

**TAREKAT DAN PERUBAHAN SOSIAL  
( Studi pada Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah  
dan Syadziliyah di Sokaraja-Banyumas)**

**DISERTASI**

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Guna Memperoleh Gelar Doktor  
dalam Studi Islam**



oleh:

**Nasrudin**

NIM: 1400039078

Konsentrasi : Studi Islam

**PROGRAM DOKTOR  
PASCASARJANA**

**UIN WALISONGO SEMARANG**

**2022**

## **SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI**

Yang bertandatangan di bawah ini :

Nama : **Nasrudin, M. Ag**

NIM : 1400039078

Judul Penelitian : Tarekat dan Perubahan Sosial

Program Studi : S3

Konsentrasi : Studi Islam

Menyatakan bahwa disertasi yang berjudul :

### **TAREKAT DAN PERUBAHAN SOSIAL**

**( Studi pada Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah**

**dan Syadziliyah di Sokaraja-Banyumas)**

secara keseluruhan adalah karya saya sendiri, kecuali bagaian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 20 Desember 2021

Pembuat Pernyataan,



Nasrudin, M. Ag

NIM. 1400039078



**KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Indonesia telp-fax +62247614454  
e-mail: [pascasarjana@walisongo.ac.id](mailto:pascasarjana@walisongo.ac.id) Website: <http://pasca.walisongo.ac.id>

**PENGESAHAN DISERTASI  
UJIAN PROMOSI DOKTOR**

Disertasi yang ditulis oleh :

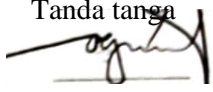
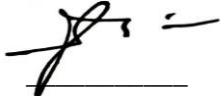
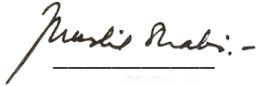
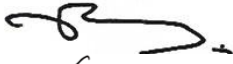
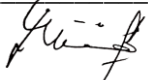

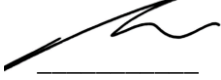
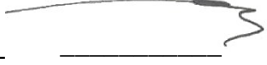
Nama : **Nasrudin**

NIM : 1400039078

Judul Penelitian : **Tarekat dan Perubahan Sosial  
(Studi pada Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah  
dan Syadziliyah di Sokaraja-Banyumas)**

telah diujikan pada Sidang Ujian Promosi Doktor pada tanggal 24 Desember 2021 dan dinyatakan LULUS serta dapat dijadikan syarat memperoleh Gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Disetujui oleh :

Nama dan Jabatan	tanggal	Tanda tangan
<b>Prof. Dr.H. Abdul Ghofur, M. Ag</b> Ketua Sidang/penguji	<u>14/2/'22</u>	
<b>Dr. H. Muhammad Sulthon, M. Ag</b> Sekretaris sidang/penguji	<u>24/2/'22</u>	
<b>Prof. Dr. H Muslich, MA</b> Promotor/Penguji	<u>14/2/'22</u>	
<b>Prof. Dr. H. Mukhsin Jamil, M. Ag</b> Copromotor/Penguji	<u>14/2/'22</u>	
<b>Prof. Hj. Sri Mulyati, Ph.D</b> Penguji eksternal	<u>14/2/'22</u>	
<b>Dr. H. Abdul Muhaya, MA</b> Penguji	<u>14/2/'22</u>	
<b>Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M. Ag</b> Penguji	<u>14/2/'22</u>	
<b>Dr. H. Nasihun Amin, M. Ag</b> Penguji	<u>14/2/'22</u>	

## ABSTRACT

Sufi orders in the view of society in general are still identified with the passive role of social in dealing with changing times. Therefore, the sufi orders is predicted to become extinct along with the changing times in the modern era. The study of this research will provide an argument for the continuity of the sufi orders by answering the problems of socio-religious relations and the social role of the sufi orders community in dealing with socio-economic changes. The unique side of this research is to change and answer that the sufi orders which is identical to personal piety is able to contribute to socio-religious and economic change as an effort to build social piety in Sokaraja.

The research approach is based on historical and sociological perspectives, related to facts about the movement process revealed through a historical approach with the theory of "continuity and change". Meanwhile, social events are carried out through a sociological approach to the theory of social change and social movement theory, using sociological analysis with the dialectical theory of religion and Berger's social dynamics, and social relations in the ritual system of C.Geertz. Data were collected from documents, interviews, and observations, then analyzed and conclusions drawn using qualitative methods.

The results showed that the Naqshabandiyah Khalidiyah and Syadziliyah in Sokaraja grew and developed in the midst of social changes which were reflected in the strengthening of the social base through the economic sector, especially in the fields of batik (1920-1968), handicrafts and culinary (1960-1980) and the revival of batik (1990 -present). They have found historical meaning through batik and Islam in socio-economic changes, political change was marked by the collaboration of the kiai with the authorities. The pattern of adaptation and transformation was built to build social piety by a branding image in the development of personal capabilities in the intellectual area, genealogy, and expertise in building economic networks as evidenced in work ethic and social piety. This transformation does not only build Sufi charism in the form of guardianship charism, but also in the form of social piety in taking on the role of change in society.

**Keyword:** Sufi orders, Social change, Naqshabandiyah Khalidiyah, Syadziliyah

## نبذة مختصرة

لا تزال الطريقة في وجهة نظر المجتمع تعترف على دورها السلبى في التعامل مع الأوقات المتغيرة. لذلك من المتوقع أن الطريقة تنقرض مع تغير الزمان في العصر الحديث. سيوفر هذا البحث حجة لاستمرارية الطريقة من خلال الإجابة على مشكلة العلاقة الاجتماعية والدينية والدور الاجتماعى لطائفة صوفية في التعامل مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية. الجانب الفريد من هذا البحث هو أن الطريقة قادرة على المساهمة في التغيير الاجتماعى والدينى والاقتصادى كمحاولة لبناء التقوى الاجتماعية في سوكاراجا.

يعتمد منهج البحث على وجهة نظر تاريخية واجتماعية . تتعلق وجهة تاريخية بحقائق حول عملية الحركة التي ستكشف من خلال وجهة تاريخية مع نظرية "الاستمرارية والتغيير". وفي الوقت نفسه ، يتم تنفيذ الأحداث الاجتماعية من خلال نهج اجتماعى مع نظرية التغيير الاجتماعى ونظرية الحركة الاجتماعية ، باستخدام التحليل الاجتماعى مع النظرية الديالكتيكية للدين وديناميكيات بيتر ل. بيرجر الاجتماعية ، وكذلك العلاقة الاجتماعية في نظام كليفورد غيرترز. تم جمع البيانات من الوثائق والمقابلات والملاحظات ، ثم تحليلها واستخلاص النتائج باستخدام الأساليب النوعية.

النتيجة من هذا البحث هي أن النقشبندية الخالدية والشاذلية في سوكاراجا نمت وتطورت في خضم التغيرات الاجتماعية التي انعكست في تعزيز الناحية الاجتماعية من خلال القطاع الاقتصادى ، وخاصة في مجالات الباتيك (1968-1920) والحرف اليدوية والطهى. (1960-1980) وإحياء الباتيك (1990 إلى الآن). لقد وجد الصوفيون معنى تاريخياً من خلال الباتيك والإسلام في التغيرات الاجتماعية والاقتصادية ، والتغييرات السياسية التي تميزت بتعاونهم مع السلطان . إن نمط التكيف والتحول مبني على بناء التقوى الاجتماعية من خلال تنمية القدرات الشخصية في المجالات الفكرية والخبرة في بناء الشبكات الاقتصادية كما يتضح من نشاطهم في العمل والتقوى الاجتماعية. هذا التحول لا يبني فقط الروحانية الصوفية في شكل شخصية ، ولكن أيضاً في شكل تقوى اجتماعية في أخذ دور متغير في المجتمع.

**الكلمات الدالة :** الطريقة الصوفية, النقشبندية الخالدية, الشاذلية,

## ABSTRAK

Tarekat dalam pandangan masyarakat secara umum masih diindikasikan dengan pasifnya peran sosial dalam menghadapi perubahan zaman sehingga diprediksi akan punah seiring dengan perubahan zaman di era modern. Kajian ini akan memberikan argumentasi kelangsungan tarekat dengan menjawab permasalahan hubungan sosial keagamaan dan peran sosial masyarakat tarekat sufi dalam menghadapi perubahan sosial ekonomi. Sisi keunikan penelitian ini tidak lain mengubah dan menjawab bahwa tarekat yang identik dengan kesalehan pribadi mampu memberikan kontribusi perubahan sosial agama dan ekonomi sebagai upaya membangun kesalehan sosial di Sokaraja.

Pendekatan penelitian didasarkan pada perspektif historis dan sosiologis. Fakta-fakta tentang proses pergerakan diungkap melalui pendekatan sejarah dengan teori “continuity and change”. Sedangkan peristiwa sosial dilakukan melalui pendekatan sosiologis dengan teori perubahan sosial dan teori gerakan sosial serta diperkuat dengan teori dialektika agama dan dinamika sosial Peter L. Berger, serta relasi sosial dalam sistem ritual Clifford Geertz. Data dikumpulkan dari dokumen, wawancara, dan observasi, kemudian dianalisis dan ditarik kesimpulan dengan menggunakan metode kualitatif.

Hasil penelitian menunjukkan, Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah di Sokaraja tumbuh dan berkembang di tengah perubahan sosial yang tercermin dalam penguatan basis sosial melalui sektor ekonomi khususnya pada bidang perbatikan (1920-1968) kerajinan dan kuliner (1960-1980) dan kebangkitan kemabli batik (1990 sampai sekarang). Mereka telah menemukan makna historis terutama melalui batik dan Islam dalam perubahan sosial ekonomi dan perubahan politik yang ditandai dengan kerjasama kiai dengan penguasa. Pola adaptasi dan transformasi dibangun untuk membangun kesalehan sosial melalui pengembangan kemampuan personal di bidang intelektual, genealogi, dan keahlian dalam membangun jaringan ekonomi yang dibuktikan dengan etos kerja dan kesalehan sosial. Transformasi ini tidak hanya membangun kharisma sufi dalam bentuk kharisma spiritual/kewalian, tetapi juga dalam bentuk kesalehan sosial dalam mengambil peran perubahan dalam masyarakat.

**Kata Kunci:** Tarekat, Perubahan Sosial, Naqsabandiyah Khalidiyah, Syadziliyah

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Transliterasi kata-kata Arab yang digunakan dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

### A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	Š	Es (dengan titik di atas)
ج	Ja	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	Za	Z	Zet
س	Sa	S	Es
ش	Sya	SY	Es dan Ye
ص	Ša	Š	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍat	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)

ظ	Za	Z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	'Ain	'	Apostrof Terbalik
غ	Ga	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qa	Q	Qi
ك	Ka	K	Ka
ل	La	L	El
م	Ma	M	Em
ن	Na	N	En
و	Wa	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

**B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap**

متعددة	Ditulis	<i>muta'addidah</i>
عدة	Ditulis	<i>'iddah</i>

**C. *Ta' Marbūṭah* di akhir kata bila dimatikan tulis *h***

حكمة	Ditulis	<i>ḥikmah</i>
جزية	ditulis	<i>jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlakukan pada kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam Bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali apabila dikehendaki lafadz aslinya)

1. Bila diikuti dengan kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “*h*”



كرامة الأولياء	Ditulis	Karāmah al-auliya'
----------------	---------	--------------------

2. Bila *Ta' Marbūṭah* hidup atau dengan harakat, fathah atau kasrah atau ḍammah ditulis dengan “t”

زكاة الفطر	Ditulis	Zakat al-fiṭr
------------	---------	---------------

#### D. Vokal Pendek

fathah	Ditulis	a
kasrah	Ditulis	i
ḍammah	Ditulis	u

#### E. Vokal Panjang

fathah + alif	Ditulis	Ā
fathah + ya' mati	Ditulis	Ā
Kasrah + ya' mati	Ditulis	Ī
ḍammah + wawu mati	Ditulis	Ū

#### F. Vokal Rangkap

fathah + ya' mati	Ditulis	Ai
fathah + wawu mati	Ditulis	Au

#### G. Vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	Ditulis	a'antum
أعدت	Ditulis	U'iddat
لئن شكرتم	Ditulis	la'in syakartum

## H. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf *qamariyah*

القرآن	Ditulis	al-qur'an
القياس	Ditulis	al-qiyas

3. Bila diikuti huruf *syamsiyyah* ditulis menggunakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)nya.

السماء	Ditulis	as-Samā'
الشمس	Ditulis	asy-Syams

## I. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

ذوى الفروض	Ditulis	Żawī al-furūd
أهل السنة	Ditulis	Ahl as-Sunnah

## KATA PENGANTAR

Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm. Puji dan syukur penulis panjatkan ke Hādirat Allāh SWT. Berkat hidayah, taufiq, ma'ūnah, rahmat, dan karunia-Nya, penulisan disertasi ini dapat terselesaikan walaupun memakan waktu yang relative lama. Ṣalawāt dan salam semoga senantiasa mengalir kepada Rasūlullāh SAW., segenap keluarga, saḥābat, dan umat-Nya.

Disertasi ini berusaha mempublikasikan hasil penelitian tentang kelangsungan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah dalam menghadapi perubahan sosial ekonomi. Penelitian ini meneguhkan bahwa tarekat yang identik dengan kesalehan pribadi mampu memberikan kontribusi perubahan sosial agama dan ekonomi sebagai upaya membangun kesalehan sosial di Sokaraja.

Penulis sadar bahwa terselesaikannya penulisan disertasi ini tidak lepas dari bantuan banyak pihak yang memberikan saran, masukan, dan data yang diperlukan dalam proses penulisan disertasi ini. Untuk itu, penulis menyampaikan ucapan terimakasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah membantu penulis, terutama kepada Direktur Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag. yang sangat peduli terhadap kesulitan-kesulitan yang di hadapi oleh mahasiswa Program Pascasarjana secara umum, dan khususnya kepada penulis. Ucapan terimakasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Muslikh MA dan Prof. Dr. H. Mukhsin Jamil, M.Ag. selaku Promotor dan co-Promotor yang tidak mungkin penulis lupakan jasa-jasanya yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga, pikiran, untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penulisan disertasi ini. Ucapan terimakasih juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Fatah Syukur, MA. selaku Ketua Prodi Studi Islam (S3) dan Dr. Moh. Sulthon, MA. selaku Sekretaris Prodi Studi Islam (S3) dan Selain itu, ucapan terimakasih disampaikan kepada semua kolega dan sahabat yang tidak disebutkan namanya, atas dorongan semangatnya. Yang terakhir, penulis secara khusus mengucapkan terimakasih yang tak terhingga kepada ayahanda al-marḥūm H. Amir Mustaqim dan ibunda tercinta Ny Sofiyah juga kepada KH Abdul Ghofir dan Ny Hj. Istiqomah yang telah memungkinkan penulis mengenyam pendidikan seperti sekarang ini. Ucapan terimakasih dan syukur juga penulis sampaikan kepada istri tercinta Durrotun Nafisah, S.

Ag., M. SI serta ananda terkasih Atiyah Mumtaza. Muhammad Hilmirrouf Izzat, dan Ahmad Syauqi Dhiyaulhaq yang selalu mendampingi penulis dalam suka dan duka. Atas jasa-jasa mereka, penulis berdo'a semoga semua amal baiknya mendapatkan balasan yang terbaik dari Allāh SWT. dan semoga disertasi ini mendapatkan barakah dan manfaat dari-Nya. Amin.

Semarang, 10 Januari 2022

Penulis,

H. Nasrudin, M. Ag.

## DAFTAR ISI

Halaman Judul .....	i
Nota Dinas Pembimbing .....	ii
Abstrak .....	iii
Pedoman Transliterasi .....	iv
Kata Pengantar .....	v
Daftar Isi .....	vi
Daftar Tabel .....	vii
Daftar Gambar .....	viii
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
<b>A. Latar Belakang .....</b>	<b>1</b>
<b>B. Rumusan Masalah .....</b>	<b>13</b>
<b>C. Tujuan dan Manfaat .....</b>	<b>14</b>
<b>D. Telaah Pustaka .....</b>	<b>15</b>
<b>E. Kerangk konsep .....</b>	<b>21</b>
<b>F. Pendekatan dan Metode Penelitian .....</b>	<b>23</b>
<b>G. Sistematika Pembahasan .....</b>	<b>29</b>
<b>BAB II TAREKAT DALAM KAJIAN ILMU-ILMU SOSIAL. 33</b>	
<b>A. Pengertian dan Sejarah Singkat Tarekat.....</b>	<b>33</b>
<b>B. Tarekat Sebagai Gerakan Sosial .....</b>	<b>45</b>
<b>C. Perspektif Teori-teori Sosial dalam Kajian Tarekat ....</b>	<b>54</b>
<b>1. Perubahan Sosial .....</b>	<b>58</b>
<b>2. Gerakan Sosial sebagai Kekuatan Perubahan .....</b>	<b>61</b>
<b>3. Ide Sebagai Kekuatan : Hubungan Doktrin dengan             Perilaku Sosial.....</b>	<b>73</b>
<b>BAB III SOKARAJA SEBAGAI SETTING KAJIAN .....</b>	<b>84</b>

A.	Letak Geografis dan Demografi Sokaraja .....	84
B.	Setting Sosial dan Agama .....	93
C.	Setting Ekonomi .....	101
D.	Tarekat-tarekat di Sokaraja .....	106
1.	Naqshabandiyah Khalidiyah .....	108
2.	Syadziliyah .....	127
<b>BAB IV GERAKAN TAREKAT DAN PERUBAHAN SOSIAL</b>		
A.	Kondisi Sosial Politik dan Ekonomi serta Gerakan Perlawanan Kaum Tarekat Tahun 1880 .....	144
B.	Penguatan Basis Sosial Ekonomi: Orientasi Baru Gerakan tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah Awal Abad XX .....	148
C.	Batik dan Gerakan Ekonomi Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah (1920-1960).....	151
1.	Asal usul dan Perkembangan Batik .....	162
2.	Tarekat dan Jaringan Batik .....	162
3.	Pengaruh Nilai-nilai Sufistik dalam Karakteristik Batik .....	164
D.	Tarekat Syadziliyah: Kontinuitas Gerakan Tarekat Pasca Kejayaan Batik (1960-1980).....	171
E.	Pranata Gerakan Tarekat dan Agen Perubahan.....	181
1.	Aktor-aktor Gerakan Tarekat.....	181
2.	Struktur Kelembagaan Tarekat .....	200
<b>BAB V POLA ADAPTASI DAN TRANSFORMASI TAREKAT DALAM ARUS PERUBAHAN SOSIAL.....</b>		
		<b>203</b>

<b>A. Adaptif Akomodatif Tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah</b>	<b>205</b>
<b>B. Adaptif Progresif Tarekat Syadziliyah.....</b>	<b>221</b>
<b>C. Transformasi Doktrin Sufistik.....</b>	<b>233</b>
<b>1. Menanamkan Kesalehan Sosial dengan Basis Kekuatan Spiritual .....</b>	<b>233</b>
<b>2. Menanamkan semangat Hidup dan Etos Kerja.....</b>	<b>240</b>
<b>BAB VI PENUTUP .....</b>	<b>251</b>
<b>A. Kesimpulan .....</b>	<b>251</b>
<b>B. Saran.....</b>	<b>254</b>

## **DAFTAR TABEL**

Tabel 2 Jumlah penduduk di tingkat Sokaraja

Tabel 2 Jumlah penduduk semua Desa se Kecamatan Sokaraja tahun 2019

Tabel 3 Mata pencaharian penduduk Sokaraja tahun 2019

Tabel 4 Perbandingan dialek Jawa Banyumasan dan Solo atau Yogyakarta

Tabel 5 Jumlah pemeluk agama di Kecamatan Sokaraja

Tabel 6 Jumlah pemeluk agama Islam di kecamatan kota

Tabel 7 Jumlah Haji dan Kyai Haji di Karesidenan Banyumas (1880).

Tabel 8 Data keuangan tahun 1954 – 1961

Tabel 9 Data Pendapatan Penduduk berbasis Kerja



## **DAFTAR GAMBAR**

Gambar 1 Peta Banyumas

Gambar 2 Peta sokaraja

Gambar 3 Toko Batik Anto Djamil

Gambar 4 Jalan Gatot Subroto

Gambar 5 Pasar Sokaraja

Gambar 6 Masjid Baitul Mu'min Kauman Sokaraja

Gamabr 7 Kantor Perbain Sokaraja

Gambar 8 Motif batik Sokaraja-Banyumas

Gambar 9 Motif Sodimukti

Gambar 10 Batik Motif Jonasan

Gambar 11 Batik Motif Sosro

Gambar 12 Ornamantasi Kubah (Dalam) Masjid Sokarajan Tengah

Gambar 13 Sketsa batik (sekar Jagad)

Gambar 14 Situs Makam KHR Muhammad Ilyas

Gambar 15 Struktur organisasi tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Salah satu pembahasan yang senantiasa menyita perhatian umat Islam hingga abad modern adalah pembahasan tentang tasawuf dan tarekat karena selalu diwarnai polemik/pro dan kontra. Polemik yang muncul di abad modern berkaitan dengan dicanangkannya abad modern sebagai era pembaharuan dan kebangkitan kembali dunia Islam.<sup>1</sup> Dinamika umat Islam yang hendak menjadikan ajaran-ajaran Islam sebagai spirit kebangkitan dan pembaharuan pada abad ke-18 telah menempatkan tasawuf dan tarekat dalam sorotan tajam. Banyak kalangan modernis-pembaharu yang menganggap pengamalan tasawuf dan ordo tarekat sebagai bentuk pengamalan ajaran Islam yang tidak

---

<sup>1</sup>Ira M. Lapidus dalam *a History of Islamic Society* (1999) sebagaimana dikutip oleh Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam: dari Masa Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta, LESFI : 2003), 12-15 membuat pembabakan sebagai berikut: Pertama Periode awal peradaban Islam di Timur Tengah. Periode ini merupakan asal mula peradaban Islam mulai abad VII hingga XIII Masehi. Periode ini juga dicirikan dengan adanya perpaduan antara peradaban Islam dengan pola-pola institusi imperium Timur Tengah, pola ekonomi dan monoteistik yang telah mapan sebelumnya. Dalam periode ini umat Islam juga membentuk sejumlah institusi kemasyarakatan seperti sekte teologi, mazhab hukum, dan kelompok sufi. Kedua Periode penyebaran global masyarakat Islam dari abad XIII sampai XIX Masehi. Peradaban Islam Timur Tengah menyebar ke wilayah lain hingga Islam juga menjadi agama masyarakat Asia Tengah, Asia Selatan, Cina Asia Tenggara, Afrika dan masyarakat Balkan. Ketiga periode perkembangan modern umat Islam abad XIX dan XX. Umat Islam dalam periode ini berada dalam suasana kacau akibat campur tangan bangsa Eropa. Umat Islam mengalami kemunduran diberbagai bidang sehingga mendorong munculnya pembaharuan umat Islam. Tentang perkembangan perkembangan pada abad modern, lihat Johan Hendrik Meuleman, *Dinamika Abad Modern*, dalam Taufiq Abdullah (ed), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve), 7-8

murni. Secara teologis, tasawuf dinilai sebagai sumber dari praktik-praktik *bid'ah*, *tahayyul*, dan *khurafat*. Sementara bagi para pengamalnya, meskipun tasawuf belum populer istilahnya sejak zaman Nabi, namun ajaran dan praktiknya sendiri sebenarnya sudah ada sejak pada zaman Nabi SAW. Ajaran tasawuf yang menganjurkan rajin beribadah, berperilaku baik dan lain sebagainya dengan mencontoh pola hidup sederhana Nabi dan *berkhalwah* atau menyendiri di gua untuk mendapatkan pencerahan spiritual, cukup menjadi bukti bahwa tasawuf terlahir dari Islam.<sup>2</sup>

Polemik yang tidak kalah peliknya adalah bahwa dalam tataran sosial, tasawuf dinilai sebagai pembunuh kreatifitas karena adanya ajaran-ajaran seperti *zuhūd*, *'uzlah*, *khalwat*, *qanā'ah*.<sup>3</sup> Pemahaman terhadap ajaran-ajaran tasawuf mengakibatkan umat Islam tidak terpacu untuk memperoleh kesejahteraan duniawi karena beranggapan bahwa kesejahteraan yang mesti dicapai hanyalah yang bersifat *ukhrāwi*. Oleh karena itu kalangan modernis berpendapat bahwa kaum muslimin harus

---

<sup>2</sup>Muhammad Jalal Syaraf, *Dirāsāt Fi at-Taṣawwuf al-Islāmy: Syakhsīyyat wa Mazāhib*, (Bairut: Dar an-Nahdah al-Arabiyyah, 1984); M. Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 21-26; dan 'Amir Najjar, *al-Ṭuruq as-Ṣūfiyyah fī Miṣr: Nasy'atuhā wa Nuḏumuhā wa Ruwwaduhā*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah Li An-Nasyr wa at-Tauzi', 2010), 11-12.

<sup>3</sup>Kalangan modernis Islam menentang tasawuf bukan karena menanggapinya sebagai ajaran di luar Islam, melainkan karena mereka berpandangan bahwa paham ini identik dengan *takhayyul* sebagai *trademark* abad pertengahan, sekaligus penghalang menuju modernitas, Lihat Carl W. Ernst, *The Shambala Guide to Sufism*, diterjemahkan oleh Arif Anwar *Ajaran dan Amaliah Tasawuf*, (Jogjakarta: Pustaka Sufi), 259-265.

meninggalkan tasawuf/sufisme apabila ingin mencapai kemajuan, karena kemunduran dan keterbelakangan kaum muslimin disebabkan oleh terperangkapnya mereka pada pemahaman dan praktik sufistik yang membuat lupa pada dunia.<sup>4</sup>

Meskipun demikian dalam beberapa hal penilaian dan ramalan tersebut justru berbeda dengan fenomena yang terjadi di lapangan. Tasawuf dalam semangat kehidupan masyarakat di era modern (abad ke-18 sampai sekarang) justru menjadi fenomena perkumpulan - termasuk dalam bentuk tarekat - yang tidak hanya mempunyai fungsi keagamaan melainkan juga mempunyai fungsi sosial. Kaum tarekat telah melakukan transformasi sedemikian rupa sehingga menjadi pengamal tasawuf ternyata tidak menghilangkan partisipasi mereka dalam aktivitas-aktivitas sosial, bahkan dengan bertarekat justru lahir sikap aktif dalam berfikir dan bertindak, bukan malah menjauhi aktivitas sosial, politik maupun ekonomi.

---

<sup>4</sup>Pandangan yang menempatkan sufisme sebagai tertuduh sebenarnya bukanlah merupakan hal yang baru. Sejak awal mula adanya praktik-praktik tasawuf, kaum *muhaddisîn* dan *fuqaha'* menganggapnya sebagai amalan yang tidak sesuai dengan ajaran Nabi SAW, eksekutif, dan spekulatif dalam hal-hal yang menyangkut Tuhan. Oposisi ini terus berlanjut dari waktu ke waktu, meskipun al-Ghazali berhasil merukunkan antara syari'ah dan tasawuf sejak abad ke 12 M. Salah satu puncak perlawanan pada tasawuf dan tarekat tentu saja diwakili oleh gerakan Wahabiyah yang menemukan momentumnya pada akhir abad ke 18, M. Azyumardi Azra, "Sufisme dan yang Modern", dalam kata pengantar buku *Urban Sufism*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008), iii.

Keberadaan tarekat memungkinkan persoalan-persoalan kemasyarakatan turut menjadi bagian dari gerakan keagamaan.<sup>5</sup> Dalam konteks Indonesia hal itu bisa dilihat pada kiprah dan peran kaum tarekat pada gerakan-gerakan sosial. Sebagaimana diketahui bahwa para kaum sufi penganut tarekat di beberapa wilayah Nusantara telah mengambil peran publik dalam ranah sosial politik yang sangat penting dalam gerakan-gerakan rakyat melawan kolonialisme dan imperialism.<sup>6</sup> Mereka terjun dalam gerakan-gerakan sosial politik sebagai respons terhadap kondisi dan situasi yang mereka hadapi. Beberapa bukti antara lain pada tahun 1880-an kiai tarekat Sattariyah dan Akmaliyah di Banyumas melakukan gerakan rakyat melawan Belanda yang memonopoli dan menguasai ekonomi perkebunan,<sup>7</sup> Juli 1888 Banten

---

<sup>5</sup>Martin Van Bruinessen, "The Origins and Development of Suffi Order (Tarekat) in Southeast Asia", dalam *Studia Islamika* Jakarta, ed. April-June 1994, 1

<sup>6</sup>Martin Van Bruinessen, "The Origins and Development of Suffi Order (Tarekat) in Southeast Asia", dalam *Studia Islamika* Jakarta, ed. April-June 1994, hlm. 28-29, Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2003), Kaum sufi adalah golongan yang memiliki komitmen tinggi terhadap kebenaran. Paling tidak selama tiga ratus tahun terakhir para anggota Tarekat Naqshabandiyah memainkan peran politik yang sangat aktif. Di bawah komando Syaikh Wali Allah mereka sangat berjasa dalam membebaskan India dari kungkungan Inggris. Syaikh Shamil memimpin terwujudnya Kazakhstan yang merdeka dan berdaulat. Sampai sekarang gerakan-gerakan yang dimotori pengikut tarekat ini tidak pernah berhenti melakukan propaganda atas nama kebebasan dan kemerdekaan di Rusia.

<sup>7</sup>Melalui Akmaliyah sebagai tarekat yang dominan di Banyumas misalnya, KH. Nurhakim dan Malangyudha Negeri diduga berada di balik beberapa pemberontakan lokal masyarakat Banyumas dalam menggalang dukungan menghadapi langkah-langkah Belanda yang sangat eksploitatif terhadap ekonomi perkebunan Lihat dalam Karl Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta, P.T. Bulan bintang, 1994), 86-96.

menjadi saksi kiprah dan bangkitnya kaum sufi dalam melakukan perlawanan dalam bentuk pemberontakan terhadap Belanda.<sup>8</sup> Sementara itu pemberontakan di Sidoarjo yang terjadi pada tahun 1903 juga tidak jauh berbeda dengan sekian pemberontakan Naqsabandiyah di Jawa dalam semangat jihad melawan penjajah. Dinamika pergerakan kaum sufi pada abad tersebut tentu tidak lepas dari gambaran secara umum tentang munculnya gerakan rakyat dalam bentuk pemberontakan terhadap penjajah. Sebagaimana kita ketahui pula bahwa perang Jawa (1825-1830) juga menjadi arena juang para ulama/kiai/kaum santri. Mereka memiliki andil yang sangat berarti dalam memobilisasi massa melakukan pemberontakan.<sup>9</sup>

Pergerakan kaum tarekatpun berlanjut bukan hanya pada perlawanan mereka dalam gerakan-gerakan secara radikal dalam bentuk pemberontakan, tetapi juga gerakan perlawanan melalui penguatan basis sosial pada masyarakat perkotaan seiring dengan munculnya lembaga-lembaga sosial kemasyarakatan sebagai basis pergerakannya.<sup>10</sup> Hal itu terjadi seiring dengan terjadinya perubahan penting di abad modern. Kuntowijoyo<sup>11</sup> menyebutkan bahwa pada awal abad ke-20 di

---

<sup>8</sup> Perlawanan yang sering disebut dengan pemberontakan petani Banten ini banyak melibatkan para kiai dan haji yang tidak lain adalah pengikut tarekat yaitu tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah di bawah pimpinan Syaikh Abdul Karim Martin Van Bruinessen, *The Origin...*, 27-29, dan Steenbrink, *Beberapa Aspek...*, 54-55.

<sup>9</sup>Karl Steenbrink, *Beberapa...* 17-19.

<sup>10</sup>Dudung Abdurrohman, "Sufi dan Penguasa : Perilaku Politik Kaum Tarekat di Priangan Abad XIX-XX" dalam *Al-Jami'ah*. NO. 55 Th. 1994, 36.

<sup>11</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), 78-80.

kebanyakan kota di Hindia (Indonesia) telah terjadi kebangkitan golongan burjois (pribumi), kelas baru yang berasal dari kaum pengusaha dan cendikiawan yang menguasai cakrawala kehidupan kota. Mereka adalah golongan menengah pribumi dari kalangan pengusaha yang tengah mengalami keberhasilan dalam usahanya. Hal ini ditegaskan pula oleh Sutherland yang menyebutkan bahwa pada awal abad ke-20 di kota-kota Hindia Belanda muncul suatu unsur baru dalam masyarakat pribumi, yaitu lapisan cendikiawan yang memperoleh kesempatan mendapatkan pekerjaan-pekerjaan baru, sarana-sarana penunjang baru, gagasan-gagasan baru, dan informasi-informasi baru.<sup>12</sup>

Seiring dengan beralihnya arus perubahan dari desa kepada masyarakat kota sebagaimana yang terjadi pada awal abad ke-20 tersebut, tarekat juga menjadi bagaian dari fenomena tersebut. Tarekat bersemai di beberapa wilayah perkotaan sebagai basis pergerakannya hingga era sekarang. Fenomena ini dapat ditemukan di beberapa kota santri di Jawa. di Jombang Jawa Timur, Kaum tarekat Shiddiqiyah terlibat dalam aktifitas sosial melampaui aktifitas keagamaan semata. Meskipun awal mulanya banyak mengalami hambatan namun lambat laun semakin eksis dan mempunyai banyak usaha dibidang pertanian, perdagangan, industry dan jasa transportasi dengan konsep ekonomi *tayyibah*.<sup>13</sup> Demikian pula Taerkat Qadiriyyah Naqsabandiyah (TQN) baik yang ada di Jombang, Suryalaya maupun di Demak. TQN Jombang

---

<sup>12</sup> Sutherland, Heather, *Terbentuknya Sebuah Elite Birokrasi*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), 114.

<sup>13</sup> Syahrul A'dam, "Etos Ekonomi Kamun Tarekat Sidiqiyah" dalam *Al-Iqtisad*, Vo. III No. 2, Juli 2011, 324-32.

mempunyai beberapa unit usaha seperti perkebunan sengon bekerjasama dengan pabrik kertas, perikanan yang menyebar ke beberapa kota sekitar, kerajinan mutiara dan lain sebagainya, sementara di Suryalaya ada kelompok pengusaha yang tergabung dalam Himpunan Pengusaha Ichwan TQN Pondok Pesantren Suryalaya (HIMMPIS).<sup>14</sup> Kegiatan ekonomi juga dapat kita lihat di Kudus. Mulhan dan Rajasa melalui penelitiannya terhadap pengikut tarekat Syadzilyah menggambarkan tentang usaha kerajinan kaum tarekat.<sup>15</sup>

Kebangkitan kaum tarekat dan keterlibatannya dalam perubahan sosial masyarakat tersebut menjadikan mereka menemukan momentum untuk melakukan perubahan. Tarekat bukan hanya menjadi basis penguatan kesalehan individu, namun lebih dari pada itu yaitu membentuk kesalehan sosial yang universal. Apabila hal ini memang benar adanya maka citra tasawuf dan tarekat yang secara umum diidentikkan dengan kehidupan masyarakat yang cenderung mistis bahkan misterius, kontemplatif dan menarik dari kehidupan dunia memang perlu ditinjau ulang. Azyumardi Azra menegaskan bahwa tuduhan-tuduhan negatif yang dialamatkan pada para sufi secara prinsip tidaklah dapat dibenarkan. Klaim bahwa para sufi dan ajarannya berorientasi pada kepasifan menurutnya bersumber dari ketidakpahaman terhadap ajaran tasawuf itu sendiri. Penilaian secara sederhana terhadap ajaran tasawuf tanpa didasarkan pemahaman secara mendalam hanya

---

<sup>14</sup> M. Amin Syukur dan Muhaya, "Al-Harakah al-Iqtisadiyah Fi Jawa", dalam *Journal of Indonesian*, Vol. 09 No. 2 Desember 2015, 245-260.

<sup>15</sup>Lihat dalam Mu'tasim, Radjasa dan Abdul Munir Mulkhan. *Bisnis Kaum Sufi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).



akan melahirkan kesimpulan yang tidak obyektif, apalagi apabila yang melakukan penilaian itu memiliki sikap yang kurang bersahabat terhadap praktek amalan tasawuf. Banyak bukti yang menunjukkan bahwa kaum sufi justru secara intensif menghimbau kaum muslimin agar aktif karena pemenuhan kewajiban duniawi merupakan bagian integral dari kesempurnaan spiritual.<sup>16</sup>

Keterlibatan kaum tarekat dalam perubahan sosial masyarakat menandakan adanya pembaharuan dalam tarekat. Pembaharuan dalam pemahaman dan penghayatan serta sikap keagamaan yang positif dalam memahami ajaran-ajaran/doktrin tasawuf yang memberikan porsi seimbang antara dunia dan akhirat menjadi faktor penting sehingga kaum tarekat mampu menjawab tantangan dan perubahan zaman. Menjadi pengamal tasawuf dan penganut sebuah tarekat ternyata tidak menghilangkan partisipasi mereka dalam aktivitas duniawi, bahkan dengan bertasawuf lahirlah sikap aktif dalam berfikir dan bertindak, bukan malah menjauh. Apa yang terjadi dalam dinamika masyarakat pengikut tarekat dapat kita temukan pula pada komunitas tarekat di Sokaraja-Banyumas.

Sokaraja merupakan salah satu kota kecil yang mempunyai arti tersendiri bagi masyarakat di wilayah Banyumas dan sekitarnya bahkan di luar wilayah karesidenan Banyumas. Sebutan sebagai kota santri

---

<sup>16</sup> Keterangan lebih lanjut dan mendalam lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994. Secara lebih mendalam tentang image negatif kaum modernis terhadap ajaran tasawuf, lihat Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1966, 212-234.

pantas disandangnya karena Sokaraja menjadi basis Islamisasi di wilayah Banyumas dan sekitarnya. Tarekat bersemai di Sokaraja dengan berbagai kelompok dan pengikut mulai dari Akmaliah, Syatariyah, Naqsabandiyah, Qadiriyyah hingga Syadziliyyah. Banyak para pengikut tarekat baik dari masyarakat Sokaraja maupun di luar Sokaraja berbaiat dengan mursyid-mursyid di Sokaraja.

Keberadaan tarekat di Sokaraja dengan aktivitas sosial-keagamaan pengikutnya tidak bisa dilepaskan dengan arus perubahan sosial termasuk ekonomi. Hal itu karena di samping sebagai kota santri, Sokaraja juga sekaligus sebagai pusat perdagangan dan industri, kerajinan dan kuliner sepanjang abad ke-20. Runtuhnya industri gula pada akhir 1920-an tidak mematikan semangat aktivitas ekonomi masyarakat. Batik telah menggantikan ekonomi masyarakat Sokaraja sebagai penggerak utama ekonomi lokal daerah itu sejak gulungtikarnya pabrik gula. Kejayaan perniagaan batik di Sokaraja didukung oleh kebijakan negara dalam mengembangkan pengusaha pribumi. Di bawah kebijakan ini, koperasi batik Banyumas (Perbain) yang masuk sebagai salah satu anggota pendiri Gabungan Koperasi Batik Indonesia (GKBI) mendapatkan hak monopoli pengadaan mori dan alat-alat pembantakan. Berkat GKBI Perbain mengalami kemajuan signifikan sehingga pada tahun 1956, jumlah pengusaha batik anggota Perbain mencapai ratusan.

Hal yang menarik bahwa batik dalam konteks Sokaraja tidak bisa dilepaskan dengan komunitas tarekat dimana berkembang pesatnya industri batik di Sokaraja terkait dengan jaringan keagamaan dan sosial dari gerakan kaum tarekat. Di Sokaraja bahkan beberapa mursyid atau

para guru tarekat biasanya juga sebagai pengusaha batik yang sukses. Kiai Rifai adalah contoh pengusaha batik kaya disamping juga seorang guru tarekat Naqshabandi-Khalidiyah sejak 1928 sampai meninggalnya pada tahun 1968 dengan jaringan yang sangat luas.<sup>17</sup> Pada masa hidupnya, Kiai Rifai konon adalah salah seorang paling kaya di Sokaraja. Jaringan tarekat dan bisnisnya menyebar dari Ciamis, Garut, Tasikmalaya, Purbalingga, Banjarnegara, Pekalongan, Pemalang, Temanggung, hingga Magelang. Demikian pula pada para mursyid/guru tarekat Syadzilyah sebagai tarekat terbesar kedua di Sokaraja juga memiliki jaringan perniagaan.

Dinamika kaum tarekat di Sokaraja sebagaimana paparan sekilas tersebut, semakin meneguhkan asumsi bahwa tarekat turut mengalami pembaharuan seiring dengan perubahan zaman. Tarekat yang diidentikan dengan pengikutnya di pedesaan yang jumud dan terisolasi/tertutup ternyata dengan bersemainya di Sokaraja tarekat juga hadir di tengah dinamika masyarakat kota yang terbuka dan egaliter.

---

<sup>17</sup>Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Sokaraja didirikan oleh kakeknya yaitu Kiai Muhammad Ilyas. KHR Muhammad Ilyas mendirikan tarekat Naqshabandiyah pada tahun 1880-an seiring dengan semakin berkurangnya tarekat Khalwatiyah di Banyumas dan secara berturut-turut diteruskan oleh keturunannya mulai dari KH Afandi, KH Rifai, KH Abdussalam hingga sekarang samapi pada KH Thoriq. Muhammad Ilyas adalah putra RM Ali Dipowongso dan dikenal dengan sebutan mbah Ilyas dan mempunyai nama lengkap Kiai Haji Raden Muhammad Ilyas bin Ali Dipowongso. Secara genealogis, sebagaimana Serat Kekancingan dari Pustaka Keraton Yogyakarta, dia adalah cucu Pangeran Diponegoro. Ayah dia yaitu Raden Mas Haji Ali Dipowongso adalah putra HPA Diponegoro II. Sedangkan kakeknya yakni HPA Diponegoro I yang sering disebut dengan Abdul Hamid adalah putra Sultan Hamengku Buwono (HB) III Yogyakarta. Lihat Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia*, (Bandung : Mizan, 1992), 163-165

Dari paparan di atas dapat dipahami bahwa kaum tarekat sejatinya telah melakukan transformasi sedemikian rupa dan memainkan peranannya dalam dinamika sosial masyarakat, sementara itu informasi ilmiah tentang kiprah mereka tampak belum seimbang dengan banyaknya aliran tarekat yang tersebar di berbagai wilayah Indonesia. Kajian-kajian yang terkait dengan tarekat kebanyakan hanya terbatas pada kajian tentang perkembangan ajaran dan peran para sufi/mursyid terhadap tradisi keagamaan melalui perkembangan aliran-aliran tarekat. Kehidupan religius dalam pengamalan sufisme melalui tarekat-tarekat yang sangat berpengaruh terhadap kehidupan sosial apalagi sosial ekonomi rupanya masih perlu mendapatkan perhatian.

Oleh karena itulah, studi ini akan dilakukan untuk melengkapi informasi atas dinamika (gerakan sosial) tarekat berdasarkan peran sosial komunitas tarekat di wilayah Sokaraja. Tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyyah adalah dua tarekat yang sangat berperan dalam dinamika sosial termasuk ekonomi di Sokaraja. Sejarah perjalanan kedua tarekat tersebut di Sokaraja telah mempertahankan kelangsungan ajaran Islam berbasis sufisme. Dua komunitas tarekat tersebut mengembangkan sistem ajaran, tradisi, dan gerakan sosial. Karena itulah, studi ini juga akan membahas perubahan tarekat berdasarkan segi-segi kelangsungan serta perubahan gerakan mereka yang terjadi dari awal pertumbuhan dan perkembangannya di Sokaraja seiring dengan babakan sejarahnya masing-masing.

Atas dasar pemikiran tersebut maka orientasi kajian ini bertolak pada beberapa pertimbangan berikut ini; pertama, tarekat tidak cukup

hanya dipahami sebagai fakta keagamaan semata dengan melihat aktivitas-aktivitas spiritual dalam menjalankan/mengamalkan ajaran-ajaran tasawuf, tetapi juga dapat dipahami sebagai fakta sosial berdasarkan aktivitas-aktivitas sosial kaum tarekat termasuk politik dan ekonomi. Disamping itu tarekat sebagai lembaga/organisasi kaum sufi telah membangun hubungan sosial baik internal maupun eksternal dan membuat pola pola rekrutmen dan mobilisasi yang khas dalam membangun gerakan. Oleh karena itu kajian atas dimensi ini dapat melengkapi informasi ilmiah di sekitar dinamika sosial tarekat.

Kedua, perubahan peranan pengikut tarekat yang terjadi berdasarkan dinamika dalam menginterpretasikan terhadap sistem ajaran tarekat dan memperkuat kelembagaan tarekat dalam merespons perubahan sosial pada periode-periode sejarah modern, mendorong studi ini untuk menganalisis lebih mendalam faktor-faktor perubahan dalam tarekat.

Ketiga, kedua tarekat di Sokaraja tersebut dipandang bisa merempresentasikan gerakan dan perubahan dalam tarekat karena tarekat pada umumnya berlangsung dalam tradisi keterjalinan yang kuat antar kaum sufi dan antar tarekat sebagai institusi. Dengan demikian maka gerakan kaum tarekat di daerah Sokaraja Banyumas dapat mewakili (sejarah) perkembangan aliran-aliran tarekat di Indonesia.

Keempat, kajian tentang perkembangan tarekat, pada umumnya masih menempatkan tarekat sebagai bagian dari pembahasan yang masih kurang obyektif. Pembahasan tentang tarekat masih diwarnai kesimpulan bahwa tarekat merupakan gejala dan wahana pelarian kaum

tarekat dari dunia atau tanggung jawab sosial. Oleh karena itu, studi ini berusaha untuk menempatkan tarekat secara lebih obyektif. Dengan kata lain studi ini ingin menyanggah stigma negatif terhadap tarekat dengan cara menunjukkan peran sosial kaum tarekat sehingga pada gilirannya dapat memperjelas bahwa kaum tarekat merupakan suatu kekuatan sosial yang potensial serta diperhitungkan oleh berbagai pihak di dalam kehidupan keagamaan.

