Gambar 3.2



Gambar 3.3

Gambar 3.2 di atas adalah ilustrasi zikir Tarekat Syaṭṭāriyah versi Jawa yang bisa dilacak dalam bukunya Oman Fathurahman *Tarekat Syaṭṭāriyah di Minangkabau*, hlm. 103. Sedangkan gambar 3.3 adalah ilustrasi zikir Tarekat Syaṭṭāriyah yang terdapat dalam naskah Tarekat Syaṭṭāriyah di daerah Cirebon, tepatnya di Desa Pagongan, Cirebon Barat. Sebagaimana dikatakan

Muhammad Abdullah—penulis buku *Paham Wahdah Al-Wujud Mistik Islam Syeikh Abdurrauf As-Singkili*—naskah tersebut adalah milik seorang pengikut setia Tarekat Syaṭṭārīyah, Ki Bagus Asmi namanya, yang rupanya—seperti dikatakan T.D. Sudjana—masih termasuk dari keluarga Keraton Kanoman.⁹⁷

Perhatikan dengan baik dua bagan mistik ilustrasi zikir Tarekat Syaṭṭārīyah pada gambar 3.2 dan 3.3 di atas, terlihat dengan cukup jelas bila keduanya memiliki kemiripan sekali dengan bagan mistik untuk mengatur pernapasan dan pengucapan zikir selama berdo'a yang terdapat di dalam buku nasihat kedua Diponegoro selama di Makassar yang ditunjukkan oleh gambar 3.1. Masing-masing dari ketiga gambar tersebut melukiskan “asma Yang Maha Besar (*isim jalālah*)”, yakni Allah, “terukir” dalam gambar ilustrasi lubuk hati (*ati sanubari*) sebagaimana dijelaskan Pangeran Diponegoro dalam Babadnya di atas. Hemat penulis, adanya kemiripan tersebut didukung dengan penjelasan Peter Carey sebelumnya, yang memungkinkan bahwa bagan mistik itu berasal dari Tarekat Syaṭṭārīyah yang diajarkan oleh Ratu Ageng kepada Diponegoro muda saat di Tegalrejo, semakin menegaskan betapa kuatnya indikasi daripada afiliasi Pangeran Diponegoro dengan Tarekat Syaṭṭārīyah.

6. Sang Ratu Adil Yang Dinantikan Kedatangannya

Harapan akan datangnya raja yang akan memerintah dengan adil (Ratu Adil) sangat kuat di kalangan orang Jawa pada masa-masa sulit. Gagasan ini serupa dengan gagasan *messiah* (Mahdi) dalam Islam, dan konsep akan datangnya Budha (Maitreya), tetapi pada saat yang sama merupakan gagasan Jawa yang mendasar dalam persepsi-persepsi kultural Jawa tentang suatu zaman yang penuh kesulitan dan tentang solusi-solusinya.⁹⁸

Kemelut sosial dan ekonomi yang makin parah di Jawa pada waktu menjelang pecahnya Perang Jawa, menjadikan meningkatnya kekacauan di pedesaan dan menimbulkan sejumlah pemberontakan rakyat. Paduan antara beberapa faktor, seperti gerbang cukai desa yang sewenang-wenang, penyewaan tanah kepada orang asing dengan keharusan kerja paksa, dan

⁹⁷. Muhammad Abdullah, *Paham Wahdah Al-Wujud Mistik Islam Syeikh Abdurrauf As-Singkili*, Semarang: Penerbit Bendera (1999), hlm. 27.

⁹⁸. M.C. Ricklefs, *Yogyakarta di Bawah Sultan Mangkubumi 1749-1792*, Yogyakarta: Penerbit Mata Bangsa, (2002), hlm. 463.

pengedaran opium yang melemahkan rakyat, telah menyebabkan masyarakat di wilayah Jawa bagian tengah-selatan menjadi miskin dan menderita masalah sosial yang sewaktu-waktu dapat meletus. Selain itu, ada juga faktor-faktor eksternal, seperti gagal panen (1821-1822), wabah kolera (November 1821), dan meletusnya Gunung Merapi (28-30 Desember 1822). Kesemuanya itu menyebabkan kekesalan rakyat dan menjadi penyebab langsung Perang Jawa. Kemiskinan dan ketidakadilan yang menimpa rakyat membangkitkan kembali cerita-cerita mengenai bangkitnya kelompok atau daerah yang mengidamkan datangnya Ratu Adil yang akan melepaskan mereka dari belenggu kemelaratan.⁹⁹ Pada masa-masa itulah (abad ke-19), ide Perang Suci (Perang Sabil, *jihād fi sabīlillāh*) melawan musuh-musuh kafir menjadi panji perlawanan petani. Ideologi *messianic* dengan harapan datangnya kehidupan yang lebih baik di bawah pimpinan seorang *messiah* atau Ratu Adil.¹⁰⁰

Dengan kehadiran Ratu Adil, seolah seluruh problem pelik dan renik sosial, politik, budaya dan ekonomi, serta seluruh pernik masalah kehidupan yang dihadapi masyarakat, negara, dan bangsa, termasuk patologis sosial dan bencana, bahkan tata dunia, seakan dengan sendirinya akan segera terselesaikan. Ratu Adil seakan memiliki kesaktian dan dengan tuah kesaktiannya tersebut segalanya bisa teratasi dalam tempo yang secepat-cepatnya. Masyarakat pun meyakini sepenuhnya akan hal itu. Karena Ratu Adil dianggap memiliki sifat-sifat *superlative* yang memungkinkan untuk itu. Selanjutnya dengan kewibawaan (karisma), keagungan, kebijaksanaan, kepemimpinan (*leadership*), serta otoritas kekuasaan berikut segala sifat utama dan mulia (*superlative*) lain yang dimiliki, ia sanggup membawa kehidupan masyarakat, bangsa, dan negara ke dalam tatanan yang adil, makmur, dan sejahtera. Karena dengan sifat-sifat *superlative*-nya itu, Ratu Adil diyakini akan menggerakkan perubahan (revolusi kebudayaan)—tatanan, sistem, mentalitas, dan kebudayaan—secara drastis dan radikal, menyentuh hingga sendi-sendinya.¹⁰¹

⁹⁹. Wardiman Djojonegoro, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 73-74.

¹⁰⁰. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Penerbit Mizan, (1991), hlm. 149.

¹⁰¹. Otto Sukanto CR., *Ratu Adil Segera Datang*, Yogyakarta: Penerbit IRCisod, (2014), hlm. 36-37.

Pertanyaan yang mengemuka adalah apakah Pangeran Diponegoro menganggap dirinya sebagai Ratu Adil yang dinanti-nantikan atau sekadar sebagai sarana penghancuran sementara untuk mempersiapkan jalan lapang bagi Ratu Adil yang sesungguhnya, yang akan muncul dan mewujudkan harapan suatu zaman keadilan dan kemakmuran?¹⁰²

Menjawab pertanyaan tersebut, langkah pertama kali yang dikedepankan adalah melacak term Ratu Adil dalam babad yang ditulis Pangeran Diponegoro sendiri. Menurut babad karya Diponegoro, 15 bulan sebelum pecahnya Perang Jawa dari Mei 1824 hingga Juli 1825 merupakan masa yang sangat menentukan bagi sang Pangeran. Selama masa ini ia mengalami serangkaian mimpi dan penampakan lengkap yang membantunya menjernihkan wawasan atas dirinya sendiri dan atas peran yang ditakdirkan baginya dalam pergolakan yang akan datang di Jawa. Penampakan pertama terjadi dalam bulan puasa 1824 pada 21 Ramelan 1751 J (19 Mei 1824), tatkala Pangeran berada di Gua Secang di Selarong.¹⁰³ Dalam mimpi ini Pangeran berjumpa dengan Ratu Adil di puncak Gunung Rasamani. Ratu Adil mengatakan pada Abdul Hamid (Diponegoro) bahwa sebabnya ia memanggil Diponegoro adalah karena ia mewajibkan dirinya untuk memimpin para parjuritnya supaya menaklukkan Pulau Jawa. Berikutnya, penampakan kedua terjadi di tempat yang sama pada malam 27 Ramelan 1752 J—*malem pitulikur*—tahun Jawa Be (16 Mei 1825), Pangeran Diponegoro bermimpi lagi, dalam mimpi ini ia berjumpa dengan delapan *wali wudhar*. Mimpi bertemu *wali wudhar* ini menggenapi rangkaian penampakan yang dialami oleh Diponegoro sebelum pecah Perang Jawa. Mimpi tersebut menutup masa ujian dan persiapan yang telah dimulai tatkala Diponegoro sebagai anak muda telah bergiat dalam dalam pengunduran diri secara jauh dari urusan dunia dan dalam tirakat untu mencapai kekuatan dan wawasan batin. Ia telah melanjutkan perkembangan tirakat ini selama tahun-tahun akil-balighnya dengan kehidupan yang teratur ketat dalam do'a dan tapa di Tegalrejo dan Selarong.¹⁰⁴ Peristiwa perjumpaan dengan Ratu Adil itu dikisahkan dengan baik oleh Pangeran Diponegoro dalam Babadnya, pupuh XX (dhandhanggula), gatra 7 - 20, berikut sebagian dari kisah tersebut :

¹⁰². Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 669.

¹⁰³. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 664.

¹⁰⁴. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 677-680.

“13. Sekarang kami bercerita tentang Ratu Adil yang berdiri di puncak gunung: adu kemilau dengan sang surya yang lama bersinar tapi redup. 14. Pangeran itu tidak berdaya untuk mencari tahu atau mengamati raut muka sang Ratu Adil, yang binarnya memang mengalahkan matahari. Hanya pakaiannya diamati dengan teliti oleh sang Pangeran dengan menyeluruh. Sorbannya berwarna hijau [dan] ia mengenakan putih, celana putih [dan] selempang merah. Ia menghadap ke barat laut 15. berdiri di puncak gunung di atas sebongkah batu licin. Tiada bayang-bayang dan rumput tak kelihatan. Semuanya bersih seperti baru disapu. Sang Pangeran dari bawah melihat ke atas menghadap ke tenggara. Lalu Ratu Adil berbicara dengan ramah: “Ah, kamu Ngabdulkamid, 16. alasanku memang gilmu adalah agar kamu memimpin tentaraku bertempur. Biarlah Jawa segera ditaklukkan! Jika ada orang yang menanyai kamu tentang amanatmu, itulah Al-Qur’an. Perintahkan mereka mencarinya [di sana]!” Ngabdulkamid berkata: “Hamba mohon permisi [karena] hamba tak mampu bertempur dan hamba tak tahan 17. melihat maut. Dan lagipula, sebelum ini hamba sebenarnya telah mengemban tugas sangat [berat] di tengah sesama.” Sang Ratu Adil menjawab: “Tidak bisa begitu. Sudah kehendak Yang Maha Kuasa, [karena] nasib Jawa sudah Ia tentukan; yang akan menjalankan peran ini adalah kamu 18. sebab tidak ada yang lain.”¹⁰⁵

Dari penjelasan sebelumnya diperkuat dengan kutipan babad Diponegoro di atas, dapat dipahami dengan cukup jelas bahwa Ratu Adil adalah sosok spiritual yang dijumpai oleh Pangeran Diponegoro melalui penampakan-penampakan yang dialaminya saat berada di Gua Secang, Selarong. Dari perjumpaan itu, Pangeran Diponegoro memperoleh pesan-pesan dan amanat yang harus dilaksanakannya. Inti dari spirit dan pesan utama Ratu Adil dalam pengalaman spiritual Diponegoro di atas adalah menumbangkan sistem kehidupan lama yang telah bobrok dan menggantinya dengan sistem baru yang lebih baik, lebih adil dan lebih bermoral. Sehingga Perang Jawa yang misi utamanya adalah untuk merombak tatanan kehidupan masyarakat Jawa secara total dan menyeluruh, merupakan misi suci Ratu Adil yang telah diterima Pangeran Diponegoro dalam pengalaman spiritualnya itu. Misi inilah yang harus dituntaskan Diponegoro.¹⁰⁶ Sebagaimana telah dikatakan oleh Ratu Adil kepada sang Pangeran, bahwa takdirnya telah ditentukan oleh Yang Maha

¹⁰⁵. Kutipan babad tersebut berdasarkan versi yang dituliskan oleh Peter Carey dalam bukunya *Kuasa Ramalan* vol. 2, hlm. 664-668. Sedangkan untuk versi yang lain, dapat dibaca dalam Pangeran Diponegoro, *Babad Dipanegara* (pupuh XX gatra 8-21), Yogyakarta: Penerbit Narasi, (2019), hlm. 302-304.

¹⁰⁶. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 171.

Kuasa karena tiada orang lain yang mampu menunaikan tugas yang dimaksudkan oleh Ratu Adil. Walaupun Pangeran sebenarnya lebih suka tidak dilibatkan dalam tahap-tahap awal terbentuknya pemerintahan Ratu Adil karena mau-tidak-mau harus melalui suatu masa peperangan sengit dan pertumpahan darah, ia akhirnya menerimanya karena hal itu sesuai dengan falsafah hidupnya—sebagaimana dikatakan pada Kyai Rohmanudin¹⁰⁷—bahwa orang harus mengalami cobaan besar untuk memperoleh anugerah Allah.¹⁰⁸

Selanjutnya, apakah Pangeran Diponegoro benar-benar memproklamirkan dirinya sebagai seorang Ratu Adil? Berdasarkan kajian yang dilakukan Peter Carey, dijelaskan olehnya bahwa sejauh mengenai cita-cita Pangeran Diponegoro sebagai seorang Ratu Adil, Pangeran merujuk hal itu secara singkat dalam beberapa bagian ceritanya tatkala ia memberitahu Knoerle, seorang perwira asal Jerman kelahiran Luxemburg yang mendampingi Pangeran Diponegoro di tempat pengasingannya Menado, bahwa “ia selalu merasakan panggilan menjadi seorang ‘imam agung’ Jawa”, suatu kedudukan yang kelak diterjemahkan oleh William Stavers (1789-1862)¹⁰⁹ sebagai “raja Islam” dalam surat-menyurat dengan Kyai Mojo.¹¹⁰ Lebih jauh Peter Carey menyimpulkan, bahwa kunci pemahaman atas tujuan politik dan agamis Pangeran sebagai seorang Ratu Adil Jawa harus bertolak dari disandangnya gelar Sultan Ngabdulkamid Erucokro dan rujukan pada dirinya dalam babad karyanya sebagai *sang murtining ngajurit* (wujud keprajuritan). Semuanya itu menunjukkan bahwa ia dengan jelas melihat diri sendiri sebagai pelaksana peran agung Jawa berupa Ratu Adil yang akan memimpin perang pencucian di Jawa guna menegakkan suatu tata kesusilaan baru.¹¹¹

Perang Jawa dipandang sebagai sebuah gerakan revolusi yang selain dimotivasi oleh kondisi riil tatanan sosial-politik masyarakat Jawa yang bobrok, dan semakin tertindas oleh sistem imperialisme dan feodalisme, juga

¹⁰⁷. Dalam daftar kyai, haji, dan pemuka agama yang berhubungan dengan Diponegoro (Apendiks VIIb), Peter Carey mencatat Rohmanudin bergelar Kyai Penghulu, adalah Penghulu Yogyakarta (1812-1823). Ia adalah orang kepercayaan Diponegoro. Pernah naik haji pada bulan Juli 1825 setelah diberhentikan sebagai penghulu oleh Danurejo IV. [baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019), vol. 3, hlm. 944].

¹⁰⁸. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 680.

¹⁰⁹. Dalam catatan indeks *Kuasa Ramalan* vol. 3, hlm. 1129, dijelaskan oleh Carey bahwa William Stavers adalah warga Inggris penyewa tanah di Surakarta, pernah bertugas sebagai ajudan Mangkunegoro II dan seorang bekas kapten sepoy.

¹¹⁰. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 685.

¹¹¹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 687-688.

didasarkan pada nilai-nilai spiritual agama. Oleh karena itu, dalam revolusi ini, Diponegoro sebagai simbol atau sosok Ratu Adil, mempunyai tanggung jawab utama, yaitu selain menegakkan keadilan dan perbaikan di tanah Jawa, juga menegakkan nilai-nilai keagamaan. Karenanya, tatanan baru yang diusung dalam gerakan revolusioner Ratu Adil saat itu adalah terwujudnya sistem kehidupan baru yang secara sosial, politik, dan ekonomi sarat dengan keadilan dan semangat keagamaan. Agenda politik dan keagamaan merupakan target dan tujuan utama dari gerakan revolusi Ratu Adil.¹¹²

Peter Carey menjelaskan bahwa munculnya seorang pemimpin yang sangat berwibawa sebagaimana Pangeran Diponegoro yang menyatakan dirinya sebagai Ratu Adil di tanah Jawa, berdaya guna menghimpun beraneka ragam unsur masyarakat di bawah panji tunggal Islam-Jawa. Aneka pengharapan yang luas akan penyelamatan Ratu Adil memukau jiwa para petani dan meningkatkan rasa tidak puas ekonomi, yang sudah menumpuk sejak awal abad ke-19. Lebih jauh Carey mengatakan, wawasan Perang Suci (Perang Sabil), penggambaran yang akrab dikenal dalam cerita wayang kulit, dan rasabirasa asli Jawa berupa kerinduan mendalam terhadap pemulihan tatanan lama yang adiluhung—yang diperikan oleh Diponegoro sebagai “*mangun luhuripun agami Islam wonten ing Tanah Jawi sedaya/memulihkan keluhuran agama Islam di seluruh Jawa*”—semuanya membantu terbentuknya suatu jati diri bersama di kalangan pengikut sang Pangeran. Dengan cara yang demikian, para bangsawan, pejabat daerah yang dipecat, guru agama, para jawara, kuli, buruh harian, tani penggarap (*sikep*), dan para perajin, semuanya dihimpun barang sejenak dalam keprihatinan bersama.¹¹³ Diponegoro benar-benar merupakan musuh besar bagi Belanda, seorang pemimpin Jawa dengan pesona pribadi yang luar biasa dan memiliki kemampuan menyatukan berbagai anasir sosial yang berbeda-beda untuk mendukung perjuangannya.¹¹⁴

Kemampuan Pangeran Diponegoro dalam hal mempengaruhi masyarakat sangat diabaikan oleh Pemerintah Hindia Belanda. Ia dianggap hanya sebagai seorang *mysticus*, pemimpin (*dromer*) yang suka berkhayal tentang kebesaran (*megalomaniac*) dan percaya kepada takhayul. Ia pun sangat populer di

¹¹². Muhammad Muhibuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 171-172.

¹¹³. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. xl.

¹¹⁴. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 694.

kalangan masyarakat bawah, terutama petani dan komunitas santri dan bangsawan. Masyarakat menerima watak keras dan sikap fanatiknya (*dweepziek*) terhadap ajaran agama Islam sebagai karisma dari seorang keturunan raja.¹¹⁵ Pandangan sinis dari Pemerintah Hindia Belanda terhadap Pangeran Diponegoro tersebut berkebalikan jauh dari pandangan masyarakat lapisan bawah, sebab dalam keyakinan mereka, Pangeran Diponegoro adalah sosok ratu adil yang mereka nantikan kedatangannya.¹¹⁶

B. Perang Jawa dan Sebab-Sebab Yang Melatarbelakanginya

Perang Jawa tercatat sebagai pertempuran terbesar dari sekian pertempuran yang pernah dilakukan oleh penjajah Belanda selama masa pendudukannya di bumi Nusantara. Pertempuran ini melibatkan pasukan Belanda yang pimpinan oleh Letnan Gubernur Jenderal Hendrik Merkus de Kock (1779-1845) yang tujuannya adalah membungkam perlawanan penduduk Jawa di bawah pimpinan komando Pangeran Diponegoro yang diyakini sebagai Ratu Adil.¹¹⁷ Dampak peperangan ini dirasakan oleh lebih kurangnya 200.000 penduduk tanah Jawa bagian tengah dan selatan, yakni sepertiga dari total penduduk pulau Jawa pada masa itu, disamping juga merusak dan menghancurkan hingga sekitar seperempat dari seluruh areal pertanian yang ada.¹¹⁸

Sebagaimana dikutip oleh Saleh As'ad Djamhari dalam disertasinya, De Stuers (1788-1861) mencatat sekitar 15.000 tentara Belanda hilang dan tewas dalam peperangan. Mereka terdiri atas 8.000 serdadu Eropa dan 7.000 serdadu Pribumi. Sedangkan 3.154 pasukan yang didatangkan dari negeri Belanda dua pertiganya juga tewas. Di pihak Pangeran Diponegoro diperkirakan 200.000 orang Jawa tewas menjadi korban peperangan.¹¹⁹

Biaya perang dengan nominal f 25. 000.000¹²⁰ yang dikeluarkan oleh Pemerintah Hindia Belanda adalah biaya yang sangat besar dan fantastis,

¹¹⁵. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 49.

¹¹⁶. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 52.

¹¹⁷. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 176.

¹¹⁸. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 1.

¹¹⁹. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 186.

¹²⁰. Peter Carey dengan mengutip (Ricklefs 1993: 123) menuliskan jumlah biaya yang dikeluarkan Belanda adalah 20 juta gulden yang menguras pundi-pundi perbendaharaan mereka. Jumlah sebesar itu hanya bisa dikembalikan lewat Sistem Tanam Paksa (*Cultuurstelsel*) Vanden Bosch. Sistem ini menghasilkan sekitar 832 juta gulden atau sekitar 70 miliar dolar Amerika (600 triliun rupiah) dalam uang

sebaliknya Kesultanan Yogyakarta membayar biaya dengan harga yang lebih besar yaitu dengan menyerahkan semua tanah miliknya di *Moncongoro*¹²¹ kepada pemerintah Hindia Belanda.¹²² Dana sebanyak 25 juta Gulden tersebut terkuras habis untuk membiayai perang, yang hanya bisa ditutup lewat sistem tanam paksa Gubernur Jenderal Hindia Belanda Johannes Graaf van den Bosch (1780-1844), yang diperkirakan mendatangkan 832 juta Gulden bagi pundi-pundi negeri Belanda antara 1831-1877.¹²³

Perang Jawa adalah upaya terakhir tatanan lama Jawa untuk memukul mundur kolonialisme Belanda. Sekalipun mengalami kegagalan besar, namun inspirasinya akan ditangkap oleh generasi-generasi kemudian. Dalam perang Jawa, identitas Jawa menjadi faktor kunci semangat para pendukung Pangeran Diponegoro. Di samping menjunjung tinggi martabat agama Islam, restorasi nilai-nilai Jawa secara khusus adalah prioritas kunci, yang mendorong pula rasa permusuhan kepada orang non Jawa, selama perang, terutama Belanda.¹²⁴

Karel A. Steenbrink dalam penelitiannya menjelaskan, bahwa Perang Jawa (1825-1830) dapat ditinjau dari beberapa segi, antara lain; gejala sosial (rakyat biasa versus para bangsawan), gejala ekonomi (modal luar negeri), dan gejala kebudayaan (kebudayaan asing makin lama makin menonjol, seperti pakaian gaya Belanda, minuman keras, dan lain-lain).¹²⁵ Sebuah revolusi atau pemberontakan besar—sebagaimana Perang Jawa—lahir dari situasi dan kondisi yang lama bahkan berpuluh-puluh tahun. Situasi dan kondisi yang menjadi pemicu lahirnya pemberontakan massal atau revolusi pada umumnya dilatarbelakangi oleh busuknya sebuah sistem yang melahirkan berbagai ketimpangan sosial dan penindasan.¹²⁶

sekarang, bagi perbendaharaan negeri Belanda antara 1831-1877. (baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 772).

¹²¹. *Mancanagara* adalah istilah untuk menunjukkan pada daerah-daerah terluar atau provinsi-provinsi terjauh di suatu kerajaan Jawa. Daerah-daerah terluar ini—awal mulanya termasuk dalam harta warisan seorang raja melalui jalur penaklukan—diperintah langsung oleh bupati daerah itu sendiri. Berbeda dengan *negaragung* atau disebut pula dengan *negoro agung* diperintah oleh seorang patih atas nama raja. Daerah-daerah *mancanagara* di sebelah timur dan sebelah barat wilayah-wilayah kerajaan diambil alih oleh Inggris semenjak Agustus 1812, hingga pada akhirnya daerah-daerah tersebut dikuasai oleh Belanda pada 1830. (baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019) Jilid 3, hlm. 997).

¹²². Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 186

¹²³. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 1.

¹²⁴. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 3.

¹²⁵. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, hlm. 18.

¹²⁶. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 178.

Keadaan yang sangat memprihatinkan tersebut benar-benar menjadi momok bagi masyarakat di wilayah Keraton Yogyakarta, diawali dari busuknya oknum pejabat keraton dan sistem kolonial yang menindas. Ketimpangan dan penindasan yang semakin mengakar kuat, akan menimbulkan situasi dan kondisi yang disebut oleh Soekarno dalam *Nationalisme, Islam and Marxisme* sebagai era ketidakpuasan (*the age of being dissatisfied*) masyarakat terhadap kondisi yang ada. Era kenyamanan atau pasrah atas kondisi yang ada (*the age of being satisfied*) di dalam masyarakat mulai berlalu, dan tergantikan dengan era kekecewaan dan amarah yang pada akhirnya melahirkan gerakan pemberontakan terhadap kondisi yang membuat masyarakat frustrasi.¹²⁷

1. Sebab-Sebab Khusus

Sebuah ketidakpuasan massal yang melahirkan gerakan massa revolusioner tidak bisa lepas dari adanya faktor pemantik yang bersifat khusus. Pemantik khusus inilah yang menjadi semacam pelatuk atau percikan api yang kemudian membakar amarah dan frustrasi masyarakat yang telah terpendam bertahun-tahun sehingga melahirkan gerakan pemberontakan massal.¹²⁸ Dalam konteks Perang Jawa, percikan api atau pemantik khusus itu adalah realisasi dari proyek kolonial yang diputuskan oleh Residen Belanda di Yogyakarta, Smissaert (1777-1832) yang berkuasa pada 1823-1825, yaitu proyek perbaikan jalan raya di sekeliling ibu kota kerajaan untuk memodernisasi Jawa.

Pada akhir bulan Mei 1825, Smissaert mengambil keputusan untuk mengadakan perbaikan dan peningkatan jalan-jalan samping sebagai usaha modernisasi Jawa, yang terletak di sekeliling ibu kota kerajaan dan salah satu jalan tersebut menyusuri batas tanah perkebunan milik Diponegoro yang terletak di Tegalrejo.¹²⁹ Jalan-jalan baru dimaksudkan agar transportasi berjalan semakin lancar, tak terkecuali Yogyakarta sendiri.¹³⁰ Walaupun residen yang bersangkutan tampaknya telah secara khusus memberikan perintah kepada Patih Danureja IV (1813-1847), agar ia memberi peringatan kepada Diponegoro tentang rencana-rencananya untuk mengadakan pelebaran

¹²⁷. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 178.

¹²⁸. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 178-179.

¹²⁹. Peter Carey, *Asal Usul Perang Jawa*, hlm. 37.

¹³⁰. Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 61.

jalan tersebut, namun Patih itu telah melaksanakan instruksi itu dengan cara-cara yang tidak bijaksana sama sekali.¹³¹ Hal tersebut dilakukan karena rasa dendam permusuhannya selama ini, serta niatnya agar menimbulkan kemarahan musuhnya itu sehingga semakin jelas pertentangannya kepada Istana dan Pemerintah Hindia Belanda.¹³²

Pada 17 Juni 1825,¹³³ patok-patok pun selanjutnya ditancapkan sebagai pelaksanaan proyek tersebut. Hingga pembuatan jalan merembet seperti lokasi yang telah ditentukan yang juga akan melewati daerah Kuncen, Pasar Sapi, Jagalan dan Tegalrejo. Patok patok dipasang sesuai perencanaan tanpa perlu ijin kepada pemilik tanah karena dianggap oleh pemerintah sebagai kepentingan untuk rakyat. Jalan tersebut rupanya juga akan menerabas sebuah makam yang dikeramatkan oleh penduduk Tegalrejo yang di dalamnya juga dimakamkan keluarga Pangeran Diponegoro. Rupanya di salah satu sektor, proyek tersebut pun melintasi sebuah makam dari leluhur Pangeran Diponegoro, juga makam para penduduk Tegalrejo.¹³⁴

Merasa bahwa tindakan pematokan tersebut adalah perbuatan sewenang-wenang, maka Pangeran Diponegoro mewakili rakyat menyampaikan keberatan kepada pemerintah Hindia Belanda. Namun protes tersebut rupanya tak digubris hingga pembuatan jalan sampai di Tegalrejo dan hampir membongkar Makam.¹³⁵ Bentrokan pun terjadi antara pengikut Diponegoro dengan para pengikut musuhnya, Patih Danureja IV (1813-1847), ketika patok-patok untuk jalan raya tersebut dipancang. Sesudah itu berlangsung suatu masa ketegangan. Pada tanggal 20 Juli 1825 pihak Belanda mengirim serdadu-serdadu dari Yogyakarta untuk menangkap Diponegoro. Segera meletus perang terbuka, Tegalrejo direbut dan dibakar, tetapi Diponegoro berhasil meloloskan diri dan mencanangkan panji pemberontakan.¹³⁶

¹³¹. Peter Carey, *Asal Usul Perang Jawa*, hlm. 37.

¹³². Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 62.

¹³³. Wardiman Djojonegoro, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 83.

¹³⁴. Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 62.

¹³⁵. A. Kresna Adi, *Diponegoro Ksatria Perang Jawa*, hlm. 41. Baca juga dalam Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 63.

¹³⁶. M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: Penerbit Gajah Mada University Press, 2017, hlm. 178.

Rencana Pangeran Diponegoro untuk pemberontakan umum di Yogyakarta pada pertengahan Agustus akhirnya dimajukan, karena perselisihan itu mengakhiri keraguan dalam hatinya tentang perlunya segera mengambil tindakan militer. Diduga—demikian Wardiman mencatat—Pangeran Diponegoro telah memberi perintah agar tiang-tiang patok di jalan itu diganti dengan tombak-tombak sebagai tanda bahwa Pangeran menganggap pembangunan jalan raya yang tanpa pemberitahuan itu sebagai *casus belli* (penyebab perang).¹³⁷

Protesnya Diponegoro dari proyek jalan raya baru—potensial pada pencabutan batas patok atau nisan—hanya dipahami Belanda sebagai penyebab utama penolakannya terhadap pengangkatan sultan baru. Benar, pencabutan patok atau nisan itu menjadi pemicu awalnya perang, tapi perlawanan Diponegoro tidak sesederhana yang dipahami Belanda tersebut. Protesnya Diponegoro atas dicabutnya patok di tanahnya untuk kepentingan Belanda membangun jalan raya baru—dengan sudut pandang matrealis—dianggap hanya sebagai penghalang modernisasi tanah Jawa.¹³⁸

Masalah patok atau nisan bagi orang Jawa yang memiliki nilai-nilai religious tinggi, tentu tidak sesederhana yang dipahami Belanda yang matrealistis terkait dengan kepemilikan tanah. Bagi Diponegoro, masalah patok adalah persoalan harga diri bangsa serta cara menjaga marwah leluhur. Keberadaan makam leluhur merupakan salah satu kunci serta fondasi menjaga warisan luhur jati diri bangsa dan tradisi yang telah mengakar kuat. Dalam pandangan Diponegoro—sebagai pengamal tarekat—menggangu patok atau nisan makam yang diyakini tempat suci sama dengan menghancurkan dan memutus mata rantai sanad keilmuan dan spiritual.¹³⁹ Dengan demikian, perspektifnya memang sangat jauh berbeda, cara pandang yang saling bertolak belakang—tentang patok atau nisan—antara tasawuf orang Jawa dengan materialisme Belanda.¹⁴⁰

¹³⁷. Wardiman Djojonegoro, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 83.

¹³⁸. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, Tangerang: Penerbit Pustaka Compass, 2019, hlm. 106.

¹³⁹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 106-107.

¹⁴⁰. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 107.

Proyek pembuatan jalan baru—kebijakan Smissaert, Residen Belanda di Yogyakarta—sebagaimana dijelaskan di atas yang menjadi sebab khusus dari pecahnya Perang Jawa didokumentasikan dengan baik sejarawan berpengaruh sebagaimana M.C. Ricklefs dalam bukunya *Sejarah Indonesia Modern*, Karel A. Steenbrink dalam bukunya *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Michael Laffan dalam bukunya *The Making of Indonesian Islam (Sejarah Islam di Nusantara)*, Piet Hagen dalam bukunya *Koloniale oorlogen in Indonesie: Vijf Eeuwen Verzet Tegen Vreemde Overheersing* (edisi Indonesiannya diberi judul: *Perang Melawan Penjajah Dari Hindia Timur Sampai NKRI 1510-1975*), dan Wardiman Djojonegoro dalam bukunya *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830*. Akan tetapi, peristiwa penting ini kurang mendapatkan porsi pembahasan yang cukup dalam bukunya Peter Carey yang berjudul *The Power of Prophecy (Kuasa Ramalan)*, buku yang menjadi dedikasi monumental dari penelitian panjang disertasinya terkait Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa. Kendatipun demikian, Peter Carey mencatatkan peristiwa tersebut dalam bukunya yang berjudul *Asal Usul Perang Jawa* dengan singgungan yang agak lebih terang.

2. Sebab-Sebab Umum

Secara umum sebab-sebab perlawanan Diponegoro dan para pengikutnya terhadap Belanda adalah sebagai berikut:

“1. Adat kebiasaan Keraton tidak dihiraukan para pembesar Belanda, mereka berani duduk sejajar dengan Sultan. 2. Masuknya pengaruh budaya Barat meresahkan para ulama serta golongan bangsawan. Misalnya pesta dansa sampai larut malam, minum-minuman keras. 3. Para bangsawan merasa dirugikan karena pada tahun 1823 Belanda menghentikan sistem hak sewa tanah para bangsawan oleh pengusaha swasta. Akibatnya para bangsawan harus mengembalikan uang sewa yang telah diterimanya. 4. Banyaknya macam pajak yang membebani rakyat, misalnya pajak tanah, pajak rumah, pajak ternak.”¹⁴¹

Di samping faktor-faktor yang telah disebutkan di atas, Karel A. Steenbrink mencatat beberapa sebab umum yang melatar belakangi timbulnya Perang Jawa, antara lain:

¹⁴¹. A. Kresna Adi, *Diponegoro Ksatria Perang Jawa*, hlm. 30-31. Baca juga dalam Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 51-52.

“1. Pihak Belanda cukup banyak mengambil alih daerah Kesultanan Yogyakarta. Oleh karena itu tanahnya makin lama makin menyempit, sehingga sultan tidak bisa lagi memberikan tanah kepada keluarganya sebagai apanage (daerah sumber pajak). 2. Orang Tionghoa diberikan kesempatan untuk memungut pajak, khusus pajak jalan pada pintu tol. Pembayaran pajak kepada bangsa Tionghoa seperti ini dirasakan sangat tidak menyenangkan. 3. Adanya kekurang-adilan dalam masyarakat Jawa, khususnya di dalam pemerintahan pada permulaan abad ke-19. 4. Adanya bermacam-macam intrik di istana dan keraton Yogyakarta. 5. Praktek sewa perkebunan secara besar-besaran kepada orang Belanda yang menyebabkan pengaruh Belanda makin lama makin membesar. 6. Kerja paksa bukan hanya untuk kepentingan orang Yogyakarta saja, tetapi juga untuk kepentingan Belanda.”¹⁴²

Kondisi memprihatinkan penyebab umum meletusnya perang yang terjadi di lingkungan Keraton Yogyakarta sebelum pecahnya Perang Jawa dilukiskan dengan baik oleh Ahmad Mansur Suryanegara, ia mencatat bahwa kehidupan kalangan istana di Yogyakarta sudah jauh menyimpang dari ajaran Islam. tingkah laku para bangsawan tidak lagi menjalankan ajaran Islam. Selain para bangsawan menggemari kehidupan mewah dengan menindas rakyat, dalam bidang pernikahan pun terjadi penyelewengan dari ajaran Islam. Pernikahan dapat dilaksanakan dengan jumlah tanpa batas. Seperti halnya dengan situasi yang terjadi di Sumatra Barat, di Jawa Tengah pun tidak jauh berbeda.¹⁴³

Pemerintah kolonial Belanda—lebih lanjut Ahmad Mansur menjelaskan—berhasil mengkondisikan tingkah laku para bangsawan agar tidak lagi memikirkan nasib rakyat dan melepaskan ajaran Islam. Pola pikir kalangan bangsawan oleh imperialis Belanda diciptakan untuk menolak hukum Islam, juga agar tidak mau tunduk kepada ulama untuk menyukseskan misi ini maka ajaran Kejawen dikembangkan. Di tengah tantangan-tantangan tersebut, Pangeran Diponegoro memelopori kebangkitan kembali kesadaran Islam. Untuk menguatkan tujuan tersebut simbol-simbol keislaman dikenalkan oleh Pangeran Diponegoro, maka tak mengherankan bila ia mengenakan busana bersurban dan berjubah dan tampil sebagai ulama dan sultan. Sebagaimana halnya yang dilakukan oleh Imam Bonjol dalam upaya menyadarkan

¹⁴². Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, hlm. 17-18.

