

BAB II

PONDOK PESANTREN DAN TAREKAT

A. Pondok Pesantren dan Tarekat

1. Pengertian Pondok Pesantren dan Tarekat

Pondok pesantren adalah gabungan antara kalimat pondok dan pesantren. Istilah pondok menurut kamus umum bahasa Indonesia berarti rumah penginapan atau hotel, akan tetapi di dalam ke-pesantren-an Indonesia, khususnya pulau Jawa, lebih mirip dengan pemondokan dalam lingkungan padepokan, yaitu tempat sederhana sebagai asrama untuk belajar mengaji bagi para santri¹. Menurut Sudjoko Istilah pesantren berarti pe-santrian yang berarti tempat santri, Pondok pesantren adalah suatu lembaga keagamaan yang memberikan pendidikan dan pengajaran serta mengembangkan dan menyebarkan ilmu agama Islam².

Pesantren sendiri pada dasarnya berarti tempat belajar para santri, sedangkan pondok berarti tempat tinggal sederhana yang terbuat dari pohon bambu. Kata pondok bersal dari bahasa Arab "*Funduk*" yang berarti Hotel atau Asrama yang secara terminologis maknanya adalah lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam yang pada umumnya pendidikan dan pengajarannya diberikan dengan cara non klasikal (sistem *sorongan* dan *bandongan*) oleh seorang Kiai dengan kitab-kitab klasik (kitab kuning) dan santri tinggal di dalam pondok atau asrama pesantren³.

Pesantren merupakan pelopor sistem pendidikan Islam di Indonesia, didirikan karena adanya tuntutan dan kebutuhan zaman, hal ini dapat dilihat dari perjalanan sejarah dimana bila diruntut kembali, sesungguhnya pesantren

¹ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2006), Edisi ke-III, hal. 764

² Sujoko Prasojo dkk, *Peningkatan mutu Pendidikan Pembangunan Perguruan Agama* (Jakarta: Dermaga, 1982), hal 51

³ Abdurrahman Saleh dkk, *Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren*, (Jakarta: Depag RI, 1982), hal. 7

dilahirkan atas kesadaran kewajiban dakwah Islamiyah yakni menyebarkan dan mengembangkan ajaran Islam sekaligus mencetak kader-kader ulama dan da'i⁴.

Sementara Tarekat Secara bahasa berarti : jalan, jalan menuju kebenaran (dalam tasawuf) ilmu-ilmu tasawuf, cara atau aturan hidup (dalam keagamaan), persekutuan para ilmu tasawuf⁵. Menurut istilah tarekat berarti perjalanan seorang *salek* (pengikut tarekat) menuju Tuhan dengan cara menyucikan diri atau perjalanan yang harus ditempuh oleh seseorang untuk dapat mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Tuhan⁶.

. Dalam memberikan definisi tarekat ini ada beberapa macam pendapat antara lain:

1. Barmawie Umarie mengatakan tarekat adalah jalan atau sistem yang ditempuh semata-mata untuk menuju keridhaan Allah⁷.
2. Harun Nasution mengatakan tarekat berasal dari kata *thariqah* (jalan) yaitu jalan yang harus ditempuh seorang calon sufi dalam tujuan berada sedekat mungkin dengan Tuhan. *Thariqah* kemudian mengandung arti organisasi (tarekat). Tiap tarekat mempunyai Syeikh, upacara ritual dan bentuk dzikir sendiri⁸.
3. Zamakhsyari Dhofier mengatakan tarekat berarti jalan atau lebih lengkap lagi jalan menuju surga di mana waktu melakukan amalan-amalan tarekat tersebut si pelaku berusaha mengangkat dirinya melampaui batas-batas kediriannya sebagai manusia dan mendekatkan dirinya ke sisi Allah SWT. Sebagai istilah khusus, perkataan tarekat lebih sering dikaitkan dengan suatu "organisasi tarekat", yaitu suatu kelompok organisasi (dalam lingkungan Islam tradisional) yang melakukan amalan -amalan dzikir

⁴ Mujamil Qomar, *Manajemen Pendidikan Islam*, (Malang : Erlangga, 2007), hal. 73

⁵ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (Jakarta:PT Gramedia Pustaka Utama, 2008), ed. ke-IV, hal. 1404

⁶ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Op.Cit*, hal. 66

⁷ Barmawie Umarie , *Sistematika Tasawuf*, (Solo: Ramadhani, 1996), cet. II, hal. 97

⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI-Press, 1985), Jilid II, hal. 89

tertentu dan menyampaikan suatu sumpah yang formulanya telah ditentukan oleh pimpinan organisasi tarekat tersebut⁹.

4. Abu bakar Atjeh mengatakan bahwa tarekat itu artinya jalan, petunjuk dalam melakukan sesuatu ibadah sesuai dengan ajaran yang ditentukan dan dicontohkan oleh Nabi dan dikerjakan oleh sahabat dan tabi'in, turun menurun sampai kepada guru-guru, sambung-menyambung dan rantai berantai. Atau suatu cara mengajar atau mendidik, lama-lama meluas menjadi kekeluargaan, kumpulan, yang mengikat penganut-penganut Sufi yang sepaham dan sealiran guna memudahkan menerima ajaran-ajaran dan latihan-latihan dari para pemimpinnya dalam suatu ikatan¹⁰.
5. Mustafa Zahri Tarekat merupakan tuntunan hidup praktis dari ajaran tasawuf dari pada corak konseptual yang bersifat filosofis, dimana tarekat merupakan suatu dari trilogi dalam ajaran Islam yang mencangkup Iman, Islam, dan Ihsan¹¹.

Dengan memperhatikan berbagai pendapat tersebut di atas, kiranya dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan tarekat adalah jalan yang bersifat spiritual bagi seorang Sufi yang di dalamnya berisi amalan ibadah, dzikir dan lainnya yang bertepatan menyebut nama Allah dan sifat-sifatnya disertai penghayatan yang mendalam. Amalan dalam tarekat ini ditujukan untuk memperoleh hubungan sedekat mungkin (secara rohaniah) dengan Tuhan.

Di dalam ilmu tasawuf, istilah tarekat itu tidak saja ditujukan kepada aturan dan cara-cara tertentu yang digunakan oleh seorang Syekh tarekat, dan bukan pula terhadap kelompok yang menjadi pengikut salah seorang Syekh tarekat, tetapi meliputi segala aspek ajaran-ajaran yang ada seperti shalat, puasa, zakat, haji, dan sebagainya yang semuanya adalah merupakan jalan atau cara

⁹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, *Op. Cit*, hal. 135.

¹⁰ Abu bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, *Op. Cit*, hal. 67-73.

¹¹ Dalam terminologi Islam mengenai kajian tasawuf, tarekat berkedudukan sebagai praktik dari ajaran tasawuf. Di mana sebuah agama yang memiliki konsep imanen, yaitu mengenai pemahaman atas keimanan, yang untuk itu harus mempelajari ilmu Ushuluddin, dan untuk memahami Islam (rukun Islam) harus mempelajari Ilmu Fiqh, dan untuk mempelajari Ihsan harus mempelajari Ilmu Tasawuf (tarekat). Ketiga-tiganya itu mempunyai tempa tersendiri namun tidak dapat dipisahkan. Karena kebulatan trilogi inilah yang disebut beragama Islam. Lebih lanjut lihat Mustofa Zahri, *Butir-Butir Mutiara Berita Pikiran Ilmiah Memahami Tauhid dan Tarekat Islam* (Surabaya. Bina Ilmu Offset. 1984). hal. 13

mendekatkan diri kepada Tuhan. Sedangkan dalam tarekat yang sudah melembaga itu tercakup semua aspek ajaran Islam seperti shalat, zakat, puasa, jihad, haji dan lain-lain di tambah pengamalan dari seorang Syekh, tetapi semua itu memerlukan tuntunan dan bimbingan seorang Syekh melalui *bai'at*¹².

Guru dalam tarekat yang sudah melembaga itu selanjutnya disebut mursyid atau syekh, dan wakilnya disebut Khalifah. Adapun pengikutnya disebut murid sedangkan tempatnya disebut *Ribath* atau *Zawiyah* atau *Taqiyah* dan dalam bahasa Persia disebut *Khanaqah*¹³.

Selain itu tiap tarekat juga memiliki amalan atau ajaran wirid tertentu, simbol-simbol kelebagaannya, tata tertibnya, dan upacara-upacara lainnya yang membedakan antara satu tarekat dengan tarekat lainnya.

Dengan demikian ada sinkronitas sosio-religius antara pesantren dan tarekat, pesantren menjadi tempat untuk melakukan perilaku aplikatif dalam praktik kesalehan bertarekat.

2. Asal-usul Pondok Pesantren dan Tarekat di Indonesia

Minimnya data tentang pondok pesantren, baik berupa manuskrip atau peninggalan sejarah yang lain yang menjelaskan tentang awal kebangunan pesantren, menjadikan keterangan-keterangan yang berkenaan dengannya bersifat *prejudice* dan sangat beragam. Namun demikian, kekurangan ini justru menjadi faktor determinan bagi terus dijadikannya sejarah pesantren sebagai bahan kajian yang tidak pernah kering dikalangan peneliti dan ahli sejarah, baik dari dalam maupun luar negeri¹⁴.