Atas dasar pertimbangan-pertimbangan itulah, studi ini berusaha memetakan pola-pola adaptasi dan transformasi tarekat berdasarkan aktivitas-aktifitas sosial kaum tarekat dalam menghadapi arus perubahan sosial. Penelitian ini difokuskan pada kajian terhadap gerakan ekonomi kaum tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah berdasarkan variasi sejarahnya masing-masing di Sokaraja dalam konteks perubahan sosial umat Islam dan bangsa Indonesia pada umumnya. Besar harapan bahwa kajian ini dapat memberikan sumbangan pengetahuan mengenai hubungan agama dan perubahan sosial.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan paparan di atas, penelitian ini akan difokuskan kajiannya terhadap gerakan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan tarekat Syadziliyah dalam arus perubahan sosial. Adapun rumusan permasalahannya akan diturunkan pada permasalahan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah di Sokaraja tumbuh dan berkembang menjadi gerakan sosial seiring dengan perubahan sosial yang terjadi?
2. Apa saja faktor pendorong gerakan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah di Sokaraja dalam mendorong perubahan sosial masyarakat?
3. Bagaimana pola gerakan dan perubahan sosial kaum tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah di Sokaraja?

### **C. Tujuan dan Kegunaan**

Sesuai dengan latar belakang dan rumusan masalah sebagaimana paparan di atas maka seluruh pembahasan dalam studi ini bertujuan untuk (1) menjelaskan dinamika dari gerakan sosial tarekat dalam rangka merespon perubahan sosial baik pada tingkat lokal maupun nasional, (2) merumuskan proses-proses hubungan kaum tarekat dengan kekuatan sosial yang ada berdasarkan perubahan sosial di Indonesia pada abad ke-20 sehingga bisa dicari faktor-faktor yang mendorong gerakan dan perubahan baik endogen maupun eksogen melalui analisis hubungan antar faktor termasuk hubungan antara nilai-nilai ajaran tasawuf dengan aktivitas sosial kaum tarekat, dan (3) membuat peta pola gerakan dan perubahan sosial kaum tarekat berdasarkan kecenderungan masing-masing tarekat di Sokaraja. Pembahasan dan analisis pola/tipe masing-masing tarekat akan menjadi gambaran tentang tipologi tarekat dalam konteks perubahannya, dilihat dari segi pengembangan doktrin

serta pengaruhnya bagi gerakan sosial pada setiap tarekat, faktor-faktor perubahan dan sifat-sifat gerakan yang memperkuat tipologi masing-masing tarekat. Pembahasan atas tipologi tersebut juga akan dijabarkan berdasarkan pada peristiwa-peristiwa sejarah kaum tarekat tersebut.

Penelitian ini diharapkan dapat menghasilkan temuan-temuan tentang dinamika (sejarah) sosial tarekat yang dapat memberikan kontribusi ilmu-ilmu keislaman (*Islamic studies*) tentang perubahan keagamaan dalam hubungan sosial. Dengan kata lain penelitian ini tentu akan memiliki arti penting dalam upaya memperkaya studi keislaman, khususnya untuk menjelaskan dinamika kaum tarekat berdasarkan tipologi gerakan dan perubahannya termasuk di wilayah yang menjadi penelitian ini.

Hasil penelitian ini lebih lanjut diharapkan dapat memberikan kontribusi pengetahuan (*contribution knowledge*) terhadap tarekat dan studi keislaman; khususnya terkait dengan penjelasan bahwa tarekat dapat digunakan sebagai alat analisis untuk menelaah proses-proses sosial masyarakat muslim. Sementara itu, secara praktis dapat dijadikan alternatif keagamaan masyarakat muslim dan bahan pertimbangan bagi para pengambil keputusan serta kebijakan di bidang sosial-keagamaan.

#### **D. Telaah Pustaka**

Penelitian mengenai tarekat di Indonesia bukanlah kajian yang baru, banyak penelitian yang dilakukan oleh para sarjana terdahulu dengan berbagai faks kajian, pendekatan dan periode perkembangannya yang berbeda-beda. Beberapa kajian tentang proses



awal Islamisasi di Nusantara yang dikaitkan dengan tasawuf telah dilakukan oleh para peneliti seperti A.H. Johns dalam "*Sufisme an Category in Indonesia Literature and History*". Dengan pendekatan filologis atas karya-karya para sufi, kajian tersebut lebih menitikberatkan kajiannya pada aspek biografi serta ajaran-ajaran tasawuf. Kajian mereka pada umumnya menghasilkan kesimpulan bahwa sejarah intelektual Islam di Nusantara sangat didominasi oleh corak sufistik.

Kajian lainnya yang menggambarkan sejarah tasawuf juga telah dilakukan oleh Azyumardi Azra. Melalui kajiannya "*Jaringan Ulama Nusantara (1994)*" Azra banyak membahas perkembangan tasawuf dengan adanya perubahan pada abad XVII–XVIII yaitu penyebaran neo-sufisme. Islam sepanjang abad tersebut bukan semata-mata berorientasi pada tasawuf, melainkan juga Islam yang berorientasi pada syariat (hukum). Sementara itu, organisasi tarekat melalui silsilah yang berkesinambungan tersebut menjadi sarana untuk menghubungkan ulama satu dengan yang lainnya dalam penyebaran neo-sufisme di Nusantara. Kajian sejarah baik yang dilakukan oleh Azra tersebut sangat penting bagi kajian atau penelitian ini. Namun demikian penelitian ini juga berbeda. Perbedaannya bukan hanya mengenai periode perkembangan sufisme itu, melainkan sufisme dilihat dalam realitas sosial kaum tarekat dan gerakannya yang bersifat lokal.

Martin van Bruinessen juga memberikan perhatian yang sama dan merupakan orang pertama yang secara umum mengkaji tarekat melalui kajiannya *Tarekat Nasabandiyah di Indonesia*. Martin menggambarkan Tarekat Naqsyabandiyah dalam ketersambungan

silsilah keguruan serta penyebarannya di Indonesia. Penyebaran tersebut mulai dari pusat pengembangannya di Turki sejak awal abad XVII sampai dengan penyebarannya ke wilayah Islam yang lain pada abad XIX. Prioritas pembahasan Martin tentang Naqsyabandiyah berkaitan dengan silsilah guru, ajaran-ajaran dan jaringan penganut tarekat. Karya ini sangat berarti bagi studi awal tentang Naqsyabandiyah, termasuk penggabungan Naqsyabandiyah dan Qadiriyyah menjadi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah.

Selain kajian-kajian yang mempunyai cakupan luas sebagaimana di kaji oleh Martin dan Azra, terdapat kajian-kajian yang membahas tentang tema gerakan sosial kaum tarekat baik yang berkaitan dengan gerakan sosial politik maupun ekonomi. Penelitian tentang gerakan sosial politik salah satunya dilakukan oleh Endang Turmudi dengan judul *Strugling for the Ulama: Changing Leadership Roles of Kyai in Jombang, East Java*. Karya ini telah diterbitkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Perselingkuhan Kyai dan Kekuasaan* (2003). Kekiaian melalui Gerakan Tarekat merupakan salah satu pembahasan di dalamnya. Turmudzi menyimpulkan bahwa tarekat dijadikan sebagai wahana mobilitas massa untuk kepentingan politik kiai. Demikian juga Mahmud Sujuthi dengan judul *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang* (2001). Karya ini hanya memfokuskan pada satu Tarekat dan hubungannya dengan politik Orde Baru yaitu mengkaji kecenderungan perilaku politik kelompok penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang pada masa pemerintahan Orde Baru yang dikategorikan ke dalam tiga model hubungan sosial-politik yaitu

akomodatif, antagonistik, dan moderat. Kajian tersebut memang sangat berdekatan dengan kajian yang akan dilakukan oleh penulis hanya saja analisis Suyuthi tentang hubungan politik tersebut berdasarkan hubungan sinkronik antara komunitas tarekat dan pemerintah, sedangkan kajian penulis bersifat diakronik. Sementara kajian Turmudzi meskipun sama-sama mengemukakan dimensi-dimensi sosial tetapi difokuskan pada sosial-politik, sedangkan kajian penulis dilaksanakan secara diakronik-sosiologis dengan fokus pada social ekonomi.

Penelitian Adjid Thohir, Dudung Abdurrohman, Muhsin Jamil tentang gerakan politik tarekat Qadiriyyah Nasabandiyah di Jawa dalam *Gerakan Politik kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialsme Tarekat Qadairiyyah Naqsabandiyah di Pulau Jawa* (2002). Dudung Abdurrohman meneliti tiga tarekat yaitu Qadiriyyah Naqsabandiyah, Tijaniyah dan Idrisiyyah di wilayah Priyangan Jawa Barat dan terpublikasi melalui bukunya yang berjudul *Sufisme Nusantara: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (2019). Kedua penelitian tersebut fokus pada kajian sejarah gerakan politik kaum tarekat, dimana Dudung meneliti gerakakan tarekat dari era kolonial hingga orde baru sedangkan Adjid Tohir meneliti gerakan tarekat di era kolonial. Era reformasi menjadi minat kajiannya Muhsin Jamil khususnya pada arena pilpres 2019. Keterlibatan kaum tarekat yang terhimpun dalam jaringan tarekat di bawah lembaga besar NU mampu menghantarkan suksanya salah satu tokoh sentralnya menjadi calon wakil presiden. Penelitian Muhsin Jamil terpublikasi dalam jurnal penelitian IAIN Pekalongan

(2021) dengan judul *The Tarekat Network and Political Determination of Nahdlatul Ulama*.

Sedangkan penelitian yang terkait dengan dinamika sosial ekonomi sebagaimana juga akan menjadi bagian dari kajian penulis sebagai berikut: penelitian Amin Syukur dan Muhaya yang telah melakukan penelitian terhadap tarekat Qodiriyyah Naqsabandiyah (TQN) baik yang ada di Jombang, Suryalaya maupun di Demak merupakan salah satu penelitian dimaksud. Penelitiannya telah dipublikasikan dengan judul *Al-Harakah al-Iqtisādiyyah al-Sūfiyyah fi Jawa*. Penelitian ini lebih khusus mengkaji tentang aktivitas ekonomi kaum tarekat. Mereka telah mengembangkan unit-unit usaha seperti TQN Jombang yang mempunyai beberapa unit usaha seperti perkebunan sengon untuk pemasok pabrik kertas dan perikanan serta kerajinan mutiara dan lain sebagainya. Kelompok usaha kaum tarekat di Suryalaya membentuk asosiasi antar kelompok pengusaha dengan nama Himpunan Pengusaha Ichwan TQN Pondok Pesantren Suryalaya. Kegiatan ekonomi kaum tarekat di Kudus juga telah menjadi kajian/penelitian Munir Mul Khan dan Rajasa yang terpublikasi dalam sebuah buku dengan judul *Bisnis Kaum Sufi*. Mul Khan dan Rajasa melalui penelitiannya terhadap pengikut tarekat Syadziliyah menggambarkan tentang usaha kerajinan kaum tarekat sebagai bagian dari dinamika sosial ekonomi kaum sufi. Masih dalam hal yang sama, Sultoni juga melakukan penelitian bisnis kaum sufi baik yang ada di kalangan kaum tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah Sokaraja maupun kaum tarekat TQN di Pekalongan. Penelitiannya termuat dalam jurnal dengan judul *Bisnis*

*Kaum Santri: Studi tentang Kegiatan Bisnis Komunitas Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah Pekalongan.* Kajian-kajian tentang aktivitas ekonomi kaum tarekat secara umum menggunakan sudut pandangan sosiologis yang berarti hanya mengkajinya secara sinkronik sehingga dinamikanya kurang mendapatkan perhatian. Hal ini berbeda dengan penelitian penulis yang juga mencermati sisi diakronisnya sehingga akan tergambar bagaimana dinamikanya.

Penelitian Hiroko Horikoshi berjudul *Kyai dan Perubahan Sosial* juga memiliki titik singgung dengan penelitian ini. Penelitian yang dilakukan di desa Cipari, Garut pada tahun 1975 ini merupakan kajian antropologis. Kepemimpinan kiai yang dikategorikan menjadi ulama dan ustadz dipandang mampu memberikan respons terhadap tawaran-tawaran modern pada tingkat lokal maupun nasional. Kajian etnografis tersebut memaparkan sebuah desa yang termasuk desa Islam ortodoks. Namun demikian, kepemimpinan kiai dalam perspektif sufisme tidak dibahas secara khusus, kecuali sedikit dimensi mistik yang diasumsikan menjadi latar kharismatik kiai.

Peranan kaum sufi, melalui tarekat sebagaimana dianalisis para peneliti terdahulu sebagaimana tersebut di atas memberikan kejelasan terhadap arah penelitian ini secara umum. Kaum tarekat berdasarkan kepemimpinan para sufi mengalami perkembangan pada ranah sosial yang dinamik. Penelitian ini dengan didasarkan atas dinamika kaum tarekat, akan menampilkan tipe-tipe yang beragam sesuai dengan doktrin sufi yang menjadi landasannya. Di samping itu, perubahan situasi sosial yang mengiringi mereka bukan saja telah

menyebabkan keragaman dalam merespon tantangan itu, melainkan juga selalu membuat mereka berubah. Perubahan dalam tradisi kaum tarekat diasumsikan terjadi beriringan antara penafsiran doktrin tasawuf dan perubahan situasi sosial yang dihadapi mereka. Berdasarkan pendirian tersebut, disertasi ini akan membedakan pula orientasi kajiannya dengan kajian-kajian terdahulu, terutama tentang gerakan sosial-ekonomi dan politik kaum tarekat menurut aliran-aliran yang berbeda dari segi ajaran, ritual, komunitas, dan perubahan gerakan mereka.

### **E. Kerangka Konsep dan Teori**

Penelitian ini akan dilakukan pada tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah di Sokaraja Banyumas Banyumas. Kedua tarekat tersebut mengembangkan tasawuf tidak hanya berdasarkan pola yang ditransmisikan dari ajaran dan ritual para pendiri tarekat masing-masing, melainkan masing-masing tarekat telah membentuk pola pengembangan dan perubahannya seiring dengan perubahan sosial masyarakatnya dalam sebuah gerakan berbasis nilai-nilai dan ajaran tasawuf. Oleh karena itu, maka lingkup studi ini lebih lanjut berusaha menganalisis perkembangan tarekat tersebut berkenaan dengan sistem rekrutmen, mobilisasi sumber daya dan pola jaringannya, kepemimpinan, hubungan antarstruktur, dan komunitas pengikut beserta aktivitas-aktivitas pada masing-masing tarekat. Adapun fokus studi ini adalah gerakan kaum tarekat mencakup pembahasan-pembahasan tentang bentuk-bentuk pola hubungan mereka dengan kekuatan sosial yang ada. Pembahasan-pembahasan hal tersebut akan dianalisis dari masing-

masing tarekat berkenaan dengan momentum atau isu utama pada periode berkembangnya tarekat yang bersangkutan. Dengan kata lain cakupan pembahasan tentang hubungan Gerakan tarekat dan perubahan sosial dimaksud berdasarkan peristiwa-peristiwa penting yang dialami oleh kedua tarekat tersebut.

Asumsi (teoritik) sebagai awal pijakannya adalah, pertama tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah di Sokaraja bukan hanya menjadi gerakan spiritual-keagamaan, tetapi juga menjadi gerakan sosial yang responsif terhadap perubahan sosial masyarakat. Hubungan guru-murid atas dasar kedudukan serta peran masing-masing dalam sesuatu tarekat itu kemudian menciptakan berbagai bentuk pola hubungan sosial baik secara internal maupun eksternal. Dengan pola hubungan tersebut tersebut para pengikut baik mursyid maupun murid kemudian mampu mengerahkan fungsi tarekat ke dalam tindakan-tindakan sosial. Karena itulah, paradigma yang dibangun dalam studi ini adalah bahwa kaum tarekat melakukan tindakan-tindakan sosial atas fungsi sosial mereka seiring dengan perubahan yang terjadi.

Kedua, gerakan kaum tarekat di Sokaraja berlangsung di tengah perubahan sosial masyarakat baik di tingkat lokal maupun nasional sehingga mempengaruhi perubahan gerakan, peran, dan hubungan sosial mereka. Ketiga, pemahaman doktrin, praktik keagamaan sufisme dan Gerakan sosial pada masing-masing tarekat merupakan faktor-faktor yang memperjelas pola/tipologi gerakan dalam menghadapi arus perubahan sosial mereka. Penelitian ini diharapkan akan menjadi penelitian tentang gerakan tarekat dalam arus perubahah sosial dengan

segala peristiwa-peristiwa sosial dan keagamaan yang menjadi bagaian dari kehidupan para pengikut dan pengamal tarekat. Untuk itulah dalam penelitian ini akan dijelaskan beberapa kerangka teori yang mengacu pada konsep-konsep yang akan dijabarkan pada bab kedua. Penjabaran lebih lanjut tentang kerangka konseptual diharapkan dapat membantu penjelasan mengenai gejala-gejala (historis) yang muncul dari masing masing tarekat serta interpretasi terhadapnya berdasar teori-teori sosial.

## **F. Pendekatan dan Metode Penelitian**

### **1. Pendekatan**

Penelitian ini menggunakan pendekatan historis dan sosiologis. Pendekatan sejarah digunakan untuk penjelasan atas peristiwa-peristiwa masa lampau sebagai obyek penelitian. Selanjutnya dengan pendekatan ini obyek penelitian kemudian dikembangkan dan diuraikan secara genetik (proses terjadinya dari awal sampai akhir), terutama menyangkut asal-usul, pertumbuhan, dan perubahan. Faktor struktural-genetik dipergunakan bagi pembahasan peristiwa-peristiwa yang melatarbelakangi munculnya tarekat-tarekat dan peristiwa-peristiwa yang berkenaan dengan pertumbuhan masing-masing tarekat yang diteliti, baik dalam konteks nasional maupun dunia Islam.

Sedangkan terkait dengan berlangsungnya gerakan-gerakan kaum tarekat tersebut, hubungan sosial antara kaum tarekat dan kekuatan di luar komunitas kaum tarekat pada masa pertumbuhan dan perkembangan masing-masing tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah dan



Syadziliyah. Untuk memberikan penekanan secara khusus/spesifik peneliti gunakan kerangka yang dalam sejarah dikenal dengan istilah kesinambungan (*continuity*) dan perubahan (*change*). Kedua istilah tersebut sebenarnya antara satu dengan lainnya menunjukkan proses kesinambungan dalam peristiwa- peristiwa sejarah. Menurut Peter Burke, kontinuitas meskipun sering digambarkan secara negatif sebagai kelambanan atau inetia namun demikian dalam kasus-kasus tertentu menunjukkan penggambaran yang lebih positif dari proses peradaban.<sup>18</sup> Konsep kontinuitas dapat pula dipahami sebagai sejarah gerakan-gerakan yang bersifat siklus di dalam sebuah sistem yang cenderung bergerak ke arah keseimbangan yang relatif stabil. Berdasarkan konsep kontinuitas ini dapat dimungkinkan untuk diketahui bahwa kejadian-kejadian dapat dihubungkan dengan perubahan-perubahan struktur sehingga kontinuitas itu sendiri di dalam kenyataannya juga terdapat perubahan-perubahan.

Perubahan itu dalam perspektif sejarah biasa dilihat dalam beberapa kategori utama. Berdasarkan tipenya sebagian ada yang bertipe linear, sedangkan sebagian lain bertipe siklus. Sedangkan dari sisi faktornya terdapat pula perubahan yang menekankan faktor-faktor internal dengan melukiskan perubahan masyarakat berdasarkan pertumbuhan, evolusi, dan pembusukan. Tipe-tipe perubahan yang lain terjadi atas faktor-faktor eksternal yang dapat diketahui melalui adanya

---

<sup>18</sup>Peter Bruke, *Sejarah dan Teori Sosial*, terj. Mestika Zed dan Zulfami, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), 240-242

penerimaan atau penolakan terhadap faktor-faktor luar. Sebagian masyarakat ada yang relatif terbuka terhadap pengaruh luar, sedangkan sebagian lain sanggup bertahan dari pengaruh tersebut.

Dalam sudut pandang teori perubahan bahwa perubahan pada suatu gerakan sosial seringkali terjadi akibat adanya transformasi struktural. Konsep ini sepanjang sejarah senantiasa terjadi dalam proses integrasi dan disintegrasi atau disorganisasi dan reorganisasi yang silih berganti. Transformasi struktural dalam proses perubahan dapat mengubah secara fundamental dan kualitatif jenis solidaritas yang menjadi prinsip ikatan kolektif seperti ikatan komunal menjadi ikatan asosiasional, kolektivitas yang berikatan primordial menjadi kolektivitas yang berupa organisasi kompleks. Akibat proses transformasi ini, timbullah perubahan dan pergeseran loyalitas seperti perubahan dari primordial atau lokal ke loyalitas lembaga-lembaga berskala nasional.<sup>19</sup> Demikian pula proses struktural hubungan sosial dalam masyarakat yang kompleks akan menimbulkan jaringan sosial yang mencakup independensi antara berbagai sektor atau fungsi masyarakat yang dalam keseluruhannya mewujudkan suatu sistem. Sementara itu, masyarakat yang dikonsepsikan sebagai sistem seperti dikemukakan oleh T. Parsons, mempunyai fungsi adaptasi (*economy*), integrasi (*society*), mempertahankan diri (*culture*), dan memberi orientasi tujuan (*polity*)

---

<sup>19</sup>Sartono Kartodiarjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam dalam Metodologi sejarah*, (Jakarta : Gramedia, 1992), , 161-162

dalam dinamika sosial.<sup>20</sup> Melalui proses-proses tersebut, perubahan sosial tidak dapat dilepaskan dari karakteristiknya yang utama - seperti dikemukakan Spencer - sebagai perubahan yang menekankan pada evolusi sosial, yakni perubahan berlangsung secara pelan-pelan dan kumulatif, ditentukan dari dalam (endogen) maupun factor luar (eksogen), serta perubahan terjadi dari homogenitas yang tidak koheren ke heteroginitas yang koheren.<sup>21</sup>

Selain berdasarkan sudut pandangan di atas, pada umumnya perubahan dapat dilihat sebagai gejala yang inheren dalam setiap perkembangan atau pertumbuhan (*development*). Dengan demikian dapat digambarkan pula bahwa pertumbuhan atau perkembangannya tidak hanya terjadi pada tambah besarnya entitas, tetapi terjadi juga pada meningkatnya kemampuan serta kapasitas untuk mempertahankan eksistensi, adaptasi terhadap lingkungan, serta lebih efektif mencapai tujuannya.<sup>22</sup>

Namun meskipun demikian, dengan memperhatikan tema-tema sentral yang menyangkut gerakan tarekat yang peneliti lakukan selama periode sejarah pertumbuhan dan perkembangan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadzliyah, maka kategori-kategori atas peristiwa-peristiwa yang unik dan logis tidaklah dibahas secara kaku mengikuti babakan tertentu.

---

<sup>20</sup>Sartono Kartodiarjo, *Pendekatan Ilmu Sosial...*,163.

<sup>21</sup>Sartono Kartodiarjo, *Pendekatan Ilmu Sosial...*,198.

<sup>22</sup>Sartono Kartodiarjo, *Pendekatan Ilmu Sosial...*,162.

Sedangkan pendekatan sosiologi akan digunakan untuk menjelaskan factor-faktor struktural khususnya berkenaan dengan perilaku, hubungan aktor yang memimpin dengan penganut yang dipimpin, interpretasi terhadap situasi yang menjadi faktor hubungan, bentuk-bentuk gerakan sosial, dan kejadian-kejadian sebagai dampak gerakan sebagaimana di bahas dalam kerangka teoritik penelitian ini yang tertuang lebih rinci pada bab kedua.

## **2. Metode (Proses dan Prosedur)**

Penelitian ini secara metodologis dilakukan dengan menggunakan metode kualitatif berdasarkan hubungan dialektik agama dan perubahan sosial ekonomi dengan interpretasi kritis. Penggambaran secara kualitatif tersebut didasarkan perspektif sejarah serta pembahasan tentang perubahan sosial yang terjadi dalam komunitas kaum tarekat akan dikonstruksi dengan pola pikir induktif.

Adapun proses dan prosedur yang akan ditempuh adalah dengan melalui empat tahapan yaitu pengumpulan data (heuristic), kritik sumber, interpretasi dan penyajian.<sup>23</sup> Prosedur dimulai dengan langkah pengumpulan data melalui metode penggunaan bahan dokumen terhadap sumber-sumber tertulis baik dari tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah maupun Syadzliyah. Sumber-sumber tertulis yang dapat ditemukan selama proses penelitian berupa brosur-brosur, buku/pedoman tarekat tentang tata cara mengikuti tarekat, zikir dan

---

<sup>23</sup>Nugroho Notosusanto, *Masalah Penelitian Sejarah kontemporer : Suatu Pengalaman*, (Jakarta :Yayasan Idayu, 1978), 36-42

sumber-sumber tertulis yang didapatkan baik di Perpustakaan Nasional maupun Perpustakaan Daerah. Sumber-sumber tersebut membantu penemuan data tentang sumber ajaran tarekat Naqshabandiyah Khlaidiyah dan Syadziliyah di Sokaraja dan situasi umum daerah dan masyarakat Sokaraja. Adapun sumber tertulis lain berkenaan dengan obyek penelitian adalah karya-karya para guru tarekat, laporan-laporan dan dokumen-dokumen lokal yang didapatkan di lokasi penelitian. Berdasar sumber-sumber tertulis ini nantinya dapat ditemukan data tentang ajaran tarekat, gagasan-gagasan para guru tarekat dan peristiwa-peristiwa gerakan tarekat. Sumber yang tidak kalah penting adalah hasil penelitian dan karya-karya para sarjana dan peneliti baik dalam bentuk buku maupun artikel jurnal yang langsung atau hanya terkait dengan informasi mengenai sejarah tarekat dan peristiwa-peristiwa sosial di wilayah penelitian.

Sementara itu, data tertulis tentang peristiwa-peristiwa sosial dari kalangan kaum tarekat sendiri karena ada beberapa yang belum memadai atau bahkan sulit untuk ditemukan, maka untuk mengatasi kelangkaan sumber-sumber tersebut ditempuh pula dengan metode wawancara mendalam. Sedangkan pengumpulan data tentang aktivitas tarekat yang berlaku hingga perkembangan terakhir dilakukan melalui observasi lapangan dengan pengamatan langsung. Lokasi pusat-pusat aktivitas tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah telah diamati lebih awal guna memperoleh gambaran tentang jejak-jejak masa lalu, kemudian dilakukan wawancara secara mendalam kepada para saksi sejarah yang masih hidup atau kepada tokoh-tokoh tarekat

sekarang. Pengumpulan data tentang aktivitas tarekat yang berlaku hingga perkembangan terakhir dilakukan melalui observasi lapangan dengan pengamatan langsung. Berdasar observasi ini diharapkan dapat diperoleh informasi tentang sistem ritual, hubungan-hubungan sosial kaum tarekat, dan gagasan-gagasan para guru atau wakilnya dalam pidato-pidato mereka. Bersamaan observasi itu, wawancara juga terus dilakukan guna memperdalam serta menguji data hasil pengamatan.

Kritik sumber baik yang internal dan eksternal dilakukan secara bersamaan dalam proses pengumpulan data. Kedua kritik ini juga diberlakukan dalam seleksi informan saat pengumpulan data melalui metode wawancara.

Berdasarkan data yang telah diperoleh selanjutnya peneliti melakukan interpretasi. Proses interpretasi atau analisis data dilakukan dengan cara sintesis fakta-fakta yang diperoleh melalui eksplanasi sejarah. Interpretasi terhadap data baik dokumenten, hasil wawancara maupun observasi juga didasarkan pada kategori masalah yang mengacu kepada kerangka konsep penelitian ini. Kategorisasi fakta ini sekaligus mencerminkan garis besar penyajian data penelitian yang dituangkan dalam uraian logis atau kausal untuk memperkuat kesimpulan di akhir penulisan disertasi. Dengan demikian, seluruh penjelasan sejarah dalam disertasi ini merupakan kesatuan pembahasan.

## **G. Sistematika Pembahasan**

Bab pertama yaitu pendahuluan. Pada bab ini akan dijabarkan latar permasalahan mengapa tarekat dan perubahan sosial dipilih sebagai

obyek penelitian. Ruang lingkup dan arti penting penelitian juga akan menjadi subbab berikutnya untuk menjelaskan orientasi serta kegunaan penelitian. Pembahasan atas karya-karya lain guna mempertajam perbedaan-perbedaan dibanding penelitian terdahulu serta memperkaya kerangka teoretik penelitian akan ditempatkan dalam subbab tersendiri. Subbab pembahasan selanjutnya yaitu pendekatan dan metode penelitian yang akan digunakan sebagai pisau bedah untuk menjawab rumusan permasalahan dan diakhiri sistematika pembahasan.

Bab kedua tentang tarekat dalam sudut pandang ilmu-ilmu sosial. Bab ini merupakan gambaran titik tolak teori kajian ini. Mulai dari refleksi tentang konsep tarekat dan perkembangan tarekat pada masa era modern dan kontemporer. Bagaimana di dalamnya juga akan diuraikan beberapa kerangka teori yang bisa digunakan untuk menjelaskan fenomena Gerakan tarekat di ada XX termasuk teori tentang *social activism*, Gerakan sosial dan perubahan sosial.

Bab ketiga merupakan gambaran umum tentang Sokaraja akan menjadi pembuka awal kajian dengan dua pokok bahasan yaitu pertama tentang setting kondisi fisik dan sosial Sokaraja baik sosial politik maupun ekonomi dan budaya. Kedua tentang tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah dengan segala aspek-aspeknya. Pembahasan pada sub bab ini meliputi pembahasan tentang jaringan penyebaran tarekat-tarekat serta aliran-aliran tarekat dan keagamaan masyarakat. Selanjutnya difokuskan pada dua tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah mencakup tentang asal-usul, ajaran dan Sistem Ritual tarekat dan aktivitas-aktivitasnya.

Bab keempat tentang gerakan tarekat di Sokaraja dalam arus perubahan sosial di Sokaraja. Pada bab ini akan dijabarkan ke dalam sub pembahasan yang meliputi pembahasan tentang dinamika tarekat dalam kaitannya dengan reaksi kaum tarekat terhadap perubahan sosial. Keseluruhan pembahasan bab ini akan menjelaskan pola rekrutmen dan mobilisasi sumber daya kaum tarekat. Aspek-aspek ini akan diurutkan dalam tiga subpembahasan satu sama lain mencakup fakta-fakta dari dua tarekat serta memperlihatkan perbedaan kronologi maupun substansi yang mempengaruhi kemunculan gerakan masing-masing tarekat. Setiap aspek pembahasan dijelaskan berdasarkan karakteristik ajaran kaum sufi, kepemimpinan, struktur keorganisasian, dan sosial penganut tarekat. Semua pembahasan ini didasarkan fakta historis dan sosial selama periode perkembangan masing-masing tarekat.

Bab kelima membahas tentang perubahan sosial dan gerakan sosial kaum tarekat yang dapat memperjelas tipe-tipe khusus, sebagaimana dikategorisasikan dalam analisis bab berikutnya. Adapun pembahasan pada bab ini akan memperlihatkan tipologi gerakan dan perubahan sosial kaum tarekat di Sokaraja berdasarkan gerakan masing-masing tarekat. Setiap gerakan tarekat dijelaskan tipenya yang dominan sehingga pembahasan ini dapat mempertegas pembuktian atas asumsi-asumsi yang dikemukakan pada bagian pendahuluan. Karena itu, sub-sub pembahasan bab ini dibagi ke dalam kategori berdasarkan kategorisasi yang didukung analisis fakta-fakta pada bab-bab sebelumnya. Selanjutnya bab ke enam penutup berfungsi lebih



mendekatkan kepada akhir pembahasan disertasi, yaitu memuat kesimpulan dan saran.

## BAB II

### TAREKAT DALAM KAJIAN ILMU-ILMU SOSIAL

#### A. Pengertian dan Sejarah Singkat Tarekat

Pada bagian ini terlebih dahulu akan diuraikan tarekat dan perkembangannya dari tasawuf menjadi tarekat. Secara harfiah, *ṭarīqah* berarti jalan, yang mempunyai arti sama dengan syari'ah. Banyak kosa kata yang dapat diartikan dengan jalan, seperti: *sabīl*, *ṣirāt*, *manhaj* atau *minhāj*, *sulūk* atau *maslak*, *nusūk* atau *mansak*.<sup>24</sup> Kata tarekat yang berasal dari bahasa Arab berasal dari kata *ṭarīqah* yang memiliki banyak pengertian, satu di antaranya seperti dikemukakan di atas, yakni jalan,<sup>25</sup> sedangkan dalam bahasa Indonesia bermakna jalan menuju kebenaran,<sup>26</sup> Menurut Jamil Saliba, tarekat secara harfiah berarti jalan yang terang dan lurus yang memungkinkan sampai pada tujuan dengan selamat.<sup>27</sup> Ja'far Shodiq mengutip pendapat H. A. R. Gibb dalam buku "*Shoter Encyclopedia of Islam*" bahwa kata tarekat berarti *road* (jalan), *way* (cara, jalan), dan *path* (jalan setapak). Lebih lanjut Shodiq menjelaskan

---

<sup>24</sup>Nurcholish Majid, *Fatsoen, Nurcholis Madjid* (Penerbit Republika, 2002), 141.

<sup>25</sup>Louis Ma'luf, *Al-Munjid Fi Al-Lughah Wa Al-A'lam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 465.

<sup>26</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa DEPDIKBUD, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, III (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), 1012.

<sup>27</sup>Jamil Saliba, *Al-Mu 'jam Al-Falsafi* (Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnani, 1982), 20.

bahwa tarekat pada intinya adalah suatu metode moral psikologi untuk membimbing individu dalam mempraktekkan panggilan mistiknya.<sup>28</sup>

Sedangkan dari sisi terminologis, pengertian tarekat memiliki arti yang berbeda-beda menurut tinjauan masing-masing. Tarekat menurut pandangan para ulama pada umumnya, berarti petunjuk dalam melakukan sesuatu ibadah dengan ajaran yang ditentukan dan dicontohkan oleh Nabi SAW dan dikerjakan oleh sahabat dan tabi'in, turun temurun sampai kepada guru-guru, sambung menyambung dan rantai-berantai.<sup>29</sup> Di kalangan *muhaddisīn*, seperti yang dijelaskan Abuddin Nata, sebagaimana dikutip Khotimah dikatakan bahwa tarekat digambarkan dalam dua arti. *Pertama*, menggambarkan sesuatu yang tidak dibatasi terlebih dahulu. *Kedua*, didasarkan pada sistem yang jelas yang dibatasi sebelumnya. Selain itu tarekat juga mempunyai arti sekumpulan cara-cara yang bersifat renungan dan usaha indrawi yang mengantarkan pada hakekat atau sesuatu data yang benar.<sup>30</sup>

Di kalangan para ahli tasawuf, misalnya Mu'thi, dia mengatakan bahwa tarekat merupakan jalan terbuka menuju hakikat Tuhan, *the path of the way* yang ditempuh seorang *sālik* (pengikut tarekat) menuju

---

<sup>28</sup>Ja'far Shodiq, *Pertemuan Antara Tarekat dan NU Studi Hubungan Tarekat dan Nahdlatul Ulama dalam Konteks Komunikasi Politik 1955-2004*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 38.

<sup>29</sup>Abubakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian Tentang Mystik* (Surakarta: Ramadhani, 1996), 67.

<sup>30</sup>Khotimah Khotimah, "Studi Sufisme Thariqah Qadariyah Wa Naqsabandiyah Di Desa Madani Pulau Kijang Retch Indragiri Hilir Riau," *An-Nida'* 39, no. 2 (2014): 199–214.

Tuhan.<sup>31</sup> Abu Bakar Aceh<sup>32</sup> yang mengutip pendapat Massignon mengatakan bahwa tarekat mempunyai dua pengertian. *Pertama*, tarekat diartikan sebagai cara pendidikan akhlak dan jiwa bagi mereka yang berminat menempuh hidup sufi. Pengertian ini dipergunakan kaum sufi pada abad ke-9 dan ke-10 M. *Kedua*, tarekat berarti suatu gerakan yang lengkap untuk memberikan latihan-latihan rohani dan jasmani segolongan orang Islam menurut ajaran dan keyakinan tertentu.

Sejalan dengan pengertian di atas, tarekat menurut Harun Nasution mengandung arti organisasi (tarekat), yang mempunyai syaikh, upacara ritual dan bentuk zikir tertentu.<sup>33</sup> Guru dalam tarekat yang sudah melembaga kemudian disebut mursyid atau syaikh dan wakilnya disebut khalifah. Adapun pengikutnya disebut murid, sedangkan tempatnya disebut *ribāt* atau *zawiyah* atau *taqiyah*. Selain itu, tiap tarekat juga memiliki amalan atau ajaran wirid tertentu, simbol-simbol kelembagaannya, tata tertibnya yang berbeda antara satu tarekat dengan lainnya.<sup>34</sup>

Adapun asal usul berdirinya tarekat tidak dapat dilepaspisahkan dari asal usul berdirinya tasawuf, sebab tarekat merupakan bagian dan kelanjutan dari Tasawuf. Berdirinya tasawuf dalam Islam tidak dapat

---

<sup>31</sup>Abdul Wahid Mu'thi, "Tarekat: Sejarah Timbul, Macam-Macam, Dan Ajarannya," *Dalam Diktat Kursus Tasawuf*, 2006, 85.

<sup>32</sup>Abu Bakar Aceh, "Pengantar Sejarah Sufi Dan Tasawuf" (Cet. Ke-7, Solo: Ramdhani, 1993), 63.

<sup>33</sup>Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspek* (Jakarta: UI Press, 1985), 89.

<sup>34</sup>Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspe...*,90.

dilepaspisahkan dari kecenderungan individu-individu yang bersikap asketis (zuhud-menjauhi keduniaan) semenjak dari generasi awal Islam.

Sebagai khazanah dalam ilmu-ilmu keislaman, istilah tasawuf<sup>35</sup> memang tidak ditemukan dalam hazanah Islam awal masa kenabian melainkan muncul pada abad ke-2 hijriyah.<sup>36</sup> Tasawuf, meskipun belum poluler istilahnya sejak zaman nabi namun ajaran dan prakteknya sendiri sebenarnya sudah ada sejak pada zaman Nabi SAW. Ajaran tasawuf yang menganjurkan akan rajin beribadah, berperilaku baik dan lain sebagainya dengan mencontoh pola hidup sederhana nabi dan berkhalwat atau tahannusnya di gua untuk mendapatkan pencerahan spiritual, cukup menjadi bukti bahwa tasawuf terlahir dari Islam.<sup>37</sup>

Abad ke-2 Hijriyah merupakan awal periode tumbuh dan kembangnya tasawuf. Bermula dari mencontoh sikap kehidupan rohani Nabi Muhammad saw dan para sahabat seperti kesederhanaan Nabi, akhlak mulianya dan ketaanya dalam beribadah, muncul mereka yang mengembangkan pemahaman dan berperilaku keagamaan yang

<sup>35</sup> Munculnya kata tasawufpun banyak dihubung-hubungkan dengan beberapa akar kata seperti *shuffah* yang artinya serambi masjid nabawi yang didiami oleh sahabat nabi, *shof* yang artinya barisan dalam solat, *shafa* yang artinya bersih/ jernih, *shufanah* yang artinya nama pohon yang bisa tumbuh di padang pasir, *shuf* yang artinya bulu domba *suf* yang artinya kain yang kasar sehingga pelakunya disebut mutasawwif dan perilakunya disebut tasawuf

<sup>36</sup> As'ad Sahmarani, *At-Tasawuf Mansyauhu wa Mustalahatuha*, (Baitut: Dar an-Nafais, 1987) hlm. 44-46

<sup>37</sup> Muhammad Jalal Syaraf, , *Dirāsāt Fi at-Tasawwuf al-Islāmy : Syakhsīyyat wa Maḥātib*, (Bairut: Dar an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1984), M. Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. : 21-26 dan 'Amir Najjar, *at-Ṭuruq as-Ṣūfiyyah fī Miṣr : Nasy'atuhā wa Nuzūmuhā wa Ruwwāduhā*, (Kairo : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah Li-Annasyr wa attauzi'2010), hlm. : 11-12

melahirkan pola asketisme/zuhud. Mereka kemudian disebut dengan *zuhhād*, *nussāk* dan *‘ubbād*. Beberapa tokoh penting pada masa ini antara lain Hasan al-Bashri (642-728 M), di Basrah yang telah mengajarkan khauf dan raja’, Sufyan al-Tsauri (w. 161 H/778 M) di Kuffah, Ibrahim bin Adham (w. 162 H/779 M) di Khurasan, Ja’far As-Shadiq ( w. 148 H/768 M) di Madinah hingga muncul Rabi’ah al-‘Adawiyah (w. 185 H/802 M ), seorang sufi perempuan yang merubah askatisme para zahid dari rasa takut (khauf) atas perbuatan dosa dan murka Allah dan harapan (raja) terhadap ampunan dan keridhoan-Nya menjadi rasa cinta kepada Tuhan yang terkenal dengan teori *hubb al-ilah*, kecintaan tertinggi kepada Tuhan. Demikain pula Ma’ruf al-Kharki (w. 200 H) dengan konsep syauqnya dan Dzunnun al-Mishri (w. 245 H) dengan konsepsi spiritual *al-maqamat* dan *al-hal*.

Asketis menjadi bibit awal bagi lahirnya sufisme sebagai peradaban dalam Islam. Pada periode ini tasawuf masih bercorak kezuhudan *‘uzlah/* isolatif membersihkan jiwa (*thaharah al-nafs*), kemurnian hati (*naqy al-qalb*), ikhlas, menolak pemberian orang lain, bekerja dengan usaha sendiri. Oleh karenanya fase awal ini dikenal juga dengan fase asketisme. Belum ada implikasi sosial yang lebih luas berupa sebuah gerakan sosial yang massif dari kehidupan keagamaan mereka kecuali sebatas reaksi secara individual terhadap pola hidup *isrāf* dan glamornya para pengasa mulai dari daulah Umayyah. Asketsime menjadi spirit protes kaum sufi terhadap perilaku hedonis dan kesewangwenangan penguasa sehingga meskipun dikakukan secara

individual/tidak terkoordinir secara kolektif dan cenderung apatis, tetapi merupakan bentuk tanggungjawab etis-spiritual kaum sufi.<sup>38</sup>

Memasuki abad ke-3 hingga 4 Hijriyah tasawuf mengalami perkembangan dari aliran asketisme/zuhud menjadi tasawuf. Hal ini ditandai dengan munculnya konsep-konsep ajaran tasawuf yang dikupas secara lebih mendalam. Kaum sufi mulai memperhatikan rumusan-rumusan (teoritis) tasawuf tentang bagaimana hubungan sufi dengan Tuhan. Kedekatan hamba dengan Tuhan digambarkan dalam kedekatan sang sufi dengan Tuhan dalam hubungan etis/akhlaq, hubungan kecintaan dan keterpesonaan dalam memandang Kemaha Agungan (*jalāl*) ke-Maha Indah Tuhan (*jamāl*) dan ke-Maha Kesempurnaan (*kamāl*) Tuhan serta kedekatan sufi dengan Tuhan dalam hubungan rasa persatuan antara sang sufi dengan Tuhan.

Analisis hubungan tersebut kemudian melahirkan konsep-konsep tasawuf yang memiliki corak ke-*fana*'-an (ekstasi) yang menjurus pada persatuan hamba dengan Tuhan Sang Pencipta. Para sufi ramai membahas pengalaman sufistiknya karena larut dalam kecintaan (*fana' al-Maḥbūb*), bersatu dengan kecintaan (*ittihāt bi al-Maḥbūb*), kekal dengan Tuhan (*Baqā' al-Maḥbūb*), menyaksikan Tuhan (*musyāhadah*), bertemu denganNya (*liqa'*), dan menjadi satu denganNya (*'ain al-jam'*). Beberapa tokoh penting yang telah menghantarkan perkembangan tasawuf ini antara lain seperti Abu Yazid al-Busthami (261 H) dengan

---

<sup>38</sup> Fazlurrahman, *Islam*, (Bandung : Penerbit Pustaka,1979), hlm. 129, M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999). hlm. 27

teori fana dan ittihad nya, al-Hallaj (w. 309 H) dengan teorinya hululnya.

Kecenderungan tasawuf dengan lahirnya teori-teori di atas sejalan dengan perkembangan filsafat dalam dunia Islam sehingga banyak sang sufi yang sekaligus juga filosof. Mereka berusaha memadukan konsep tasawufnya antara visi mistisnya dengan visi rasional. Pengaruh pemikiran dalam tasawuf ini semakin menyebar di beberapa belahan dunia Islam baik semenanjung Arabia, Persia dan India.

Perkembangan tasawuf pada periode berikutnya yaitu abad ke-5 hijriyyah ialah munculnya reaksi dari kalangan *fuqahā* dan *mutakallimūn*. Mereka ingin mengembalikan pemahaman ajaran dan praktek keberagamaan/amaliyah yang sesuai dengan sumber al-Qur'an dan sunah/hadis karena para sufi hampir melepaskan ikatan syari'ah. Reaksi ini menjadi pertentangan antara kaum pengusung syari'ah dengan corak pemahaman ekstorismenya berhadapan dengan kaum sufi dengan corak pemahamannya isoteriknya. Pergumulan ini semakin membawa tasawuf dalam bentuk-bentuk mazhab yang secara umum dikategorikan dalam dua aliran atau golongan, yaitu tasawuf sunni dan tasawuf falsafi.

Namun demikian memasuki abad berikutnya yaitu abad ke-6 dan ke-7 hijriyyah tasawuf falsafi mengalami puncak perkembangannya dengan munculnya beberapa tokoh yang terkenal seperti Ibn 'Arabi dengan teori wahdat al-wujud-nya, Suhrawardi al-Ma'qul dengan teori isyraqiyah-nya, Ibn Sabi'in dengan teori ittihad, Ibn Faridh dengan teori cinta, fana' dan wahdat al-syuhud-nya.