¹⁴³. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, vol. 1, hlm. 204-205.

masyarakat Minang terhadap ajaran Islam dengan mengenakan busana berjubah dan bersurban.¹⁴⁴

Masyarakat luas bangkit dan berpihak kepada Pangeran Diponegoro yang berjuang membela rakyat yang tertindas, tertindas oleh berbagai macam kebijakan pajak kolonial yang sangat memberatkan dan melilit rakyat. Pajak rumah didasarkan jumlah pintu dan jendela. Pajak padi dihitung dari setiap ikat padi yang dipanennya. Binatang seperti kerbau, sapi, kuda, kambing, dan burung dikenakan pajak. Pemerintah kolonial Belanda juga menciptakan pajak jalan bagi setiap orang, dan bayi yang sedang digendong dinilai sebagai pengguna jalan yang melewati gerbang jalan. Seluruh aturan dan pajak dari penjajah, mulai ditentang dan dilawan oleh rakyat.¹⁴⁵

Selain berbagai kekecewaan dan kejengkelan, memang terdapat cukup banyak faktor lain yang mendorong pecahnya Perang Jawa (1825-1830). Perang ini sebagian bersifat perang saudara (Surakarta membantu Yogyakarta dalam menentang Diponegoro), tetapi sebagian besar juga bersifat perang anti kolonial, karena pihak Belanda menyokong dan memimpin tentara Yogyakarta dan Surakarta.¹⁴⁶

Situasi dan kondisi yang teramat memperhatikan di atas, bagaikan dinamit yang siap diledakkan, hanya menunggu pemantik yang dapat membakar rasa kekecewaan dan dendam. Sosok pemimpin yang memiliki keberanian dalam mengobarkan bara api dendam itu mereka tunggu-tunggu dan dinanti-nanti kedatangannya. Yaitu pemimpin yang memiliki keberanian untuk tampil memperjuangkan dan menuntut keadilan bagi rakyat yang hidupnya semakin sengsara oleh tekanan yang disebabkan dari kesewenang-wenangan penjajah, pemimpin yang berani melakukan pemberontakan untuk melawan aturan yang sewenang-wenang dan menindas yang ditetapkan oleh Pemerintah Hindia Belanda kepada pribumi Jawa.¹⁴⁷

Dengan munculnya Pangeran Diponegoro yang berani menentang segala kebijakan dari Pemerintah Kolonial Belanda, rakyat merasa menemukan sosok

¹⁴⁴. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, vol. 1, hlm. 205-206.

¹⁴⁵. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, vol. 1, hlm. 206.

¹⁴⁶. M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 17.

¹⁴⁷. Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 52.

yang akan dapat membebaskan mereka dari tindakan sewenang-wenang pihak Belanda, sosok pemimpin tangguh yang berani meniup bara api kemarahan rakyat menjadi ledakan hebat. Diponegoro adalah figur yang diidam-idamkan rakyat sebagai seorang pemimpin yang berani tampil untuk memperjuangkan keadilan dan nasib mereka, sosok pemimpin yang memiliki keberanian menentang kesewenang-wenangan Pemerintah Kolonial Belanda terhadap rakyat dan membebaskan mereka dari berbagai penindasan.¹⁴⁸

Ketokohan yang diperankan oleh Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa yang mampu mengkonsolidasikan dengan sangat baik berbagai lapisan masyarakat Jawa hingga bersedia satu komando dan bersama-sama membentuk kekuatan besar untuk menggelorakan *jihād fi sabīlillāh* terhadap penjajah Belanda, mengingatkan kita pada isi pidato yang pernah disampaikan oleh Presiden Soekarno saat menerima gelar *Doktor Honoris Causa* (Dr. HC) dalam Ilmu Pengetahuan Kemasyarakatan dari Universitas Indonesia pada 2 Februari 1963. Dalam pidato tersebut ia mengatakan, bahwa untuk menggerakkan massa agar supaya mereka benar-benar bergerak bersatu menjadi satu banjir gelombang yang kuat, sebagai jalan untuk menuju kepada kekuatan dan kekuasaan tersebut, maka tiga syarat harus dipenuhi: a) menjelaskan kepada mereka tentang masa silam yang sangat gemilang (*ons groots verleden*), b) menjelaskan tentang keadaan hari sekarang yang gelap (*ons duister heden*), dan c) menjelaskan pula kepada mereka tentang hari yang akan datang yang cemerlang, gemilang, dan menggil-manggih (*de wenkende, lichtende toekomst*). Isi pidato itu dikutip oleh sang Proklamator dari buku “*Der Weg zur Macht*” karya Karl Kautsky.¹⁴⁹

Tatanan lama tanah Jawa yang adiluhung khususnya di Yogyakarta dan Jawa bagian selatan benar-benar menjadi hancur dan porak-poranda oleh keserakahan dan kekejaman penjajah Belanda. Menyaksikan keadaan yang demikian, tak mengherankan bila Pangeran Diponegoro bersama para pejuang lainnya memiliki impian dan cita-cita yang mulia “*mangun luhuripun agami Islam wonten ing Tanah Jawi sedaya* (memulihkan keluhuran agama Islam di seluruh Jawa)”. Kendatipun perjuangan mereka mengalami kegagalan dan

¹⁴⁸. A. Kresna Adi, *Diponegoro Ksatria Perang Jawa*, hlm. 30-31.

¹⁴⁹. Soekarno, *Ilmu dan Perjuangan*, Jakarta: Penerbit PT Inti Idayu Press – Yayasan Pendidikan Soekarno, (1986), hlm. 40-41.

mampu dipadamkan oleh Belanda, akan tetapi perjuangan itu menjadi inspirasi besar bagi bangsa Indonesia di kemudian hari untuk melepaskan diri dari cengkeraman penjajahan, hingga akhirnya bangsa Indonesia mampu mengusir Belanda dari bumi Nusantara dan meraih kemerdekaannya pada 17 Agustus 1945.

C. Karakteristik Tarekat dan Fungsinya

Di atas telah dijelaskan dengan cukup singkat biografi Pangeran Diponegoro sosok bangsawan Yogyakarta yang berperan sebagai seorang panglima perang sekaligus panglima komando *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syattāriyah dalam Perang Jawa secara khusus dan secara umum bagi para pejuang-pejuang muslim lainnya yang tidak terafiliasi dengan Tarekat Syattāriyah. Lalu dijelaskan pula sebab-sebab yang melatar-belakangi terjadinya Perang Jawa. Dalam bab ketiga ini akan dibahas mengenai fungsi dan karakteristik dari tarekat untuk melengkapi pembahasan-pembahasan sebelumnya dalam bab kedua tentang asal-usul dari munculnya tarekat dan perkembangannya ke Nusantara khususnya Tarekat Syattāriyah.

Alasan mendasar yang melatar-belakangi pembahasan fungsi dan karakteristik dari tarekat ini penulis tempatkan di bab ketiga ini adalah karena penulis melihat adanya simpul benang merah antara tarekat dari aspek fungsi dan karakteristiknya bila dihubungkan dengan gerakan perlawanan atau pemberontakan berbasis tarekat terhadap penguasa yang tiran. Menurut hemat penulis, pembahasan ini urgen sekali kedudukannya sebagai sarana untuk lebih jauh dalam memahami secara mendalam mengenai perubahan fungsi dan karakteristik tarekat bila dikaitkan dengan berbagai peristiwa perjuangan mengusir penjajah kolonial.

Perjuangan dan perlawanan kaum tarekat dalam penilaian penjajah kolonial dianggap sebagai sebuah pemberontakan yang mengganggu stabilitas kekuasaan politik. Oleh sebab itu, kaum kolonial memiliki kepentingan untuk meredam gerakan pemberontakan tersebut. Imbas dari gerakan protes kaum tarekat terhadap penjajah kolonial menimbulkan berbagai macam peperangan yang tidak bisa dihindarkan dan menelan korban yang sangat banyak, baik harta benda maupun nyawa.

1. Persaudaraan Spiritual

Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Nabi bersabda: “*Orang mukmin adalah cermin bagi sesamanya*”,¹⁵⁰ hadis ini oleh kaum sufi dijadikan sebagai pedoman dalam interaksi sosial mereka. Seorang sufi dengan menyaksikan perilaku dan tindakan rekan sesamanya, ia melihat pantulan perasaan dan perbuatannya sendiri. Bila disaksikan olehnya suatu aib pada rekannya, maka pertama-tama yang harus perbaiki adalah aib atau kesalahan yang sama yang ada pada dirinya sendiri. Dengan demikian, cermin hatinya betul-betul bening dan bersih. Implementasi dari norma ini terlihat dengan jelas dalam sejarah kaum sufi, yang mengantarkan pada kita sisi menakjubkan dari gerakan mereka. Gerakan cinta kasih persaudaraan yang awal mulanya terbatas pada kelompok sufi sendiri, kemudian meluas hingga pada segenap lapisan masyarakat.¹⁵¹

Komunitas sufi pada mulanya hanya diikuti oleh para sufi secara spontan dan tanpa ikatan. Tetapi pada perjalanan selanjutnya mereka membentuk organisasi yang di dalamnya ditentukan corak dan peraturan-peraturan sendiri yang populer disebut “lembaga tarekat”. Melalui lembaga ini mereka melakukan pembinaan dengan disiplin dalam mencetak pembibitan sufi serta orang-orang salih secara kolektif. Bagi siapa pun yang ingin memasukinya lembaga ini sangat terbuka, namun akan menjadi sangat tertutup ketika mereka telah melakukan dan menjalankan *ilbās al-khirqah* atau melaksanakan inisiasi talqin spiritual.¹⁵² Muncul dan berkembangnya berbagai aliran tarekat atau mazhab sufi yang tergabung dalam organisasi atau lembaga tarekat adalah hasil akhir dari perjalanan dunia tasawuf yang mengkrystal dalam bentuk sistem

¹⁵⁰. Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Baihaqi dari Abu Hurairah. Adapun teks lengkapnya sebagai berikut :

عن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «المؤمن مرآة المؤمن، والمؤمن أخو المؤمن، يكف عليه ضيعته، ويجوئه من ورائه» (رواه ابو داود والبيهقي)

Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Rosulullah *Shollallahu ‘alaihi wasallam* bersabda: “*Orang mukmin adalah cermin bagi mukmin lainnya, seorang mukmin adalah saudara bagi mukmin lainnya, ia berusaha mencegah hilangnya pekerjaan/harta saudaranya, serta menjaga segala urusan saudaranya saat tidak berada di tempat.*” (HR. Abu Dawud dan Baihaqi)

¹⁵¹. Annemarie Schimmel, *al-Ab’ād al-Shūfiyahfi al-Islām wa Tārīkh al-Tashawwuf*, hlm. 259.

¹⁵². Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 110.

sosial-spiritual yang terorganisir secara rapi hingga bisa menciptakan sistem sosial-organik yang sangat kuat.¹⁵³

Peralihan tasawuf yang bersifat personal menjadi tarekat yang bersifat komunal tidak terlepas dari perkembangan dan perluasan ajaran tasawuf itu sendiri. Meluasnya ajaran tasawuf memungkinkan masyarakat berkeinginan mempelajari tasawuf. Karenanya, mereka memerlukan seorang guru yang dapat membimbing mereka.¹⁵⁴ Munculnya ikatan-ikatan ketarekatan ini telah menyebabkan terjadinya perubahan besar dalam pengamalan tasawuf. Tasawuf yang semula merupakan gerakan individual dan hanya bisa dinikmati oleh kalangan elite kerohanian, berubah menjadi gerakan massal dari kaum Muslimin. Tasawuf yang pada awalnya merupakan renungan dan aktivitas individual secara mandiri dan bebas, berubah menjadi ikatan yang ketat antara guru dan para murid dengan pola guru-sentris.¹⁵⁵

Bagi kaum sufi generasi mutakhir lembaga tarekat dipahami sebagai kumpulan para sufi yang bergabung dalam bimbingan seorang syaikh tertentu. Mereka tunduk pada aturan-aturan yang terperinci dalam menempuh latihan-latihan spiritual. Hidup bersama dalam tempat-tempat latihan rohani (*zāwiyah*, *ribāth*, *khonaqoh*), dan berkumpul dalam kegiatan-kegiatan keliling pada momen-momen tertentu, serta membentuk majelis-majelis ilmu dan dzikir yang berkesinambungan. Kendatipun memiliki tujuan yang sama, terdapat perbedaan nama-nama tarekat sebagai kelanjutan dari nama pendirinya. Perbedaan itu hanya sebatas pada tata cara amaliah belaka, pakaian, wirid-wirid, serta hizib-hizib yang dilantunkan. Semua madrasah tarekat tersebut memunyai tujuan yang sama dalam kegiatan latihan spiritualnya, jikalau pun terdapat perbedaan, perbedaannya itu hanya terletak pada sarana-sarana praktiknya, disebabkan oleh berbedanya guru yang telah menetapkan dasar-dasar kaidah khusus yang dinilai lebih efektif bagi para muridnya.¹⁵⁶

¹⁵³. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 115.

¹⁵⁴. Tim Penyusun, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara. hlm. 275.

¹⁵⁵. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Yogyakarta: Penerbit Ircisod, (2019), hlm. 269.

¹⁵⁶. Abulwafa al-Ghonīmī al-Taftāzānī, *Madkhol ilā al-Tashowwuf al-Islāmī*, Kairo: Penerbit Dār al-Tsaqāfah, (tt), hlm. 236.

Secara substansial, tujuan daripada tarekat kaum sufi adalah tujuan yang bersifat pembinaan akhlak, tidak sombong, jujur dalam setiap perkataan dan perbuatan, sabar, khusu', cinta pada yang lain, tawakal, dan keutamaan-keutamaan lainnya yang diajarkan oleh Islam.¹⁵⁷ Berkaitan dengan aspek substansial tersebut, Alwi Shihab menandakan, bahwa betapapun bervariasi namanya, tarekat tetap satu tujuan; yaitu suatu tujuan moral yang mulia. Tidak terdapat perbedaan prinsipil antara satu tarekat dan lainnya. Perbedaan yang ada terletak pada jenis wirid dan zikir serta tata cara pelaksanaannya.¹⁵⁸

Dalam tarekat dapat ditemukan ajaran pensucian batin, kekeluargaan tarekat, upacara keagamaan, dan kesadaran sosial.¹⁵⁹ Pensucian batin yang dimaksudkan adalah melatih rohani dengan hidup zuhud, menghilangkan sifat-sifat jelek yang menyebabkan dosa, dan menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji, taat menjalankan perintah agama, menjauhi larangan, taubat atas segala dosa dan *muhāsabah* (introspeksi), mawas diri terhadap semua amal-amalnya. Kekeluargaan tarekat pada umumnya terdiri dari syaikh tarekat, syaikh mursyid (khalifahnyanya), mursyid sebagai guru tarekat, murid dan pengikut tarekat, serta *ribāth* (*zawiyah*) tempat latihan, kitab-kitab, sistem dan metode dzikir.¹⁶⁰ Sedangkan upacara keagamaan berupa baiat (ikrar janji setia), ijazah atau *khirqah*, silsilah, latihan-latihan, amalan-amalan tarekat, talqin, wasiat yang diberikan dan dialihkan seorang syaikh tarekat kepada murid-muridnya.¹⁶¹

Ajaran-ajaran yang diimplementasikan oleh anggota tarekat, sebagaimana baiat, *tawajjuh*, *khalwat*, dan dzikir, dapat membentuk suatu orde keagamaan dan menciptakan struktur kehidupan komunitas penganut tarekat yang ketat, kuat, dan tertutup. Suatu kelompok yang dilandasi satu ajaran agama, maka keyakinan keagamaan anggotanya menjadi amat kuat dan mantap. Kelompok tarekat adalah kumpulan orang-orang yang memiliki

¹⁵⁷. Abulwafa al-Ghonīmī al-Taftāzānī, *Madkhol ilā al-Tashowwuf al-Islāmī*, hlm. 236.

¹⁵⁸. Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Penerbit Pustaka IIMaN, (2009), hlm. 183.

¹⁵⁹. Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York: Penerbit Macmillan Publishing Company, (1987), hlm. 324.

¹⁶⁰. Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: Penerbit Romdhoni, (1996), hlm. 295.

¹⁶¹. Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat (Uraian Tentang Mistik)*, Jakarta: Penerbit Fa H.M. Tawi & Son, (1996).

keyakinan berlandaskan pada ajaran agama yang kuat, sehingga tidak mudah digoyahkan dari luar.¹⁶²

Demikianlah, tarekat merupakan keluarga besar yang masing-masing dari anggotanya menganggap dirinya bersaudara satu sama lain. Dari sisi keagamaan, tarekat menjadi wahana bagi penanaman dan transmisi nilai-nilai keagamaan di tengah-tengah masyarakat. Tarekat juga dapat memberi sumbangan etik dan spiritual di tengah wacana kebangsaan yang diwarnai dengan berbagai problem sosial, politik, dan ekonomi. Sedangkan dari sisi kelembagaan, tarekat menjadi wahana artikulasi kepentingan-kepentingan sosial.¹⁶³

2. Sosial Organik

Sistem sosial-organik yang dimaksudkan adalah kumpulan komunitas masyarakat yang berinteraksi tetapi telah diikat oleh aturan dan simbol-simbol keagamaan tertentu dengan lingkup emosionalnya, baik fisik maupun psikis.¹⁶⁴ Dalam sistem sosial-organik sebuah tarekat merupakan wadah sosial keagamaan yang terbuka bagi umum, namun memiliki peraturan-peraturan tertentu yang ketat bagi setiap individu yang berada di dalamnya. Peraturan-peraturan ini pada mulanya hanya difungsikan sebagai tertib sosial yang memberikan kemudahan para anggotanya untuk mencapai tujuan tertentu.¹⁶⁵

Tujuan yang dimaksudkan oleh tarekat adalah mengantarkan seseorang agar dapat merasakan dan menemukan hakikat Tuhannya. Akan tetapi karena hakikat Tuhan *'Azza wa Jalla* itu Maha Agung dan tidak terbatas oleh kemampuan, ruang dan waktunya, maka segala metode dan berbagai peraturan yang terdapat dalam tarekat harus dipatuhi dan diamalkan dengan sebaik-baiknya, termasuk di dalamnya interaksi antara guru (*syaiikh*), wakil guru (*khalifah*), sesama komunitas (*ikhwan*) serta lingkungan sekitarnya.¹⁶⁶

Peraturan-peraturan yang diterapkan dalam Tarekat Syattāriyah untuk membimbing murid (*salik*) mencapai tujuan di atas dapat dinilai sangat ketat,

¹⁶². M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik, Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, hlm. 42.

¹⁶³. M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik, Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, hlm. 43.

¹⁶⁴. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 70.

¹⁶⁵. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 165.

¹⁶⁶. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 166.

sebab ada persyaratan, kewajiban, dan larangan yang harus dipenuhi secara konsisten. Seseorang dapat diakui sebagai bagian dari anggota Tarekat Syaṭṭārīyah terlebih dahulu harus memperoleh *talqin* zikir untuk mengamalkan wirid Tarekat Syaṭṭārīyah yang diberikan langsung oleh mursyid atau orang yang telah mendapatkan izin dan ijazah yang sah memberi wirid Tarekat Syaṭṭārīyah.¹⁶⁷

Setelah menjadi anggota Tarekat Syaṭṭārīyah, kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakannya adalah : a) harus menjaga syari'at, b) harus menjaga shalat lima waktu berjama'ah bila mungkin, c) harus mencintai Syaikh 'Abd Allāh al-Syattāri selama-lamanya, d) harus menghormati siapa saja yang ada hubungannya dengan Syaikh 'Abd Allāh al-Syattāri, e) harus menghormati semua wali Allah *Subhānahu wa Ta'āla* dan semua tarekat, f) harus mantap pada tarekatnya dan tidak boleh ragu-ragu, g) harus selamat dari mencela Tarekat Syaṭṭārīyah, h) harus berbuat baik kepada kedua orang tua, i) harus menjauhi orang yang mencela Tarekat Syaṭṭārīyah, j) harus mengamalkan *aurad* Tarekat Syaṭṭārīyah sampai akhir hayatnya. Selanjutnya larangan-larangan yang harus di jauhi oleh Murid Syaṭṭārīyah adalah: a) mencaci, membenci dan memusuhi Syaikh 'Abd Allāh al-Syattāri, b) meremehkan wirid Tarekat Syaṭṭārīyah, c) memutuskan hubungan dengan makhluk tanpa ada izin syara', terutama dengan sesama anggota Tarekat Syaṭṭārīyah, d) merasa aman dari *makr-Allah*.¹⁶⁸

Seseorang yang memasuki sebuah tarekat dengan diawali *talqin* zikir, *shuhbah*, *ta'dīb*, melaksanakan wasiyat guru, berbai'at, menjalankan *ilbās al-khirqah* atau melaksanakan inisiasi talqin spiritual, mengamalkan *azimah-azimah*-nya, adab-adabnya serta ilmu-ilmunya, adalah sebagaimana halnya orang yang baru masuk Islam (syari'at) dengan mengikrarkan syahadat. Islam benar-benar tertanam di hati seseorang dengan ikrar kesaksian "*Lā ilāha ill-Allāh Muhammad Rosūlullāh*" bersamaan hatinya sejalan dengan ucapan lisannya. Ikrar tersebut mengubah status sebelumnya, dari kafir menjadi Muslim, juga melindungi jiwanya, hartanya, harga diri, dan anak-anaknya kecuali tuntutan dari hak masing-masing. Demikian pula seseorang yang memasuki tarekat, dengan talqin zikir kalimah *tayyibah lā ilāha illallāh* yang

¹⁶⁷. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 346.

¹⁶⁸. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, hlm. 347.

diterima dari seorang mursyid atau wakil-wakilnya, maka ia benar-benar sah menjadi bagian dari tarekat yang diikuti serta terjaga dari terputusnya ikatan sepanjang ia konsisten dalam melaksanakan ketentuan-ketentuan yang berlaku.¹⁶⁹

Imam Abd al-Wahhāb al-Sya'rōnī (w. 973 H) dalam kitabnya “*al-Anwār al-Qudsīyah fī Ma'rifah Qawā'id al-Shūfīyah*” menjelaskan dengan sangat rinci ketentuan-ketentuan awal yang berhubungan dengan proses memasuki sebuah tarekat, lalu adab-adab bagi seorang *salik* atau murid, baik adab yang mesti dijalani untuk dirinya sendiri, adab dalam berinteraksi dengan guru (*syaiikh*), adab dengan sesama komunitas (*ikhwan*) serta adab-adab lainnya. Dijelaskan pula bahwa tarekatnya para masayikh memiliki sanad yang bersambung hingga Rosulullah dan sejalan dengan akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Mata rantai antara mursyid, dan wakilnya (*khalifah, badal*) dan murid-muridnya merupakan hubungan kemanusiaan dan spiritual yang mengikat kuat. Hubungan ini mengajarkan pola persekutuan yang kokoh. Disiplinnya mengajarkan cinta kasih terhadap yang lebih tua dan kesetiaan terhadap sesama anggota tarekat. Kesiediaan untuk mengadakan ritual-ritual tertentu dan menunaikan kewajiban-kewajiban khusus yang dimaksudkan untuk menjunjung tinggi kehidupan beragama, merupakan prinsip dasar yang mengikat para anggotanya, satu sama lain tidak saling dibedakan kecuali oleh pengalaman-pengalaman spiritualnya.¹⁷⁰

3. Religio Politik

Sistem religio-politik yang menjadi penegasan gerakan politik kaum tarekat adalah suatu bentuk interaksi sosial, terutama dalam aspirasi kehidupan politik dari sebuah masyarakat atau komunitas tertentu yang memiliki ciri ideologi keagamaan. Interaksi di antara mereka bersifat 1) integralis; 2) memiliki mekanisme pengendalian keagamaan dalam komunitasnya; dan 3)

¹⁶⁹. Syaikh Shofīyyuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abd' al-Nabī al-Qusyāsyī, *al-Simt al-Majīd fī Salāsīl Ahl al-Tauhīd*, Tahqīq Dr. 'Āṣim Ibrāhīm, hlm. 104.

¹⁷⁰. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 169.

memiliki kekuatan dominan dari figur-figur atau tokoh agamanya, dalam hal ini syaikh, mursyid tarekat.¹⁷¹

Sebagaimana terbaca sebelumnya, bahwa jalinan yang terbentuk antara syaikh dan murid dalam sebuah tarekat berupa hubungan kemanusiaan dan spiritual yang mengikat kuat, serta mengajarkan pola persekutuan yang kokoh, maka tidak mengherankan bila para syaikh atau mursyid dengan sangat mudah memobilisasi massa yang ada dalam organisasinya. Semua orang yang ada dalam tarekat senantiasa mengikuti kehendak dan pemikiran guru spiritualnya (syaikh, mursyid), tidak hanya dalam permasalahan akhirat bahkan juga dalam permasalahan sosial politik. Syaikh atau mursyid merupakan pemimpin massa yang siap menggerakkan massanya ke mana pun mereka inginkan. Bila diinginkan, para murid dapat diajak memihak penguasa dan menjadi alat legitimasi mereka. Begitu pun sebaliknya, syaikh atau mursyid dapat pula menggiring massanya untuk menjadi penentang yang sangat berbahaya bagi kekuasaan.¹⁷² Sebagaimana yang terjadi di masa-masa penjajahan, tarekat tampil membela rakyat yang tertindas oleh kesewenang-wenangan penjajah kolonial. Mobilisasi massa tarekat itu tentu tidak dapat dilepaskan dari peran aktif dari sosok guru spiritual yang menggerakkan mereka.

D. Sebab-Sebab Perlawanan Kaum Tarekat Terhadap Penjajah

Berdasarkan tinjauan historis, kehidupan sufistik merupakan refleksi pemaknaan ajaran esoteris Islam dengan tujuan utamanya adalah makrifat kepada Allah. Kendatipun demikian, saat kondisi objektif sosial politik umat mengalami degradasi nilai dan penyimpangan dari ajaran normatif Islam, maka kaum sufi terpanggil untuk turut serta memberikan respons dan perlawanan spiritual. Dengan demikian, gerakan sufisme mengandung potensi sebagai gerakan moral, sebagai realisasi dari ajaran mengajak pada kebaikan dan mencegah dari kemungkar (*amar ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*). Pelaksanaan dari ajaran ini pada dasarnya

¹⁷¹. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 70.

¹⁷². M. Subkhan Anshori, *Tasawuf dan Revolusi Sosial*, Kediri: Penerbit Pustaka Azhar, (2011), hlm. 104.

merupakan tanggung jawab seorang Muslim dalam menghadapi kondisi objektif sosial politik yang tidak mendukung bagi pelaksanaan ajaran Islam.¹⁷³

Perlawanan spiritual dan gerakan moral ini, pada momen tertentu menjadi basis gerakan protes dan gerakan politik, terlebih lagi setelah kehidupan sufi menjelma dalam gerakan tarekat, dengan jaringan yang sangat rapi dan lebih teratur, dengan disiplin yang ketat di bawah satu komando seorang *mursyid* kharismatik.¹⁷⁴ Padahal bila ditelisik lebih ke dalam, lembaga-lembaga sufi (tarekat) di dunia Islam pada umumnya lahir dengan tujuan utamanya membina dan mengarahkan para anggotanya agar supaya mampu merealisasikan kehidupan spiritual keagamaan secara sempurna, bukan untuk tujuan-tujuan politis yang bersifat sementara.

Perubahan fungsi lembaga sufi (tarekat) dari basis utamanya, yakni sosial keagamaan menjadi sebuah gerakan politis—sebagaimana terbaca dalam penjelasan sebelumnya—tampaknya bukan tujuan utama yang direncanakan secara formal, baik oleh doktrin-doktrin tasawuf maupun oleh ajaran-ajaran yang digunakannya.¹⁷⁵ Perubahan ini cenderung lebih diakibatkan oleh situasi dan kondisi yang melingkupinya, sebagaimana ditunjukkan oleh realitas sejarah di berbagai belahan dunia. Gerakan perlawanan kaum tarekat tersebut adalah dalam rangka melawan kesewenang-wenangan kaum penjajah. Ketimpangan dan ketidakadilan sosial sebagai akibat penjajahan menguatkan ikatan solidaritas mereka untuk menentang penjajah.¹⁷⁶

Kaum tarekat berusaha melepaskan diri dari kungkungan dan tekanan penjajah. Bersamaan dengan itu, mereka menjadikan wadah lembaga keagamaan sebagai aspirasi politiknya.¹⁷⁷ Di Indonesia misalnya, kedatangan Belanda adalah contoh konkret dari kaum penjajah yang berlaku sewenang-wenang dan menindas rakyat di negeri ini, yang di antara mereka adalah pengikut organisasi tarekat. Fakta sejarah ini diperkuat, misalnya, oleh penegasan Martin van Bruinessen dalam salah satu penelitiannya tentang tarekat, yang menyatakan bahwa hampir semua kasus perlawanan fisik kaum tarekat yang telah dikenal, adalah berlangsung terhadap

¹⁷³. Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Jogjakarta: Penerbit Ar-Ruzz Media (2007), hlm. 311.

¹⁷⁴. Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, hlm. 312.

¹⁷⁵. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 61.

¹⁷⁶. Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, hlm. 315.

¹⁷⁷. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 61.

penguasa yang bukan Muslim. Ia juga menggarisbawahi, bahwa di dalam negara Muslim merdeka jarang terjadi pemberontakan atau sikap oposisi radikal dari kalangan tarekat.¹⁷⁸

Kasus-kasus yang menunjukkan keterlibatan tarekat dalam peperangan fisik melawan agresi penjajah bila disebutkan satu persatu, akan dapat dideret banyak sekali. Dengan kenyataan yang demikian, apakah sikap militan itu memang melekat pada tarekat, atau hubungan itu kebetulan saja? Apakah ada faktor dalam ajaran, amalan dan organisasi tarekat yang mendorong kepada militansi politik? Atau kasus-kasus perlawanan kaum tarekat terhadap penjajah dipahami sebagai kekecualian, disebabkan keadaan dan situasi yang luar biasa, sedangkan kaum tarekat biasanya lebih cenderung untuk menjauhkan diri dari urusan politik?¹⁷⁹

Bagi Martin van Bruinessen, pada dasarnya tarekat-tarekat itu dalam dirinya sendiri tidaklah anti penjajahan. Tetapi—Martin van Bruinessen melanjutkan—tarekat telah menarik banyak orang yang tidak puas secara politik dan ekonomi di masyarakat, dan tarekat juga menyediakan jaringan komunikasi yang penting. Banyak guru dan anggota tarekat yang terkemuka, berbaiat tarekat pada saat mukim di Makkah.¹⁸⁰ Sebagian di antaranya mendapatkan *ijazah* untuk mengajarkan berbagai amalan spiritual tarekat yang telah diterimanya. Perjalanan ke Makkah ini juga memberikan kepada mereka pengetahuan dan informasi mengenai situasi dunia luar, dan banyak di antara mereka yang sangat menyadari adanya ancaman terhadap Islam dikarenakan adanya ekspansi kolonial.¹⁸¹

Tahun 1880-an adalah periode di mana pergolakan besar-besaran terjadi, ada pemberontakan Mahdi di Sudan dan pemberontakan Kurdi yang dipimpin oleh seorang syaikh Naqsyabandiyah. Para pengikut tarekat Naqsyabandiyah juga terlibat dalam jihad di India dan di Pegunungan Kafkasya Utara. Dengan latar belakang gejolak dan perkembangan politik di luar negeri tersebut, banyak orang yang kembali ke Indonesia setelah menunaikan ibadah haji sadar bahwa mereka hidup dalam periode perjuangan antara Islam dan imperialisme, dan di antara mereka banyak yang telah berbaiat sebagai anggota tarekat.¹⁸² Dengan demikian—

¹⁷⁸. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 461.

¹⁷⁹. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 460.

¹⁸⁰. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 30.

¹⁸¹. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 240.

¹⁸². Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 30-31.

Martin van Bruinessen menegaskan—ada korelasi tertentu antara ketidakpuasan politik dengan keanggotaan tarekat. Namun, korelasi ini tidak begitu kuat karena anggota tarekat lebih pasif daripada aktif dalam kegiatan politik.¹⁸³ Demikianlah, perasaan antikolonial dan tarekat seringkali menyebar secara bersama-sama, yang pastilah mempunyai andil dalam keterlibatan tarekat pada saat-saat tertentu sebagai sarana gerakan protes ekonomi dan politik.¹⁸⁴

Kesimpulan Martin van Bruinessen di atas dapat diperkuat dengan penjelasan yang disampaikan sejarawan Indonesia, Sartono Kartodirjo. Dalam studi terkait pemberontakan petani Banten 1888, Sartono memaparkan, bahwa tarekat berkembang menjadi golongan revivalis yang paling dominan. Tarekat pada dasarnya merupakan pergerakan revivalis agama, tetapi secara berangsur-angsur berkembang menjadi badan politik keagamaan. Tarekat membentuk alat-alat kelembagaan untuk kegiatan politik yang ekstrem dan menolak keras proses westernisasi, serta berusaha mempertahankan lembaga-lembaga tradisional dari pengaruh dan campur tangan Belanda. Didorong oleh xenophobia, pengikut tarekat menggunakan kekerasan untuk melawan kekuasaan Belanda, serta menentang sesama orang Islam yang bekerja sama dengan Belanda. Perkembangan protes keras ini dapat ditafsirkan berdasarkan kondisi-kondisi sosial eksternal dan rangsangan spesifik yang terdapat di Banten pada 1880-an.¹⁸⁵

Barangkali tarekat merupakan wahana terbaik sebagai sarana melancarkan protes bagi para aktivis, sepanjang tidak ada organisasi lain yang jauh lebih efektif, demikian Martin van Bruinessen menyimpulkan. Ia juga mencatat, bahwa sebenarnya pemberontakan tidak diorganisasi oleh tarekat, tetapi kadang-kadang terbukti bahwa tarekat merupakan alat yang sangat bermanfaat bagi para pemberontak, sebagai suatu jaringan organisasi dan jaringan komunikasi. Dalam tarekat, *karisma* seorang syaikh sangat signifikan dan dapat menjadi aset besar dalam upaya memperoleh dukungan rakyat.¹⁸⁶ Tidak dapat disangkal bahwa lembaga-lembaga tarekat sangat merakyat dan mempunyai daya tarik yang efektif,

¹⁸³. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 31.

¹⁸⁴. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 240.

¹⁸⁵. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Depok: Penerbit Komunitas Bambu (2015), hlm. 158-159.

¹⁸⁶. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 31.

terutama di daerah pedesaan. Kesucian para pemimpin tarekat juga membantu memperbesar daya tariknya.¹⁸⁷

Zainul Milal Bizawie menerangkan dalam penelitiannya, bahwa sosok Pangeran Diponegoro sendiri telah memenuhi persyaratan dan ketentuan (kapabilitas) sebagai seorang mursyid tarekat¹⁸⁸ yang berhubungan langsung dengan aspek spiritual maupun modal sosial. Status kemursyidan yang melekat pada diri Pangeran Diponegoro, sangat membantu dan memudahkannya untuk mendulang pengikut setia dalam jumlah yang sangat banyak. Sehingga dengan demikian, ia dimudahkan dalam menghimpun kekuatan militer dan mobilisasi massa dari berbagai elemen masyarakat supaya bergabung dalam barisan pejuang Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) untuk melawan penjajah Belanda dalam Perang Jawa.¹⁸⁹

Ketika organisasi-organisasi modern berdiri sebagaimana Sarekat Islam¹⁹⁰, terbukti bahwa organisasi-organisasi modern ini lebih tepat sebagai wahana penyalur aspirasi dan kegiatan politik, dan tarekat sedikit demi sedikit telah kehilangan fungsi politiknya.¹⁹¹

¹⁸⁷. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 164.