Dalam kaitan ini, penelusuran asal-usul pondok pesantren merupakan bahasan pokok yang harus disentuh jika ingin membahas lintasan sejarah yang pernah dilaluinya. Pasalnya, meski mayoritas para peneliti, seperti Karel Streenbrink, Clifford Geerts, dan lainnya, sepakat bahwa pesantren merupakan

¹² Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Sumatera Utara: PTAI, 1982), hal. 254

¹³ *Ibid*, hal. 239

¹⁴ Amin Haedari, dkk, *Masa Depan Pesantren Dalam Tantangan Modernitas dan tantangan Komplexitas Global*, (Jakarta: IRD PRESS, 2004), Cet. I, hal. 1

lembaga pendidikan tradisional asli Indonesia, namun mereka mempunyai pandangan yang berbeda dalam melihat proses lahirnya pesantren tersebut¹⁵. Perbedaan pandangan ini setidaknya dapat dikategorikan dalam dua kelompok besar¹⁶.

Pertama, bahwa kelompok ini berpendapat bahwa pesantren merupakan hasil dari kreasi sejarah anak bangsa setelah mengalami persentuhan budaya dengan budaya pra-Islam. Pesantren merupakan Sistem Pendidikan Islam yang mempunyai kesamaan dengan system pendidikan Hindu-Budha. Pondok Pesantren disamakan dengan *mandala* dan *asrama* dalam khazanah pendidikan pra-Islam. Pesantren merupakan sekumpulan komunitas Independen yang pada awalnya mengisolasi diri di sebuah tempat yang jauh dari pusat perkotaan (pegunungan)¹⁷.

Nurchalis Majid pernah menegaskan, pesantren adalah artefak peradaban Indonesia yang dibangun sebagai institusi pendidikan keagamaan bercorak tradisional, unik dan *Indigeneus*, sebagai sebuah artefak peradaban, keberadaan pesantren dipastikan memiliki keterkaitan yang kuat dengan sejarah dan budaya yang berkembang pada awal berdirinya. Jika benar pesantren selaras dengan dimulainya misi dakwah Islam di bumi Nusantara, berarti hal itu menunjukkan keberadaan pesantren sanat di pengaruhi oleh kebudayaan yang berkembang sebelumnya, tiada lain kebudayaan Hindu-Budha¹⁸.

Secara lebih spesifik, pondok pesantren mempunyai kesinambungan dengan lembaga pra-Islam disebabkan adanya beberapa kesamaan antara keduanya. Misalnya, letak dan posisi keduanya yang cenderung mengisolasi diri dari pusat keramaian, serta adanya ikatan “Kebapakan” antara guru dan murid sebagaimana ditunjukkan oleh kyai dan santri, disamping kebiasaan ber-‘*uzlah*

¹⁵ Pada umumnya, hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh para sarjana, baik dalam maupun luar negeri, ini terpublikasikan dalam bentuk buku, diantaranya: *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Zamakhsyari Dhfier), *Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Kareel A. Streenbrink), *The religion of Java, the Javanese Kiyai, dan Islam Observed* (Klifford Geertz), *Kitab Kuning: Pesantren dan tarekat* (Martin van Bruinessen), dan lain sebagainya.

¹⁶ Hanun Asrohah, dkk, *Pesantren di Jawa: Asal-usul , Perkembangan, dan Pelembagaan*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2002), hal. 1-7

¹⁷ Amin Haedari, dkk, *Masa Depan Pesantren, Op. Cit*, hal. 2

¹⁸ Nurchalis Majid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 10

guna melakukan pencarian rohani dari satu tempat ke tempat yang lainnya. Beberapa factor inilah yang kemudian menjadi dasar pertimbangan untuk berkesimpulan bahwa pesantren *indogeneous culture* yang muncul bersamaan waktunya dengan penyebaran misi dakwah Islam di kepulauan Melayu-Nusantara¹⁹.

Kedua, kelompok yang berpendapat, pondok pesantren diadopsi dari lembaga pendidikan Islam Timur-Tengah. Kelompok ini meragukan kebenaran pendapat yang menyatakan bahwa lembaga mandala dan asrama yang sudah ada semenjak zaman Hindu-Budha merupakan tempat berlangsungnya praktek pengajaran praktek pengajaran tekstual sebagaimana di pondok pesantren. Termasuk dalam kelompok ini adalah Martin Van Bruinessen, dalam bukunya, *kitab kuning: Pesantren dan Tarekat*, Martin menjelaskan bahwa pesantren cenderung lebih dekat dengan salah satu model pendidikan Al-Azhar dengan sistem pendidikan *riwaq* yang didirikan pada akhir abad ke-18 M²⁰. Senada dengan Martin, Zamakhsyari Dhofier dalam *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, menjelaskan pondok pesantren, khususnya di Jawa, merupakan kombinasi antara madrasah dan pusat kegiatan tarekat, bukan antara Islam dengan Hindu-Budha²¹. Abdurrahman Mas'ud pernah menegaskan, sebagai lembaga pendidikan yang unik dan khas, awal keberadaan pondok pesantren di Indonesia, khususnya di Jawa, tidak bisa dilepaskan dari keberadaan Maulana Malik Ibrahim (w. 1419 H), atau yang dikenal sebagai *spiritual father* Walisongo.²² Keterangan-keterangan sejarah yang berkembang dari mulut ke mulut (*oral history*) memberikan indikasi yang kuat bahwa pondok pesantren tertua, baik di Jawa maupun diluar Jawa, tidak dapat

¹⁹ Amin Haedari, dkk, *Masa Depan Pesantren, Op. Cit*, hal. 3

²⁰ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1992), hal, 35

²¹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Op. Cit*, hal. 34

²² Abdurrahman Mas'ud, *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 3-10.

dilepaskan dari inspirasi yang diperoleh melalui ajaran yang dibawa para Walisongo²³.

Warisan Walisongo dalam dimensi sosio-religius selalu berkembang dalam masyarakat, kemasyhuran mereka sebagaimana para pemimpin keagamaan yang berpengaruh dilanjutkan dengan keutamaan ulama di mata para santri Jawa selama berabad-abad. Sejak Islam menjadi agama utama di Jawa kyai benar-benar memiliki status sosio-religius yang tinggi, setidaknya kyai memegang posisi strategis dalam pemerintahan, yakni mereka yang hidup dibawah kedaulatan Sultan Agung. Posisi ini baik diperoleh melalui pernikahan antar keluarga raja atau melalui posisi yang ditawarkan kepada ulama yang diakui kualitasnya namun kebanyakan ulama adalah mereka yang betul-betul independen dari penguasa dan tinggal di pedesaan²⁴.

Ketika penguasa muslim Jawa cenderung menjadi pendukung ilmu pengetahuan Islam, tradisi akademik dalam masyarakat sangat tampak. Pada abad ke-17 dan 18, tradisi orang Jawa melakukan perjalanan dalam rangka belajar di pondok pesantren terus tumbuh subur dengan munculnya kelompok

²³ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), hal. 63. Kesan bahwa ajaran Islam di Jawa pada abad ke-18 dan 19 berada di bawah bayang-bayang Walisongo bukanlah hal yang berlebih-lebihan, bahkan selama hampir lima abad setelah periode Walisongo pengaruh mereka tetap terlihat jelas sampai sekarang. Pengaruh kuat Walisongo sepanjang abad-abad itu tampaknya bisa dipahami karena kesuksesan luar biasa dalam meng-Islamkan Jawa secara damai dan rekonsiliasinya dengan nilai dan kebiasaan local. Pendekatan Walisongo secara berkesinambungan dilanjutkan dakwahnya melalui institusionalisasi pesantren, kesalehan sebagai jalan hidup santri, pemahaman yang jelas terhadap budaya asli.

Seabad setelah periode Walisongo pada abad ke-17, pengaruh Walisongo dikuatkan oleh Sultan Agung yang memerintah kerajaan Mataram Yogyakarta, Jawa tengah, dari tahun 1613 hingga 1645, Sultan Agung seorang pengusaha terbesar di Jawa setelah periode Majapahit dan Demak, dikenal juga sebagai Sultan Abdurrahman dan *Khalifatullah Sayyidin Panotogomo ing Tanah Jawi*, yang berarti *Khalifatullah* atau pemelihara dan pembimbing agama di pulau Jawa. Juga lihat hal. 64-66

²⁴ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi, Op. Cit*, hal. 67-68. Sultan Agung adalah seorang pemimpin yang saleh yang senantiasa menjaga nama baik dengan kelompok ulama, setiap hari jumat Sultan Agung dilaporkan melaksanakan shalat jumat secara berjemaah dengan Walisongo, hal tersebut ia lakukan untuk mempererat tali silaturahmi dengan para wali, setelah beliau shalat, mengadakan musyawarah untuk mendengarkan saran-saran keagamaan dari mereka.²⁴ Aktivitas lain berhubungan dengan posisi mereka yang sangat dihormati sebagai anggota penasehat tinggi. Ulama dalam hal ini, tidak hanya berfungsi hanya sebagai penasehat spritual dan religius, tetapi mereka juga terlibat sebagai proses pengambilan keputusan atau berbagai permasalahan penting. Juga lihat Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkemangannya di Indonesia*, (Bandung: Al-Ma'arif Bandung, 1979), hal. 534-535

sarjana-sarjana muslim baru dan para sufi yang tersebar di seluruh Jawa, khususnya di daerah pesisir utara. Para santri pengelana pergi dari satu pesantren ke pesantren lainnya dalam rangka menuntut ilmu pengetahuan dari seorang guru yang lebih terkenal. Bahwa tradisi ini tumbuh subur mungkin dari *fertilisasi cross-cultural* (proses perkawinan antar budaya) dengan tradisi Islam dimana *thalab al-ilmu* (mencari ilmu) merupakan sebuah ciri khas utama dari sistem pendidikan klasik dan banyak memberikan sumbangan terhadap persatuan Islam²⁵.