Sampai pada batas ini dinamika sejarah dan perkembangan tasawuf semakin kompleks. Semangat dinamika tasawuf yang mengalami perkembangan sedemikian rupa mulai dari munculnya para *zāhid*, *'ābid* dan sufi yang mengamalkan ajaran-ajaran Islam dengan tujuan mensucikan diri untuk bisa *taqarrub* kepada Allah dan kemudian berlanjut pada lahirnya konsep-konsep yang tersistematis dari pandangan-pandangan sufistik mendapatkan reaksi dari berbagai kalangan. Seiring dengan menguatnya arus tasawuf falsafi, kritik terhadap tasawuf baik dari kalangan kaum sufi maupun di luar kaum sufi tidak terhindarkan sehingga membuahkkan kajian ulang atas tasawuf dalam rangka pelurusan dan pemurnian terhadap faham-faham dalam tasawuf. Dengan adanya upaya pembaharuan dalam tasawuf, maka pertarungan dua aliran tersebut akhirnya menghantarkan tasawuf sunni mendominasi kemenangan dengan didukung tokoh-tokoh penting seperti al-Qusyairi (376-465 H) yang berupaya merumuskan kembali ajaran-ajaran tasawuf dan al-Ghazali (450-505 H) yang berperan penting dalam rekonsiliasi syariat dan tasawuf.

Harmonisasi antara *syarī'ah* dan *haqīqah* atau dengan kata lain fiqh dan tasawuf menjadi mainstream - Azra mengistilahkan dengan *great tradition* - corak keagamaan dan keilmuan di hampir seluruh dunia Islam. Banyak tokoh yang muncul mewarnai arah perkembangan tasawuf disamping tokoh besar seperti al-Ghazali. Mereka adalah seperti Abdul Wahab asy-Sya'rani (w 973 H) di Mesir; Abdul Ghani an-Nabulsi (w. 1143 H) di Syam; Shah Waliullah ad-Dahlawi (w. 1176 H) yang meneruskan pemikiran pendahulunya Ahmad as-Sirhindi (1034 H)

di India; Ahmad ad-Dardîrî, pendiri tarekat al-Khalwati (w. 1201 H.) di Mesir; Muhammad Ali as-Sanusi (w. 1275 H), pendiri tarekat Sanusiah yang melahirkan seorang tokoh sufi-mujahid, Umar Mukhtar (1349 H) di Libia. Gelar akademik yang sering disandang para ulama kala itu adalah “*Faqîh, Muḥaddis, Sūfî*”. Pembaharuan dalam taswuf tersebut kemudian lebih terkenal dengan istilah neo-sufism.

Abad ke-8 hijriyyah bermunculan tarekat-tarekat sebagai ikatan persaudaraan kaum sufi yang diinisiasikan pada pendirinya seperti tarekat qadiriyyah yang dinisbatkan kepada Abd al-Qadir al-Jailani (w.665/1166), Tarekat Maulawiyah kepada Maulana Jalal al-Din al-Rumi (w.672/1273), Tarekat Naqshabandiyah kepada Muhammad Baha' al-Din al-Naqshabandi (w. 791/1389), Tarekat Shattariyah kepada Abd Allah al-Shattar(w. 890/1485) dan yang lainnya. Perkembangan ini nampak hingga akhir abad pertengahan dan abad modern. Melalui tarekat, kaum sufi mampu membangun upaya pembaharuan dalam tasawuf dengan memperkuat arus dan pengaruh syareat hingga semangat dan komitmen tanggungjawab sosial kaum sufi.<sup>39</sup>

Dinamika dunia Islam yang diwarnai oleh tasawuf tersebut justru semakin mengalami kemajuan dan puncak kemajuannya semakin menghiasi dinamika intelektual dan sosial dunia Islam sepanjang abad pertengahan bahkan hingga abad modern. Runtuhnya integritas dan kekautan besar politik Islam dengan runtuhnya Baghdad sebagai pusat kekuasaan daulah Abbasyiyah menjadi jalan kaum sufi memainkan

---

<sup>39</sup> Rahman, *Islam (Second Edition)*, (Bandung : Penerbit Pustaka,1979), hlm. 130-132

peran penting dalam penyebaran Islam ke seluruh penjuru dunia. Tasawuf menjadi trend dan mewarnai perkembangan dunia Islam hingga ke Nusantara. Jaringan intelektual kaum sufi dengan semangat pembaharuannya juga merambah sampai ke Nusantara. Oleh karena itu terlihat pula bahwa kecenderungan harmonisasi syariat dan tasawuf ala Imam Junaid al-Baghdadi dan Imam al-Ghazali berada dalam jaringan intelektual ulama-ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara. Melalui sosok Ibrahim al-Kurani dan Ahmad al-Qusysyasi tiga yang berasal Indonesia yaitu Nuruddin ar-Râniri (w. 1076 H/1666 M), Abdul Rauf as-Sinkili (w. 1105 H/1693 M) dan Yusuf al-Maqassari (1111 H/1699 M) menjadi tokoh pembaharuan tasawuf di Indonesia. Mereka semua termasuk dalam jaringan intelektual pengusung neosufisme dengan mendukung harmonisasi syariat dan tasawuf.

Perkembangan tasawuf dari awalnya pada periode klasik hingga memasuki periode modern telah mengalami dinamika yang cukup progresif bukan hanya pada tumbuhnya pemikiran sebagai tradisi intelektual yang dinamik dalam memahami nilai-nilai ajaran Islam yang bercorak sufistik-esoterik, namun juga pada dinamika sosial, politik, ekonomi dan budaya. Semangat neosufisme selain menumbuhkan gerakan harmonisasi tasawuf dan fiqh juga menumbuhkan semangat aktifis.

Dari paparan diatas jelaslah bahwa asketis ini pada abad ke 2 H / 8 M pada masa itu memunculkan sejumlah zahid besar di berbagai kawasan Islam seperti Hasan Basri (w.729 M), Sufyan Tsauri (w.729 M), Ibrahim ibnu Adham (w.778 M), Rabiâah Adawiyah (w.801 M),

Syaqiq Balkhi (w.801 M), dan lain-lain sebagainya. Para zahid ini pada umumnya amat kecewa dengan cara hidup yang diperlihatkan oleh kebanyakan penguasa dan mereka menjadi kaya raya, tidak mampu mengendalikan nafsu serta tenggelam dalam foya-foya atau berbagai kemaksiatan. Mereka yakin bahwa corak kehidupan seperti itu, adalah corak kehidupan yang dimurkai Tuhan yang selain menjadi penyebab utama kehancuran di bumi ini, juga amat merugikan para pelakunya kelak di hari akhirat. Itulah sebabnya mereka mengembangkan dengan sungguh-sungguh sikap zuhud terhadap kesenangan dunia dan bertekun dalam beribadah.

Dari askatisme berkembang menjadi mistisisme. Sebahagian orang mengatakan, bahwa Rabi'atul Adawiyah dengan konsep *mahabbah*-nya adalah figur yang menandai transisi tersebut. Sejak itu para zahid mulai menyadari bahwa ketekunan beribadah, zuhud terhadap dunia, tawakkal, ridha, cinta kepada Tuhan dan lain sebagainya yang diupayakan dengan sungguh-sungguh (*mujāhadah*) dapat mengantarkan para pelakunya kepada taraf siap untuk menerima karunia Tuhan di dunia berupa tersingkapnya hijab (tirai) yang menutupi mata batin. Dengan hal tersebut diyakini terbukanya karunia menyaksikan keindahan rahasia Tuhan dan alam gaib lain.

Puncak dari kegemilangan tasawuf dan terhindarnya para ulama dari perbedaan pendapat tentang tasawuf serta diterimanya Tasawuf di kalangan para ulama baik ulama kalam maupun ulama tasawuf itu sendiri adalah pada abad ke 12 dengan tokoh centralnya Abu Hamid Al-Ghazali (w.1111) melalui karya monumentalnya *Ihya Ulumuddinâ*.

Melalui pikiran-pikiran Al-Ghazali inilah, Tasawuf bukan hanya diterima dengan tangan terbuka oleh masyarakat luas, tetapi lebih dari itu mulai mendominasi dalam kehidupan keberagamaan kaum muslimin, baik mayoritas (Sunni) maupun minoritas (Syiah).

Dampak kelanjutan dari perkembangan Tasawuf yang sangat pesat tersebut, memunculkan kelompok-kelompok peminat Tasawuf yang masing-masing memiliki guru dan metode tersendiri yang dalam nomenklatur tasawuf disebut dengan tarekat atau ordo sufi. Harun Nasution menyatakan sufi-sufi tersebut mempunyai murid-murid dan pengikut masing-masing yang pada mulanya belum mempunyai ikatan atau organisas sehingga mulai abad ke 12 masehi tumbuhlah organisasi-organisasi yang dikenal dengan nama Tarekat.

Jumlah tarekat itu mencapai puluhan, ratusan, bahkan ribuan yang menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam, dari Afrika Barat sampai dengan Asia Tenggara. Sejalan dengan itu tarekat-tarekat ataupun ordo-ordo tersebut mengalami metamorfosa dari sekedar paguyuban latihan kerohanian, menjadi organisasi sosial yang berusaha memenuhi berbagai kebutuhan hidup anggotanya. Dan dari sekedar perkumpulan yang bersifat lokal, menjelma menjadi jaringan yang bersifat internasional. Tarekat-tarekat besar yang penyebarannya meliputi wilayah yang sangat luas sampai ke Indoensia antara lain adalah Tarekat Qadiriyyah, Tarekat Syatariyyah, dan Tarekat Naqsabandiyah. Adapun tarekat lainnya adalah tarekat Rifaiyyah, Ahmadiyah atau Badawiyah, Bayyumiyyah, Dasuqiyyah, Al-Syadiliyyah, Maulawiyah, Al-Bektasyiyah, Al-Syattariyyah dan lain sebagainya. Namun demikian tarekat-tarekat yang pernah timbul dalam

sejarah Islam, besar kecil, berjumlah besar, tetapi lebih dari setengah telah tidak mempunyai wujud lagi.

## **B. Tarekat sebagai Gerakan Sosial Kaum Sufi**

Perkembangan tarekat pada abad modern menunjukkan adanya dinamika yang cukup progresif. Ada perkembangan dan pembaharuan dalam tarekat pada abad modern yang ditandai oleh upaya harmonisasi antara syariat dan tasawuf. Perkembangan dan pembaharuan tarekat ini juga didukung oleh pembaharuan pemikiran sebagai tradisi intelektual yang dinamis dalam memahami nilai-nilai ajaran Islam yang bercorak sufistik-esoterik. Di samping itu yang tidak kalah pentingnya adalah pembaharuan pada dinamika sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Semangat pembaharuan ini pada gilirannya menumbuhkan gerakan dan semangat aktivis kaum sufi. Muncul dan berkembangnya tarekat-tarekat seperti Tarekat Qadiriyyah, Maulawiyah, Naqsyabandiyah, Shattariyyah dan yang lainnya menjadi bagian yang tak terpisahkan dengan dinamika sosial-politik, ekonomi, dan budaya. Melalui tarekat, kaum sufi mampu membangun arah dari spiritual-individual kepada etika moral sosial. Kecenderungan ini oleh Fazlurrahman disebut dengan neosufism yang menjadi bagaian dari upaya pembaharuan dalam tasawuf dan tarekat dengan adanya komitmen dan tanggungjawab sosial tasawuf.<sup>40</sup> Ajaran-ajaran Islam yang bercorak sufistik yang mereka pelajari dan amalkan

---

<sup>40</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, vol. 15 (University of Chicago Press, 1984), 130-132.

mengarah pada tumbuhnya sifat aktif dan progresif bukan pasif dan statis.

Perubahan ini telah menandakan perubahan penting dimana ajaran-ajaran tasawuf kemudian bertransformasi secara lebih kompleks dan menjadikan tarekat sebagai suatu organisasi yang melembaga yang terdiri dari syaikh, murid dan doktrin atau ajaran sufi.<sup>41</sup> Munculnya tarekat sebagai wadah para sufi dalam mengajarkan dan melaksanakan amalan-amalan atau ajaran-ajaran tasawuf menjadi institusi yang terorganisir. Tarekat menjadi modal sosial yang sangat signifikan dalam gerakan sosial baik politik maupun ekonomi.

Perkembangan ini telah membawa kesadaran kaum sufi dari spiritualitas menuju moralitas. Dengan kata lain pada abad ini kaum sufi telah menyempurnakan arah dari kesalehan individu kepada kesalehan sosial. Munculnya kesadaran akan tanggungjawab publik dengan adanya gerakan politik menunjukkan akan bangkitnya moralitas kaum sufi. Amin Abdullah cukup jelas menggambarkan dinamika ini dengan mengatakan :

Manusia pada penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20 mulai menyadari apa yang disebut wilayah publik. Mereka sadar betul bahwa di sana ada wilayah sosial-politik, di luar wilayah kesalehan pribadi yang sangat menghantui mereka. Wilayah sosial-politik yang terkait dengan moralitas publik didominasi oleh para penguasa Belanda dan raja-raja saat itu. Kesadaran tersebut terbentuk secara bertahap dan perlahan selama kurang lebih 200 tahun. Kesadaran akan wilayah publik kemudian

---

<sup>41</sup> J Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford University Press, 1998), 3.

teraktualisasikan dalam bentuk perang sebagai upaya awal untuk mengurangi kemiskinan, kemelaratan, dan keterbelakangan.<sup>42</sup>

Arus dinamika umat Islam di Nusantara termasuk Jawa tidak bisa dipisahkan dengan perkembangan tarekat tersebut. Perlawanan kaum sufi terhadap penjajah pada abad ke-19 merupakan momentum gerakan politik kaum sufi yang muncul secara sporadik di mana-mana. Sejarah pergerakan politik kaum sufi/ tarekat di Jawa dalam bentuk perlawanan rakyat terjadi di beberapa daerah di Nusantara. Tahun 1880-an kiai tarekat di Banyumas menjadi bagian dari gerakan rakyat melawan Belanda yang memonopoli dan menguasai ekonomi perkebunan. Melalui tarekat Sattariyah dan Akmaliyah sebagai tarekat yang dominan di Banyumas misalnya, K.H. Nurhakim dan Malangyudha Negeri diduga berada di balik beberapa pemberontakan lokal masyarakat Banyumas dalam menggalang dukungan menghadapi langkah-langkah Belanda yang sangat eksploitatif terhadap ekonomi perkebunan.<sup>43</sup> Selanjutnya pada bulan Juli 1888, Banten menjadi saksi kiprah dan bangkitnya kaum sufi dalam melakukan perlawanan dalam bentuk pemberontakan terhadap Belanda. Perlawanan yang sering disebut dengan pemberontakan petani Banten ini banyak melibatkan para kiai dan haji yang tidak lain adalah pengikut tarekat yaitu tarekat Qadiriyyah wa

---

<sup>42</sup>A Mahasin, *Ruh Islam Dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya Di Jawa*, (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996), 186.

<sup>43</sup>Karel Andrian Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke 19* (Bandung: Bulan Bintang, 1980), 186-196. Lihat Juga Sukardi, 1996.



Naqsyabandiyah di bawah pimpinan Syaikh Abdul Karim.<sup>44</sup> Sementara itu pemberontakan di Sidoarjo yang terjadi pada tahun 1903 juga tidak jauh berbeda dengan sekian pemberontakan di Jawa yaitu menunjukkan semangat jihad melawan penjajah yang menjadi spirit perlawanan kaum sufi. Kiai Kasan Mukmin yang memainkan peran penting dalam menggalang pemberontak di Sidoarjo merupakan pengikut tarekat Naqsbandiyah. Perlawanan masyarakat Kendal Jawa Tengah yang dipimpin oleh Syaikh Rifa'i juga menjadi bukti juga adanya semangat jihad kaum sufi. Meskipun Syaikh Rifa'i bukan menjadi syaikh dari suatu tarekat tertentu, namun banyak mengajarkan ajaran-ajaran tasawuf. Dinamika pergerakan kaum sufi pada abad tersebut tentu tidak lepas dari gambaran secara umum tentang munculnya gerakan rakyat dalam bentuk pemberontakan terhadap penjajah. Sebagaimana kita ketahui bahwa perang Jawa (1825-1830) juga menjadi arena perjuangan para ulama/ kiai/ kaum santri. Mereka memiliki andil yang sangat berarti dalam memobilisasi massa melakukan pemberontakan.<sup>45</sup>

Semangat kebangkitan kaum sufipun terus berlanjut tidak hanya dalam bentuk perlawanan fisik dengan penjajah tetapi penguatan basis sosial melalui organisasi yang lebih modern. Kaum sufi melalui jaringan tarekat nampak telah memainkan peranan yang penting bersamaan dengan lahirnya gerakan-gerakan pembaharuan Islam yang berpusat di

---

<sup>44</sup>Martin Van Bruinessen, "The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia," *Studia Islamika* 1, no. 1 (1994): 1–23, <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/864/744>. Lihat Steenbrink, Beberapa, Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 54 – 55.

<sup>45</sup>Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian Tentang Mystik*, 17-19.

wilayah perkotaan seperti Serikat Islam, Muhammadiyah, Persatuan Islam, dan Nahdlatul Ulama (NU).

Dinamika kaum sufi/ tarekat dan orientasi gerakan sosial politik saat itu telah banyak muncul dalam pergumulan kaum sufi dan elit muslim secara umum bukan hanya pada era pemerintah Belanda, tetapi di era Jepang hingga pasca kemerdekaan. Endang Turmudi telah menyimpulkan bahwa tarekat dijadikan sebagai wahana mobilitas massa untuk kepentingan politik kiai.<sup>46</sup> Hampir sama dengan Turmuzi, Mahmud Sujuthi menemukan adanya kecenderungan perilaku politik penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang pada masa pemerintahan Orde Baru yang berbeda-beda meskipun dalam satu kepemimpinan tokohnya.<sup>47</sup>

Di samping terlibat dalam aktifitas sosial politik, kaum sufi juga terlibat dalam aktifitas sosial ekonomi. Ada fenomena menarik di tengah-tengah era modern yaitu kebangkitan spiritualitas agama di satu sisi dan di sisi lain adanya semangat dan etos kerja yang keras di kalangan pengusaha sejalan dengan tuntutan modernitas pada abad ke-20. Seperti halnya di Kudus Jawa Tengah, filosofi Gusjigang yang merupakan ajaran dari Sunan Kudus yang mempunyai makna berakhlak bagus, pinter ngaji dan pinter dagang, menuntun pengikutnya dan masyarakat kudus menjadi orang yang berkepribadian bagus, tekun

---

<sup>46</sup>Endang Turmudi, *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java* (ANU Press, 2006).

<sup>47</sup>Mahmud Sujuthi, *Politik Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Jombang: Studi Tentang Hubungan Agama, Negara, Dan Masyarakat* (Jombang: Galang Press, 2001).

mengaji dan dapat berdagang.<sup>48</sup> Banyak dijumpai orang-orang yang sibuk untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari yang bersifat material duniawi, namun tetap setia merasakan kerinduan akan nilai-nilai ketuhanan, nilai-nilai profetik (kenabian) yang dapat menuntun manusia kembali kepada fitrahnya. Karena itu, banyak yang tetap tertarik untuk mempelajari tasawuf dan atau masuk dalam tarekat dengan berusaha mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari tanpa kehilangan semangat dan etos kerja yang tinggi terkait dengan kegiatan sosial dan ekonomi mereka. Hal ini setidaknya terlihat pada sejumlah pengamal tasawuf dan pengikut tarekat di beberapa kota di Jawa seperti Pekalongan, Solo, Kudus, dan yang lainnya.

Di Jombang, Jawa Timur, kaum tarekat Shiddiqiyah terlibat dalam aktifitas melampaui aktifitas keagamaan semata. Meskipun awal mulanya banyak mengalami hambatan namun lambat laun semakin eksis dan mempunyai banyak usaha dibidang pertanian, perdagangan, industridan jasa transportasi dengan konsep ekonomi *tayyibah*.<sup>49</sup> Demikian pula Tarekat Qadiriyah wa Naqshabandiyah (TQN) baik yang ada di Jombang, Suryalaya maupun di Demak. TQN Jombang mempunyai beberapa unit usaha seperti perkebunan sengon bekerjasama dengan pabrik kertas, perikanan yang menyebar ke beberapa kota sekitar, kerajinan mutiara dan lain sebagainya. Sementara di Suryalaya

---

<sup>48</sup> M Ihsan, "Gusjigang: Karakter Kemandirian Masyarakat Kudus Menghadapi Industrialisasi," *Iqtishadia: Jurnal Kajian Ekonomi Dan Bisnis Islam IAIN Kudus* 10, no. 2 (2017): 153–83, <https://doi.org/10.21043/iqtishadia.v10i2.2862>.

<sup>49</sup>Syahrul A'dham, "Etos Ekonomi Kaum Tarekat Shiddiqiyah," *Al-Iqtishad: Jurnal Ilmu Ekonomi Syariah* 3, no. 2 (2011): 313–30.

ada kelompok pengusaha yang tergabung dalam Himpunan Pengusaha Ichwan TQN Pondok Pesantren Suryalaya (HIMMPIS).<sup>50</sup> Kegiatan ekonomi juga dapat kita lihat di Kudus. Mul Khan dan Rajasa melalui penelitiannya terhadap pengikut tarekat Syadziliyah menggambarkan tentang usaha kerajinan kaum tarekat.<sup>51</sup>

Apa yang terjadi dengan dinamika kaum sufi tersebut, sebenarnya merupakan bagaian dari perubahan sosial secara keseluruhan di Indonesia seiring dengan perkembangannya sejak abad ke-20. Menurut Kuntowijoyo sebagaimana yang jelaskan Priyono bahwa pada awal abad ke-20 di kebanyakan kota Hindia (Indonesia) telah terjadi kebangkitan golongan borjuis (pribumi), kelas baru yang berasal dari kaum pengusaha dan cendikiawan yang menguasai cakrawala kehidupan kota.<sup>52</sup> Mereka adalah golongan menengah pribumi dari kalangan pengusaha yang tengah mengalami keberhasilan dalam usahanya, sehingga secara ekonomi mereka menempati posisi menengah disamping juga golongan intelektual yang termasuk kelas menengah baik ditinjau dari posisi maupun tingkat kesejahteraan sosialnya. Hal ini ditegaskan pula oleh Sutherland yang menyebutkan bahwa pada awal abad ke-20 di kota-kota Hindia Belanda muncul suatu unsur baru dalam masyarakat pribumi, yaitu lapisan cendikiawan yang memperoleh

---

<sup>50</sup>M. Amin Syukur dan Muhaya, "Al-Harakah al-Iqtisadiyah Fi Jawa", *Journal Of Indonesian* Vol.09 No. 2 (2015): 245-260.

<sup>51</sup>Radjasa Mu'tasim, *Bisnis Kaum Sufi: Studi Tarekat Dalam Masyarakat Industri* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 1.

<sup>52</sup>A E Priyono, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: PT Mizan Publika, 2008), 78-80.

kesempatan mendapatkan pekerjaan-pekerjaan baru, sarana-sarana penunjang baru, gagasan-gagasan baru, dan informasi-informasi baru.<sup>53</sup>

Di kota Surakarta misalnya, muncul golongan menengah pribumi atau pedagang kelas menengah yang erat kaitannya dengan dunia perbatikan. Perkembangan dan kemajuan mereka tidak terlepas dari pengaruh industrialisasi perkebunan dengan tersedianya alat-alat transportasi, seperti kereta yang pada akhir abad ke-19 sudah menghubungkan kota-kota di seluruh Jawa. Secara tidak langsung hal ini telah mendukung meluasnya pemasaran batik kota Surakarta.<sup>54</sup>

Demikian pula di kota Mojokuto, Geertz menyebutkan bahwa pada tahun 1925 perdagangan telah berkembang dengan pesat sehingga Mojokuto menjadi kota dagang yang makmur, berkat kegiatan-kegiatan Belanda yang secara besar-besaran mengusahakan pertanian perdagangan, terutama tebu di pedesaan sekitarnya. Pada tahun tersebut, di daerah sekitar kota Mojokuto terdapat sepuluh pabrik gula, dan tiga pabrik tapioka. Pada tahun itu pula, terdapat tujuh jalur kereta api menuju ke berbagai pabrik, dan volume barang angkutan antara tahun 1900 dan 1929 meningkat 4.000 persen. Segala macam perdagangan maju pesat, dan bahkan di kalangan penduduk Indonesia, misalnya perdagangan tekstil, tembakau, dan ikan asin berkembang dengan pesat. Rumah makan, toko barang-barang besi, dan toko kelontong pun muncul

---

<sup>53</sup>Heather Sutherland and Sunarto, *Terbentuknya Sebuah Elite Birokrasi* (Jakarta: Sinar Harapan, 1983), 114.

<sup>54</sup>Sutherland and Sunarto. *Terbentuknya Sebuah Elite..*, 114

di mana-mana. Kondisi semacam inilah yang mengakibatkan munculnya banyak golongan menengah dari kalangan pengusaha.<sup>55</sup>

Dinamika kota telah menjadi basis perubahan perkembangan masyarakat seiring dengan arus modernisasi yang semakin meluas. Perubahan ini tidak lepas dari aktor-aktor perubahan yaitu kalangan intelektual dan pengusaha. Menurut Kroef, munculnya kaum intelektual-cendekia di kota-kota Indonesia pada abad ke-20 ini hampir bersamaan dengan pedagang kelas menengah yang berkecimpung dalam industri manufaktur dan usaha pertokoan. Mereka telah membawa konsep-konsep baru dalam masyarakat.<sup>56</sup> Lebih lanjut Kuntowijoyo menyebutkan bahwa golongan menengah juga muncul di beberapa kota santri di Jawa yang terkenal dengan “kauman” sebagai tempat bahkan pusat perdagangan dan industri. Tempat-tempat tersebut adalah Kotagede di Yogyakarta, Laweyan di Surakarta, Pekajangan di Pekalongan dan Kauman di Kudus. Pusat-pusat kaum santri ini memperoleh pujian dalam dokumen tahun 1909 karena memiliki semangat dagang bangsa pertengahan atau kelas menengah yang menggeluti bidang perniagaan. Dalam dasawarsa ketiga abad ke-20, terjadi perubahan mendasar dari masyarakat pertanian menjadi masyarakat komersil dan industri juga layak disebut dengan kelas

---

<sup>55</sup>Clifford Geertz, Dorodjatun Kuntjoro-Jakti, and S Supomo, *Penjaja Dan Raja: Perubahan Sosial Dan Modernisasi Ekonomi Di Dua Kota Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), 9.

<sup>56</sup>J M Van der Kroef, *Indonesia in the Modern World*, Jakarta, Indonesia in the Modern World (M. Baru, 1956), 71-75.

menengah. Sementara itu, pabrik manufaktur dan pencelupan menjadi mata pencaharian pokok penduduk kelas menengah di kota.<sup>57</sup>

Dengan demikian maka jelaslah bahwa ada dinamika sosial yang juga menjadi bagian dari dinamika kaum sufi dan tarekat. Dinamika kaum tarekat sebagaimana paparan sekilas tersebut, semakin meneguhkan bahwa kaum sufi turut dalam pergumulan dinamika masyarakat seiring dengan perubahan zaman. Tasawuf yang diidentikkan dengan tarekat di pedesaan dan menjadi bagian dari kehidupan masyarakat desa yang cenderung mistis, misterius, kontemplatif, dan menarik dari kehidupan dunia, ternyata hadir juga di tengah dinamika masyarakat kota yang rasional, terbuka, dan egaliter.

### **C. Perspektif Teori-teori Sosial dalam Kajian Tarekat**

Tarekat memang telah memunculkan respon kritik dari berbagai kalangan baik internal maupun dari luar Islam. Dari kalangan dunia Islam, ulama eksoteris-reformis yang menolak autentisitas tarekat sebagai kajian yang tidak berasal dari kewahyuan dan tradisi Islam, sering melihatnya dari sudut pandang normativitasnya sehingga menolak tarekat disamping karena sikap pasifnya sang sufi terhadap kehidupan dunia.<sup>58</sup> Sedangkan dari kalangan orientalis melihat tarekat sebagai bentuk dari perkumpulan masyarakat awam.

---

<sup>57</sup>Priyono, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, 78.

<sup>58</sup> Sahri, "Dimensi Politik dalam Ajaran-ajaran Tasawuf: Studi Kasus atas *Manaqib* Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jailani", dalam *asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 45, No. 2 (Juli Desember 2011)

Meskipun kritik seringkali dilontarkan namun eksistensi tasawuf dan tarekat tetap ada dan bisa kita jumpai saat ini. Selain itu laju pergerakan tasawuf dan tarekat tidak bisa dibendung bila dilihat dari data historis yang menggambarkan peran tarekat dalam penguatan kehidupan sosial, spiritual, ekonomi dan politik masyarakat muslim. Islamisasi masyarakat bahkan tidak bisa dilepaskan dari peran dan pemikiran kaum sufi dan kelompok tarekat. Banyak ulama yang menjadi tokoh-tokoh penting dalam tarekat dan ikatan persaudaraan juga merupakan bagian penting dalam masyarakat kota dan desa.

Terkait dengan dinamika tarekat pada abad modern ini, para peneliti telah menulis banyak karya ilmiah dengan beragam pendekatan. Berbagai studi empiris dapat menunjukkan keberlangsungan tarekat dalam masyarakat kontemporer. Kajian mereka sudah banyak yang mengkaji bentuk organisasi tarekat menjadi sebuah organisasi dengan format struktural yang tetap eksis bagi kehidupan keagamaan di dunia muslim, baik urban maupun pedesaan. Banyak studi yang sudah memodifikasi kajiannya sehingga mampu menggambarkan perbedaan yang signifikan tentang organisasi sufi antara desa kota, intelektual awam, spiritual institusional.

Banyak kajian sudah dilakukan, namun demikian masih diperlukan banyak upaya yang diarahkan bagi pengembangan kerangka teoritis untuk menggantikan kerangka sebelumnya atau bahkan kerangka lama yang didasarkan pemahaman orientalis tentang Islam modern. Untuk itulah perlu kerangka yang memungkinkan untuk pengembangan studi tarekat dengan menggunakan teori-teori sosial yang dikembangkan



untuk mengkaji tipe-tipe gerakan. Dengan demikian secara umum kita dapat melihat seluruh upaya untuk mempertegas pemahaman yang autentik tentang keyakinan dan identitas Islam dalam konteks modernisasi yang benar-benar baru sebagai sebuah gerakan sosial. Dalam konteks ini, gerakan sosial dapat memiliki berbagai bentuk yang berbeda dalam tipe-tipe/format organisasi sebagai struktur mobilisasi, dimana kelompok-kelompok berupaya mengorganisasikan dan meneliti dalam masyarakat.

Sebuah transisi telah terjadi dalam gerakan tarekat dimana sebelumnya tarekat kedudukannya sebagai ikatan persaudaraan yang didasarkan pada ikatan emosional-spiritual menjadi suatu sarana penting bagi ekspresi sosial dalam konteks masyarakat modern yang tengah mengalami modernisasi. Mengapa format tarekat mampu bertahan merupakan sebuah pertanyaan penting dan beberapa aspek teori gerakan sosial menjadi isyarat penting dalam jawabannya.

Dengan melihat perkembangan tarekat di abad 19 dan 20 melalui pendekatan ilmu social yang tepat tentu akan menyambung dengan beberapa kajian sebelumnya seperti yang dilakukan oleh Azyumardi Azra yang mengungkap bahwa tarekat merupakan salah satu gerakan pembaharuan di nusantara sepanjang abad ke 17 dan abad ke 18. Bentuk tasawuf yang dikenalkan adalah neosufisme yang memiliki ciri patuh terhadap syariah serta menolak sifat pasif terhadap dunia.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007. Hal 144

Menelaah fenomena di atas yakni adanya pergumulan agama dan perubahan masyarakat yang tercermin dalam kehidupan kaum sufi, maka sebenarnya banyak hazanah yang perlu diungkap maknanya secara lebih dalam. Sesuai dengan semangat perjuangan dalam perlawanan fisik terhadap penjajah pada abad ke-19 dan kebangkitan kelas menengah pribumi pada abad ke-20, kaum sufi dan tokoh-tokoh tarekat sebagai guru/ mursyid dan sekaligus sebagai pejuang dan bahkan pengusaha muslim memiliki arti yang penting dalam dinamika gerakan (perubahan) masyarakat. Untuk itu perlu ada penjelasan tentang fenomena kehidupan kaum sufi dengan segala dinamika sosialnya karena faktanya banyak kaum sufi di Jawa yang terlibat dalam aktifitas politik maupun ekonomi-perdagangan dan industri dengan jaringannya yang luas. Sarikat Islam (SI) adalah salah satu bentuk kebangkitan kaum sufi dalam bidang politik dan perdagangan, menjadi organisasi terbesar saat itu dengan hampir 10 persen anggota pengurus cabang adalah guru agama dan pejabat masalah keagamaan.<sup>60</sup>

Aktifitas sosial politik maupun ekonomi mereka tentu bukan sebuah aktifitas yang berdiri sendiri dan bukan pula sebuah kebetulan tetapi ada kaitan secara sistemik antara aktifitas sosial dengan pemahaman keagamaan mereka. Hal itu karena komodifikasi sosial kaum sufi tidak mengurangi aktifitas keagamaan baik mereka yang berperan dan berkedudukan sebagai tokoh agama/guru tarekat yang senantiasa mengajarkan nilai-nilai sufistik dan membimbing tarekat

---

<sup>60</sup> Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (Ed), *Urban Sufism*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008), 163.

kepada masyarakat, maupun mereka yang manjadi murid tarekat. Aktivitas keagamaan justru menjadi sinergi dengan aktivitas sosial.

Dengan demikian maka perlu rumusan-rumusan teoritik dari ilmu-ilmu sosial untuk memberikan penjelasan mengenai kaitan antara institusi tarekat dan pandangan keagamaan kaum sufi dengan keterlibatannya dalam dinamika dan perubahan sosial masyarakat. Dari sinilah diharapkan akan diketahui apakah gerakan kaum sufi sebagai sebuah gerakan akan meneguhkan argumen bahwa tarekat bukan hanya merupakan gerakan keagamaan yang tereksprei kesalehan personal *'ubūdiyyah* yang tereksprei dalam *ibadah mahdah* dalam hubungan vertikal sang *'ābid* dengan *ma'būd* tetapi juga gerakan sosial yang tereksprei dalam gerakan politik dan ekonomi sebagai dimensi sosial (*mu'āmalah*) kaum tarekat yang tercermin dalam hubungan horizontal.

### **1. Perubahan Sosial**

Membincang gerakan sosial tentu bisa berujung pada perubahan sosial sebagai artikulasinya. Gerakan sosial tarekat dapat mempengaruhi perubahan sosial dan demikian pula sebaliknya. Apabila mengacu pada perubahan sosial dalam pengertiannya yang luas, maka pada dasarnya berkaitan dengan pergantian dalam hubungan sosial dan ide-ide kultural. Konsep sosial dan budaya menjadi konsep yang saling berkaitan dalam terjadinya suatu perubahan. Perubahan dalam ide dan nilai secara singkat akan mengarah pada terjadinya perubahan dalam hubungan

sosial, dan sebaliknya perubahan dalam pola hubungan sosial akan menuju pada adanya perubahan nilai dan norma.<sup>61</sup>

Secara teori, ada banyak ahli yang memberikan sumbangan pemikiran dalam menjelaskan tentang perubahan sosial sebagaimana akan dipaparkan. Istilah perubahan (*change*) sering dikaitkan dengan kesinambungan (*continuity*). Kedua istilah tersebut sebenarnya antara satu dengan lainnya menunjukkan proses kesinambungan dalam peristiwa-peristiwa sejarah. Menurut Peter Burke, kontinuitas meskipun sering digambarkan secara negatif sebagai kelambanan atau *inertia* namun demikian dalam kasus-kasus tertentu menunjukkan penggambaran yang lebih positif dari proses peradaban.<sup>62</sup> Konsep kontinuitas dapat pula dipahami sebagai sejarah tanpa pergerakan (*histoire immobile*) atau gerakan-gerakan yang bersifat siklus di dalam sebuah sistem yang cenderung bergerak ke arah keseimbangan yang relatif stabil. Berdasarkan konsep kontinuitas ini dapat diketahui bahwa kejadian-kejadian dapat dihubungkan dengan perubahan-perubahan struktur sehingga kontinuitas itu sendiri di dalam kenyataannya juga terdapat perubahan-perubahan.

Perubahan itu sendiri dalam perspektif sejarah biasa dilihat dalam beberapa tipe utama. Sebagian di antaranya bertipe linear, sedangkan sebagian lain bertipe siklus. Secara khusus terdapat pula tipe perubahan yang menekankan faktor-faktor internal dengan melukiskan perubahan

---

<sup>61</sup>S Soekanto, *Teori Sosiologi Tentang Perubahan Sosial* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983), 29-34.

<sup>62</sup> Peter Burke, *Sejarah Dan Teori Sosial* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), 240-242.

masyarakat berdasarkan pertumbuhan, evolusi, dan pembusukan. Tipe-tipe perubahan yang terjadi atas faktor-faktor eksternal khususnya dapat dikemukakan melalui faktor-faktor yang menyebabkan masyarakat relatif terbuka terhadap pengaruh luar, sedangkan sebagian lain sanggup bertahan dari pengaruh tersebut.

Perubahan pada suatu gerakan sosial seringkali terjadi akibat adanya transformasi struktural. Konsep ini sepanjang sejarah senantiasa terjadi dalam proses integrasi dan disintegrasi atau disorganisasi dan reorganisasi yang silih berganti. Transformasi struktural dalam proses perubahan dapat mengubah secara fundamental dan kualitatif jenis solidaritas yang menjadi prinsip ikatan kolektif seperti ikatan komunal menjadi ikatan asosiasi, kolektivitas yang berikatan primordial menjadi kolektivitas yang berupa organisasi kompleks. Akibat proses transformasi ini, timbullah perubahan dan pergeseran loyalitas seperti perubahan dari primordial atau lokal ke loyalitas lembaga-lembaga berskala nasional.<sup>63</sup> Demikian pula proses struktural hubungan sosial dalam masyarakat yang kompleks akan menimbulkan jaringan sosial yang mencakup independensi antara berbagai sektor atau fungsi masyarakat yang dalam keseluruhannya mewujudkan suatu sistem. Sementara itu, masyarakat yang dikonsepsikan sebagai sistem seperti dikemukakan oleh T. Parsons, mempunyai fungsi adaptasi (*economy*), integrasi (*society*), mempertahankan diri (*culture*), dan memberi

---

<sup>63</sup> Kartodirdjo Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), 161-162.

orientasi tujuan (*polity*) dalam dinamika sosial.<sup>64</sup> Melalui proses-proses tersebut, perubahan sosial tidak dapat dilepaskan dari karakteristiknya yang utama seperti dikemukakan Spencer sebagai perubahan yang menekankan pada evolusi sosial, yakni perubahan berlangsung secara pelan-pelan dan kumulatif, ditentukan dari dalam (endogen) maupun faktor luar (eksogen), serta perubahan terjadi dari homogenitas yang tidak koheren ke heterogenitas yang koheren.<sup>65</sup>

## 2. Gerakan Sosial Sebagai Kekuatan Perubahan

Keberadaan tarekat sebagaimana yang terjadi pada aban ke-20 telah menjadi daya tarik beberapa pengkaji agama dan tarekat. Jhon Vall mengatakan bahwa efektivitas tarekat sufi yang terus berlangsung dan mengejutkan banyak pihak, dalam beberapa hal juga merupakan bagian dari sebuah fenomena yang lebih luas meliputi pengaruh dan kekuatan yang terus berlanjut dari ‘agama’ itu sendiri dalam masyarakat kontemporer

Hal itu karena sejak masa pencerahan abad ke 18 para sarjana di Barat menegaskan bahwa ‘agama’ akan digantikan oleh ‘sains’ dan akan merosot secara signifikan dalam kehidupan manusia. Implikasi dari penegasan tersebut, maka pada paruh abad ke-20 ‘teori sekularisasi’ telah menjadi suatu bagian penting dari teori-teori modernisasi. Pemisahan agama dari politik dan proses sekularisasi yang lebih luas

---

<sup>64</sup> Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial ...*,163.

<sup>65</sup> Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial ...*,198.

dalam masyarakat menjadi suatu bagian yang inheren dari modernisasi. Namun demikian pada awal abad ke-21 tampak jelas bahwa kerangka teoritis semacam itu tidak bisa sepenuhnya untuk memahami sifat masyarakat kontemporer sehingga perlu modifikasi bahkan kalau perlu ditinggalkan.

Pada akhir 1970-an, para sosiolog agama telah melakukan peninjauan kembali. Melalui symposium pada 1970, mereka mulai merasakan perubahan besar. Mereka melihat bahwa meskipun kemerosotan agama dalam masyarakat yang mengalami sekularisasi telah menjadi perhatiannya, tetapi satu dasawarsa kemudian, perhatian kemudian beralih pada kembalinya agama secara tidak terduga ke dalam kehidupan sosial.

Banyak studi empiris yang telah dilakukan untuk menunjukkan arah kajiannya pada kelangsungan agama dan tarekat dan vitalitasnya serta arti pentingnya dalam masyarakat kontemporer. Apa yang telah dilakukan oleh para pengkaji sebagaimana kajian di atas, juga menuntut pentingnya pengembangan kerangka teoritis untuk melengkapi atau kerangka yang selama ini telah digunakan. Salah satu kerangka yang memungkinkan untuk pengembangan tersebut adalah teori gerakan sosial yang dikembangkan untuk mengkaji tipe-tipe gerakan. Dengan teori ini secara umum, kita dapat melihat seluruh upaya untuk mempertegas suatu pemahaman yang autentik tentang keyakinan dan identitas islam dalam konteks modernitas yang benar-benar baru sebagai sebuah 'gerakan sosial'. Teori ini memungkinkan tipe-tipe format organisasi yang berbeda sebagai 'struktur mobilisasi di mana kelompok-kelompok

berupaya mengorganisasikan dan meneliti wahana kolektif, baik formal maupun informal, tempat orang memobilisasi dan terlibat aktif dalam perilaku kolektif. Dengan demikian, melalui perspektif ini kita bisa melihat sejumlah bukti konkrit tentang kelangsungan dinamika tarekat dan memaparkan penjelasan yang sewajarnya dengan menggunakan aspek-aspek teori gerakan sosial.

Dengan demikian munculnya tarekat sebagai fenomena sosial yang teraktualisasi dalam sebuah gerakan dapat ditarik pada teori-teori tentang gerakan sosial. Salah satu teori yang kini semakin mendapatkan perhatian adalah teori gerakan sosial sebagaimana dikemukakan oleh Quintan dengan tiga konsep sebagai kuncinya yaitu (a) struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*), (b) struktur mobilisasi (*mobilizing structures*), dan (c) pbingkaiian aksi (*framing*).<sup>66</sup>

#### **a. Struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*)**

Struktur kesempatan politik merupakan sebuah konsep yang mengungkapkan bahwa perilaku massa secara organis dalam hal tertentu memiliki pengaruh yang cukup signifikan terhadap perkembangan suatu gerakan sosial. Dari konsepsi demikian, masyarakat secara organis dapat menghasilkan infrastruktur kelembagaan yang mengatur keseimbangan di antara masukan (*inputs*) dan keluaran (*outputs*) dalam sistem politik.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup>Noorhaidi Hasan, "Book Review: Islam Politik, Teori Gerakan Sosial, Dan Pencarian Model Pengkajian Islam Baru Lintas-Disiplin," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 44, no. 1 (2006): 241–50.

<sup>67</sup>W Wiktorowicz Quintan, *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial* (Yogyakarta: Democracy Project, 2012), 42.



Doug McAdam menjelaskan bahwa teori struktur kesempatan politik dapat dipergunakan sebagai variable utama berkaitan dengan dua prinsip variable dependent, yaitu momentum aksi kolektif dan hasil dari aktivitas sebuah gerakan.

Salah satu perintis pertama teori kesempatan politik adalah Peter Eisinger. Di dalam artikelnya di jurnal *American Political Science Review* menjelaskan berbagai fenomena kemunculan gerakan sosial, revolusi, dan gerakan nasionalisme dengan mempergunakan teori kesempatan politik. Ia sendiri terinspirasi dari pandangan Tocqueville yang menyimpulkan jika revolusi terjadi tidak ketika kelompok masyarakat tertentu dalam kondisi tertutup mengalami keterbukaan dan dipergunakan oleh para penantang untuk melakukan perlawanan.

Dari sini struktur kesempatan politik mencoba menjelaskan munculnya dan berkembangnya gerakan sosial terjadi karena dalam perubahan struktur politik yang dimaknai sebagai kesempatan. Secara umum hambatan atau kesempatan politik bagi gerakan social dapat dipilah menjadi dua kategori yakni, pola hubungan tertutup dan pola hubungan terbuka. Pola tertutup menghadirkan hambatan gerakan social. Sedangkan pola terbuka membuka kesempatan dan kemunculan perkembangan bagi suatu gerakan sosial sebagai bagian dari relasi politik yang kompetitif bagi elit, antara partai politik dan juga antara kelompok kepentingan. Semakin terbukanya kesempatan politik, maka semakin terbentuknya perkembangan gerakan sosial. Begitu pun sebaliknya, semakin tertutup kesempatan politik, maka semakin sempit kemunculan perkembangan suatu gerakan social.

Ada dua hal penting yang Kriesi jelaskan berkaitan dengan teori kesempatan politik.<sup>68</sup> *Pertama*, teori kesempatan politik bukan sebuah konsep kaku dan konstan. Teori ini mungkin mengalami perubahan sepanjang masa sebagai hasil kontrol para elite baru di dalam sistem atau tercapainya konsolidasi elite lama. Karena itu, Kriesi menekankan pentingnya mempertimbangkan faktor-faktor struktur kelembagaan formal, informal, dan strategi yang dipergunakan oleh para pelaku perubahan.

*Kedua*, teori kesempatan politik ini dipergunakan untuk menjelaskan sampai sejauh mana terbukanya kesempatan politik berperan dalam menyuburkan protes-protes menentang ketidakadilan ekologi di Indonesia dengan mempergunakan dimensi-dimensi teori struktur kesempatan politik. Dengan mempergunakan teori ini, perbandingan dapat dilakukan dengan melihat frekuensi dan besaran aksi-aksi kolektif dan gerakan lingkungan hidup pasca reformasi.