¹⁸⁸. Sebagaimana dilaporkan oleh Zainul Milal Bizawie dalam penelitiannya, bahwa berdasarkan informasi yang disandarkan pada Rois *Jam'iyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdliyah* (JATMAN) saat ini, yakni beliau yang mulia Dr. (HC). KH. Habib Luthfi bin Ali bin Yahya Pekalongan, Pangeran Diponegoro adalah seorang mursyid Tarekat Qodiriyyah. (baca: Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 108). Penulis juga memperoleh informasi dari KH. Chalwani, Pengasuh Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo, bahwa ada dua tarekat yang diikuti oleh Pangeran Diponegoro, yaitu Tarekat Qadiriyyah dan Tarekat Syattārīyah (wawancara pada hari Ahad, 27 Juni 2021). Terkait dengan KH. Chalwani ini, Zainul Milal Bizawie memberikan penjelasan pada penulis bahwa trah leluhur dari KH. Chalwani meneruskan jalur Kyai Guru Loning (dalam bab 4 akan penulis jelaskan sosoknya) yang tetap setia dalam memberikan dukungan pada perjuangan Pangeran Diponegoro. (wawancara 8 April 2023)

¹⁸⁹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 113.

¹⁹⁰. Sarekat Islam (SI) sebenarnya telah didirikan pada tahun 1324H./1906 M. di Surakarta. Satu tahun setelah didirikannya Sarekat Dagang Islam (SDI) pada 16 Sya'ban 1323 H., Senin Legi, 16 Oktober 1905 M. Kedua organisasi ini berdiri atas Prakarsa H. Samanhoedi. Tetapi Sarekat Islam lebih dikenal saat di Surabaya di bawah pimpinan Oemar Said Tjokroaminoto. Sebagian sejarawan menuliskan bahwa organisasi Sarekat Islam didirikan pada saat mendapat badan hukum pada 27 Ramadhan 1330 H., Senin Pahing, 10 September 1912 M. Penting sebagai pertimbangan, bahwa Gerakan Sarekat Islam pada 1906 M. sebagai organisasi yang didirikan di bawah kondisi penindasan penjajah, tentu wajar bila pada saat awal mulanya bersifat rahasia, tidak terbuka. Pada saat Sarekat Islam di bawah pimpinan Oemar Said Tjokroaminoto yang mendapat badan hukum 10 September 1912 pola gerakannya menjadi lebih terbuka dari sebelumnya yang bersifat tertutup dan rahasia. (baca: Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, Bandung: Penerbit Surya Dinasti, 2018, vol. 1, hlm. 380-381)

¹⁹¹. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 31.

E. Beberapa Kasuistik Tarekat Melawan Penjajah

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, bahwa perubahan lembaga sufi (tarekat) dari basis utama sosial keagamaan menjadi sebuah gerakan politis, bukanlah tujuan utama yang direncanakan secara formal, baik oleh doktrin-doktrin tasawuf maupun oleh ajaran-ajaran yang digunakannya, akan tetapi perubahan-perubahan tersebut adalah diakibatkan oleh situasi politik dan kondisi tuntutan rakyat jajahan yang menghendaki lepas dari tekanan dan kesewenang-wenangan penjajah. Kondisi senasib yang sama-sama terjajah inilah yang dialami oleh umat Islam, baik di Indonesia maupun di negeri-negeri Muslim lainnya, selama paruh kedua abad ke-19, yang sebagian di antara mereka adalah pengamal tarekat. Dalam keadaan yang demikian, lembaga tarekat mereka jadikan sebagai penyalur aspirasi dan sikap protes. Jadi, kondisi objektif sosial politik umat Islam yang terjajah tersebutlah yang menjadi pendorong utama dari terjadinya perubahan.

Pemberontakan-pemberontakan yang melibatkan tarekat terjadi dalam rentang waktu selama sekitar satu abad, dimulai sejak awal abad ke-19 hingga awal abad ke-20. Faktor penyebab pemberontakan ini di antaranya adalah gerakan menentang masuknya pemerintah kolonial, sedangkan pemberontakan lain menentang peraturan-peraturan tertentu yang ditetapkan pemerintah kolonial atau respons terhadap kemerosotan kehidupan ekonomi masyarakat dan penindasan.¹⁹²

Dampak dari penindasan imperialis Barat dapat dipastikan membangkitkan gerakan protes sosial atau perlawanan bersenjata. Di tengah penindasan yang sangat menyengsarakan itu, bangkitlah ulama memimpin gerakan protes sosial atau perlawanan bersenjata. Gerakan perlawanan para ulama dan santri, sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, adalah terpengaruh dari gerakan kebangkitan perlawanan bersenjata terhadap imperialis Barat yang terjadi di Timur Tengah. Para ulama membangun organisasi perlawanan melalui gerakan tarekat. Mengapa gerakan tarekat menjadi pilihan? Jawabannya adalah bila persyaratan senjata secara fisik materi dalam perlawanan tidak dimiliki, maka *moral factor* dipilih dan dijadikan sebagai modal untuk membangkitkan keberanian dan kemauan perlawanan. Bagi kaum sufi, perang adalah suatu kewajiban dalam menjawab tantangan kebatilan. Menang atau kalah dalam pandangan sufi bukanlah tujuan. Sekalipun terjadi kematian dalam perlawanan ini, dinilai mati dalam perang

¹⁹². Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 239.

menegakkan kebenaran sebagai kematian yang sungguh mulia dan indah (*syahīd*).¹⁹³

Sartono Kartodirjo menambahkan, bahwa kebencian terhadap dominasi Belanda yang dipaksakan dan rasa permusuhan yang sangat mendalam terhadap segala hal berbau asing yang mendasari keresahan umum menemukan momentum jalan keluar baru berupa persekutuan dengan gerakan keagamaan yang ekstrem. Hasilnya, pergerakan tidak saja bertambah kuat, tetapi juga memperoleh sarana kelembagaan yang lebih efektif, yakni tarekat. Sartono melanjutkan, revivalisme agama menjadi alat pengerahan orang-orang guna melakukan pemberontakan dan bukan gerakan keagamaan murni.¹⁹⁴

Terkait hal tersebut, penyelidikan tentang perkembangan Pan-Islamisme¹⁹⁵ dan kebangkitan kembali agama yang dilakukan oleh L. Stoddard dalam bukunya “*The New World of Islam*” menunjukkan bahwa selama periode itu, kedua hal tersebut secara mencolok ditandai oleh beberapa karakteristik yang pada dasarnya bersifat anti-Barat. Penjajahan dan penaklukan yang dilakukan oleh imperialisme Barat mengalami kemajuan pesat. Dalam periode kritis ini, para pemikir muslim menyadari sepenuhnya bahwa dunia Islam sedang terancam bahaya yang semakin besar akan kejatuhan mereka ke bawah dominasi Barat. Dalam menghadapi gangguan dari Barat, umat Islam di Sebagian besar dunia Islam memperlihatkan fanatisme militan yang timbul dari perasaan benci terhadap para penjajah kafir. Oleh sebab itu, tidaklah mengherankan jika fanatisme dan semangat militan yang mengelora di Timur Tengah dan Afrika Utara selama paruh kedua abad ke-19 juga mengemuka di kalangan umat Islam Indonesia.¹⁹⁶

M. Muhsin Jamil menjelaskan bahwa tarekat turut menjadi pemain utama dalam penentu gerakan sosial politik dan ekonomi Nusantara. Sejarah menjadi saksi bahwa perlawanan bersenjata terhadap imperialis, kebanyakan digerakkan oleh para pemuka tarekat. Pengembangan tarekat dari keagamaan menjadi aktif dalam

¹⁹³. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, Bandung: Penerbit Surya Dinasti, 2018, vol. 1, hlm. 218.

¹⁹⁴. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 156.

¹⁹⁵. Pan Islamisme (اتحاد الإسلام) pada mulanya adalah paham politik yang muncul pada waktu Perang Dunia II (April 1936) mengikuti paham yang tertulis dalam *al-a'māl al-kāmilah* (الأعمال الكاملة) dari Jamal al-Din al-Afghani. Selanjutnya berkembang menjadi gerakan yang memperjuangkan untuk mempersatukan umat Islam di bawah satu negara Islam yang biasa disebut dengan kekhalifahan. (Wikipedia bahasa Indonesia)

¹⁹⁶. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 157. Baca juga: L. Stoddard, *Dunia Baru Islam (The New World of Islam)*, versi terjemah Dep. Penerangan RI, 1966. hlm.50.

perlawanan bersenjata tidak hanya di Indonesia, melainkan juga di negara-negara lain. Dari abad ke-17 hingga abad ke-19, gerakan tarekat di Indonesia menampakkan partisipasinya membela kepentingan rakyat. Hingga masa-masa perjuangan kemerdekaan abad ke-20, tarekat tetap menjadi elemen penting dalam dinamika sosial politik Nusantara seperti yang tampak pada banyaknya milisi-milisi perlawanan di berbagai pelosok Nusantara. Dengan mencermati sejarah peran tarekat dalam dinamika sosial politik tersebut, fungsi tarekat bukan hanya sebagai lembaga sosial keagamaan, tetapi juga sebagai doktrin (ajaran) yang mesti dihayati oleh pengikutnya.¹⁹⁷

Betapapun di dalam berbagai perubahan sosial, peranan tarekat selalu muncul sebagai faktor subjektif yang menyemangati dan mengilhami serta menjadi motor penggerak perubahan. Hal ini merupakan salah satu bukti dari kuatnya peranan sufisme dalam dinamika kehidupan masyarakat muslim Nusantara. Ini didukung dengan berbagai usaha pemberontakan umat Islam melawan penguasa kolonial yang digerakkan oleh guru-guru tarekat selama abad-abad kekuasaan pemerintah kolonial Hindia Belanda. Bagi kalangan masyarakat Belanda, tarekat bisa digunakan oleh pemimpin fanatik sebagai basis kekuatan untuk memberontak. Maka wajarlah bila mereka sudah sejak lama merasa ketakutan terhadap tarekat. Fakta yang dicatat oleh *Colonial Archive* menjadi bukti yang tak terbantahkan, bahwa antara tahun 1800-1900 Masehi di Hindia Belanda telah terjadi usaha pemberontakan tidak kurang sebanyak 112 kali yang dimotori oleh guru-guru tarekat.¹⁹⁸

Berikut ini ditunjukkan beberapa contoh kasuistik dari keterlibatan tarekat dalam gerakan pembebasan negeri dan bangsa serta kaumnya dari penjajahan Barat, baik di Indonesia maupun di belahan dunia lainnya. Umat Islam dengan dipelopori ulamanya, bangkit dan memberikan perlawanan atas penindasan dan tindakan sewenang-wenang kaum penjajah melalui gerakan tarekat.

1. Gerakan tarekat di Indonesia melawan penjajahan Belanda

a) Tarekat Khalwatiyah di Banten

¹⁹⁷. M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik, Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, hlm. 38-41.

¹⁹⁸. Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, hlm. 418-419.

Syaikh Yūsuf al-Maqassārī (1037-1111 H/1627-1699 M) seorang pemimpin Tarekat Khalwatiyah yang berpengaruh, berperan sebagai pemimpin gerilya melawan Kompeni di Banten. Sekembalinya dari Timur Tengah, dia tidak kembali ke kampung halaman di Gowa, Sulawesi Selatan, tetapi langsung menuju Banten. Dia mungkin merencanakan singgah di Banten sebentar dalam perjalanan pulang ke tanah kelahiran, tetapi perkembangan selanjutnya mendorongnya berubah pikiran. Setelah beberapa bulan di Banten, dia menikah dengan putri Sultan Ageng Tirtayasa (1053-1096 H/1651-1683 M).¹⁹⁹

Di Banten, Syaikh Yūsuf menduduki salah satu jabatan tertinggi di kalangan elite istana, dan menjadi anggota Dewan Penasihat Sultan yang paling berpengaruh. Di disebut *opperpriester* atau *hoogenpriester* (“pendeta tertinggi”) oleh sumber-sumber Belanda, dan memainkan peranan penting bukan hanya dalam masalah-masalah keagamaan, bahkan juga dalam masalah-masalah politik.²⁰⁰

Pada 19 Desember 1682, pasukan Belanda menyerang Tirtayasa, hingga akhirnya pada 1096 H/1683 M, Sultan Ageng dapat ditangkap setelah sempat meloloskan diri dari kepungan dan pengejaran terus menerus oleh pasukan Belanda. Namun tertangkapnya Sultan Ageng tidak mengakhiri perang. Pasukan selanjutnya diambil alih dan dipimpin oleh al-Maqassārī. Dengan melakukan gerilya hampir di seluruh wilayah Jawa Barat, pasukan al-Maqassārī yang terdiri atas 4.000 orang Banten, Makassar/Bugis, dan Jawa, ternyata sulit ditundukkan. Ini membuktikan keberanian al-Maqassārī yang luar biasa dan kegigihannya dalam memerangi musuh.²⁰¹ Hampir dua tahun al-Maqassārī bersama pengikutnya mampu bertahan dari perburuan pasukan kompeni. Akhirnya, pada 1683 mereka dapat ditangkap. Syaikh Yūsuf diasingkan Belanda ke Sri Lanka, dan Sebagian pengikutnya dari Makassar diizinkan Kembali ke Sulawesi Selatan. Setelah sepuluh tahun di Seri Lanka,

¹⁹⁹. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 284.

²⁰⁰. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 285.

²⁰¹. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 289.

Syaikh Yūsuf diasingkan ke Tanjung Harapan, Cape Town, Afrika Selatan dan meninggal pada 1899.²⁰²

b) Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Cilegon Banten

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah juga pernah terlibat dalam gerakan pemberontakan terhadap pemerintah kolonial Belanda di Cilegon, Banten 1888. Motivasi pemberontakan Cilegon tersebut merupakan campuran antara motif ekonomi, politik, sosial, dan agama. Motif ekonomi misalnya, karena adanya kerja paksa dan pajak yang sangat berat. Sedangkan motif politik dan sosial dapat dilihat dari tingkah laku pegawai Belanda dan pribumi yang agak kasar dan tidak menghormati sikap bebas orang-orang Banten.²⁰³

Ternyata tidak sedikit pemimpin pemberontakan Cilegon Banten adalah para kyai, dan haji-haji. Penyelidikan yang lebih seksama menunjukkan bahwa tidak sedikit kyai dan haji yang terlibat dalam pemberontakan tersebut adalah pengikut-pengikut dari Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Syaikh A'bd al-Karīm al-Bantani, yang berdiam di Makkah dan memperoleh kewenangan yang sangat besar di kalangan orang-orang Banten adalah yang dianggap sebagai pemimpin puncak dari tarekat ini.²⁰⁴ Pada awal 1870-an Syaikh A'bd al-Karīm pulang ke Banten untuk mengembangkan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Banten. Di bawah pengaruhnya, tarekat ini berkembang pesat dan semakin mengakar di kalangan para kyai. Pada saat yang sama, pengaruh kyai atas pengikut mereka meningkat secara luar biasa. Kesetiaan para santri kepada kyai dan persaudaraan di kalangan para santri menjadi lebih kukuh dengan memasuki tarekat yang dipimpin Syaikh A'bd al-Karīm. Selain itu, ilmu dan kesaktian kyai memperkuat karismanya di mata para santri.²⁰⁵

Aksi protes ini melibatkan paling tidak empat tokoh Tarekat Qadiriyyah. Mereka adalah: 1) Syaikh 'Abd al-Karīm al-Bantani, seorang syaikh pengganti Syaikh Ahmad Khatib Sambas, 2) K.H. Tubagus Ismail, seorang keturunan Sultan Banten, 3) H. Marjuki, seorang murid istimewa dan wakil

²⁰². Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, hlm. 312-313.

²⁰³. Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, hlm. 313-314. Baca pula Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten, 1888*.

²⁰⁴. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 27, 202.

²⁰⁵. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 174.

H. ‘Abd al-Karīm serta teman Tubagus Ismail, dan 4) Haji Wasid, sebagai pemimpin pemberontakan.²⁰⁶

c) Tarekat Naqsyabandiyah di Lombok

Pada tahun 1891 terjadi peristiwa pemberontakan hebat dari kaum Muslim suku Sasak di Lombok melawan dominasi pemerintahan raja Bali (Anak Agung Ngurah Ketut Karangasem) yang menguasai sebagian besar pulau ini. Pemberontakan ini tidak mudah dipadamkan hingga berlangsung terus sampai tahun 1894 ketika Belanda mengirimkan pasukan militernya untuk campur tangan dan berhasil mengakhiri kekuasaan Bali atas pulau tersebut. Pusat pemberontakan berada di Praya, dan pucuk pimpinannya adalah Guru Bangkol, seorang bangsawan setempat yang juga guru Tarekat Naqsyabandiyah. Banyak dari para pemuka suku Sasak adalah murid dari Guru Bangkol. Dalam pemberontakan ini, Tarekat Naqsyabandiyah nampak sebagai faktor yang memiliki peran penting.²⁰⁷

d) Tarekat Naqsyabandiyah di Sidoarjo

Tahun 1903, kyai Kasan Mukmin dari Desa Samentara, Sidoarjo memaklumkan dirinya sebagai Mahdi dan memberitahu para pengikutnya bahwa dirinya mendapatkan tugas untuk mendirikan sebuah kerajaan baru di Jawa. Ia mengajari pengikutnya ilmu kedigdayaan dan meminta mereka untuk berjihad melawan pemerintah Belanda. Ketika pemberontakan dilancarkan, Belanda dengan mudah meredakannya dan tercatat 40 orang tewas termasuk Kasan Mukmin. Adapun sisa-sisa pemberontak ada 83 orang, semuanya ditangkapi. Belakangan terungkap, penyelidikan-penyelidikan di kemudian hari menunjukkan bahwa di tempat pemberontakan itu terdapat Tarekat Naqsyabandiyah *connection*. Kyai Kasan Mukmin adalah khalifah dari Kyai Kasan Tapsir dari Krpyak Lor (dekat Yogyakarta) seorang guru dari Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang mendorong agar supaya Kasan Mukmin melancarkan pemberontakan.²⁰⁸

e) Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau Sumatra Barat

²⁰⁶. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 194-209, diringkas oleh Nor Huda dalam *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, hlm. 313-314.

²⁰⁷. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 28.

²⁰⁸. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 29.

Di Sumatra Barat meletus pemberontakan menolak pajak²⁰⁹, yang terkenal sebagai perang Kamang (1908). Pemberontakan ini digerakkan terutama oleh para guru dan pengikut tarekat Syattāriyah.²¹⁰ Tarekat Syattāriyah karena sudah lama berpengaruh di wilayah ini, sangat signifikan peranannya dalam berbagai perlawanan yang berlangsung.²¹¹ Pemberontakan ini meluas di wilayah Sumatra Barat, sebagaimana di Kamang, Manggopoh, Lintau, Batipuh, dan lain-lain.²¹² Di tahun-tahun pertama abad ke-20, jatuhnya harga kopi telah mendorong Belanda mengenyampingkan janji-janji yang dibuat dalam Plakat Panjang guna menghapuskan tanam paksa dan menggantinya dengan pajak langsung. Tindakan itu telah memicu perlawanan keras di berbagai Sumatra Barat dipimpin oleh para ulama, terutama dari aliran Syattāriyah, bersama para pemuka adat yang merasa dikhianati dengan pembatalan perjanjian secara sepihak oleh Belanda dan merasa kedudukan mereka direndahkan dengan sistem pajak baru itu.²¹³ Indra Radjo menuliskan bahwa tokoh Syattāriyah sekaligus pelopor perang Kamang bernama Syaikh H. Abdul Manan gugur dalam perang ini, sedangkan putranya yang bernama H. Ahmad Marzuki ditangkap oleh tentara Belanda. Akibat peperangan ini, hampir 100 orang mati tertembak, sedangkan korban dari pihak Belanda sebanyak 12 orang mati dan ada 20 orang yang luka-luka.²¹⁴

2. Gerakan tarekat di belahan dunia melawan penguasa yang tiran

a) Tarekat Naqsyabandiyah di Irak

Di Irak, Gerakan Naqsyabandiyah dipimpin oleh Chalid Baghdadi (1190-1242 H/1776-1827 M) yang ajarannya dikembangkan oleh Syaikh Achmad Sirhindi di India dalam melawan gerakan Islam Liberal dari Sultan Akbar. Selanjutnya, ajaran Naqsyabandi dari Chalid Baghdadi tidak hanya menggoyahkan kekuasaan imperialis Inggris di India dan Timur Tengah.

²⁰⁹. Hamka dalam bukunya “Ayahku” menyebutnya dengan sebutan *belasting*. Hamka, *Ayahku*, Depok: Penerbit Gema Insani, (2019), hlm. 98.

²¹⁰. Tim Karya Ilmiah Purna Siswa 2011 RADEN, *Jejak Sufi, Membangun Moral Berbasis Spiritual*, Kediri: Penerbit Lirboyo Press, (2014), hlm. 192.

²¹¹. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hlm. 239.

²¹². Indra Radjo dalam artikel berjudul: “Perang *Belasting* di Wilayah *Malalo* yang Terlupakan”, dipublikasikan 29 Juni 2021. <https://jurnal10.com/perang-belasting-di-wilayah-malalo-yang-terlupakan>.

²¹³. Audrey Kahin, *Dari Pemberontakan ke Integrasi*, Jakarta: Penerbit Yayasan Obor Indonesia (2005), hlm. 11-12.

²¹⁴. Indra Radjo dalam artikel berjudul: “Perang *Belasting* di Wilayah *Malalo* yang Terlupakan”, dipublikasikan 29 Juni 2021. <https://jurnal10.com/perang-belasting-di-wilayah-malalo-yang-terlupakan>.

Bahkan, di bawah pimpinan Imam Shamil di Asia Tengah, penganut tasawuf Naqsyabandiy melancarkan perang gerilya melawan Tsar Nicolas dari Rusia.

215

b) Tarekat Naqsyabandiyah di Rusia

Gerakan sufi Naqsyabandi juga terjadi di Rusia di bawah pimpinan Bahal Di Vaishi (1219-1310 H/1804-1893 M). Ajaran sufi Naqsyabandi yang dikembangkan oleh Bahal Di Vaishi adalah bersifat *non-violent* (tanpa kekerasan) diajarkan di tengah-tengah bangsa Tartar. Meskipun demikian ajarannya, Bahal Di Vaishi dituduh gila. Bahal bahkan ditangkap dan dibuang ke Siberia.²¹⁶

c) Tarekat Naqsyabandiyah di China

Di China, penganut tasawuf Naqsyabandi di bawah pimpinan Yaqub Beg (1235-1294 H/1820-1877 M), mengadakan gerakan pemurnian ajaran Islam. selanjutnya, melancarkan perlawanan terhadap kekuasaan Manchu di Turkistan. Terjadi lima kali peperangan: 1820-1828 M, 1830 M, 1847 M, 1857 M, dan 1861 M. Perjuangan ini diteruskan oleh Ma Mua Ming.²¹⁷

²¹⁵. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, vol. 1, hlm. 331.

²¹⁶. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, vol. 1, hlm. 331.

²¹⁷. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, vol. 1, hlm. 332.

BAB IV

PERAN JARINGAN TAREKAT SYAṬṬĀRĪYAH SERTA AKTUALISASI *JIHĀD FI SABĪLILLĀH* DALAM PERANG JAWA 1825-1830

A. Peran Dari Jaringan Tarekat Syaṭṭārīyah dalam *Jihād fi Sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830

Sampai periode menjelang pecahnya Perang Jawa, Tarekat Syaṭṭārīyah merupakan yang paling berpengaruh dalam kehidupan sufisme di pesantren-pesantren Jawa tengah-selatan.¹ Tarekat Syaṭṭārīyah, sebagaimana dijelaskan Sartono Kartodirjo, adalah salah satu dari tiga tarekat yang kuat dan memiliki arti penting di Pulau Jawa pada abad ke-19, sedangkan dua tarekat lainnya adalah tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah. Ketiga aliran sufi ini muncul sebagai mata tombak dari gerakan kebangkitan Islam di daerah-daerah tertentu di Pulau Jawa pada abad tersebut. Tarekat—sebagaimana ditegaskan Sartono—adalah alat yang sangat baik untuk mengatur gerakan keagamaan dan melakukan indoktrinasi tentang cita-cita kebangkitan kembali.²

Penting diketahui bahwa salah satu unsur pokok dalam organisasi tarekat yang relevan bagi pola gerakan perlawanan terhadap penjajah adalah jalinan yang kuat antara guru tarekat dan murid. Ikatan antara guru tarekat dan murid dikukuhkan secara resmi dengan bai'at, *bengat*, (janji setia), di mana murid berjanji akan senantiasa setia dan patuh secara mutlak kepada gurunya sebagai wakil Allah. Fakta yang menunjukkan bahwa tarekat memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap pengikutnya di bawah tekanan dan kekuasaan pemerintah kolonial Belanda adalah petunjuk pada sisi politik yang sangat penting. Tarekat tidak hanya menjadi pusat kebangkitan agama, bahkan, tarekat juga menjadi pusat protes politik. Kekuatan perlawanan yang melekat pada tarekat-tarekat, menyebabkan gerakan protes yang terjadi menempuh jalan ekstrem. Lalu akibat dari perkembangan ini, ketegangan dan konflik dengan tatanan sosio-politik yang dibangun oleh penguasa kolonial tidak dapat dihindari.³ Tarekat-tarekat yang menjalankan tasawuf pun memiliki peran yang cukup besar dalam beragama

¹. Ahmad Athoillah, *Aktor dan Jaringan Pesantren di Jawa Tengah-Selatan Pasca-Perang Jawa*, dalam FX Domini BB Hera, *Urip iku Urub, Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey*, Jakarta: Penerbit PT Kompas Media Nusantara, (2019), hlm. 357.

². Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 170.

³. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 171-172.

kegiatan, seperti sosial, ekonomi, pendidikan, hingga politik. Sebagai sebuah jejaring sosial yang mampu menjangkau wilayah yang begitu luas, tarekat pun tercatat telah melakukan gerakan perubahan sosial dalam kehidupan masyarakat Muslim. Dalam perang Jawa, Tarekat Syattāriyah tampil sebagai sebuah gerakan perlawanan.⁴

Lembaga-lembaga sufi di dunia Islam, pada umumnya lahir dengan tujuan untuk membina dan mengarahkan para anggotanya agar dapat merealisasikan kehidupan spiritual keagamaan secara sempurna, bukan untuk tujuan-tujuan politis yang bersifat sementara.⁵ Tarekat Syattāriyah yang didirikan oleh Syaikh ‘Abd Allāh al-Syattār (w. 890 H/1485 M) di India muncul ketika berbagai gerakan keagamaan lebih memfokuskan misinya untuk melakukan perluasan dakwah Islam kepada kalangan non-muslim. Sebagai sebuah gerakan perluasan dakwah, Tarekat Syattāriyah lebih diarahkan pada perjuangan meningkatkan nilai moral dan spiritual melalui penyebaran berbagai ajaran Islam. Sehingga adaptasi atau penyesuaian diri dengan tradisi dan ritual masyarakat setempat yang masih banyak dipengaruhi ajaran atau ritual Hindu tidak dapat dihindari.⁶

Di Melayu-Indonesia, Tarekat Syattāriyah dikembangkan oleh Syaikh Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M) setelah kepulangannya dari menuntut ilmu di Makkah dan Madinah (Haramayn) dengan karakteristik utama rekonsiliasi antara tasawuf dan syari’at. Al-Sinkili memiliki komitmen sangat tinggi untuk menciptakan keseimbangan pemahaman antara dua aspek ajaran Islam tersebut di Nusantara dan dipandang cukup memiliki kualifikasi untuk menjalankan misi rekonsiliasi ini karena penguasaannya yang cukup baik dalam ilmu-ilmu syari’at (*al-ulūm al-zāhir*).⁷ Sikap saling pendekatan antara syari’at dan tasawuf (sufisme) dan masuknya para ulama ke dalam tarekat populer dikenal dengan sebutan “neo sufisme”.⁸ Dengan latar belakang yang demikian, fenomena keterlibatan, peran dan andil dari Tarekat Syattāriyah di masa Perang Jawa yang tentunya menggeser dari fungsi utamanya sebagai lembaga dengan corak sosial

⁴. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 339.

⁵. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 61.

⁶. A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, Surabaya: Penerbit Imtiyaz, (2014), hlm. 332-333. Baca pula Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, Jakarta: Penerbit Prenada Media Group, (2008), hlm. 29.

⁷. Ridwan Arif, *Syaikh ‘Abd Al-Ra’ûf Al-Fansûrî*, hlm. 104.

⁸. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 125.

keagamaan menjadi gerakan politis yang melawan cengkraman imperialisme sangat unik dan menarik untuk dipelajari dan dikaji. Fenomena perubahan tersebut dalam istilah Ajid Tohir adalah perubahan fungsi tarekat dari sosial organik menjadi religio politik.⁹ Fenomena semacam ini tidak hanya terjadi pada Tarekat Syaṭṭārīyah, bahkan perlawanan terhadap penjajah kolonial di Nusantara juga dominan dilakukan oleh Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah pada perempatan akhir abad ke-19 sampai awal abad ke-20. Sebagaimana yang dibaca dalam bab ketiga sebelumnya, fenomena perubahan tersebut juga terjadi di belahan dunia lain, terutama di wilayah-wilayah Asia dan Afrika yang mayoritas Muslim dan memiliki banyak anggota tarekat, serta dalam cengkraman kolonialisme.¹⁰

Dalam masa-masa penjajahan, dominasi politik, ekonomi dan militer oleh kolonial Belanda tidak hanya mengancam kehidupan rakyat, bahkan telah menghancurkan dan memporak-porandakan sistem tradisional—tatanan lama di Jawa meminjam istilah Peter Carey—yang sudah melembaga serta nilai-nilai keagamaan yang sudah bertahun-tahun dipelihara oleh para ulama. Dengan terus berlangsungnya proses intervensi yang dilaksanakan kolonial terhadap masalah-masalah sosial, politik, ekonomi dan keagamaan, maka timbullah permusuhan antara kalangan kolonial dengan kaum elit agama.¹¹ Dengan kondisi yang tertindas oleh sistem imperialisme dan feodalisme penjajah, maka tidak mengherankan bila Tarekat Syaṭṭārīyah—sebagaimana tarekat-tarekat lain yang dihadapkan pada realitas yang sama—bangkit memberikan perlawanan terhadap kesewenang-wenangan kolonial, teramat naif dan ironi bila duduk berpangku tangan menyaksikan kekejaman kaum penjajah tersebut tanpa memberikan perlawanan sama sekali. Kondisi yang demikian, menjadikan Tarekat Syaṭṭārīyah pada saat pecahnya Perang Jawa mengubah fungsi dan karakteristiknya dari lembaga dengan ciri khas persaudaraan spiritual dan sosial organik beralih fungsi ke arah yang lebih besar lagi, yakni mengubah perannya ke arah sistem religio politik sebagaimana disebut sebelumnya.

Fazlur Rahman mencatat bahwa gerakan sufi dalam menjalankan fungsi protesnya dari fungsi sosial-politiknya—secara lebih khusus—sering lebih kuat dari fungsi keagamaannya. Hal ini sebagaimana yang terjadi di Turki pada abad

⁹. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 165 dan 70.

¹⁰. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 61.

¹¹. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 170.

pertengahan, ketika gerakan sufi terkoneksi dengan serikat pekerja dan organisasi militer ‘Janissary’ (*Yenicheri*). Pada saat itu, gerakan sufi menjalankan peran sebagai oposisi dalam melawan otoritas negara yang tiran. Terutama sejak abad ke-5 H/11 M ketika keutuhan politik dunia Islam mulai terpecah, dan makin banyak orang yang menentang sultan-sultan zalim, yang oleh para ulama dianggap lebih baik dari anarki. Karena itulah, Sufisme, dalam bentuknya yang terorganisasi, dapat berfungsi sebagai protes terhadap tirani politik.¹²

1. Sosok-Sosok Pejuang Perang Jawa Pengamal Tarekat Syaṭṭāriyah

Para pendukung Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa di antaranya adalah para ulama dan tokoh-tokoh agama atau yang disebut dengan kaum santri. Besarnya dukungan kaum santri terhadap Diponegoro inilah yang menyebabkan Perang Jawa lebih memancarkan aura keagamaan. Sehingga karena lekatnya nuansa keagamaan ini, maka Perang Jawa juga disebut sebagai Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*).¹³ Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Peter Carey sejarawan Inggris menemukan dalam naskah Jawa dan Belanda catatan 121 kyai, 22 haji, 17 syaikh (syarif), 18 pejabat agama dan masjid (penghulu, khatib, modin), dan 10 guru agama (kyai guru)¹⁴ yang turut berperang bersama Diponegoro. Angka-angka tersebut memberikan petunjuk bahwa betapa besar dan luasnya pengaruh Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa.¹⁵ Lantas siapa saja ulama dari Tarekat Syaṭṭāriyah yang tercatat sebagai pendukung Diponegoro dalam Perang Jawa itu? Sebenarnya banyak sekali ulama beserta para santrinya yang terlibat dan berperan serta membantu Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa, baik yang terafiliasi dengan Tarekat Syaṭṭāriyah ataupun yang bukan, sebagian di antaranya tercakup dalam data yang disebutkan oleh Peter Carey di atas. Berikut ini akan dipaparkan sebagian kecil dari tokoh dan ulama Tarekat Syaṭṭāriyah yang terlibat langsung dalam Perang Jawa.

¹². Fazlur Rahman, *Islam* (edisi terjemah Indonesia), hlm. 226-227.

¹³. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830*, Yogyakarta: Penerbit Araska (2018), hlm. 11-12.

¹⁴. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 738-739.

¹⁵. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, vol. 1, hlm. 207.

a) **Kyai Taptojani**¹⁶

Kyai Taptojani (sekitar 1750-1828) terlahir sebagai penduduk Mlangi, sebuah desa yang terletak di dekat Yogyakarta dan dalam Diponegoro di Tegalrejo.¹⁷ Ia adalah salah satu dari putra Kyai Nur Iman Mlangi dari istri yang bernama Gegulu.¹⁸ Mlangi terletak hanya tiga kilometer ke utara Tegalrejo, tempat ini merupakan bagian tanah warisan (*tanah tiyoso*) keluarga Danurejan yang masih keluarga dekat Diponegoro. Di Mlangi, Kyai Taptojani menjalankan tugas sebagai guru agama dan penasihat bagi anggota paguyuban Keraton Yogya. Berdasarkan informasi dari sumber-sumber Belanda—Peter Carey menjelaskan—Pangeran Diponegoro sangat hormat kepada Kyai Taptojani, yang oleh Belanda digambarkan sebagai seorang “imam terkemuka” yang senantiasa diusahakan oleh sang Pangeran supaya diperlakukan dengan baik. Di antara bentuk sikap hormat Pangeran Diponegoro kepadanya, *Pathok Negari* Taptojani di Mlangi—sebagaimana dituturkan Carey—sengaja dilindungi dari berbagai kerusakan selama Perang Jawa atas perintah Diponegoro langsung.¹⁹

Kyai Taptojani sangat dihormati oleh para bangsawan Keraton Yogyakarta. Ia juga memiliki reputasi sebagai orang yang menguasai hukum-hukum Islam secara luar biasa. Meskipun demikian, ia malahan mengirim kedua anak laki-lakinya ke Surakarta, yang pada waktu itu tampaknya memiliki peranan lebih penting sebagai pusat kegiatan spiritual daripada Yogyakarta. Di sana mereka mendapatkan kedudukan dengan bantuan dan perlindungan adik Sunan Pakubuwono IV (bertakhta

¹⁶. Dalam daftar kyai, haji, dan pemuka agama yang berhubungan dengan Diponegoro (Apendiks VIIb), Peter Carey mencatat Taptojani bergelar Kyai, adalah seorang ulama (rupanya) berdarah Arab; guru, dan *perdikan ageng* Mlangi sampai 1805; pindah ke Surakarta; berhubungan dengan Kyai Mojo dan kakak ipar Kyai Muso. Guru pribadi Pangeran Adisuryo, dan setarekat (Syattāriyah) dengan Diponegoro. (baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019), vol. 3, hlm. 945). Peter Carey juga memberikan catatan bahwa Taptojani adalah pengucapan nama Arab “Taftazani” menurut lidah Jawa. Al-Taftazani adalah seorang cendekiawan yang termasyhur. Ia menulis buku-buku di banyak bidang ilmu pengetahuan yang masih dipergunakan berabad-abad setelah ia meninggal. Terdapat kemungkinan bahwa Taptojani adalah seorang Sumatera, yang menurut kebiasaan orang-orang Indonesia, bila mereka mengambil nama Arab, memilih nama seorang pengarang yang terkenal, hasil wawancara dengan Profesor G.W.J. Drewes, Leiden, September 1973. Baca: Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2018), hlm. 185-186.