Pesantren berhasil menjadikan dirinya sebagai pusat pergerakan pengembangan Islam, hal ini seperti yang diakui oleh Dr. Soebardi dan Prof. Johns, yang di kutip oleh Zamakhsyari Dhofier dalam bukunya *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Lembaga-lembaga pesantren itulah yang paling menentukan watak ke Islaman dari kerajaan-kerajaan Islam, dan yang memegang peranan paling penting bagi penyebaran Islam sampai ke pelosok-pelosok. Dari lembaga-lembaga pesantren itulah asal usul sejumlah manuskrip tentang pengajaran Islam di Asia Tenggara yang tersedia secara terbatas, yang di kumpulkan oleh pengembara-pengembara pertama dari perusahaan-perusahaan dagang Belanda dan Inggris sejak akhir abad ke 16. Untuk dapat betul-betul memahami sejarah Islamisasi di wilayah ini, kita harus mulai mempelajari lembaga-lembaga pesantren tersebut, karena lembaga inilah yang menjadi anak panah penyebaran Islam di wilayah ini²⁶.

Dari perberbedaan pendapat diatas, tentang asal-usul pondok pesantren. Harus diakui bahwa babakan sejarah bangsa tidak lepas dari peran pondok pesantren. Bahkan, peran dan kontribusinya makin kentara dibanding komponen bangsa lainnya, ketika mampu mengelola warisan tradisi salafi dan local. Ditambah lagi, dengan independensi yang tinggi, pesantren mampu menjadi kekuatan alternatif. Sekaligus menjadi *counter-culture* terhadap budaya hegemonik yang mengancam eksistensi budaya dan tradisi masyarakat

²⁵ *Ibid*, hal. 69

²⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Op. Cit*, hal. 17-18.

Indonesia. Di sinilah perlunya ditelusuri kembali pergulatan pondok pesantren dalam babakan sejarah bangsa.

Berbeda dengan Pesantren, perkembangan tarekat lebih dilandasi dengan perkembangan Islam. Islam berasal dari jazirah Arab dibawa oleh Rasulullah, kemudian diteruskan masa *Khulafa ar-Rasyidin* ini mengalami perkembangan yang pesat. Penyebarluasan Islam ini bergerak ke seluruh penjuru dunia. Islam datang membawa rahmat bagi seluruh umat manusia²⁷.

Jatuhnya kekuasaan Islam menyebabkan kaum sufi mencari kekuasaan lebih tinggi di bidang rohani. Hal ini dilakukan dengan tindak kesabaran, keyakinan, kesalehan, penyerahan diri, zuhud, dan menerima keadaan seperti apa adanya (*qanaah*). Cara hidup seperti ini merupakan tema utama perjuangan dalam pertempuran yang tidak mengenal tempat. Kekalahan politik Islam kemudian ditransformasikan dalam kemenangan spiritual dengan tarekat²⁸.

Di Indonesia, pada awal penyebarannya, tarekat tidak bisa dilepaskan dari institusi pondok pesantren. Seperti halnya, salah seorang anak Jaka Tingkir yaitu Pangeran Benawa, yang diperkirakan hidup pada awal abad ke-17 di Kudus Jawa Tengah. Meskipun beliau mempunyai keturunan ningrat, beliau lebih menyukai kehidupan religius daripada terlibat dalam kerajaan keluarganya. Pangeran Benawa menghabiskan seluruh hidupnya di pondok pesantren yang ada di Kudus dengan menjadi guru tarekat²⁹.

Melihat secara pasti dari segi historis, kapan dan tarekat mana yang mula-mula timbul sebagai suatu lembaga organisasi nampaknya agak begitu sulit. Kendatipun kemudian para peneliti mencoba mencari sejarah tahun

²⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT Ichtiar baru van hoeve, 1997), Cet. Ke-IV Jild V, hal. 66. Para ahli memberikan indikasi bahwa Islam yang tersebar untuk pertama kalinya di Indonesia adalah bercorak sufistik. Ada sebuah teori yang diyakini banyak sejarawan bahwa Islam mulai berakar di Nusantara dibawah perjuangan para sufi pengembara yang sering disebut sebagai “pedagang setengah hati”. Para sufi yang juga merangkap pedagang berhasil membumikan Islam Nusantara setidaknya pada abad ke-13-14. Tepatnya setelah kehancuran Baghdad disaat kota itu diserbu oleh tentara mongol pada tahun 1258. Lihat, M. Muchsin Jamil, *Tarekat Dan Dinamika Sosial Politik Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), cet. I, hal. 71. Dan Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta PN. Balai Pustaka, 1984), hal. 53.

²⁸ Hasan Hanafi, *Tasawuf dan Pembangunan Menghidupkan Ilmu-ilmu Dunia*, dalam majalah pesantren No.4/Vol V, (Jakarta: P3M, 1988), hal. 62

²⁹ Saifullah Ma’sum, *Menepak Jejak Mengenal Watak*, (Jakarta: Prisma, 1994), hal. 58

berdirinya, tetapi mereka saling berbeda pendapat. Namun secara umum dapat dikemukakan bahwa tarekat-tarekat itu baru muncul atas nama masing-masing sekitar abad ke-12 M. Karena kesulitan tersebut. Harun Nasution mencoba melihat secara tahapan perkembangannya saja, yaitu :³⁰

1. Tahap *Khanaqah* (pusat pertemuan Sufi) di sini Syekh memiliki sejumlah murid yang hidup bersama-sama di bawah peraturan yang tidak ketat. Syekh menjadi mursyid yang dipatuhi, kontemplasi dan latihan-latihan spiritual dilakukan secara individual dan secara kolektif. Kebiasaan ini menimbulkan pusat-pusat tasawuf yang belum mempunyai bentuk aristokratis.
2. Tahap *Tariqah*, yaitu pada abad ke-13 masehi. Pada masa ini sudah terbentuk ajaran-ajaran, peraturan-peraturan dan metode tasawuf. Pada tahap inilah muncul pusat-pusat yang mengajarkan tasawuf dengan silsilah masing-masing. Oleh karena itu berkembanglah metode-metode baru untuk mencapai kedekatan diri kepada Tuhan.
3. Tahap *Ta'ifah*, yaitu tahap ketiga. Tahap ini terjadi pada abad ke-15 masehi. Di sini terjadi transmisi ajaran dan peraturan kepada pengikut. Pada tahap ini pula muncul organisasi-organisasi tasawuf yang mempunyai cabang di tempat lain. Pemujaan kepada Syekh telah menjadi kebiasaan dan pada tahap inilah tasawuf telah mengambil bentuk kerakyatan. Pada tahap *Ta'ifah* ini, tarekat telah mengandung arti lain, yaitu sufi yang melestarikan ajaran-ajaran Syekh tertentu dan terdapatlah tarekat-tarekat³¹.

Adanya tarekat-tarekat kesufian di tanah air boleh dikatakan merupakan salah satu gejala keagamaan Islam yang menonjol. Tentang mengapa di Indonesia banyak berkembang tarekat, tentu terkait dengan teori yang telah umum diterima, yaitu bahwa Islam datang ke kawasan ini melalui gerakan kesufian dalam tarekat-tarekat. Dalam hal ini ada yang berpendapat bahwa tarekat telah masuk ke Indonesia bersamaan dengan masuknya Islam ke

³⁰ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), hal. 25

³¹ *Ibid*, hal. 26

Indonesia, dengan argumen bahwa masuknya tasawuf ke Indonesia bersamaan dengan masuknya Islam karena Islam dibawa ke Indonesia oleh para Sufi.

Menurut perkiraan para peneliti, penyebaran Islam ke Indonesia telah berlangsung sejak abad ke-13 M. A.H. Johns, seorang ahli filologi Australia menyatakan bahwa persebaran agama Islam yang sejak abad ke-13 makin lama makin meluas di kepulauan Indonesia ini, terutama terjadi berkat usaha para penyiwar ajaran mistik Islam (sufi). Para penyiwar itu menjadi anggota aliran mistik Islam (*tariqat*) yang melarikan diri dari Baghdad ketika kota itu diserbu tentara Mongol pada tahun 1258 M³².

Gagasan-gagasan mistik memang mendapat sambutan hangat di Jawa, karena sejak zaman sebelum masuknya agama Islam, tradisi kebudayaan Hindu-Buddha yang terdapat disana sudah didominasi oleh unsur-unsur mistik.

Tarekat mulai berkembang dan mempunyai pengaruh besar pada abad ke-6 dan ke 7 H di Indonesia. Oleh karena itu, Dr. Mukti Ali menyatakan bahwa keberhasilan pengembangan Islam di Indonesia melalui tarekat dan tasawuf³³. Sejak masuknya Islam, bangsa Indonesia mengenal ahli fiqh (*fuqaha*) ahli teologi (*mutakallimin*) dan sebagainya. Namun yang sangat terkenal dalam sejarah adalah Syaikh tarekat seperti Hamzah Fansuri³⁴, Syamsuddin Sumatrani³⁵, Nuruddin Al-Raniri dan Abd. Al-Rauf Singkel³⁶. Kemudian menyusul nama-nama Syekh tarekat yang lain seperti Syekh Yusuf Tajul

³²Simuh, *Sufisme Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1999), cet. III, hal. 50-51

³³ Mukti Ali, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987), hal. 24

³⁴ Hamzah Fansuri adalah seorang sufi penganut paham wujudiyah yang dianggap Zindiq oleh Nurrudin Al-Raniri. Atas Fatwa Nurrudin Al-raniri karya-karya Hamzah fansuri banyak dibakar dan pengikutnya banyak yang dibunuh. Peristiwa ini terjadi pada masa Iskandar Tsani yang memerintah Kesultanan Aceh pada tahun 1636-1642. Lihat Abdul Hadi W.M, *Syekh Hamzah Fansuri*, dalam *Journal Ulumul Qur'an*, Nomor 4 Vol V, (Jakarta: LSAF, 1994), hal. 48

³⁵Syamsudin Sumatrani adalah ulama sufi yang banyak dikecam karena paham wujudiyahnya. Pembelaan atas pemikirannya lihat Abdul Aziz Dahlan, *Pembelaan terhadap wahdat Al-Wujud : Tasawuf Syamsudin Sumatrani*, dalam *Journal Ulumul Qur'an* Volume III, No.3, (Jakarta: LSAF, 1992), hal. 98

³⁶ Haswah Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, (Surabaya: Al-Ikhlash, t.t.), hal. 35

Khalwati, Syekh Abdus Shamad Al-Palimbani³⁷ dan Syekh Muhammad Nafis bin Idris Al-Banjari. Sementara itu pengembang Islam lain yang termasyhur adalah walisongo. Dari keterkenalan nama-nama para walisongo di tengah-tengah masyarakat Islam Indonesia, merupakan indikator bahwa penyebaran Islam di Indonesia dapat diterima oleh masyarakat Indonesia melalui tarekat. Apalagi sikap hidup dari para Syekh tarekat yang perpihak kepada kepentingan rakyat, sehingga nama dan ajarannya sangat berpengaruh besar dalam pembentukan pemikiran Islam rakyat maupun elit penguasa di Nusantara³⁸.