Konsep struktur kesempatan politik menjelaskan bahwa munculnya gerakan sosial seringkali dipicu oleh perubahan-perubahan yang terjadi dalam struktur politik sehingga gerakan itu juga biasanya berhubungan dengan pergeseran-pergeseran yang terjadi di dalamnya. Hal ini bila kita lihat pada tarekat tentu menjadi jelas bahwa dengan kebijakan-kebijakan pemerintah hindia Belanda seperti tanam paksa, politik etis, dan yang lainnya merupakan hal yang memicu pergerakan kaum terekat.

---

<sup>68</sup>Abdul Wahib Situmorang, *Gerakan Sosial: Teori Dan Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 36-37.

### **b. Struktur mobilisasi (*mobilizing structures*)**

Struktur politik saja tidak cukup mendorong terjadinya aksi kolektif, karena harus ditopang oleh struktur mobilisasi yang berakar dalam jaringan-jaringan sosial yang sudah terbangun sebelumnya. Melalui jaringan itu massa dan simpatisan direkrut dan dimobilisasi. Rekrutmen menjadi penentu dalam proses pelibatan individu, karena mobilisasi tidak berlangsung dalam ruang hampa. Tarekat dengan jaringan guru murid yang terorganisir menjadi modal penting memobilisasi masa.

Salah satu hal yang juga menentukan berkembangnya gerakan sosial yaitu seberapa kuat dan besar sumberdaya internal yang tersedia dan dimobilisasi dengan tepat. Artinya, saat para aktor mampu menggerakkan sumber daya internalnya untuk mempergunakan dukungan faktor eksternal dengan baik, maka perkembangan gerakan sosial mudah terwujud.

Sejumlah akademisi gerakan social seperti, McAdam, McCarthy, dan Zald mendefinisikan struktur mobilisasi sebagai sebuah sarana kolektif baik dalam lembaga formal dan juga informal. Melalui sarana tersebut, masyarakat memobilisasi sumber daya yang tersedia dan berbaur dalam aksi bersama.<sup>69</sup> Dalam teori ini, sumber daya dan struktur-struktur mobilisasi, seperti organisasi-organisasi gerakan social yang formal, diperlukan guna menciptakan ketidakpuasan kolektif, yang tanpa kepuasan tersebut akan tetap merupakan ketidakpuasan individual. Gerakan-gerakan tidak dilihat sebagai ledakan-ledakan tidak rasional

---

<sup>69</sup>Situmorang, *Gerakan Sosial ...*,38.

yang ditunjukkan untuk meringankan ketegangan psikologis, tetapi lebih sebagai suatu pernyataan yang terorganisir dan yang terstrukturkan melalui mekanisme-mekanisme mobilisasi yang memberikan sumber-sumber daya strategis bagi tindakan kolektif yang berlanjut.<sup>70</sup>

McCarthy dikutip dari Abdul Wahib Situmorang mengungkapkan bahwa struktur mobilisasi adalah sejumlah cara kelompok gerakan sosial melebur dalam aksi kolektif termasuk di dalamnya taktik gerakan dan bentuk organisasi gerakan sosial. Struktur mobilisasi juga memasukkan serangkaian posisi-posisi sosial dalam kehidupan sehari-hari dalam struktur mobilisasi mikro. Tujuannya adalah mencari lokasi-lokasi di dalam masyarakat untuk dapat dimobilisasi. Dalam konteks ini, unit-unit keluarga, jaringan pertemanan, sosiasi tenaga sukarela, unit-unit tempat bekerja dan instansi pemerintah itu sendiri menjadi lokasi-lokasi sosial bagi struktur mobilisasi mikro.<sup>71</sup>

McAdam menambahkan, dengan mempergunakan mekanisme mobilisasi mikro, dia ingin menyatakan bahwa hubungan formal dan informal diantara masyarakat dapat menjadi sumber solidaritas dan memfasilitasi struktur komunikasi ketika mereka mengidentifikasi perbedaan kebijakan pemerintah secara bersama-sama. Dari definisi tersebut, kita dapat menelusuri karakteristik sejarah gerakan sosial dan mampu menentukan dua kategori yang membentuk struktur mobilisasi, yakni, struktur formal dan informal. Dalam struktur mobilisasi informal

---

<sup>70</sup>Wiktorowicz Quintan, "Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial", 50.

<sup>71</sup>Situmorang, *Gerakan Sosial: Teori Dan Praktik*, 38.

yang identic dengan gerakan lokal, jaringan kekerabatan dan persaudaraan menjadi dasar bagi rekrutmen gerakan.

Konsep struktur mobilisasi informal kian berkembang menjadi luas ketika dihubungkan dengan mobilisasi gerakan. Wolfier, sebagai contoh, menekankan pentingnya faktor ingatan komunitas sedangkan Ganson dan Schmeidler mengidentifikasi beberapa faktor jaringan struktur indormal seperti, perbedaan dalam sub kultur dan infrastruktur protes.<sup>72</sup>

McCarthy mencatat, pelaku perubahan dan para akademisi gerakan sosial yang mempergunakan struktur informal sebagai pisau analisis belumlah mampu memetakan struktur informal secara mendalam. Dengan kata lain, kelompok-kelompok organisasi formal juga memainkan peran penting dalam membentuk struktur mobilisasi. Akadimisi mengkategorikan mereka sebagai organisasi gerakan sosial, akan tetapi seperti dalam ruang lingkup struktur informal.

### c. Pembingkai Aksi (*framing*)

Selanjutnya untuk memobilisasi massa dibutuhkan aktor-aktor gerakan sosial untuk membingkai aksi-aksi yang mereka rencanakan dengan slogan-slogan dan bahasa yang mudah dipahami dan sekaligus dapat menggerakkan sentimen mereka. Di sinilah pentingnya *framing* sebagai seni mengkomunikasikan pesan untuk menggerakkan audien dan mendorong terjadinya dukungan dan partisipasi. Ideologi sebagai sistem kepercayaan, ide, nilai, dan makna, biasanya bekerja untuk mendukung efektivitas *framing* ini.

---

<sup>72</sup> Abdul Wahib Situmorang, *Gerakan Sosial: Teori & Praktik*, 39.

Bingkai (*frame*) merupakan skema-skema yang memberikan sebuah bahasa dan sarana kognitif untuk memahami pengalaman-pengalaman dan peristiwa-peristiwa di “dunia luar”. Bagi gerakan sosial, gerakan ini penting untuk menghasilkan dan menyebabkan penafsiran-penafsiran gerakan dan dirancang untuk memobilisasi para peserta dan dukungan. Sebagai agen-agen pemberi makna yang terlibat dalam konstruksi sosial makna, gerakan-gerakan harus mengartikulasikan dan menyebarluaskan kerangka-kerangka pemahaman yang mempengaruhi para calon peserta dan publik yang lebih luas untuk merangsang tindakan kolektif. Meskipun gagasan-gagasan atau ideologi-ideologi yang ada mungkin mendasari tindakan perseteruan, mereka disusun dan diproses secara sosial melalui konstruksi-konstruksi gramatikal dan lensa-lensa penafsiran yang menghasilkan makna antar subjek dan mempermudah tujuan-tujuan gerakan. Sedangkan istilah “pembingkai” (*framing*) digunakan untuk menggambarkan proses pembentukan makna tersebut.<sup>73</sup>

Snow dan Banford mencatat suksesnya gerakan sosial terletak sampai sejauh mana mereka memenangkan pertempuran atas arti. Hal ini berkaitan dengan upaya para pelaku perubahan mempengaruhi makna dalam kebijaksanaan publik. Oleh karena itu, pelaku perubahan memiliki tugas penting mencapai perjuangannya melalui pembentukan framing atas masalah-masalah sosial dan ketidakadilan. Lebih lanjut, mereka menekankan dua komponen penting dalam memframing

---

<sup>73</sup>Wiktorowicz Quintan, “Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial”, 59-61.

gerakan, yaitu diagnosis elemen atau mendefinisikan strategi yang tepat untuk memperjuangkan masalah tersebut.

Adapun fungsi utama pembedaan bagi gerakan-gerakan sosial menurut Snow dan Banford diidentifikasi menjadi tiga hal. *Pertama*, gerakan sosial membangun bingkai-bingkai yang mendiagnosis kondisi sebuah persoalan yang perlu ditangani. Hal ini mencakup pelekatan tanggung jawab dan target-target kesalahan. *Kedua*, gerakan memberikan pemecahan terhadap persoalan tersebut, termasuk taktik dan strategi tertentu yang dimaksudkan untuk berfungsi sebagai obat untuk ketidakadilan. *Ketiga*, gerakan memberikan alasan-alasan dasar untuk memotivasi tumbuhnya dukungan dan tindakan kolektif. Meskipun para calon peserta mungkin memiliki pemahaman yang sama tentang sebab-musabab dan pemecahan terhadap persoalan tertentu, kerangka-kerangka motivasi diperlukan untuk meyakinkan para calon peserta agar mereka benar-benar terlibat dalam aktivisme, dan dengan demikian mengubah publik menjadi peserta gerakan.<sup>74</sup>

Snow dan akademisi gerakan sosial lainnya menambahkan bahwa proses framing membuat orang mampu memformulasikan sekumpulan konsep untuk berpikir dengan menyediakan skema interpretasi terhadap masalah-masalah di dunia. Skema ini bisa melalui menyalahkan atau menyarankan garis aksi. Lebih jauh, gerakan dalam skala besar bisa menciptakan framing tunggal dengan cara kupas luas, yang sangat mungkin diartikulasi oleh gerakan sosial berikutnya.

---

<sup>74</sup>Wiktorowicz Quintan, *Aktivisme Islam...*, 60.

Untuk mencapai sebuah kelompok sasaran, aktor gerakan membutuhkan alat dalam menjalankan framing, yaitu media. Untuk itu, debat mengenai proses framing juga memasukan media sebagai sebuah topik penting. Seperti halnya yang diungkapkan oleh Zald bahwa pengkontestan framing terjadi dalam interaksi berhadap-hadapan dan melalui beragam media cetak dan elektronik, buku, maupun pamflet. Aktivistis gerakan memanfaatkan warung kopi, cafe, dan ruang-ruang pertemuan sebagai media berdebat dan diskusi untuk mensosialisasikan isu sehingga kelompok masyarakat berkeinginan untuk terlibat dalam gerakan sosial tersebut.

Peran media pun tak terbantahkan, yang menjadi agenda tersendiri. Media yang dapat mengadopsi isu-isu lingkungan akan berbeda dari media yang tidak dapat memiliki agenda lingkungan hidup, ketika turun dalam laporan seperti terjadinya bencana alam. Karenanya, framing isu di dalam media menjadi bagian penting di dalam proses keseluruhan proses framing tidak hanya karena media memiliki agenda sendiri tetapi juga setiap orang memiliki interpretasi berbeda dalam sesuatu hal.

Hal ini senada dengan apa yang digagas oleh McCarthy dan Zald bahwa media merupakan target utama bagi upaya proses framing dalam gerakan sosial. Akan tetapi, media tidaklah satu-satunya. Upaya langsung mempengaruhi pemerintah, pemilihan umum dan agenda publik juga bagian utama gerakan sosial. Gerakan sosial melebur dalam taktik yang langsung atau tidak langsung, menargetkan persepsi dan



perilaku kelompok sasaran dengan mengkomunikasikan framing gerakan.<sup>75</sup>

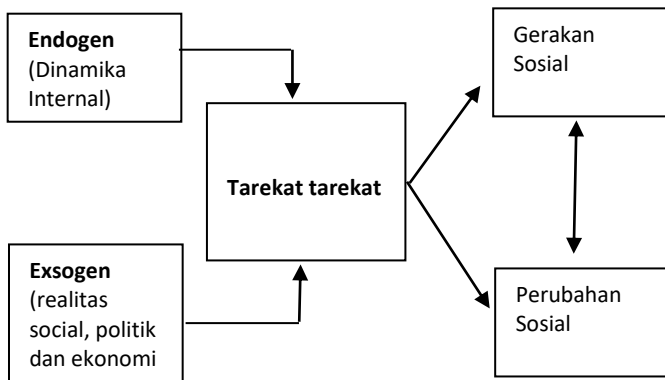
Dalam konteks gerakan-gerakan Islam, yang terlibat dalam produksi makna dan proses-proses pembingkaiian seperti banyaknya “gerakan sosial baru” yang dipicu oleh isu-isu tentang identitas, budaya, dan pasca materialism (ketimbang isu-isu kelas, ekonomi, atau kepentingan politik sempit), gerakan-gerakan Islam terlibat dalam berbagai pertarungan makna dan nilai-nilai.

Sebuah komponen penting dalam bingkai diagnostic gerakan Islam adalah menyalahkan penyebaran nilai-nilai dan praktik-praktik Barat yang menyebabkan munculnya berbagai macam penyakit sosial, termasuk pengangguran yang meningkat, mandeknya perkembangan ekonomi, hutang yang membengkak, sedikitnya dan mahalnnya perumahan, berkurangnya belanja sosial dan kesejahteraan publik, dan sebagainya. Alasannya adalah bahwa jalan yang benar bagi perkembangan dan sukses digariskan dalam sumber-sumber Islam. Sejauh umat Muslim mengikuti jalan lurus ini, mereka akan diganjar atas kesetiaan mereka. Namun, serangan terhadap kode-kode budaya Barat tersebut mengikis kesucian adat atau kebiasaan Muslim dan mengurangi nilai lembaga-lembaga dan hubungan-hubungan sosial Muslim yang diperlukan bagi sebuah masyarakat yang sehat.

---

<sup>75</sup>Situmorang, *Gerakan Sosial: Teori Dan Praktik*, 45.

Faktor Pendorong                      Organ Gerakan                      Dinamika Perubahan



### 3. Ide Sebagai Kekuatan : Hubungan Doktrin/ajaran dengan Aktivitas Sosial

Berkait dengan aktivitas baik politik maupun ekonomi perdagangan dan dunia industri dari para kaum sufi barangkali perlu ditelusuri bagaimana agama (tasawuf) bagi kaum tarekat bisa membentuk kesadaran, kontruksi kognitif, dan juga sumber referensi tindakan individual dan kolektif dalam berhubungan dengan dunia material dan sosial. Merujuk pada rumusan-rumusan dalam ilmu-ilmu sosial Mujdahirin Thohir menyebutkan bahwa keseluruhan sistem-sistem gagasan yang terwujud dalam pengetahuan dan keyakinan agama berguna sebagai acuan dalam bertindak.<sup>76</sup> Dalam konteks keagamaan, perangkat model-model pengetahuan agama dikukuhkan sebagai suatu sistem keyakinan yang landasan keyakinanya adalah konsep-konsep

---

<sup>76</sup>Mudjahirin Thohir, *Orang Islam Jawa Pesisiran* (Semarang: Fasindo Press, 2006), 6.

suci/*sacred* dan supranatural-transendental. Keyakinan dan ritus-ritus religius, seperti halnya dalam kaum sufi, bukan hanya membentuk fakta keagamaan, melainkan juga sebagai fakta-fakta sosial.

Dalam konteks sosiologi agama, praktik-praktik yang berkaitan dengan kategori-kategori religius mempunyai dampak sosial, sehingga praktik-praktik ritual yang menggambarkan kebersamaan memiliki dampak sosial yang sangat signifikan. Kepercayaan terhadap hal yang gaib/suci sebagai hal yang inti dalam agama kemudian terbentuk menjadi suatu sistem simbol yang bertindak untuk menetapkan dorongan hati dan motivasi yang dengan cara menformulasikan berbagai konsep akan mewarnai faktualitas sehingga dorongan hati dan motivasi tersebut akan nampak dalam hal yang realistik-empirik, bisa diamati dan nyata karena bersifat faktual.<sup>77</sup> Sejalan dengan hal itu, Koentjaraningrat juga mengatakan bahwa unsur-unsur agama yang setidaknya meliputi sistem kepercayaan, sistem keagamaan, kelompok keagamaan dan ritus yang dijalankannya merupakan sistem nilai yang ada dalam masyarakat dimana sistem tersebut kemudian menjadi pendorong serta pengontrol bagi tindakan-tindakan anggota masyarakat.<sup>78</sup>

Peter L. Berger menggambarkan keterhubungan dialektik antara agama dan dinamika sosial yang berlangsung dalam beberapa tahap, yakni ketika agama dijadikan sebagai bentuk ekspresi duniawi

---

<sup>77</sup>B S Turner et al., *Agama Dan Teori Sosial: Rangka-Pikir Sosiologi Dalam Membaca Eksistensi Tuhan Di Antara Gelegar Ideologi-Ideologi Kontemporer* (Yogyakarta: IRCS, 1991), 83.

<sup>78</sup>Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Seri Etnografi Indonesia (Yogyakarta: Balai Pustaka, 1984), 261.

(*eksternalisasi*), ketika agama menjadi sebuah fakta ataupun rujukan tindakan (*objektivasi*) dan ketika agama oleh penganutnya diberi makna (*internalisasi*).<sup>79</sup> Lanjutan dari penjelasan Berger, pada intinya bahwa agama adalah bentuk usaha yang dilakukan manusia untuk membentuk kosmos keramat (sakral). Namun demikian usaha tersebut pada akhirnya juga menjadi aktivitas yang mengeksternal melalui upaya membumikan makna ke dalam realitas. Dengan begitu, bagi manusia agama adalah suatu bangunan beberapa makna yang tereksternalisasi dan terobjektivasikan dan selalu mengerucut kepada totalitas yang memiliki kaya makna. Dari sudut pandang inilah maka agama bisa memiliki peran strategis sebagai usaha manusia membangun dunia karena agama sebagai jangkauan terjauh dari bentuk eksternalisasi diri manusia dengan cara peresapan makna-makna tersebut ke dalam realitas. Agama, dalam pandangan Berger, alat legitimasi realitas sosial karena agama mengkoneksikan banyak rekonstruksi realitas dari masyarakat empiris dengan realitas keramat. Proses legitimasi agama ini berlangsung secara dialektis antara *aktivitas* dan *ideasi* agama dalam praksis kehidupan sehari-hari.<sup>80</sup> Seperti halnya di Senegal, tarekat menjadi basis *civil society* terhadap mobilisasi politik dan komunikasi negara pasca kemerdekaan, dengan Muridiyah dan Tijaniyah serta tarekat lainnya

---

<sup>79</sup>P L Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1991), 4-5.

<sup>80</sup> Berger, *Langit Suci...*,34-35.

yang mengembangkan asosiasi sukarelawan lokal seperti *rawad*lah di kota-kota mesir.<sup>81</sup>

Secara teoritis, pemahaman doktrin agama yang berhubungan dengan perilaku sosial-ekonomi dapat kita simak dalam pandangannya Robert N. Bellah dalam bukunya *Tokugawa Religion* (1967) sebagaimana dikutip oleh Sumarsono,<sup>82</sup> Robert N. Bellah mendefinisikan agama sebagai suatu sikap dan tingkah laku selalu mengerucut kepada nilai-nilai luhur. Sejalan dengan konsep fungsionalisme yang digagas oleh Parsons, Bellah menempatkan agama sebagai alat yang memiliki fungsi sosial dalam merumuskan nilai luhur di mana rumusan nilai luhur tersebut dijadikan masyarakat sebagai alat membangun tatanan moralnya. Bellah sendiri mendapati tiga kemungkinan keterhubungan antara agama dalam hubungannya dengan pembangunan di Jepang, khususnya berdasarkan pembangunan ekonomi. Ketiga hal tersebut yaitu (1) bahwa agama dapat mempengaruhi etika ekonomi secara langsung, (2) pengaruh agama tersebut terjadi melalui pranata politik, dan (3) pranata keluarga.<sup>83</sup>

Selanjutnya isu tentang kehidupan material dan spiritual juga telah menjadi topik yang sudah cukup lama diperbincangkan. Topik ini telah menghasilkan aliran atau teori utama dalam ilmu sosial. Weber merupakan salah satu tokoh yang banyak memberikan pandangan-

---

<sup>81</sup> Martin van Brinessen, *Urban Sufism...*, 18.

<sup>82</sup> Suwarsono, *Perubahan Sosial Dan Pembangunan Di Indonesia: Teori-Teori Modernisasi, Dependensi, Dan Sistem Dunia* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1991), 36.

<sup>83</sup> Suwarsono, *Perubahan Sosial Dan Pembangunan Di Indonesia...*, 37.

pandangannya. Weber memandang pada adanya pengaruh budaya dan immaterial seperti norma, nilai-nilai, dan tentu saja agama, dalam menentukan individu dan preferensi sosial. Weber memuji agama sebagai sumber utama untuk melahirkan etika produktif di antara pengikutnya. Melalui magnum opus-nya, "*The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*", Weber menunjukkan bahwa agama adalah kekuatan pendorong di belakang kemajuan ekonomi.<sup>84</sup>

Perspektif Weberian cukup kental dalam kajian antropologisnya Geertz di Jawa. Ada yang menarik dari temuan Geertz tentang perubahan sosial ketika meneliti di Modjokuto di mana ia menemukan warna yang lain. Implikasinya dia kemudian merevisi tesis Weber sekaligus memperkuatnya. Pada hakikatnya, di satu sisi, Geertz memang tidak sepakat dengan Weber dalam analisisnya tentang Islam dengan segala bias dan *stereotyping* yang terkandung di dalamnya. Namun di sisi lain, dia justru makin meneguhkan analisis peran rasionalitas instrumentalnya Weber sebagai syarat konkrit tumbuhnya semangat perubahan sosial-ekonomi dan kewirausahaan. Sebagaimana pengamatan Weber terhadap kasus gerakan Protestanisme, Geertz juga memberikan apresiasi luar biasa terhadap peran reformasi Islam yang

---

<sup>84</sup>Taufik Abdullah, *Agama, Etos Kerja Dan Perkembangan Ekonomi* (Jakarta: LP3ES, 1982), 10-13. Hal ini berbeda dengan Marxian yang terinspirasi dengan pengaruh ekonomi dan material dalam membentuk cara orang berpikir dan berperilaku, sehingga sering disebut dengan 'determinisme ekonomi'. Marxis cenderung menganggap agama hanya sebagai 'suprastruktur' yang keberadaannya ditentukan oleh 'struktur dasar', yaitu, hubungan sosial produksi. Dalam perspektif Marxis, agama adalah semacam menjadi ideologi untuk menjaga hubungan sosial berbasis kelas dan yang lebih penting, menegakkan dominasi kelas atas lebih dari kelas bawah.

sedang tumbuh subur pengaruhnya di Indonesia masa 1950-an terkait dorongan tumbuh kuatnya sikap rasional di kalangan pengusaha Muslim perkotaan. Analisisnya terkait perkembangan masyarakat urban di Modjokuto, Geertz mengamati betul tentang proses transformasi sosial yang disebabkan oleh usaha kalangan pengusaha muslim perkotaan yang bersifat sistematis untuk menciptakan peluang bisnis akumulatif terhadap modal dan efisien. Meskipun Geertz memiliki kepercayaan bahwa ide tentang sistem pertukaran, pasar, dan *profit-making* adalah sesuatu yang masih asing bagi orang Jawa, namun dia berpandangan bahwa perdagangan yang sedang tumbuh kembang adalah bagian integral dari struktur ekonomi pribumi.<sup>85</sup> Dengan demikian temuan etnografis Geertz menunjukkan pula bahwa gerakan reformasi Islam pada kenyataannya memiliki akar kuat di kalangan para pengusaha pribumi perkotaan.

Dengan menggunakan 'abangan', 'santri', dan 'priyayi', Geertz pada dasarnya memang memetakan tiga kategori atau cluster yang berkaitan dengan ekspresi simbolik dalam bentuk perilaku keagamaan. Namun demikian apabila melihat pada desa, pasar dan birokrasi pemerintah (1960) sebagaimana yang ia sebutkan, maka Geertz sebenarnya juga membuat kategorisasi yang berkaitan dengan ekspresi simbolik yang diwujudkan dalam bentuk yang sangat material yaitu perilaku ekonomi. Oleh karena itu maka terminologi "santri" terkait juga dengan mereka yang dari kelas sosial yakni kelas perdagangan perkotaan

---

<sup>85</sup>Geertz, Kuntjoro-Jakti, and Supomo, *Penjaja Dan Raja: Perubahan Sosial Dan Modernisasi Ekonomi Di Dua Kota Indonesia*, 87.

dengan keterampilan kewirausahaan memanfaatkan peluang pasar dan perdagangan.

Selain Geertz, pengumpulan santri dengan kegiatan komersial perkotaan juga menjadi perhatian oleh Lance Castle (1967). Ia telah melakukan penelitian di antara komunitas santri di kota Kudus yang merupakan pusat pembuatan rokok di pantai utara Jawa. Tidak seperti Geertz, Lance Castle mengungkapkan munculnya kelas menengah santri meskipun mereka tidak berhasil untuk mengembangkan bisnisnya lebih lanjut. Menurutnya ada beberapa faktor yang menyebabkannya yaitu kurangnya keterampilan organisasi, kegagalan mekanisasi, persaingan dari etnis Tionghoa, dan kegagalan untuk menghasilkan basis politik yang luas di antara massa santri.<sup>86</sup> Lance Castle juga mengakui pentingnya gagasan reformasi agama dalam mendorong etos produktif di kalangan masyarakat santri, disamping adanya korelasi antara kesuksesan bisnis dengan pengaruh politik. Meskipun demikian Ia juga menyatakan bahwa modernisme Islam itu bukanlah variabel penentu dalam mendorong kebijakan kewirausahaan di kalangan masyarakat santri.

Dengan cara pandang tersebut maka berdasarkan pada fakta keterlibatannya kaum karekat/sufi dalam ranah politik dan ekonomi sebagaimana telah disinggung di atas, bisa dipahami pula dari sudut pandang bahwa keberagamaan atau religiositas komunitas tarekat dengan pemahaman dan keyakinan yang bercorak sufistik merupakan

---

<sup>86</sup>The Siau Giap, "Religion, Politics, and Economic Behaviour in Java: The Kudus Cigarette Industry." (Britania: JSTOR, 1967), 92-93.



suatu sistem yang mempunyai fungsi untuk mendorong dan memotivasi mereka dalam bertindak termasuk dalam hal yang bersinggungan dengan sosial politik dan ekonomi. Disamping itu ajaran agama dapat dimengerti oleh para penganutnya bahwasannya akan dipraktikkan sesuai dengan situasi ekonomi, politik dan budaya.

Menghubungkan pemahaman keagamaan kaum tarekat melalui ajaran-ajaran tasawuf sebagai *blue print*nya dengan perilaku sosial mereka dapat ditarik pada pemahaman sebagaimana terdapat dalam ilmu-ilmu sosial bahwa agama sebagai sistem kepercayaan menjadi landasan bagi pemeluknya untuk bertindak. Dengan kata lain, apabila memasuki wilayah agama dan perubahan masyarakat yang tercermin dalam keberagaman kaum tarekat, maka sebenarnya perlu mengungkap fakta-faktanya sebagaimana telah disebutkan di atas dan menganalisisnya dengan sudut pandang ilmu-ilmu sosial.

Dalam kaitannya dengan signifikansi teori-teori sosial tersebut, ada beberapa kajian yang telah dilakukan seperti Endang Turmudi yang telah melakukan penelitian di Jombang dimana tarekat dijadikan sebagai wahana mobilitas massa oleh para mursyid. Ia menunjukkan analisisnya tentang peran sosial politik kiai sebagai aktualitas diri dan tarekatnya.<sup>87</sup> Hampir sama dengan Turmuzi, Mahmud Sujuthi menggunakan pendekatan sosiologisnya sehingga menemukan adanya kecenderungan perilaku politik penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang pada masa pemerintahan Orde Baru yang berbeda-beda

---

<sup>87</sup>Endang Turmudi, *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java* (ANU Press, 2006).

meskipun dalam satu kepemimpinan tokohnya.<sup>88</sup> Analisis Suyuthi tentang hubungan politik tersebut dikategorikan ke dalam tiga model hubungan sosial politik yaitu akomodatif, antagonistik, dan moderat

Masih dalam rangka menenukan hubungan diktrin dengan perilaku sosial kaum tarekat, Dudung Abdurrohman dan Ajid Thohir juga melakukan penelitian tentang tarekat. Dudung dengan penelitiannya terhadap tiga tarekat yaitu Qadiriyah Nasabandiyah, Idrisiyah dan Tijaniyyah menganalisa dampak sosial dari praktik-praktik yang berkaitan dengan kategori-kategori religius.<sup>89</sup> Sedangkan Ajid Thohir dengan penelitiannya terhadap tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah di Jawa dengan analisisnya menyimpulkan adanya kekuatan tarekat sebagai sistem religio politik yang berdasar pada sistem sosial organik.<sup>90</sup>

Beberapa kajian lain dapat kita temukan dengan merujuk apa yang dikemukakan oleh Weber, Geertz, Calte, dan yang lainnya. Weber telah memberi warna kajian-kajian seperti yang dilakukan oleh Mulkhan. Sama halnya dengan Lance Castle, Mu'tasin dan Mulkhan (1998) juga melakukan kajian di Kudus. Penelitiannya didasarkan pada studi etnografis dari tarekat Syadziliyah. Temuannya menunjukkan bahwa tarekat Syadziliyah telah memainkan peran penting dalam

---

<sup>88</sup>Mahmud Sujuthi, *Politik Tarekat Qadiriyah Wa Naqsyabandiyah Jombang: Studi Tentang Hubungan Agama, Negara, Dan Masyarakat* (Jombang: Galang Press, 2001).

<sup>89</sup>Dudung Abdurrohman dan Syaifan Nur, *Sufisme Nusantara : Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Yogyakarta : Ombak, 2019), 6-7

<sup>90</sup>Ajid Thohir, *Gerakan Politik kaum Tarekat : Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadairiyah Naqsabandiyah di Pulau Jawa*, (Bandung : Pustaka Hidayah, 2002). 190-191

mengembangkan etos ekonomi produktif di antara pengikutnya. Menurutnya bahwa asketisme agama tidak selalu menyebabkan sikap fatalistik terhadap kehidupan material.<sup>91</sup> Masih dalam perspektif yang sama, Amin Syukur dan Muhayya juga melakukan kajian terekat dengan mengambil studi pada terekat Qadiriyyah Naqsabandiyah di Jawa yakni di Suryalaya, Jombang dan Demak. Dalam penelitiannya tentang gerakan ekonomi kaum tarekat menunjukkan adanya hubungan antara aktivitas ekonomi dengan doktrin sufistik yang oleh karenanya bisa membuktikan teori Weber.<sup>92</sup>

Namun demikian kajian-kajian diatas juga tidak luput dari kritik dan beberapa catatan penting. Abdullah (1994) yang juga mengamati kecenderungan terhadap etika ekonomi produktif yang muncul di kalangan penganut modernis santri di Jatinom Klaten, Jawa Tengah, justru mempunyai temuan yang sedikit berbeda. Abdullah mengatakan bahwa reformasi agama gagal untuk mempromosikan etika ekonomi produktif. Hal senada juga dilakukan oleh Kuntowidjojo yang melakukan penelitian di sebuah komunitas pedesaan di Klaten, Jawa Tengah. Ia menolak generalisasi hubungan antara reformasi agama dan perkembangan etika borjuis.<sup>93</sup> Kuntowidjojo mengatakan bahwa tidak ada paralelisme antara reformis Islam dan munculnya etika ekonomi produktif seperti yang dikemukakan oleh Geertz dalam kasus Mojokuto.

---

<sup>91</sup> Radjasa Mu'tasim, *Bisnis Kaum Sufi: Studi Tarekat Dalam Masyarakat Industri* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 1.

<sup>92</sup> M. Amin Syukur dan Muhaya, "Al-Harakah al-Iqtisadiyah Fi Jawa", *Journal Of Indonesian* Vol.09 No. 2 (2015): 245-260

<sup>93</sup>Priyono, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, 47-55.

Senada dengan Kuntowidjojo, Sahal Mahfudz berasumsi tentang modernitas yang didefinisikan dalam bentuk apapun oleh kaum reformis tidak dapat dipungkiri bahwa ia akan mendapatkan respon yang standar dan cenderung tidak memuaskan. Artinya, bahwa modernitas yang diagungkan oleh kaum reformis tidak memberikan dampak signifikan dalam meningkatkan etika ekonomi yang produktif di kalangan masyarakat. Hal didasarkan pada realitas bahwa output dari lulusan universitas baik perilaku maupun karya-karya yang dihasilkan belum memiliki implikasi terhadap etika ekonomi yang produktif.<sup>94</sup> Melengkapi apa yang dinyatakan Sahal Mahfudz, Said Aqil Siraj mengukuhkan bahwa sufisme bukanlah bagian dari stagnasi intelektual (terutama dalam bidang etika ekonomi produktif). Ia mencontohkan bahwa dalam perjalanan sufi ada beberapa tahap yang harus ditempuh dalam perjalanannya menuju makrifat (*gnosis*), yakni tobat (*tawbah*), kesalehan (*wara'*), *zuhud*, kesabaran (*shabr*), dan tawakkal (*tawakkul*) sepenuhnya kepada Allah SWT.<sup>95</sup>

---

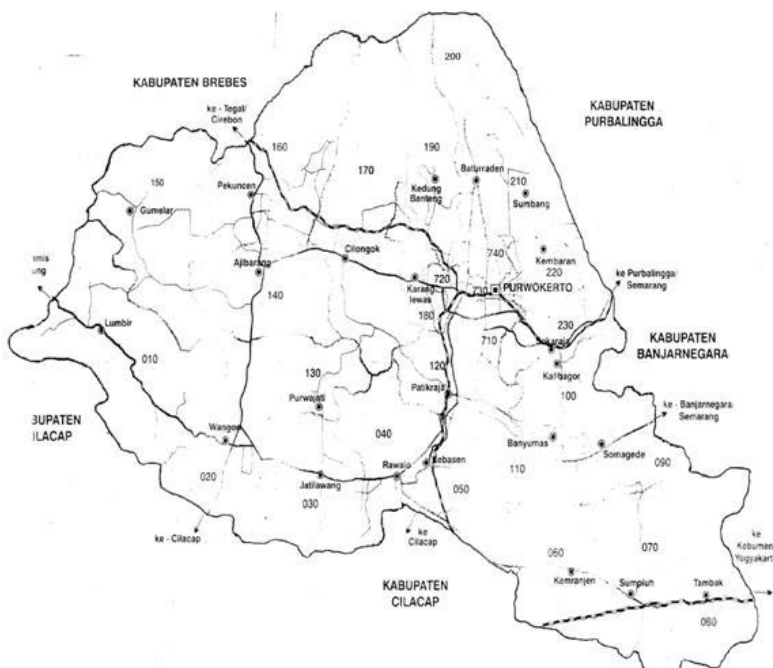
<sup>94</sup> Martin van Bruinessen, *Urban Sufism...* 282.

<sup>95</sup> Martin van Bruinessen, *Urban Sufism...* 283.

## BAB III SOKARAJA SEBAGAI *SETTING* KAJIAN

### **A. Latar Geografis dan Demografi Sokaraja**

Sokaraja merupakan bagian dari wilayah Kabupaten Banyumas. Selain sebagai nama Kabupaten, Banyumas juga menjadi nama karesidenan yang mencakup kabupaten Banyumas, Banjarnegara, Purbalingga dan Cilacap.



Gambar 1  
Peta Banyumas

Kabupaten Banyumas menjadi bagian dari Jawa Tengah yang berada di bagian barat daya dengan topografi alam terbentang dari dataran tinggi lereng Gunung Slamet di utara dan dataran rendah di pusat hingga ke daerah pantai di sebelah selatan. Daerah utara merupakan hutan alam dan kebun, sedangkan di pusat dan daerah selatan ada sawah yang membentuk lembah Sungai Serayu. Hal ini berkorelasi dengan kegiatan ekonomi dengan pola penggarapan tanah pada masing-masing daerah. Sungai Serayu sendiri mengalir dari Gunung Sindoro (Temanggung) di timur hingga berakhir di Segara Anakan di barat (Cilacap). Sungai Serayu menjadi suplai air di ladang persawahan melalui irigasi bendungan Sudirman yang terletak di Mrican Banjarnegara (sekitar 25 km dari Purwokerto ke timur) hingga Bendungan Gerak Serayu yang berada di wilayah Kecamatan Rawalo Banyumas.

Serayu adalah sungai terbesar di wilayah ini. Sungai ini juga merupakan muara dari banyak sungai kecil lainnya, seperti Klawing (Purbalingga), Banjaran, Logawa, Mengaji (Purwokerto), Tajum (Ajibarang) dan yang lainnya. Di wilayah sungai-sungai ini sebagian besar digunakan sebagai lahan pertanian. Sedangkan pusat-pusat pemukiman dan pembangunan ekonomi, secara signifikan telah mengalami perubahan, di mana sebagian besar penduduk di daerah cenderung berkonsentrasi di sepanjang sisi jalan dan di pusat-pusat komersial kota.

Sementara itu, Sokaraja adalah kompleks kota yang terletak sekitar 9 km ke arah tenggara dari Purwokerto, ibu kota Kabupaten Banyumas. Sokaraja yang dulunya merupakan sebuah kota kawedanan (*district*) kemudian berubah menjadi wilayah kecamatan dari 27 kecamatan di Kabupaten Banyumas.



Gambar 2

Peta sokaraja

Secara geografis Sokaraja berbatasan dengan Kabupaten Purbalingga di timur, Kecamatan Kalibagor di selatan, Kecamatan Kembaran di utara, dan Kecamatan Purwokerto Selatan di barat. Semua daerah di kecamatan ini adalah dataran rendah terletak sekitar 37 meter di atas permukaan laut dengan suhu harian antara 23 dan 33 derajat celsius dan curah hujan rata-rata 4.692 mm/tahun. Selain itu, kecamatan ini menghubungkan pantura (pantai utara) dan wilayah selatan Jawa.

Kota Sokaraja terbagi oleh sungai (Kali Pelus) yang mengalirkan air ke ribuan hektar sawah di sekitarnya. Sungai Pelus bergabung ke

sungai Serayu sekitar 10 km di sebelah tenggara kota. Sungai ini menjadi batas alami antara Sokaraja Utara dan Sokaraja Timur di sisi utara dan Sokaraja Selatan, Sokaraja Tengah, dan Sokaraja Barat di sisi Selatan. Kedua belahan ini dihubungkan oleh jembatan Kali Pelus. Jembatan ini menghubungkan jalan ke kota-kota lainnya yaitu pada ujung utara menjadi gerbang untuk kendaraan yang bepergian dari dan ke Purbalingga, Banjarnegara, Wonosobo, Pemalang, Temanggung, Pekalongan, dan Semarang. Sementara di ujung selatan menjadi jalan masuk ke arah selatan menuju ke bagian selatan Banyumas, Kebumen, Purworejo, Jogja dan Solo. Kali Pelus yang mengalir di bawah jembatan ini merupakan sumber irigasi utama untuk perkebunan tebu dari pabrik gula Kalibagor yang terletak sekitar 0,75 km ke selatan.

Sokaraja sebagai penghubung kota-kota besar memiliki letak yang strategis, menjadikannya kota komersial yang paling penting di kabupaten Banyumas selain Purwokerto, Sumpiuh, Ajibarang, dan Wangon. Kecamatan Sokaraja terdiri dari 18 desa dengan luas total 29,92 km<sup>2</sup>. Kecamatan kota itu sendiri meliputi 5 desa -Sokaraja Tengah, Sokaraja Utara, Sokaraja Selatan, Sokaraja Barat, dan Sokaraja Timur- dengan luas sekitar 831 ha.

Pada tahun 2019 penduduk kecamatan Sokaraja berjumlah 90.637 orang yang terdiri dari 20.664 keluarga (45.356 laki-laki dan 45.281 perempuan) dengan kepadatan penduduk 3.029,31 per km. Dari jumlah ini, 34% penduduk Sokaraja berada di kota kecamatan, tepatnya sebanyak 23.843 penduduk, desa Sokaraja Wetan dengan jumlah 7.098 penduduk menjadi desa ke tiga tertinggi setelah Karangnanas dan



Wiradadi. Adapun kepadatan penduduk kota juga bervariasi antara 3.775,53 orang/km<sup>2</sup> (Sokaraja Wetan) dan 2.036,41 orang/km<sup>2</sup> (Sokaraja Kulon). Jumlah populasi dan kepadatan penduduk di Sokaraja kota secara lebih terperinci terdapat pada tabel di bawah ini.

Tabel 1

## Jumlah penduduk di tingkat Sokaraja

No	Desa	Populasi	Kepadatan (/km <sup>2</sup> )
1	Sokaraja Wetan	7.098	3.775,53
2	Sokaraja Tengah	6.335	3.910,49
3	Sokaraja Kulon	3.747	2.036,41
4	Sokaraja Lor	3.684	2.361,54
5	Sokaraja Kidul	2.979	2.112,77
Jumlah		23.843	3.029,31

Sumber: Sokaraja Dalam Angka, 2019

Sementara itu, secara keseluruhan rata-rata kepadatan penduduk Kecamatan Sokaraja pada tahun 2019 adalah 3.029,31 orang/km<sup>2</sup>. Angka ini menjadikan Sokaraja sebagai kota terbesar kedua di Kabupaten Banyumas setelah Purwokerto. Tabel di bawah ini menyajikan kepadatan penduduk dan populasinya di setiap desa di Kecamatan Sokaraja.

Tabel 2

## Jumlah penduduk semua Desa se Kecamatan Sokaraja tahun 2019

No.	Desa	Populasi	Kepadatan (/km <sup>2</sup> )
1.	Karangnanas	10.108	3.571,73
2.	Wiradadi	8.570	3.308,88
3.	Sokaraja Wetan	7.098	3.775,53

4.	Sokaraja Tengah	6.335	3.910,49
5.	Kalikidang	5.584	2.396,57
6.	Karangduren	5.241	2.879,14
7.	Klahang	5.224	2.886,19
8.	Kedondong	5.034	5.471,74
9.	Banjarsari Kidul	4.827	2.998,14
10.	Banjaranyar	4.557	1.766,28
11.	Pamijen	4.253	4.089,42
12.	Karangraou	4.036	5.174,36
13.	Jumpo Kulon	3.775	3.775,00
14.	Sokaraja Kulon	3.747	2.036,41
15.	Sokaraja Lor	3.684	2.361,54
16.	Karangkedawung	3.638	4.664,10
17.	Sokaraja Kidul	2.979	2.112,77
18.	Lembereng	1.947	1.280,92
<b>Total</b>		<b>90.637</b>	<b>3.029,31</b>

Sumber: Sokaraja Dalam Angka 2019

Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa 34% penduduk Sokaraja berada di kecamatan kota, dan sisanya yakni 66% tersebar di seluruh desa di kecamatan Sokaraja. Berdasarkan tabel tersebut, jumlah populasi penduduk Kecamatan Sokaraja memang variatif. Namun, jumlah populasi terbesar di Kecamatan Sokaraja, bukan berada di desa yang secara administratif berada di kecamatan kota, seperti Sokaraja Kulon, Sokaraja Wetan, dan lainnya. Namun di desa Karangnans populasi penduduk sejumlah 10.108 penduduk (selisih 3.01 dengan Desa Sokaraja Wetan).

Sementara itu, Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Banyumas tahun 2019 mengeluarkan data bahwa mata pencaharian penduduk Sokaraja sebagian besar berprofesi sebagai pedagang, yakni sebanyak

21.572 orang yang tersebar di seluruh desa Kecamatan Sokaraja. Desa Sokaraja Tengah menjadi yang terbanyak ke dua setelah Karangnanas yakni 2.170 penduduk yang berprofesi sebagai pedagang. Mata pencaharian lainnya yakni penyediaan jasa sebanyak 15.887 penduduk, dan di sektor pertanian sebanyak 10.299 penduduk, dimana Desa Karangduren menjadi desa terbanyak penduduknya yang bermata pencaharian sebagai petani. Tabel di bawah ini menyajikan mata pencaharian penduduk Sokaraja dan populasinya:

Tabel 3

Mata pencaharian penduduk Sokaraja tahun 2019

No	Jenis Lapangan Pekerjaan	Populasi
1	Perdagangan	21.572
2	Penyedia jasa	15.887
3	Pertanian	10.299
4	Industri	7.556
5	Angkutan dan komunikasi	5.134

Sumber: Sokaraja Dalam Angka, 2019

Berdasarkan tabel tersebut, tidaklah mengherankan apabila sebagian besar penduduk di Kecamatan Sokaraja bermata pencaharian sebagai pedagang. Hal ini tidak terlepas dari posisi Kecamatan Sokaraja yang sangat strategis.



### Gambar 3 Toko Batik Anto Djamil

Selain itu, empat jalan arteri beraspal yaitu Jalan Sudirman, Jalan Soepardjo Rustam, Jalan Gatot Subroto, dan Jalan R. Soeprapto yang melewati Kota Sokaraja ini merupakan jantung komersial Kota Sokaraja. Menariknya, tata ruang kota tampaknya mengikuti penataan jalan-jalan ini. Jalan Soepardjo Roestam, meskipun terletak di Tengah dan Barat Sokaraja, dirancang tidak untuk melayani kebutuhan lokal. Sebaliknya, fungsinya adalah lebih untuk memenuhi kebutuhan pengembangan perkotaan dalam rangka memperluas Purwokerto. Sebagian besar perusahaan padat modal juga terletak di sepanjang jalan ini.

Jalan Sudirman yang saat ini menjadi jendela kota, di sepanjang 1,2 km dipadati dengan tidak kurang dari ratusan toko dan kios di sisi utara dan selatan. Makanan khas seperti getuk goreng (goreng singkong manis) dan soto sokaraja menjadikan Sokaraja sebagai daerah komersial di mana puluhan bahkan sekarang mencapai ratusan kios makanan menjual makanan tradisional Banyumas yang merupakan komoditas perdagangan utama mereka. Makanan tradisional “*getuk goreng*” yang terbuat dari singkong dan gula kelapa telah dikenal sejak tahun 1918.