¹⁷. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 145.

¹⁸. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 225.

¹⁹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019), vol. 1, hlm. 105.

1788-1820), Pangeran Buminoto, yang terkenal dengan sikap murah hati kepada pemuka agama.²⁰

Pada 1805 Kyai Taptojani terpaksa melarikan diri ke Surakarta ketika tanah-tanah *perdikan*-nya (tanah wakaf yang dibebaskan pajak dan kerja rodi untuk mendukung kaum ulama) di Mlangi direbut kembali oleh Danurejo II, dan setelah Penghulu Yogyakarta menolak memberikan izin kepadanya untuk masih bisa menemui para pangeran dan ningrat lain di dari Keraton Yogyakarta.²¹ Carey mencatat, perselisihan itu disebabkan karena pengaruh Kyai Taptojani terhadap para pangeran keraton yang dengan demikian mencerminkan kemasyhuran sang Kyai di daerah itu.²² Di Surakarta, dengan cepat ia berhasil merebut kepercayaan dan penghargaan Sunan dengan menerjemahkan sebuah buku sulit, yang ditulis dalam bahasa Arab, *Sirāth al-Mustaqīm*, ke dalam bahasa Jawa. Kepada sang Kyai dihibahkan tanah yang cukup luas di sebuah desa yang berjarak satu jam ke arah barat Surakarta.²³

Kyai Taptojani menetap di wilayah kasunanan dan terus memelihara silaturrahim dengan para anggota keluarganya yang tersebar di seluruh Jawa tengah dan timur. Di antara mereka termasuk para ahli agama terkemuka yang bermukim di kawasan-kawasan bebas pajak di Kedu, dan seorang pejabat tinggi di Madiun yang mempunyai hubungan dengan pesantren terkenal di Tegalsari. Lagi pula, ia juga akrab dengan keluarga besar Kyai Mojo, yang tinggal di desa-desa bebas pajak Mojo dan Baderan di kawasan Pajang tepat sebelah selatan Delanggu, dan di Pulo Kadang dekat Imogiri ke sebelah selatan Yogya.²⁴ Pada bulan Oktober 1826, ketika Taptojani terlibat dalam usaha mencapai perundingan damai awal dengan penasihat utama Diponegoro untuk urusan agama, Kyai Mojo, Kyai Taptojani konon telah berusia sembilan puluh tahun.²⁵ Kyai Taptojani adalah ulama besar (*ngulama sepuh*) yang membentuk pemikiran keagamaan Pangeran Diponegoro di samping juga

²⁰. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 145-146.

²¹. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 146.

²². Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 106.

²³. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 146.

²⁴. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 106.

²⁵. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 105.

seorang pengasuh utama pesantren *perdikan*²⁶ Mlangi, seperti di Bagelen, Kedu, dan Pajang (Surakarta) bahkan wilayah Jawa Timur. Kyai Taptojani adalah pemberi kunci jaringan bagi Pangeran Diponegoro dengan Kyai Mojo (sekitar 1790-1849) dan para ulama pesantren.²⁷ Jaringan sosial yang amat luas yang terpusat pada sosok Kyai Taptojani ini, menunjukkan betapa vitalnya posisi sang Kyai bagi Diponegoro kala sang Pangeran meminta dukungan dari para santri dan ulama di Pajang, Madiun, Kedu, Bagelen, dan Pacitan pada awal pecah Perang Jawa.²⁸ Di masa-masa menjelang tutup usia, rupanya Taptojani berniat pergi ke Makkah untuk mencari hidup yang tenang dan damai tanpa terikat pada salah satu istana di Jawa bagian tengah-selatan. Namun ia tetap tinggal di wilayah Suarakarta, di mana ia tetap punya pengaruh terhadap Pakubuwono IV dan kalangan Istana Surakarta.²⁹

Dalam *Babad Keraton Surakarta* yang ditulis akhir 1825 M, diterangkan bahwa Kyai Taptojani datang ke Tegalsari pada suatu malam sebagai pemimpin semua ulama yang berasal dari wilayah-wilayah wakaf yang bebas pajak (*perdikan*), para khatib dan modin, serta para ahli hukum Islam. Sang Kyai digambarkan seakan-akan memberikan nasihat kepada Diponegoro mengenai saat yang tepat bagi Ratu Adil untuk memproklamkan dirinya dan kemudian menjalankan Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*).³⁰ Meskipun tidak ada keterangan dalam sumber-sumber Belanda masa itu yang mengukuhkan terjadinya

²⁶. *Perdikan* adalah daerah bebas pajak yang diberikan oleh keraton dan biasanya khusus untuk keperluan mereka yang memusatkan perhatian pada kegiatan agama atau keperluan para penjaga makam dan tempat-tempat keramat, oleh karenanya disebut dengan *perdikan ageng*, kepala daerah bebas pajak. (baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 3, hlm. 999). Para raja Mataram memelopori pembangunan pesantren-pesantren di sejumlah daerah yang secara tradisional didesain untuk tujuan keagamaan, yang disebut desa perdikan. Para ulama pun diangkat dan ditugaskan secara khusus di desa-desa tertentu dengan tugas, antara lain: menjaga makam elite kerajaan dan kaum bangsawan, mengajarkan Islam, dan mengorganisasi berbagai kegiatan keagamaan di masjid-masjid desa. Para ulama memiliki wewenang untuk mengatur hampir semua aspek permasalahan desa, sampai ke tingkat di mana mereka layaknya seorang pemilik desa yang hanya bertanggung jawab kepada Raja Mataram. Pesantren Tegalsari adalah contoh yang bagus tentang kebijakan tersebut. Tegalsari secara resmi didirikan sebagai sebuah desa perdikan di masa pemerintahan Pakubuwono II (1726-1749) di Kerajaan Mataram. Salah satu tugasnya sebagai tempat pengajaran Islam, Tegalsari menjadi sebuah pesantren terkenal di Jawa. (baca: Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 56-57).

²⁷. Ahmad Athoillah, *Aktor dan Jaringan Pesantren di Jawa Tengah-Selatan Pasca-Perang Jawa*, hlm. 359.

²⁸. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 106. Baca pula dalam Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1825-1830)*, hlm. 20.

²⁹. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 146.

³⁰. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 146-147. Baca pula dalam Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 105.

kunjungan tersebut, hubungan yang dijalin oleh Diponegoro dengan keluarga Taptojani selama tahap-tahap awal perang menunjukkan bahwa Kyai sepuh itu tetap mendapatkan penghormatan sang Pangeran.³¹

Kyai Taptojani ini disebut-sebut sebagai pengamal Tarekat Syattāriyah. Sebab, Pangeran Diponegoro dimungkinkan sekali mengikuti dan mendapat sanad Tarekat Syattāriyah dari gurunya ini. Kyai Taptojani—sebagaimana dikatakan oleh Rijal Mumazziq—merupakan seorang deklarator Perang Jawa yang berlatar belakang Tarekat Syattāriyah. Kyai Taptojani pula yang mengabarkan menyingkapkan visi kepada Pangeran Diponegoro, Ketika sang Pangeran ini masih nyantri kepadanya, tentang tibanya Ratu Adil dan mulainya Perang Sabil.³² Peter Carey dalam *Kuasa Ramalan* menuliskan bahwa tarekat yang diikuti Kyai Taptojani adalah tarekat yang sama diikuti oleh Pangeran Diponegoro, yaitu Tarekat Syattāriyah.³³

Terkait status hubungan guru dan murid antara Kyai Taptojani dengan Pangeran Diponegoro, awal mulanya Peter Carey mempertanyakan status tersebut sebagai tahap awal penyelidikannya. Dalam tulisannya ia mengatakan, tidak jelas apakah Diponegoro pernah belajar kepada Kyai Taptojani.³⁴ Selanjutnya, berdasarkan sumber-sumber yang didapat, Carey menjelaskan bahwa terdapat kisah yang menceritakan bahwa Diponegoro (1785-1855)—bersama Cokronegoro (1779-1862) bupati Purworejo I—telah mempelajari ilmu tasawuf serta kebatinan (displin spiritual orang Jawa) dengan guru atau kyai di sebuah desa di luar Surakarta. Kemungkinan besar kyai tersebut adalah seorang keturunan *sabrang* (Sumatera) yang dikenal dengan sebutan Kyai Taptojani Mlangi. Dengan demikian—Peter Carey menyimpulkan—besar sekali kemungkinannya bila Diponegoro memiliki hubungan erat dengan Kyai Taptojani.

Dari tinjauan yang lain, Carey menyebutkan, saat Pangeran Diponegoro tekun mempelajari Islam pada masa mudanya, Kyai

³¹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 105.

³². Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 207.

³³. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 3, hlm. 945.

³⁴. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 105.

Taptojani memiliki pengaruh besar sebagai kepala *perdikan* di Mlangi. Di masa itulah Diponegoro hidup di Tegalrejo tahun 1793 bersama nenek buyutnya Ratu Ageng istri Hamengkubuwono I hingga buyutnya wafat 1803.³⁵ Di kesempatan yang berbeda,—berdasarkan sumber tradisi lisan Jawa—Peter Carey menjelaskan bahwa Diponegoro dan Cokronegoro (Bupati I Purworejo) adalah sama-sama belajar tasawuf dan ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah kepada guru agama yang sama sebelum meletus Perang Jawa, kyai sufi yang terkondang di Jawa bagian tengah-selatan, Kyai Taptojani dari Mlangi.³⁶

Dari beberapa keterangan tersebut di atas dapat disimpulkan, meskipun tidak secara tegas disampaikan oleh Peter Carey, sangat mungkin sekali bila Kyai Taptojani adalah gurunya Pangeran Diponegoro berdasarkan intensitas pertemuan didukung kapabilitas dan kepakaran dari Kyai Taptojani pada masa tersebut di satu sisi, dan sosok Pangeran Diponegoro sebagai seorang santri yang haus akan ilmu pengetahuan dan Panglima Perang Jawa yang membutuhkan dukungan dan arahan dari para ulama di sisi yang lain. Kendatipun demikian, Peter Carey menegaskan bahwa terdapat bukti dalam babad otobiografis yang ditulis oleh Diponegoro sendiri di Manado, Taptojani adalah guru adik laki-lakinya yang bernama Pangeran Adisuryo (sekitar 1800-1829) yang memakai nama Ngabdurakim semasa Perang Jawa.³⁷ Seorang laki-laki yang punya kekuatan spiritual besar, yang kemudian mati sebagai seorang *moksa* (lepas dari ikatan dunia) di Gunung Sirnoboyo di Bagelen pada 8 Desember 1829, menjelang akhir Perang Jawa.³⁸

Kyai Taptojani diyakini dimakamkan di kompleks makam Tjokronegoro II Kayulawang. Tepatnya di Dusun Kayulawang Desa Mudal RT 01 RW 02 Kecamatan Purworejo Kabupaten Purworejo. Makam Kyai Taptojani ini berada persis di samping makam

³⁵. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 147.

³⁶. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 45.

³⁷. Dalam babadnya, Pangeran Diponegoro menjelaskan pada pupuh XXXVIII (mijil), 47-48 : “47. Sang Raja (Pangeran Diponegoro) tersenyum dan berkata: Abdul Rahim (Pangeran Adisuryo), berguru apa dirimu kepada Syaikh Taptojani? Jawab Kanjeng Pangeran dengan lembut: 48. Tentang zikir dan dua tauhid; Kadariyah dan Jabariyah, hati saya belum pada anggapan agar selamat.” (baca: Pangeran Diponegoro, *Babad Dipanegara*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, (2019), hlm. 574-575).

³⁸. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 105.

Tjokronegoro II (bupati ke-2 Purworejo) dan tertutup oleh bangunan yang beratap dan dikunci. Untuk keperluan ziarah dan masuk ke dalam bangunan tersebut, terlebih dahulu harus ijin pada juru kuncinya, yang saat ini dipegang oleh Bapak Achmad Mudjazen yang rupanya masih termasuk dari keturunan Tjokronegoro II. Disebabkan status dari Kyai Taptojani adalah pendukung perjuangan Pangeran Diponegoro maka ia adalah musuh politik Belanda, karena itulah lokasi makam beliau dirahasiakan dari pengetahuan masyarakat umum saat itu.³⁹

Lokasi makam Tjokronegoro II berbeda dari lokasi makamnya Tjokronegoro I, III, dan IV (makam Bulus), karena Tjokronegoro II memiliki kedekatan khusus dengan Kyai Taptojani, semenjak kecil sudah hidup bersamanya, baik menjadi murid sekaligus pengawalnya, informasi ini sebagaimana dijelaskan oleh Bapak Achmad Mudjazen. Sang juru kunci ini juga bercerita bahwa Peter Carey beberapa kali ziarah ke makam tersebut, tetapi anehnya—sepanjang pengetahuan penulis—Carey tidak pernah menyinggung-nyinggung lokasi makam tersebut di dalam buku-buku penelitian yang ditulisnya

b) Kyai Mansyur Muhyidin Rofi'i/Rofingi (Kyai Guru Loning)⁴⁰

Kyai Mansyur Muhyidin Rofingi (Kyai Guru Loning) adalah putra dari Kyai Nur Iman Mlangi, adik lain ibu dari Kyai Taptojani, karena keduanya sama-sama putra Kyai Nur Iman. Setelah Kyai Nur Iman meninggal dunia, Ibunya yang merupakan Putri Cina keturunan Campa, meninggalkan daerah Mlangi dalam kondisi hamil, mengandung Kyai Mansyur yang telah berumur enam bulan, menuju Kaum Bedungus

³⁹. Puji syukur *alhamdulillah*, penulis dapat melaksanakan kunjungan penelitian (*rihlah*) di hari Senin, 28 Juni 2021 dari pukul 07.00 – 10.30 WIB di lokasi kompleks pemakaman tersebut, ditemani langsung sang juru kunci makam, yaitu Bapak Achmad Mudjazen yang rupanya—berdasarkan pengakuannya saat wawancara—masih merupakan keturunan ke-7 dari Tjokronegoro II. Penulis memperoleh informasi tentang keberadaan dari makam Kyai Taptojani—guru Pangeran Diponegoro—ini, adalah berdasarkan informasi dari KH. Chalwani Pengasuh Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo, saat penulis memperoleh kesempatan silaturahmi di *ndalem*-nya pada hari Ahad, 27 Juni 2021.

⁴⁰. Untuk lebih lengkapnya, kisah Kyai Guru Loning ini dapat dibaca dalam tulisan M. Ravie Ananda yang dapat diakses di: <https://kebumen2013.com/tarikh-nur-iman-muhyidin-arrofingi/> berjudul: “*Nyariosake Riwayat Saha Silsilahipun KGPH. Kartasura RM. Sandeyo/Kyai Ageng Nur Iman Mlangi lan RM. Masyur Muhyidin Arrofi'i/Kyai Guru Luning*”.

Bagelan, salah satu muridnya Kyai Nur Iman Mlangi. Di Desa Bedungus inilah Kyai Guru Loning dilahirkan pada 1220 H/1799 M.⁴¹

Kyai Mansyur Muhyidin Rofingi (Kyai Guru Loning) bin Kyai Nur Iman Mlangi pernah nyantri di Pesantren Kyai Soleh Qulhu Salaman Magelang dengan dukungan Patih Dipodirjo, sehingga bisa berangkat haji dengan gurunya tersebut. Ia diambil menantu oleh gurunya, Patih Dipodirjo dan Penghulu Demak. Setelah menuntut ilmu di Aceh, ia membuka tanah sekitar tiga hektar dengan bantuan Glondong Loning yang bernama Dipomenggolo. Ia juga mengikuti jejak kakaknya, Kyai Taptojani dalam hal mengembangkan Tarekat Syaṭṭārīyah dan juga aktif dalam memberikan dukungan kepada perjuangan Diponegoro di daerah Bagelen. Secara diam-diam Kyai Guru Loning juga turut aktif membantu perjuangan Pangeran Diponegoro sehingga memenangkan daerah Kemiri, Loano, Sucen, dan lainnya. Bersama Sayyid Ahmad Muhammad Alim (Mbah Ahmad Alim) Bulus yang saat itu sudah sepuh memprotes cara kolonial Belanda memperlakukan para tahanan dengan disalib di desa Kedung Lo barat Tanggung, sehingga Belanda pun merubahnya.⁴²

Kyai Guru Loning nampaknya meneruskan perjuangan kakak-kakaknya seperti Kyai Taptojani terutama dalam pengalaman Tarekat Syaṭṭārīyah dan jiwa anti kolonialnya. Semangat anti kolonialnya tersebut tidak dapat dilepaskan dari darah ayahnya Kyai Nur Iman Mlangi yang memilih memperkuat tradisi multikratonik dalam memperjuangkan ajaran Islam dan perjuangan anti kolonial di luar Kraton.⁴³

Kyai Guru Loning banyak berkiprah di daerah Bagelen. Santrinya cukup banyak berasal dari Demak, Magelang, Kendal, Cirebon, Surabaya, Termas, Pacitan, Banten, Jawa Barat, dan lainnya. Di antara muridnya adalah Bupati Kutoarjo RM. Suryokusumo, RM. Purbokusumo, Patih Kutoarjo Raden Kertopati, dan Nyai Patih Dipodirjo Purworejo. Ia juga seorang mursyid dari Tarekat Syaṭṭārīyah yang telah memberikan ijazah Tarekat Syaṭṭārīyah kepada santrinya, sebagaimana

⁴¹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 219-220.

⁴². Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 220-2021.

⁴³. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 227.

Kyai Imam Puro (Kyai Ngemplak Purworejo) yang nyantri sejak kecil. Kyai Guru Loning juga mengamalkan Zikir Saman., sehingga banyak santri Bawean dan Banjarmasin yang berbai'at.⁴⁴

Tidak hanya Guru Loning, hampir semua putra Kyai Nur Iman Mlangi turut berjuang bersama Pangeran Diponegoro. Beberapa kemenangan di Bagelen seperti di daerah Kemiri, Sucen, dan Loano berkat bantuan Guru Loning dan para santrinya. Putra Kyai Nur Iman lainnya yang turut berjuang adalah Kyai Salim. Dalam pertempuran di Desa Dimoyo, Kyai Salim gugur, yang kelak dikenal Kyai Sahid. Selain itu Kyai Hasan Beshari, putra Kyai Nur Iman Mlangi yang lain, menjadi pengawal pribadi Pangeran Diponegoro. Kyai Guru Loning dikenal sebagai ulama yang hafal Al-Qur'an dan mahir dalam ilmu agama Islam. Tidak hanya mengajarkan beberapa kitab kuning, tetapi juga mengajarkan cara membaca Al-Qur'an dengan fasih dan lagu *misriyy*, lagu *makiyy*, dan lagu *bashory*. Pada waktu itu, belum banyak pondok yang mengajarkan pembacaan Al-Qur'an secara fasih sehingga pondok Loning terkenal di mana-mana.⁴⁵

Kyai Mansyur Muhyidin Arrofingi (Kyai Guru Loning) tidak kembali ke Mlangi akan tetapi ia menetap di Loning, Kemiri, Kutoarjo, Purworejo hingga akhir hayatnya pada usia 56 tahun di bulan Syawal tahun 1276 H/1855 M. Kyai Guru Loning dimakamkan di sebelah barat pengimaman masjid Loning. Peringatan Khaul Kyai Guru Loning juga rutin diadakan setiap tahun di masjid Loning. Sedangkan Putri China, ibu dari Kyai Guru Loning kemudian terkenal dengan sebutan Nyai Ngadiluwih yang makamnya terletak di desa Kemiri Purworejo.⁴⁶

c) **Kyai Imam Puro**

Kyai Imam Puro (1800-1900) memiliki nama asli Khasan Benawi adalah keturunan ke-9 dari Sultan Agung, santri dari Kyai Mansyur Muhyidin Rofi'i/Rofingi (Kyai Guru Loning) serta abdi dalemnya.

⁴⁴. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 225-226.

⁴⁵. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 225-226.

⁴⁶. Sejarah Tuan Guru Loning. Diakses dari: <http://wiyonggoputih.blogspot.com/2008/10/sejarah-tuan-guru-loning.html?m=1> (26/10/2022).

Selesai nyantri, Kyai Imam Puro mendirikan pondok pesantren Sidomulyo, Ngemplak, Kecamatan Purworejo yang sekarang ini namanya berubah menjadi Pesantren Al-Islah dan menyebarkan Tarekat Syattārīyah, yang diperoleh dari gurunya, Kyai Guru Loning.⁴⁷

Kyai Imam Puro banyak memberikan bantuan bagi pasukan Pangeran Diponegoro. Oleh sebab itu, Kyai Imam Puro sempat ditahan Belanda, namun kemudian dibebaskan. Kyai Imam Puro dimakamkan di bukit Geger Menjangan, dusun Candi, Baledono, Purworejo.⁴⁸

Dukungan Kyai Imam Puro pada perjuangan Diponegoro dilakukan dengan banyak memberikan bantuan logistik pangan seperti beras, umbi-umbian, dan buah-buahan yang dikumpulkan dari sekitar pondok. Banyak santri Kyai Imam Puro yang ikut andil bagian dalam barisan pasukan Diponegoro. Di antaranya, mereka masuk dalam barisan pasukan Tumenggung Djoyomustopo dan Syamsiah (Penghulu Landraat Pangenurutengah) yang memimpin pertahanan Magelang dan Bagelen. Jejaring Kyai Imam Puro ini membujur di lereng pegunungan Serayu hingga ke wilayah Cilacap (Pesantren Kesugihan), pesantren yang juga mengamalkan Tarekat Syattārīyah.⁴⁹

d) **Kyai Mojo**⁵⁰

Kyai Mojo/Modjo memiliki nama Muslim Mohammad Khalifah. Lahir sekitar tahun 1792 dan wafat pada tanggal 20 Desember 1849 dalam usia 57 tahun di Tondano-Minahasa, Sulawesi Utara.⁵¹ Ia merupakan seorang ulama asal Jawa Tengah yang menentang gerakan penyelewengan di kalangan bangsawan dan sultan oleh pemerintahan kolonial Belanda pada masa penjajahan.⁵² Ahmad Mansur Suryanegara melukiskannya sebagai seorang pembaharu di Jawa Tengah, melawan gerakan pemurtadan di kalangan bangsawan dan sultan oleh pemerintah

⁴⁷. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 226.

⁴⁸. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 226-227.

⁴⁹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 227.

⁵⁰. Dalam daftar kyai, haji, dan pemuka agama yang berhubungan dengan Diponegoro (Apendiks VIIb), Peter Carey mencatat Mojo (Bagus Kalifah) bergelar kyai yang bertempat tinggal di perdikan dan guru Mojo. Putra bungsu Kyai Guru Baderan. [baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019), vol. 3, hlm. 942].

⁵¹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 179.

⁵². Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 197.

kolonial Belanda serta penindasan dan intervensi politik penjajah. Pembentuk pikiran dan sikap rakyat sebagai pendukung Pangeran Diponegoro.⁵³ Kyai Mojo adalah penasihat utama Diponegoro bidang keagamaan selama Perang Jawa. Kyai ini berasal dari desa perdikan Mojo di wilayah Surakarta tepat di sebelah timur-laut Delangu dan wafat di pengasingan di Kampung Jawa, Tondano, Sulawesi Utara. Meskipun belum pernah naik haji,⁵⁴ ia sangat berwibawa di kalangan santri pendukung Diponegoro karena pengetahuannya yang mendalam mengenai Al-Qur'an dan wataknya yang kuat.⁵⁵

Mengenai sosok Kyai Mojo, De Stuers (1792-1881) melukiskan bahwa ia adalah seorang imam yang sangat terkenal terpelajar dalam menghafal Al-Qur'an dan konsisten dalam mengamalkan aturan-aturan yang ditetapkan di dalam kitab suci ini. De Stuers menilai Kyai Mojo telah sukses dalam membangun otoritasnya di mata masyarakat. Ketinggian dan keluasan ilmunya itu di atas rata-rata para imam yang sering berangkat ke Makkah saat itu, dalam segala bidang keilmuan mereka terbukti kalah bila dibandingkan dengan Kyai Mojo, kendatipun Kyai Mojo sendiri belum pernah ke Makkah.⁵⁶

Dengan latarbelakang yang demikian, tak mengherankan bila keahlian mendalam Kyai Mojo di bidang pemahaman Al-Qur'an sangat dibutuhkan oleh sang Pangeran di saat Perang Jawa. Meskipun Pangeran Diponegoro sendiri memiliki bacaan yang luas dan dianggap ahli dalam perkara-perkara hukum Islam, akan tetapi ia—kata Peter Carey—tidak merasa cukup percaya diri melaksanakan mandat yang diberikan kepadanya lewat ramalan atas dirinya sebagai Ratu Adil untuk berjuang berdasarkan Al-Qur'an. Ia pun memutuskan mengundang para ulama yang dianggapnya betul-betul ahli mengenai Al-Qur'an ke markas pertempurannya di Selarong pada awal peperangan guna mendapatkan

⁵³. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, vol. 1, hlm. 199.

⁵⁴. Zainul Milal Bizawie dalam bukunya *Masterpiece Islam Nusantara Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*, hlm. 489 dan *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 180 mengutip dari Ali Munhanif dalam Ensiklopedi Tematis *Dunia Islam Asia Tenggara; Gerakan Keislaman Diponegoro*, Jakarta: Penerbit Ichtiar Baru van Houwe, (2003), vol. 5. dijelaskan bahwa Kyai Mojo sudah menunaikan rukun Islam yang kelima, yaitu menunaikan ibadah haji ke Makkah, bahkan sempat menetap di Makkah beberapa waktu di sana.

⁵⁵. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 105.

⁵⁶. Peter Carey, *Percakapan Dengan Diponegoro*, hlm. 59.

nasihat yang diperlukan.⁵⁷ Memang, selama Perang Jawa sang Pangeran sering menegaskan amanat berdasarkan Al-Qur'an serta mengutipnya sebagai dasar legitimasi dan alasan supaya Kyai Mojo berkenan bergabung di Selarong, saat Pangeran merasa membutuhkan nasihat seorang ahli agama yang tahu betul seluk-beluk Al-Qur'an. Sikap yang demikian semakin menegaskan tujuan Diponegoro sebagai seorang Muslim Jawa yang menjunjung kemuliaan agama Islam di Jawa dan melaksanakan tugas sebagai *ratu paneteg panatagama*, seorang raja yang akan berdiri tegak sebagai penata agama.⁵⁸

Kyai Mojo adalah seorang guru agama di Pajang dekat Delangu, Surakarta. Ayahnya, Imam Abdul Arif atau lebih dikenal dengan Kyai Baderan (Kyai Baderan I), juga seorang ulama terkenal pada masa itu di dusun Baderan dan Mojo, kedua dusun tersebut berada di dekat Pajang dan merupakan tanah pemberian (perdikan) Raja Surakarta Pakubuwono IV (1788-1820). Kyai Baderan memiliki alur keturunan dari Kerajaan Pajang. Sedangkan ibunya Kyai Mojo, R.A. Mursilah putri dari R.A. Ayu Mursiyah adalah sepupu Pangeran Diponegoro dan saudara perempuan seayah Hamengkubuwono III, karenanya ia adalah kemenakan Pangeran Diponegoro. Meskipun ibunya seorang ningrat kraton, Kyai Mojo dibesarkan di luar kraton.⁵⁹ Dengan demikian, dilihat dari garis keluarga ayah dan ibunya, Kyai Mojo masih keturunan darah biru, sebab dirinya mempunyai darah Pajang dari garis ayahnya dan darah Mataram dari ibunya.⁶⁰ Ayahanda Kyai Mojo meninggal sekitar tahun 1820, kuburannya berada di Desa Mojo, Tegalrejo, Boyolali, Jawa Tengah. Di kompleks pemakaman itu juga disemayamkan ibunda Kyai Mojo, R.A. Mursilah.⁶¹

Kyai Mojo menikah dengan R.A. Mangkubumi (Babcock, 1989), janda cerai dari Pangeran Mangkubumi, paman Pangeran Diponegoro. Karena pernikahannya dengan R.A. Mangkubumi inilah, Kyai Mojo yang awalnya adalah keponakan Diponegoro, kemudian berubah menjadi

⁵⁷. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 122.

⁵⁸. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 670.

⁵⁹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 179-180.

⁶⁰. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 198.

⁶¹. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 197-198.

paman Diponegoro. Karena Pangeran Mangkubumi itu sendiri adalah paman Diponegoro. Sehingga perkawinannya dengan janda Pangeran Mangkubumi ini, Pangeran Diponegoro memanggil Kiai Mojo dengan sebutan ‘paman’ meskipun garis ayah, Kyai Mojo adalah ‘kemenakan’. Di sinilah kemudian berputar-putarnya hubungan nasab antara Kyai Mojo dengan Pangeran Diponegoro.⁶²

Dalam sejarah pendidikannya, Kyai Mojo mempelajari agama Islam dengan berguru kepada Kyai Syarifudin di Gading, Santren, Klaten. Setelah tumbuh dewasa, ia berguru kepada kyai di daerah Ponorogo. Di Ponorogo ini konon Kyai Mojo mulai memperdalam ilmu kejadugan atau ilmu kanuragan, sebuha *ngelmu* yang menjadi primadona di zaman itu. Dengan ilmu kanuragan itu, Kyai Mojo dikenal sebagai sosok yang sakti-madraguna. Di samping itu, dirinya juga dikenal soal kealimannya di bidang ilmu-ilmu agama seperti yang berkembang di pesantren. Sebagai kyai kharismatik, apalagi memang masih keturunan darah biru, Kyai Mojo menjadi kepercayaan Ingkang Sinuhun Kanjeng Susuhunan Paku Buwono VI (PB VI).⁶³

Karena faktor tingkat keulamaannya, jejaring pesantrennya dan pertalian darah dengan Keraton Yogyakarta, boleh jadi itulah yang menjadi alasan Pangeran Diponegoro memilih Kyai Mojo sebagai penasehat agamanya sekaligus panglima perangnya.⁶⁴ Tatkala Kyai Mojo akan bergabung dengan Pangeran Diponegoro di Selarong pada awal Agustus 1825, sekelompok pengikutnya diajak turut serta termasuk di antara mereka ini adalah anggota keluarga besarnya dan para pelajar di pesantrennya yang ada di Mojo dan Baderan, Kawasan Delangu.⁶⁵

Kyai Mojo sebagai panglima dan penasihat utama Diponegoro berhasil mengubah modus perlawanan terhadap penjajah dari “pemberontakan” menjadi “Perang Sabil”. Di bawah pengaruh Kyai Mojo, ikut sejumlah tokoh lokal; 88 Kyai desa, 36 haji, 11 Syaikh, 18

⁶². Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 199-200.

⁶³. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 200.

⁶⁴. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 180 dan Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 200-201.

⁶⁵. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 738.

pengatur agama (penghulu, modin, khatib, juru kunci), 15 guru mengaji, dan beberapa ulama dari Bagelen, Kedu, Mataram, Panjang, Madiun dan Ponorogo, serta 3 orang santri wanita.⁶⁶ Sebagai penasihat sekaligus panglima pasukan yang ditunjuk oleh Pangeran Diponegoro saat Perang Jawa, Kyai Mojo mengkonsolidasi jaringan ulama-santri seperti saudara-saudaranya sendiri (Kyai Hasan Mochammad, Kyai Hasan Besari, dan Kyai Baderan II), Kyai Umar Semarang, Kyai Abdusshomad Tambakberas Jombang, dan kyai-kyai lainnya.⁶⁷

Kyai Mojo ditangkap oleh Belanda pada 17 Nopember 1828 di dusun Kembang Arum, Jawa Tengah, lalu dibawa ke Batavia dan selanjutnya diasingkan ke Tondano Minahasa, Sulawesi Utara. Sekitar 50 pasukannya turut serta termasuk putranya, Ghazaly, Tumenggung Reksonegoro, Kyai Pulukadang, Tumenggung Zess Pajang, Ilyas Zess, Wiso/Ngiso Pulukadang, dan Kyai Baderan II (Kyai Sepuh). Istrinya menyusul ke Tondano setahun kemudian.⁶⁸ Kyai Mojo juga dikenal sebagai pendiri Kampung Jawa Tondano di Minahasa dan menjadi cikal bakal masuknya Agama Islam di Minahasa. Kampung Jawa Tondano ini, terletak di Kecamatan Tondano Utara, Kabupaten Minahasa, Provinsi Sulawesi Utara. Adapun makam Kyai Mojo terletak di perbukitan Desa Wuluan, Kecamatan Tolimambot, Minahasa, Sulawesi Utara.⁶⁹ Terkait dengan status Kyai Mojo apakah termasuk pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah atau bukan, Michael Laffan dalam *The Making of Indonesian Islam* mencatat, tentu saja, kita terkejut karena buku catatan⁷⁰ Diponegoro di

⁶⁶. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 180-181.

⁶⁷. Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*, hlm. 489-490 dan bukunya berjudul *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 180-181.

⁶⁸. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 181.

⁶⁹. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 202. Dikutip dari *republika.co.id* (diakses 28/12/2016)

⁷⁰. Peter Carey saat berkunjung ke Makassar, Sulawesi Selatan, sempat mengunjungi keturunan Pangeran Diponegoro yang masih hidup, yaitu Raden Mas Jusuf Diponegoro dan Raden Saleh Diponegoro yang tinggal di rumah yang dibangun oleh pihak berwenang Belanda di Makassar untuk janda Pangeran Diponegoro, Raden Ayu Retnoningsih, di Jalan Irian no. 83. Sungguh disayangkan, tempat tinggal tersebut sekarang sudah dihancurkan dan digantikan oleh tempat belanja modern setelah dijual ke pengusaha Tionghoa pada tahun 2000. Dalam kunjungannya itu, Peter Carey ditunjukkan pada dua buku catatan yang ditulis Pangeran Diponegoro dengan aksara *pegon*, yakni tulisan bahasa Jawa dalam aksara Arab yang tak bervokal/harakat. Kedua buku itu berjudul: 1) *Sejarah Ratu Tanah Jawa* (Januari 1838), 2) *Hikayat Tanah Jawa*. Kedua buku tersebut berhubungan dengan sejarah Jawa dan legenda Jawa mulai dari jatuhnya Majapahit (sekitar 1510-an) hingga kedatangan Islam. Khusus buku yang kedua, memuat do'a-do'a sufi yang diajarkan dalam tarekat. Peter Carey menandakan bahwa kedua buku tersebut adalah merupakan ladang informasi mengenai bentuk khusus Islam yang dipraktikkan oleh

Makassar memuat do'a yang berkaitan dengan Syattāriyah dan Naqsyabandiyah. Bahkan seseorang keturunan Diponegoro yang mengunjungi Manado pada abad kedua puluh tampaknya lebih terkejut lagi karena mendapati Kyai Mojo adalah seorang Syattāriyah bukannya Naqsyabandiyah atau Qadiriyah.⁷¹

e) **Syarif Hasan Munadi Samparwedi**⁷²

Syarif Hasan Munadi Samparwedi (1764-1830) adalah seorang keturunan Arab yang menjadi komandan resimen kawal pribadi Diponegoro *Barjumungah*, yang beranggotakan ulama yang jelas dapat dikenali sebagai orang Arab.⁷³ Sama dengan Diponegoro, Syarif Hasan Munadi juga penganut Tarekat Syattāriyah. Kyai Hasan Munadi adalah putra saudagar kuda bernama Sayyid Alwi Ba'abud (1724-1815) dari Hadramaut. Sayyid Hasan Munadi dinikahkan dengan puteri Sultan Hamengkubuwono II yang bernama BRA (Bendoro Raden Ayu) Samparwedi dari ibu *garwo ampeyan* (selir), bernama BMA (Bendoro Mas Ajeng) Citrosari, yang berasal dari desa Beki, Purworejo. Selain Sayyid Hasan Munadi, seorang habib keturunan Hadrami yang juga menjadi menantu Hamengkubuwono II adalah Habib Hasan bin Thoha bin Yahya atau dikenal Raden Tumenggung Sumodiningrat yang makamnya terdapat di Semarang.⁷⁴

Ayah Syarif Hasan Munadi, Sayyid Alwi Ba'abud (1724-1815) datang ke Jawa melalui jalur perdagangan Jepara dan Demak. Datang di tahun 1755 pada masa Pangeran Mangkubumi (1717-1792), putera Sultan Amangkurat IV dari *garwo ampeyan* bernama Mas Ayu Tejawati,

Pangeran Diponegoro, yang secara jelas dipengaruhi oleh Tarekat Syattāriyah. (baca: wawancara Peter Carey dengan Lembaga Kerajaan Belanda untuk Kajian Asia Tenggara dan Karibia (The Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies/Koninklijk Instituut voor Taal-, Land en Volkenkunde) dalam Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro 1785-1855*, hlm. 439).