Dengan demikian maka adanya corak kesufian yang kuat, yang melembaga dalam tarekat-tarekat, dalam penampilan keagamaan Islam di tanah air adalah bagian dari fakta sejarah masuk dan berkembangnya Islam di kawasan ini. Selanjutnya tarekat turut menjadi pemain utama dan penentu gerakan sosial politik dan ekonomi Nusantara. Sejarah menjadi saksi bahwa perlawanan bersenjata terhadap imperialis, kebanyakan digerakkan oleh para pemuka tarekat.

Di antara tarekat yang mula-mula muncul dan berkembang luas dalam perjalanan sejarah Nusantara adalah tarekat Qadiriyyah di Baghdad. Tarekat ini dinisbahkan kepada Muhy ad-Din abd al-Qadr al-Jailani (w.1166 M). Tarekat yang lain adalah tarekat Rifa'iyah di Asia Barat yang didirikan oleh Syekh Ahmad Rifa'i (w.1182 M); tarekat Sadziliyah di Maroko dengan Nuruddin Ahmad bin Abdullah al-Syadzily (w.1228 M) sebagai Syekhnya. Dari Mesir berkembang tarekat Badawiyah atau Ahmadiyah yang didirikan oleh Syekh Ahmad al-Badawi (w.1276 M), sementara dari Asia Tengah muncul tarekat al-Naqsabandi (w.1317 M). selain itu bermunculan lagi tarekat lain seperti Bektasiyah di Turki, dan al-Tijaniyah di Afrika Utara³⁹.

³⁷ Chatib Quzwain, *Mengenai Allah, Suatu Studi mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus Samad Al-Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hal. 16

³⁸ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam* (London: Oxford University Press, 1973), hal. 130

³⁹ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarrah di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2005), hal. 50

Dari beberapa aliran tarekat diatas, aliran tarekat yang cukup berkembang pesat di Indonesia khususnya Jawa selain tarekat Qodiriyah dan Rifa'iyah adalah tarekat syadziliyah⁴⁰.

3. Sistem Pendidikan Pondok Pesantren

Pondok pesantren adalah salah satu sistem pendidikan dalam Islam, pesantren dianggap sebagai satu-satunya sistem pendidikan di Indonesia yang menganut sistem tradisional (konservatif). Bahkan, oleh Ulil abshar Abdalla dalam artikelnya *Humanisasi Kitab Kuning: Refleksi dan Kritik atas Tradisi Intelektual Pesantren*, menyatakan bahwa pesantren merupakan satu-satunya lembaga pendidikan Islam di Indonesia yang mewarisi tradisi intelektual Islam tradisional.⁴¹ Identifikasi Ulil ini sekaligus mengukuhkan bahwa pesantren dengan segala infrastrukturnya merupakan lembaga pendidikan di Indonesia yang masih menjunjung tinggi tradisi dan budaya otentik bangsa.

Sebagai bagian struktur pendidikan Islam di Indonesia pondok pesantren mempunyai kekhasan, terutama dalam fungsinya sebagai institusi pendidikan, disamping sebagai lembaga dakwah, bimbingan kemasyarakatan, dan bahkan perjuangan. Mukti Ali mengidentifikasi beberapa pola umum system pendidikan di pondok pesantren sebagai berikut:⁴²

1. Adanya hubungan yang akrab antara kyai dan santri.
2. Tradisi ketundukan dan kepatuhan seorang santri terhadap kyai.
3. Pola hidup sederhana (*zuhud*).
4. Kemandirian atau independensi.
5. Berkembangnya iklim dan tradisi tolong-menolong dan suasana persaudaraan.
6. Disiplin ketat.

⁴⁰ Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Rencana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), Cet. IV, hal. 65

⁴¹ Ulil Abshar Abdalla, *Humanisasi Kitab Kuning: Refleksi dan Kritik atas Tradisi Intelektual Pesantren dalam Pesantren Masa Depan, wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), Cet.1, hal. 287

⁴² Mukti Ali, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987), hal. 5

7. Berani menderita untuk mencapai tujuan.
8. Khidupan dengan tingkat religiutas yang tinggi.

Demikian juga Mastuhu, dalam desertasinya yang berjudul, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren, Suatu Kajian Tentang unsur dan Nilai Sistem pendidikan Pesantren*,⁴³ yang menuliskan, sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional, pondok pesantren mempunyai empat ciri khusus yang menonjol. Mulai dari hanya memberikan pelajaran agama versi kitab-kitab Islam klasik berbahasa Arab, mempunyai teknik pengajaran yang unik yang biasa di kenal dngan metode *sorogan* dan *bandongan* atau *wetonan*⁴⁴, mengedepankan hafalan, serta menggunakan sistem *halaqah*⁴⁵.

Metode *halaqah* merupakan kelompok kelas dari system *bandongan*. *Halaqah* berarti lingkaran murid, atau sekelompok santri yang belajar di bawah bimbingan seorang ustadz dalam satu tempat. Dalam prakteknya, halaqah dikategorikan sebagai diskusi untuk memahami isi kitab, bukan mempertanyakan kemungkinan benar salahnya apa apa yang diajarkan oleh kitab. Sejalan dengan itu, sebagaimana dikemukakan Mahmud yunus, halaqah dinilai hanya cocok bagi pengembangan intelektual kelas santri yang cerdas, rajin, serta bersedia mengorbankan waktu yang besar untuk belajar.

Dalam bukunya Amin Haedari, *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan tantangan Komplexitas Global*, selain *halaqah*, dalam dunia pesantren juga dikenal beberapa metodologi pengajaran sebagai berikut:⁴⁶

⁴³ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren, Suatu Kajian Tentang unsur dan Nilai Sistem pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994), hal. 14

⁴⁴ *Sorogan* merupakan metode pengajaran individual yang dilaksanakan di pondok pesantren. Dalam aplikasinya, metode ini terbagi menjadi dua cara, yaitu: *pertama*, bagi santri pemula, mereka mendatangi ustadz atau kyai yang akan membacakan kitab tertentu; *kedua* bagi santri senior, mereka mendatangi seorang ustadz atau kyai supaya mendengarkan sekaligus memberikan koreksi terhadap bacaan kitab mereka. Adapun *bandongan* atau *wetonan* adalah metode pengajaran kolektif dimana santri secara bersama-sama mendengarkan seorang ustadz atau kyai yang membaca, meerjemahkan, menerangkan dan mengulas kitab berbahasa Arab tertentu.

⁴⁵ Sebenarnya *halaqah* merupakan sebutan bagi situasi dan kondisi selama berlangsungnya metode pengajaran *bandongan* dimana sekelompok santri berkumpul untuk belajar di bawah bimbingan seorang kyai.

⁴⁶ Amin Haedari, dkk, *Masa Depan Pesantren Dalam Tantangan Modernitas dan tantangan Komplexitas Global*, (Jakarta: IRD PRESS, 2004), Cet. 1, hal. 17

1. *Hafalan (Tahfizh)*

Sebagai sebuah metologi pengajaran, hafalan pada umumnya diterapkan pada matapelajaran yang bersifat nadham (syair), bukan natsar (prosa); dan itupun pada umumnya terbatas pada ilmu kaidah bahasa Arab.

Dalam aplikasinya, metode ini biasanya diterapkan dengan dua cara. *Pertama*, pada setiap kali tatap muka, setiap santri diharuskan membacakan tugas-tugas hafalannya dihadapan kiai atau ustadz. *Kedua*, seorang kiai atau ustadz menugaskan santrinya untuk mengucapkan bagian-bagian tertentu dari hafalan yang telah ditugaskan kepada mereka, atau melanjutkan kalimat atau lafadz yang telah diucapkan oleh gurunya.

2. *Hiwar (Musyawarah)*

Metode ini hampir sama dengan metode-metode diskusi yang umum kita kenal, sebagai sebuah metode, *hiwar* merupakan aspek dari proses belajar di pesantren salafiyah yang telah menjadi tradisi, khususnya bagi santri-santri yang mengikuti system klasikal. Oleh karenanya, kegiatan ini merupakan sesuatu keharusan. Bagi mereka yang tidak mengikuti kegiatan hiwar ini akan dikenai sangsi, karena musyawarah sudah menjadi ketetapan pesantren yang harus ditaati untuk dilaksanakan.