Jalan Gatot Subroto terletak di selatan Sokaraja, di sisi timur dimulai dari persimpangan dengan Jalan Sudirman. Jalan ini merupakan satu-satunya jalan provinsi yang menghubungkan juga ke kota Banyumas (1973 ibu kota Kabupaten Banyumas dipindah ke Purwokerto) kemudian Kebumen, Kroya, Purworejo, dan Jogja. Ini

merupakan situs asli dari pusat komersial kota karena pertama kali berkembang pada abad ke-19. Jalan Gatot Subroto menyajikan pandangan yang kontras tajam dalam ekonomi perkotaan di mana pusat perbelanjaan modern berdiri berdampingan dengan kaki lima (PKL), bazar sisi jalan, dan warung. Sebuah pusat perbelanjaan, suku cadang toko, warung makan, toko sembako, gudang besar penyimpanan beras, pasar yang besar, dan banyak bakul (pedagang) yang membuat jalan paling ramai di kota Sokaraja. Selain pusat perdagangan, ada beberapa kantor penting dan kawasan perumahan yang terletak di daerah ini, seperti Telkom, PLN (Perusahaan Listrik Negara), dan Korem (Komando Resort Militer)-Markas Korem pindah dari Purwokerto 6 tahun yang lalu. Selain itu Hok Tek Bio serta Kuil Konfusius berdiri di sudut Jalan Gatot Subroto dan Sudirman.



Gambar 4  
Jalan Gatot Subroto

Pasar Sokaraja (Pasar Wetan) merupakan salah satu dari dua pasar di kota Sokaraja. Pasar ini terletak di sisi barat dari Jalan Gatot Subroto dan sisi selatan kereta api tua. Pasar Wetan adalah salah satu pasar tradisional terbesar tidak hanya di kabupaten tetapi juga di karisidenan Banyumas. Pasar ini dibangun pada tahun 1936 dengan kompleks seluas 14.410 meter persegi, tidak kurang dari 1000 pedagang yang secara aktif terlibat dalam kegiatan pertukaran mulai jam 05:30 hingga 03:00 WIB.

## **B. Setting Sosial dan Agama Sokaraja**

Masyarakat Banyumas secara umum beretnis Jawa. Sebagian besar dari populasi yang menempati wilayah ini adalah orang Jawa. Dalam hal budaya, orang Banyumas berbeda dengan orang Jawa pada umumnya. Koentjaraningrat menyatakan bahwa budaya Banyumas berbeda bila dibandingkan dengan budaya Jogja dan Solo. Perbedaannya dapat dilihat pada ritual, dialek, siklus hidup, dan bentuk-bentuk khas seni rakyat. Budaya Banyumas sendiri mengacu dengan budaya yang terlihat di bagian barat dari wilayah Jawa di sepanjang daerah aliran Sungai Serayu. Karena posisi geografisnya, wilayah ini dikenal sebagai mancanegara kulon (area barat pengadilan).

Sebagai wilayah yang berdekatan dengan daerah Jawa Barat, masyarakat Banyumas mempunyai karakteristik atau ciri khas sosio-kultural tersendiri dibandingkan dengan masyarakat Jawa pada umumnya. Kedekatannya dengan wilayah Jawa Barat tersebut menjadikan Banyumas memiliki keterpengaruhannya dari budaya Sunda

maupun Jawa. Pengaruh Sunda, misalnya, dapat dilihat pada nama-nama tempat seperti Cilongok, Cikebrok, Cinangsi, Cikidang, Ciroyom, Cindaga, dan lainnya yang diawali dengan “ci”. Awalan "ci" berasal dari bahasa Sunda yang artinya air. Selain itu, cerita rakyat yang paling populer di Banyumas adalah kisah Lutung Kasarung yang awalnya berasal dari Sunda. Lutung Kasarung adalah cerita Kamandaka - Pangeran Padjadjaran- yang pergi mencari pengantin di Pasir Luhur, nama kuno dari Banyumas. Banyumas juga terkenal memiliki kecenderungan khusus untuk humor, kebiasaan kuliner yang unik, dan dialek tersendiri.

Dalam aspek sosial, seperti yang dijelaskan oleh Koentjaraningrat dikutip Kurniawan, menjelaskan bahwa masyarakat Banyumas lebih akrab dengan julukan *wong* Banyumas, kata tersebut bagi masyarakat Banyumas mempunyai tiga arti yakni: *pertama*, orang-orang yang dilahirkan dan menetap dan hidup di Banyumas; *kedua*, orang-orang yang dilahirkan di Banyumas tetapi hidup dan menetap di daerah lain, dan *ketiga*, orang-orang yang tidak dilahirkan di Banyumas tetapi menetap di daerah Banyumas. Berdasarkan kriteria tersebut, sebutan *wong* Banyumas memberikan identitas yang bersikap “lentur”, hal itu terlihat dari masyarakat Banyumas yang tidak mempermasalahkan tempat lahir dan menetapnya seseorang sebagai identitas khusus *wong* Banyumas. Dengan kata lain, identitas *wong* Banyumas tidak mutlak harus dilahirkan dan berkembang di Banyumas, melainkan juga bagi

seseorang yang sudah mengenal nilai-nilai kebudayaan Banyumas walaupun tidak tinggal di Banyumas.<sup>96</sup>

Orang Banyumas berbicara dengan bahasa Jawa yang cukup berbeda dari bahasa Jawa pada umumnya sebagaimana yang diucapkan oleh orang-orang di bagian timur Jawa Tengah seperti Solo dan Jogja. Orang Banyumas berbicara dengan dialek lokal yang disebut *ngapak-ngapak Banyumasan*. Ada perbedaan mendasar dengan bahasa Jawa pada umumnya, bahwa *ngapak-ngapak Banyumasan* jauh lebih egaliter dan jauh lebih sederhana serta tidak ketat bertingkat seperti bahasa Jawa pada umumnya.

Tabel 4

Perbandingan dialek Jawa Banyumasan dan Solo atau Yogyakarta

Dialek Jawa	Stratifikasi bahasa Jawa		
	<i>Ngoko</i>	<i>Kromo Madyo</i>	<i>Kromo Inggil</i>
Banyumasan	1. sega 2. kepenak	1. sega 2. kepenak	1. sega 2. kepenak
Solo/Jogja	1. sego 2. kepena'/pena'	1. sego 2. kepena'/pena'	1. sekul 2. sekeco

Bahasa *Banyumasan* menjadi “bahasa ibu” sebagai alat komunikasi dan interaksi dalam keseharian masyarakat Banyumas. Hal tersebut dijelaskan oleh Koentjaraningrat bahwa ciri-ciri baik bentuk organisasi kuno yang khas maupun logat Banyumas yang berbeda,

---

<sup>96</sup>Heru Kurniawan, “Dialogis Kesadaran Kolektif dalam Relasi Antarumat Beragama Pada Masyarakat Banyumas”, *Jurnal Harmoni Multikultural dan Multireligius* Vol. IX, Oktober-Desember (2010), 122.



menjadi pandangan pasti bagi orang Jawa mengenai budaya Banyumas.<sup>97</sup>

Seperti halnya bahasa di daerah tertentu, bahasa *Banyumasan* juga mempunyai beberapa karakteristik, yaitu: a) bahasa *Banyumasan* tersebar pada skala lokal, yaitu daerah Karesidenan Banyumas b) karakter bahasa yang identik, polos dan apa adanya; c) gradasi hanya dibeberapa kata; d) dijadikan bahasa inti oleh mayoritas penduduk Banyumas; e) terpengaruh dengan bahasa Jawa Kuno, Jawa bagian tengah, dan bahasa Sunda; f) kata yang dilafalkan di akhir kata sangat jelas, sehingga sering dikatakan bahasa *ngapak-ngapak*; dan g) pengucapan huruf vokal dengan jelas.

Hubungan sosial orang Banyumas ditandai oleh apa yang disebut dengan "*cablaka/blakasuta*" dan "*penginyongan*". *Cablaka/blakasuta* didefinisikan sebagai sifat dalam komunikasi berbicara yang jujur dan mengkritik secara terbuka tanpa menghina orang lain.<sup>98</sup> Sementara itu, *penginyongan* berasal dari kata "*inyong*" yang berarti "aku" atau saya mewakili orang pertama subjek tunggal. Hal ini menunjukkan hubungan sosial masyarakat Banyumas dalam hubungan yang menekankan informal dan humor. "*Cablaka/blakasuta*" dan "*penginyongan*" dalam

---

<sup>97</sup>Saptono, "Kebudayaan Sebagai Identitas Masyarakat Banyumas", diakses 15 Oktober 2018, <https://www.isi-dps.ac.id>.

<sup>98</sup>Kata *cablaka* atau *blakasuta* mempunyai arti apa adanya atau kepolosan seperti halnya anak kecil. Oleh karena itu, *cablaka* atau *blakasuta* berarti keterusterangan yang masih murni, polos, dan tidak dibuat-buat. Lebih jelasnya terkait dengan pengertian *cablaka* dapat ditelusuri dari tulisannya Sugeng Priyadi, "Cablaka Sebagai Inti Model Karakteristik Manusia Banyumas" dalam *Jurnal Diksi* Vol 14 No. 1 (2007), 14.

terminologi bagi masyarakat Banyumas lebih dari kategorisasi linguistik. Bagi orang-orang Banyumas, keduanya menjadi kode sosial yang rahasia dengan efek psikologis mereka sendiri yang unik dan hanya bisa dipahami dan dirasakan oleh penutur asli ketika mereka berkomunikasi satu sama lain. Orang Banyumas dapat dengan mudah mengidentifikasi apakah seseorang awalnya berasal dari Banyumas atau tidak dengan mendengarkan sebentar untuk cara dia/dia berbicara "*Banyumasan ngapak-ngapak*".

Dengan kata lain, kebudayaan Banyumas seperti dijelaskan Saptono, berjalan dalam pola yang sederhana, didasari semangat kebersamaan, *explosure* (terbuka), *cablaka* (*apa adanya*), dan berdasarkan kehidupan masyarakat tradisional-agraris. Dengan background kehidupan dan pola pandangan masyarakat Banyumas tersebut, berimplikasi pada sisi budaya Banyumas, mempunyai perbedaan dengan budaya Jawa (Keraton).<sup>99</sup>

Sokaraja - sampai batas tertentu - adalah miniatur Banyumas di mana berbagai aliran sosial-budaya dan sosial-politik yang berbeda berkembang berdampingan dengan cara yang relatif harmonis. Memang, kebanyakan orang Sokaraja mengidentifikasi diri mereka sebagai orang Jawa dan Islam. Mereka menggunakan *Banyumasan ngapak-ngapak* sebagai bahasa dalam percakapan sehari-hari. Namun, cara mereka dalam menjalankan perintah agama dalam kesehariannya cukup

---

<sup>99</sup>Saptono, "Kebudayaan Sebagai Identitas", diakses 15 Oktober 2018, <https://www.isi-dps.ac.id/berita/kebudayaan-sebagai-identitas-masyarakat-banyumas/>.

beragam. Di samping itu, meskipun Sokaraja telah dijuluki sebagai pusatnya kaum santri di wilayah Banyumas, tetapi banyak juga tradisi agama lain.

Masyarakat di wilayah Kecamatan Sokaraja, mayoritas penduduknya adalah Islam, sedangkan Kristen, Hindu, dan Budha menjadi agama minoritas. Berdasarkan data statistik dari BPS Kabupaten Banyumas Tahun, masyarakat Sokaraja yang beragama Islam berjumlah 82.818 penduduk. Dalam tabel berikut dijelaskan jumlah pemeluk agama di Kecamatan Sokaraja.

Tabel 5

Jumlah pemeluk agama di Kecamatan Sokaraja

No	Agama	Jumlah	Presentase %
1	Islam	82.818	98,1
2	Katholik	498	0,6
3	Kristen	982	1,2
4	Hindu	18	0,02
5	Budha	50	0,08
Jumlah		84.366	100

Mengacu pada tabel tersebut, penduduk Kecamatan Sokaraja yang memeluk agama Islam adalah 98,1% dari keseluruhan masyarakat Sokaraja. Oleh karenanya, tidaklah mengherankan jika Sokaraja dikenal dengan sebutan kota santri. Dalam catatan sejarah, predikat kota santri - yang melekat pada Sokaraja- menjelaskan bahwa terdapat hubungan yang erat antara para tokoh kiai dan gerakan Islam di Banyumas. Pada awal 1930-an, Nahdhlatul Ulama yang meliputi Banyumas, Kedu dan Yogyakarta menjadikan Sokaraja tempat kedudukan konsul tetap.

Sokaraja dengan NU-nya kemudian menjadi pusat gerakan para kiai sebagai perlawanan terhadap penjajah Belanda dan Jepang.

Dalam konteks kehidupan bermasyarakat, semua pemeluk agama yang ada di Sokaraja bisa berdampingan dengan damai. Seluruh pemeluk agama, mempunyai sikap toleransi yang tinggi dalam menyikapi perbedaan. Selain semua agama bisa berdampingan dengan baik, yang tidak kalah penting adalah bahwa Sokaraja juga merupakan rumah bagi berbagai aliran Islam, seperti NU, Muhammadiyah, LDII, dan salafi, dengan NU sebagai yang terkuat dan terbesar dari kelompok-kelompok ini. Menariknya, tradisi kejawen<sup>100</sup> juga memiliki cukup pengaruh yang kuat di beberapa desa, terutama di Sokaraja Kidul dan Sokaraja Wetan. Sebelumnya, bahkan ada beberapa guru kejawen yang menonjol di Sokaraja seperti Mbah Danu di Kauman, Sokaraja Tengah dan Sukidi di Sokaraja Selatan. Sekarang mereka tampaknya kehilangan pengaruh signifikan di masyarakat.

---

<sup>100</sup>Kejawen merupakan istilah jawa yang mempunyai arti “segala sesuatu yang berhubungan dengan adat dan kepercayaan Jawa”. Mulder menjelaskan kalau kebatinan adalah sumber dari kejawen, yakni diskripsi kebatinan dari kehidupan manusia. Dalam kacamata sejarah, masuknya Islam di Banyumas dan proses penyebarannya, pada saat itu masyarakat sudah mempunyai kepercayaan, yaitu ajaran Hindu-Budha dan budaya lokal. Setelah Islam masuk, maka terjadilah perjumpaan antara ajaran Islam dan kepercayaan lokal tersebut. Perjumpaan itu memunculkan keberagaman sinkretisme sebagai cikal bakal Islam Kejawen. Dengan kata lain, Islam Kejawen ini terdiri dari beberapa budaya seperti Hindu, Budha, animisme dan unsur pribumi. Lihat: Arnis Rachmadhani, “Kerukunan dalam Ritual Trah Kejawen Bonokeling di Desa Pekuncen Kabupaten Banyumas”, *Jurnal SMaRT* Vol. 01 No. 01 (2015), 16.

Kecamatan kota yang meliputi 5 (lima) desa yaitu Sokaraja Tengah, Sokaraja Utara, Sokaraja Selatan, Sokaraja Barat dan Sokaraja Timur, dengan luas sekitar 831 hektar, mempunyai posisi tersendiri dalam perkembangan peradaban Sokaraja. Tidak hanya dalam kegiatan perekonomian masyarakat, keterkaitan nilai-nilai agama Islam bagi masyarakat Sokaraja juga tumbuh dan berkembang di tempat ini. Untuk pemahaman yang lebih menyeluruh tentang kecamatan kota, berikut tabel tentang paparan jumlah pemeluk Islam di wilayah tersebut.

Tabel 6

Jumlah pemeluk agama Islam di kecamatan kota

Desa	Agama				
	Islam	Katolik	Protestan	Hindu	Budha
Sokaraja Tengah	6642	41	53	4	-
Sokaraja Wetan	3942	31	127	1	6
Sokaraja Kulon	8694	73	74	7	1
Sokaraja Lor	3630	34	26	-	9
Sokaraja Kidul	4722	123	386	-	24

Sumber: Kecamatan Sokaraja Dalam Angka

Dalam hal agama, mereka yang tinggal di Sokaraja adalah masyarakat yang religius. Sokaraja memiliki Kampung Kauman di mana masjid tertua dan terbesar di Sokaraja berada yaitu masjid Baitul Mu'min. Kampung Kauman adalah basis bagi banyak orang dari komunitas Arab yang beberapa anggotanya adalah *haba'ib/z/urriyah* Rasul (keturunan Nabi) yang sangat dihormati oleh umat Islam. Beberapa kiai yang menonjol di Banyumas pada umumnya datang dari Sokaraja terutama Sokaraja Tengah. Banyak kiai ada di sini seperti Kiai

Ahmad Nasyrabi (meninggal 1931), Kiai Ahmad Syatibi (meninggal 1968), Kiai Ahmad Khudori (meninggal 1970), Kiai Khalimi (meninggal 1967), Kiai Ilyas Muslim (meninggal 1940), Kiai Raden Mukhtar (Konsul NU Banyumas-Kedu, meninggal 1962), Habib Idrus Al Habsyi (meninggal 1944), Habib Hamid bin Yahya (meninggal 2003), dan K.H. Saifuddin Zuhri (Mantan Sekjen PBNU dan Menteri Agama, 1962-1967). Saat ini, kiai di Sokaraja biasanya adalah keturunan atau memiliki hubungan keluarga dengan kiai yang sudah meninggal, seperti K.H. Azhar yang merupakan anak dari almarhum Kiai Khalimi, Kiai Taufik adalah putra dari Kiai Ahmad Syatibi, dan Kiai Saiful Anwar merupakan keponakan dari K.H. Saifuddin Zuhri.



Gambar 6

Masjid Baitul Mu'min Kauman Sokaraja

### C. Setting Ekonomi Sokaraja

Kecamatan Sokaraja menjadi bagian dari 27 kecamatan di Kabupaten Banyumas, Jawa Tengah, yang secara geografis memiliki

kesamaan tipe wilayah, yakni dataran rendah dengan ketinggian di atas permukaan air laut sekitar 36 meter.<sup>101</sup> Sungai Pelus menjadi penyatu antara kawasan Sokaraja Utara (Lor) dan Selatan (Kidul). Sokaraja Utara (Lor) dan Timur (Wetan) Sungai Pelus menjadi pusat pertanian di bagian sebelah utara. Sementara Sokaraja Selatan (Kidul), Tengah dan Barat (Kulon) di sebelah selatan menjadi pusat metropolis atau perkotaan. Sentral industri dan perdagangan lebih dominan di empat jalur jalan protokol sebagai penghubung antara Sokaraja dengan kota-kota lain di sekitarnya. Sedangkan wilayah persawahan membentang melingkari area terluar kota Sokaraja.

Dalam catatan sejarah, Sokaraja menjadi tempat permukiman sekaligus komersil pertama yang berkembang di Banyumas. Hal tersebut tidak lepas dari kucuran modal pihak Belanda di wilayah Sokaraja pada saat tanam paksa diterapkan (1840-1870). Sahdan, terpilihnya Sokaraja tidak lepas dari pengaruh persekutuan pemimpin Sokaraja, yakni Tumenggung Jayadireja bersama para kolonial Belanda bertepatan dengan Perang Diponegoro (1825-1830). Sewaktu wilayah lain masih terbelenggu pemisahan wilayah dan pertanian subsistem, Sokaraja telah menerima anggaran pembangunan infrastruktur seperti pasar, saluran irigasi, jalan kereta api, jembatan, dan jalan raya.<sup>102</sup>

Sokaraja sejak dahulu sudah mengenal sistem perekonomian modern. Hal itu tergambarkan dengan tumbuh berkembangnya berbagai

---

<sup>101</sup>Badan Pusat Statistik, *Kecamatan Sokaraja dalam Angka 2009*, (Banyumas: BPS, 2009), 1.

<sup>102</sup>Luthfi Makhasin, "Islamisasi dan Masyarakat Pasar: Sufisme dan Sejarah Sosial Kota Sokaraja", diakses 1 Oktober 2010, [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id).

industri, batik, keramik, dan kini menjadi pusat jajanan (oleh-oleh) khas Kota Purwokerto. Bersamaan perkembangan masyarakat yang kian modern, Sokaraja perlahan tapi pasti nampak mulai tertinggal dari Kota Purwokerto, terutama sejak tidak beroperasinya jalur kereta api yang menghubungkan antara Banyumas, Sokaraja dan Banjarnegara. Namun, faktor tersebut tidak memudahkan cerminan kehidupan masyarakatnya yang kental keragaman usaha ekonomi yang produktif dan jauh dari dinamika ekonomi agraris.

Sejak tahun 1980-an, Sokaraja terkenal dengan pusat oleh-oleh khas Banyumasan, seperti mendoan, soto sokaraja, kripik, tempe, dan getuk goreng. Bahkan hingga sekarang Sokaraja mendapat julukan kota getuk dan kripik. Dari beberapa julukan yang disandang oleh Kecamatan Sokaraja, yang paling menjadi “*icon*” adalah getuk sokaraja. Getuk goreng adalah produk pangan asli dari Sokaraja. Getuk tersebut komposisi pembuatannya terdiri dari singkong dicampur gula pasir atau gula jawa. Di mana getuk tersebut mulai dikenalkan di Jawa Tengah oleh Sanpirngad pada tahun 1918.<sup>103</sup>

Julukan tersebut memang hal yang lumrah dan sesuai dengan kondisi Sokaraja, dimana puluhan kios yang berjajar dapat ditemukan dengan papan nama yang mencolok sebagai daya tarik bagi wisatawan terhadap merek dagangannya. Bahkan, angkutan antar kota (bus) dan kendaraan-kendaraan pribadi dapat ditemukan berbaris di sepanjang

---

<sup>103</sup>Getuk goreng sokaraja merupakan makanan yang diambil dari daging singkong dan dicampurkan gula merah atau gula pasir kemudian digoreng. Penyajiannya pun unik karena memakai *besek*(bambu yang dianyam) sebagai tempat getuknya.



trottoar jalan di setiap malam pada akhir pekan, menunggu para penumpang yang sedang membeli jajanan khas sebagai oleh-oleh. Selain getuk sokaraja, primadona kuliner lainnya adalah soto sokaraja yang selalu ramai dikunjungi oleh para wisatawan.

Kebiasaan orang Sokaraja dalam berdagang telah terpolakan melalui sejarah yang begitu panjang. Awal mulanya adalah berkembangnya industri gula di Sokaraja yang kemudian menjadi pencaharian utama masyarakat yang berdomisili di kota ini dan sekitarnya. Namun, sekitar akhir tahun 1920-an, tepatnya masa pemerintah kolonial Belanda, industri gula, mengalami kebangkrutan. Dengan kemunduran industri gula ini, perekonomian di daerah ini mulai beralih ke produksi batik dan terus berkembang hingga menjadi penggerak utama ekonomi lokal.<sup>104</sup>

Dalam catatan sejarah, perkembangan industri batik di Banyumas tidak bisa dipisahkan dari batik Kecamatan Sokaraja.<sup>105</sup> Perkembangan industri kerajinan batik di Banyumas juga berpusat di daerah Sokaraja di mana kerajinan batik tersebut dipakai oleh kademangan-kademangan Banyumas, yang menetap di Sokaraja. Seiring berjalannya waktu,

---

<sup>104</sup>Luthfi Makhasin, "Islamisasi dan Masyarakat" diakses 15 Oktober 2018, <https://lafadl.wordpress.com/2006/09/15/islamisasi-dan-masyarakat-pasar-sufisme-dan-sejarah-sosial-kota-sokaraja/>.

<sup>105</sup>Sepintas, batik Banyumas tidak memiliki perbedaan dengan batik lain di beberapa daerah Indonesia, namun jika ditelisik lebih mendalam terdapat pembeda yang merupakan karakteristik atau ciri khas batik Banyumas, pada kedua sisi muka dan belakang tidak diberatkan salah satunya, dalam artisan sama-sama memiliki kualitas yang hampir sama. Tidak adanya perbedaan yang mencolok tersebut sebagai karakteristik warga Banyumas yang mempunyai sifat cablaka, yaitu jujur dan apa adanya. Dengan demikian, tidak ada perbedaan bbaik itu dikatakan di depan maupun di belakang.

kegiatan pembatikan menyebar di lapisan masyarakat Sokaraja, dan menjadi mata pencaharian yang dominan bagi rakyat sokaraja pada kala itu.

Namun demikian, mendekati tahun 1970-an, penurunan perbatikan secara drastis terjadi di Sokaraja dan daerah sekitarnya. Hal tersebut dapat dilihat dari jumlah pedagang yang tadinya mencapai ratusan pengrajin, menyisakan segelintir pengusaha kecil dan beberapa pengrajin saja yang bertahan. Selebihnya, memilih untuk menutup usahanya disebabkan krisis yang melanda Sokaraja pada masa itu. Krisis yang terjadi di Sokaraja, juga dialami dalam lingkup yang lebih besar yakni di Banyumas. Di Banyumas, hanya menyisakan beberapa pengusaha saja, dan ada sekitar sembilan pengrajin yang masih melestarikan batik Bnyumasan di wilayah Sokaraja.. Salah satu yang menjadi penyebab gulung tikarnya para pengrajin batik di Banyumas dan Sokaraja adalah hadirnya batik *printing*. Padahal, di era 1960-an sebenarnya batik Banyumas pernah mengalami masa keemasan.

Seiring berjalannya waktu, sekitar tahun 2009, kelompok batik Banyumasan "*Sawunggalih*" merintis ide untuk membuat "Kampung Batik" yang direalisasikan pada 2010 dan Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat (PNPM) sebagai sumber dananya. Pusat "Kampung Batik" dibangun di daerah yang dahulu menjadi balai desa Sokaraja Kulon yang dilengkapi dengan "*blandongan*", tempat pembuatan "*biron*" (batik setengah jadi), galeri batik, tempat pelatihan membatik, dan beberapa fasilitas lain.

Berdasar hal tersebut, dapat disimpulkan bahwa dunia perbatikan di Sokaraja mengalami perkembangan yang panjang dan berliku. Selain itu, yang tidak kalah penting dari perkembangan batik Sokaraja juga berkaitan erat dengan dinamika gerakan tarekat di Sokaraja. Jaringan pengusaha-pengusaha bisnis batik ini kebanyakan memiliki jaringan keagamaan dan sosial gerakan tarekat. Di kota kecil ini sendiri memiliki kecenderungan unik dan menarik karena pengusaha-pengusaha batik yang sukses adalah para guru tarekat. Kiai Rifai misalnya, adalah pengusaha batik sukses dan sampai sekarang masih terdapat para pengusaha muslim juga yang menjadi pengikut tarekat baik Naqsabandiyah maupun Syadziliyah

#### **D. Tarekat-Tarekat di Sokaraja**

Sokaraja sebagaimana umumnya wilayah di Jawa, menjadi salah satu tempat tumbuh dan berkembangnya tarekat. Sebagaimana kita ketahui bahwa berkembang pesatnya Islam di Jawa juga tidak lepas dari perkembangan tasawuf dan tarekat, maka tidaklah mengherankan bila di Jawa yang berkembang adalah Islam yang sudah dikemas dalam bentuk mistis tasawuf dan bahkan menjadi metode Islamisasi yang cukup efektif.<sup>106</sup> Martin Van Bruinessen meskipun mendapatkan kesulitan untuk memperoleh data siapa tokoh yang membawanya untuk pertama kali, namun ia dapat memastikan bahwa sejak tahun 1850-an hingga tahun 1880-an setelah ditemukannya kapal uap banyak orang Nusantara yang pergi ke Timur Tengah khususnya Haramain untuk menunaikan

---

<sup>106</sup> Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 15.

ibadah haji. Pada saat itu jumlah jamaah haji asal Nusantara termasuk Jawa meningkat tajam dibandingkan tahun-tahun sebelumnya.

Berdasarkan data ANRI Banjoemas, di karesidenan Banyumas pada abad ke-19, cukup banyak penduduk yang berhasil menunaikan ibadah haji.<sup>107</sup> Beberapa diantaranya mereka bahkan dipandang sebagai ulama oleh penduduk di sekitarnya karena dipandang menguasai ilmu agama yang sangat luas. Istilah ulama merupakan bentuk penghormatan masyarakat kepada mereka sebagai elit agama Islam. Mereka mendapat sebutan pula sebagai kiai atau kiai haji dari masyarakat sekitarnya. Untuk mengetahui perkembangan elit ulama di karesidenan Banyumas dapat diamati pada table berikut:

Tabel 7

Jumlah Haji dan Kiai Haji di Karesidenan Banyumas (1880).

Kabupaten	Haji	Kiai Haji	Jumlah
Banyumas	109	22	131
Purbalingga	65	18	83
Purwokerto	318	28	346
Banjarnegara	56	7	63
Cilacap	43	7	50
Jumlah	591	82	673

Sumber: ANRI Banjoemas 110, 1880, *Algemeen Veslag der Residentie Banjoemas*

Pada tahun 1850-an, tercatat jamaah haji asal Indonesia berjumlah kurang lebih 2.000 orang. Sedangkan pada tahun 1880-an terjadi

---

<sup>107</sup> ANRI Banjoemas 110, 1880, *Algemeen Veslag der Residentie Banjoemas*

peningkatan sebanyak tiga kali lipat, yakni 6.000 orang. Sebagian dari jamaah haji itu menetap di Mekkah dalam waktu cukup lama untuk memperdalam ilmu-ilmu agama. Dalam catatan Snouck Hurgronje, seperti dikutip oleh Martin van Bruinessen, disiplin ilmu yang paling banyak digemari oleh para pelajar asal Jawa adalah ilmu tasawuf. Hal itu terlihat dari aktivitas mereka yang lebih banyak membaca zikir dan wirid daripada membaca kitab-kitab dari disiplin ilmu yang lain.<sup>108</sup> Berikut ini akan dipaparkan tarekat-tarekat yang berkembang di Sokaraja

## **1. Naqsabandiyah Khalidiyah**

### **a. Asal Usul, Prinsip dan Ajarannya**

Diantara tarekat yang tumbuh dan berkembang dengan pesat di Sokaraja yaitu tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah. Tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah Mujadadiyyah merupakan perkembangan dari Naqsabandiyah yang dinisbatkan kepada pendiri utamanya yaitu Muhammad bin Muhammad Baha'al-Din al-Uwaisi al-Bukhari al-Naqsyabandiyah (717 H/1318 M – 791 H/1389 M). Naqsaband secara bahasa yaitu “penyulam, pelukis, penghias”. Leluhur mereka adalah penyulam, mungkin nama itu mungacu pada pekerjaan keluarganya tersebut. Jika tidak demikian, Naqsaband mungkin memperlihatkan

---

<sup>108</sup> Bruinessen, *Tarekat...*, 104.

kualitas keagamaannya untuk menggambarkan nama Allah di atas hati seorang murid.<sup>109</sup>

Di Desa Qashrul Arifah Baha' dilahirkan, dari tempat lahir Imam Bukhar di Bukhara kurang lebih 4 mil.<sup>110</sup> kepada Baba al-Samasi Baha' belajar tasawuf ketika berusia 18 tahun, lalu belajar ilmu tarekat pada seorang *qutb* di Nasaf, yaitu Amir Sayyid Kulal al-Bukhari (W. 772 H/1371 M). Dari Kulal inilah Baha' pertama belajar tarekat yang didirikan oleh dirinya sendiri. Baha' juga pernah belajar sekitar satu tahun pada seorang arif bernama al-Dikkirani.<sup>111</sup>

Di dalam dunia tarekat ada tradisi bahwa pendiri tarekat adalah para tokoh yang mensistematisasikan ritual, metode, amalan dan ajaran-ajaran dan secara eksplisit nama tarekatnya diambil dari pendiri tersebut. Namun demikian para pendiri tarekat hanya mengolah ajaran-ajaran yang telah diturunkan kepada mereka melalui garis silsilah keguruan yang disambungkan terus menerus sampai kepada Nabi. Berdasarkan sanad tarekat Naqshabandiyah afiliasi spiritualnya bagian

---

<sup>109</sup>H. A. Fuad Said, *Hakikat Tarekat Naqsyabandiyah*, (Jakarta: al-Husna Zikra, 1996), 23.

<sup>110</sup>Said, *Hakikat Tarekat Naqsyabandiyah*, 23.

<sup>111</sup>Baha' pernah juga belajar kepada Khalil penguasa Samarkand, kira-kira selama dua belas tahun. Ketika Sang Penguasa digulingkan pada tahun 748 H/1347 M, Baha' pergi ke Ziwartun. Di sana Baha' menggembalakan binatang ternak selama tujuh tahun dan tujuh tahun berikutnya dalam pekerjaan perbaikan jalan. Hal ini dilakukan sebagai bagian dari pendidikan dan pembinaan mistisnya untuk memperdalam sumber-sumber rasa kasih sayang dan cinta kepada sesama manusia serta membangkitkan perasaan pengabdian dalam memasuki lingkungan mistis. Lihat Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktarabah di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), 89-90.

dengan khalifah Abu Bakar.<sup>112</sup> Walaupun ada beberapa sub cabang yang menelusuri asal-usulnya kepada khalifah ‘Ali, namun demikian tetaplah afiliasi utama tarekat ini adalah kepada Abu Bakar.

Selain dikenal dengan nama tarekat Naqsyabandiyah, tarekat ini juga sering disebut tarekat Khawajagan. Sebutan Khawajagan ini dinisbatkan kepada nama Abd. Khaliq Ghujdawani (w. 1220 M). Sebagai seorang sufi dan mursyid tarekat, dia merupakan peletak dasar ajaran tarekat ini yang kemudian dikembangkan oleh al-Naqsyabandi. Delapan ajaran pokok telah dirumuskan Ghujdawani, dan kemudian setelah itu ditambah tiga ajaran oleh al-Naqsyabandi sehingga ajaran tarekat Naqsyabandiyah smuanya menjadi sebelas pokok ajaran.<sup>113</sup>

Sebelas ajaran pokok tersebut akan penulis uraikan sebagai berikut:<sup>114</sup>

- 1) *Hush dar dam* atau “sadar ketika bernafas.” Bentuk latihan agar sang salik bisa konsentrasi. Setiap saat sang sufi harus sadar ketika menarik nafas, dan berhenti sebentar ketika diantara keduanya. Dengan memperhatikan nafas dalam keadaan sadar terhadap

---

<sup>112</sup>Silsilah guru-guru Naqsyabandiyah: Muhammad SAW. → Abu Bakr aSh-Shiddiq → Salman al-Farisi → Qasim bin Muhammad bin Abi Bakr aSh-Shiddiq → Ja’far al-Shiddiq → Abu Yazid Thaifuiq al-Bisthami → Abu al-Hasan al-Kharaqani → Abu Ali al-Farmadni → Abu Ya’qub Yusuf al-Hamdani → ‘Abd. Al-Khaliq al-Ghujdwani → ‘Arif al-Riqwari → Mahmud Anjir Faghnavi → ‘Azizan ‘Ali al-Ramitani → Muhammad Baba al-Sammasi → Amir Sayyid Kulal al-Bukhari → Muhammad Baha’ al-Din Naqsyaband.

<sup>113</sup>Kharisudin Aqib, *Memahami Teosofi Tarekat Qodariyah wa Naqsyabandiyah*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), 50.

<sup>114</sup>Martin van Bruuinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), 77.

kehadiran Allah, akan mendapatkan kekuatan spriritual dan membawa lebih dekat kepada Allah.

- 2) *Nazar bar qadam* atau “memperhatikan langkah.” Ketika berjalan, sang murid haruslah memperhatikan langkahnya, memandang dengan lurus ke depan, seraya berharap supaya tujuan ruhaninya tidak digagalkan dengan hal-hal disekitarnya yang tidak penting.
- 3) *Safar dar Wathan* atau sifat-sifat manusiawi yang berpindah dari yang jelek kepada sifat-sifat yang mulia. Salik harus meneliti dirinya; apakah masih ada kecintaan pada makhluk di dalam hatinya. Jikalau masih ada sedikit saja tersisa di dalam hatinya kecintaan pada makhluk, maka harus dihilangkan.
- 4) *Khalwat dar anjuman; khalwat atau* pengosongan hati dari makhluk (*jalwat*) di keramaian makhluk. Hati si salik di dalam segala keadaan harus selalu hadir bersama Allah *al-Haqq*. Dari makhluk dia gaib sementara di tengah-tengah mereka dirinya berada. *Khalwat* terbagi kedalam dua macam yaitu *khalwat* lahir yakni si pesuluk menyepi di sebuah rumah yang sepi dari manusia. Yang kedua *khalwat* batin, yakni batinnya senantiasa berada dalam menyaksikan *asrar* Allah meskipun lahiriahnya berinteraksi dengan makhluk.
- 5) *Yad karad*, secara terus menerus mengulang-ulangi zikir, baik zikir dengan asma *Zat* (lafad Alah) maupun dengan kalimah tahlil (*lailaha illallah*), sampai memperoleh kehadiran Dia yang dizikirkannya.
- 6) *Baz kasyat*, yaitu kembali kepada munajat di dalam penegasan dengan kalimat mulia, yaitu *ilahi anta maqsudi wa ridaka matlubi* setelah pembebasan jiwanya. Munajat ini bisa menguatkan penafsiran



dan penegasan serta akan meresapkan inti tauhid hakiki ke dalam hati sang salik sehingga wujud seluruh makhluk sirna dari pandangannya.

- 7) *Nakah dasyat*, yaitu menjaga hati agar tidak sesat meskipun kemasukan bisikan-bisikan gaib. Hal ini merupakan hal penting sebagaimana diungkapkan oleh para Salik seperti Asy-Syaikh Abu Bakr al-Kattani yang berkata: “Aku telah menjaga pintu hatiku selama empat puluh tahun, Aku tidak membukanya selain Allah SWT, sampai hatiku tidak mengenal selain Allah SWT.” Sebagian salik lainnya berkata, “Aku menjaga hatiku selama sepuluh malam, dan hatiku menjaga diriku selama dua puluh tahun.”
- 8) *Yad dasyat* atau *tawajjuh* yaitu menghadapkan diri kepada zat Allah Yang Maha Esa tanpa berkata-kata. Pada hakikatnya menghadapkan diri dan mencurahkan perhatian kepada nur zat Allah secara sempurna. Hal ini bisa menghantarkan sang salik pada pengalaman langsung menyatu dengan Yang Maha Ada (*wahdat al-wujud*).
- 9) *Wuquf zamani* atau “memeriksa waktu penggunaan seseorang”. yaitu Mencermati secara berkala bagaimana seseorang menghabiskan waktunya. Seseorang jika secara sadar dan terus-menerus dan tenggelam dalam zikir dan mengerjakan perbuatan baik, hendaknya berterima kasih kepada Allah, jika seseorang lupa atau tidak ada perhatian atau melakukan perbuatan berdosa, hendaklah dia bertaubat kepada-Nya.
- 10) *Wuquf ‘adali*. Artinya memeriksa bilangan zikir seseorang. Dengan hati-hati beberapa kali seseorang mengulangi kalimat zikir (tanpa

pikirannya mengembara ke mana-mana). Zikir itu diucapkan dalam jumlah hitungan ganjil yang telah ditetapkan sebelumnya.

- 11) *Wuquf qalbi*. Adalah menjaga hati tetap terkontrol dengan membayangkan hati seseorang berada dihadirat Allah, maka dengan sendirinya hati tidak mengingot yang lain kecuali hanya kepada Allah dan dengan demikian perhatian dia secara sempurna sejalan dengan zikir dan maknanya.

Adapun prinsip dasar lain yang penting dari tarekat Naqsyabandiyah bahwa sang salik harus memiliki kesadaran akan misi. Meskipun sisi spiritual dalam ritus-ritus ibadahnya sangat penting, namun demikian para pengikutnya tidak disarankan menarik diri dari realitas sosial baik politik maupun ekonomi yang terus berkembang di sekelilingnya.<sup>115</sup> Tarekat Naqsyabandiyah justru mendorong mereka bertanggung jawab pada keseimbangan tatanan sosial, politik, dan ekonomi, misalnya dengan mengingatkan penguasa yang zalim, untuk memperbaiki kualitas hidup masyarakat. Hal ini tidak lepas dari keyakinan yang dibangun oleh para mursyid generasi awal Naqsyabandiyah, bahwa mereka ditakdirkan untuk memainkan peranan dalam sejarah.<sup>116</sup>

Dengan demikian di satu sisi, tarekat ini menekankan disiplin yang keras kepada pengikutnya untuk mencapai derajat kesempurnaan atau *insan kamil*, melalui aktivitas ritual, namun di sisi lain mendorong

---

<sup>115</sup>K. A. Nizami, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, ed. Seyyed Hossein Nasr, (Bandung: Mizan, 1997), 221.

<sup>116</sup>Nizami, *Ensiklopedi Tematis*, 221.

keras aktualisasi dalam perilaku sosial. Oleh karena itu, jelas bahwa tarekat Naqsyabandiyah tidak menciptakan pertentangan antara kesalehan sosial dengan kesalehan individual sebagaimana yang diasumsikan oleh banyak orang.

Tarekat Naqsabandiyah yang didirikan oleh Muhammad Ibn Muhammad Bahaudin al Uswaisi al Bukhari al Naqsabandi, dalam perkembangannya berubah menjadi beberapa cabang, diantaranya adalah Naqsabandiyah Khalidiyah yang dibangun oleh Syaikh Ismail ibn Abdillah Al-Khalidi, Naqsabandiyah Muzhariyah yang di pelopori oleh Sayid Muhammda Saleh al Zawawi, Tarekat Naqsabandiyah Haqani yang dipimpin oleh Syaikh Nadhim Haqani dan tarekat Naqsabandiyah seperti yang di pimpin oleh Syaikh Kadirun Yahya. Diantara cabang-cabang tersebut Naqsabandiyah Khalidiyah adalah yang paling besar pengaruhnya di Indonesia, terutama di Jawa.

Perkembangan tarekat ini di Indonesia dapat dilacak melalui usaha Maulana Khalid yang mengangkat dua seorang khalifah di Hijaz yang bernama Khalid Al-Kurdi Al-Madani untuk Madinah dan ‘Abdillah Al-Arzinjani - seorang Kurdi atau Turki dari Erzincan di Turki Tengah - untuk Makkah. ‘Abdillah Al-Arzinjani membangun *Zawiyah* di Jabal Abu Qubais dan mempunyai beberapa murid dari Indonesia, Sepeninggalnya zawiyah ini dilanjutkan oleh penerusnya yaitu Sulaiman Al-Qirimi ,Ulama dari Krim, di sebelah Utara Laut Hitam. Namun demikian pertumbuhan tarekat yang luar biasa di Indonesia justru dikaitkan langsung dengan syaikh berikutnya yaitu Sulaiman Al-Zuhdi

yang dikenal diantara orang Indonesia sebagai Syaikh Jabal Abu Qubais atau disingkat “Syaikh Jabal”.

Adapun terkait dengan kedatangan tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Jawa dan Sokaraja khususnya, setidaknya ada tiga mursyid sebagai tokoh penting yang menyebarkannya. Ketiga tokoh tersebut yaitu: *pertama*, Kiai Muhammad Hadi Girikusumo yang mengembangkan tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Semarang. *Kedua*, Kiai Muhammad Ilyas yang mengembangkan di Sokaraja. *Ketiga*, Kiai Abdullah yang mengembangkan di Tegal. Ketiganya telah diberikan ijazah langsung oleh Syaikh Sulaiman Zuhdi di Mekkah. Kiai Hadi Girikusumo merupakan yang termuda di antara ketiganya, Kiai Ilyas yang tengah-tengah, sedangkan Kiai Abdullah yang paling tua.<sup>117</sup>

Kiai Ilyas kembali dari Mekkah setelah menerima ijazah dari Syaikh Sulaiman Zuhdi dan sekembalinya dari Mekkah, ia menikah dengan adik Kiai Abdullah.<sup>118</sup> Dari pernikahan ini, Syaikh Muhammad Ilyas tidak dikaruniai anak sehingga ia menikah lagi dengan putri penghulu kabupaten (Banyumas) yang bertempat di Sokaraja, yaitu Abu Bakar. Dari perkawinan ini ia dikaruniai empat orang anak, yaitu Kiai

---

<sup>117</sup>Muhdhor Assegaf, *Biografi al-'Allamah al-'Arif Billah al-Syaikh Muhammad Abdul Malik bin Muhammad Ilyas*, (Solo: Yayasan Pesantren Bani Malik bekerjasama dengan Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Thariqah “Pelita Hati”, t.t. ), 31. Bandingkan juga dengan Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 170.

<sup>118</sup>Lihat Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 170. Dalam bukunya Bruinessen menyebut bahwa Kiai Muhammad Ilyas menikah dengan anaknya Abdullah, tetapi di buku “*Biografi Syaikh Abdul Malik bin Muhammad Ilyas*”, Syaikh Ilyas menikahi adik dari Abdullah bukan putrinya. Lihat Assegaf, *Biografi al-'Allamah*, 33.

Muhammad Affandi, Kiai Ghamrawi, Kiai Hamid, dan Kiai Yahya. Muhammad Affandi, putra pertama yang kemudian menggantikan posisi Kiai Muhammad Ilyas sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Sokaraja. Kepemimpinan tarekat kemudian dilanjutkan oleh keturunan-keturunannya yaitu Kiai Ahmad Rifa'i, Kiai Abdussalam dan Kiai Thoriq Arif.

Kiai Muhammad Ilyas juga menikah dengan Nyai Zaenab, cucu dari Kiai Abdush Shomad Jombor Banyumas dan melahirkan seorang putra bernama Abdul Malik, yang juga mendapat ijazah untuk mengajarkan tarekat.<sup>119</sup> Kiai Abdul Malik menetap di Kedung Paruk (Purwokerto) hingga meninggal dunia pada tahun 1980 dan digantikan oleh cucu-cucunya, yaitu Kiai Abdul Qadir, Kiai Sa'id, dan Kiai Muhammad Ilyas Noor.

Pergantian kepemimpinan kemursyidan dalam tradisi tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah ini berdasarkan keturunan yang telah ditetapkan sendiri oleh Kiai Muhammad Ilyas, bahwa kedudukan mursyid Naqsyabandiyah hanya dapat dipegang oleh anak keturunan laki-lakinya langsung, tidak dapat diduduki oleh anak menantu.<sup>120</sup> Fenomena kepemimpinan berdasarkan keturunan ini lazim terjadi dalam tradisi kiai sebagaimana juga dinyatakan oleh Horikoshi yang telah melakukan penelitian di Cipare dan menemukan bahwa untuk melestarikan ortodoksi Islam bagi generasi penerus dan memajukan dakwah Islam, ulama menerapkan mekanisme pewarisan khusus melalui

---

<sup>119</sup>Assegaf, *Biografi al-'Allamah*, 32.