⁷¹. Michael Laffan, *The Making of Indonesian Islam* (edisi terjemah: *Sejarah Islam di Nusantara*), hlm. 53.

⁷². Dalam daftar kyai, haji, dan pemuka agama yang berhubungan dengan Diponegoro (Apendiks VIIb), Peter Carey mencatat Samparwedi bergelar Kyai Haji, seorang ulama berkebangsaan Arab yang diangkat sebagai *dullah* resimen Barjumungah, resimen pasukan pengawal Diponegoro, dengan nama Hasan Munadi. Digunakan oleh De Kock sebagai perantara dalam perundingan dengan Diponegoro pada 1829-1830. Juga dirujuk sebagai "Tuwan Sarif Samparwedi" dalam Babad karya Diponegoro. (baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019), vol. 3, hlm. 944).

⁷³. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 738.

⁷⁴. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 206.

yang dinobatkan menjadi Sultan Hamengkubuwono I setelah Perjanjian Giyanti 1755. Selain kedatangannya sebagai seorang saudagar kuda, Alwi Ba'abud juga disebut sebagai seorang ulama dan tabib.⁷⁵

f) Syaikh Ahmad Alim Bulus

Syaikh Ahmad Alim Basaiban Bulus Purworejo, dilahirkan di Afdeling Ledok (Wonosobo) pada tahun 1562 (belum dipastikan apakah ini tahun Jawa atau tahun Masehi) dan wafat pada hari Jumat Pahing 1 Jumadil Akhir tahun B 1262 H/1842 M dimakamkan di Bulus. Apabila tahun kelahirannya adalah masehi maka usianya hingga 280 tahun, jika Jawa maka usianya 202 tahun karena jika dikonversi ke masehi jatuh pada tahun 1640. Namun, jika dikaitkan dengan cerita bahwa Mbah Alim Bulus juga berperan dalam penyerangan Mataram ke Batavia pada masa Sultan Agung pada 1629 M, maka tahun kelahirannya adalah 1562 M. Ia pernah ke Makkah dan mempelajari Tarekat Syaṭṭārīyah. Bisa jadi masanya lebih dulu dibanding Syaikh Abdur Rauf al-Sinkeli dalam menerima Tarekat Syaṭṭārīyah.⁷⁶

Semangat anti kolonialnya tidak diragukan lagi dan diturunkan kepada para keturunannya dan santrinya. Pada masa Sultan Agung Mataram menggempur Belanda di Batavia dengan mengirim Kyai Ageng Gribig Klaten Surakarta, dan Syaikh Ahmad Alim menyertakan para santrinya untuk dijadikan prajurit pimpinan Kyai Ageng Gribig. Pada masa Pangeran Diponegoro, tepatnya 19 November 1826, Ketika terjadi perang besar di Bagelen antara Belanda melawan Diponegoro, ia juga secara diam-diam tanpa diketahui kolonial Belanda menyertakan para santri untuk dijadikan prajurit. Ia menyiapkan para pejuang untuk ditempatkan di benteng pertahanan Magelang, Bagelen, (dipimpin oleh Raden Tumenggung Djoyomustopo—dimakamkan di Sindurejan—dan R. Syamsiah—Penghulu Landrat Pangenjuritengah—). Dalam peperangan tersebut, dibantu pula oleh prajurit dari Wonosobo dan Banyumas.⁷⁷

⁷⁵. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 206.

⁷⁶. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 233.

⁷⁷. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 233-234.

Selama perjalanan dakwahnya, ia mengajarkan Tarekat Syaṭṭārīyah yang kemudian dilanjutkan oleh Kyai Guru Loning Muhyidin Arrofi'i⁷⁸ (putra Kyai Nur Iman Mlangi) dan Kyai Muhammad Alim Maron (putra Syaikh Ahmad Alim dan perintis pesantren Maron Purworejo). Karena mengamalkan dan menyebarkan Tarekat Syaṭṭārīyah tersebut, Kyai Muhammad Alim Maron juga pernah ditangkap oleh Belanda. Adapun murid-murid Syaikh Ahmad Alim lainnya antara lain, Kyai Syarif Ali bin Hasan Munadi bin Alwi Ba'abud (kelak diangkat sebagai salah satu menantunya dan meneruskan kepemimpinan pesantren Bulus), Kyai Zain al-Alim (Muhammad Zein, perintis Pesantren Solotiyang, Loano, Purworejo), serta Muhammad Sholih bin Umar (1820 M) yang lebih dikenal dengan sebutan Kyai Sholeh Darat.⁷⁹

Jejaring pesantren yang dirajut Syaikh Ahmad Alim Bulus di wilayah Loning, Pacalan, Tirip, Maron, dan tempat lainnya dilanjutkan oleh Raden Sayyid Ali Ba'abud bin Tumenggung Hasan Munadi Tanggung Purworejo. Dari Sayyid Ali ini, kepemimpinan pesantren kemudian dilanjutkan putranya, yakni Sayyid Muhammad, lalu diteruskan oleh putra pertamanya Sayyid Dahlan. Kedatangan Sayyid Ali ini atas perintah bupati Purworejo dikarenakan adanya *fatroh* (kekosongan) di pesantren Bulus selama tiga tahunan setelah wafatnya Syaikh Alim Bulus. Keterkaitan kekeluargaan Syaikh Alim dan Sayyid Ali ini karena istri Syaikh Alim Bulus adalah adik dari Sayyid Ali namun tidak berputra. Sayyid Ali sendiri menikah dengan putri Tumenggung Hasan Munadi yang di dalam buku Peter Carey dianggap pejuang. Hasan Munadi juga ikut Tarekat Syaṭṭārīyah yang saat ini pusatnya di Pangen Purworejo.⁸⁰

Keterlibatan guru tarekat menjadi aspek utama mudahnya Pangeran Diponegoro menggalang dan mengkonsolidasikan para pengikut tarekat, dalam hal ini Tarekat Syaṭṭārīyah, sebagai mesin penggerak perlawanan terhadap kolonial. Perang Jawa adalah salah satu contoh nyata perlawanan paling

⁷⁸. Dengan berlanjutnya estafet dakwah dari Syaikh Alim Bulus ke Kyai Guru Loning maka terhubunglah jejaring para keturunan Kyai Nur Iman Mlangi. (baca: Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 232).

⁷⁹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 236.

⁸⁰. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 236.

menikam dan berdarah rakyat Jawa terhadap Belanda.⁸¹ Perang yang paling besar dan membuat Belanda bangkrut serta membawa perubahan strategi yang lebih ketat pengawasannya terhadap umat Islam.⁸² Biaya perang yang dikeluarkan oleh Belanda diperkirakan mencapai nominal f 25.000.000 adalah biaya yang sangat besar dan fantastis. Dana sebanyak 25 juta Gulden tersebut terkuras habis untuk membiayai perang, yang hanya bisa ditutup lewat sistem tanam paksa Gubernur Jenderal Hindia Belanda Johannes Graaf van den Bosch (1780-1844), yang diperkirakan mendatangkan 832 juta Gulden bagi pundi-pundi negeri Belanda antara 1831-1877.⁸³

Dalam Perang Jawa, Pangeran Diponegoro disokong para kyai, haji, dan kalangan pesantren. Kyai Mojo pun tampil sebagai pemimpin spiritual pemberontakan tersebut. Untuk menarik dukungan dari kalangan tarekat, dan lainnya sebagaimana pondok pesantren dan tokoh agama, Pangeran Diponegoro menyebut pemberontakannya sebagai Perang Suci atau Perang Sabil. Tak heran, jika kemudian para pengikut tarekat dan umat Islam lainnya pada waktu itu meyakini pemberontakan Diponegoro itu sebagai Perang Suci untuk mengembalikan *balad* Islam di Jawa.⁸⁴ Dengan demikian, peranan para santri tidak dapat diabaikan. Mereka merupakan komunikator terdepan bagi penyampaian ide dan gagasan tentang *balad Islam*, Perang Sabil dan masyarakat jahiliah. Dalam tradisi pesantren, seorang santri yang telah tamat belajar wajib menjalani semacam “inisiasi”, mengembara dari satu tempat ke tempat lain, untuk mengajarkan ilmunya kepada orang lain (dakwah).⁸⁵

2. Jejaring Pesantren Tarekat Syaṭṭārīyah Yang Terlibat Dalam Perang Jawa 1825-1830

Di tengah-tengah pembahasan tentang tokoh-tokoh pejuang Perang Jawa pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah di atas, dapat kita peroleh informasi adanya beberapa pesantren yang mereka dirikan sebagai tempat belajar bagi para santri sebagai kader penerus perjuangan, dan sebagian dari pesantren tersebut didirikan di tanah perdikan, yakni tanah yang diberikan oleh sultan dan

⁸¹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 338.

⁸². Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 337.

⁸³. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 1.

⁸⁴. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 339.

⁸⁵. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 30-

dibebaskan dari pajak. Masing-masing dari Kyai Taptajani, Kyai Guru Loning, Kyai Mojo, Kyai Imam Puro, Syarif Hasan Munadi Samparwedi dan Syaikh Ahmad Alim—sebagai pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah—memiliki pesantren dengan jumlah santri yang tentunya tidak sedikit. Berawal dari sini, informasi dapat kita peroleh bahwa Tarekat Syaṭṭārīyah pada masa penjajahan ditransmisikan dari sang kyai kepada para muridnya di pesantren-pesantren mereka itu. Ini terbukti, misalnya dengan status Kyai Imam Puro yang merupakan murid dari Kyai Guru Loning, ia memperoleh ijazah Tarekat Syaṭṭārīyah dari sang guru bahkan pada akhirnya sebagai mursyid Tarekat Syaṭṭārīyah.

Pada saat Perang Jawa berkobar, para maha guru tarekat tersebut bersama-sama santrinya turut serta ambil bagian dan terlibat langsung *jihād fi sabīlillāh* yang digelorakan oleh Pangeran Diponegoro.⁸⁶ Para santri menjalankan tugas sebagai prajurit pasukan tetap (*standing army*) dan melaksanakan peran mobilisasi para petani. Pasukan tetap tersebut terdiri atas beberapa korps dengan kepemimpinan dan struktur organisasi yang jelas. Struktur organisasi, hierarki dan susunan tugas masing-masing korps meniru model organisasi *Janissari*,⁸⁷ yakni pasukan elite kerajaan Turki Usmani abad ke-16 yang disesuaikan dengan kondisi Jawa. Nama-nama korps tersebut adalah Bulkiyo, Borjumuah, dan Turkiyo. Pasukan Bulkiyo dipimpin oleh Pangeran Ngabdul Khamil.⁸⁸ Keterlibatan para maha guru tarekat dan para santrinya tersebut menjadi sebuah kekuatan yang sangat besar dengan adanya jalinan berupa hubungan kemanusiaan dan spiritual yang mengikat kuat, serta mengajarkan pola persekutuan yang kokoh yang terbentuk antara syaikh dan

⁸⁶. Zainul Milal Bizawie dalam bukunya *Laskar Ulama-Santri & Resolusi Jihad Garda Depan Menegakkan Indonesia 1945-1949* melaporkan bahwa pemberontakan yang dikomandoi Diponegoro melibatkan jaringan ulama tasawuf. Dikatakan ulama tasawuf, sebab dalam Babad Diponegoro yang ditulis Pangeran Diponegoro sendiri, ditegaskan bahwa ia adalah mursyid Tarekat Syaṭṭārīyah yang mendapatkan pewarisan ilmu dari Syaikh Taftazani (Taptajani) asal Sumatera. Pemberontakan yang dilancarkan oleh Pangeran Diponegoro tersebut dilatar belakangi oleh penentangan terhadap tradisi Eropa yang masuk ke lingkungan keraton dan membela nasib rakyat kecil yang sengsara akibat sistem pemerintahan yang tidak baik dari Sultan Yogya. Pengaruh kolonial benar-benar telah merusak dan menghancurkan tatanan lama yang luhur yang pro pada rakyat kecil. (baca: Zainul Milal Bizawie, *Laskar Ulama-Santri & Resolusi Jihad Garda Depan Menegakkan Indonesia 1945-1949*, Tangerang: Penerbit Pustaka Compass, 2019, hal. 46)

⁸⁷. Zainul Milal Bizawie mencatat dalam bukunya bahwa *Janissary* adalah pasukan infantri elit dan digdaya yang menjadi pengawal sultan dan merupakan pasukan perang utama dari Angkatan Darat Turki sejak akhir abad ke-14 sampai awal abad ke-19. (baca: Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 389).

⁸⁸. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 38.

murid dalam sebuah tarekat. Dengan modal ini, maka para Syaikh atau mursyid dengan sangat mudah memobilisasi santrinya. Dalam lembaga tarekat, semua orang yang ada di dalamnya senantiasa mengikuti arahan dan pemikiran sang guru spiritual (Syaikh, mursyid), baik dalam permasalahan duniawi maupun permasalahan ukhrowi. Syaikh atau mursyid merupakan pemimpin massa yang siap menggerakkan massanya ke mana pun mereka inginkan.⁸⁹

Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab ketiga sebelumnya, perubahan fungsi lembaga sufi (tarekat) dari basis utama sosial keagamaan menjadi gerakan politis bukanlah tujuan utama yang direncanakan secara formal dari lembaga tarekat, baik dari doktrin-doktrin tasawuf itu sendiri ataupun dari ajaran-ajaran yang digunakannya.⁹⁰ Perubahan tersebut cenderung diakibatkan oleh situasi dan kondisi melawan kesewenang-wenangan kaum penjajah. Ketimpangan dan ketidakadilan sosial sebagai akibat penjajahan menguatkan ikatan solidaritas mereka untuk menentang penjajah.⁹¹ Mereka berusaha melepaskan diri dari kungkungan dan tekanan penjajah dan menjadikan wadah lembaga keagamaan sebagai aspirasi politiknya. Sehingga secara alamiah lembaga tarekat berubah dari fungsi dan karakteristik dasarnya sebagai persaudaraan spiritual dan sosial organik menjadi lembaga yang bercorak religio politik.

Terkait dengan keberadaan pesantren-pesantren yang terafiliasi dengan Tarekat Syaṭṭārīyah di tanah perdikan, sungguh menarik apa yang ditulis oleh Michael Laffan dalam *The Making of Indonesian Islam*, bahwa pada pertengahan abad ke-19 terdapat sejumlah kisah mengenai para penguasa Jawa, seperti Pakubuwana II dan Mangkubumi (1749-1792), yang menerapkan kebiasaan lama dan menjadikan desa-desa dengan lokasi pengajaran keagamaan atau makam suci sebagai perdikan yang “bebas” dari semua pajak dan wajib kerja. Dalam hal ini, tampak bahwa ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah sudah

⁸⁹. M. Subkhan Anshori, *Tasawuf dan Revolusi Sosial*, Kediri: Penerbit Pustaka Azhar, (2011), hlm. 104.

⁹⁰. Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, hlm. 61.

⁹¹. Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, hlm. 315.

diterima oleh semakin banyak anggota keraton-keraton Jawa dan tanah-tanah perdikan yang mereka sokong.⁹²

Pada mulanya—Michael Laffan melanjutkan—tidak semua perdikan terkait dengan Tarekat Syaṭṭārīyah. Kalaupun pernah terjadi, piagam Tegalsari hanya menyebutkan bahwa Paku Buwono II mendesak semua pendiri perdikan membaca teks-teks keagamaan atau tarekat tertentu, tanpa menyebut sedikitpun naskah yang harus dibaca. Pada tahun 1789 terdapat bukti mengenai sebuah orientasi Syaṭṭārīyah yang didukung oleh kerajaan, dengan menyebut bahwa Paku Buwono IV (1788-1820) telah dipengaruhi oleh sebuah faksi yang praksisnya telah menyimpang dari dominasi “karang”⁹³ yang hampir pasti merujuk pada jaringan yang terhubung pada Syaikh Abdul Muhyi (1650-1730 M/1071-1151 H),⁹⁴ seorang mursyid Tarekat Syaṭṭārīyah di Pamijahan dan termasuk salah satu dari muridnya Syaikh Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M) yang mengembangkan Tarekat Syaṭṭārīyah di tanah Jawa, terutama di Jawa Barat dan sekitarnya.

Berdasarkan paparan Laffan di atas, dengan diijinkannya beberapa pesantren dengan corak pengajaran Tarekat Syaṭṭārīyah di beberapa tanah perdikan, maka dapat dipahami bahwa penerima ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah dimungkinkan tidak hanya dari kalangan santri dari kyai pemilik pesantren di tanah perdikan bahkan anggota keraton juga menerimanya. Keterangan ini linear dengan diterimanya ajaran Tarekat Syaṭṭārīyah di lingkungan Keraton Yogyakarta pada waktu itu. Dari anggota keluarga kesultanan dapat ditemukan beberapa pengikut Tarekat Syaṭṭārīyah, sebagaimana Ratu Ageng nenek buyut Pangeran Diponegoro yang merupakan istri Hamengkubuwono I, Permaisuri Hamengkubuwono II, Ratu Mas dan Ayahnya Pangeran Pakuningrat, serta Raden Ayu Kilen selir Hamengkubuwono II, dll.⁹⁵

⁹². Michael Laffan, *The Making of Indonesian Islam* (edisi terjemah: *Sejarah Islam di Nusantara*), hlm. 30.

⁹³. *Karang* atau tepatnya Desa Karang (Pamijahan, Tasikmalaya, Jawa Barat) adalah tempat tinggal daripada Syaikh Abdul Muhyi. Sebagaimana diterangkan oleh Azyumardi Azra, sumber-sumber Belanda menyebut Syaikh Abdul Muhyi dengan panggilan “Hadjee Karang” (Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 287)

⁹⁴. Michael Laffan, *The Making of Indonesian Islam* (edisi terjemah: *Sejarah Islam di Nusantara*), hlm. 30.

⁹⁵. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 174-175.

Tegalsari sebagaimana diceritakan Michael Laffan di atas, diperkirakan berada pada masa kepemimpinan Kyai Hasan Besari (1729-1867)⁹⁶ yang merupakan guru dari Pangeran Diponegoro dan juga berafiliasi dengan Tarekat Syattāriyah.⁹⁷ Pesantren Tegalsari—sebagaimana diterangkan Zainul Milal—meskipun tidak terbukti secara langsung terlibat sebagai bagian dalam perlawanan terhadap penjajah bersama Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa, namun kiprah Pesantren Tegalsari mencetak para santri-santri yang menyebar di berbagai daerah tidak dapat diabaikan. Jejaring santrinya—Zainul Milal melanjutkan—apa lagi Diponegoro juga pernah nyantri di sana, turut mensolidkan dukungan kalangan santri dalam Perang Jawa. Di Pesantren Tegalsari inilah selain para orang awam juga terdapat para pangeran atau bangsawan (ksatria) yang menjadi santri, sehingga bisa dikatakan di pesantren inilah terjadi kolaborasi, persenyawaan, konsolidasi dan kedekatan santri dan para ksatria yang di kemudian hari bersama-sama dalam Perang Jawa.⁹⁸

Zainul Milal menyebutkan terkait dengan adanya beberapa pesantren di Jawa bagian selatan yang memiliki keseragaman pola tarekat, sebagaimana ditemukan di Pesantren Tegalsari, Banjarsari, dan Takeran dalam bidang Tarekat Syattāriyah, hal ini semakin memperkuat dan memperjelas adanya embrio (benih) jaringan Tarekat Syattāriyah yang sudah terbentuk khususnya di wilayah Karesidenan Madiun.⁹⁹ Kesimpulan itu didukung folklor (kisah lokal) yang ada, kesaksian *dzurriyah*, temuan manuskrip atau kitab peninggalan pesantren, serta gejala ekologis dengan identifikasi kesamaan subjek, seperti model masjid dan penampakan pohon sawo¹⁰⁰ di masing-masing

⁹⁶. Informasi terkait tahun tersebut diperoleh dari tulisan Mochamad Ari Irawan berjudul *Biografi Lengkap Kyai Khasan Besari*, tulisan tanggal 2/10/2019. Diakses dari <https://pecehitam.org/biografi-lengkap-kyai-khasan-besari-ponorogo/> (Jum'at, 28-10-2022). Adapun Kyai Hasan Besari yang dimaksud adalah cucu dari Kyai Ageng Muhammad Besari sang pendiri daripada Pondok Pesantren Tegalsari (Gebang Tinatar).

⁹⁷. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 344.

⁹⁸. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 252.

⁹⁹. Madiun dan wilayah sekitarnya, Magetan, Kalangbret, Berbek, Kertosono, Rowo, Godean serta 16 kabupaten yang berdiri sendiri adalah termasuk wilayah *mancanegara* yang pada waktu Perang Jawa pecah cenderung berpihak kepada Diponegoro. (baca: Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 75).

¹⁰⁰. Keberadaan pohon sawo di depan pesantren-pesantren dan masjid-masjid bukanlah ditanam tanpa tujuan, akan tetapi mengandung kode dan petunjuk serta tanda koneksi dengan jaringan laskar Diponegoro. Penanaman pohon sawo tersebut merupakan bagian dari pelaksanaan instruksi Pangeran Diponegoro untuk senantiasa merapatkan barisan dan terus melakukan perlawanan kepada penjajah Belanda. Jika ditelusuri lebih jauh, kata sawo tersebut dimungkinkan diambil dari bahasa Arab *sawwû* yang artinya 'rapatkan barisan'. Salah satu contoh dari pemakaian kata "*sawwû*" adalah sabda Nabi yang menginstruksikan para sahabat yang ikut sholat jama'ah bersama Nabi agar supaya meluruskan dan

pesantren.¹⁰¹ Keseragaman corak dan tradisi Tarekat Syattārīyah yang diyakini juga dianut oleh Pangeran Diponegoro dan para laskarnya, hampir selalu linear diikuti oleh pesantren-pesantren yang berafiliasi dengannya.¹⁰²

Dalam penelitian terkait pemberontakan petani Banten 1888, Sartono Kartodirjo mencatat bahwa di pulau Jawa pada abad ke-19 hanya terdapat tiga tarekat, yaitu Qadiriyah, Naqsyabandiyah, dan Syattārīyah yang memiliki peranan sangat penting. Dari ketiganya, yang paling dominan penyebarannya adalah Tarekat Naqsyabandiyah, di Banyumas Tarekat Syattārīyah, dan di Banten Tarekat Qadiriyah. Ketiga-tiganya adalah tarekat yang sangat tua dan mapan, baik di Indonesia pada umumnya maupun Jawa pada khususnya. Ketiga aliran sufi ini muncul sebagai mata tombak dari gerakan kebangkitan Islam di daerah-daerah tertentu di Pulau Jawa pada abad ke-19. Penyebar-penyebar utama ajaran mereka adalah para haji yang kembali ke tanah air sebagai penganut salah satu tarekat. Karena komunikasi langsung dengan Makkah tidak hanya terus terpelihara tetapi juga ditingkatkan selama paruh kedua abad ke-19, maka propaganda yang mereka lancarkan menjadi sangat kuat dan meningkat. Selain itu, tarekat-tarekat yang diperkenalkan langsung dari Makkah memberikan dorongan yang sangat besar, bukan hanya terhadap praktik keagamaan, melainkan juga kepada sifat tidak toleran dan fanatisme kepada penjajah Belanda.¹⁰³ Pemetaan tiga tarekat beserta peran sentralnya yang dijelaskan oleh Kartono Kartodirjo tersebut di atas, semakin menegaskan—walaupun tidak secara langsung—eksistensi daripada Tarekat Syattārīyah di tanah Jawa yang pada saat Perang Jawa berkobar turut serta ambil bagian.

merapatkan barisannya. Dengan demikian penanaman pohon sawo dengan tujuan di atas adalah terinspirasi dari hadits Nabi yang memerintahkan supaya merapatkan dan meluruskan barisan saat dilaksanakannya sholat berjama'ah. Adapun teks dari hadits Nabi itu adalah :

عن أنس بن مالك، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «سوا صفوفكم، فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة» (رواه البخاري ومسلم)

Diriwayatkan dari Anas bin Mālik bahwa Rosulullah Shollallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Rapat dan luruskan barisan kalian, karena rapat dan lurusnya barisan adalah kesempurnaan dari sholat berjama'ah." (HR. Bukhori dan Muslim)

¹⁰¹. Kutipan dari Ashif (2017) sebagaimana diterangkan Zainul Milal Bizawie dalam *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 343.

¹⁰². Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 345.

¹⁰³. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 170.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, jejaring Tarekat Syattāriyah banyak tersebar di Jawa bagian selatan, dan banyak tokoh-tokoh penting yang terlibat dalam Perang Jawa yang merupakan penganut tarekat ini, di samping para santri dari pondok-pondok pesantren yang terafiliasi Tarekat Syattāriyah yang keterlibatan mereka dalam melaksanakan *jihād fi sabīlillāh* dalam Perang Jawa tidaklah kecil, mereka mendukung penuh gerakan perlawanan yang dikomandoi oleh Pangeran Diponegoro. Tarekat Syattāriyah sebagaimana Tarekat Qadiriyah dan Naqsyabandiyah, juga termasuk jenis tarekat yang berasal dari Makkah. Tarekat Syattāriyah digagas pertama kalinya oleh Syaikh Abdullah Syatthar (w. 890 H/1429 M) di India. Lalu tersebar luas dari Haramain dengan tokoh utamanya Syaikh Ahmad al-Qusyasyī (991-1071 H/1583-1660 M) dan khalifahnya ‘Ibrāhīm al-Kurānī (1023-1102 H/1616-1690 M) hingga ke Melayu-Indonesia melalui murid Syaikh Ahmad al-Qusyasyī yakni Syaikh Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M) dari al-Sinkili selanjutnya diteruskan kedua murid utamanya Syaikh Burhanuddin Ulakan (1646-1699 M) dan Syaikh Abdul Muhyi (1650-1730 M/1071-1151 H).

B. Perang Jawa 1825-1830 Sebagai Medan Aktualisasi *Jihād fi Sabīlillāh* Bagi Tarekat Syattāriyah

Di bab kedua dan ketiga sebelumnya kita telah memperoleh gambaran yang cukup jelas mengenai sebab-sebab yang melatar belakangi semangat aktivisme dari tarekat sebagai sebuah lembaga atau organisasi yang melawan penjajah dan penguasa yang tiran. Sehingga dalam situasi dan kondisi objektif tertentu, tarekat telah menarik banyak orang yang tidak puas secara politik dan ekonomi di masyarakat. Sejalan dengan itu, jaringan komunikasi yang signifikan yang terdapat dalam tarekat sendiri, sangat potensial dalam menunjang penyampaian aspirasi ketidakpuasan tersebut, sehingga mobilisasi massa pun dengan sangat mudah dapat dikondisikan untuk mewujudkan tujuan-tujuan yang telah disepakati sebelumnya..

Sementara itu, saat Perang Jawa meletus, Tarekat Syattāriyah—berdasarkan data-data yang telah dikemukakan sebelumnya—memiliki peranan penting dalam konteks perang ini. Kendatipun Tarekat Syattāriyah bukanlah yang mengambil inisiatif untuk menggelorakan perang secara langsung, akan tetapi saat perang telah meletus Tarekat Syattāriyah menunjukkan eksistensinya sebagai lembaga tarekat yang berfungsi signifikan dalam menyediakan jaringan komunikasi antar daerah

dan mobilisasi massa dengan sangat mudah, seperti terbaca dalam pemaparan mengenai tokoh-tokoh pejuang Perang Jawa yang menganut Tarekat Syaṭṭārīyah sebelumnya. Dalam bagian ini akan diuraikan bagaimanakah penggambaran dari Perang Jawa sebagai medan aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syaṭṭārīyah?

1. Perang Jawa Adalah Gerakan Sosial (*Social Movement*)

Memahami Perang Jawa sebagai medan aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syaṭṭārīyah diawali dari mendudukkannya sebagai contoh konkrit dari gerakan sosial (*social movement*). Dalam sudut pandang ilmu sosial, gerakan perlawanan dan perjuangan yang dikobarkan oleh Pangeran Diponegoro bersama pejuang lainnya untuk mengusir penjajah Belanda dari tanah Jawa dapat dinilai sebagai sebuah gerakan sosial. Gerakan sosial adalah aktifitas sosial berupa gerakan sejenis tindakan sekelompok yang merupakan kelompok informal berbentuk organisasi, berjumlah besar atau individu yang secara spesifik berfokus pada isu-isu sosial atau politik dengan melaksanakan, menolak, atau mengkampanyekan nilai sebuah perubahan sosial.¹⁰⁴

Abdul Djamil dalam penelitian disertasinya yang berjudul “*Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa’i Kalisasak*” mengelompokkan gerakan sosial dalam beberapa kategori. Ia menjelaskan bahwa gerakan sosial—termasuk di dalamnya adalah gerakan keagamaan—jika dilihat dari perspektif asal usulnya, akan terbaca adanya beberapa sebab yang menjadi landasannya, antara lain:

1. Penetrasi dan dominasi kolonial terhadap struktur politik dan ekonomi di pedalaman Jawa, khususnya pada abad ke-19. Peraturan-peraturan baru yang disosialisasikan oleh pemerintah kolonial dalam berbagai hubungan sosial mencakup persoalan petani dan buruh serta penerapan peningkatan pajak, dll. kurang mendapatkan simpati masyarakat, bahkan menimbulkan ketidakpuasan. Berbagai faktor tersebutlah—di samping unsur-unsur lain—sangat potensial sebagai pemicu dari berbagai sikap protes terhadap

¹⁰⁴. Wikipedia berbahasa Indonesia online diakses, Senin 15 Agustus 2022.

sistem perekonomian dan perpolitikan yang dinilai telah merusak tatanan tradisional.¹⁰⁵

2. Berbagai macamnya dasar ideologi juga termasuk faktor penting dari timbulnya sebuah gerakan sosial. Dalam pengertian lain, suatu gerakan tidak hanya ditelusuri dari satu ideologi saja karena unsur geografis, ekonomi, dan politik, akan tetapi karakter sosiokultural juga dapat menjadi unsur penting yang turut serta berperan dari lahirnya suatu konflik dan cenderung menjadi gerakan protes yang terorganisir.¹⁰⁶
3. Gerakan sosial tradisional yang di latarbelakangi oleh kepemimpinan dari para tokoh agama, sebagaimana ketokohan dari para haji, para kyai dan para guru ngaji. Para tokoh elite agamawan tersebut merupakan simbol dari tatanan tradisional yang memiliki kedudukan dan penghargaan yang cukup besar dari para pengikutnya. Hal ini ditunjukkan oleh berbagai perkembangan agitasi yang militan yang digerakkan oleh elite agama yang muncul sepanjang abad ke-19.¹⁰⁷
4. Dipandang dari aspek ideologi, terdapat sejumlah elemen yang mendasari sebuah gerakan, sebagaimana: 1) Ideologi yang memimpikan akan tibanya suatu tatanan masyarakat ideal yang memiliki pandangan bahwa masa keemasan akan datang, di mana berbagai bentuk ketidakadilan akan sirna (*millenarianisme*). 2) Ideologi yang memiliki anggapan bahwa dunia telah dipenuhi dengan suatu bencana, sehingga untuk memperoleh keselamatan diri, seorang yang beriman yang menghendaki keselamatan diri maka ia sudah seharusnya mengikuti arahan para pemimpin yang sedang melakukan suatu pemberontakan (*eschatologisme*). 3) Ideologi yang memiliki anggapan akan datangnya *Mesiah* yang diyakini membawa keadilan dan ketentraman bagi masyarakat. Sebagaimana harapan datangnya *Ratu Adil* atau *Mahdi* sang Juru Selamat yang dikenal dalam eskatologi Islam dan berkembang dalam tradisi di Jawa Tengah dan Jawa Timur (*mesianisme*). 4) Ideologi gerakan yang berusaha mengembalikan segi-segi kebudayaan masyarakat asli dan menolak hadirnya kebudayaan

¹⁰⁵. Abdul Djamil, *Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisasak*, Yogyakarta: Penerbit LKiS, (2001), hlm. 229.

¹⁰⁶. Abdul Djamil, hlm. 229.

¹⁰⁷. Abdul Djamil, hlm. 229-230.

asing (*nativisme*). 5) Ideologi yang berpangkal pada adanya panggilan untuk melakukan perang terhadap penguasa *kafir* serta kejahatan yang muncul pada penguasa asing (*Perang Suci*); dan 6) Ideologi yang berusaha memelihara nilai-nilai serta sistem lama untuk membentengi terjadinya kerusakan yang diakibatkan oleh perubahan sosial (*revivalisme*).¹⁰⁸

5. Dipandang dari sisi kondisi budaya dari masyarakat yang menjadi sumber munculnya sebuah gerakan, sebagaimana Jawa, maka sebuah gerakan dapat diidentifikasi dari adanya suasana budaya dengan corak agamisnya yang kental dibarengi dengan hal-hal yang bersifat magis (*magio-religious practice*). Tidak jarang, banyak ditemukan dalam sebuah pemberontakan adanya orang yang berkeyakinan pada kekuatan yang disebut-sebut dengan *jimat*, serta adanya *keramat* yang dipunyai orang-orang mulia (suci). Dalam konteks ini, lembaga pesantren merupakan lembaga keagamaan yang memproduksi aneka ragam kebudayaan Islam, serta dapat pula menjadi perantara (sarana) bagi pemimpinnya untuk menolak kehadiran para pemimpin asing atau priayi.¹⁰⁹
6. Dipandang dari sisi hubungan antar gerakan, dapat dipahami mode-mode gerakan sebagaimana gerakan sparatis dan reformatif.¹¹⁰

Memang faktor yang melatarbelakangi munculnya sebuah gerakan sosial dapat dipetakan dan diidentifikasi dalam beberapa kategori sebagaimana perincian di atas, akan tetapi sering kali motif-motif itu secara bersama-sama (ganda) melatarbelakangi sebuah gerakan sosial, sebagaimana yang dapat dibaca dari gerakan sosial Perang Jawa. Dari beberapa kategori atau motif tersebut, kategori pertama, tiga, empat dan yang kelima sangat mungkin sekali dihubungkan dengan gerakan sosial Perang Jawa yang dikomandoi oleh Pangeran Diponegoro. Untuk lebih detailnya, penjelasannya adalah sebagai berikut:

Pertama : faktor struktur politik dan ekonomi di pedalaman Jawa yang diwarnai oleh penetrasi kolonial khususnya pada abad ke-19 sebagai pemicu

¹⁰⁸. Abdul Djamil, hlm. 230.

¹⁰⁹. Abdul Djamil, hlm. 231.

¹¹⁰. Abdul Djamil, hlm. 231.

gerakan sosial (*social movement*) Perang Jawa dapat dijelaskan bahwa pada saat H.G. Nahuys van Burgst (1782-1858) bertugas sebagai residen Yogyakarta (1816-1822), ia membuat kebijakan ekonomi yang lebih menguntungkan Belanda. Kebijakan itu diwujudkan dalam bentuk membuka daerah pedalaman Jawa bagi penanaman modal asing. Kebijakan ini menjadi jalan eksploitasi Tanah Jawa secara besar-besaran dengan mengundang tuan tanah asing untuk membuka kebun dan memaksa penduduk di sekeliling perkebunan supaya bekerja secara paksa. Belanda memberikan hak istimewa memungut pajak tol bagi petugas Tionghoa, baik melalui darat maupun laut. Benda apa saja harus membayar pajak jika melintasi pintu gerbang cukai, dan pajak ini oleh orang Jawa disebut sebagai “pajak bokong”, ungkapan satire sebagai bentuk ejekan dan ketidaksetujuan. Dampak dan akibat dari perluasan penyewaan tanah tersebut tidak semuanya menguntungkan masyarakat Jawa, bahkan tanah para bangsawan juga ikut pula disita oleh Belanda, sehingga penghasilannya menjadi hilang dan mereka pun menjadi terlantar.¹¹¹ Keadaan yang demikian memicu timbulnya keresahan di tengah-tengah masyarakat, ditambah lagi hasil panen yang tidak sesuai harapan, harga pangan naik, dan kelaparan pun meningkat. Keadaan pun menjadi semakin buruk karena pada 1821, 1822, dan 1824 terjadi gagal panen yang disebabkan oleh kemarau panjang. Pada saat yang bersamaan, wabah kolera juga merebak dan menyebabkan meninggalnya puluhan ribu orang.¹¹² Kondisi yang sangat memprihatinkan itu, ditambah ketimpangan dan keadilan yang tidak ditegakkan, maka sangat potensial menyulut amarah masyarakat terhadap penguasa yang tiran dan sewenang-wenang sebagaimana penjajah Belanda.