Dalam pelaksanaannya, para santri melakukan kegiatan belajar secara kelompok untuk membahas bersama materi kitab, yang telah diajarkan oleh kiai atau ustadz. Dalam belajar kelompok ini, mereka tidak hanya membahas segala sesuatu yang berkenaan dengan topik/ sub topik bahasan kitab belaka. Lebih dari itu, tidak jarang mereka juga memperluas cakupan diskusinya hingga mencakup pembahasan tentang lafadz demi lafadz dan kalimat demi kalimat jika dari ditinjau dari gramatika bahasa arab (ilmu alat)⁴⁷.

3. *Metode Bahtsul Masa'il (Mudzakarah)*

Metode ini merupakan pertemuan ilmiah untuk membahas masalah diniah, seperti ibadah, akidah, dan permasalahan-permasalahan agama lainnya. Metode ini sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan musyawarah. Bedanya, sebagai sebuah metodologi, mudzakarah pada umumnya hanya diikuti oleh para

⁴⁷ *Ibid*, hal. 18

kyai atau para santri senior. Metode *mudzakarah* dapat dibedakan menjadi dua macam:⁴⁸

- a. *Mudzakarah* yang diadakan antar sesama kiai atau ustadz. Metode ini pada umumnya bertujuan untuk memecahkan permasalahan agama dan kemasyarakatan yang timbul, disamping juga untuk memperdalam pengetahuan agama.
- b. *Mudzakarah* yang diadakan antar sesama santri. Metode ini bertujuan untuk melatih para santri dalam memecahkan masalah dengan menggunakan rujukan-rujukan yang jelas. Selain itu juga untuk melatih santri tentang cara berargumentasi dengan menggunakan nalar yang lurus.

4. *Fathul Kutub*

Fathul kutub merupakan kegiatan latihan membaca kitab (terutama kitab klasik) yang pada umumnya ditugaskan kepada santri senior di pondok pesantren. *Fathul kutub* merupakan wahana aktualisasi kemampuan para santri, khususnya dalam penguasaan ilmu kaidah bahasa Arab, disamping beberapa disiplin ilmu keagamaan lainnya sesuai materi kitab yang ditugaskan untuk dibaca, baik itu akidah, fiqih, hadist, tafsir, tasawwuf, dan lain sebagainya. Biasanya metode ini dikhususkan bagi santri senior yang sudah akan menyelesaikan pendidikannya di pondok pesantren⁴⁹.

5. *Muqorohah*

Metode ini terfokus pada kegiatan perbandingan, baik perbandingan materi, paham (*madzhab*), metode, maupun perbandingan kitab. Metode ini pada umumnya diterapkan pada santri-santri senior⁵⁰.

6. *Muhawarah atau muhadtsah*

Merupakan latihan bercakap-cakap dengan menggunakan bahasa arab. Dalam aplikasinya, metode ini diterapkan dengan mewajibkan para santri untuk berbicara baik dengan sesama santri maupun dengan para ustadz atau kiai, dengan menggunakan bahasa Arab⁵¹.

⁴⁸ *Ibid*, hal. 19

⁴⁹ *Ibid*, hal. 20

⁵⁰ *Ibid*, hal. 21

⁵¹ *Ibid*, hal. 21

Berbeda dengan diatas, Zamakhsyari Dhofier lebih melihat kekhasan pola umum pendidikan pesantren dari sisi tujuan pendidikannya. Dalam tradisi pesantren, Zamakhsyari menjelaskan bahwa salah satu keunikan dari pola pendidikan yang dilaksanakan di pesantren adalah tujuan pendidikannya yang tidak semata-mata berorientasi memperkaya pikiran santri dengan penjelasan-penjelasan, tetapi juga menitik beratkan pada peningkatan moral. Dengan demikian, lanjut Zamakhsyari, tujuan pendidikan pesantren bukan untuk mengejar kepentingan kekuasaan, uang, dan keagungan diniawi, tetapi lebih pada penanaman bahwa belajar merupakan kewajiban dan bentuk pengabdian (ibadah) kepada Tuhan⁵².

Secara lebih rinci Abdurrahman Wahid menjelaskan, pola umum pendidikan tradisional meliputi beberapa dua aspek utama kehidupan dipesantren⁵³.

Pertama, pendidikan dan pengajaran berlangsung dalam sebuah struktur, metode, dan bahkan literature yang bersifat tradisional, baik dalam pendidikan non formal seperti *halaqah* maupun pendidikan formal seperti madrasah dengan ragam tingkatannya.

Kedua, pola umum pendidikan Islam tradisional selalu memelihara sub-kultur (tata nilai) pesantren yang berdiri diatas landasan *ukhrawi* yang terimplementasikan dalam bentuk ketundukan mutlak kepada ulama, mengutamakan ibadah sebagai wujud pengabdian, serta memuliakan ustadz atau kyai demi memperoleh pengetahuan agama yang hakiki. Dari pola umum inilah kemudian muncul kecenderungan untuk bertirakat demi mencapai keluhuran jiwa, ikhlas dalam melaksanakan apa saja yang menjadi kepentingan ustadz atau kyai dan bahkan sampai pada titik yang disebut sebagai loyalitas keislaman yang mengabaikan penerapan ukuran-ukuran duniawi dalam menjalani kehidupan sebagai seorang santri.

⁵² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Op. Cit*, hal. 21

⁵³ Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, (Jakarta: CV Dharma Bhakti, 2000), hal. 73-74

B. Tarekat Syadziliyah dan Dinamika Kehidupan

1. Pendiri Tarekat Syadziliyah

Tarekat Syadziliyah tidak dapat dilepaskan hubungannya dengan pendirinya, yakni Abu al-Hasan al-Syadzili. Selanjutnya nama tarekat ini dinisbahkan kepada namanya Syadziliyah⁵⁴.

Secara lengkap nama pendirinya adalah Ali ibn Abdullah bin Abd Jabbar Abu al Hasan al-syadziili. Beliau dilahirkan di desa Ghumarra. Berikut ini nasab Abu Hasan Asy-Syadzili: Abul Hasan, bin Abdillah bin Abdil Jabbar, bin Tamim, bin Hurmuz, bin Hatim, bin Qushay, Bin Yusuf, bin Yusya, bin Warad, bin Baththal ‘Ali, bin Ahmad, bin Muhammad, bin Isa, bin Idris Mutsanna, bin Idris, bin Abdillah, bin Hasan Mutsanna, bin abi Muhammad Hasan Assibth, bin Ali bin Abi Thalib k.w suami Fatimah binti Rasulullah SAW.⁵⁵ Sebagian besar sumber yang berbicara tentang sejarah Asy-Syadzili sepakat bahwa dia lahir di desa Ghumara, dekat Ceuta saat ini, di utara Maroko pada tahun 573 H⁵⁶, pada saat dinasti *Muwahiddun* mencapai titik nadinya. Adapun mengenai kelahiran tahun al-Syadzili, sebenarnya masih belum ada kesepakatan. Beberapa penulis berbeda pendapat, antara lain sebagai berikut: Siradj al-Din Abu Hafsh menyebut tahun kelahirannya pada 591 H/ 1069 M;⁵⁷ Ibn Sabbagh menyebut tahun kelahirannya pada 583 H/ 1187 M;⁵⁸ dan J. Spencer Trimmingham mencatat tahun kelahiran al-Syadzili pada 593 H/ 1196 M⁵⁹.

Hijrah atau berkelana bisa jadi merupakan sarana paling efektif untuk menemukan jati diri. Tak terkecuali Imam Syadzili. Orang yang lebih dikenal sebagai sufi agung pendiri *thariqah as-Syadziliyah* ini juga menapaki masa hijrah dan berkelana.

⁵⁴ Miftahussurur Anwar dkk. *Imam Ali Abi Hasan Asy-Syadzili Kepribadian dan Pemikiran*, (Brebes: ALANWAR, 2002), hal. 1

⁵⁵ *Ibid*, hal. 2-4

⁵⁶ Abu bakar, Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, *Op.Cit*, hal. 275

⁵⁷ Abu Hafsh, *Siraj al-Din, Thabaqt al-Auliya*, *Op. Cit*, hal. 458

⁵⁸ Ibn Sabbagh, *The Mystical Teaching of Syadzili Durrat al-Asrar wa Tuhfat al-Abrar*. Terj. Elmer H. Douglas. (New York: State University of New York Press, 1993), hal. 3

⁵⁹ J. Spencer, Trimmingham, *The Sufi Order In Islam*, (New York: Oxford University Press, 1971), hal. 48

Asal muasal beliau ingin mencari jalan *thariqah* adalah ketika masuk negara Tunis sufi besar ini ingin bertemu dengan para syekh yang ada di negeri itu. Di antara Syekh-syekh yang bisa membuat hatinya mantap dan berkenan adalah Syekh Abi Said al-Baji. Keistimewaan syekh ini adalah sebelum Abu al-Hasan berbicara mengutarakannya, dia telah mengetahui isi hatinya. Akhirnya Abu al-Hasan mantap bahwa dia adalah seorang wali. Selanjutnya dia berguru dan menimba ilmu darinya. Dari situ, mulailah Syekh Abu al-Hasan menekuni ilmu *thariqah*.

Beliau pernah berguru pada Syekh Ibnu Basyisy dan kemudian mendirikan tarekat yang dikenal dengan *Thariqat al-Syadziliyyah* di Mesir.

Untuk menekuni tekad ini, beliau bertandang ke berbagai negara, baik negara kawasan timur maupun negara kawasan barat. Setiap derap langkahnya, hatinya selalu bertanya, “Di tempat mana aku bisa menjumpai seorang syekh (mursyid)?”. Memang benar, seorang murid dalam langkahnya untuk sampai dekat kepada Allah itu bagaikan kapal yang mengarungi lautan luas. Apakah kapal tersebut bisa berjalan dengan baik tanpa seorang nahkoda (mursyid). Dan inilah yang dialami oleh syekh Abu al-Hasan al-Syadzili.