<sup>120</sup>Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 171.

keluarga. Dalam tradisi tarekat diyakini seorang mursyid merupakan pewaris spiritual pendiri tarekat, yang mana sifat-sifat dan kekuatannya inheren di dalam dirinya dan penerus-penerusnya nanti.<sup>121</sup>

Saat ini yang mewarisi sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Sokaraja adalah K.H. Thoriq yang mendapatkan mandat atau mewarisi dari bapaknya yaitu K.H. Abdussalam, sedangkan di Kedung Paruk adalah K.H. Muhammad Ilyas Noor

### **b. Ritual dan Zikir**

Tarekat Naqsyabandiyah mempunyai ritual, tata cara spiritual, dan tata cara peribadatan tersendiri. Zikir dalam tarekat Naqsyabandiyah merupakan hal penting dalam setiap ritualnya yaitu mengulang-ulang menyebut nama Allah ataupun mengatakan kalimah *Lā ilāha illallāh*.<sup>122</sup> Tujuannya untuk menuju kesadaran akan Tuhan secara langsung dan tetap. Perbedaan Tarekat Naqsyabandiyah dengan aliran lainnya dalam hal berzikir yang biasanya adalah zikir secara diam, lawan dari zikir dengan suara keras yang lebih disukai oleh tarekat lainnya. Banyaknya hitungan zikir yang harus diamalkan tarekat Naqsyabandiyah lebih banyak daripada tarekat lain.

Naqsyabandiyah Khalidiyah memiliki ritual yang cukup rumit dan sangat menuntut latihan fisik untuk mencapai tujuannya. Ini termasuk dalam bai'at (sumpah pribadi untuk menjadi murid sebelum mursyid),

---

<sup>121</sup>Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987), 227.

<sup>122</sup>Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 80.

tawwajuh yaitu zikir dua kali dalam seminggu yaitu selasa dan jumat, khataman dua kali dalam seminggu yaitu senin malam dan kamis malam. Selain itu juga adanya dzikir yang terdiri dari istighfar dan sholawat masing-masing dua puluh lima kali dan ismu dzat antara 5000 sampai 11.000 kali setiap hari.

Zikir bertujuan untuk menyembuhkan delapan penyakit yang berhubungan dengan jasmani dan tujuh belas dosa yang berhubungan dengan jantung. Delapan penyakit tersebut berasal dari hidung, mata, telinga, mulut, tangan, perut, selangkangan dan kaki. Di sisi lain ismu dzat bertujuan untuk mengatasi 17 penyakit jantung dan juga menumbuhkan 17 karakter baik. Dipercaya bahwa ke 17 penyakit tersebut terletak pada 7 titik di dalam tubuh dan dapat disembuhkan dengan zikir dengan jumlah tertentu, sehingga seseorang harus berkonsentrasi pada masing-masing titik tersebut dengan mengucap Allah.

Tujuh titik di dalam tubuh yang dapat disembuhkan dengan cara berdzikir yaitu, *pertama* qolbi tempat konsentrasinya berada tepat di jantung. Dengan berdzikir sebanyak 5000 kali maka dipercaya akan membina akhlak baik berupa iman, islam, wahdaniyah dan ma'rifah. Akhlak jelek yang akan disembuhkan yaitu hawa nafsu, hubuddunya (keegoisan), karakter setan dan iblis. *Kedua*, ruh tempat konsentrasinya dada bagian kanan bawah. Dengan berzikir sebanyak 1000 kali dipercaya akan membina akhlak baik berupa qonaah. Akhlak buruk yang akan disembuhkan dengan zikir ini adalah tamak atau keserakahan. Adapun rujukan zikir ini adalah nabi nuh dan Ibrahim. *Ketiga*, sir

terletak pada dada bagian kiri atas. Dengan berzikir sebanyak minimal 1000 kali dipercaya akan membina akhlak baik berupa sabar. Akhlak buruk yang akan disembuhkan dengan zikir ini adalah amarah. Adapun rujukan zikir ini adalah nabi musa. *Keempat*, khofa terletak pada dada atas sebelah kanan, dengan berzikir sebanyak 1000 kali dipercaya akan membina akhlak baik berupa ridlo dan tawakal. Akhlak buruk yang akan disembuhkan dengan zikir ini adalah dengki dan kemunafikan. Adapun rujukan zikir ini adalah nabi isa. *Kelima*, akhfa yaitu tepat di tengah dada. Dengan melakukan zikir maka dipercaya akan menumpuhkan akhlak baik berupa ikhlas, tawadlu, khusyu dan tafakur. *Keenam*, nafsi yaitu tepat di tengah antara dua mata di atas hidung. Dengan berzikir minimal 1000 kali maka akan meningkatkan sikap yakin dan tentram. Rujukan dzikir ini adalah nabi Muhammad. *Ketujuh*, Jasad tempat konsentrasinya ada di seluruh tubuh. Dengan berzikir minimal 1000 kali maka akan menciptakan ahlak yang baik berupa dermawan dan gemar mencari ilmu. Rujukan zikir ini adalah Nabi Muhammad.

Setiap titik menunjukkan tahapan spiritual yang dicapai oleh para pengikut. Semakin banyak zikir maka semakin tinggi kemampuan yang dimiliki untuk mengontrol tubuh, pikiran, nafsu dan keinginan. Semakin lama anggota seseorang bersuluk, semakin besar kemungkinannya untuk meningkatkan pengajian dzikir ismu dzat. Ketentuan suluk yaitu sehat jasmani, mampu secara finansial, dapat mendukung secara finansial mereka yang ditinggalkan di rumah, mengaji dzikir ismu dzat antara 25.000 sampai 70.000 kali serta menjaga kebersihan badan setiap saat.



Para pengikut tarekat Naqsyabandiyah meyakini bahwa waktu sangatlah berharga dan bernilai, maka waktu tidak boleh disia-siakan dan berlalu dengan sia-sia begitu saja, tetapi harus digunakan untuk berzikir mengingat Allah. Meski demikian pengalam tarekat Naqsyabandi juga tidak perlu banyak bangun malam dan puasa, tetapi sebaiknya mengambil jalan yang moderat dalam segala hal beserta hati yang selalu berzikir mengingat Allah, baik dalam menyendiri maupun ketika berada dalam keramaian.<sup>123</sup>

Dalam tarekat Naqsyabandiyah terdapat dua bentuk zikir utama yaitu:

- a. Zikir *Ism al-zat*, yaitu menyebut nama Yang *Haqiqi* dengan mengatakan nama “Allah” berulang-ulang dalam hati, sambil memusatkan konsentrasinya kepada Allah.
- b. Zikir *Tauhid*, yaitu dengan mengingat keesaan Allah. Terdiri atas bacaan perlahan diiringi dengan pengaturan nafas, kalimah “*Lā ilāha illallāh*”, dengan membayangkan seperti membuat (jalan) dengan tubuh. Caranya, yaitu dengan bunyi “*lā*” digambarkan dari daerah pusar terus ke atas sampai ke ubun-ubun; bunyi “*ilāha*” turun ke kanan dan berhenti di ujung bahu sebelah kanan; kata berikutnya “*illā*” dimulai dan turun melewati bidang dada sampai ke jantung, dan ke arah jantung inilah kata terakhir “*Allāh*” dihujamkan sekuat

---

<sup>123</sup>Samidi, “Tarekat Naqsyabandiyah di Pontianak”, *Jurnal Analisa* Vol. XVI No. 2 (2009): 144.

tenaga. Orang yang sedang berzikir membayangkan jantung itu menyucikan nama Allah dan memusnahkan segala kotoran.<sup>124</sup>

Amalan-amalan tarekat tersebut pada umumnya bertujuan untuk menyucikan jiwa. Hal ini karena ajaran zikir dalam tarekat, selain bernilai *ukhrawi*, juga mempunyai manfaat untuk menghindarkan diri dari berbagai macam gejala penyakit seperti psikosomatik yang banyak menimpa masyarakat modern bahkan berfungsi untuk psikoterapi.<sup>125</sup> Disamping itu dalam tarekat Naqsyabandi ada tiga jalan di mana orang-orang 'arif mencapai ilmu mereka. *Pertama, murāqabah*, yakni melupakan makhluk dan hanya mengingat Sang Pencipta. *Kedua, musyāhadah*, yakni memperoleh ilham dari alam gaib yang masuk ke dalam kalbunya. *Ketiga, muhāsabah*, yakni mengevaluasi setiap waktu yang telah dia lewati, apakah dia hadir sepenuhnya bersama Allah atau hadir sepenuhnya bersama dunia.

Ciri tarekat Naqsyabandiyah dalam pengalamalan ritual-ritualnya yaitu lebih mengedepankan keheningan dengan melafalkan zikir di dalam hati dan keseriusan dalam beribadah dengan memperhatikan pentingnya memberlakukan syariat secara ketat. Zikir menjadi titik berat amalan penganut tarekat Naqsyabandiyah. Bagi penganut tarekat Naqsyabandiyah, zikir - terutama zikir *khafi*/diam, dilakukan secara berkesinambungan, baik pada waktu pagi, sore, siang maupun malam,

---

<sup>124</sup>Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 81.

<sup>125</sup>Marwan Salahudin, "Amalan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Sebagai Proses Pendidikan Jiwa", *Jurnal Esoterik Akhlak dan Tasawuf* Vol. 2 No. 1 (2016): 67.

duduk maupun berdiri, dan di waktu sibuk maupu di waktu senggang.<sup>126</sup> Selain itu, tarekat Naqsyabandiyah mengajarkan zikir-zikir yang lebih sederhana, lebih mengutamakan zikir hati dari pada zikir mulut yang mengangkat suara.<sup>127</sup>

Salah satu yang membedakan tarekat Naqsyabandiyah dengan yang lain yaitu tarekat ini yaitu memudahkan bagi murid-muridnya untuk mencapai derajat kesufiannya, karena didasarkan atas pelaksanaan yang sangat sederhana. Seorang murid akan dituntun untuk melaksanakan latihan terlebih dahulu (*jasbah*) sebelum masuk pada suluk, memegang sunah Nabi, menjauhkan dari sifat-sifat buruk dan berakhlak mulia. Sedangkan dilihat dari aspek spiritual, hal yang ditekankan oleh tarekat Naqsbandiyah adalah mampu membuat alam perkembangan spiritual dengan menunjukkan berbagai tahapan dan kedudukan yang harus dilalui oleh seorang sufi, berdasarkan pengalaman dan pengamalan spiritual.

### c. Suluk

Selain *bai'at*, *tawwajuh* dan *khataman*, Naqsabandiyah Khalidiyah juga fokus pada penguatan zikir dengan metode suluk yaitu intensif dalam berdzikir dan terdapat tiga pilihan dalam suluk yaitu 10, 20 atau 40 hari. Suluk dalam prakteknya di tarekat Naqsbandiyah Khalidiyah Sokaraja pada umumnya dilaksanakan pada bulan rajab, muharrom dan Ramadhan. Selain beberapa ritual di atas Naqsabandiyah

---

<sup>126</sup>Sri Mulyati, *Mengenal*, 89-105.

<sup>127</sup>Barnawi Umari, *Sistematika Tasawuf*, (Solo: Ramadhani, 1994), 121.

Khalidiyah juga mendahulukan adab maupun etika dari seorang guru dan doa untuk anggota yang telah meninggal dunia.

Suluk dalam tradisi tasawuf merupakan ritus kaum tarekat yang dijalankan dalam rangka untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan berkhawatir atau meninggalkan aktifitas keseharian untuk beberapa hari hingga sampai empat puluh hari. Suluk yang sudah menjadi tradisi di kalangan sufisme dan menjadi amalan utama yang dilakukan oleh sufi dan kelompoknya. Banyak sufi mengamalkannya dengan berbagai modifikasi diantaranya Tarekat Naqshabandiyah yaitu tarekat yang diinisiasikan pada Syaikh Muhammad Baha' al-Din al-Naqshabandi (w. 1388 M).

Dalam melaksanakan suluk, semua aktivitas harus bernilai ibadah, tidak diperbolehkan waktu terbuang sia-sia. Ibadat yang dilakukan salik baik yang wajib maupun sunat, harus sesuai dengan ketentuan syariat. Salik harus selau bermujahadah, tidak diperbolehkan ada amalan yang menyimpang, apalagi keluar dari ketentuan syariat. Amalan yang dilaksanakan harus bentuk ilmu *al-yaqīn*, *'ain al-yaqīn* juga *haq al-yaqīn*. Seorang salik untuk mencapai maqam tersebut tidak dapat dicapai hanya dengan belajar saja, tapi juga harus dengan beramal sesuai metode dan petunjuk mursyid. Mursyid telah menerima bimbingan rohani dari syaikh-syaikh mursyidnya terdahulu, dan begitulah seterusnya sambung-menyambung hingga ke Nabi Muhammad SAW.

Disamping ibadat wajib dan sunat sesuai dengan ketentuan syariat, orang yang melaksanakan suluk harus mengamalkan amalan utamanya yaitu zikrullah. Amalan zikrullah bagi setiap murid,

dilaksanakan sesuai dengan ketetapan mursyid. Dalam tradisi Tarekat Naqsyabandiyah, zikir dilakukan dengan mengatur ritme nafas, menghirup dan menghembuskan, sembari mengucapkan lafal Allah di dalam hatinya atau zikir *sirr*, yang dibagi menjadi dua macam, yaitu zikir *ism ḡāt* dan *nafi iṣbāt*. Zikir *ism ḡāt* (menyebut nama Allah) sebagai media untuk mengingat yang Hakiki, baik pada waktu pagi, siang, sore atau pun malam; dalam posisi duduk, berdiri, berjalan, ataupun sedang bekerja. Zikir ini dibaca berulang-ulang dengan cara diam, yang biasanya dihitung dengan tasbih, sambil memusatkan hati dan pikiran hanya kepada Allah SWT.

Kedua, zikir *nafi iṣbāt* yang bertujuan untuk mengingat keesaan Allah. Kalimat yang dibaca adalah *lā ilāha illallāh*; kalimat laa ilaha disebut nafi atau penolakan, sementara kalimat illa Allah merupakan isbat atau peneguhan. Zikir ini dibaca secara perlahan diiringi dengan pengaturan nafas. Ketika membaca laa ilaha, pikiran seorang salik konsentrasi sambil menghembuskan nafas, selanjutnya sewaktu menarik nafas ia mengucapkan illa Allah. Teknik ini, seperti diungkapkan trimingham, cukup sulit untuk dijelaskan, karena memerlukan catatan yang cukup banyak.<sup>128</sup> Teknik zikir seperti ini dapat membawa sang salik bisa menjauhkan hati dan seluruh bagian tubuh seorang salik dari segala macam kotoran karena setiap detiknya diisi dengan nama Allah.

Setelah melewati tingkat di atas sang salik dapat meningkat pada tingkatan yang lebih tinggi yang disebut dengan zikir *laṭaif*, yakni membaca kata Allah sebanyak 1000 kali melalui getaran hati. Zikir ini

---

<sup>128</sup> Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 207.

dapat menghantarkan salik untuk mengendalikan nafsu lawwamah, yaitu nafsu yang cenderung mengarahkan seseorang kepada perbuatan tercela. Dan jika seorang salik telah melaksanakan zikir ini secara terus menerus hingga benar-benar merasakan dampak positifnya, yaitu melemahnya nafsu lawwamah itu, maka ia dapat meningkatkan dzikir yang lebih atas lagi hingga ke tujuh tingkatan, yang mana setiap tingkatan harus menambah 1000 kali bacaan *ism zāt* (Allah). Jadi kalau pengikut Tarekat Naqsyabandiyah telah mencapai tingkat ke tujuh, maka setiap harinya ia harus melakukan dzikir sebanyak 7000 kali, tidak boleh kurang.

Ketika seorang salik telah mengamalkan zikir-zikir di atas secara sempurna, maka ia diperkenankan meminta izin kepada mursyid tarekat untuk melaksanakan muraqabah. *Murāqabah* yang secara bahasa berarti mendekat atau saling mendekat, dalam pengertian ahli tarekat, muraqabah berarti mengkonsentrasikan pikiran bahwa manusia selalu berada dalam pengawasan Allah dalam semua keadaan. Ini merupakan pengejawantahan dari konsep ihsan, yaitu beribadah kepada Allah seolah-olah langsung melihat-Nya, dan jika tidak dapat melihat-Nya, maka ia yakin Allah lah yang selalu melihat dirinya.<sup>129</sup> Dengan kata lain, muraqabah adalah kesadaran tertinggi seorang hamba dimana dirinya dan segala tingkah lakunya selalu diawasi oleh Allah SWT.

Di dalam Tarekat Naqsyabandiyah terdapat mekanisme yang mengikat antara mursyid dan para pengikutnya. Seorang murid

---

<sup>129</sup> Muslih, *'Umdatul-Sālik* (Purworejo: Syirkah al-Tijarah fi Ma'had Berjan, 1952), 87.

diharuskan berkomunikasi secara intensif dengan mursyid dalam proses peningkatan kualitas spiritualnya, seperti ketika melakukan zikir-zikir di atas. Hal itu karena sang mursyid dipandang oleh para pengikutnya sebagai sosok ideal yang ingin mereka capai. Model hubungan semacam ini menempatkan mursyid pada poros hubungan antara murid-muridnya dengan Tuhan. Konsep *rābiṭah* menunjukkan secara jelas kecenderungan semacam itu. *Rābiṭah* berarti mediasi para pengikut tarekat dengan cara membayangkan wajah sang mursyid ketika berzikir kepada Allah. Artinya, si murid menghadirkan mursyidnya dalam imajinasi, sehingga hati guru dan murid saling berhadapan. Cara ini dilakukan atas kepercayaan bahwa zikir yang ia baca akan diterima oleh Allah jika melalui perantara sang mursyid.

Di samping itu, keterikatan murid pada mursyidnya juga tampak dalam ritual *tawajjuh*, di mana seorang murid diberikan bimbingan langsung oleh mursyid bagaimana mengamalkan tarekat sebaik-baiknya. Tawajjuh juga bertujuan memudahkan ingatan murid pada wajah gurunya yang harus dibayangkan ketika melakukan zikir *ism zāt* (Allah). Murid yang jarang mengikuti tawajjuhan akan mengalami kesulitan dalam meningkatkan amalan zikirnya, atau malah gagal menyelesaikan pelajarannya hingga tuntas. Karena itu, meskipun tawajjuhan tidak diwajibkan oleh mursyid, para pengikut tarekat memiliki kesadaran yang tinggi untuk selalu mengikutinya.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan, Dan Tarekat: Kebangkitan Agama Di Jawa*, I (Jakarta: Obor, 2006), 206.

## 2. Tarekat Syadziliyah

### a. Asal Usul, Prinsip dan Ajarannya

Disamping Naqsyabandiyah Khalidiyah, tarekat yang berkembang pesat di Sokaraja adalah tarekat Syadziliyah. Tarekat ini secara umum dinisbatkan kepada pendirinya yaitu Syaikh Abu Hasan al-Syadzili al-Hasani.<sup>131</sup> Nama lengkapnya adalah Ali bin Abdullah bin Abdul Jabbar Abu al-Hasan al-Syadzili. Silsilah keturunannya mempunyai hubungan dengan Hasan bin Ali bin Abi Thalib dan Ia sendiri pernah menuliskan silsilah keturunannya sebagai berikut: Ali bin Abdullah bin Abdul Jabbar bin Yusuf bin Ward bin Bathal bin Ahmad bin Muhammad bin Isa bin Muhammad bin Hasan bin Ali bin Abi Thalib.<sup>132</sup> Hubungan darah Abu Hasan al-Asyadzili dengan Fatimah az-Zahra -putri Rasulullah- dapat dilihat secara lengkap dalam rangkaian berikut: *Abu Hasan bin Abdullah Abdul Jabbar bin Tamim bin Hurmuz bin Hatim bin Qushay bin Yusuf bin Yusyay' bin Ward bin Baththal bin Ahmad bin Muhammad bin Isa bin Muhammad bin Hasan bin Ali (suami Fatimah binti Rasulullah SAW) bin Abi Thalib.*<sup>133</sup>

Sebagian besar sumber menyebutkan bahwa Asy-Syadzili lahir di negeri Maghrib pada tahun 593 H (1197 M), tepatnya di sebuah desa

---

<sup>131</sup>Sri Mulyati dkk., *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabaroh di Inonesia*, (Jakarta: Prenata Media, 2004), 37. Martin Lings, *Syaikh Ahmad Alawy, A Sufi Sants of The Twentieth Century*, (London: George Allen and Unwin, 1971), 57.

<sup>132</sup>Abu bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Cetakan Kedua, (Solo: Ramadani, 1984), 275. Ibrahim Abu Rabi, *The Mistical Teachings of al-Syadzili*, (New York: State University of New York Press, 1993), 5.

<sup>133</sup>Sri Mulyati dkk., *Mengenal dan Memahami*, 57.



yang bernama Ghumarah, dekat kota Sabtah, negeri Maghrib al Aqsho atau Marokko, Afrika Utara dan meninggal di Mesir pada tahun 656H/1258M.<sup>134</sup> Di desa tempat kelahirannya inilah, Abu Hasan mendapat gemblengan pendidikan akhlak serta cabang ilmu-ilmu agama langsung di bawah bimbingan ayah-bunda sendiri. Asy-Syadzili tinggal di desa tempat kelahirannya ini sampai usia 6 tahun dan kemudian melanjutkan pendidikannya pada guru kerohaniannya yaitu Abdus Salam Ibn Masyisy (w. 628 H / 1228 M), ulama besar yang dikenal sebagai “*Qutub dari Qutub para Wali*”, seperti halnya Syekh Abd. Al-Qadir al-Jilani (w. 561 H / 1166 M).<sup>135</sup>

Selanjutnya, ia melakukan perjalanan ke negeri-negeri muslim di Timur, termasuk beberapa kali mendatangi kota suci Mekah untuk melakukan ibadah haji. Dalam perjalanannya ia berguru kepada dua sufi lainnya, yaitu Abu Abdillah bin Harazim dan Abdussalam bin Masyisy. Dari kedua gurunya ini Syadzili memperoleh *khirqah*, sebagai tanda bahwa ia sudah mencapai tingkat pengetahuan kesufian yang cukup. *Khirqah* biasanya berupa sepotong kain atau pakaian dari guru yang dianggap mengandung kesucian dan menjadi kenang-kenangan bagi si murid sendiri.

---

<sup>134</sup>Amir al-Najjar, *Al-Turuq al-Sūfiyyah fī Miṣra*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2010), 270-278. Mengenai tahun lahirnya ada beberapa versi antara lain Sirad ad-Din Abu Hafsh menyebutkan tahun kelahirannya pada 591 H/1069 M, Ibn Sabbangh menyebut tahun kelahirannya pada tahun 583 H/1187 M dan J Spencer Trimingham mencatat tahun kelahirannya pada 593 H/1196 M. Lihat Mulyati, *Mengenal dan Memahami*, 58.

<sup>135</sup>al-Najjar, *al-Turuq al-Sufiyyah*, 271.

Atas saran gurunya yaitu Abdus Salam, selanjutnya ia ber-*'uzlah* meninggalkan Maroko untuk pergi ke dalam sebuah gua di desa Syadzila di Tunisia Afrika tempat ia mendapatkan *nisbah*-nya. Ia secara berkala keluar dari tempat *'uzlah*-nya untuk berceramah, mengajar dan berdiskusi dengan para ulama dan para sufi. Masyarakat setempat menerima dan menyambut ceramah dan pengajarannya yang sangat luar biasa. Begitu juga banyak dari kalangan tokoh sufi dan ulama yang berdatangan untuk berdiskusi dengannya.<sup>136</sup>

Kemasyhuran Abul Hasan mengundang dan memancing iri bahkan kemarahan kaum ulama fikih di Tunisia. Oleh karena itu pada tahun 642 H dengan diikuti oleh beberapa pengikutnya, ia memutuskan untuk mengungsi ke Mesir hingga akhirnya menetap di Iskandariyah. Sebagaimana halnya di Tunisia, majelis-majelis pengajiannya di Mesir juga dihadiri oleh berbagai kalangan mulai dari masyarakat awam dan pecinta ilmu hingga para ulama-ulama besar dan terkemuka seperti *sultan al-'ulama'*: Izzudin ibn Abdus Salam, Taquuddin ibn Daqiqi, Ibn Yasin (murid terkemuka Ibn 'Arabi) dan lain-lain.<sup>137</sup>

Bentuk tubuh yang menarik dan kehidupannya yang menunjukkan kesederhanaan membuat Syadzili mudah mendapat simpati dari masyarakat luas. Menurut riwayat yang hidup di kalangan tarekat Syadziliyah, beliau dipandang sebagai wali keramat. Kekeramatan itu diperoleh sebagai hasil dari pernyataan Nabi Muhammad SAW sendiri. Hal itu terjadi setelah ia bermimpi bertemu Nabi Muhammad SAW.

---

<sup>136</sup>al-Najjar, *al-Turuq al-Sufiyyah*, 271.

<sup>137</sup> Mulyati, *Mengenal dan Memahami*, 58- 62.

Dalam mimpi itu Nabi SAW berkata kepada Syadzili: “Hai Ali, pergilah engkau masuk ke negeri Mesir. Di sana engkau akan mendidik empat puluh orang *ṣiddīqīn* (jujur)”.

Akhirnya Abu Hasan asy-Syadzili dan ajaran-ajarannya dengan mengambil Mesir sebagai pusat penyebarannya ini, menjadi tarekat yang besar dan dikenal dengan tarekat Syadziliyah. Tarekat ini mewakili tradisi tasawuf *magrib* dan terkenal dengan *ḥizb-ḥizbnya*. Sepeninggalannya, ia digantikan oleh Syaikh Abul Abbas al-Mursi sebagai pemimpin tarekat yang didirikannya sampai ia meninggal dunia di Iskandariyah pada tahun 686 H. Al Mursi selanjutnya digantikan lagi oleh salah seorang muridnya asal Mesir yaitu Ibnu Athaillah as-Sakandari (al-Iskandari).<sup>138</sup> Demikian al-Syadzili telah mencapai karir sufinya yang tinggi, sebagai *qutb* dan pemimpin tarekat besar, bukan di daerah Maghrib tapi di Mesir. Di Mesir inilah ia bangkit (656 H/1258 M), tepatnya di Humaithra dekat Laut Merah ketika dalam perjalanan kembali dari ibadah haji tahunannya.<sup>139</sup> Ia merupakan salah seorang figur sufi yang mampu menggabungkan antara syariah dan hakekat tasawuf praktis.

Berikut adalah silsilah tarekat Syadziliyah: As-Syaikh As-Sayyid Abi al-Hasan Asy-Syadzili, dari As-Syaikh Abdus Salam b Mashyish, dari As-Syaikh Muhammad bin Harazim, dari As-Syaikh Muhammad Salih, dari As-Syaikh Shuaib Abu Madyan, dari As-Syaikh As-Sayyid

---

<sup>138</sup> al-Najjar, *al-Turuqal-Sufiyyah*, 278-279. Atjeh, *Pengantar Ilmu*, 277.

<sup>139</sup> Tringham, *The Sufi Orders in Islam*, (Oxford: Clarendon Press, 1979), 48.

Abdul Qadir Al-Jailani, dari As-Syaikh Abu Said Al-Mubarak, dari As-Syaikh Abul Hasan Al-Hukkari, dari As-Syaikh At-Tartusi, dari As-Syaikh Asy-Shibli, dari As-Syaikh Sari As-Saqati, dari As-Syaikh Ma'ruf Al-Kharkhi, dari As-Syaikh Daud At-Tai, dari As-Syaikh Habib Al-Ajami, dari Imam Hasan Al-Basri, dari Sayyidina Ali bin Abu Talib, dari Sayyidina Muhammad SAW.

Dalam satu riwayat lain silsilahnya digambarkan sebagai berikut: Asy-Syaikh al Quthub asy-Syarif Abu Muhammad Abdus Salam bin Masyisy, beliau menerima *talgin* dan bai'at dari Al-Quthub asy-Syarif Abdurrahman al-Aththor az-Zayyat al-Hasani al-Madani, dari Quthb al auliya' Taqiyyuddin al-Fuqoyr ash-Shufy, dari Sayyid asy-Syaikh al-Quthub Fakhruddin, dari Sayyid asy-Syaikh al-Quthub Nuruddin Abil Hasan Ali, dari Sayyid asy-Syaikh Muhammad Tajuddin, dari Sayyid asy-Syaikh Muhammad Syamsuddin, dari Sayyid asy-Syaikh al Quthub Zainuddin al-Qozwiniy, dari Sayyid asy-Syaikh al Quthub Abi Ishaq Ibrohim al-Bashri, dari Sayyid asy-Syaikh al Quthub Abil Qosim Ahmad al-Marwani, dari Sayyid asy-Syaikh Abu Muhammad Said, dari Sayyid asy-Syaikh Sa'ad, dari Sayyid asy-Syaikh al-Quthub Abi Muhammad Fatkh as-Su'udi, dari Sayyid asy-Syaikh al-Quthub Muhammad Said al Ghozwaniy, dari Sayyid asy-Syaikh al-Quthub Abi Muhammad Jabir, dari Sayyidina asy-Syarif al-Hasan bin Ali, dari Sayyidina 'Ali bin Abi Tholib, *karramallahu wajhah*, dari Sayyidina wa Habibina wa Syafi'ina wa Maulana Muhammadin, *shallallahu 'alaihi wa aalihi wasallam*, dari Sayyidina Jibril, *'alaihi salam*, dari Rabb al-'izzati rabb al-'alamin.

Berdasarkan silsilah dan genealogi tersebut, sepertinya bahwa al-Syadzili mempunyai banyak guru. Di samping guru-guru tersebut, menurut John Renard<sup>140</sup> guru yang memiliki pengaruh penting pada diri al-Syadzili adalah Abu Madyan (1126-1198 M). Oleh karena itu, ia dikenal sebagai kakek spiritual al-Syadzili. Dikatakan demikian, karena al-Syadzili belajar kepada Abd al-Salam ibn Masyisy (w. 1228 M) yang dikenal dengan panggilan Ibn Masyisy atas petunjuk Abu Abdullah ibn Muhammad ibn Harazim (w. 1236 M), yang juga murid Abu Madyan. Sesudah menerima *khirqah* (jubah bertambal) dari murid Abu Madyan yang lain, yaitu Abu Abdullah ibn Muhammad ibn Harazim dari Fez, dia mencari *qutb* spiritual. Seorang syaikh mengatakan kepada al-Syadzili bahwa ia akan menemukan *qutb* itu di sebelah Barat. Ketika ia bertemu dengan Masyisy di Fez, maka ia mengetahui bahwa dirinya telah menemukan *qutb* alam semesta. Ibn Masyisy kemudian memberikan jabatan penuh kesabaran ini kepada al-Syadzili.<sup>141</sup>

Selain menerima pelajaran dari gurunya, Al Syadzili juga mempelajari kitab tasawuf yang dijadikan sumber berfikirnya. Berikut beberapa kitab tasawuf yang dikuasai Al Syadzili juga oleh muridnya Al Mursi sebagai berikut:

1. *Khatam Al-Auliya'*, kitab ini berisi berbagai masalah kehidupan seperti masalah kewalian dan kenabian. Kitab ini merupakan

---

<sup>140</sup>John Renard, *Ibnu Abbad of Ronda, Surat-Surat Sang Sufi*, terj. MS Nasrullah, (Bandung: Mizan, 1993), 49.

<sup>141</sup>Renard, *Ibnu Abbad of Ronda*, 50.

karya al-Hakim al-Tarmidzi. Dalam penyampaiannya, Al Sadzali memberikan syarah dalam kitab ini.

2. *Al Mawāqif Wa Al Mukhāṭabah*, kitab ini berisi pengertian-pengertian yang tinggi dan khusus bagi manusia yang memiliki *zauq* tasawuf. Kitab ini menceritakan tentang pemberian Tuhan ketika pengarangnya tengah berkhawat. Dalam kitab ini, pengarangnya menempatkan diri sedang berdialog dengan Tuhan di suatu tempat, dan dari dialog ini akhirnya melahirkan ajaran tasawuf.
3. *Qut al-Qulūb*, kitab ini ditulis berdasarkan acuan syara dengan uraian dan pandangan sufi sehingga syariat dan hakikat sejalan dan bersatu. Kitab ini merupakan karya dari Abu Thalib al-Makky.
4. *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, kitab ini merupakan pengembangan dari ketiga kitab di atas, yang merupakan karya dari Imam al-Ghazali. Al-Syadzili menjelaskan bahwa kitab ini mewariskan kepada umat manusia dengan segudang ilmu. Sedang *Qutb al-Qulub* mewariskan nur atau cahaya yang terang-benderang.
5. *al-Syifa'*, kitab ini dipakai al-Syadzili untuk mengambil berkah dan menjadi sumber syarah dengan melihat tasawuf dari sudut pandang fiqh. Kitab ini merupakan karya dari Qadli Iyadh.
6. *Risalat al-Qusyairiyah*, Al-Syadzili mempelajarinya sebagai kitab permulaan dalam perjalanan tasawufnya. Kitab ini merupakan karya dari Imam al-Qusyairi.

7. *Al-Muharrar al-Wājiz*, karya Ibnu Athiyah. Kitab ini merupakan salah satu sisi dari pengajian dalam rangka melengkapi pengetahuan serta disyarahi oleh al-Syadzili.

Demikianlah berbagai kitab yang dipelajari oleh al-Syadzili, sehingga ia dikenal sebagai orang yang berpengaruh pada pemikiran dan gerakan tasawufnya. Mengingat berbagai kitab tersebut adalah karya-karya ulama sufi Sunni, maka secara genealogis, tasawuf yang diajarkan dan dikembangkan adalah tasawuf Sunni. Dengan mewarisi tradisi-tradisi yang dikembangkan oleh para tokoh sufi sebelumnya, seperti al-Ghazali, al-Qusyairi, al-Makky, al-Jabbar, Qadli Iyadh, dan yang lainnya, maka tidak mengherankan kalau tarekat yang dikembangkan al-Syadzili pun selalu berpijak pada tasawuf Sunni dan pengembangan tarekatnya merupakan salah satu proses pelestarian terhadap ortodoksi Sunni. Ajaran yang ditekankan oleh al-Syadzili agar bisa mendekatkan diri kepada Tuhan adalah dengan mengingat-Nya, mensyukuri atas segala nikmat-Nya, di samping juga harus adanya pengakuan dan kesadaran pada manusia akan adanya berbagai kelemahan, kekurangan, dan kefakiran dan senantiasa memperhatikan akan kekuasaan, keperkasaan, dan keagungan-Nya.<sup>142</sup>

Ada beberapa hal yang sangat ditekankan dalam tarekat al-Syadzilliyah sebagaimana disebutkan oleh Amir al-Najjar dan juga oleh Sri Mulyati, yaitu :

1. Tarekat syadzilliyah tidak menganjurkan kepada murid-murid untuk meninggalkan profesi dunia mereka. Meraih kehidupan yang

---

<sup>142</sup>al-Najjar, *Al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah*, 11-12.

sejahtera dengan pakaian, makanan, dan kendaraan yang layak dalam kehidupan yang sederhana serta tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ketasawufan. Berkaitan dengan makanan, pakaian, rumah dan kendaraan yang bagus dan layak menstimulus untuk terus menumbuhkan dan meningkatkan rasa syukur dan mengenal nikmat ilahi namun tidak berlebihan meninggalkan dunia. Meninggalkan dunia secara berlebihan artinya akan kehilangan arti syukur atas nikmat serta sebaliknya memanfaatkan dunia secara berlebihan akan membawa kepada kedzaliman.<sup>143</sup>

2. Memaksimalkan potensi dan tidak mengabaikan dalam menjalankan syari'at Islam. Al Syadzili adalah tipe seorang sufi yang tidak mengabaikan syariat. Menurutnya, seorang yang ingin memperdalam ilmu tasawuf maka ia terlebih dahulu harus memperdalam ilmu syariat. Tasawuf di sini adalah Latihan jiwa dalam rangka beribadah dan menempatkan diri sesuai dengan ketentuan ilahi. Terdapat empat aspek dalam komponen tasawuf yaitu berakhlak dengan ahlak Allah, mengikuti perintah Allah, memiliki rasa malu dan senantiasa menguasai hawa nafsu atau tidak diperbudak nafsu dunia, serta berketetapan dan berkekalan dengan Allah secara sungguh-sungguh.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup>Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi*, (Jakarta: Bina Akasara, 1996), 204.

<sup>144</sup>Ibn Sabbagh, *The Mystical Teaching of al-Syadzili, Durrat al-Asrar wa Tuhfat al-Abrar*, terj. Elmer H. Douglas, (New York: State University of New York Press, 1993), 107.



3. Zuhud dimaknai sebagai mengosongkan hati selain Allah, tidak harus menjauhi dunia.
4. Sejauh tidak bergantung pada dunia maka tidak ada larangan bagi kaum salik untuk menjadi milioner yang kaya raya, asalkan hatinya tidak bergantung pada harta yang dimilikinya.
5. Merespon segala sesuatu yang sedang mengancam kehidupan umat, berusaha menjembatani antara kekeringan spiritual yang dialami oleh banyak orang yang hanya sibuk pada urusan dunia dengan sikap pasif yang banyak dialami oleh para salik.

Tasawuf sebagai upaya untuk melatih jiwa dalam rangka ibadah dan menempatkan diri sesuai dengan ketentuan Allah. <sup>145</sup>:

Secara umum, dalam tarekat Syadzilliyah terdapat lima sendi yang harus dipatuhi, ke lima sendi tersebut adalah

1. Semangat tinggi yang menyangkut seorang hamba kepada derajat yang tinggi.
2. Selalu berhati-hati dengan yang haram, yang membuatnya dapat meraih pengalaman Allah atas kehormatannya.
3. Berlaku baik dan benar dalam khidmat sebagai hamba, yang memastikan kepada pencapaian tujuan kebesarannya atau kemuliannya.
4. Melaksanakan tugas dan kewajiban
5. Menghargai nikmat yang membuatnya selalu meraih tambahan nikmat yang lebih besar. <sup>146</sup>

---

<sup>145</sup>Mulyati, *Mengenal dan Memahami...* 73-75.

<sup>146</sup>Al-Najjar, *Al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah*,.. 11 - 12

## b. Ritual dan Zikir

Terdapat perbedaan antara tarekat naqshabandiyah dengan syadziliyah terutama pada ritual dzikir. Ritual syadziliyah berkaitan dengan kumpulan rumusan dzikir yang harus dilakukan setiap hari oleh anggota. Syadziliyah memiliki ritual shalat yang lebih sederhana dan dzikir yang lebih sedikit. Ritual syadziliyah terdiri dari bai'at yaitu dengan menjalankan puasa sebanyak tiga hari, membayar mahar kepada guru sebanyak 5.000 atau lebih, dzikir yaitu dengan istighfar, nafi itsbat dan sholawat sebanyak 100 kali. Untuk dzikir dilakukan dengan jahr setelah shalat subuh dan setelah shalat maghrib. Setiap anggota didorong untuk mencari ilmu agama secara bebas dengan menghadiri khalaqah bahkan dari murshid non-syadziliyah. Selain itu juga terdapat ritual memperingati kelahiran nabi Muhammad, manakib kubro, khutbah selapanan dan menghadiri khaul imam abu hasan as-syadzili (minggu pertama syawal)

Dibanding dengan tarekat lain seperti Naqsyabandiyah, Syadziliyah termasuk tarekat yang termudah dalam pelaksanaan amaliah-amaliyahnya. Ajaran dan latihan pencucian diri tidak rumit dan tidak berbelit-belit. Tarekat ini memiliki aturan dan tuntutan yang mudah dan sederhana dalam keadaan *ihwal*, *maqām*, *ilhām* serta dalam *maqāl*, sehingga para pengikut tarekat dengan mudah dapat meraih *maqām* (tangga pencapaian sufi dalam membersihkan hati), asrar (rahasia-rahasia ketuhanan), *karāmah* (kemuliaan yang dilimpahkan Allah kepada seorang dalam bentuk kemampuan memunculkan peristiwa luar biasa serta *mujāhadah*.

Untuk mencapai derajat tersebut sang sufi harus menempuh empat jalan agar bisa sampai menuju Tuhan. Apabila seorang sufi dapat menjalani (menyelesaikan) keempat hal tersebut, berarti ia telah mengetahui tasawuf dengan benar dalam pengetahuan yang hakiki (*ṣiddiqīn*, *muḥaqqīn*). Namun apabila hanya menjalani tiga hal, maka ia termasuk seorang wali Tuhan. Sedangkan apabila hanya menyelesaikan dua hal, ia termasuk seorang syahid. Akan tetapi, apabila hanya sanggup menjalankan satu hal, maka ia dikategorikan sebagai orang yang melayani Tuhan dengan penuh keikhlasan. Keempat hal tersebut ialah: a) zikir, pondasinya adalah perbuatan-perbuatan yang benar, buahnya (hasilnya) adalah iluminasi; b) meditasi (*tafakkur*), landasannya adalah ketekunan, buahnya adalah pengetahuan; c) kefakiran, landasannya adalah rasa syukur, buahnya adalah meningkatkan rasa syukur; dan d) cinta (*ḥubb*), pangkatnya adalah tidak mencintai dunia dan isinya, buahnya adalah persatuan dengan penuh rasa cinta.<sup>147</sup>

Al Syadzili menjelaskan berbagai istilah kunci dalam mendekatkan diri kepada Allah seperti makrifat, keyakinan, hakikat dan lain sebagainya. Menurutnya yang dimaksud dengan keyakinan adalah sesuatu yang meliputi pengertian tentang realitas ilahiyah tanpa ragu dan tanpa adanya suatu penghalang. Sementara makrifat adalah penyingkapan tentang pengetahuan yang belum terlihat, namun ketika tirainya terbuka, tentu kita dapat memanggilmnya. Seseorang yang telah memasuki hakikat, digambarkan bahwa dirinya dalam ketakjuban. Sedangkan orang yang telah mencapai makrifat, ia diangkat dalam

---

<sup>147</sup>Ibn Sabbagh, *The Mystical Teaching*, 109.

dirinya sendiri. Menurut Al-Syadzili ilmu tasawuf adalah kumpulan khazanah yang berharga, pengetahuan spiritual yang mendalam, pengetahuan mistis, keesaan atau tauhid ialah ketulusan hati, hikmah adalah pengajaran dan cahaya adalah suatu pejelasan.

Di dalam tarekat syadziliyah tidak dikenal ‘*uzlah* yang berarti mengasingkan diri dari keramaian. Apabila sang salik atau murid ingin mencapai kesatuan (*wusul*) dengan Tuhan, dapat dilakukan dengan meminta pertolongan kepada Allah dengan penuh ketulusan (*sidq*) dan meditasi (*tafakkur*) serta mengingat-Nya dengan ingatan yang benar, Zikir (mengingat Tuhan) dengan cara apapun akan menghasilkan atau menimbulkan *murāqabah* dan ketika berhenti atau menghindarkan diri dari perbuatan dosa maka akan mendapatkan beberapa kebaikan dari diri kita. Disamping mengajarkan pentingnya bersyukur, tarekat syadziliyyah juga menekankan pentingnya ikhlas yang merupakan semangat dari sifat-sifat kefakiran, kelemahan (kekurangan), ketidakmampuan, dan kerendahan hati manusia yang wujudnya adalah pengabdian (‘*ubūdiyyah*) kepada Tuhan sambil memperhatikan sifat-sifat kecukupan, kekuasaan, keperkasaan dan keagungan yang hanya dimiliki Tuhan semata.<sup>148</sup> Demikian aspek-aspek 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.

Mengenai zikir yang merupakan suatu hal yang mutlak dalam tarekat, secara umum pada pola zikir tarekat ini biasanya bermula

---

<sup>148</sup> al-Najjar, *Al-Turuq al-Sufiyyah*, 11-15

dengan *Fatihah al-zikir*. Dalam prakteknya peserta duduk dalam lingkaran, atau dalam dua baris yang saling berhadapan dimana sang Syaikh berada di pusat lingkaran atau di ujung barisan. Khusus mengenai zikir dengan membaca *al-asmā al-ḥusnā* dilakukan dengan membaca asma tertentu dan dibawah pembimbing mursyid. Bimbingan mursyid sangat penting karena penerapan asma Allah yang keliru akan memberi akibat yang berbahaya, secara rohani dan mental, baik bagi sipemakai maupun terhadap orang-orang disekelilingnya. Diantara zikir asma alhusna adalah "*Asma' al-Latīf*" (Yang Halus), dilafadzkan oleh seorang sufi dalam penyendirian, "*Al-Wadūd*" (Kekasih yang dicintai) membuat sang sufi dicintai oleh semua makhluk dan bila dilafalkan terus menerus dalam kesendirian, maka keakraban dan cinta ilahi akan semakin berkobar.

Di samping bacaan *al-asmā al-ḥusnā*, hizib juga menjadi wirid zikir yang sering dibacakan dalam tradisi zikir tarekat syadziliyyah. *Hizb al-Baḥr*, *Hizb Nasr*, *Hizb Barr* disamping *Hizb al-Ḥafīdah*, merupakan *hizb-hizb* yang terkenal dari as-Syadzilli. *Hizb* ini diyakini mempunyai kekuatan adikodrati, terutama digunakan untuk melindungi selama dalam perjalanan dan bermanfaat dalam meningkatkan kadar ibadah kepada Allah. Di Indonesia, dimana doa-dia hizib ini diamalkan secara luas, secara umum dipercaya tidak bertentangan dengan *sunatullāh* dan *sunnah ar-Rasūl*. Pada umumnya juga untuk pengamalan *hizb* ini sebaiknya dalam bimbingan guru yang mengamalkannya.

*Hizb-hizb* dalam Tarekat Syadzilliyah ini juga terkadang dipergunakan oleh anggota tarekat lain seperti Rifa'yyah dan Qadiriyyah

untuk memohon perlindungan tambahan (istigasah) dan berbagai kekuatan hikmah, seperti debus oleh tarekat Rifa'iyah dan tarekat Qadiriyyah di Banten Utara. *Hizb* dan wirid-wirid dalam tarekat dipelajari oleh setiap muslim untuk tujuan personalnya dengan tetap berlandaskan Alquran dan tuntunan Rasulullah SAW, karena sang murid sebenarnya sedang mengikuti suatu pelatihan dari sang guru untuk dapat beribadah kepada Allah dengan benar.