Kedua : para tokoh agama, para haji dan kyai serta guru ngaji memiliki pengaruh besar dari munculnya gerakan sosial (*social movement*) Perang Jawa. Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab pertama, Peter Carey menemukan dalam penelitiannya atas naskah-naskah Jawa dan Belanda keterlibatan dari 121 kyai, 22 haji, 17 syaikh (syarif), 18 pejabat agama dan masjid (penghulu, khatib, modin), dan 10 guru agama (kyai guru)¹¹³ yang bersama-sama

¹¹¹. Wardiman Djojonegoro, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830*, hlm. 71.

¹¹². Piet Hagen, *Perang Melawan Penjajah Dari Hindia Timur Sampai NKRI 1510-1975*, hlm. 300-301.

¹¹³. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 738-739.

mengikuti komando Perang Jawa yang di gelorakan oleh Pangeran Diponegoro. Dengan demikian, keterlibatan para tokoh agama tersebut dalam gerakan sosial Perang Jawa adalah sebuah fakta sejarah yang didukung oleh data-data yang meyakinkan. Bahkan sebagian dari tokoh-tokoh agama itu adalah para ulama penganut Tarekat Syattāriyah yang diikuti para santrinya sebagaimana telah disinggung sebelumnya dalam bab empat ini. Keterlibatan mereka pun tidak sekedar dilatar-belakangi oleh fanatisme buta pada sosok Pangeran Diponegoro, tetapi mereka benar-benar memahami dengan baik substansi dari ruhnya gerakan sosial (*social movement*) Perang Jawa yang dikomandoi Pangeran Diponegoro, yaitu implementasi sekaligus aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* (Perang Suci). Dari sekian banyaknya kyai yang terlibat dalam Perang Jawa, Kyai Mojo—seorang kyai yang memiliki banyak pengikut dari para santri di daerah Mojo—dan Kyai Kuwaron misalnya, keduanya dikenal sebagai ahli agama dan memiliki pengetahuan mendalam mengenai seluk-beluk (tafsir) Al-Qur’an. Sebagaimana dijelaskan dalam babadnya,¹¹⁴ Pangeran Diponegoro mengundang kedua kyai itu untuk bergabung ke markas pertempurannya di Selarong pada awal peperangan untuk dijadikan sebagai penasihat keagamaan yang sangat diharapkan nasihatnya, arahan dan petunjuk-petunjuknya sebagai dasar legitimasi perjuangan *jihād fi sabīlillāh* (Perang Suci) melawan penjajah Belanda. Dalam konteks ini, Peter Carey memberikan catatan bahwa amat mengherankan sekali bila Pangeran Diponegoro yang diketahui memiliki bacaan yang luas atas sumber-sumber primer dan dianggap ahli dalam perkara-perkara hukum Islam-Jawa—sebagaimana terbaca dalam bab ketiga sebelumnya—ternyata tidak cukup percaya diri dalam

¹¹⁴. Dalam babad Diponegoro pupuh XXII (asmaradana) gatra 73-78, Pangeran Diponegoro menjelaskan alasannya kenapa ia lebih percaya pada Kyai Mojo dan Kyai Kuwaron dan memilih keduanya dari pada kyai-kyai lainnya: “73. Dahulu saya sungguh disuruh bersumpah dengan Al-Qur’an. 74. Tidak diperbolehkan jika merubah perintah dalam Al-Qur’an, hanya saya sesungguhnya belum mengetahui semua perintah dalam Al-Qur’an, karena itu hati saya sangat takut kalau salah. 75. Kanjeng Pangeran Mangkubumi berkata: “Nak, tidak mengapa, banyak para ulama yang mengetahui arti perintah dalam Al-Qur’an itu, orang sekedar menjalankan saja. 76. Anakku, mana yang kau inginkan, orang alim Yogyakarta banyak?” Tersenyum Sang Panglima Perang (Diponegoro) dan berkata: “Kyai, betul itu, tetapi saya sendiri kurang percaya. 77. Kyai, bantulah memohon kepada Allah, dahulu saya melihat dua orang ini, yang satu mengajar di Maja dan di Kuwaron satunya lagi, saya percaya. 78. Dan keduanya seperti orang fakir, seperti takut kepada Allah, takut kalau mengubah terhadap perintah Al-Qur’an, di Kuwaron orangnya tua, di Maja ini muda orangnya.” (baca : Pangeran Diponegoro, *Babad Diponegara*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, (2019), hlm. 333-334)

melaksanakan mandat yang diberikan kepadanya lewat ramalan atas dirinya sebagai Ratu Adil untuk berjuang berdasarkan Al-Qur'an.¹¹⁵

Ketiga : Perang Jawa sebagai gerakan sosial (*social movement*) bila ditinjau dari sisi ideologi yang melatar belakangnya, maka dapat dilacak adanya elemen-elemen yang mendasarinya sebagaimana ideologi Ratu Adil dan Perang Suci. Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab ketiga, berdasarkan informasi yang bersumber dari *Babad Keraton Surakarta* ditemukan bahwa—sebelum pecah Perang Jawa—Kyai Taptojani datang ke Tegalrejo pada suatu malam sebagai pemimpin semua ulama memberikan nasihat kepada Diponegoro mengenai saat yang tepat bagi Ratu Adil untuk memproklamkan dirinya dan kemudian menjalankan Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillah*).¹¹⁶ Bila ditinjau dari perspektif yang lain, informasi tersebut merupakan bukti penguat yang melegitimasi serta menjelaskan relasi yang terjalin antara Kyai Taptojani—sosok ulama pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah—dengan Pangeran Diponegoro, sekaligus status dari Kyai Taptojani sebagai tokoh ulama yang menginspirasi dan menginisiasi dari gerakan sosial (*social movement*) Perang Jawa sebagai medan implementasi sekaligus aktualisasi Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillah*) serta menobatkan Pangeran Diponegoro sebagai Ratu Adil. Adapun penjelasan mengenai konsep Ratu Adil sudah dipaparkan dalam bab ketiga sebelumnya.

Keempat : dalam gerakan sosial (*social movement*) Perang Jawa—dengan kondisi budaya masyarakat Jawa yang menyertainya—dapat diidentifikasi adanya suasana budaya yang bercorak agamis yang kental dengan hal-hal yang bersifat magis (*magio-religious practice*), sebagaimana keyakinan akan adanya kekuatan yang disebut *jimat*¹¹⁷ dan keyakinan akan adanya *keramat* yang dimiliki oleh orang-orang suci. Dalam hal ini, Peter Carey mencatat bahwa di antara tokoh yang terlibat dalam memberikan bantuan dan dukungan pada Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa adalah para kyai yang memiliki

¹¹⁵. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 122.

¹¹⁶. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 146-147. Baca pula dalam Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 105.

¹¹⁷. *Jimat* adalah barang yang dianggap sakti (biasanya berupa kepingan logam, kayu, atau kertas bertulisan Arab berisi mantra) yang dianggap bisa menangkal penyakit dan bahaya, serta memberi kekebalan dalam pertempuran. Juga gelar yang diberikan kepada juru kunci Keraton Yogyakarta di Surakarta di Kota Gede, Imogiri dan makam pengkhianat di Banyusumurup di Gunung Kidul. (baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), (2019), vol. 3, hlm. 995-996).

kualifikasi tentang “ilmu-ilmu” gaib atau mempunyai keterampilan khusus dalam mengajari murid-murid mereka seni bela diri, mulai dari menanamkan ilmu tempur (*ngelmu kadigdayan*) dan ilmu kesaktian (*ngelmu kawedukan*) hingga ilmu kekebalan terhadap peluru dan senjata tajam (*ngelmu kesModule*). Lebih jauh Peter Carey menjelaskan, aji-aji khusus dan jimat yang merupakan hasil keahlian mereka antara lain adalah kepingan kayu dan helai kertas berisi kutipan ayat-ayat suci atau rajah. Benda-benda tersebut dibawa dalam pertempuran di lipatan sorban atau dijahitkan di jubah putih pasukan elit Diponegoro dan diyakini dapat memberi perlindungan terhadap bahaya, benda-benda tersebut dianggap berkhasiat mengubah mesiu dan timah peluru Belanda menjadi air.¹¹⁸ Bahkan Pangeran Diponegoro sendiri dianggap memiliki kekuatan gaib sebagai suatu “jimat” yang hidup. Tidak mengherankan bila ada yang percaya bahwa Pangeran Diponegoro bisa terbang, mendatangkan hujan atau kekeringan, sebagaimana dijelaskan oleh A.H. Smissaert (1777-1832) Residen Yogyakarta antara 1823-1825. Sedangkan sumber-sumber lain merujuk pada kekebalan sang Pangeran terhadap peluru dan kemampuan batiniahnya untuk mengetahui watak orang dengan menatap wajah mereka.¹¹⁹ Berbagai daya *linuwih* yang disandarkan pada sosok Pangeran Diponegoro tersebut dalam ajaran Islam dikenal dengan sebutan *keramat* (karomah), yakni keistimewaan yang luar biasa yang dimiliki oleh orang-orang suci yang dikasihi oleh Allah (wali).

Gerakan sosial Tarekat Syaṭṭārīyah sebagai eksponen dari Perang Jawa dengan bukti terlibatnya tokoh-tokoh pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah sebagaimana Pangeran Diponegoro sendiri, berikutnya Kyai Taptojani, Kyai Guru Loning, Kyai Mojo, Kyai Imam Puro, Syarif Hasan Munadi Samparwedi dan Syaikh Ahmad Alim beserta jejaring santri dan pesantren mereka dalam perang tersebut dapat dipetakan sebagai salah satu wujud dari gerakan sosial Islam. Dalam konteks ini, John Obert Voll dalam *Islam Continuity and Change in The Modern World*—sebagaimana dikutip oleh M. Muhsin Jamil—merumuskan penjelasan tentang gerakan Islam yang disebutnya sebagai *continuity and change*. Menurut John Obert Voll, ada tiga dimensi yang dapat menjelaskan sikap gerakan Islam. *Pertama*, setiap gerakan Islam merupakan

¹¹⁸. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 739.

¹¹⁹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 740.

ekspresi dari kepentingan-kepentingan individual dan kelompok. *Kedua*, aktivitas gerakan Islam tidak bisa terlepas dari kondisi dunia; bahkan gerakan-gerakan itu meliputi interaksi yang lebih luas dalam sejarah global modern. *Ketiga*, gerakan Islam muncul karena dorongan dari dalam Islam itu sendiri.¹²⁰

Kepentingan individual, interaksi luas dengan dunia luar dan dorongan Islam, merupakan faktor-faktor yang membentuk gerakan politik dunia tarekat. Tujuan mulia dari Pangeran Diponegoro dalam mengobarkan Perang Jawa untuk memulihkan keluhuran agama Islam di seluruh Jawa¹²¹ diikuti pula penasihat utamanya dalam Perang Jawa Kyai Mojo dengan tujuan yang sama¹²² serta inisiasi Perang Sabil (*jihād fi sabīlillah*) dari Kyai Taptojani yang disampaikan kepada Pangeran Diponegoro sebelum meletusnya Perang Jawa¹²³ adalah petunjuk dari pada kemungkinan interes pribadi dari mereka yang didasari pengetahuan agama yang mengakar kuat saat menyaksikan dampak negatif dari rusaknya tatanan lama yang adiluhung disebabkan oleh penjajah Belanda.

2. Keterlibatan Kaum Santri Dalam Perang Jawa

Perang Jawa sebagai medan aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syaṭṭārīyah selanjutnya dapat dilihat dari perspektif kelompok-kelompok yang terlibat langsung dalam gerakan sosial tersebut. Para pendukung perjuangan Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa berasal dari berbagai lapisan, baik dari kalangan ulama, tokoh-tokoh agama dan para santrinya, kaum bangsawan, hingga para petani.¹²⁴ Bahkan kaum perempuan juga tidak ketinggalan perannya. Bila disebutkan, misalnya, Raden Ayu Serang yang juga dikenal dengan sebutan Nyai Ageng Serang (sekitar 1769-1855), Raden Ayu Yudokusumo salah satu putri dari Sultan pertama (Mangkubumi), Nyai Mojo istri resmi Kyai Mojo, Nyai Gedung Gubah istri bekas murid Kyai Mojo yaitu Haji Imamroji, lalu Nyai Muhammad Hasan, dll.¹²⁵

¹²⁰. M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik, Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, hlm. 85-87.

¹²¹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. xl.

¹²². Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 184-185.

¹²³. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 146-147. Baca pula dalam Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 105.

¹²⁴. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 186.

¹²⁵. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 721-739.

Dari berbagai latar belakang pendukung Pangeran Diponegoro tersebut, yang menjadi pembeda adalah keterlibatan para ulama dan tokoh-tokoh agama yang diikuti para santrinya yang lebih familiar dengan identitas kaum santri. Dalam Perang Jawa, peran kaum santri dalam memberikan dukungan kepada Pangeran Diponegoro adalah fakta sejarah yang tidak dapat disangkal. Kesimpulan ini tidaklah berlebihan, sebab berdasarkan penelitian Peter Carey atas naskah Jawa dan Belanda ia menemukan keterlibatan dari 121 kyai, 22 haji, 17 syaikh (syarif), 18 pejabat agama dan masjid (penghulu, khatib, modin), dan 10 guru agama (kyai guru)¹²⁶ dalam Perang Jawa, sebagaimana telah disebutkan berulang-kali sebelumnya. Besarnya dukungan kaum santri terhadap perjuangan Pangeran Diponegoro itulah yang menyebabkan Perang Jawa sangat kental dengan pancaran aura keagamaan. Sehingga karena lekatnya nuansa keagamaan ini, Perang Jawa juga disebut sebagai Perang Suci (*jihād fi sabīlillāh*).¹²⁷

Sebagaimana telah diverifikasi sebelumnya dalam bab keempat ini, terdapat sejumlah ulama pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah yang terlibat dalam Perang Jawa, dimulai dari Pangeran Diponegoro sendiri, lalu ada Kyai Taptojani, Kyai Mansyur Muhyidin Rofingi (Kyai Guru Loning), Kyai Mojo, Kyai Imam Puro, Syarif Hasan Munadi Samparwedi, Syaikh Ahmad Alim Basaiban Bulus Purworejo. Deretan nama-nama ulama dan tokoh agama yang turut berperan dalam Perang Jawa tersebut akan bertambah banyak bila tanpa menyertakan identifikasi mereka sebagai pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah. Bila disebutkan, misalnya, Ali Basah Abdul Mustopo Prawirodirjo (1808-1855) yang lebih familiar dengan sebutan Sentot Prawirodirjo, putra dari Raden Ronggo prawirodirjo III bupati wedana Madiun (menjabat 1796-1810).¹²⁸ Mas Lurah Majasto, pemimpin pesantren kecil di Majasto dekat Tembayat yang mengajarkan Bahasa Arab. Ia berkebangsaan Arab dan ikut bergabung bersama Pangeran Diponegoro di Selarong.¹²⁹ Syaikh Abdul Ahmad bin Abdullah al-Ansari dan menantunya Syaikh Ahmad, keduanya berasal dari Jeddah.¹³⁰ Informasi lebih rinci tentang ulama dan pemuka agama yang berhubungan

¹²⁶. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 738-739.

¹²⁷. Muhammad Muhibbuddin, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, hlm. 197.

¹²⁸. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 199.

¹²⁹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 3, hlm. 941.

¹³⁰. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 738.

langsung dengan Pangeran Diponegoro dan ikut terlibat dalam Perang Jawa dapat ditelaah dalam bukunya Peter Carey berjudul *Kuasa Ramalan* volume III pada bagian Apendiks VIIb, dan bukunya Zainul Milal Bizawie berjudul *Jejaring Ulama Diponegoro*.

Pada mulanya Belanda kesulitan memahami sisi-sisi Islam-Jawa dan dahsyatnya cita-cita Perang Sabil dalam perlawanan Pangeran Diponegoro. Peperangan yang terjadi dikira hanya sekedar pemberontakan lain dalam rangkaian pemberontakan istana oleh ningrat Jawa yang kecewa.¹³¹ Padahal sifat agamis dalam Perang Jawa mengandung banyak sisi suatu Perang Suci atau Perang Sabil.¹³² Sejalan dengan itu, status Pangeran Diponegoro di mata para pendukungnya yang santri juga semakin terangkat lantaran Perang Jawa tak ubahnya seperti perang agama terhadap “orang kafir” dan sekutu-sekutu Jawa mereka yang “kafir murtad”.¹³³

Belakangan sisi-sisi tersebut dapat dipahami dengan cukup baik oleh pihak Belanda, sebagaimana terbaca dari suratnya C.Th. Elout tertanggal Maret 1827 yang ditujukan kepada Raja Belanda tatkala dirinya menolak gagasan untuk menyuap Pangeran Diponegoro dengan memberinya suatu kerajaan terpisah yang terdiri dari sejumlah daerah Kesultanan Yogya. Elout sendiri adalah Menteri Kelautan dan Jajahan Belanda (menjabat 1824-1829). Ia memiliki anak laki-laki berpangkat mayor infanteri yang pandai berbahasa Melayu dan ikut terlibat dalam Perang Jawa, sehingga dapat memberi informasi kepadanya mengenai situasi yang terjadi dari medan perang. Oleh sebab itulah, tak mengherankan bila Elout menegaskan dalam suratnya tersebut, bahwa betapa pengaruh-pengaruh keagamaan telah berperan dalam Perang Jawa. Ia menggambarkan bagaimana setiap keterlibatan kaum ulama dalam pertempuran, yang mencolok dengan jubah putih atau sorban hijau mereka, telah membakar semangat juang bala tantara Pangeran Diponegoro dengan melantunkan ayat-ayat suci Al-Qur’an.¹³⁴

¹³¹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 694-695.

¹³². Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 740.

¹³³. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro 1785-1855*, hlm. 318, bandingan juga dengan Peter Carey dalam *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 740.

¹³⁴. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro 1785-1855*, hlm. 318, bandingan juga dengan Peter Carey dalam *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 740.

Betapapun, keberadaan ulama di barisan pejuang Pangeran Diponegoro berdampak efek domino dari timbulnya rasa cemas dari komandan tentara Belanda di medan pertempuran. Oleh sebab itu—berdasarkan laporan Peter Carey—pihak Belanda merasa perlu menyertakan para ulama dalam barisan tentara mereka yang diminta untuk memimpin zikir sebelum pasukan mereka terjun ke medan pertempuran. Tentunya dengan harapan agar supaya menambah semangat dan menguatkan mental di pihak Belanda. Tetapi cukup disayangkan, Peter Carey sama sekali tidak menyebutkan nama-nama ulama yang dimaksudkan itu.¹³⁵

3. Anatomi Aktualisasi *Jihād fi Sabīlillāh* Dalam Perang Jawa Bagi Tarekat Syaṭṭārīyah

Momentum meletusnya Perang Jawa adalah bersamaan dengan masa di mana simpul jejaring Makkah yang membawa misi ajaran Islam berorientasi syariat, yakni ajaran yang menjadi kecenderungan intelektual pada abad ke-17 dan 18, yang semakin menguat pada abad ke-19, dengan aktivisme sebagai salah satu aspek utamanya, tumbuh berkembang mewarnai diskursus masa itu. Pada saat itu pula neo-sufisme (Tarekat Syaṭṭārīyah) merupakan elemen utama dari diskursus Islam-berorientasi syariat mendorong umat Muslim untuk lebih aktif terlibat dalam persoalan sosial-politik dan menganjurkan tegaknya syariat untuk merevitalisasi masyarakat Muslim. Dengan adanya himpitan dan tekanan kekuasaan kolonial, semangat aktivisme tersebut berubah menjadi sebuah kekuatan sosial-politik yang memberi umat Muslim ideologi-berbasis Islam untuk memberontak melawan kekuasaan kolonial.¹³⁶ Dengan pembacaan dan pemetaan yang demikianlah, interaksi luas dengan dunia luar dan dorongan Islam bagi Tarekat Syaṭṭārīyah sebagai eksponen Perang Jawa menemukan momentumnya.

Masyarakat Jawa mengalami puncak kegelisahannya pada saat kebijakan perpajakan yang diterapkan Pemerintah Kolonial semakin memberatkan. Bersamaan dengan keadaan itu, persewaan tanah pun juga berimbas pada pengusiran rakyat dari desa oleh para penyewa.¹³⁷ Situasi dan kondisi Jawa

¹³⁵. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 741.

¹³⁶. Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Jakarta: Penerbit Mizan Publika, 2012, hlm. 146-147.

¹³⁷. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 52.

tengah-selatan dengan Kesultanan Yogyakarta yang di bawah cengkeraman dan kendali penjajah Belanda disertai dengan kebijakan-kebijakan kolonialnya yang sangat menyengsarakan rakyat tersebut adalah medan yang sangat relevan bagi Tarekat Syattāriyah untuk menggelorakan dan mengaktualkan semangat perjuangan Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) dalam Perang Jawa 1825-1830 yang dikomandoi Pangeran Diponegoro.

Dalam Perang Jawa (1825-1830), seruan Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) di antaranya dilakukan dengan cara berkirim surat kepada masing-masing daerah agar supaya turut serta bangkit menyiapkan berbagai keperluan dan senjata untuk melawan penjajah Belanda. Dari sekian surat itu yang terdokumentasikan dengan baik adalah surat Pangeran Diponegoro ditujukan kepada penduduk daerah Kedu. Adapun isi surat tersebut adalah sebagai berikut:

*“Surat ini datang dari saya, Kanjeng Gusti Pangeran Diponegoro serta Pangeran Mangkubumi di Yogyakarta Hadiningrat kepada sekalian sahabat di Kedu, menyatakan bahwa sekarang kami sudah minta tanah Kedu. Hal ini harus diketahui oleh semua orang baik laki-laki maupun perempuan, besar atau kecil tidak usah kami sebutkan satu demi satu. Adapun orang yang kami suruh Bernama Kasan Besari. Jikalau sudah menurut surat undangan kami ini, segeralah sediakan senjata, rebutlah negeri dan ‘betulkan agama Rasul’. Jikalau ada yang berani tidak mau percaya akan bunyi surat saya ini, maka dia akan kami penggal lehernya” [Kamis tanggal 5 bulan Kaji tahun Be (31 Juli 1825)].*¹³⁸

Dalam surat di atas, terlihat jelas Pangeran Diponegoro dalam memimpin Perang Jawa senantiasa diwarnai oleh ajaran Islam dan bahkan berusaha agar syariat Islam dapat tegak di dalam daerah kekuasaannya.¹³⁹ Ajaran Islam yang menjadi sumber ilham dan inspirasi dari perjuangan Pangeran Diponegoro

¹³⁸. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 224. Baca pula Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Lontar Mediatama, (2021), hlm. 99, dan A. Kresna Adi, *Diponegoro Ksatria Perang Jawa*, Yogyakarta, Penerbit: Mata Padi Presindo, (2014), hlm. 68. Saleh As’ad Djamhari dalam bukunya *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830* hlm. 50 mengutip surat ajakan dari Pangeran Diponegoro tersebut dalam versi ejaan lama:

“Kalaoe sekarang negerie Kadoe soeda goea minta, itoe semoea orang laki-laki, orang perempuan besar, kecil, (soeda goea seboet) ada poen orang njang saja soeroe namanja Kasan Besarie. Kaloe soeda ikoet goea poenja soerat Oendang ini biar lakas sedia sendjata, biar reboet negarie, dan bikin betoel agama Rasoel dan (mangreboet 7 iman). Kaloe ada njang brani trada maoe pertjaja boenjinja goea poenja soerat, mesti goea pottong dia poenja leher”.

¹³⁹. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 224.

dalam Perang Jawa semakin menegaskan arah perjuangan Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) yang digelorkannya bersama para pejuang yang mendukungnya. Ardian Kresna mencatat, selain dengan menggunakan hubungan surat-menyurat, pada saat itu juga telah merebak isu di kalangan masyarakat luas di tanah Jawa yang santer membicarakan tentang pemberontakan Pangeran Diponegoro, sehingga tiap-tiap daerah di sekitar Selarong telah siap siaga dalam mendukung maksud tersebut.¹⁴⁰

Gerakan perlawanan dan perjuangan dipahami sebagai gerakan sosial yang dipelopori oleh Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa (1825-1830) untuk mengusir penjajah kolonial (imperialis) dari tanah Jawa bagian tengah-selatan adalah sebuah aktifitas yang dilatarbelakangi *gīroh*¹⁴¹ nilai-nilai keagamaan (tarekat) yang diamalkannya, dalam hal ini adalah Tarekat Syaṭṭārīyah. Dalam pandangan kaum Sufi, perang adalah suatu kewajiban dalam menjawab tantangan kebatilan. Menang atau kalah dalam pandangan Sufi bukanlah tujuan. Samaipun jika terjadi kematian, dinilai mati dalam perang menegakkan kebenaran sebagai kematian yang sungguh mulia dan indah.¹⁴² Bagi Pangeran Diponegoro yang mengamalkan tarekat, juga pejuang-pejuang lain yang terafiliasi dengan tarekat, jihad atau Perang Sabil adalah merupakan pengorbanan yang paling luhur untuk mewujudkan negara yang makmur jauh dari cengkeraman penjajah yang kafir, puncak dari segala pengabdian, do'a, puasa, dan ibadah haji.¹⁴³

Gerakan-gerakan perlawanan tarekat di masa penjajahan ternyata cukup menyusahkan dan selalu dicurigai oleh penguasa penjajah Belanda, karena pemusatan kekuatan di bawah bimbingan para guru (syaikh, mursyid) yang dipandang sebagai orang suci sewaktu-waktu bisa menggelorakan pemberontakan dan perlawanan. Pemberontakan yang dipimpin Pangeran Diponegoro dinilai cukup menggegerkan dan membuat kalang-kabutnya pemerintah kolonial Belanda juga mendapat dukungan dari Kyai Mojo,¹⁴⁴ sosok ulama terpendang dengan pengikut dan santri yang jumlahnya tidak

¹⁴⁰. Ardian Kresna, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, hlm. 101-102.

¹⁴¹. Di bab kedua sebelumnya telah dijelaskan makna dari *gīroh*, *ghoiroh* atau juga disebut *ghiroh*, untuk lebih jelasnya bisa ditelaah kembali pada *footnote* no. 138 dalam bab kedua tersebut.

¹⁴². Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, vol. 1, hlm. 186

¹⁴³. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, hlm. 178.

¹⁴⁴. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, hlm. 51.

sedikit dan ternyata adalah seorang pengikut Tarekat Syaṭṭārīyah sebagaimana telah disinggung sebelumnya oleh Michael Laffan dalam *The Making of Indonesian Islam*.¹⁴⁵

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, gerakan perlawanan Perang Jawa 1825-1830 juga bisa dipahami dari perspektif simpul jejaring Makkah¹⁴⁶ yang membawa misi ajaran Islam yang berorientasi syariat, yakni ajaran yang menjadi kecenderungan intelektual pada abad ke-17 dan 18, yang semakin menguat pada abad ke-19. Sebagaimana dijelaskan oleh Jajat Burhanudin, dengan perkembangan tersebut, aktivisme sebagai salah satu aspek utama dari Islam berorientasi syariat, tumbuh berkembang mewarnai diskursus masa itu. Di sisi lain, neo-sufisme, sebagai salah satu elemen utama dari diskursus Islam-berorientasi syariat, mendorong umat Muslim untuk lebih aktif terlibat dalam persoalan sosial-politik. Neo-sufisme menganjurkan tegaknya syariat, yang berdasarkan fondasi itu masyarakat Muslim dapat direvitalisasi. Dalam konteks inilah, keterlibatan ulama dalam gerakan protes anti kolonial bisa dipahami. Di bawah kekuasaan kolonial, semangat aktivisme ini berubah menjadi sebuah kekuatan sosial-politik yang memberi umat Muslim ideologi-berbasis Islam untuk memberontak melawan kekuasaan kolonial.¹⁴⁷ Dalam konteks pembahasan tentang neo-sufisme ini, Tarekat Syaṭṭārīyah yang dikembangkan oleh Syaikh Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M) di Nusantara—sebagaimana telah dijelaskan di bab dua—adalah jenis tarekat yang telah diperbaharui (neo-sufisme) para tokoh terkemuka dalam jaringan ulama, seperti Syaikh Ahmad al-Shīnāwī (lahir 975 H/1567 M) dan Syaikh Ahmad al-Qusyasyī (991-1071 H/1583-1660 M).¹⁴⁸

¹⁴⁵. Michael Laffan, *The Making of Indonesian Islam* (edisi terjemah: *Sejarah Islam di Nusantara*), hlm. 53.

¹⁴⁶. Alasan di balik kesimpulan tentang jejaring Makkah tersebut memiliki dasar yang kuat adalah, pada abad ke-18, Makkah merupakan pusat gerakan puritan Wahhabi. Gerakan Wahhabi menjadi wadah intelektual dan politik Islam di Makkah, dan lebih penting lagi, mengilhami munculnya gerakan reformis Islam pra-modern meminjam istilah yang diberikan oleh Fazlur Rahman. Salah satu ciri menonjol gerakan ini adalah penerapan syariat yang tegas, bahkan radikal. Gerakan Padri di Sumatera Barat (1807-1832) adalah contoh paling terkenal yang terilhami gerakan Wahhabi tersebut. Gerakan Padri ini muncul pasca kepulangan tiga ulama Minangkabau dari Makkah pada tahun 1803, yaitu Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang. (baca: Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Jakarta: Penerbit Mizan Publika, 2012, hlm. 141).

¹⁴⁷. Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Jakarta: Penerbit Mizan Publika, 2012, hlm. 146-147.

¹⁴⁸. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, hlm. 266.

Lebih jauh Jajat menandakan, gerakan melawan Belanda yang didukung ulama di Jawa, yang dikenal luas dengan sebutan Perang Jawa (1825-1830), meskipun tak memiliki keterkaitan dengan Wahhabi di Makkah, kebangkitan Islam menjadi latar belakang keagamaan gerakan ini, sebagaimana halnya kasus Padri. Ulama dan komunitas santri pesantren menjadi kelompok utama yang berada di balik peperangan. Mereka memberi justifikasi religius kepada pemimpin perang tersebut yakni Pangeran Diponegoro.¹⁴⁹ Keunikan Perang Jawa yang membedakannya dari gerakan Wahhabi di Makkah tersebut menarik perhatian dari sejarawan Michael Laffan, ia mengatakan, tentu saja kita tidak boleh mengasumsikan bahwa jihad adalah monopoli Wahhabi, yang pasti koleksi buku Diponegoro tidak memenuhi standar Wahhabi,¹⁵⁰ dan perilaku yang ditunjukkan Kyai Mojo pun berbeda dengan Wahhabi, seperti menggunakan para pelayan untuk memegang ujung jubah putihnya dan payung emas ketika berjalan.¹⁵¹

Sifat agamis Perang Jawa mengandung banyak sisi suatu Perang Suci atau Perang Sabil.¹⁵² Perang ini pun menjelma serta mengambil bentuk sebagai perang keagamaan (Perang Sabil) melawan semua orang asing dan orang-orang kafir di Jawa. Konsep Perang Sabil amat vital, dan menggoreskan arti penting bagi anggota-anggota kelompok keagamaan yang menjadi basis pendukung Pangeran Diponegoro yang terdiri dari sejumlah besar guru agama dari pondok-pondok pesantren dan yang berasal dari tanah perdikan, terdapat pula sejumlah besar ulama, para haji, serta para kyai yang turut serta menggunakan pengaruh mereka untuk membangkitkan dukungan bagi perjuangan Pangeran Diponegoro di desa mereka masing-masing.¹⁵³ Konsep Perang Suci atau

¹⁴⁹. Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Jakarta: Penerbit Mizan Publika, 2012, hlm. 142.

¹⁵⁰. Pangeran Diponegoro mendapat ilham kerohaniannya dari sumber-sumber tradisional dan jelas tidak tergugah dengan gerakan pembaharuan Wahhabi fanatik yang selama hampir satu dasawarsa (1803-1812) pada awal abad ke-19 menguasai sebagian besar jazirah Arabia termasuk kota-kota suci Makkah dan Madinah, dan yang kemudian berpengaruh besar terhadap jalannya serangkaian peristiwa di Sumatera Barat sebelum dan selama Perang Padri (1821-1838). Tiada terlintas dalam wawasan Diponegoro gagasan untuk membentuk masyarakat Islam menurut cita-cita para pembaharu Padri. Juga tidak susah baginya untuk menyeraskan dunia roh Jawa dengan kesetiannya yang kukuh terhadap Islam. Inilah yang oleh Ricklefs disebut sebagai “sintesa mistik” Jawa sebelum zaman kolonial Hindia Belanda, suatu sintesa yang mencapai puncak perkembangannya dalam diri Diponegoro. (baca: Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 134-135)

¹⁵¹. Michael Laffan, *The Making of Indonesian Islam* (edisi terjemah: *Sejarah Islam di Nusantara*), hlm.53.

¹⁵². Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 740.

¹⁵³. Peter Carey, *Asal Usul Perang Jawa*, Yogyakarta: Penerbit LKiS, (2012), hlm. 40.

Perang Sabil yang digulirkan tersebut semakin mempertinggi semangat perlawanan, langkah itu dimaksudkan untuk menanamkan pemahaman dalam jiwa para pejuang sebuah perang yang tidak hanya sekedar ditujukan untuk mempertahankan serta membela harkat martabat diri, melainkan juga sebagai perang suci untuk membela agama Allah dari kezaliman orang-orang kafir.¹⁵⁴

Semangat dan semboyan Perang Sabil tidak hanya dikobarkan untuk barisan perlawanan yang terkonsentrasi di Selarong saja, bahkan juga telah disiarkan ke daerah-daerah lain—sebagaimana terbaca dari suratnya Pangeran Diponegoro yang ditujukan pada warga Kedu, khususnya Kyai Kasan Besari—yang mendukung perlawanan yang dikobarkan oleh Pangeran Diponegoro tersebut. Kalangan ulama mengirimkan kekuatan bantuan ke Selarong berupa kesatuan “Prajurit Bulkiyo”, sebagai pasukan berani mati yang dipimpin oleh Haji Usman Alibasah¹⁵⁵ dan Haji Abdulkadir.¹⁵⁶ Di Selarong, dibentuk beberapa batalion yang dipimpin oleh Pangeran Ingabei Joyokusumo, Pangeran Praboe Wiromenggolo dan Sentot Prawirodirjo. Masing-masing pasukan memiliki pakaian seragam¹⁵⁷ dan atribut yang berbeda sehingga dapat dikenali kesatuannya secara jelas.¹⁵⁸

¹⁵⁴. Zainul Milal Bizawie, *Laskar Ulama-Santri & Resolusi Jihad Garda Depan Menegakkan Indonesia 1945-1949*, Tangerang: Penerbit Pustaka Compass, 2019, hal. 46.

¹⁵⁵. *Alibasah* adalah gelar atau pangkat militer tertinggi yang diberikan oleh Pangeran Diponegoro kepada panglima tertinggi. Dalam penelitiannya, Saleh As'ad Djamhari melaporkan bahwa Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa mengangkat empat orang untuk menduduki jabatan tersebut. 1) *Alibasah* Kerto Pengalasan (Tumenggung Wiroduro) dipercaya menjadi Komandan Pasukan Pertahanan di Benteng Pleret, bekas keraton Amangkurat I. 2) *Alibasah* Pangeran Sumonegoro menjadi Komandan di Kulon Progo. 3) *Alibasah* Kasan Besari, adik Kyai Mojo, menjadi Komandan Pasukan di Pajang. 4) *Alibasah* Muhammad Ngusman (Usman) menjadi Komandan Pasukan di Kulon Progo. Selanjutnya di bawah pangkat militer *Alibasah* ada pangkat *Basah*, *Dullah*, dan *Seh*. Untuk pangkat *Alibasah* membawahi pasukan infanteri dan kavaleri, setara dengan komandan divisi model *Janissari*. Pangkat *Dullah* adalah komandan pasukan yang membawahi 400 prajurit, setara dengan detasemen. Selanjutnya pangkat *Seh* adalah perwira yang membawahi pasukan setara dengan kompi. Sentot Prawirodirjo, nama lengkapnya Ali Basah Abdul Mustopo Prawirodirjo (1808-1855) putra laki-laki dari Raden Ronggo Prawirodirjo III bupati wedana Madiun, ketika masih berusia remaja dengan pangkat *Basah* sempat dipromosikan sebagai *Alibasah* yang membawahi Korps *Pinilih*. Dalam perkembangan selanjutnya, ia kembali mendapat promosi jabatan sebagai Pemimpin Tertinggi Tentara. (baca: Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 38, baca pula Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 3, hlm. 993).