Dalam pengembaraannya Imam Syadzili akhirnya sampai di Iraq, yaitu kawasan orang-orang sufi dan orang-orang *shalih*. Di Iraq beliau bertemu dengan Syekh Shalih Abi al-Fath al-Wasithi, yaitu syekh yang paling berkesan dalam hatinya dibandingkan dengan syekh di Iraq lainnya. Syekh Abu al-Fath berkata kepada Syekh Abu al-Hasan, “Hai Abu al-Hasan engkau ini mencari Wali *Quthb*⁶⁰ di sini, padahal dia berada di negaramu? kembalilah, maka kamu akan menemukannya”.

Akhirnya, beliau kembali lagi ke Maroko, dan bertemu dengan Syekh al-Shiddiq al-Qutb al-Ghauts Abi Muhammad Abdussalam bin Masyisy al-Syarif al-Hasani. Pertemuan antara Syekh Abdussalam dan Syekh Abu al-Hasan benar-benar merupakan pertemuan antara mursyid dan murid, atau antara *muwarrits* dan *waarits*. Banyak sekali *futuhat ilahiyyah* yang diperoleh Syekh

⁶⁰ *Quthb* adalah status tertinggi dalam kesufian, Lihat Amatullah Amstrong, *Sufi Terminologi*, (al-Qamus al-sufi): The Mistical Language of Islam, (Kuala Lumpur: Pustaka Hayati, 1995), hal. 188

Abu al-Hasan dari guru agung ini. Di antara wasiat Syekh Abdussalam kepada Syadzili adalah, “Pertajam penglihatan keimanan, maka kamu akan menemukan Allah pada setiap sesuatu”.

Kalau diruntut nasab maupun tempat kelahiran syekh agung ini, tidak didapati sebuah nama yang memungkinkan ia dinamakan Syadzili. Dan memang, nama tersebut adalah nama yang dia peroleh dalam perjalanan ruhaniah.

Orang bertanya mengapa ia dinamakan al-Syadzili padahal ia bukan lahir di desa Syadzili, ia menjawab bahwa pertanyaan seperti itu pernah ditanyakan kepada Tuhan dalam fananya. Konon Tuhan mengatakan, “Ya ali, Aku menamakan engkau al-Syadz, yang artinya jarang karena keistimewaannya dalam berkhidmat kepada-Ku⁶¹ .

2. Perkembangan Tarekat Syadziliyah

Berdasarkan ajaran yang diturunkan al-Syadzili kepada para muridnya, kemudian terbentuklah tarekat yang dinisbatkan kepadanya, yaitu tarekat syadziliyah. Tarekat ini berkembang pesat antara lain di Tunisia, Mesir, Aljazair, Sudan, Suriah, dan semenanjung Arabia,⁶² juga di Indonesia khususnya di Jawa Tengah dan Jawa Timur⁶³ .

Tarekat ini pada umumnya tumbuh dan berkembang diwilayah perkotaan (Tunisia dan Alexandria) tetapi kemudian juga mempunyai pengikut yang luas di daerah pedesaan. Bergabungnya tokoh terkenal daerah Maghribi pada abad ke-10 H/ 16 M, seperti ‘Ali al-Shanhaji dan muridnya Abd al-Rahman al-Majdzub adalah bukti dari pernyataan tersebut. Sejak dahulu tarekat ini juga telah diikuti oleh sejumlah intelektual terkenal, misalnya ulama terkenal abad ke-9 H/ 15 M Jalal al-Din al-Suyuthi⁶⁴ .

⁶¹ Abu Bakar, Atjeh, *Pengantar Sejarah sufi dan Tasawuf. Op. Cit*, hal. 275

⁶² Hasan Muarif, Ambari, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru van Hoeve, 1996), hal. 193

⁶³ Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Rencana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), Cet. IV, hal. 65

⁶⁴ CE, Bosworth, *Dinasti-dinasti Islam*, alih bahasa Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 173

Sepeninggalan al-syadzili (wafat Tahun 656 H/ 1258 M di Humaithra)⁶⁵, kepemimpinan tarekat ini diteruskan oleh Abu al-‘Abbas al-Mursi yang ditunjuk langsung oleh al-Syadzili. Nama lengkapnya adalah Ahmad ibn ‘Umar ibn Ali al-Anshari al-Mursi, terlahir di Murcia, Spanyol pada 616 H/ 1219 M, dan meninggal pada 686 H/ 1287 M di Alexandria.

Al-Mursi termasuk murid yang memiliki kualitas spiritual paling tinggi dibandingkan ikhwan-ikhwan yang lainnya. Sepeninggalan al-Syadzili dialah yang menggantikannya. Suatu ketika al-Syadzili pernah berkata: “ Wahai ‘Abbas! Pandangan luarku telah menyatu dengan batinku, aku merasa bersatu dengan Tuhan. Selama saya hidup saya tidak akan meninggalkan orang-orang kepercayaan dan para pengikutku, dan demi Allah engkaulah orang yang paling utama diantara mereka”⁶⁶.

Seperti gurunya, al-Mursi disamping mempunyai kualitas spiritual yang tinggi beliau juga seorang yang humanis. Dia sangat concern terhadap kehidupan masyarakat, terhadap orang-orang miskin dan kelaparan. Dan tidak membedakan diantara mereka baik dia beragama Islam atau tidak. Seperti halnya gurunya al-Mursi juga tidak menulis sebuah buku atau risalah tasawuf dan beranggapan bahwa karya-karya seperti itu hanyalah buih yang terdampar ditepian samudra kesadaran spiritual yang tanpa batas. Namun sebagaimana gurunya ia juga menuliskan *hizb-hizb*. Adapun *hizb-hizb* tersebut antara lain adalah: *Hizb al-Bahr*, *hizb Nashor*, *hizb Barr*, *hizb al-Hafidzah*, merupakan *hizb-hizb* yang terkenal dari al-Syadzilli. Menurut laporan, *hizb* ini dikomunikasikan kepadanya oleh Nabi SAW. Sendiri⁶⁷.

Diantara murid al-Mursi yang meneruskan ajaran beliau adalah Syaikh Ibn ‘Atha’illah (W. 709 H/1309 M). guru ketiga yang terkemuka dari rantai silsilah tarekat ini. Ia merupakan Syaikh pertama yang menuliskan ajaran,

⁶⁵ Humaithra adalah suatu daerah yang terletak antara Port Said dan Padang Izab, (Mesir). Menurut keterangan air di tempat itu asin, tetapi sejak Syaikh Abu Hasan al-Syadzili wafat dan dimakamkan disana airnya berubah menjadi tawar. Lihat Abdullah, Zain, *Tasawuf dan Zikir*, (Solo: Ramadani, 1993), hal. 153.

⁶⁶ Ibn Sabbagh, *The Mystical Teaching of Syadzili Durrat al-Asrar wa Tuhfat al-Abrar*, *Op. Cit*, hal. 207

⁶⁷ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarrah di Indonesia*, *Op. Cit*, hal. 81

pesan-pesan serta doa-doa al-Syadzili dan al-Mursi. Ia pula yang menyusun berbagai aturan tarekat ini dalam bentuk buku-buku dan karya-karya yang tak ternilai untuk memahami perspektif syadziliyah bagi angkatan sesudahnya.⁶⁸ Karya-karyanya antara lain yaitu: *kitab al-Hikam*, sebuah rangkuman atas jalan sufi dalam elemennya yang abadi; *al-Tanwir fi Isqath al-Tadbir*, sebuah penjelasan atas kesalahan yang dapat ditemukan dalam sebuah tindak pilihan bebas yang egosentris; *al-Qashd al-Mujarrad fi Ma'rifat al-Ism al-Mufrad*; sebuah diskusi metafisikal dan spiritual yang amat baik serta mengenai asma Allah dan nama-nama lain; *Lathaif al-Minan*, sebuah biografi tentang dua guru pertama dalam tarekat Syadziliyah; *Miftah al-Falah wa Mishbah al-Arwah*; sebuah kompendium tentang dzikir dalam pengertian luas; dan sebuah karya yang tidak terlalu terkenal. Seluruh karyanya ini akhirnya mendominasi karya-karya al-Syadzili, sebab dialah Syaikh pertama yang menorehkan pena demi menuliskan ajaran-ajaran Tarekat Syadziliyah⁶⁹.

3. Pemikiran - Pemikiran Tarekat Syadziliyah

Al-Syadzili adalah salah seorang tokoh sufi terkenal dengan tarekatnya, al-Syadziliyah. Tarekat Syadziliyah adalah tarekat besar sebagaimana tarekat al-Qadiriyyah, al-Rifaiyyah, dan al-Suhrawardiyyah. Tarekat Syadziliyah adalah tarekat yang paling layak disejajarkan dengan tarekat al-Qadiriyyah dalam hal penyebarannya, karena hampir semua tarekat dengan beragam namanya berasal dari salah satu tarekat ini⁷⁰.

Bahkan ibn Athaillah memandang al-Syadzili sebagai orang yang ditetapkan Allah menjadi pewaris Nabi saw. Allah telah menegaskan universalitas peranan perantara al-Syadzili, melalui karamah-karamah, yang

⁶⁸ Abu al-Wafa al-Taftazani, *Sufi dari Zaman Ke Zaman*, (Bandung: Pustaka, 1997), hal. 239-240

⁶⁹ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarrah di Indonesia*, *Op. Cit.*, hal. 69

⁷⁰ Fazlur Rahman, *Islam*. Terj. Senoaji Saleh. (Jakarta: Bina Aksara, 1987), hal. 258

selanjutnya menunjukkan posisinya sebagai poros-spiritual alam semesta.⁷¹ Walaupun demikian, as-Syadzili tidak meninggalkan karya tulis.