Namun demikian yang harus dipahami bahwa *hizb* dipergunakan untuk meningkatkan kualitas ibadah kepada Allah. *Hizb* bukanlah doa yang sederhana dan bukan pula mantera magis, namun apabila dibacakan secara benar diyakini akan mengalirkan keberkahan dan menjamin respon supranatural. Yang menarik dari filosofi tasawuf Asy-Syadzily makna *hizb* memberikan tekanan simbolik akan ajaran utama dari tasawuf atau tarekat Syadziliyah. Jadi tidak sekedar doa, melainkan mengandung doktrin tingkah laku islami, pemahaman, adab hati serta pembuktian yang sangat dahsyat.

Tarekat Syadziliyyah merupakan salah satu tarekat yang pengaruh dan penyebarannya melintas ke beberapa belahan dunia Islam. Sekarang tarekat ini terdapat di Afrika Utara, Mesir, Kenya, dan Tanzania Tengah, Sri lanka, Indonesia dan beberapa tempat lainnya termasuk di Amerika. Di Mesir yang merupakan awal mula penyebarannya, tarekat ini mempunyai beberapa cabang seperti al-Qasimiyyah, al-Madaniyyah, al-Idrisiyyah, as-Salamiyyah, al-Handusiyyah, al-Qauqajiyyah, al-Faidiyyah, al-Jauhariyyah, al-Wafaiyyah, al-Azmiyyah, al-Hamidiyyah, al-Faisiyyah, dan al- Hasyimiyyah.

Tarekat Syadziliyah dalam penyebarannya di Indonesia banyak diminati oleh berbagai kalangan mulai dari kelas menengah, pengusaha, pegawai negeri dan para pejabat. Hal ini disebabkan karena dalam ritual tidak membebani pengikutnya dengan ritual-ritual yang tidak membebani pengikutnya. Setiap anggota harus memiliki jiwa semangat dan etos yang tinggi dalam kehidupan bermasyarakat, mereka tidak diperbolehkan mengemis atau mendukung kemiskinan. Oleh karena itu, keunikan yang menonjol dalam tarekat ini adalah penampilan dan kerapian mereka dalam berpakaian disamping etos kerja yang tinggi. Dari itulah tidak mengherankan apabila tarekat ini juga berkembang di Sokaraja mengingat Sokaraja disamping kota santri juga kota industry dan perdagangan yang cukup pesat perkembangannya di wilayah Banyumas.

Pembawa dan penyebar tarekat al-Syadziliyah di Sokaraja adalah para keturunan dari K.H. Imam Rozi yang merupakan tokoh penting di Sokaraja sebagai perintis yang mengawali dakwah Islam di Sokaraja.<sup>149</sup> Syeh Imam Rozi memulai dakwahnya di Sokaraja setelah berakhirnya perang Diponegoro (1825-1830). Selepas Diponegoro kalah, Syeh Imam Rozi bersama beberapa pengikutnya bermukim di Kebonkapol, Sokaraja Lor. Setelah itu ia sempat naik haji dan sempat mukim di sana selama 5 tahun. Setelah kembali dari Mekkah sekitar 1836, Syaikh Imam Rozi melanjutkan lagi dakwahnya dengan mendirikan pesantren yang sekarang dikenal dengan nama Pesantren Assuniyah.

---

<sup>149</sup>Wawancara dengan KH Abdurrozaq – salah seorang keturunan KH Imam Rozi ,10 Novembar 2019.

Dalam pandangan K.H. Imam Rozi dan keturunan-keturunannya KH Muhammad Ilyas yang merupakan keturunan Diponegoro sebagai gurunya yang harus dihormati dan dilayani. Oleh karena itu mengikuti leluhur dan masyarakat Sokaraja pada umumnya, keturunan K.H. Imam Rozi mendukung tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah yang diajarkan oleh K.H. Muhammad Ilyas, bahkan Kiai Nashrawi yang merupakan anak dari K.H. Imam Rozy, menjadi salah satu badal senior Naqsabandi-Kholidiyah.

Namun demikian semenjak Kiai Muhammad Asfiya sebagai cucu Syaikh Imam Rozi dan sepupu Kiai Nashrawi mendapatkan mandat kemursyidan mulailah tarekat Syadziliyah tersebar di wilayah Sokaraja dan sekitarnya. Dilihat dari silsilah tarekat Syadziliyah Sokaraja KH Muhammad Asyfia mendapatkan jalur tarekat dari KH Syiroj Solo Jawa Tengah. Sejak tersebarnya tarekat Syadziliyah melalui keluarga besar K.H. Imam Rozi, mulailah masyarakat memiliki pilihan dalam bertarekat disamping tarekat Naqsabandi-Kholidiyah. Hingga sekarang tarekat Syadziliyah Sokaraja berlanjut secara turun temurun dari keluarga besar Syaikh Imam Rozi dan mendapat banyak pengikut dari kalangan masyarakat Sokaraja dan sekitarnya. Secara berkelanjutan tarekat Syadziliyah Sokaraja dipimpin oleh para mursyid-mursyidnya yang semuanya merupakan keluarga dan keturunan dari K.H. Imam Rozi yaitu mulai dari K.H. Asfiya, K.H. Khudhori, K.H. Bunyamin, K.H. Mudatsir, K.H. Imam Munhasir dan yang sekarang adalah K.H. Hisyam Tantowi.



## BAB IV

### GERAKAN TAREKAT DAN PERUBAHAN SOSIAL DI SOKARAJA

#### **A. Kondisi Sosial Politik dan Ekonomi serta Gerakan Perlawanan Kaum Tarekat Tahun 1880**

Tarekat di Sokaraja di akhir abad IX menjadi bagaian penting dalam mendorong dinamika sosial baik pada dimensi keagamaan, politik dan ekonomi masyarakat. Dalam konteks historis dan perubahan sosial yang terjadi di Sokaraja, tarekat merupakan kekuatan sosial di kalangan masyarakat di Sokaraja mulai dari tarekat Sattariyah dan Akmaliyah, Naqsabandiyah Khalidiyah hingga Syadziliyah.

Keberadaan tarekat di Sokaraja tidak lepas dari perubahan sosial yang mengiringinya dan mengalami perkembangan secara berkelanjutan. Sebelum tarekat Naqsabandiya Khalidiyah berkembang, di Banyumas pada umumnya termasuk Sokaraja sudah ada tarekat Akmaliyah dan Syattariyah.<sup>150</sup> Hingga tahun 1880-an, pada fase awal baik Syattariyah dan Akmaliyah adalah tarekat yang dominan di Banyumas.

---

<sup>150</sup> Karl Steenbrink menyebut Tarekat Akmaliyah di Banyumas sebagai tarekatnya Kiai Nurhakim. Tarekat ini sebenarnya disebarkan oleh tiga guru tarekat yaitu Kyai Hasan Maulani (Cirebon), Kyai Nurhakim (Pasri Wetan, Purwokerto) dan Malangyuda dari Rajawana Purbalingga. Ketiganya merupakan hubungan antara guru dan murid, dengan Kyai Hasan Maulani sebagai pendiri dan guru utamanya. Menariknya, Kyai Hasan Maulani sendiri mendapat bimbingan pertama kali untuk masuk tarekat dari Syekh Abdussomad, seorang guru tarekat Naqsabandi-Qodiriyah di Desa Jombor, sekitar 25 km barat Purwokerto. Sedangkan tarekat Syattariyah bersumber dari murid-murid

Kondisi sosial politik dan ekonomai yang secara umum terjadi di era abad 19 sangat mempengaruhi perkembangan tarekat-tarekat tersebut di Sokaraja. Kondisi sosial-ekonomi masyarakat jawa termasuk Sokaraja pada abad tersebut sedang berada dibawah cengkraman kekuasaan kolonial Belanda. Ada kekhawatiran yang berlebihan dalam kalangan kolonial, sehingga pemerintah kolonial menetapkan batasan-batasan dan aturan yang mengikat secara politis aktivitas para ulama dengan para pengikutnya seperti dalam resolusi Daendels tahun-1810 M yang memperketat seluruh kegiatan para ulama. Tidak hanya berhenti disitu pemerintah kolonial juga telah mengangkat orang-orang peribumi untuk menjadi birokrat di pedesaan sebagai kekuatan tandingan dan penyeimbang dalam menghadapi kekuatan para ulama dan mengangkat pula penghulu-penghulu dan qadhi-qadhi agama yang bisa diajak sejalan dengan pikiran colonial yang bertugas secara formal untuk menangani hal-hal yang berkaitan dengan masalah-masalah agama, teutama hal-hal yang menyangkut perkawinan dan pembagian waris rakyat jajahan. Para penghulu yang mendapat tugas resmi dari pemerintah selalu mendapat dukungan dan hak-hak istimewa, baik secara moral maupun materi. <sup>151</sup>

Cengkraman kolonial Belanda yang mencapai puncaknya pada abad ke19, tidak hanya membatasi langkah-langkah para ulama sebagaimana disebutkan di atas, tetapi telah mengubah dan

---

Syekh Abdul Mukhyi dari Garut yakni seorang mursyid tarekat Syattariyah yang mendapatkan ijazah dari Syekh Abdurrauf Singkel, Banda Aceh

<sup>151</sup> Jajat Burhanudin, *Ulama dan kekuasaan : Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Jakarta : Mizan, 2012), 42

menghancurkan kehidupan ekonomi masyarakat. Beberapa kebijakan ekonomi kolonial, baik berupa perundang-undangan tentang pertanahan maupun undang-undang tentang perpajakan dan kerja paksa (kerja rodi), telah mengubah kedudukan ekonomi menjadi lebih parah dan penuh ketimpangan. Semua kebijakan yang dikeluarkan pemerintah kolonial dipahami oleh rakyat jajahan sebagai tekanan dan tuntutan-tuntutan dari pihak asing yang tidak mereka rasakan sebelumnya. Dalam pandangan masyarakat jajahan Belanda dianggap sebagai sumber frustrasi yang kumulatif.<sup>152</sup>

Tekanan-tekanan kolonial pada rakyat di pedesaan nampak dalam berbagai kebijakan yakni penekanan terhadap rakyat dengan sistem perbudakan sampai tahun 1808 dan dilanjutkan pada tahun -1856 dengan kewajiban kerja paksa. Apabila seseorang ingin bebas dari kerja paksa ia harus menebus dengan uang yang sudah ditentukan jumlahnya oleh pihak pemerintah. Pada akhirnya, tahun 1882, tiap-tiap kepala harus terkena pajak sebesar 1 gulden. Belum lagi antara tahun 1830-an dan 1870-an pemerintah telah mengeluarkan beberapa ordonasi yang memberikan tekanan-tekanan sangat memberatkan, seperti pajak tanaman yang diiringi pencabutan hak pemilikan tanah bagi mereka yang tidak mampu membayar atau melunasi pajaknya. Semua itu telah menjadi mala petaka dan sumber kemrosotan ekonomi serta setandar hidup kaum petani, begitu pula kebijakan-kebijakan politik selanjutnya yang berbeda dengan yang lainnya- hanya akan semakin menambah keresahan dan memburuknya kehidupan rakyat kecil sehingga tidak

---

<sup>152</sup> Tanto Sukardi, *Tanam Paksa...* , 156

dapat disaksikan lagi bahwa selama beberapa dasarwarsa setelah kebijakan-kebijakan kolonial ini dirasakan sebagian besar bahkan seluruh rakyat jajahan terutama dipulau jawa, kondisi sosial ekonomi dan sosial politik mereka semakin melorot.

Akibat kekuasaan ekonomi perkebunan oleh Belanda yang merugikan dan meresahkan masyarakat, Akmaliyah khususnya melakukan gerakan sehingga tarekat ini merupakan agen yang berada di balik beberapa pemberontakan lokal Banyumas yang dipimpin oleh Nurhakim dan Malangyudha Negeri.<sup>153</sup> Gerakan mereka merupakan gerakan yang sangat berarti dan mempunyai pengaruh luas di kalangan masyarakat Banyumas dalam menggalang dukungan menghadapi Belanda yang telah melakukan langkah-langkah eksploitasi terhadap ekonomi masyarakat khususnya sektor perkebunan. Bupati Purwokerto Tumenggung Jayadireja yang pada waktu itu juga merupakan murid dari Syatariyah, pernah diasingkan oleh Belanda ke Padang pada tahun 1860 M sehingga menyebabkan kedua tarekat Akmaliyah kehilangan patron politik mereka. Namun demikian penekanan yang dilakukan oleh Belanda pada 1870-an merupakan pukulan besar untuk kedua tarekat Akmaliyah dan Syattariyah.<sup>154</sup> Perjuangan rakyat melalui tarekat sebagai motor penggeraknya senantiasa diupayakan dengan merumuskan orientasi bagi perjuangan mereka. Perubahan orientasi keagamaan secara

---

<sup>153</sup> Karl Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1984), 186-196 lihat juga Drewes, 1925; Kartodirdjo, 1972: 71-125 dan Kumar, 1985: 41-57

<sup>154</sup> Tanto Sukardi, *Tanam Paksa di Banyumas Kajian mengenai Sistem, Pelaksanaan dan Dampak Sosial Ekonomi*, ( Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2014), 135

umum dengan tetap berafiliasi pada tarekat di Sokaraja merupakan bagian dari perubahan sosial budaya sebagai akibat dari perubahan dan transformasi ekonomi dan politik.

## **B. Penguatan Basis Sosial Ekonomi: Orientasi Baru Gerakan Tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah Awal Abad XX**

Memasuki era abad ke-20 perubahan sosial di Sokaraja memiliki pengaruh yang lebih luas terkait dengan keberadaan tarekat setelah Akmaliyah dan Syattariyah. Kegagalan gerakan melalui perlawanan atau pemberontakan tidak menghilangkan semangat perjuangan rakyat melalui tarekat sebagai motor penggerakannya. Mereka senantiasa mengupayakan beberapa hal dalam merumuskan kembali orientasi perjuangan mereka. Kaum tarekat mulai merumuskan orientasi pergerakannya dari perlawanan fisik/pemberontakan menjadi upaya penguatan basis sosial dan ekonomi. Munculnya pola baru kegiatan ekonomi dengan batik sebagai industri yang dominan mendandakan dimulainya perubahan orientasi tersebut.

Tidak seperti Syattariyah dan Akmaliyah yang didukung oleh masyarakat desa, Naqsabandi-Kholidiyah mendapatkan popularitas pertama antara penghulu (elite agama yang menjabat sebagai aparat birokrasi pemerintahan Belanda) dan pedagang batik. Perubahan ini ada korelasi antara orientasi keagamaan tarekat Naqsabandi-Kholidiyah yang dibawa oleh para reformis/pembaharu agama yang telah kembali dari Mekah. Berbeda dengan Syattariyah dan Akmaliyah sebelumnya yang lebih cenderung berpandangan sinkretis dengan pendukungnya

masyarakat atau penduduk desa, Naqsabandiyah Khalidiyah menemukan komunitas masyarakat perkotaan.

Dalam konteks masyarakat Sokaraja, perkembangan ini sesungguhnya merupakan bagaian yang terkait dengan bangkitnya kelas menengah pribumi yang menjadi salah satu ciri sejarah Indonesia pada abad ke-20. Kemunculan pedagang kelas menengah yang berkecimpung dalam industri manufaktur dan usaha pertokoan ini juga bersamaan dengan kemunculan kaum intelektual-cendekia di kota-kota Indonesia pada abad ini. Lebih lanjut Kuntowijoyo menyebutkan bahwa golongan menengah juga muncul di beberapa kota santri di Jawa yang terkenal dengan kauman sebagai tempat bahkan pusat perdagangan dan industry seperti Kotagede di Yogyakarta, Laweyan di Surakarta, Pekajangan di Pekalongan dan dan Kauman di Kudus.<sup>155</sup> Pusat-pusat kaum santri ini memperoleh pujian dalam dokumen tahun 1909 karena memiliki semangat dagang bangsa pertengahan atau kelas menengah yang menggeluti bidang perniagaan. Kehadiran mereka telah membawa konsep-konsep baru dalam masyarakat dengan kota sebagai pusat arena perubahan di mana dalam dasawarsa ketiga abad ke XX, terjadi perubahan mendasar dari masyarakat pertanian menjadi masyarakat komersil dan industry juga layak di sebut dengan kelas menengah. Sementara itu, pabrik manufakturing dan pencelupan menjadi mata

---

<sup>155</sup> Kuntowidjojo, "Economic and Religious Attitudes of Entrepreneurs in a Village Industry: Notes on the Community of Batur", *Indonesia*, no. 12, 1971. hal. 37-39.

pencaharian pokok penduduk kelas menengah di kota. Itulah gambaran fenomena awal abad ke-20 di wilayah Hindia Belanda.

Pembangunan ekonomi perkotaan Sokaraja terkait erat dengan naik turunnya pengusaha pribumi dalam beradaptasi diri untuk mengubah kondisi sosial-ekonomi yang dihasilkan dari sektor pertanian yang semakin menurun dan terjadinya krisis ekonomi baik di tingkat lokal, nasional maupun global. Banyak hal yang telah dilakukan dengan upaya yang terus menerus dari masyarakat setempat untuk bertahan di tengah perubahan sosial-ekonomi yang dibawa oleh kolonialisme, pengembangan negara dan liberalisasi pasar. Berkaitan dengan hal ini pengembangan perkotaan Sokaraja dapat dilihat dalam beberapa periode, di mana masing-masing periode memiliki pola sendiri yang berbeda dengan yang lainnya dalam kegiatan ekonomi, yakni ekonomi perkebunan (1830-1880), industri batik (1880-1960), ekonomi barang kerajinan (1960-1980), dan perdagangan dan layanan ekonomi (1980-sekarang). Periode ini tentu tidak memiliki batas yang ketat karena pada kenyataannya, bahkan hingga hari ini baik batik dan kerajinan barang (lukisan dan logam) tetap bertahan meskipun terjadi penurunan.

Munculnya Sokaraja sebagai pusat Islam di wilayah Banyumas sekaligus sebagai pusat pengusaha muslim bukan hanya karena memiliki sejarah legendaris terkait dengan dakwah Islam awal dengan adanya orang-orang penting yang luar biasa, tetapi juga dinamika dan mobilitas ekonomi yang cukup tinggi. Sokaraja berbeda dengan daerah-daerah lain

di sekitarnya seperti Pasir dan Jombor<sup>156</sup> yakni Sokaraja dibangun di atas komunitas masyarakat muslim yang termasuk komunitas bisnis muslim yang kuat dengan kekuatan produktif ekonomi yang berkelanjutan.

### **C. Batik dan Gerakan Ekonomi Kaum Tarekat Naqsabandiyah Kahlidiyah (1920 – 1960)**

Perubahan orientasi gerakan tarekat kepada penguatan basis sosial dan ekonomi pada awal bad ke-20 menghadapi tantangan yang cukup berat yaitu derasnya pengaruh modernisasi. Tantang ini semakin menjadikan tarekat sebagaimana telah disinggung di atas dipandang akan mengalami kemunduran bahkan diperkirakan akan hilang. Namun demikian kajian-kajian dan penelitian belakangan tentang tarekat justru menunjukkan kenyataan bahwa tarekat dan tasawuf dapat beradaptasi dengan perubahan-perubahan zaman. Modernisasi memberikan tantangan tersendiri bagi agama atau relegiusitas tasawuf, namun tidak bisa menghilangkannya dari muka bumi ini.<sup>157</sup> Di era modern, kaum sufi ternyata terlibat pula dalam perubahan dan pembentukan baru sosial masyarakat, sehingga dengan bertarekat bagi mereka bukan hanya dapat meraih derajat spiritual tetapi sekaligus juga dapat mencapai kesalehan social. Penghayatan dan sikap keagamaan yang positif dalam memahami agama yang memberikan porsi seimbang antara dunia dan akhirat inilah

---

<sup>156</sup> Pasir dan Jombor merupakan dua wilayah yang berada di bagaian selatan Purwokerto dan menjadi pusat penyebaran Islam dengan tokohnya KH Nur Khakim (Pasir) dan KH Abdussomad (Jombor) hanya saja kedua bukan mejadi pusat kegiatan ekonomi yang pesat seperti Sokaraja.

<sup>157</sup> Amin Syukur, *Tasawuf Modern* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001), 45.



yang bisa menempatkan agama menjawab tantang zaman.<sup>158</sup> Dengan demikian sufisme yang secara eksistensial adalah dimensi esoterisme Islam, bagi para pengamalnya tentu tidak menghilangkan partisipasi mereka dalam kompetisi duniawi dan dengan bertarekat justru lahir pula sikap aktivis. Atas pernyataan-pernyataan tersebut maka penting untuk melihat dan membuktikannya dalam dinamika masyarakat di kota seperti kota kecil Sokaraja Kabupaten Banyumas.

Kedatangan Syekh Muhammad Ilyas di tahun 1880-an di Sokaraja dengan kapasitasnya yang berdarah ningrat menempatkannya sebagai tokoh penting. Dengan tarekat Naqsabandi-Kholidiyahnya pada akhirnya Syekh Muhammad Ilyas mampu menggantikan baik Syattariyah dan Akmaliyah sebagai tarekat yang dominan di Banyumas. Hal penting yang terjadi pada waktu itu adalah perubahan kondisi sosial ekonomi menyusul penurunan ekonomi masyarakat yang kemudian disusul pada tahap berikutnya yaitu mulai menjamurnya industri batik di kalangan pedagang local. Bruinessen yang mempelajari perkembangan awal Naqsabandi-Kholidiyah berkomentar bahwa menjamurnya industri batik terjadi pada kalangan elite pribumi.<sup>159</sup>

Sokaraja adalah kota santri dengan berbagai kelompok pengikut tarekat sekaligus sebagai pusat perdagangan dan industri batik pada abad ke-20. Sejak industri gula pada akhir 1920-an mengalami keruntuhan, batik telah menggantikan ekonomi masyarakat Sokaraja sebagai

---

<sup>158</sup> Abdul Munir Mulhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, (Yogyakarta : Bentang Budaya, 2000), 187.

<sup>159</sup> Brunissen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indoenesia*, (Bandung : Mizan, 1992), 150

penggerak utama ekonomi lokal daerah itu. Batik di Sokaraja mencapai masa keemasannya antara pertengahan 1950-an dan 1960-an, Sokaraja menyumbang sebagian besar produksi Batik Banyumas. Kejayaan perniagaan saudagar batik Sokaraja disumbang oleh kebijakan negara untuk mengembangkan pengusaha pribumi. Di bawah kebijakan ini, koperasi batik Banyumas (Perbain) yang masuk sebagai salah satu anggota pendiri Gabungan Koperasi Batik Indonesia (GKBI) mendapatkan hak monopoli pengadaan mori dan alat-alat pembantikan. Berkat GKBI Perbain mengalami kemajuan signifikan sehingga pada tahun 1956, jumlah pengusaha batik anggota Perbain mencapai 108.<sup>160</sup>

Gambar 7

Kantor Perbain Sokaraja



---

<sup>160</sup> GKBI, *20 Tahun GKBI: 1948-1968* (Jakarta: Gabungan Koperasi Batik Indonesia (GKBI), 1969). 383

Hal yang lebih menarik dari Sokaraja bahwa perekonomian batik terkait pula dengan gerakan tarekat. Di Sokaraja, para pengusaha batik pribumi memiliki jaringan bisnis dalam jaringan keagamaan dan sosial dari gerakan tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah. Di antara para guru tarekat juga sebagai pengusaha batik yang sukses. KH Muhammad Ilyas, KH Afandi dan terlebih KH Rifai merupakan pengusaha batik kaya di samping juga seorang guru tarekat dengan jaringan yang sangat luas. Jaringan tarekat dan bisnisnya menyebar dari Ciamis, Garut, Tasikmalaya, Purbalingga, Banjarnegara, Pekalongan, Pemalang, Temanggung, hingga Magelang. Dengan diangkatnya Muhammad Rifa'i Affandi menjadi ketua kopras batik pada tahun 1950-an, ia mampu memimpin pengrajin batik di Banyumas dan menjadikan batik berkembang di bawah pengaruh tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah dengan pengikut mencapai 19.000 orang.<sup>161</sup> Demikian pula pada para mursyid atau guru tarekat Syadziliyah sebagai tarekat terbesar kedua di Sokaraja juga memiliki jaringan sosial yang paralel dengan jaringan perniagaan saudagar batik. Genealogi tarekat Syadziliyah Sokaraja dan Banyumas berhubungan dengan para saudagar batik di Laweyan, Solo juga bukan satu kebetulan bahwa guru-guru Syadziliyah dengan jaringan terbesar di Banyumas mendapat ijazahnya dari guru tarekat sekaligus saudagar batik dari Solo, seperti Kiai Idris, Kiai Siroj dan Kiai Ma'ruf.

---

<sup>161</sup> Khusnul Khotimah, *Perubahan Prilaku Pengikut Tarekat Naqshabandiyah-Khalidiyah Banyumas* (UIN Sunan Kalijaga: Yogyakarta, 2018), 156.

Dinamika kaum tarekat di Sokaraja sebagaimana paparan sekilas tersebut, semakin menegaskan bahwa tarekat turut mengalami pembaharuan seiring dengan perubahan zaman. Tarekat dalam konteks masyarakat Sokaraja tumbuh dalam semangat masyarakat yang sedang mengalami perubahan masyarakat kota yang rasional, terbuka dan egaliter. Mencermati hal tersebut, tentu menarik untuk mencari setting yang mengelilingi dan menyertainya dan bagaimana kaum tarekat menangkap peluang untuk menjamin keberlangsungan tarekat itu sendiri dan masyarakat sekitarnya.

### **1. Asal usul dan Perkembangan Batik di Sokaraja**

Menelusuri batik di Sokaraja dan Banyumas pada umumnya tidak lepas dari penuturan pengikut Diponegoro yang melarikan diri ke Banyumas untuk menghindari penindasan yang dilakukan oleh Belanda pasca penangkapan Pangeran Diponegoro (sekitar pertengahan 1830) yang secara luas dikenal di seluruh wilayah Banyumas. Sejak saat itu, sejumlah besar pengikut Diponegoro tinggal di seluruh wilayah karisidenan Banyumas yaitu Purbalingga, Banjarnegara, Banyumas dan Cilacap. Mereka terdiri dari para bangsawan dan santri atau Muslim yang taat yang mempunyai ketrampilan di bidang perbatikan. Melalui hubungan perkawinan, kekayaan dan pengetahuan agama yang baik, mereka akhirnya berhasil menaikkan statusnya sebagai elit sosial baru di kalangan masyarakat setempat.

Batik yang merupakan warisan *adiluhung* dalam masyarakat Sokaraja bukan hanya simbol bagi para priyayi, namun juga komoditas

dagang sekaligus spiritual. Hal yang sama juga ada pada komunitas pedagang batik di Laweyan Solo.<sup>162</sup> Bagi orang-orang Jawa, batik bukan hanya semata komoditas tetapi juga mengandung sisi atau dimensi spiritual. Hubungan antara sisi material dan dimensi spiritual dalam ekonomi batik, bagaimanapun agaknya sulit untuk dipisahkan atau dengan kata lain sulit mengabaikan pengaruh Islam dalam memenuhi kebutuhan spiritual antara pedagang batik, terutama berkaitan dengan upaya pedagang batik dalam mengintegrasikan nilai-nilai priyayi dan perilaku sosial.

Bagi orang Sokaraja, menjadi orang Jawa berarti menjadi muslim sehingga - berbeda dengan kasus kota lain seperti Laweyan - di Sokaraja ada kecenderungan para priyayi untuk mengamalkan ajaran-ajaran tarekat. Melalui tarekat pula, pedagang batik yang sebagian besar adalah santri menjadi semakin mpriyayi. Hal ini terjadi pada pengikut Naqshabandi-Kholidiyah selama kekuasaan batik dari tahun 1880-an sampai 1960-an.

Menurut sumber-sumber lokal, Islam pertama kali disebarkan di Sokaraja oleh Syekh Imam Rozi, pendiri Pesantren Assuniyah, Kebonkapol. Menurut salah satu keturunannya, Syekh Imam Rozi adalah murid dari Diponegoro yang melarikan diri ke Sokaraja setelah berakhirnya Perang Jawa pada tahun 1830. Syekh Imam Rozi adalah juru dakwah Islam yang berasal dari Kediri, Jawa Timur. Ia belajar

---

<sup>162</sup> Suzanne A. Brenner, "Domesticating the Market : History, Cultural, and Economy in a Javanese Merchan Comumunity" *PhD Dissertation*, Coernell University, 1991. 186

pengetahuan Islam di Mlangi, Sleman, sebelum bergabung dengan Pangeran Diponegoro dalam melawan Belanda. Dia melarikan diri ke Kebonkapol, Sokaraja Utara bersama dengan lima muridnya setelah penangkapan Diponegoro di Magelang oleh Jenderal de Kock. Dia kemudian tinggal di Mekah selama empat tahun sebelum kembali dan membangun Pesantren Assuniyah di Kebonkapol pada tahun 1836.<sup>163</sup>

Ada dua versi tentang asal usul batik di Banyumas pada umumnya dan khususnya di Sokaraja. Versi pertama menyatakan bahwa batik pada awalnya dibawa oleh para pengikut Pangeran Diponegoro dari Yogyakarta setelah berakhirnya Perang Jawa. Versi kedua membantah klaim bahwa batik ini dibawa oleh para pengikut Diponegoro. Sebaliknya, versi ini menegaskan bahwa batik berasal dari beberapa kademangan (desa) di Banyumas. Menurut versi Diponegoro, batik tidak berkembang sebelum tahun 1830-an, sementara menurut versi lainnya bahwa batik telah dikenal jauh sebelum tahun 1830-an karena sebagian kademangan di Banyumas telah muncul setidaknya setelah era Mataram pada abad ke-17.

Secara historis dapat dimungkinkan kalau batik telah dikenal dari era Mataram, namun hal itu tidak sampai tahun 1830-an. Batik menjadi produk yang sangat menjanjikan dan banyak diperdagangkan di

---

<sup>163</sup> Pondok pesantren Assuniyah sekarang diasuh oleh keturunan KH Imam Razi, yaitu KH Hisyam Tantowi yang sekarang juga menjadi mursyid tarekat Naqsabandiyah. Menurutnya nama kebun kapol ada kaitanya dengan kedatangan KH Imam Rozi yang melarikan diri dari Kroya (Cilacap) akibat kekalahan perang Diponegoro, “Kebon artinya tanah pekarangan dan kapol bearti tanapan Kapulogo, ketikan belia datang tanah pekarangan tersebut ada tanaman kapuogo sehingga sampai sekarang dikenal dengan nama Kebon kapol.

pasar untuk konsumsi masyarakat. Dengan demikian, maka hal itu tidak berarti bahwa sejarah Sokaraja mulai dari tahun 1830, karena daerah ini telah dihuni jauh sebelum itu dengan nama Kace. Sayangnya, tidak ada informasi tentang waktu yang tepat kapan kota Sokaraja didirikan. Sumber lisan menunjukkan bahwa Sokaraja muncul sebagai kota komersial berikut reorganisasi administrasi dilakukan oleh Belanda setelah berakhirnya Perang Jawa (1825-1830). Setelah mengambil alih kewenangan dari pengadilan Surakarta pada tahun 1830, Belanda melakukan reorganisasi wilayah Banyumas menjadi lima regentschaap (kabupaten): Banyumas, Ajibarang / Purwokerto, Purbalingga, Banjarnegara, dan Dayeuhluhur. Kelima regentschaap (kabupaten) dibagi menjadi dua Afdeling - Banyumas Selatan (bagian selatan Sungai Serayu) dan Banyumas Utara (bagian utara Sungai Serayu).<sup>164</sup>

Sokaraja menemukan makna sejarahnya di mana batik dan Islam memainkan peran penting di dalamnya. Bahkan, akhir Perang Jawa menandai era baru wilayah Banyumas yang berada di bawah pemerintahan langsung dari *Gubernemen* (pemerintahan kolonial di Hindia Belanda, nama resmi dari Indonesia sebelum kemerdekaan). General De Kock, komandan pasukan Belanda, menyatakan pembentukan residensi Banyumas di Sokaraja pada akhir 1830 dengan de Sturler sebagai Resident pertama. Pada awalnya, Sokaraja bahkan dianggap sebagai ibu kota dari karesidenan yang baru didirikan.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> Tanto Sukardi, *Tanam Paksa...*, 45

<sup>165</sup> Heater Sutherland, Notes on Java's Regent Families: Part 2. *Indonesia*, no.17 1974, 8.

Akhirnya, Sokaraja menjadi kota kecamatan (kawedanan) di bawah Kabupaten Purwokerto dengan Tumenggung Kertadiredja (memerintah 1830-1853) sebagai bupatinya. Kolaborasi antara penguasa lokal (Tumenggung Kertadiredja) dan Belanda memberi preseden sejarah dalam menentukan pembangunan ekonomi perkotaan selanjutnya, sebagai hubungan kekuasaan antara penguasa dan yang dikuasai dan proses Islamisasi. Dari hubungan tersebut, terjadi perubahan secara radikal dari ekonomi pedesaan Jawa kearah pengembangan perdagangan dan industri.<sup>166</sup> Selain itu, Sukardi (1996) yang mempelajari sejarah sosial wilayah Banyumas antara 1830 dan 1900 menegaskan bahwa pengaturan tenaga kerja, dan komersialisasi lahan yang dibawa oleh pergeseran ini secara signifikan mempengaruhi kondisi sosial-ekonomi masyarakat. Industri gula juga rupanya membawa efek positif dalam pengembangan ekonomi perkotaan Sokaraja karena kota ini sangat diuntungkan dari pembangunan infrastruktur, seperti pembangunan Jembatan Serayu pada tahun 1891, rel kereta api SDS 'pada tahun 1892, dan dari Pasar Sokaraja tahun 1936.<sup>167</sup> Lebih penting lagi, Sokaraja adalah kabupaten pertama di residensi Banyumas yang mengalami penetrasi ibukota Belanda. Pada tahap awal, tahun 1839 Belanda membangun Pabrik Gula di Kecamatan Kalibagor (terletak sekitar 750 meter dari Pasar Sokaraja saat ini), sebagai pabrik gula pertama dan terbesar di residensi Banyumas.

---

<sup>166</sup> R.E. Elson, *Village Java under the Cultivation System 1830-1870* (Sydney: Allen and Unwin, 1995), 311.

<sup>167</sup> Tanto Sukardi, *Perkebunan Tebu di Karesidenan Banyumas 1900-1938* (Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 1996), 25-110.



Ketika ekonomi perkebunan yang telah mendominasi perekonomian lokal selama hampir satu abad tiba-tiba runtuh setelah depresi dunia pada akhir tahun 1920, kemudian berganti menjadi industri batik yang mendominasi ekonomi lokal. Melihat hal tersebut, dapat dipastikan bahwa Sokaraja - dan tentu saja wilayah Banyumas secara umum - tidak lagi daerah yang terisolasi setidaknya dari akhir abad ke- 19. Fasilitas infrastruktur yang baik tampaknya membantu perkembangan industri batik baik secara langsung maupun tidak langsung di Sokaraja.

Menurut Shiraishi, menjamurnya industri batik merevolusi penemuan metode cap (stempel) dan pembangunan sistem transportasi massal di Jawa.<sup>168</sup> Produksi batik yang lebih murah dalam jumlah yang lebih besar dengan tenaga kerja lebih sedikit serta adanya transportasi massal memungkinkan terbukanya pasar baru bagi industri batik Sokaraja. Sebagai sebuah industri, batik telah berkembang sejak awal abad ke-20 tetapi mengalami Depresi Besar pada akhir tahun 1920. Pendudukan Jepang (1942-1945) dan revolusi nasional (1945-1950) menjadi salah satu penghambat pengembangan batik di ekonomi lokal dan memperoleh kekuasaanya kembali ketika memasuki pertengahan 1950-an.

Sumber-sumber lokal umumnya mengacu pada era keemasan industri batik antara 1950-an dan 1960-an sebagai "*jaman jatah mori*" (era mori dialokasikan). periode sejarah ini juga dikenang oleh

---

<sup>168</sup> Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926* (New York: Cornell University Press, 1984), hal. 23-24.

masyarakat setempat sebagai "*jaman makmur jibar-jibur*" (era kemakmuran). Di bawah kebijakan di tahun 1950-an, pemerintah pusat memberikan hak monopoli untuk GKBI (Gabungan Koperasi Batik Indonesia) untuk mengimpor mori. GKBI kemudian didistribusikan kepada anggotanya yang terdiri dari koperasi batik di seluruh Indonesia.

Tabel 8

Data keuangan tahun 1954 – 1961

No	Tahun	Jumlah nilai Uang (Rp)
1	1954	3,181,000
2	1955	5,204,000
3	1956	8,412,000
4	1957	8,019,000
5	1958	15,258,000
6	1959	13,875,000
7	1960	15,311,000
8	1961	19,608,000

Sumber : 20 Tahun GKBI: 1948-18 September 1968, p. 385

Jumlah pabrik dan keuangan yang beredar di kalangan anggota Perbain mengalami peningkatan antara tahun 1954 dan 1967. Perlu dicatat bahwa nilai uang yang muncul tidak menunjukkan nilai yang sebenarnya karena inflasi yang tinggi pada waktu itu (hingga 600% pada tahun 1965). Selama era keemasan, pada tahun 1955, keanggotaan Perbain berdiri di 214 orang. Industri batik Banyumas menyerap sebanyak 6000 *pengobeng* (pembuat batik) yang tersebar di seluruh kecamatan Sokaraja, Purwokerto, Purbalingga, Banjarnegara,

Banyumas, Kalibagor dan Somagede dan sekitar 80% dari pembuat batik terkonsentrasi di Sokaraja. Pada saat itu, Perbain menjadi donator sekolah TK dan klinik kesehatan, serta mendanai madrasah (sekolah Islam), masjid, SMP / SMA. Misalnya, antara tahun 1953 dan 1961, Perbain memberikan kontribusi sebesar Rp 298.340 untuk dana pendidikan dan juga Rp 84.957 untuk dana sosial masjid dan panti asuhan.<sup>169</sup>

## **2. Tarekat dan Jaringan Batik Sokaraja**

Batik sebagai penopang kehidupan ekonomi dengan segala perubahan sosial di Sokaraja menjadi fenomena sosial yang menarik. Komodifikasi sosial yang sedang berlangsung di Sokaraja membutuhkan agama sebagai kekuatan untuk mengintegrasikan masyarakat di samping sebagai identitas kolektif. Bangkitnya ekonomi melalui batik yang didukung oleh tokoh agama (mursyid tarekat) menjadi ikon ekonomi produktif yang sekaligus menjadi indikator dari kualitas agama dari komunitas bisnis muslim di Sokaraja. Dengan demikian, tarekat di Sokaraja merupakan faktor penting yang mendasari adanya hubungan sosial dan budaya kota Sokaraja.

Kewirausahaan dan religiusitas merupakan aspek penting dari kehidupan pedagang lokal Sokaraja. Batik dan tarekat menggambarkan orang-orang Sokaraja yang memiliki etos kerja dan ketaatan dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam. Sokaraja setidaknya sejak abad ke-19,

---

<sup>169</sup> GKBI, *20 Tahun GKBI: 1948-1968* (Jakarta: Gabungan Koperasi Batik Indonesia (GKBI), 1969). 383

telah muncul sebagai salah satu pusat pembuatan batik di Jawa bersama dengan Solo, Yogyakarta, Pekalongan, Cirebon, Tasikmalaya, Purworejo, Ponorogo, dan Tulungagung. Sokaraja sebagai salah satu pusat dakwah Islam di wilayah Banyumas, dalam konteks yang lebih luas, mewakili lompatan kemajuan ekonomi yang diprakarsai oleh pengusaha pribumi Indonesia dimana motif ekonomi dan agama menjadi kekuatan pendorong utamanya. Dengan demikian, perubahan sosial di Sokaraja dapat dilihat sebagai hasil dari upaya para pedagang lokal dan para murid tarekat termasuk para mursyidnya dalam memaknai kedua peluang penting yaitu pasar dan agama.

Tarekat dan batik terkait erat satu sama lain tidak hanya karena beberapa *mursyid* yang menjadi pedagang batik tetapi juga karena difusi tarekat bertepatan dengan jaringan sosial pembuat batik dan daerah pemasaran produk batik. KHR Ahmad Rifai Affandi misalnya, adalah bendahara di Perbain 1957-1964 sebelum digantikan oleh putra-iparnya, Muhammad Iskandar Tirtabrata. Namun, sangat tidak mungkin hanya menjadi bertepatan belaka bahwa beberapa kelompok tarekat di Purbalingga yang juga tempat *pengebong* (pembuat batik) turut bekerja sebagai pedagang batik Sokaraja. Selain itu, Tasikmalaya juga menjadi sasaran pemasaran para pengikut tarekat Naqshabandi-Kholidiyah untuk wilayah di Jawa Barat. Beberapa responden mengatakan bahwa penyebaran batik Banyumas didukung oleh mursyid yang membawa batik untuk dijual setelah memberikan ceramah kepada pengikut mereka. Dari hal itu dapat dikatakan bahwa tarekat berkontribusi untuk mengkonversi modal sosial menjadi modal ekonomi. Lebih penting lagi,

melalui batik jaringan komersial Sokaraja terhubung ke beberapa kota komersial penting seperti Solo, Lasem, Kudus, dan Pekalongan. Diantara kota-kota tersebut, Solo menjadi kota penting karena menjadi kota tujuana para pedagang batik Sokaraja untuk mendapatkan mori dan bahan batik lainnya, sebagaimana umumnya dikatakan oleh orang Sokaraja “*Solo gemiyen kanggo Kulakane wong Sokaraja*”.<sup>170</sup>

Bagi orang Sokaraja sebelum tahun 1940-an, hubungan keagamaan antara Solo dan Sokaraja terjalin sedemikian rupa. Madrasah Al Huda, sebuah sekolah Islam legendaris di Sokaraja misalnya, didirikan oleh *Mursyid* yang berasal dari Solo dan menjadi menantu Haji Marzuki, pedagang batik terkaya di Sokaraja pada saat itu.<sup>171</sup> Hal ini menunjukkan bahwa beberapa mursyid yang memiliki sejumlah besar pengikut di Banyumas dan khususnya Sokaraja, yang awalnya berasal dari Solo.

### **3. Pengaruh Nilai-nilai Sufistik dalam Karakteristik Batik Sokaraja-Banyumas**

Batik Banyumas berhasil mempertahankan karakteristik unik dari sisi desainnya. Motif Jonasan dan Sosrok yang diyakini berasal dari Banyumasan menjadi terkenal di kalangan pecinta batik Banyumas. Motif Banyumas lainnya banyak dipengaruhi oleh motif dari Pekalongan, Surakarta atau Yogyakarta, dalam upaya untuk memenuhi kebutuhan pasar. Batik Banyumas meliputi desain geometris dan non-

---

<sup>170</sup> Wawancara dengan ketua koperasi batik Sokaraja, KH Azhari, 5 Desember 2018

<sup>171</sup> Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang di Pesantren*, (Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang, 2013). 96

geometris dan didominasi warna hitam, coklat dan gelap-kuning. Sebelumnya, batik Banyumas terkenal dengan warna-warna alami yang terbuat dari soga (coklat-kuning) dan Wedel (hitam). Desain asli Batik Banyumas dikenal dengan sebutan jonasan. Jonasan diproduksi menggunakan tiga metode yang berbeda, tulis, cap, dan kombinasi tulis dan cap. Batik Jonasan diklasifikasikan sebagai motif non-geometris dengan putih atau kecoklatan putih sebagai warna dasar, dan coklat dan hitam untuk warna. Motif biasanya berasal dari tanaman, bunga atau kupu-kupu. Karakteristik yang berbeda dari motif batik ini terletak pada warna ujung merah atau hitam yang mengelilingi seluruh desain kainnya.

Gambar 8

Motif batik Sokaraja-Banyumas



Sedangkan batik Sosrok sebagian besar ditandai dengan baik berupa garis lurus (Sosrok garis) atau setengah lingkaran dan melambatkan baris (Sosrok ukel). Keunikan motif ini terletak pada

pengolahan dimana lilin dihilangkan dengan menggaruk dari kain (kerokan). Motif Sosrok garis biasanya didominasi oleh warna kuning, coklat, atau hitam kecoklatan, sedangkan sosrok ukel biasanya memiliki warna putih sebagai warna dasar dan oleh karena itu juga disebut latar lutih (latar belakang putih). Sosrok terdiri dari berbagai motif seperti pamor udan liris gringsing, galaran / puger, rujak sente, blarak sineret, dan parangkusuma. Di sisi lain, Sosrok ukel terdiri dari buketan, semenan dan ukel udar.

Gambar 9

Motif Sodimukti



Gambar 10

Batik Motif Jonasan



Gambar 11  
Batik Motif Sosro



Desain batik Banyumas populer lainnya termasuk trem (batik cap), dan motif gaya modern atau baru. Trem, yang memiliki warna dasar kuning dengan coklat dan hitam untuk warna motifnya, dikelompokkan ke dalam pola geometris. Sedang desain gaya modern atau baru biasanya dicat dengan pola non-geometris seperti bunga, tanaman, daun dan sayap hewan dan motif tertentu biasanya menggunakan warna-warna cerah seperti hijau, biru, ungu dan merah.

Dalam rangka untuk menyesuaikan diri dengan mode baru, batik Banyumas juga memperkenalkan motif baru dengan lebih beragam warna dari yang diketahui sebelumnya. Dengan beragam ornamen dan motif warna (hijau, biru, ungu, dan merah), produsen batik Banyumasan berupaya untuk mendapatkan kembali kekuasaan mereka yang telah dinikmati dalam waktu yang lama. Menurut sumber setempat, batik Banyumas memiliki 110 motif yang berbeda. Sebelumnya, batik



Banyumas dipengaruhi oleh motif batik gaya Solo namun saat ini lebih banyak dipengaruhi oleh motif gaya Pekalongan.