¹⁵⁶. Zainul Milal Bizawie, *Laskar Ulama-Santri & Resolusi Jihad Garda Depan Menegakkan Indonesia 1945-1949*, hal. 46.

¹⁵⁷. De Stuers (1792-1881) melukiskan—sebagaimana dikutip oleh Zainul Milal Bizawie—seragam masing-masing dari pasukan Diponegoro sebagai berikut: Pasukan *Bulkio*, *Borjumuah* dan *Turkiyo* berikat kepala (serban) putih dan jaket berwarna biru; *Harkio* mengenakan serban hijau dan jaket berbagai warna; *Pinilih* mengenakan serban hitam bergaris putih, jaket merah; *Larban*, *Naseran* mengenakan serban hitam, jaket bermacam-macam warna; *Suropadah* mengenakan serban biru dengan garis putih, jaket bergaris putih; *Ssipuding* dan *Jagir* mengenakan serban putih, jaket berbagai warna; *Surotandang* dan *Jayengan* mengenakan serban merah dan jaket putih; *Suragama* dan *Wanangprang*

Konsep Perang Sabil tersebut diinisiasi oleh Kyai Taptjani, sebagaimana diterangkan dalam *Babad Keraton Surakarta* bahwa—sebelum pecah Perang Jawa—Kyai Taptjani datang ke Tegalrejo pada suatu malam sebagai pemimpin semua ulama memberikan nasihat kepada Diponegoro mengenai saat yang tepat bagi Ratu Adil untuk memproklamkan dirinya dan kemudian menjalankan Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillah*).¹⁵⁹ Demikian pula *Buku Kedung Kebo*¹⁶⁰—sebagaimana diceritakan Peter Carey—juga mengafirmasi bahwa Pangeran Diponegoro mencanangkan maksudnya untuk melancarkan Perang Suci dan mendesak para komandan pasukan di desa-desa yang sudah ia angkat supaya mengumpulkan penduduk dan memberitahu mereka supaya ikut serta dalam Perang Sabil atau Perang Suci. Dari sumber ini pula dijelaskan bahwa Pangeran Diponegoro menyatakan dirinya sebagai pemimpin (imam) agama Islam di Jawa.¹⁶¹

Peter Carey juga mencatat bahwa tujuan Pangeran Diponegoro berperang melawan Belanda adalah upaya mewujudkan kerinduan mendalam terhadap pemulihan tatanan lama yang adiluhung yang diperikan oleh Diponegoro sebagai “*mangun luhuripun agami Islam wonten ing Tanah Jawi sedaya* (memulihkan keluhuran agama Islam di seluruh Jawa)”.¹⁶² Tujuan yang sama juga diungkapkan oleh Kyai Mojo—penasihat utama Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa—bahwa kesertaannya berperang membantu Pangeran Diponegoro adalah atas dasar “*tujuan berperang tidak lain untuk memuliakan agama Islam*”. Bahkan ketika William Stavers (1789-1862) menyampaikan surat sahabat Kyai Mojo, Pangeran Purboyo, yang isinya menyarankan agar Kyai Mojo menghentikan peperangan, surat tersebut di balas Kyai Mojo dengan mengatakan, “*tidak ada raja yang berbaik budi yang mengangkat*

mengenakan serban putih dan jaket hitam. (baca: Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 122).

¹⁵⁸. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 39.

¹⁵⁹. Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 146-147. Baca pula dalam Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. 105.

¹⁶⁰. Disebut juga dengan nama *Babad Kedung Kebo*. Naskah sejarah ini disusun atas prakarsa bupati perdana Purworejo (pra-1831, Bupati Brengkelan), Raden Adipati Ario Cokronegoro I (menjabat 1831-1856) antara 1842-1843 bekerja sama dengan Basah Pengalasan, mantan panglima Diponegoro di Bagelen timur. Nama babad ini merujuk pada nama asli suatu permukiman yang terletak di sisi timur Kali Bogowonto (Bagelen), yang berfungsi sebagai tangsi (asrama, barak) militer Belanda selama Perang Jawa. Setelah Perang Jawa, nama Kedung Kebo dipertahankan sebagai tangsi militer, tetapi nama *hoofdplaats* (kota administratif) diubah dari Brengkelan menjadi Purworejo pada 26/27 Februari 1831. (baca: Peter Carey, *Sisi Lain Diponegoro*, hlm. 146-147).

¹⁶¹. Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 2, hlm. 732-733.

¹⁶². Peter Carey, *Kuasa Ramalan*, vol. 1, hlm. xl.

derajat para ulama, selain Sultan Abdul Hamid. Darah yang tertumpah dalam perang untuk memperkuat keyakinan agama berdasarkan perintah Al-Qur'an".¹⁶³

Latar belakang di balik munculnya motivasi-motivasi tersebut dengan sangat mudah dapat dipahami, sebab kedatangan Belanda di tanah Jawa berdampak besar pada kerusakan-kerusakan tatanan lama yang adiluhung yang didasari ajaran Islam, sebagaimana terbaca dari penyebab terjadinya Perang Jawa yang telah dipaparkan dalam bab ketiga sebelumnya. Berdasarkan hal tersebut, tidaklah mengherankan bila semangat yang menggelora dari kedua tokoh ini adalah Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) yang menyebar luas dan menginspirasi seluruh pejuang yang terlibat dalam Perang Jawa, khususnya pejuang yang terafiliasi dengan Tarekat Syaṭṭāriyah. Gelora dan semangat yang menyala-nyala dalam menjalankan misi Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillah*) tersebut beserta rangkaian peristiwa dan cita-cita untuk membentuk balad Islam menjadi *causal factor* pemberontakan yang cepat meluas dan sulit dipadamkan dengan kekuatan militer.¹⁶⁴

Terbaca pula dari salah satu penyebab meletusnya Perang Jawa adalah ketidak-setujuan Pangeran Diponegoro terhadap proyek pembangunan jalan raya baru yang dilaksanakan oleh Belanda. Residen Belanda di Yogyakarta (1823-1825) Antonie Hendrik Smissaert (1777-1832) pada akhir Mei 1825 mengambil keputusan tersebut yang berimbas salah satu jalurnya menyusuri batas tanah perkebunan milik Pangeran Diponegoro yang terletak di Tegalreja.¹⁶⁵ Tanah yang dilewati proyek tersebut terdapat makam-makam leluhur Pangeran Diponegoro. Bagi Diponegoro yang pengamal tarekat, mengganggu patok atau nisan makam yang diyakini sebagai tempat suci sama halnya dengan menghancurkan dan memutus mata rantai sanad keilmuan dan spiritual. Makam itu bagi umat Islam di Nusantara ibarat nadi yang mengalir keberlanjutan keislaman dan telah mengakar, oleh Belanda dan para sejarawan lainnya, sudut pandang ini telah direduksi secara besar-besaran mereka untuk

¹⁶³. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 184-185.

¹⁶⁴. Saleh As'ad Djamhari, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1827-1830*, hlm. 52.

¹⁶⁵. Peter Carey, *Asal Usul Perang Jawa*, hlm. 37.

mengaburkan fakta sejarah yang sesungguhnya dengan narasi yang serba materialisme.¹⁶⁶

Peter Carey sejarawan berkebangsaan Inggris yang lebih dari 40 tahun melakukan penelitian tentang Pangeran Diponegoro, meskipun berhasil mengungkap sisi-sisi ketasawufan Diponegoro, namun penelitiannya belum sampai mengungkap bahwa nilai-nilai ketasawufanlah yang menjadi sudut pandang atau pusran semangat yang melatar belakangi gerakan perlawanan dan perjuangan Diponegoro.¹⁶⁷ Belakangan ia mengakui bahwa masih ada yang terlewatkan dari penelitiannya yang belum diungkap sampai sekarang, yaitu bagaimana Pangeran Diponegoro didik dan ditempa untuk menjadi *insān al-kāmil* dengan ajaran Islam sufi aliran Syattāriyah oleh Ratu Ageng, eyang buyut Pangeran Diponegoro.¹⁶⁸

Rasa penasaran dari seorang peneliti yang berdedikasi tinggi tersebut cukup beralasan. Sebab dalam salah satu kunjungan penelitiannya di Makassar, Sulawesi Selatan, ia ditunjukkan pada dua buku catatan yang ditulis Pangeran Diponegoro dengan aksara *pegon*. Orang yang menunjukkan itu adalah keturunan Pangeran Diponegoro yang masih hidup, yaitu Raden Mas Jusuf Diponegoro dan Raden Saleh Diponegoro. Adapun dua buku yang dimaksudkan adalah “*Sejarah Ratu Tanah Jawa (Januari 1838)*” dan “*Hikayat Tanah Jawa*”. Kedua buku ini menceritakan tentang sejarah Jawa dan legenda Jawa, dimulai dari jatuhnya Majapahit (sekitar 1510-an) hingga kedatangan Islam. Khusus buku yang kedua, memuat do’a-do’a sufi yang diajarkan dalam tarekat. Kedua buku tersebut bagi Peter Carey adalah ladang informasi mengenai bentuk khusus Islam yang dipraktikkan oleh Pangeran Diponegoro, yang secara jelas dipengaruhi oleh Tarekat Syattāriyah.¹⁶⁹

¹⁶⁶. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 106-107.

¹⁶⁷. Zainul Milal Bizawie, *Jejaring Ulama Diponegoro*, hlm. 107.

¹⁶⁸. Jawa Pos, hari Kamis Legi, 15 April 2021

¹⁶⁹. Peter Carey, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1785-1855)*, hlm. 439.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Bahasan-bahasan yang penulis paparkan sebelumnya—dengan cukup jelas—telah memberikan gambaran dari pada eksistensi Tarekat Syaṭṭārīyah dalam perjuangan *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830 yang direpresentasikan oleh beberapa tokoh utama Perang Jawa dan para pengikutnya dari golongan kaum santri pondok pesantren. Pada akhirnya, data-data yang sudah penulis paparkan dan verifikasi tersebut beserta analisisnya atas objek penelitian “**Peran Tarekat Syaṭṭārīyah Dalam Pergerakan Dan Perjuangan *Jihād fi Sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830**” harus disempurnakan dengan mengambil beberapa poin kesimpulan penting sebagai jawaban dari dua persoalan utama yang telah penulis sampaikan di bagian awal pembahasan. Poin-poin kesimpulan tersebut adalah sebagai berikut :

1. Peran dari jaringan Tarekat Syaṭṭārīyah dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa 1825-1830 M.

- a) Peran dari Tarekat Syaṭṭārīyah dalam mengikuti komando *jihād fi sabīlillāh* yang digelorakan Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa 1825-1830 M dipahami dari kontekstualisasi makna istilah tarekat sebagai sebuah lembaga atau organisasi. Sebab dalam konteks Perang Jawa, posisi Tarekat Syaṭṭārīyah sangat strategis sebagai sarana penggalang kekuatan, jaringan organisasi dan komunikasi. Lebih signifikan lagi posisi strategis tersebut didukung faktor karisma dan kesucian yang dimiliki oleh para Syaikh atau mursyid Tarekat Syaṭṭārīyah. Selanjutnya, jaringan organisasi dan komunikasi Tarekat Syaṭṭārīyah dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa terkoneksi melalui tokoh-tokoh utama Perang Jawa pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah yang direpresentasikan—sekedarnya—berdasarkan data-data yang dapat diakses, tanpa bermaksud membatasi atau mereduksi—oleh masing-masing dari Pangeran Diponegoro, Kyai Taptojani, Kyai Mojo, Kyai Mansyur Muhyidin Rofingi (Kyai Guru Loning), Kyai Imam Puro, Syarif Hasan Munadi Samparwedi, dan Syaikh Ahmad Alim Basaiban Bulus Purworejo dengan diikuti oleh para santri yang turut serta di medan pertempuran. Mereka bersinergi dalam satu barisan di belakang Pangeran

Diponegoro dengan mengikuti komando *jihād fi sabīlillāh* yang digelorkannya untuk senantiasa bangkit dan memberikan perlawanan secara fisik kepada penjajah Belanda. Peran dari masing-masing tokoh tersebut bersama para pengikut mereka dalam Perang Jawa adalah amat vital dan signifikan, baik berupa dukungan moral dan spiritual maupun bantuan material dan fisik, sebagaimana telah dijelaskan di bab keempat. Dengan demikian, peran Tarekat Syaṭṭārīyah di masa Perang Jawa adalah sebuah fenomena yang menggeser dari fungsi utamanya sebagai lembaga dengan prototipe sosial keagamaan menjadi gerakan politis yang melawan cengkaman imperialisme, atau perubahan fungsi tarekat—meminjam istilahnya Ajid Tohir—dari sosial organik menjadi religio politik.

- b) Peran dari tokoh-tokoh agama, ulama dan kyai pesantren bersama para santrinya dalam Perang Jawa pada umumnya telah diakui oleh para penulis dan sejarawan. Dengan demikian, peran dari beberapa tokoh dan santri pesantren yang terafiliasi dengan Tarekat Syaṭṭārīyah dalam gerakan *jihād fi sabīlillāh* dalam Perang Jawa melawan penjajah Belanda—meliputi dukungan moral dan spiritual serta bantuan material dan fisik—yang menjadi kesimpulan penelitian ini, dapat dikatakan sebagai pelengkap dari kesimpulan-kesimpulan yang telah disepakati secara umum oleh para peneliti tersebut. Sembari menegaskan, bahwa dari sekian tokoh-tokoh agama, ulama dan kyai pesantren bersama para santrinya yang terlibat dalam gerakan *jihād fi sabīlillāh* dalam Perang Jawa melawan penjajah Belanda, sebagian dari mereka adalah para pengamal Tarekat Syaṭṭārīyah.

2. Perang Jawa 1825-1830 M. menjadi medan aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* bagi Tarekat Syaṭṭārīyah.

- a) Perang Jawa 1825-1830 yang dikobarkan oleh Pangeran Diponegoro bersama pejuang lainnya untuk mengusir penjajah Belanda dari tanah Jawa adalah merupakan contoh dari gerakan sosial (*social movement*). Sejalan dengan itu, besarnya dukungan kaum santri yang terlibat dalam perang ini menyebabkan pancaran aura keagamaan sangat kental dan mewarnai, tak mengherankan bila perang ini disebut-sebut sebagai Perang Suci (*jihād fi sabīlillāh*). Penyebutan ini pun semakin signifikan dengan mempertimbangkan tujuan berperang Pangeran Diponegoro dan Kyai

Mojo, yaitu untuk mewujudkan: “*mangun luhuripun agami Islam wonten ing Tanah Jawi sedaya* (memulihkan keluhuran agama Islam di seluruh Jawa)”. Motivasi-motivasi religius yang menggelora dari kedua tokoh utama Perang Jawa tersebut dengan sangat cepat menyebar luas dan menginspirasi ke seluruh pejuang yang terlibat dalam Perang Jawa, khususnya pejuang yang terafiliasi dengan Tarekat Syaṭṭārīyah. Motivasi Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) bagi gerakan sosial (*social movement*) Perang Jawa 1825-1830 M. juga disinggung dalam dokumen sejarah *Babad Keraton Surakarta* yang mengafirmasi sosok Kyai Taptojani sebagai seorang inisiator Perang Suci atau Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) yang ia sampaikan kepada Pangeran Diponegoro. Hal yang sama juga diafirmasi oleh *Buku Kedung Kebo* yang menerangkan tentang misi Perang Suci (Perang Sabil) yang dilancarkan oleh Pangeran Diponegoro. Dengan demikian, berdasarkan keterangan-keterangan yang telah disebutkan itu, aktualisasi *jihād fi sabīlillāh* sebagai Perang Suci atau Perang Sabil adalah merupakan ruh dari gerakan perlawanan rakyat terhadap penjajah Belanda dalam gerakan sosial (*social movement*) Perang Jawa 1825-1830 M.

- b) Bagi Tarekat Syaṭṭārīyah, aktualisasi gerakan *jihād fi sabīlillāh* sebagai Perang Suci atau Perang Sabil dalam gerakan sosial (*social movement*) Perang Jawa 1825-1830 M. menemukan momentumnya, kontekstual dan memiliki dasar pedoman yang signifikan. Sebab Tarekat Syaṭṭārīyah—sebagaimana telah dijelaskan dalam bab kedua dan dipertegas dalam bab keempat—adalah jenis tarekat yang telah diperbaharui oleh tokoh-tokohnya. Pembaruan tersebut menjadikan Tarekat Syaṭṭārīyah menempati posisi strategis sebagai salah satu dari elemen utama diskursus Islam-berorientasi syariat yang senantiasa mendorong umat Muslim untuk lebih aktif terlibat dalam persoalan sosial-politik (aktivisme), Tarekat Syaṭṭārīyah pun populer dengan sebutan Neo-sufisme. Orientasi pada syariat meniscayakan ajaran esoteris (mistis, tasawuf) harus sejalan dengan doktrin-doktrin hukum Islam. Sedangkan orientasi aktivisme mengajak pada peran aktif masyarakat dan responsif terhadap setiap keadaan yang dihadapi. Sejalan dengan itu, Tarekat Syaṭṭārīyah yang dibawa ke Nusantara oleh para tokohnya juga memiliki koneksi langsung dengan

simpul jejaring Makkah, yakni jejaring yang memunyai peran signifikan sebagai pusat Islam berorientasi syariat pada abad ke-17 dan 18, dan puncaknya pada abad ke-19.

B. Saran-Saran

Berdasarkan atas kesimpulan-kesimpulan dari penelitian yang penulis hidangkan sebelumnya, ada baiknya penulis menyampaikan saran-saran sehubungan dengan kajian-kajian yang dibahas dalam penelitian ini :

1. Bagi para peneliti

Perang Jawa (1825-1830) kendatipun hampir dua abad berlalu, kira-kira 190 tahun yang silam, diskursus tentangnya akan senantiasa aktual dan menarik dikaji, tergantung perspektif atau sudut pandang yang dipilih peneliti, sebagaimana perspektif yang penulis pilih, yakni mengkaji Perang Jawa dari perspektif Perang Sabil (*jihād fi sabīlillāh*) yang dilakukan oleh Tarekat Syaṭṭārīyah sebagai bentuk perannya dalam Perang Jawa (1825-1830). Dilatarbelakangi dari sangat langkanya buku-buku sejarah yang mendeskripsikan secara khusus mengenai peran dan keterlibatan Tarekat Syaṭṭārīyah dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa (1825-1830) yang sangat melegenda itu, penulis sangat termotivasi dan tertantang untuk melakukan eksplorasi mendalam serta memfokuskan penelitian dalam objek tersebut. Oleh sebab itu, harapan sekaligus pesan dari penulis untuk para peneliti, semoga objek studi yang penulis pilih ini menjadi semacam magnet dan pemantik bagi para peneliti lainnya agar supaya melakukan observasi mendalam dengan skema penelitian yang jauh lebih komprehensif lagi di kemudian hari. Sebab berbagai varian penelitian dengan perspektif yang berbeda-beda tersebut dapat menambah daftar kekayaan wawasan dari khazanah sejarah Nasional serta melebarkan cakrawala pengetahuan tentang objek yang dimaksudkan. Jujur penulis sudah berusaha secara maksimal mengumpulkan sumber-sumber pustaka terkait supaya memudahkan penulis dalam melakukan observasi, memilah-milah data dari berbagai sumber yang terserak sehingga tersusun rapi menjadi kesatuan rangkaian dan dapat menjawab secara tepat problem akademik yang tersurat dalam dua pertanyaan penelitian di bab pertama.

Berangkat dari potensi sumber-sumber yang belum tersentuh dan luasnya jangkauan penelitian, peneliti menyadari sepenuhnya berbagai kekurangan-kekurangan yang muncul dalam penelitian ini, sehingga kekurangan tersebut menjadi celah sekaligus objek untuk dikritik secara konstruktif sebagai upaya melengkapinya serta menyempurnakannya dalam penelitian-penelitian lanjutan berikutnya. Kendatipun demikian, setidaknya penelitian yang penulis lakukan memiliki kontribusi sebagai semacam anak tangga atau jembatan yang menghantarkan dan memudahkan pada penelitian-penelitian lanjutan tersebut. Sebuah penelitian dengan penelitian lanjutan berikutnya sangat potensial dalam kerangka simbiosis mutualisme, dan secara kolektif memiliki kontribusi signifikan dalam upaya meluruskan fakta sejarah yang kurang tepat—bila enggan mengatakan keliru—yang terlanjur ditulis oleh para penulis awal. Sebut saja misalnya, Snouck Hurgronje¹ (1857-1936) yang memiliki kecenderungan subyektif dan jelas-jelas memihak pada penguasa Belanda. Memang dapat dimaklumi, penulis-penulis awal tersebut adalah kepanjangan tangan dari penjajah yang menguasai Nusantara saat itu dan bekerja untuk mereka. Pembelokan fakta sejarah Nasional yang mereka lakukan sungguh menyakitkan bila dibiarkan saja, di samping menciderai perjuangan dan pengorbanan para pahlawan bangsa, dan berpotensi besar meracuni generasi penerus estafet perjuangan bangsa yang miskin literasi bila tidak ada upaya menguak fakta sejarah yang sesungguhnya. Lebih ironis lagi, tulisan-tulisan mereka itu dijadikan sebagai referensi oleh penulis-penulis sejarah generasi berikutnya.

2. Bagi masyarakat umum

Bagi pemerhati sejarah, tentu sangat familiar dengan adagium yang menyatakan : “*History has been written by the victors*” bahwa sejarah ditulis oleh para pemenang. Bertolak dari adagium tersebut, penulis memberikan saran kepada masyarakat yang tertarik dengan literasi sejarah Nasional agar supaya selektif dan kritis dalam membaca dan menelaahnya, agar supaya

¹. Sebagaimana ditulis oleh Karel Steenbrink dalam bukunya “*Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Conflict an Contact : 1596-1950*” terdapat sejumlah nama orientalis yang bekerja untuk Belanda selain Snouck Hurgronje (1857-1936), mereka itu adalah Hendrik Kraemer (1888-1965), Godard Arend Johannes Hazeu (1870-1929), dan Karel Frederik Holle (1829-1896).

sejarah yang dibaca bukan sejarah yang telah dibelokkan dari fakta yang sebenarnya.

Realita di lapangan menunjukkan, bahwa tidak sedikit dari fakta sejarah Nasional tentang para pahlawan dan pejuang yang mengorbankan segenap raganya, nyawa dan harta bendanya untuk memerdekakan bangsanya dan mengusir para penjajah dari bumi pertiwi, telah dikaburkan dan dibelokkan dari fakta yang sesungguhnya oleh penjajah dan kroni-kroninya. Sebagai contoh dapat dikemukakan bahwa sejarawan Belanda pada umumnya menulis Pangeran Diponegoro melakukan pemberontakan terhadap Belanda dengan mengangkat senjata dalam Perang Jawa (1825-1830) adalah dikarenakan tidak diberi takhta oleh Belanda setelah wafatnya Sultan Hamengkubuwono IV yang merupakan adiknya Pangeran Diponegoro (bertakhta 1818-1822) pada 6 Desember 1822, asumsi ini diikuti dan dikutip oleh buku-buku sejarah dan bahkan sekelas *Encyclopedia Britannica* juga turut serta mengutipnya, sebagaimana telah disinggung dalam bab pertama dan bab ketiga dari Tesis ini. Dilatar belakangi oleh fakta yang memperhatikan tersebut dan faktor-faktor lainnya yang telah penulis paparkan dalam bab-bab sebelumnya, penulis terpanggil untuk mengkaji dan menyiapkan Tesis ini.

Tugas mulia ini diupayakan untuk turut serta membuka cakrawala sejarah Nasional yang berkaitan dengan para pahlawannya dan eksponen-eksponen yang terlibat dan berperan serta dalam membantu perjuangan mereka di bumi Nusantara. Sangat jarang buku-buku sejarah yang mendeskripsikan peran dan keterlibatan dari Tarekat Syattāriyah dalam *jihād fi sabīlillāh* Perang Jawa (1825-1830), oleh sebab itu penggalian sumber-sumber sejarah yang terkait harus terus digalakkan secara berkesinambungan. Dalam konteks penggalian sumber-sumber sejarah inilah—penulis berpesan—bahwa keterlibatan, peran dan kontribusi dari masyarakat umum sangat ditunggu-tunggu dan dinantikan. Lantas yang menjadi pertanyaan adalah, kepada siapakah kita harus menggantungkan tugas mulia itu ? Sudah pasti, jawabannya tiada lain adalah kepada masing-masing dari kita sendiri sebagai bagian dari elemen bangsa Indonesia yang memiliki tugas dan tanggung jawab yang sama dalam mensyukuri nikmat kemerdekaan dan kewajiban berterimakasih kepada para pahlawannya. Sejarah Nasional tentang para pahlawan dan perjuangan mereka

harus diluruskan agar supaya generasi penerus estafet perjuangan bangsa tidak salah dalam membaca sejarah para pahlawannya. Sebab bangsa yang besar adalah bangsa yang mampu memahami dengan baik jasa-jasa pahlawannya dan memberikan penghormatan serta mendudukkannya secara proporsional sebagaimana mestinya. Pada konteks tersebut, kita diingatkan pada petuah bijak (diktum) yang disebut-sebut pernah disampaikan oleh Presiden Pertama Republik Indonesia, Bapak Dr. (HC), Ir. H. Soekarno, dalam salah satu pidato heroiknya, bahwa: “*Bangsa yang besar adalah bangsa yang menghormati jasa para pahlawannya (Great nation is a nation that honors its heroes services)*”.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Siradjuddin *Sejarah & Keagungan Madzhab Syafi'i*, Jakarta: Penerbit CV. Pustaka Tarbiyah baru, (2019), cet. ke-18.
- Abdullah, Muhammad, *Wahdah Al-Wujud: Mistik Islam Syeikh Abdurrauf As-Sinkili*, Semarang: Penerbit Bendera, (1999), cet. ke-1.
- Abdullah, Hawash, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Penerbit Al-Ikhlās, (tt), cet. ke-.
- Aceh, Abu Bakar, *Tarekat Dalam Tasawuf*, Bandung: Penerbit Segala Arsy, (2017), cet. ke-1.
- _____, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: Penerbit Romdhoni, (1996), cet. ke-.
- _____, *Pengantar Pengantar Ilmu Tarekat (Uraian Tentang Mistik)*, Jakarta: Penerbit Fa H.M. Tawi & Son, (1996), cet. ke-.
- Al-Asfahāni, Ar-Rōghib, *Mu'jam Mufrodāt Al-Fādzh Al-Qur'an*, Beirut: Penerbit Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (2008), cet. ke-3.
- Al-Baijūrī, Ibrāhīm, *Hāsiyah Al-Baijūrī*, Beirut: Penerbit Dār Fikr, (1994), cet. ke-1.
- Al-Buthi, Muhammad Said Ramadhan, *Qodhōya Sākhinah*, Damaskus: Penerbit Dār Al-Fikr, (2018), cet. ke-2.
- _____, *al-Jihād fī al-Islām, Kaifa Naḥmuhu? Wa Kaifa Numarisuhu?*, Damaskus: Penerbit Dār Al-Fikr, (1997), cet. ke-2.
- _____, *Fiqh al-Sīrah*, Beirut: Penerbit Dār Al-Fikr, (1990), cet. ke-.
- Al-Fairūzābādī, Muḥammad bin Ya'qūb, *al-Qāmūs al-Muḥiṭ*, Kairo: Penerbit Dār al-Hadīs, (2008), cet. ke-.
- Al-Jauharī, Abi Nashr Ismā'īl bin Hammād, *al-Shihāh Tāj al-Lughoh wa Shihāh al-Arabīyah*, Kairo: Penerbit Dār al-Hadīs, (2009), cet. ke-.
- Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim, *Zād al-Ma'ād*, Beirut: Penerbit Muassasah Ar-Risālah, (1998), cet. ke-3.
- Al-Jurjānī, *Al-Ta'rīfāt*, Surabaya: Penerbit Al-Haramain, (tt), cet. ke-.
- Al-Kasānī, *Badāi' As-Shonāi' fī Tartīb As-Syarāi'*, Beirut: Penerbit Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (2003), cet. ke-.
- Al-Khalidy, Tgk Chiek. H. Muhibbuddin Waly, *Sejarah Empat Thariqat Besar Dunia dan Pengaruhnya di Indonesia*, Aceh Besar: Penerbit CV. Al-Waaliyyah Publishing, (2021), cet. ke-1.
- _____, *Kontroversi Doktrin Wujudiah dalam Sejarah Aceh*, Aceh Besar: Penerbit CV. Al-Waaliyyah Publishing, (2020), cet. ke-2.
- Al-Rāzī, Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qādir, *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, Beirut: Penerbit Lubnān, (1986), cet. ke-.
- Al-Sinkili, Syaikh Abdurrauf, *Tanbīh al-Māsyī*, Penerbit Dār Nahḍah al-Turāts al-Indūnīsiyah, (2022), cet. ke-1.

- Al-Sya'rānī, Abd' al-Wahhāb, *al-Mīzān al-Kubrā al-Sya'rānīyah*, Beirut: Penerbit Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, (2009), cet. ke-2.
- _____, *al-Anwār al-Qudsīyah*, Beirut: Penerbit Maktabah al-Ma'ārif, (1988), cet. ke-.
- Al-Syarqāwi, *Hāsiyah As-Syarqāwi*, Beirut: Penerbit Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, (1997), cet. ke-.
- Al-Taftāzāni, Abu Al-Wafā Al-Ghanimi, *Madkhol ilā al-Tashawwuf al-Islāmi*, Kairo: Penerbit Dār Al-Tsaqāfah li An-Nasr wa At-Tauzi', (tt), cet. ke-.
- Al-Qusyāsyī, Ṣofiyuddīn Ahmad, *Al-Simṭ al-Majīd fī Salāsili Ahl al-Tauhīd*, Taḥqīq Dr. 'Āṣim Ibrāhīm -: -, (tt), cet. ke-.
- Al-Qordhowi, Yusuf, *Fiqh al-Zakāt*, Beirut: Penerbit Muassasah Ar-Risālah, (1991), cet. ke-20.
- _____, *Fiqh al-Jihād*, Kairo: Penerbit Maktabah Wahbah, (2010), cet. ke-3.
- Alba, Cecep, *Tasawuf dan Tarekat, Dimensi Esoteris Ajaran Islam*, Bandung: Penerbit PT Remaja Rosdakarya, (2014), cet. ke-2.
- Ali, Atabik & Muhdlor, Ahmad Zuhdi, *Kamus Kontemporer (al-'Aṣrī) Arab - Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit Multi Karya Grafika Pondok Pesantren Krapyak, (tt), cet. ke-9.
- Adi, A. Kresna, *Diponegoro Ksatria Perang Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Mata Padi Pressindo, (2014), cet. ke-1.
- Amar, Imron Abu, *Sekitar Masalah Thariqat (Naqsyabndiyah)*, Kudus: Penerbit Menara Kudus, (tt), cet. ke-.
- Anshori, M. Subkhan, *Tasawuf dan Revolusi Sosial*, Kediri: Penerbit Pustaka Azhar, (2011), cet. ke-1.
- Anwar, Rosihon, dkk., *Pengantar Studi Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka Setia (2017), cet. ke-4.
- _____, dan Solihin, Mukhtar, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Penerbit Pustaka Setia (2014), cet. ke-3.
- Ardison, MS, *Diponegoro & Perang Jawa*, Surabaya: Penerbit Ecosystem Publishing, (2017), cet. ke-1.
- Asmani, Jamal Ma'mur, *Tasawuf Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh*, Jakarta: Penerbit PT Elex Media Komputindo, (2019), cet. ke-1.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Penerbit Prenadamedia Group, (2018), cet. ke-3.
- _____, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Ciputat: Penerbit PT Logos Wacana Ilmu, (2002), cet. ke-4.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Āṣār Al-Harb fī Al-Fiqh Al-Islāmi*, Damaskus: Penerbit Dār Al-Fikr, (1998), cet. ke-3.
- Bahri, Media Zainul, *Satu Tuhan Banyak Agama*, Jakarta: Penerbit PT Elex Media Komputindo, (2021), cet. ke-1.
- Burhanudin, Jajat, *Ulama & Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Jakarta: Penerbit Mizan Publika, (2006), cet. ke-1.

- Bizawi, Zainul Milal, *Jejaring Ulama Diponegoro*, Tangerang: Penerbit Pustaka Compass, (2019), cet. ke-2.
- _____, *Laskar Ulama-Santri & Resolusi Jihad*, Tangerang: Penerbit Pustaka Compass, (2014), cet. ke-3.
- _____, *Syekh Mutamakkin*, Tangerang: Penerbit Pustaka Compass, (2017), cet. ke-2.
- _____, *Masterpiece Islam Nusantara, Sanad Dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*, Tangerang: Penerbit Pustaka Compass, (2019), cet. ke-2.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Yogyakarta: Penerbit Gading Publishing, (2020), cet. ke-3.
- _____, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Mizan, (1992), cet. ke-1.
- Carey, Peter, *Kuasa Ramalan, Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia, (2019), cet. ke-4.
- _____, *Sisi Lain Diponegoro*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia, (2018), cet. ke-2.
- _____, *Perempuan-perempuan Perkasa di Jawa Abd XVIII-XIX*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia, (2018), cet. ke-3.
- _____, *Takdir Riwayat Pangeran Diponegoro (1785-1855)*, Jakarta: Penerbit PT Kompas Media Nusantara, (2019), cet. ke-6.
- _____, *Percakapan Dengan Diponegoro*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia, (2022), cet. ke-1.
- _____, *Asal Usul Perang Jawa*, Yogyakarta: Penerbit LKiS Yogyakarta, (2012), cet. ke-1.
- Daudi, Ahmad, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta: CV Rajawali, (tt), cet. ke-.
- Dipanegara, Pangeran, *Babad Dipanegara*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, (2019), cet. ke-2.
- Djamhari, Saleh As'ad, *Strategi Menjinakkan Diponegoro Stelsel Benteng 1825-1830*, Depok: Penerbit Komunitas Bambu, (2014), cet. ke-2.
- Djamil, Abdul, *Perlawanan Kiai Desa*, Yogyakarta: Penerbit LKiS, (2014), cet. ke-2.
- Djojonegoro, Wardiman, *Sejarah Ringkas Pangeran Diponegoro dan Perang Jawa 1825-1830*, Jakarta: Penerbit Kepustakaan Populer Gramedia, (2019), cet. ke-1.
- Dimiyati, Ahmad, *Dakwah Personal Model Dakwah Kaum Naqsyabandiyah*, Yogyakarta: Penerbit Deepublish, (2016), cet. ke-1.
- Efendi, Taufiq, *Peran*, Tangerang Selatan: Penerbit LotusBooks, (2018), cet. ke-1.
- Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, New York: Penerbit Macmillan Publishing Company, (1987), cet. ke-.
- Enginer, Asghar Ali, *Islam Dan Teologi Pembebasan*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, (2009), cet. ke-5.
- Fathurahman, Oman, *Tarekat Syaṭṭārīyah di Minangkabau*, Jakarta: Penerbit Prenada Media Group, (2008), cet. ke-1.