Di antara faktor yang menyebabkan ia tidak menuliskan ajaran-ajaran tasawufnya adalah karena kesibukannya untuk memberikan pelajaran kepada murid-muridnya yang banyak jumlahnya. Di samping juga karena kegiatan sosial yang dilakukannya, sehingga menyita waktu. Ajaran-ajarannya dapat dikenal oleh khalayak karena disebarkan oleh murid-muridnya⁷².

Al-Syadzili tidak muncul untuk mengembangkan disiplin sufi tertentu, tetapi membiarkan orde sufi dilembagakan secara tersendiri. Arah ajarannya nampak secara umum sebagai ortodoksi (dia merekomendasikan ajaran tasawufnya kepada al-Ghazali) dengan penekanan ketaatan kepada Tuhan⁷³.

Karena itu, aspek-aspek pemikiran tasawuf al-Syadzili dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Al-Syadzili membasmi pertapaan dan melarang para pengikutnya untuk meninggalkan profesi dunia. Dalam pandangannya, pakaian, makanan dan kendaraan yang layak dalam kehidupan sederhana, bisa menumbuhkan rasa syukur, mengenal nikmat Ilahi dan tidak berlebih-lebihan meninggalkan dunia. Meninggalkan dunia secara berlebihan akan menghilangkan arti syukur atas nikmat; dan sebaliknya, memanfaatkan dunia secara lebih akan membawa kepada kedzaliman. Manusia harus memanfaatkan semua nikmat yang diberikan Allah dengan sederhana dan sebaik-baiknya, sesuai dengan bimbingan Allah dan rasul-Nya⁷⁴.
2. Sebagaimana al-Ghazali, al-Syadzili adalah tipe seorang sufi yang tidak mengabaikan syariat. berkali-kali ia menegaskan bahwa seorang yang ingin memperdalam ilmu tasawuf, maka ia terlebih dahulu harus memperdalam ilmu syariat⁷⁵. Penegasan ini dijadikan salah satu aturan dalam tarekat Syadziliyah. Yang dimaksud dengan tasawuf di sini ialah latihan-latihan

⁷¹ John Renard, *Surat-surat Sang Sufi*. Terj. M.S. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 60

⁷² Mansur Laily, *Ajaran dan Teladan Para Sufi*. (Jakarta: Srigunting, 1996), hal. 206

⁷³ Fazlur Rahman, *Islam. Op.Cit*, hal. 257-258

⁷⁴ Mansur Laily, *Ajaran dan Teladan Para Sufi, Op. Cit*, hal. 204

⁷⁵ *Ibid*, hal. 204

jiwa dalam rangka beribadah dan menempatkan diri sesuai dengan ketentuan-ketentuan Ilahi. Dengan pengertian tersebut, tasawuf mengandung empat aspek penting yang terdiri dari: a) berakhlak dengan akhlak Allah; b) senantiasa melaksanakan perintah-perintah Allah; c) menguasai hawa nafsu dan selalu malu kepada Allah; dan d) berketetapan dan berkekalan dengan Allah secara sungguh-sungguh. Suatu tasawuf yang dinilai cukup moderat⁷⁶.

3. Bagi al-Syadzili, jalan yang harus menjadi pegangan seorang sufi menuju Tuhan, ada empat hal. Apabila seorang sufi dapat menjalani (menyelesaikan) keempat hal tersebut, berarti ia telah mengetahui tasawuf dengan benar dalam pengetahuan yang hakiki (*shiddiqin, muhaqqin*). Namun apabila ia hanya menjalani tiga hal, ia termasuk seorang wali Tuhan. Sedangkan bila ia hanya menyelesaikan dua hal, ia termasuk seorang syahid. Akan tetapi, bila ia hanya sanggup menjalankan satu hal, ia dikategorikan sebagai orang yang melayani Tuhan dengan penuh keikhlasan. Keempat hal tersebut ialah: a) dzikir. Fondasinya adalah perbuatan-perbuatan yang benar, buahnya (hasilnya) adalah illuminasi; b) meditasi (*tafakkur*). Landasannya adalah ketekunan, buahnya adalah pengetahuan; c) kefakiran. Landasannya adalah rasa syukur, buahnya adalah meningkatkan rasa syukur; dan d) cinta (*hubb*). Pangkatnya adalah tidak mencintai dunia dan isinya, buahnya adalah persatuan dengan penuh rasa cinta⁷⁷.
4. Menurut al-Syadzili, ada beberapa cara untuk memperoleh argumentasi (dalil), dengan melihat tingkatan-tingkatannya. Dalil dapat diperoleh melalui akal (*intellect*), ini dimiliki oleh para ulama; dalil dapat juga diperoleh melalui anugerah Ilahiyah (karamah), ini dimiliki oleh orang-orang suci (para wali); dan dalil juga dapat diperoleh melalui jiwa yang

⁷⁶ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarrah di Indonesia*, Op. Cit, hal. 74.

⁷⁷ Miftahussurur Anwar dkk. *Imam Ali Abi Hasan Asy-Syadzili Kepribadian dan Pemikiran*, Op. Cit, hal. 35

dalam (*sirr*), ini dimiliki oleh para Nabi dan orang-orang yang sangat ikhlas (*shiddiqun*)⁷⁸.

5. Berkaitan dengan ma'rifat (*mystical knowledge*), al-Syadzili sependapat dengan para filosof, bahwa ma'rifat datang dari Tuhan dengan melalui dua cara:
 - a. Dengan melalui sumber kemurahan (*ain al-jud*), dengan merujuk kepada orang-orang yang diberi anugerah Ilahiyah (*karamah*) oleh Tuhan. Dengan karamah Tuhan, seseorang akan mencapai ketaatan kepada Tuhan;
 - b. Dengan cara mengerahkan usaha, seseorang akan mendapatkan karamah⁷⁹.

Yang menjadi topik pembicaraan Imam al-Syadzili tentang tasawuf, ialah bahwa tasawuf memiliki sarana dan tujuan. Sarana tasawuf adalah: *Tashfiyah* (membersihkan) jiwa yang dapat menjadi wasilah (perantara). Adapun tujuan tasawuf adalah: *Qurub* (mendekatkan kepada Allah dan *Musyaahadah* (menyaksikan Allah atau hakikat)⁸⁰.

Oleh sebab itu, seorang sufi itu harus memiliki empat sifat dalam dirinya:⁸¹

- a. Berakhlak dengan akhlak Allah SWT;
- b. Senantiasa melaksanakan perintah Allah SWT;
- c. Meninggalkan rasa menang untuk nafsu (diri)-nya karena rasa malu kepada Allah SWT;
- d. Selalu setia melakukan perbuatan dengan penuh kesungguhan hingga benar-benar menetap bersama Allah SWT.

Dalam bukunya Miftahussurur Anwar, *Imam Ali Abi Hasan Asy-Syadzili Kepribadian dan Pemikiran*, proses menuju tasawuf adalah sebagai berikut:⁸²

⁷⁸ *Ibid*, hal. 32

⁷⁹ Victor Danner, *Tarekat Syadziliyah dan Tasawuf di Afrika Utara*. (New York: SCM Press, 1991), hal. 30

⁸⁰ Miftahussurur Anwar dkk. *Imam Ali Abi Hasan Asy-Syadzili Kepribadian dan Pemikiran, Op. Cit*, hal. 32

⁸¹ *Ibid*, hal. 32

⁸² *Ibid*, hal. 32

1. *Ikhlas*

Bagi al-Syadzili, duduk di atas permadani keikhlasan, merupakan suatu realitas dari sifat-sifat kefakiran, kelemahan (kekurangan), ketidakmampuan, dan kerendahan hati manusia yang wujudnya adalah pengabdian (*ubudiyah*) kepada Tuhan sambil memperhatikan sifat-sifat kecukupan, kekuasaan, keperkasaan dan keagungan yang hanya dimiliki Tuhan semata.⁸³

2. *Taubat*

Yang harus dilakukan pertama kali bagi murid *salik* (orang yang hendak berjalan) menuju jalan Allah, untuk menyerahkan diri kepada Allah. Itulah taubat. Taubat itu diawali dengan Istighfar (mohon ampunan), sedangkan hakikat Istighfar ialah engkau tidak merasa bertenang hati dan berteguh kepada selain Allah.⁸⁴

3. *Niat*

Setiap sah atau sempurnanya amal perbuatan manusia itu harus disertai niat. Hakikat niat itu meniadakan selain yang diniati manakala niat itu telah masuk. Kesempurnaan niat tergantung pada amal yang mengiringinya. Sedangkan waktu niat pada saat memulai amal dengan berbagai prakteknya itu merupakan proses menyatunya hubungan antara hati sanubari dengan aktifitas anggota tubuh.

4. *Uzlah/ Khalwat*

Berkaitan dengan *uzlah* (mengasingkan diri dari keramaian), al-Syadzili berpendapat, bahwa apabila kita berhasrat untuk mencapai kesatuan (*wushul*) dengan Tuhan, kita harus meminta pertolongan kepada Allah, duduk di atas permadani ketulusan (*shidq*), meditasi (*tafakkur*), dan mengingat-Nya dengan ingatan yang benar, serta mengikatkan hati kepada ibadah, agar dapat menghasilkan ma'rifat. Kemudian langgengkan rasa syukur, perhatian atau konsentrasi penuh (*muraqabah*), dan taubat untuk memohon ampunan Tuhan. Dzikir (mengingat Tuhan) dengan cara apapun akan mewariskan atau

⁸³ *Ibid*, hal. 32

⁸⁴ *Ibid*, hal. 33

menimbulkan *muraqabah* dengan taqwa, ketika berhenti atau menghindarkan diri dari perbuatan dosa, akan mendapatkan beberapa kebaikan dari diri kita⁸⁵.

5. *Ubudiyah (Penghambaan)*

Penghambaan adalah kepatuhan terhadap perintah Allah dan menjauhi dari larangan-Nya, menghilangkan berbagai keinginan (*syahwat*) yang selalu melekat dalam diri manusia.

6. *Tha'at*

Orang-orang yang dimuliakan Allah dengan sikap *ubudiyah* (penghambaan) ialah mereka yang melaksanakan *tha'at* pada setiap saat dan kesempatan. Waktu demi waktu tidak pernah mengendurkan suatu ketaatan, karena takut akan siksa bagi setiap kelalaian yang dilakukan⁸⁶.

7. *Dzikir*

Imam al-Syadzili RA berpesan:⁸⁷

“Perbanyaklah mengucapkan tahmid (rasa syukur), istighfars (mohon ampunan) dan hauqalah (pengakuan tiada daya dan kekuatan melainkan dengan pertolongan Allah). Ketiga dzikir ini hendaknya engkau amalkan di waktu-waktu tertentu dalam sehari-hari. Amalkanlah secara musawamah (tetap), niscaya_Insyallah_ engkau akan memperoleh keberkahan.”

“Jika seseorang telah membiasakan lisannya untuk berdzikir dan hatinya untuk bersyukur, maka ia tergolong shalihin (orang-orang yang saleh).”

Oleh karena itu, Imam al-Syadzili sangat memperhatikan dzikir. Maka tetaplah berdzikir, peliharalah dengan baik-baik dan amalkan secara terus-menerus.

8. *Wara'*

Mereka yang ahli sopan santun, selalu minta perlindungan diri kepada Allah, sangat berhati-hati dan senantiasa menjauhkan diri dari segala bentuk perilaku dosa itulah ahli *wara'*⁸⁸.

9. *Zuhud*

⁸⁵ *Ibid*, hal. 36

⁸⁶ *Ibid*, hal. 41

⁸⁷ *Ibid*, hal. 43

⁸⁸ *Ibid*, hal. 44

Orang yang tidak menghiraukan enaknya kenikmatan dunia hanya karena mengharapkan kenikmatan akhirat yang abadi. Walaupun harus berada ditengah-tengah nikmat dunia, maka itu mereka jadikan sebagai sarana untuk dzikir dan bersyukur kepada Allah. Hati mereka sedikitpun tidak merasakan perbuatan yang telah dilakukan oleh lahiriyah. Mereka itulah zuhhd (para ahli zuhud).

Jadi pada hakekatnya zuhud berarti mengkosongongkan hati dari hal-hal selain Allah⁸⁹.

10. *Tawakkal*

Tawakkal dan *tawakkul* mempunyai arti yang sama. Keduanya _secara hakiki_ berarti melupakan segala sesuatu selain Allah. Rahasia dirinya adalah wujud-Nya dengan tanpa adanya segala sesuatu yang ada di sekitar dirinya. Rahasia dirinya adalah milik dan *tamlík* (memiliki dan member milik) pada apa yang diridhai oleh Allah SWT.

Maka *tawakkal* (pasrah kepada kehendak Allah) itu tidak akan benar kecuali bagi orang-orang yang *taqwa*. Sementara *taqwa* itu sendiri tidak akan sempurna jika tidak disertai rasa *tawakkal*⁹⁰.

11. *Ridha*

Ridha terhadap apa saja yang sudah menjadi ketentuan Allah. Tidak meridhai (mengikuti) apa yang menjadi syahwat (keinghinan) nafsunya.

Imam al-Syadzili berkata:

*“Buanglah dirimu diatas pintu keridhaan Allah. Dan lepaskanlah dirimu dari kemauan keras dan keinginan besarmu”*⁹¹.

Demikian aspek-aspek pemikiran tasawuf yang diajarkan dan dikembangkan oleh Abu al-Hasan al-Syadzili, yang tentunya menjadi khazanah yang tak ternilai harganya bagi yang mau mengambil dan mengamalkannya.

⁸⁹ *Ibid*, hal.44

⁹⁰ *Ibid*, hal.45

⁹¹ *Ibid*, hal.45-46

4. Dinamika Kehidupan Tarekat (Sosial, Politik, Keagamaan)

Sebagai entitas sosial, tarekat tidak dapat menghindarkan diri dari problem sosial-politik. Hal itu karena penguatan kelembagaan tarekat berpotensi menjadi wadah penampung aspirasi para murid dan masyarakat sekitar yang secara massal ingin melawan ketidakadilan, penguasa despotik, dan berbagai bentuk penindasan. Sementara itu, tarekat sendiri adalah mengajarkan keharmonisan, kesejahteraan, dan kebahagiaan lahir batin. Dengan demikian, tarekat tidak dapat menutup mata untuk tidak merespons fenomena seperti itu. Dengan potensi sosial yang solid diikat oleh rasa kebersamaan dan ketaatan searah kepada pimpinan spiritual, maka institusi tarekat menjadi potensial untuk ditransformir sebagai sebuah gerakan perlawanan terhadap realitas politik dan pemerintahan yang tidak adil⁹².

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

Sebagai contoh di luar Nusantara adalah: Gerakan Tarekat Tijaniyah di Turki yang melakukan oposisi menentang program sekularisasi Kemal; Tarekat Qadiriyyah di Nigeria Utara yang dipimpin Shaykh Uthman Fobio (w. 1817 M.) yang berhasil melawan dan menggulingkan rezim Habe, karena dinilai tidak berhasil menjalankan pemerintahan berdasarkan Islam dengan banyak melakukan penindasan, ketidakadilan, korupsi menjadi-jadi⁹³.

Gerakan politik tarekat seperti di atas tampaknya terarah pada penguasa muslim sendiri. Adapun yang ditujukan terhadap penguasa non-

⁹² Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat; Telaah Histories Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah di Pulau Jawa* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 34

⁹³ Syekh Fadhlalla Haeri, *Jenang-jenang Sufisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 164 -165

muslim sebagai penjajah adalah seperti: Gerakan Tarekat Tsemani yang mengangkat senjata melawan penjajahan Inggris di Sudan; Gerakan Tarekat Naqshabandiyah yang dipimpin Shaykh Waliyullah melawan dominasi Inggris di India; Gerakan Tarekat Sanusiyah di Libya yang berjuang mengusir ekspansi Prancis dan juga Itali, serta mempertahankan tanah air umat Islam⁹⁴.

Sedangkan kasus di Nusantara sendiri, termasuk di Jawa, adalah cukup banyak, misalnya: Gerakan Petani Banten pada tahun 1888 M. Gerakan ini bermula dari ketidakpuasan para petani atas pembebanan pajak yang sangat berat dari pemerintah Belanda, dan berikutnya menguat karena suntikan sentimen keagamaan di bawah naungan Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah, yang pada klimaksnya mampu membakar semangat rakyat untuk melawan penjajah tersebut. Kasus ini tepatnya terjadi pada tanggal 9 Juli 1888 M⁹⁵; Gerakan Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah di Blitar; Pemberontakan kaum Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Bogor, Garut, Cianjur, Cirebon, Sidoarjo, dan lain-lain yang kesemuanya adalah bertema menentang kekejaman Belanda⁹⁶.

Salah satu gerakan perlawanan politik yang praktis dilakukan di bawah metode tarekat adalah gerakan Menteng di Palembang. Gerakan ini walaupun tidak secara formal di bawah institusi tarekat tertentu namun dapat diketahui dari data yang ditemukan bahwa para pejuang gerakan pembela Tanah Air tersebut mengikuti aliran Tarekat Sammaniyah. Perlawanan terhadap Belanda yang mencoba menaklukkan Menteng ini dilakukan dengan metode tarekat, yaitu diawali dengan mengamalkan *dhikir*, *hizib*, dan do'a hingga mencapai *fana'* (ekstase). Dalam kondisi *fana'* ini diperoleh semangat dan keberanian

⁹⁴ Ziadeh, *Tarekat Sanusiyyah; Penggerak Pembaharuan Islam*, terj. Machnun Husein (Jakarta: Srigunting, 200), hal. 104-105

⁹⁵ Kartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani di Banten 1888* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 257 – 282.

⁹⁶ Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat; Telaah Histories Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*. (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 155

yang luar biasa sehingga mereka mampu mengusir pendudukan Belanda pada tahap awalnya⁹⁷.

Termasuk gerakan tarekat yang tidak mudah dilupakan jasanya dalam melawan Belanda adalah gerakan Tarekat Khalwatiyah di Banten yang dipimpin oleh Sheikh Yusuf Tajul Khalwati pada tahun 1682 M⁹⁸.

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

Dari kasus gerakan yang ditampilkan tarekat sebagaimana di atas baik bersifat keagamaan (baca: dakwah Islamiyah), sosial, ekonomi, maupun politik dan militer, kiranya menjadi data yang dapat menunjukkan bahwa tarekat mampu tampil sebagai wahana gerakan sosial yang efektif, walaupun dari sisi dinamika intelektual keislaman terdapat berbagai pihak yang menuduhnya sebagai fenomena kejumudan intelektual⁹⁹.

⁹⁷ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), hal. 331

⁹⁸ *Ibid*, hal. 332

⁹⁹ Fenomena kejumudan intelektual-keislaman (terutama dalam bidang pemikiran esoterisme Islam) yang disebabkan oleh menguatnya tarekat sebagai institusi sufisme adalah karena, *pertama*, dalam tarekat tertanam tradisi kultus individu; *kedua*, kultus tersebut berakibat munculnya tradisi taqlid disebabkan karena murid harus bersikap pasrah (*bi la iradah*) di hadapan guru/syaekh. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 165