- _____, *Tanbīh al-Māsyī Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Penerbit Mizan, (1999), cet. ke-2.
- _____, *Ithāf al-Dhakī, Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, Bandung: Penerbit Mizan, (2012), cet. ke-1.
- _____, *Tarekat Syaṭṭārīyah: Memperkuat Ajaran Neosufisme*, Dalam *Tarekat Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Prenadamedia Group, (2011), cet. ke-4.
- Hagen, Piet, *Perang Melawan Penjajah, Dari Hindia Timur Sampai NKRI 1510-1975*, Depok: Penerbit Komunitas Bambu, (2022), cet. ke-1.
- Hamka, *Ayahku*, Jakarta: Penerbit Gema Insani, (2019), cet. ke-1.
- Harini, Sri, *Tasawuf Jawa, Kesalehan Spiritual Muslim Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Araska, (2019), cet. ke-1.
- Hera, FX Domini BB, *Urip iku Urub, Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey*, Jakarta: Penerbit PT Kompas Media Nusantara, (2019), cet. ke-1.
- Ibnu Fāris, Abi Al-Husain Ahmad, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah*, Beirut: Penerbit Dār Al-Fikr, (1979), cet. ke-.
- Ibnu Al-Hammām, *Fath Al-Qadīr*, Bulāq Mesir: Penerbit Al-Matba'ah Al-Kubra Al-Amiriyyah, (1316 H), cet. ke-.
- Ibnu Sayyid 'Alī, Sayyid Nūr, *Al-Taṣowwuf Al-Syar'iy*, Beirut: Penerbit Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (2000), cet. ke-1.
- 'Ilīs, Muhammad, *Munah Al-Jalīl 'ala Mukhtashor Al-'Allāmah Kholīl*, Beirut: Penerbit Dār Fikr, (1984), cet. ke-.
- 'Īsā, Abd al-Qādir, *Haqāiq 'an al-Taṣowwuf*, Sarang: Penerbit al-Maktabah al-Anwārīyah (tt), cet. ke-.
- Jamil, M. Muhsin, *Tarekat Dan Dinamika Sosial Politik, Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, (2005), cet. ke-1.
- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Penerbit Paradigma, (2010), cet. ke-1.
- Kahin, Audrey, *Dari Pemberontakan Ke Integrasi*, Jakarta: Penerbit Yayasan Obor Indonesia, (2008), cet. ke-2.
- Kartodirdjo, Sartono, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Depok: Penerbit Komunitas Bambu, (2015), cet. ke-1.
- Kodir, Koko Abdul, *Metodologi Studi Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka Setia, (2020), cet. ke-3.
- Kresna, Ardian, *Diponegoro Satria Perang Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Lontar Mediatama, (2021), cet. ke-1.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Penerbit Mizan, (1991), cet. ke-.
- Laffan, Michael, *Sejarah Islam di Nusantara*, Yogyakarta: Penerbit PT Bentang Pustaka, (2015), cet. ke-1.
- Leo, Sutanto, *Mencerahkan Bakat Menulis*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, (2017), cet. ke-1.

- Mahfudh, MA. Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: Penerbit LKiS Group, (2012), cet. ke-2.
- Masyhuri, A. Aziz, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, Surabaya: Penerbit Imtiyaz, (2014), cet. ke-2.
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Ālamīn*, Jakarta: Penerbit Pustaka Oasis, (2017), cet. ke-.
- Muvid, Muhamad Basyrul, *Tasawuf Kontemporer*, Jakarta: Penerbit Amzah, (2020), cet. ke-1.
- Muhibbuddin, Muhammad, *Konflik dan Taktik Perang Jawa (1825-1830)*, Yogyakarta: Penerbit Araska, (2019), cet. ke-1.
- Mulyati, Sri, *Tasawuf Nusantara, Rangkaian Mutiara Sufi Nusantara*, Jakarta: Penerbit Prenadamedia Group, (2017), cet. ke-2.
- _____, *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah*, Jakarta: Penerbit Prenadamedia Group, (2010), cet. ke-1.
- _____, dkk., *Tarekat Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Prenadamedia Group, (2011), cet. ke-4.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir Kamus Arab - Indonesia*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, (1997), cet. ke-14.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, (1999), cet. ke-.
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Penerbit PT Rajagrafindo Persada, (2016), cet. ke-22.
- Rahman, Fazlur, *Islam, Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Bandung: Penerbit PT Mizan Pustaka, (2017), cet. ke-1.
- Resink, G.J., *Bukan 350 Tahun Dijajah*, Depok: Penerbit Komunitas Bambu, (2013), cet. ke-2.
- Ricklefs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: Penerbit Gajah Mada University Press, (2017), cet. ke-12.
- _____, *Yogyakarta di Bawah Sultan Mangkubumi 1749-1792*, Yogyakarta: Penerbit Mata Bangsa, (2002), cet. ke-.
- Ridho, Muhammad Rosyid, *Tafsīr Al-Manār*, Mesir: Penerbit Dār Al-Manār, (1368 H), cet. ke-.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Penerbit PT Mizan Pustaka, (2013), cet. ke-1.
- _____, *Tafsīr Al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'* Ciputat: Penerbit Lentera Hati, (2012), cet. ke-5.
- _____, *Al-Qur'an & Maknanya*, Ciputat: Penerbit Lentera Hati, (2010), cet. ke-1.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Yogyakarta: Penerbit IRCiSoD, (2019), cet. ke-1.
- Siroj, Said Aqil, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, Bandung: Penerbit PT Mizan Pustaka, (2006), cet. ke-1.

- Soekanto, Soerjono, & Sulistyowati, Budi, *Sosiologi, Suatu Pengantar*, Jakarta: Penerbit PT RajaGrafindo Persada, (2015), cet. ke-47.
- Soekarno, *Ilmu dan Perjuangan*, Jakarta: Penerbit PT Inti Idayu Press – Yayasan Pendidikan Soekarno, (1986), cet. ke-2.
- Solihin, M., *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: Penerbit PT RajaGrafindo Persada, (2005), cet. ke-.
- _____, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, Bandung: Penerbit CV Pustaka Setia, (2001), cet. ke-1.
- Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Penerbit PT. Bulan Bintang, (1984), cet. ke-1.
- Sudrajad, Ahmad Wahyu, *Kisah-Kisah Fenomenal Penaklukan Jawa Berdasarkan Maulid Qasar*, Yogyakarta: Penerbit Unicorn Publishing, (2019), cet. ke-1.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*, Bandung: Penerbit Alfabeta, (2009), cet. ke-8.
- _____, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Penerbit Alfabeta, (2020), cet. ke-3.
- _____, *Metode Penelitian Kuantitatif*, Bandung: Penerbit Alfabeta, (2019), cet. ke-2.
- Suhardono, Edy, *Teori Peran, Konsep, Derivasi dan Implikasinya*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, (2018), cet. ke-.
- Sukanto CR., Otto, *Ratu Adil Segera Datang*, Yogyakarta: Penerbit IRCisod, (2014), cet. ke-.
- Sunyoto, Agus, *Atlas Wali Songo*, Depok: Penerbit Pustaka IIMaN, (2016), cet. ke-4.
- Suryanegara, Ahmad Mansur, *Api Sejarah -1-*, Bandung: Penerbit Surya Dinasti, (2018), cet. ke-4.
- Syukur, M. Amin, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, (2002), cet. ke-2.
- Sya'ban, A. Ginanjar, *Mahakarya Islam Nusantara*, Tangerang: Penerbit Pustaka Compass, (2017), cet. ke-1.
- Thohir, Ajid, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, Tasikmalaya: Penerbit CV Hilmi Inti Perdana, (2015), cet. ke-1 (edisi revisi).
- Tim Penyusun, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatra Utara. 1981/182.
- Umar, Nasaruddin, *Islam Nusantara, Jalan Panjang Moderasi Beragama di Indonesia*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, (2019), cet. ke-1.
- _____, *Maqam-Maqam Spiritual, Pendakian Menuju Tuhan*, Jakarta: Penerbit Media Indonesia Publishing, (2018), cet. ke-1.
- _____, *Tasawuf Modern, Jalan Mengenal dan Mendekatkan Diri kepada Allah SWT*, Jakarta: Republika Penerbit, (2015), cet. ke-2.
- _____, *Allah Tujuan Kita, Mendekati Allah untuk Meraih Kebahagiaan Hakiki*, Jakarta: Penerbit Alifia Books, (2019), cet. ke-1.
- Yahya, Habib Luthfi, *Habib Luthfi bin Yahya Berbicara Seputar Tarekat*, Malang: Penerbit Majelis Khoir Publishing, (2012), cet. ke-1.

Yahya, M. Wildan, *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi*, Bandung: Penerbit PT Refika Aditama, (2007), cet. ke-1.

Pascasarjana UIN Walisongo, *Panduan Penulisan Karya Tulis Ilmiah*, Semarang: Pascasarjana UIN Walisongo, (2018), cet. ke-3.

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Pusat Bahasa*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, (2011), cet. ke-2 (edisi IV).

Jurnal Ilmiah

Fathurahman, Oman, “Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th and 19th Centuries in Java” dalam *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, No. 11/Maret 2018. 40-67.

Internet

<https://peci hitam.org/biografi-lengkap-kyai-khasan-besari-ponorogo/> (Jum’at, 28-10-2022). Tulisan Mochamad Ari Irawan berjudul: “*Biografi Lengkap Kyai Khasan Besari*”, dipublikasi tanggal 2/10/2019.

<http://wiyonggoputih.blogspot.com/2008/10/sejarah-tuan-guru-loning.html?1> (26/10/2022).

<https://kebumen2013.com/tarikh-nur-iman-muhyidin-arrofinji/> berjudul: “*Nyariosake Riwayat Saha Silsilahipun KGPH. Kartasura RM. Sandeyo/Kyai Ageng Nur Iman Mlangi lan RM. Masyur Muhyidin Arrofi’i/Kyai Guru Luning*”.

<https://jurnal10.com/perang-belasting-di-wilayah-malalo-yang-terlupakan>. Indra Radjo dalam artikel berjudul: “*Perang Belasting di Wilayah Malalo yang Terlupakan*”, dipublikasikan 29 Juni 2021.

<https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/14489/>. Institutional Repository UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.dan Research Repository Institut Agama Islam Negeri Ponorogo. <http://repository.iainponorogo.ac.id/9/> (Disertasi Mambaul Ngadimah)

<https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37028/> Institutional Repository UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. (Tesis Ahmad Syafi’i Mufadzilah)

<https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/35083>. Repository UIN Jakarta. (Disertasi Oman Fathurahman)

Koran

Sitanggang, Debora D., “Masih Ada Tabir Tentang Diponegoro Yang Ingin Dia Kuak” dalam *Koran Jawa Pos*, hari Kamis Legi, 15 April 2021.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama Lengkap : ABDUL KHOLIQ
Nama Orang Tua : H. Tulabi (Alm) + Hj. Asfiah (Alm)
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Tempat & TL : Kudus, 15 April 1982
Alamat : Getassrabi RT: 09 RW: 05 Gebog
Kudus 59333 Jawa Tengah Indonesia
Status : Menikah dengan Qurrotu Aini Zulfa
No. HP Aktif : 0823-2518-1618 / 0856-4060-7035
E-mail : abdulkholiq_kudus@yahoo.co.id /
abdulkholiqkudus@gmail.com
Website : www.sidoelqudsiy.blogspot.com

A. Pendidikan Formal

1. MI Manafi'ul Ulum Kudus 1994
2. MTs Al Hidayah Kudus 1997
3. Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK) Tasywiquth Thullab Salafiyah TBS Kudus 2000
4. S1 UNISNU Jepara 2018
5. S2 UIN Walisongo Semarang 2023

B. Pendidikan Pesantren

1. Pondok Pesantren Ma'hadul Ulum Asy-Syar'iyah (PP MUS) Sarang Rembang 2000 - 2012
2. MTs Al-Ghazaliyyah As-Syafi'iyah (MGS) Sarang Rembang 2003
3. MA Al-Ghazaliyyah As-Syafi'iyah (MGS) Sarang Rembang 2006
4. Ma'had 'Aly Al-Ghazaliyyah As-Syafi'iyah (MAG) Sarang Rembang 2008

C. Pengalaman Pengabdian

1. Mengajar di Lembaga Dirosah Khosshoh PP MUS Sarang Rembang 2007-2012
2. Mengajar di Madrasah Putri Al-Ghazaliyyah (MPG) Sarang Rembang 2008-2012
3. Pembina Harian (mustasyar) di Pondok Pesantren Putri Ma'hadul 'Ulum As-Syar'iyah (PP MUS) Sarang Rembang 2008-2012
4. Mengajar di Pondok Pesantren Ath-Thullab TBS Kudus 2012 – (sekarang, semoga berkah, *amien*)

5. Madrasah NU Tasywiquth-Thullab Salafiyah (TBS) Kudus 2012 – (sekarang, semoga berkah, *amien*)
6. Pembina Harian di Pondok Pesantren Yanaabii'ul 'Ulum Warrohmah (PPYUR) MA NU Banat Kudus 2020 – 2022

D. Pengalaman Keorganisasian

1. Rois/Naqib Fathul Qarib PP MUS Sarang Rembang 2005
2. Wakil Rois/Naqib Fathul Muin PP MUS Sarang Rembang 2006
3. Ketua Rubat Darul Ulum PP MUS Sarang Rembang 2007
4. Rois Musyawarah Al-Fadlu Al-Jamil PP MUS Sarang Rembang 2008
5. Koordinator lembaga Dirosah Khosshoh (DKH) PP MUS Sarang Rembang Periode 1431 – 1432
6. Ketua Panitia Bahtsul Masail Keluarga Santri Sarang Kudus (KESANKU) ke-02 2007
7. Ketua Panitia Halqoh Musyawarah Kubro dalam rangka Rajabiyah dan Haul ke-43 pendiri PP MUS Sarang Rembang KH. Ahmad bin Syu'aib 2009
8. Anggota Lembaga Bahtsul Masail (LBM) NU Kec. Gebog Kudus Periode 2016-2021
9. Anggota Lembaga Bahtsul Masail (LBM) NU Kec. Gebog Kudus Periode 2022-2027

E. Karya Ilmiah

1. **Fiqih Safar**, panduan praktis qoshor dan jama' dalam bingkai fiqih Madzhab Syafi'i (2010). Makalah dipresentasikan dalam rangka Praktikum Fiqh di Musholla PP Putri MUS Sarang yang dilaksanakan pada hari Jum'at tanggal 28 Mei 2010 M. Makalah ini juga dipublikasikan di www.sidoelqudsiy.blogspot.com.
2. **Geger Peninjauan Ulang Arah Kiblat**, telaah fiqhiyah tentang fenomena pelurusan arah kiblat dan upaya memahami hikmah ditetapkannya kiblat dalam ibadah umat Islam (2011). Makalah ini dicetak dalam jumlah terbatas dan dipublikasikan di www.sidoelqudsiy.blogspot.com.
3. **Memotong Rambut, Kuku dll. bagi Orang yang Berhadats Besar**, telaah kritis analitis perbandingan madzhab dalam fiqih Islam tentang boleh dan tidaknya memotong rambut dan kuku dll. bagi orang yang berhadats besar (2012). Makalah ini dicetak dalam jumlah terbatas dan dipublikasikan di www.sidoelqudsiy.blogspot.com.
4. **Toleransi**. Artikel ini diterbitkan dalam Buletin el-Insyaet, lembaran inspirasi santri intelektual edisi LVI (56)/Robiul Awal/1436/Tahun XII yang diprakarsai oleh PP IPNU MA NU Tasywiquth Thullab Salafiyah (TBS)

Kudus yang mengangkat tema “Antara Toleransi dan Kontroversi” (2015). Artikel ini juga dipublikasikan di www.sidoelqdsiy.blogspot.com.

5. **Jihad Dalam Islam Konsep dan Implementasi**, tela’ah doktrinal sebagai upaya meluruskan kesalahpahaman (2015). Artikel ini diterbitkan dalam Risalah Santri, Lurus & Aktual edisi II/tahun I/Agustus-September 2015 yang mengangkat tema “Radikalisme & Terorisme” yang diterbitkan oleh Gerakan Santri Dampar Menulis PP MUS Sarang Rembang. Artikel ini juga dipublikasikan di www.sidoelqdsiy.blogspot.com.
6. **Membuka Mata Hati yang Tertutup**. Artikel ini diterbitkan dalam Buletin el-Insyaet, lembaran inspirasi santri intelektual edisi LIX (59)/Robiul Akhir/1437/Tahun XIII yang diprakarsai oleh PP IPNU MA NU Tasywiquth Thullab Salafiyah (TBS) Kudus yang mengangkat tema “Membuka Mata Hati yang Tertutup” (2016). Artikel ini juga dipublikasikan di www.sidoelqdsiy.blogspot.com.
7. **Pesantren, Tantangan dan Harapan di Era Generasi Milineal**. Artikel ini diterbitkan dalam Majalah ATH-THULLAB, Media Aspirasi Pelajar edisi XXII (22)/2018 yang diprakarsai oleh PP IPNU MA NU Tasywiquth Thullab Salafiyah (TBS) Kudus yang mengangkat tema “Tantangan Pesantren di Era Milineal” (2018). Artikel ini juga dipublikasikan di www.sidoelqdsiy.blogspot.com.
8. **Akhlaq Tasawuf dalam Tafsir Imam Razi**, kajian analitis tentang ayat-ayat pendidikan akhlak dalam perspektif Ilmu Tasawuf (*Akhlāq al-Taṣawwuf fi Tafsīr al-Imām al-Rāzī, dirāsah taḥlīlīyah ‘an al-Āyāt al-Tarbawīyah al-Akhlāqīyah fi Dou’i Ilmi al-Taṣawwuf*). Skripsi yang ditulis penulis dalam bahasa Arab untuk menyelesaikan studi S1 Pendidikan Agama Islam (PAI) di Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan (FTIK) UNISNU Jepara 2018.
9. **Peran Tarekat Syaṭṭārīyah dalam Pergerakan dan Perjuangan Jihād fi Sabīlillāh Perang Jawa 1825-1830**. Tesis yang ditulis oleh penulis dalam studi S2 di Pascasarjana UIN Walisongo Semarang 2023.

F. Pengalaman Kegiatan Seminar

1. Pernah mengikuti Diklat Orientasi Hisab Rukyat Se-Karisidenan PATI di Pondok Pesantren NURUL ANWAR Sarang Rembang yang dilaksanakan pada tanggal 29-31 Januari 2009.
2. Pernah mengikuti kegiatan “Sosialisasi 4 (Empat) Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara” yang dilaksanakan pada tanggal 25-28 Juni 2012 di Hotel Gripta Kudus oleh Kementerian Agama Wilayah Jawa Tengah.
3. Pernah mengikuti kegiatan Semiloka Regional Se-Jawa Tengah “Tawuran Pelajar: Problem Tradisi, Karakter atau Kurikulum” yang dilaksanakan pada tanggal 20 Oktober 2012 di Hotel Gripta Kudus.

4. Pernah mengikuti kegiatan Seminar Nasional “Harmonisasi Umat Beragama” yang dilaksanakan pada tanggal 31 Mei 2016 di STAIN Kudus.
5. Pernah mengikuti kegiatan Seminar Nasional “Tasawuf di Era Modern” yang dilaksanakan pada tanggal 18 Oktober 2016 di STAIN Kudus.

LAMPIRAN - LAMPIRAN

A. Surat Keterangan Turnitin



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG
PASCASARJANA

Jalan Walisongo Nomor 3-5 Semarang 50185 Telp./Faks. (024) 7614454,
Email: pasca@walisongo.ac.id, website : <http://pasca.walisongo.ac.id>

SURAT KETERANGAN TURNITIN

Nomor: 678/Un.10.9/D/DA.00/05/2023

Sehubungan dengan kewajiban Tes Turnitin dengan *similarity check maximal 25%* sebagai salah satu kelengkapan persyaratan ujian:

Ujian Akhir Tesis

Dengan ini, Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang menerangkan bahwa:

Nama : ABDUL KHOLIQ
NIM : 1900018001
Program Studi : S2 Ilmu Agama Islam
Judul : PERAN TAREKAT SYAṬṬĀRIYAH DALAM PERGERAKAN DAN PERJUANGAN JIHĀD FI SABĪLILLĀH PERANG DIPONEGORO 1825-1830
Nomor HP : 0823-2518-1618

Adalah benar telah dilakukan Tes Turnitin, dan dinyatakan lulus dengan hasil similarity check sebesar: 24%.

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dapat digunakan sebagaimana mestinya.

Semarang, 17 Mei 2023

Direktur



ABDUL GHOFUR

Keterangan:

- * Setelah Tesis diujikan pada 5/6/2023, frasa “**Perang Diponegoro**” yang terdapat pada judul direvisi menjadi “**Perang Jawa**”, sehingga judul yang semula adalah: “**Peran Tarekat Syaṭṭāriyah Dalam Pergerakan Dan Perjuangan Jihād fi Sabīlillāh Perang Diponegoro 1825-1830**” menjadi : “**Peran Tarekat Syaṭṭāriyah Dalam Pergerakan Dan Perjuangan Jihād fi Sabīlillāh Perang Jawa 1825-1830**”. Penulis telah menjelaskan alasan dari perubahan ini pada catatan kaki (*footnote*) no. 2 dalam bab pertama.

B. Pengesahan Proposal Tesis



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp. – Fax: +62 247614445,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id>

PENGESAHAN PROPOSAL TESIS

Proposal tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Abdul Kholiq**

NIM : 1900018001

Judul Penelitian : **Peran Tarekat Syattāriyah dalam Pergerakan dan Perjuangan *Jihād Fi Sabilillah* Perang Jawa 1825-1830**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Seminar Proposal Tesis pada tanggal **1 September 2022** dan dapat dijadikan acuan dalam melaksanakan penelitian dan penulisan tesis untuk persyaratan meraih Gelar Magister dalam bidang Ilmu Tasawuf.

Disahkan oleh:

Nama	Tanggal	Tanda tangan
<u>Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	<u>19/9-2022</u>	
<u>Dr. Zainul Adzfar, M.Ag.</u> Sekretaris/Penguji	<u>19/9.2022</u>	
<u>Dr. H. In'amuzzahidin, M.Ag.</u> Pembimbing/Penguji	<u>19.9.2022</u>	
<u>Dr. H. Sulaiman, M.Ag.</u> Penguji	<u>19-9-2022</u>	

C. Pengesahan Makalah Komprehensif



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp. – Fax: +62 247614445,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id>

PENGESAHAN MAKALAH KOMPREHENSIF

Makalah ujian komprehensif yang ditulis oleh:

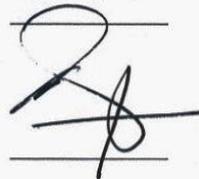
Nama : **Abdul Kholiq**

NIM : 1900018001

Judul Penelitian : ***Mukāsyafah, Jalan Qalbu (Hati) Memperoleh Pengetahuan Intuitif***

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Komprehensif pada tanggal **19 Oktober 2022** dan dapat diterima sebagai syarat pengajuan proposal tesis dan layak diterbitkan di jurnal ilmiah.

Disahkan oleh:

Nama	Tanggal	Tanda tangan
<u>Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	<u>22/5-2023</u>	
<u>Dr. Zainul Adzfar, M.Ag.</u> Sekretaris/Penguji	<u>19/5/2023</u>	
<u>Dr. H. In'amuzzahidin, M.Ag.</u> Pembimbing/Penguji	<u>22/5/2023</u>	
<u>Dr. H. Sulaiman, M.Ag.</u> Penguji	<u>19-5-2023</u>	

KAMIS LEGI 15 APRIL 2021



PETER CAREY FOR JAWA POS

DEDIKASI PANJANG: Peter Carey bersama siswa SMA dan guru sejarah SMAN 1 Geger, Kabupaten Madiun.

— Mereka yang Menemukan "Rumah" di Indonesia (3) —

Masih Ada Tabir tentang Diponegoro yang Ingin Dia Kuak

Sebuah sketsa mempertautkan Peter Carey dengan Diponegoro. Dia pun mendedikasikan hidupnya untuk meneliti pangeran Jawa itu. Tapi, seandainya ada mesin waktu, ada masa tak terkait dengan Diponegoro yang ingin sekali dia kunjungi.

DEBORA D. SITANGGANG, Jakarta, Jawa Pos

KETIKA ditunjukkan kerangka konsep disertai Peter Carey tentang Pangeran Diponegoro, Merle C. Ricklefs serta-merta memujinya ■

► Baca Masih Ada... Hal 11

Masih Ada Tabir tentang Diponegoro yang Ingin Dia Kuak

Sambungan dari hal 1

"Itu akan jadi salah satu buku paling penting dalam sejarah modern Indonesia," kata sejarawan asal Australia tersebut kepada koleganya dari Inggris tersebut.

Tapi, seperti yang ditulis Ricklefs dalam pengantar buku *Urip iku Urub: Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey*, itu sejatinya jawaban diplomatis. Dalam hati dia masih meragukan. "Sosok aneh ini mau menjadi Multatuli zaman kini? Ah, ini hanya mimpi di siang hari bolong saja," tulis Ricklefs.

Pertemuan Carey dan Ricklefs itu terjadi pada 1970-an. Dan, puluhan tahun kemudian, sampai sekarang *The Power of Prophecy: Prince Diponegoro and the End of an Old Order in Java, 1785-1855 (Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855)* karya agung Carey menjadi buku babon tentang Diponegoro.

Carey lahir di Rangoon (sekarang Yangon), Myanmar, pada 30 April 1948 dari ayah dan ibu yang berasal dari Inggris. Perjumpaan pertamanya dengan Diponegoro terjadi saat dia menempuh program doktoral sejarah Asia Tenggara di Universitas Cornell, New York, Amerika Serikat, pada 1969-1970. Dari awalnya hendak menulis disertasi tentang Gubernur Jenderal Hindia

Belanda Herman Willem Daendels, para profesornya di Cornell menyarankan dia belajar bahasa lokal Asia Tenggara (khususnya bahasa Indonesia dan Jawa) sebelum memastikan pilihan topik. Sebuah sketsa karya Mayor F.V.H.A. Ridder de Stuers (1792-1881) tentang Diponegoro menarik perhatiannya.

Demi mendalami kisah Pangeran Diponegoro, Carey melebur ke dalam jejak-jejak tokoh sejarah ini di tanah Jawa. Dia tinggal di kediaman milik Pangeran Tejkusumo untuk belajar bahasa Jawa. Carey menghabiskan waktunya di sana selama dua tahun, mulai 1971 hingga 1973, setelah membekali diri dengan teks dari ANRI (Arsip Nasional Republik Indonesia) yang dikumpulkan selama 1971. Bertahun-tahun berikutnya, Carey terus mendeikasikan waktu untuk mempelajari sejarah tentang pangeran yang meninggal dalam pengasingan di Makassar tersebut.

Tapi, pandemi sekarang ini membuat dia tak bisa bebas bergerak seperti dulu. Berkeliling ke tempat-tempat bersejarah yang ingin dia kunjungi. Namun, di sisi lain, Carey justru merasa terbantu dengan semakin mudahnya teknologi untuk berkomunikasi. Dengan adanya ruang pertemuan virtual, dia lebih mudah membagikan pengetahuannya tentang sejarah kepada khalayak. "Biasanya kalau seminar langsung hanya 100-200 orang,

Tapi, di ruang virtual bisa lebih banyak, bisa 500 orang. Justru saya lebih mudah bicara dengan banyak orang," ungkapnya kepada *Jawa Pos*.

Sebagai sejarawan, tentu Carey senang jika semakin banyak orang yang menunjukkan ketertarikan untuk belajar sejarah. Namun, dia menyadari bahwa masih banyak pekerjaan rumah yang harus dilakukan agar generasi muda tertarik belajar tentang masa lalu. Sebab, zaman sudah berubah. Kini mempelajari sejarah bukan lagi dari manuskrip fisik.

Bicara tentang masa lalu, Carey juga punya angan-angan: kalau saja mesin waktu bisa diciptakan, dirinya ingin sekali "mampir" ke salah satu zaman lampau yang selama ini hanya dipelajarinya lewat teks. Tapi, bukan masa Pangeran Diponegoro yang ingin dia datangi. Justru Carey ingin bertemu dengan sosok Mpu Bharada pada zaman yang lebih lampau: Kahuripan, kerajaan yang pusat wilayahnya berada di Sidoarjo, Jawa Timur, saat ini.

"Pertanyaan saya adalah bagaimana ajaran supaya kita bisa mencapai tingkat Aksobhya (pengetahuan tentang apa yang nyata dan apa yang khayalan, Red) dan bagaimana menjalankan laku kasunyatan atau *the path of emptiness*," ungkap penulis *Babad Dipanagara: An Account of the Outbreak of the Java War (1825-1830)* tersebut. Kalaupun Mpu Bharada tak

bisa atau tak mau menjawab, Carey punya tujuan lain yang ingin disinggahinya: universitas Buddha di Sriwijaya abad ke-8 dan menemui guru yang membawa ajaran Buddha ke Tibet, Suvarnavdipa Dharmakirti.

Diponegoro tak ubahnya buku yang terbuka untuk terus digali. Meski telah mengeluarkan karya agung tentang pangeran Jawa itu, Carey merasa masih ada tabir yang harus dikuaknya dari kisah pahlawan nasional tersebut. "Yang belum diungkap sampai sekarang adalah bagaimana dia dididik dan ditempa untuk menjadi insan *al kamil* dengan ajaran Islam sufi aliran Syattariyah oleh eyang buyutnya," jelas Carey.

Eyang buyut Pangeran Diponegoro, Ratu Ageng, mengajari Pangeran Diponegoro pada umur 7-18 tahun. Selain itu, Carey ingin mengunjungi kediaman sang pangeran di Tegalrejo dan *panepen* di Selorejo.

Carey meyakini bahwa setiap budaya lahir dari kearifan dan saling melengkapi. Tidak semua budaya dari luar lebih unggul. Justru tampaknya ada banyak hal baru yang dipelajari orang Eropa ketika merasakan kehidupan di tengah masyarakat Asia. "Di dalam hidup, sebenarnya kita melaksanakan darma atau takdir seperti Tuhan yang menjadi dalang dan kita memantaskan adegan tertentu. Saya yakin bahwa setiap budaya bermanfaat untuk kelestarian bumi manusia," jelasnya. (*c14/ttg)

Masih Ada Tabir tentang Diponegoro yang Ingin Dia Kuak

Jawa Pos Kamis Legi, 15 April 2021

Sebuah sketsa mempertautkan Peter Carey dengan Diponegoro.

Dia pun mendedikasikan hidupnya untuk meneliti pangeran Jawa itu. Tapi, seandainya ada mesin waktu, ada masa tak terkait dengan Diponegoro yang ingin sekali dia kunjungi.

Debora D. Sitanggang, Jakarta, Jawa Pos

Ketika ditunjukkan kerangka konsep disertai Peter Carey tentang Pangeran Diponegoro, Merle C. Ricklefs serta-merta memujinya “Itu akan jadi salah satu buku paling penting dalam sejarah modern Indonesia,” kata sejarawan asal Australia tersebut kepada koleganya dari Inggris tersebut.

Tapi, seperti yang ditulis Ricklefs dalam pengantar buku *Urip iku Urub: Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey*, itu sejatinya jawaban diplomatis. Dalam hati dia masih meragukan, “Sosok aneh ini mau menjadi Multatuli zaman kini? Ah, ini hanya mimpi di siang hari bolong saja,” tulis Ricklefs.

Pertemuan Carey dan Ricklefs itu terjadi pada 1970-an. Dan, puluhan tahun kemudian, sampai sekarang *The Power of Prophecy: Prince Dipanegara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855 (Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855)* karya agung Carey menjadi buku babon tentang Diponegoro.

Carey lahir di Rangoon (sekarang Yangon), Myanmar, pada 30 April 1948 dari ayah dan ibu yang berasal dari Inggris. Perjumpaan pertamanya dengan Diponegoro terjadi saat dia menempuh program doctoral sejarah Asia Tenggara di Universitas Cornell, New York, Amerika Serikat, pada 1969-1970. Dari awalnya hendak menulis disertasi tentang Gubernur Jenderal Hindia Belanda Herman Willem Daendels, para profesornya di Cornell menyarankan dia belajar bahasa lokal Asia Tenggara (khususnya bahasa Indonesia dan Jawa) sebelum memastikan pilihan topik. Sebuah sketsa karya Mayor EV.H.A. Ridder de Stuers (1792-1881) tentang Diponegoro menarik perhatiannya.

Demi mendalami kisah kisah Pangeran Diponegoro, Carey melebur ke dalam jejak-jejak tokoh sejarah ini di tanah Jawa. Dia tinggal di kediaman milik Pangeran

Tejokusumo untuk belajar bahasa Jawa. Carey menghabiskan waktunya di sana selama dua tahun, mulai 1971 hingga 1973, setelah membekali diri dengan teks dari ANRI (Arsip Nasional Republik Indonesia) yang dikumpulkan selama 1971. Bertahun-tahun berikutnya, Carey terus mendedikasikan waktunya untuk mempelajari sejarah pangeran yang meninggal dalam pengasingan di Makassar tersebut.

Tapi, pandemi sekarang ini membuat dia tak bisa bebas bergerak seperti dulu. Berkeliling ke tempat-tempat bersejarah yang ingin dia kunjungi. Namun, di sisi lain, Carey justru merasa terbantu dengan semakin mudahnya teknologi untuk berkomunikasi. Dengan adanya ruang pertemuan virtual, dia lebih membagikan pengetahuannya tentang sejarah kepada khalayak. “Biasanya kalau seminar langsung hanya 100-200 orang. Tapi, di ruang virtual bisa lebih banyak, bisa 500 orang. Justru saya lebih mudah bicara dengan banyak orang,” ungkapnya kepada *Jawa Pos*.

Sebagai sejarawan, tentu Carey senang jika semakin banyak orang yang menunjukkan ketertarikan untuk belajar sejarah. Namun, dia menyadari masih banyak pekerjaan rumah yang harus dilakukan agar generasi muda tertarik belajar tentang masa lalu. Sebab, zaman sudah berubah. Kini mempelajari sejarah bukan lagi dari manuskrip fisik.

Bicara tentang masa lalu, Carey juga punya angan-angan: kalau saja mesin waktu bisa diciptakan, dirinya ingin sekali “mampir” ke salah satu zaman lampau yang selama ini hanya dipelajarinya lewat teks. Tapi bukan masa Pangeran Diponegoro yang ingin ia datangi. Justru Carey ingin bertemu dengan sosok Mpu Bharada pada zaman yang lebih lampau: Kahuripan, kerajaan yang pusat wilayahnya berada di Sidoarjo, Jawa Timur saat ini.

“Pertanyaan saya adalah bagaimana ajaran supaya kita bisa mencapai tingkat Aksobhya (pengetahuan tentang apa yang nyata dan apa yang khayalan, Red) dan bagaimana menjalankan laku kasunyatan atau *the path of emptiness*,” ungkap penulis *Babad Dipanegara: An Account of the Outbreak of the Java War (1825-1830)* tersebut.

Kalaupun Mpu Bharada tak bisa atau tak mau menjawab, Carey punya tujuan lain yang ingin disinggahinya: universitas Buddha di Sriwijaya abad ke-8 dan menemui guru yang membawa ajaran Buddha ke Tibet, Suvarnavipa Dharmakirti.

Diponegoro tak ubahnya buku yang terbuka untuk terus digali. Meski telah mengeluarkan karya agung tentang pangeran Jawa itu, Carey merasa masih ada tabir yang harus dikuaknya dari kisah pahlawan nasional tersebut. *“Yang belum diungkap sampai sekarang adalah bagaimana dia didik dan ditempa untuk menjadi insan al kamil dengan ajaran Islam sufi aliran Syaṭṭārīyah oleh eyang buyutnya”*, jelas Carey. Eyang buyut Pangeran Diponegoro, Ratu Ageng, mengajari Pangeran Diponegoro pada umur 7-18 tahun. Selain itu, Carey ingin mengunjungi kediaman sang pangeran di Tegalrejo dan *panepen* di Selorejo.

Carey meyakini bahwa setiap budaya lahir dari kearifan dan saling melengkapi. Tidak semua budaya dari luar lebih unggul. Justru tampaknya ada banyak hal baru yang dipelajari orang Eropa ketika merasakan kehidupan di tengah masyarakat Asia. “Di dalam hidup, sebenarnya kita melaksanakan darma atau takdir seperti Tuhan yang menjadi dalang dan kita mementaskan adegan tertentu. Saya yakin bahwa setiap bermanfaat untuk kelestarian bumi manusia,” jelasnya. (*c14/ttg)

E. Galeri Foto-Foto Dokumentasi



Foto penulis Bersama Bapak Achmad Mudjazen sang juru kunci di makam Kyai Taptojani (28/06/2021)



Foto penulis bersama KH. Ahmad Muwafiq Yogyakarta
(28/06/2021)



Foto penulis bersama KH. Ahmad Chalwani Purworejo (27/06/2021)