Dari sisi motifnya, batik Sokaraja dan Banyumas memiliki keunikan tersendiri dan menjadi ciri dimana ajaran sufistik berpadu dengan budaya lokal. Seiring dengan diterimanya tarekat sebagai pengisi sisi batin/esoteris orang Sokaraja, tarekat memberikan pengetahuan baru bagi orang Sokaraja khususnya dan orang Jawa umumnya. Ajaran tarekat yang merupakan jalan/laku sang murid/*salik* dalam rangka mendekat/*taqarrub* melalui sejumlah amaliah dzikir, menjadi ajaran yang selaras dengan apa yang dilakukakn oleh orang Jawa pada umumnya. Melalui bimbingan dan arahan dari *mursyid/guru* sang murid/*salik* bisa memahami makna-makna kehidupan yang kemudian kreatifitasnya mereka dituangkan dalam motif-motif batik. *Mursyid* mengarahkan muridnya dalam membuat batik agar sejalan dengan perkembangan zaman, namun tidak boleh melanggar apa yang diajarkan Islam. Dalam pandangan dan keyakinan masyarakat di Sokaraja, internalisasi nilai-nilai Islam dalam batik sangat tampak sebagaimana dalam pernyataan dituturkan : *“Kalau menggambar hewan besok diminta mengisi nyawa, itu kata para rama guru dan kiyai.”*<sup>172</sup>

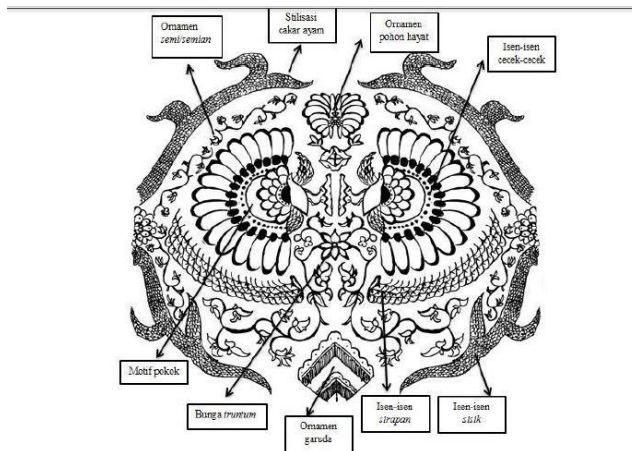
---

<sup>172</sup> Wawancara dengan Luqman salah satu pengrajin Batik Sokaraja, pada 1 Oktober 2018 di Sokaraja.

Gambar 12  
Ornamentasi Kubah (Dalam) Masjid Sokarajan Tengah



Gambar 13  
Sketsa batik (sekar Jagad)



Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah Sokaraja melalui ritus-ritusnya terutama suluk menanamkan kesadaran tentang makna kehidupan yang lebih menenangkan dan mengheningkan kedalaman rasa. Penuturan orang Sokaraja setelah mendapatkan ajaran tarekat semakin merasakan menemukan kesejatian diri tanpa mengubah kebiasaan-kebiasaan, tradisi dan ritual yang telah ada. Yang berubah adalah sistem nilai sebagai keyakinan dan bentuk kesadaran pada alam semesta yang telah diciptakan oleh Tuhan. Dengan demikian bahwa persebaran Islam melalui tarekat mengubah sistem nilai orang Jawa dalam memahami kebatinan menjadi mengarah kepada ketuhanan.

Nilai-nilai ajaran itupun masuk dalam batik sebagai wujud dari tindakan simbolik dari semua *laṭīfah* (pusat-pusat pengendalian nafsu dan kesadaran). Melalui batik ajaran-ajaran sufistikpun dimasukkan di mana batik bukan hanya sebagai pakaian belaka tetapi merupakan wahana agar orang dapat mengendalikan hawa nafsu dan kesadaran. Dengan pakaian yang dipakai mulai dari yang ada di tengah-tengah dada, di atas dan bawah susu kanan, dan susu kiri hingga bawah pusar merupakan implementasi dari start penarikan kalimat tahlil sebagaimana gerak mereka Ketika membaca kalimah *nafi* dan *iṣbāt* sebagai pusat dari proses penciptaan tubuh manusia. Pakaian yang dikenakan dimaksudkan untuk menekan dan menghindari masuknya *khatir* (lintasan pikiran dan hayalan) ke dalam hati sanubari, sehingga mereka bisa menghadirkan Allah dalam ingatan dan dirasakan dalam hati.

Penyebaran Islam di Jawa yang berpusat pada tarekat dan pesantren sering dilakukan dengan proses akomodasi dengan budaya

lokal setempat. Ajaran-ajaran Islam banyak memberikan pengaruh dengan tetap mengambil kebiasaan masyarakat Jawa dalam berpakaian. Dalam hal ini batik di Sokaraja menjadi wujud dalam perpaduan antara menutup aurat dengan budaya Jawa. Pembuatan batik di Sokaraja pada saat itu dipenuhi dengan nilai-nilai sepiritual yang diajarkan melalui tarekat. Pembuatan batik dipenuhi dengan kontemplasi untuk menghasilkan perpaduan bentuk yang indah dan tidak melenceng dari norma-norma ajaran Islam. Kuatnya mistis di Jawa kemudian menjadikan tasawuf mudah diterima karena selaras dengan kekuatan batin dalam beribadah.

#### **D. Tarekat Syadziliyah: Kontinuitas Gerakan Tarekat Pasca Kejayaan Batik (1960-1980)**

Tarekat Naqsabandi Khalidiyah menurun secara signifikan di Sokaraja menyusul kematian KHR Rifai Affandi pada tahun 1968. Meskipun Naqsabandi Khalidiyah masih berhasil mempertahankan sejumlah besar pengikutnya, namun sebagian besar pengikut ini tidak berasal dari Sokaraja. Orang-orang dari Sokaraja semakin mengidentifikasi diri mereka dengan yang baru berdiri yaitu Syadziliyah. Dari sekitar 35.000 anggota tarekat Naqsabandi Khalidiyah hanya sedikit yang berasal dari Sokaraja, sedangkan sebagian besar dari anggota Syadziliyah berasal dari Sokaraja dan yang lainnya berasal dari daerah lainnya seperti Purbalingga, Banjarnegara, temanggung, cilacap hingga tasik bahkan luar jawa seperti Sumatra dan Kalimantan.

Meskipun batik semata-mata tidak hanya terkait dengan Naqsabandi Khalidiyah, namun demikian cukup jelas bahwa para mursyid dari Naqsabandi Khalidiyah memberikan dorongan dan dukungan perkembangan sosial ekonomi yang sangat besar kepada masyarakat Sokaraja dan secara simbolis juga membenarkan perbedaan sosial berbasis status elite. Sebagai pedagang batik yang kaya, baik KHR Affandi Ilyas dan KHR Rifai Affandi senantiasa dikenang oleh masyarakat Sokaraja karena kedermawanannya mereka dalam membantu orang miskin.

Pada umumnya pedagang batik berafiliasi dengan tarekat Naqsabandi-Kholidiyah, sementara pedagang getuk goreng (singkong goreng manis) cenderung mengikuti Syadziliyah. Mereka adalah pengikut Syadziliyah yang secara teratur menghadiri pengajian (pengajian) yang diselenggarakan oleh mursyid dan tarekat. Predikat sebagai haji (orang-orang yang telah melakukan perjalanan haji ke Mekah) yang umumnya disandang oleh para pedagang batik dan getuk goreng (goreng singkong manis) menunjukkan mereka adalah Muslim yang taat.

Surutnya kejayaan batik sebagai penopang ekonomi Sokaraja tidak menyurutkan geliat roda kehidupan ekonomi masyarakat. Bisnis kuliner terutama getuk goreng tumbuh berkembang menjadi komoditas ekonomi yang semakin menjanjikan. Seiring dengan perubahan ekonomi, perubahan afiliasi tarekat dari Naqsabandi Khalidiyah kepada Syadziliyah tidak lepas dari faktor sosial budaya yang terkait dengan perubahan preferensi nilai dan sikap keagamaan masyarakat Sokaraja

sebagai akibat dari mobilitas ekonomi yang tinggi. Sementara itu, orang semakin mencari praktik-praktik keagamaan yang sederhana. Mereka menemukan semua praktek-praktek dalam Syadziliyah yang memiliki liturgi yang cukup sederhana dan memudahkan orang untuk melakukannya secara individual. Jumlah dzikir tarekat Syadziliyah yang tidak sebanyak tarekat Naqsabandi Khalidiyah menjadi salah satu alasan utama orang berafiliasi dengan Syadziliyah. Disamping itu lebih penting lagi bahwa lebih egaliter karena tidak memiliki struktur hirarkis yang ketat. Mursyid tarekat Syadziliyah terkesan profesional dalam melakukan pengajian rutin (pengajian). Mursyid Naqsabandi-Kholidiyah, mengutip sumber-sumber lokal, adalah guru khas untuk para pengikutnya sendiri, sedangkan mursyid Syadziliyah adalah ulama untuk semua orang.

Disamping karena hal-hal di atas, perubahan iklim politik juga memberikan andil terhadap tumbuhnya Syadziliyah di Sokaraja. Para pengikut tarekat Syadziliyah menyambut perubahan politik yang terjadi sementara para mursyid dan mursyid dan para murid tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah bersikap apolitis terutama setelah meninggalnya Raden Haji Mukhtar meninggal pada tahun 1962. Raden Haji Mukhtar sebagaimana disebutkan oleh Saifudin Zuhri wakil tarekat Naqsabandiyah dari era kolonial sampai kemerdekaan. Raden Haji Mukhtar pernah menjadi anggota dari Regentschaap-Raad (Dewan Kabupaten) dan Syumuka (Kantor urusan agama) selama era kolonial sehingga menjadi juru bicara yang paling efektif untuk kepentingan kyai di Banyumas dan juga pelindung mereka selama pemerintahan colonial.

Setelah kemerdekaan, ia adalah anggota dari KND Banyumas (transisi daerah parlemen). Raden Haji Mukhtar bersama dengan rekan-rekannya dari Muhammadiyah seperti Haji Abu Dardiri mengusulkan pembentukan Departemen Agama pada bulan September 1945. Pada tahun 1950, ia menjadi kepala kantor urusan agama dari Banyumas dan Karesidenan Kedu.<sup>173</sup>

Kondisi politik semakin tidak menentu hingga terjadi kekacauan politik tahun 1965. Oleh karena itu arus sosial politik tarekat beralih ke tarekat Syadzilyah. Tokoh-elit tarekat Syadzilyah nampak mengambil peran utama dalam menghancurkan komunis. Pada waktu itu mursyid-mursyid Syadzilyah menjadi pendekar yang menguasai seni bela diri seperti Kyai Ahmad Shodiq, Kyai Ahmad Khudori dan Kyai Ahmad Samingun. Di bawah kepemimpinan Kyai Ahmad Mudatsir dan Musallim Ridlo, kaum tarekat bekerjasama erat dengan pemimpin militer lokal untuk menghancurkan kelompok komunis.

Perubahan politik terus berlanjut hingga di bawah rezim Orde Baru ketika mandat anti-komunis yang sangat dihormati, mursyid Syadzilyah memiliki modal politik yang lebih tinggi dibanding Naqsabandi-Kholidiyah. Sementara mursyid dari Naqsabandi-Kholidiyah yaitu KHR Abdussalam secara konsisten tetap apolitis dalam afiliasi partainya, mursyid dari Syadzilyah terlibat aktif dalam partai politik. Era Orde Baru Kyai Ahmad Mudatsir, misalnya, adalah anggota dari PPP (Partai Persatuan Pembangunan) sampai kematiannya pada

---

<sup>173</sup> Saifudin Zuhri, *Guruku Orang-orang di Pesantren*, (Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang, 2013)..... 1974. 63

tahun 1994. Demikian pula Kyai Haji Muhamamd Imam Munchasier, yang menjadi mursyid Syadziliyah setelahnya juga politisi aktif sebagai anggota dari PKB (Partai Kebangkitan Nasional). Keterlibatan dalam politik aktif yang dilakukan oleh mursyid dari Syadziliyah memiliki daya tarik kuat untuk anggota baru dari Naqsabandi-Kholidiyah. Hal ini ditunjukkan oleh peningkatan yang signifikan dalam pengikut Syadziliyah yang terjadi dari akhir 1960-an dan 1980-an setelah Orde Baru hingga saat sekarang.

Kondisi ini menyebabkan kebutuhan masyarakat setempat untuk mencari moralitas (agama) baru guna mendukung tatanan sosial mereka. Di tengah perubahan sosial yang terjadi, masyarakat mendambakan tokoh-tokoh agama yang mampu mentransformasikan ajaran islam yang bisa menjawab tantang zaman. Oleh karena itu dalam posisinya sebagai tokoh Islam yang sangat dihormati, mursyid tarekat dalam mensyiarkan Islam mendapatkan tantangan untuk mampu berperan dalam kelompok-kelompok sosial yang lebih luas, tidak hanya untuk mempertahankan otoritas keagamaan itu sendiri tetapi juga untuk mengamankan basis sosial dan material masyarakatnya. Kegigihannya dalam menanamkan nilai-nilai egaliter dan adaptasi yang kuat dalam menyesuaikan diri dengan lanskap sosial budaya membuat mereka mampu melakukan transformasi yang luas.

Ketika industri batik mulai menurun, pada tahun 1970-an dan 1980-an mulai muncullah barang kerajinan lukisan dan keramik menjadi aktivitas ekonomi yang dominan masyarakat Sokaraja. Seperti halnya industri batik, kerajinan keramik dan lukisan membuat kontribusi yang



signifikan terhadap perkembangan ekonomi lokal Sokaraja. Abdul Basyir, seorang pelukis senior di Sokaraja menyebutkan di tahun 1970-an dan 1980-an lukisan dari Sokaraja berhasil menembus di beberapa pasar luar negeri seperti Singapura, Belanda, dan sebagainya. Pada saat itu Sokaraja terkenal dengan lukisan pemandangan alam, hewan, dan kaligrafi.<sup>174</sup>

Menurut Mukti Syafi'i, sebagai ketua Asosiasi Pelukis Sokaraja, asal-usul lukisan di Sokaraja dimulai ketika beberapa pemuda Sokaraja ini menerima pelatihan menggambar selama pendudukan Jepang.<sup>175</sup> Namun demikian, Abdul Basyir, seorang pelukis senior Pejagalan, justru menyatakan bahwa sejarah lukisan itu lebih lama dari itu karena lukisan Sokaraja adalah sama tua dengan kerajinan membatik (batik tulis). Di usianya yang sekarang sudah tua Abdul Basyir masih ingat dengan baik ketika pelukis Sokaraja mengirim hasilnya kepada pelanggan dengan menggunakan jalur SDS, sebuah kereta api tua yang menghubungkan Sokaraja ke kota-kota lain di seluruh Jawa.

Antara 1970 dan 1980, dua sisi jalan Sudirman yang ramai dengan sejumlah besar galeri lukisan yang menjadi salah satu tujuan wisata utama di Banyumas. Di samping bergantung pada galeri untuk pemasaran lukisan, mereka juga aktif berusaha untuk membuka pasar baru dengan menjajakan lukisan ke daerah-daerah lain. Dalam beberapa kasus, ada juga pedagang yang datang ke Sokaraja untuk membeli sejumlah besar lukisan secara kredit dan dijual kembali kepada kolektor.

---

<sup>174</sup> Wawancara dengan Abdul Basyir, 10 Januari 2019

<sup>175</sup> Wawancara dengan Mukti Syafi'i, 12 Januari 2019

Hal yang menarik bahwa makna lukisan itu tidak hanya menjadi pertanda ekonomi tetapi nilai budaya dan agama. Ide puritan Islam yang mencela gambar benda hidup, lukisan hewan seperti kuda dan burung menjadi ciri dari hasil lukisan Sokaraja. Menariknya, beberapa pelukis senior di Sokaraja mempunyai latar belakang Islam yang kuat. Abdul Basyir sendiri adalah kiai terkemuka yang memimpin jama'ha Dalail Khoirot di masjid jami' Pejagalan Sokaraja.<sup>176</sup>

Tidak seperti lukisan, bisnis tanah liat dengan membuat tembikar terutama dijalankan dan dimiliki oleh para pengikut kejawen yang berpusat di Pekunden, suatu dusun di Sokaraja Selatan. Usaha ini menjadi industri rumah tangga kecil sebagai alternatif dan tambahan penghasilan/pendapatan dari hasil pertanian. Pada saat itu, masyarakat di Pekunden banyak yang menyediakan berbagai alat rumah tangga dari tanah liat yang mereka buat seperti alat memasak, pot, penyimpanan padi (pedaringan), penyimpanan air (padasan) dan lain lain. Mereka menjual hasil kerajinan tembikar ini tidak hanya di pasar lokal tetapi juga daerah luar Sokaraja dan Banyumas lainnya. Toko-toko dan warung banyak yang menjajakan produk ini di sepanjang Jalan Gatot Subroto Sokaraja.

---

<sup>176</sup> Kyai Abdul Basyir, seperti umumnya orang memanggilnya, adalah paman dari KH Azhar, pemimpin Pesantren Al Khalimiyah, Pejagalan Sokaraja.



Jalan Gatot Subroto

Seiring perjalanan waktu, pembangunan perkotaan Sokaraja semakin terlihat lebih berkembang terutama sejak tahun 2000an, dibandingkan dengan pusat-pusat komersial lainnya seperti Ajibarang, Wangon, Sumpiuh, Rawalo, dan Jatilawang. Sokaraja menjadi salah satu kota komersial yang cukup besar di wilayah Banyumas sehingga pasar Sokaraja adalah pasar terbesar ketiga di wilayah Banyumas setelah Pasar Ajibarang dan Pasar Wage (Purwokerto). Pembangunan Sokajara sebagai kota dalam mengembangkan ekonomi perkotaan dengan berfokus pada pentingnya kegiatan komersial, komersialisasi lahan, pengembangan lembaga keuangan dan pengaturan kredit, dan divisi peningkatan tenaga kerja. Pembangunan perkotaan ini tidak terlepas dari perubahan ekologis yang terjadi di wilayah Banyumas pada umumnya dan Sokaraja pada khususnya. Kota ini dibagi menjadi lingkungan padat penduduk di sisi selatan Sungai Pelus dan jarang penduduknya yang di sisi utara, yang dikelilingi oleh sawah segala arah. Sebuah irigasi yang baik, tanah yang subur, dan teknologi pertanian yang relatif maju dibawa oleh pembangunan pedesaan negara dan revolusi hijau hanya tidak bisa

mengimbangi pendapatan rendah disebabkan oleh masalah struktural seperti penurunan tajam dalam hal petani perdagangan, perampasan dan pemilik lahan kecil, jaringan transportasi yang baik, namun, dipastikan mobilitas yang tinggi dalam distribusi barang, jasa, dan tenaga kerja ke dan dari kota. Dalam keadaan ini, mengandalkan lahan tidak lagi menjadi pilihan yang layak untuk menghasilkan pendapatan bagi kebanyakan orang lokal.

Tabel 9  
Data Pendapatan Penduduk berbasis Kerja

Pekerjaan	Desa				
	Sokaraja Utara	Sokaraja Timur	Sokaraja Tengah	Sokaraja Selatan	Sokaraja Barat
	(%)	(%)	(%)	(%)	(%)
Petani (pemilik Tanah)	9.01	11.51	3.09	5.79	15.74
Buruh Tani	16.27	8.57	7.63	7.33	16.34
Pengusaha	11.11	4.57	11.31	7.27	4.88
Buruh Serabutan	25.25	21.15	18.59	18.74	26.01
Pedagang	13.3	11.75	37.91	11.35	10.27
PNS dan Militer	5.07	13.88	11.81	10.64	3.13
Pensiunan	6.56	8.41	4.77	7.39	4.52
Lainnya	12.42	20.16	4.89	31.46	19.11

Sumbe : Sokaraja Dalam Angka 2004, p. 35-37

Perkembangan ini menjadikan sektor pertanian pedesaan secara bertahap menurun sebagai sumber utama pendapatan, pekerjaan, dan pertumbuhan. pemerintah mendorong sektor-sektor ekonomi yang

beragam untuk berkembang sebanyak mungkin melalui berbagai skema seperti pemberian kredit dan insentif keuangan dan non-keuangan lainnya. Akibatnya, selama 20 tahun terakhir, banyak orang menjadi kurang bergantung pada sektor pertanian dari pada upah kerja. Data di Sokaraja menunjukkan bahwa upah tenaga kerja yang terdiri dari pekerja konstruksi, industri, dan pekerja transportasi) merupakan proporsi yang signifikan dari total lapangan kerja di sebagian besar desa dibandingkan dengan pekerjaan pertanian terkait (pemilik tanah petani dan buruh tani). Sementara struktur ekonomi Sokaraja Barat didominasi oleh sektor pertanian. Sokaraja Utara, Sokaraja Tengah, dan Sokaraja Selatan memiliki proporsi yang relatif sama antara mereka yang bekerja di sektor pertanian dan orang-orang mendapatkan sebagian besar pendapatan mereka sebagai upah buruh. Angka-angka pada pendudukan-non-pertanian yang terkait akan jauh lebih signifikan jika mereka termasuk orang-orang yang dikategorikan sebagai "orang lain" (dalam kategori ini adalah mereka yang dianggap gawean serabutan / buruh tidak pasti, meliputi mereka yang bekerja baik dalam budidaya tanah atau sebagai upah buruh, dan juga pengangguran) dan pemerintah karyawan/militer. Sama pentingnya, juga menunjukkan bahwa Sokaraja Tengah dan Selatan Sokaraja terlihat kontras dalam cara orang dimanfaatkan peluang baru dalam perekonomian perkotaan. Sokaraja Tengah memiliki data pedagang yang lebih banyak, sedangkan Sokaraja Selatan memiliki jumlah serabutan (tenaga kerja tidak pasti) yang banyak. Sokaraja Tengah juga memiliki sebagian besar dari pengusaha dari total jumlah lapangan kerja. Dengan demikian dapat dikatakan

bahwa orang-orang dari Sokaraja Tengah relatif lebih baik di mengeksploitasi peluang pasar dari orang Sokaraja Selatan yang - dalam jumlah besar - menempati sektor informal perkotaan.

## **E. Pranata Gerakan Tarekat dan Agen Perubahan**

### **1. Aktor-aktor Gerakan Tarekat**

Sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya bahwa pembawa sekaligus mursyid pertama tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah Sokaraja adalah KH. R. Muhammad Ilyas. Ia begitu dikenal oleh masyarakat Banyumas dengan sebutan mbah Ilyas. Adapun nama lengkapnya adalah Kiai Haji Raden Muhammad Ilyas bin Ali Dipowongso dan bergelar *Al-Alim al-Allamah* Kiai Haji Raden Mas Moh Ilyas. Kiai Haji RM Muhammad Ilyas wafat pada 29 Shafar tahun 1334 H bertepatan dengan hari Senin 4 Januari 1916 dan dimakamkan di Sokaraja Lor tepat di belakang Masjid wakaf Syekh Abu Bakar. Sedangkan tentang kelahirannya secara pasti tidak ada keterangan kapan KHR Muhammad Ilyas dilahirkan. Ia adalah putra Raden Mas Haji Ali Dipowongso yang merupakan putra dari HPA Dipanegoro. Sementara itu HPA Dipanegoro yang sering disebut dengan Abdul Hamid adalah putra Sultan Hamengku Buwono (HB) III Yogyakarta.<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> Dalam situs makam yang ada di belakang Masjid wakaf Syekh Abu Bakar tertulis dengan tembok hijau "Kiai Haji Raden Mas Muhammad Ilyas Bani P. Diponegoro" berdasar layang kakancingan angka 11553 yang dikeluarkan pada 18 September 1960 M oleh Pangageng Tepas Dwarapura

Gambar 14  
Situs Makam KHR Muhammad Ilyas



Meski berdarah ningrat KHR Muhammad Ilyas tidak hidup dilingkungan keraton tetapi memilih hidup ditengah-tengah masyarakat sebagaimana pangeran Diponegoro. Pangeran Diponegoro menghabiskan sebagian besar masa mudanya di luar keraton karena ia menganggap keraton sebagai sebuah lingkungan yang sangat korup dengan kehadiran orang-orang eropa serta tiadanya kesalehan religious secara umum. Diponegoro menarik diri dari atmosfer keraton dan memilih menghabiskan waktunya di tempat nenek buyutnya yang terkenal sholih, Ratu Ageng (Janda Sultan Mangkubumi). Diponeoro

---

Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat. Sedangkan di bagian depan atas makam tulisan berbunyi "Makam Kiai Haji Muhammad Ilyas, Guru Mursyid, Toriqoh Annaqsyabandiyyah Al Mujaddadiyyah Al Kholidiyyah, Wafat 29 Shafar 1334 H", atau Senin 4 Januari 1916.

membangun hubungan dengan komunitas-komunitas Islam yang sholeh yang ada di pedesaan. Sekitar tahun 1805 ia mendapatkan pengalaman inspirasional di mana dia berjumpa dengan roh beberapa tokoh besar seperti roh-roh lokal, wali sunan kalijaga serta ratu kidul yang kemudian meyakinkannya bahwa dirinya telah dipilih menjadi pemimpin yang memurnikan zaman kegilaan di Jawa dan yang akan membuka jalan bagi kedatangan ratu adil.<sup>178</sup>

Selama bertahun-tahun selanjutnya, keadaan di istana dan di pedesaan terus bertambah buruk, sementara wahyu-wahyu baru dirasakan oleh Diponegoro. Dalam salah satu kesempatan, menurut laporan autobiografinya, diponegoro bertemu dengan ratu adil sendiri yang mengatakan bahwa tugas sang pangeran menaklukkan Jawa serta bahwa mandatnya adalah Alquran. Wahyu yang paling akhir muncul selama bulan Ramadhan pada April-mei 1825, ketika dia diberitahu bahwa Allah telah menganugerahkan gelar khusus baginya, termasuk *erucakra*, gelar yang dalam tradisi mesianik jawa diberikan kepada sang Ratu Adil.

Sebutan sebagai *'alim* dan *'allamah* yang disematkan kepada KHR Muhammad Ilyas tidak lain karena kedalaman ilmu yang diperoleh melalui jaringan keilmuan dan silsilah gurunya yang cukup jelas. Sejak berusia sepuluh tahun, remaja Ilyas dibawa sang ayah RM Ali Dipowongso untuk berguru pada Kiai Ubaidillah dan Kiai Abdurrahman di Surabaya. Sekembali dari Surabaya, Muhammad Ilyas

---

<sup>178</sup> Peter Carey, *Takdir, Riwayat Pangeran Diponegoro 1785 – 1855*, (jakarta : Penerbit Buku Kompas, 2014), 8-10



dikirim ke tanah suci Makkah untuk menunaikan ibadah haji sekaligus berguru pada Syekh-syekh di sana termasuk kepada syekh Sulaiman Zuhdi, mursyid Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah.<sup>179</sup> Pergi ke Makkah untuk menunaikan haji dan belajar agama telah menjadi fenomena di kalangan masyarakat Jawa dan nusantara secara umum. Pengalaman ulama Jawa belajar di Makkah dapat meningkatkan otoritas keilmuan mereka di tengah-tengah masyarakat karena orang Jawa pada umumnya percaya bahwa mempelajari Islam di pusatnya mempunyai arti meningkatkan spiritualitas dan keilmuan sang ulama. Oleh karena itu, ulama Jawa yang kembali dari Makkah sangat dihormati karena mempunyai kemampuan pengetahuan keagamaan dan spiritual yang tinggi.<sup>180</sup>

Pengembaraan KHR Muhamamd Ilyas ke Makkah dalam rangka untuk berguru dengan beberapa syekh di Makkah. Ulama ahli tasawuf dan ahli fiqih yang menjadi guru Muhammad Ilyas antara lain Sayyid Abdullah bin Aqil bin Yahya, Sayyid Dawud bin Aqil bin Umar bin Yahya, Imam Alwi bin Ahmad Jamalulail, Imam Muhammad bin Umar atau dikenal dengan sebutan Al-Athari, dan Sayyid Shalih bin Ibrahim Az-Zamzami. Guru di bidang ilmu hadits di antaranya Sayyid

---

<sup>179</sup> Demikian kenang KHR Thoriq, mursyid Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah sekarang, wawancara Desember 2018

<sup>180</sup> Berbeda dengan sitausi pada abad ke-17 dimana orang menunaikan haji lebih berorientasi melaksanakan *arkan al-Islam*, pada akhir abad ke-19 orang Jawa yang berhaji berarti pula pergi menjalankan syariat Islam sekaligus mencari pengetahuan agama Islam. Lihat Jajat Burhanudin, *Ulama Kekuasaan : Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* ( Jakarta : Mizan, 2012). 95-96

Ahmad bin Umar bin Yahya dan Sayyid Abdullah bin Salim Assegaf – keduanya ulama besar Masjidil Haram pada masanya. Menurut keterangan dari Habib Lutfi Pekalongan sebagaimana disebutkan oleh Martin bahwa Muhammad Ilyas tinggal di tanah suci untuk menuntut ilmu selama 45 tahun sebelum akhirnya memutuskan untuk kembali ke tanah air.<sup>181</sup>

Sumber lokal menyebutkan<sup>182</sup> bahwa kedatangannya di Banyumas bermula ketika ayahnya RM Ali Dipowongso melakukan perjalanan ke beberapa kota di Pulau Jawa. Mula-mula beliau singgah dan tinggal beberapa lama di Pekalongan Jawa Tengah kemudian selanjutnya beliau ke Madura (Jawa Timur) hingga sampai akhirnya ke Indramayu (Jawa Barat). Di Indramayu beliau bertemu seorang ulama zuhud yang menasihati agar ia hijrah ke Purwokerto. Atas nasihat itu, RM Ali Dipowongso memutuskan ke Purwokerto dan akhirnya menetap di Kedungparuk.

Di Kedungparuk KHR Muhamamd Ilyas mulai berdakwah dan mengenalkan serta menyebarkan tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah. Sebagaimana umumnya di Jawa bahwa mereka yang telah kembali dari tanah suci Makkah bisa menjadi tokoh penting di masyarakatnya. Dengan bekal keilmuannya dan silsilah atau geneologinya, KHR Muhammad Ilyas mempunyai modal sosial yang kuat untuk bisa

---

<sup>181</sup> Martin Van Buinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indoenesia*, (Bandung : Mizan, 1992), 164.

<sup>182</sup> Wawancara dengan K Muzayin - badal tarekat wilayah Purbalingga – pada Desember 2018. Lihat pula dalam <https://www.republika.co.id>. dan Martin, *tarekat*. 164.

berkiprah di tengah masyarakatnya. Kiprahnya di masyarakat menjadi bagaian dari apa yang umumnya diketahui dalam literatur islam jawa bahwa tokoh-tokoh agama baik mereka yang disebut dengan Kiai atau mursyid sebagai tokoh yang mempunyai peran penting dalam kehidupan sosial masyarakat. Geertz menganggap Kiai sebagai "broker budaya" yang bersaing dengan elit politik untuk menggalang dukungan, hak sosial dan pengaruh terhadap massa.<sup>183</sup> Sementara Dhofier memandang bahwa Kiai merupakan bagian integral dari perannya sebagai pemimpin ummat yang menempatkan dirinya sebagai sosok yang memiliki otoritas baik di tingkat lokal maupun nasional.<sup>184</sup> KHR. Muhammad Ilyas dengan kedudukannya sebagai kiai dan mursyid tarekat Naqshabandiyah merupakan tokoh di Sokaraja. Ia mampu mengemban perannya bukan hanya sekedar pialang budaya sebagaimana dikemukakan oleh Geertz.

Mengawali kiprahnya di tengah masyarakat KHR Muhammad Ilyas pada mulanya berdakwah di Kedungparuk dan mampu membangun hubungan yang sangat dekat dengan masyarakat. Sebagai tokoh masyarakat, di tengah gejolak sosial yang terjadi ia menghadapi tantangan yang tidak ringan. Tahun kedatangan KHR Muhammmad Ilayas di Banyumas tepatnya di Kedungparuk merupakan tahun di mana pemerintah Balanda sangat mewaspadahi ulama ataupun kiai.

---

<sup>183</sup> Clifford Geertz, "The Javanese Kijaji : The Changing Role of a Cultural Broker", *Comparative Studies in Society and History* 2, No 2 9 (1960). 228-245

<sup>184</sup> Zamahsari Dhofir, " Kinship and Marriage among the Javanese Kiai: , *Indonesia*, No 29 (1980). 49

Banyak kalangan Kiai yang menggalang massa dan melakukan pemberontakan kepada Belanda. Sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya di atas bahwa dalam konteks masyarakat Banyumas KH Nur Hakim merupakan salah satu tokoh penggerak massa melawan Belanda.

Di bawah kekuasaan pemerintah Hindia Belanda yang sangat mewaspadai gerakan para ulama tersebut, kegiatan KHR Muhammad Ilyas menjadi salah satu sasaran pengawasan ketat. Seiring dengan semakin eksisnya kegiatan zikir tawajuh dan khataman tarekat, akhirnya KHR Muhammad Ilyas diamankan/dipenjara oleh pemerintah Belanda. Namun demikian berkat jasa penghulu Belanda yaitu Abu Bakar, KHR Muhammad Ilyas akhirnya dibebaskan oleh Belanda dan selanjutnya diminta untuk pindah ke Sokaraja.<sup>185</sup> Penghulu ini menyakinkan Belanda bahwa Kiai Ilyas tidak memiliki ambisi politik. Intelektualitas dan kemuliaan akhlak Kiai Muhammad Ilyas sangat berkesan di hati Kiai Abu Bakar, seorang ulama-penghulu Sokaraja. Kiai Abu Bakar kemudian menikahkan puterinya dengan beliau dan memberikan sebidang tanah yang cukup luas di Sokaraja untuk didirikan rumah, masjid, dan tempat suluk.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> Martin, *Tarekat* .. 164-165

<sup>186</sup> Kiai Abu Bakar menjadi penghulu landrat berdarai besluit No 9 Tanggal 19 September 1878. Para badal menuturkan bahwa ketertarikan Kiai Abu Bakar dengan KHR Muhammad Ilyas bermula ketika di penjara Kiai Abu Bakar menyaksikan sinar putih memancar dari tempat dipenjaranya KHR Muhammad Ilyas, wawancara dengan badal senior K. Muzayyin dan K. Ma'mun, September 2018.

KHR Muhammad Ilyas menetap di sokaraja dan dengan cepat meraih pengikut. Kiai Ilyas menggariskan aturan bahwa kedudukannya sebagai mursyid Naqsabandiyah Khalidiyah hanya dapat diwariskan kepada keturunan laki-laki garis langsung. Jadi putranya, Ahmad Affandi ( w. 1348/1946 ) yang menggantikannya di Sokaraja dan kemudian diteruskan secara berutan oleh KHR. Ahmad Rifa'i ( w. 1388/1970 ), KHR Abdusalam ( w. 1435/2014) hingga sekarang KHR Thoriq. Sedangkan untuk pusat tarekat di Kedungparuk diberikan kepada Abdul Malik. Abdul Malik cukup lama mukim di Mekah dan mendapat ijazah kemursydan dari Makkah. Ia menetap di desa kedungparuk (Purwokerto) dan terus mengajar hingga tutup usia kemudian digantikan oleh putranya Abdul Qodir.

KHR Muhammad Ilyas berkiprah di masyarakat dengan sangat baik dan diterima oleh masyarakat. Kehadirannya di Sokaraja pada saat berkembangpesatnya kegiatan keagamaan sekaligus mobilitas ekonomi yang tinggi diharapkan akan bisa menjawab harapan masyarakat. Masyarakat Sokaraja secara umum memiliki pandangan sekaligus harapan terhadap Kiai dan mursyid sebagai orang yang bukan hanya mampu menjadi pembimbing spiritual tetapi juga mampu melakukan kewajiban sosial. Oleh karena itu, posisinya yang dihormati sebagai seorang tokoh Islam KHR Muhammad Ilyas sebagai mursyid tarekat dalam mensyiarkan Islam tidak bisa hanya mengandalkan pada pengetahuan kegamaannya saja untuk bisa menarik masyarakat dan memobilisasi kesetiaan mereka. KHR Muhammad Ilyas dituntut perannya dalam kelompok-kelompok sosial, tidak hanya dalam rangka

untuk mempertahankan otoritas keagamaan tetapi juga untuk mengamankan dan memperkuat basis material atau ekonominya.

Melihat kondisi dan perkembangan masyarakat Sokaraja, banyak langkah-langkah yang ditempuh oleh KHR Muhammad Ilyas dalam meraih dukungan masyarakat sekaligus memobilisasi mereka dalam gerakan sosial masyarakat berbasis organisasi tarekat. Tarekat Naqshabandiyah yang ia pimpin mempunyai tantangan yang berbeda dengan tarekat yang berkembang sebelumnya yaitu Sattariyah dan Akmaliyah. Hingga tahun 1880-an, pada fase awal dan kekuasaan ekonomi perkebunan, baik Syattariyah dan Akmaliyah sebagai tarekat yang eksis di Banyumas hingga pengaruhnya sampai Sokaraja merupakan tarekat yang mampu melakukan gerakan dengan menggalang dukungan masyarakat menghadapi Belanda yang sangat meresahkan ekonomi masyarakat.<sup>187</sup> Gerakan kaum tarekat sebagai bagaian dari gerakan kaum santri di Jawa pada umumnya seperti halnya pemberontakan yang dipimpin oleh pangeran Diponegro dalam menghadapi Belanda dan dikenal dengan perang Jawa. Tahun 1825 perpecahan yang sesungguhnya terjadi antara pangeran Diponegoro dan pihak keraton dengan sekutu Belanda. Perang Jawa pada 1825 mengakibatkan jatuhnya banyak korban. Berkat dukungan yang luas antara kaum bangsawan jawa maupun rakyat jelata, diponegoro pada awalnya mampu menimbulkan banyak kekacauan serta kerugian besar

---

<sup>187</sup> Martin, *Tarekat ..* 164. Lihat pula Tanto Sukardi, “ Perkebunan Tebu Di Karesidenan Banyumas 1938-1900”, Tesis S2, Universitas Gajah Mada. (1996) 135.

di pihak eropa dan memang belum siap. Namun, perang jawa bukanlah konflik skala kecil. Selama peperangan terjadi, pihak pemerintah kehilangan 8.000 serdadu eropa dan 7.000 pasukan dari hindia Indonesia, dan stidaknya 200.000 warga jawa kehilangan nyawa. Tetapi, kemudian menjadi jelas bahwa Diponegoro tidak mungkin menang.<sup>188</sup>

Penekanan selanjutnya yang dilakukan oleh Belanda pada 1870-an dan penangkapan tokoh mereka di Banyumas. Hal ini menjadi pukulan besar untuk kedua tarekat Akmaliyah dan Syattariyah dan secara perlahan mengalami kemunduran. Dengan kondisi demikian, maka kedatangan Syekh Muhammad Ilyas di tahun 1880-an di Sokaraja dengan kapasitasnya sebagai cicit Diponegoro dan juga sebagai menantu elit agama di Sokaraja, menjadi tokoh yang sangat diharapkan masyarakat Sokaraja. Di bawah kepemimpinannya tarekat Naqsabandiah Kholidiyah pada akhirnya menjadi penerus dan bahkan menggantikan baik Syattariyah dan Akmaliyah.

Dengan terjadinya perubahan kondisi sosial ekonomi menyusul penurunan ekonomi masyarakat di tahun 1870-an, Sokaraja semakin berbenah dan menunjukkan perkembangan tahap berikutnya yaitu mulai menjamurnya industri batik di kalangan pedagang lokal. Kondisi ini menjadi peluang bagi tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah untuk mendapatkan dukungan dan murid dari masyarakat kota Sokaraja. Tidak seperti Syattariyah dan Akmaliyah yang mendapat dukungan masyarakat pedesaan, Naqsabandi-Kholidiyah mulai mendapatkan

---

<sup>188</sup> Peter Carey, *Takdir....*, xxxv

popularitas pertama antara penghulu (elite agama yang menjabat sebagai aparat birokrasi pemerintahan Belanda) dan pedagang batik. Perbedaan inipun berkorelasi dengan orientasi tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dalam membangun keberagamaan masyarakatnya. Tidak seperti Syattariyah dan Akmaliyah yang kental dengan pandangan sinkretis karena pendukungnya masyarakat atau penduduk pedesaan, Naqsabandiyah Khalidiyah menekankan arah pembaharuan (agama) karena didukung oleh komunitas masyarakat perkotaan yang sedang berkembang dan para reformis atau pembaharu agama yaitu mereka yang telah kembali dari Mekah.

Di antara daya tarik yang kuat dari Naqsabandi Khalidiyah ini sehingga mendapatkan dukungan dari masyarakat priyayi dan para pedagang serta pengusaha batik adalah status mulia tinggi gurunya (mursyid). Dua mursyid pertama Naqsabandiah Khalidiyah yaitu Muhammad Ilyas dan Nur Affandi Ilyas bahkan memiliki gelar mulia resmi Bendoro Raden Mas (BRM) dari pengadilan kesultanan Yogyakarta. Kedudukan inipun dijadikan sebagai strategi untuk bisa menarik dan selanjutnya menggalang hubungan dengan masyarakat, Untuk itu status sosial inipun dipertahankan turun-temurun melalui perkawinan endogamous antara kelompok yang mulia sendiri.

Kiai Ilyas menikah dengan Nyai Zaenab, yakni cucu Mbah Abdussomad (Jombor). Dan dari pernikahan ini beliau dikaruniai empat orang anak, yaitu Kiai Muhammad As'ad alias KH Abdul Malik yang kelak menjadi ulama tersohor di Jawa, Nyai Siti Khadijah (isteri Kiai Ahmad Majenang), Nyai Aminah (isteri Kiai Muhammad Ihsan



Pliken), dan Nyai Fatimah (isteri Kiai Abdul Jamil). Sedangkan berikutnya Ia menikah dengan putri Kiai Abu Bakar, seorang ulama penghulu landraat di Sokaraja dan dari pernikahannya Kiai Ilyas dikaruniai empat putra, yaitu Kiai Muhammad Affandi, Kiai Ghamrawi, Kiai Hamid, dan Kiai Yahya. Mengikuti langkah-langkah dari ayah dan kakeknya, KH. R Rifai Affandi, juga menikah dengan seorang keturunan priyayi dari keluarga Prawiranegara, sebelumnya Bupati Majenang.

Syekh Muhammad Ilyas yang memiliki sebuah status mulia yang tinggi itu menjadi penanda khas perbedaan sosial di antara orang-orang Banyumas. Dengan kekayaan, hubungan pernikahan, dan pengetahuan agama yang mendalam sebagai seorang tokoh, Syekh Muhammad Ilyas berhasil menggalang dukungan dalam mensosialisasikan ajaran tarekat di antara elit lokal dan akhirnya kepada masyarakat secara umum. Anggota keluarga Syekh Muhammad Ilyas setidaknya sampai kematian KHR Rifai Affandi pada tahun 1968 adalah pemimpin spiritual sejati di Sokaraja. Sejarah mencatat bahwa terdapat perkembangan yang signifikan kaitannya dengan penyebaran agama Islam melalui tarekat Naqshabandiyah Kholidiyah yang dilakukan oleh Muhammad Ilyas dan keturunannya.

Meningkatnya popularitas Naqshabandi-Kholidiyah memiliki konsekuensi yang luas tidak hanya untuk Syekh Muhammad Ilyas sendiri dan keturunannya sebagai mursyid tetapi juga untuk Sokaraja sebagai kota. Sokaraja sebagai salah satu pusat Islam di wilayah Banyumas di samping memiliki sejarah legendaris terkait dengan

dakwah Islam awal juga memiliki orang-orang penting yang luar biasa seperti KHR Muhamamd Ilyas. Tidak seperti daerah-daerah lain seperti Pasir dan Jombor, Sokaraja dibangun di atas sebuah komunitas masyarakat muslim yang kuat termasuk komunitas bisnis muslim yang memiliki kekuatan ekonomi produktif dan berkelanjutan. Kiai Ilyas telah mengubah wajah Sokaraja menjadi daerah yang kuat akan nuansa Islam, selain itu ekonomi masyarakat juga disarakan meningkat linier dengan kehadiran kiai Ilyas.

Naqsabandi Khalidiyah di Sokaraja menyusul setelah kematian KHR Rifai Affandi pada tahun 1968, digantikan oleh Abdussalam, putranya. Karena adanya aturan mengenai kepemimpinan secara garis keturunan itulah, kiai Abdussalam ditakdirkan menggantikan ayahnya. Meskipun semula ia tidak tahu banyak mengenai tarekat namun dengan proses yang panjang akhirnya menjadi seorang yang *'alim*. Kiai Abdussalam telah di bai'at ayahnya pada tahun 1946, namun ia tidak pernah mengamalkannya. Ia hanya sedikit mengetahui ilmu-ilmu keislaman karena ia menempuh pendidikan secara umum (sekuler), disamping juga karena ia fokus di dunia perdagangan. Dapat dimengerti, *badal* ayahnya kurang senang secara tiba-tiba ia memegang kedudukan ayahnya sebagai *mursyid*. Ironisnya, beberapa dari mereka yang menganggap dirinya lebih *'alim* dibanding kiai Abdussalam meninggalkannya dan bergabung dengan partai PPTI (Partai Persatuan Tarekat Indonesia). Namun kharisma Ahmad Rifa'i yang berganti ke Kiai Abdussalam terbukti lebih kuat daripada rayuan PPTI. Para warga desa tidak mengikuti *badal* yang memisahkan diri

tetapi tetap setia memilih Kiai Abdussalam. Kesetiaan para warga desa dan motivasi yang kuat untuk meningkatkan kompetensi ilmu agama menstimulus Kiai Abdussalam untuk melakukan perubahan melalui proses pembelajaran ilmu agama.<sup>189</sup>

Dengan melalui proses yang panjang, Kiai Abdussalam akhirnya menjadi seorang *'alim*, ia menambah pengetahuannya dengan mengkaji serius *Majmu'at Al Rasa'il* Sulaiman Zuhdi dan *Tanwil Al-Qulub* Muhammad Amin Al-Kurdi dan juga berbagai kitab lainnya. Fokus dan tekun mempelajari berbagai kitab dan berguru dengan beberapa orang alim, meningkatkan kualitas dan kompetensi Kiai Abdussalam dalam ilmu agama.

Murid yang telah dibai'at oleh Kiai Abdussalam hanya sesekali berhubungan langsung dengan sang Kiai, mereka dipercayakan untuk diurus oleh *badal*nya. Di kecamatan yang banyak muridnya ada beberapa *badal*, pada *badal* diawasi dan dikoordinasikan oleh kapala *badal*. Itulah potret historis keturunan kiai Ilyas dalam mempertahankan tarekat Naqsabandiyah dalam sebuah jaringan yang berpusat di Sokaraja.<sup>190</sup>

Meskipun Naqsabandi Khalidiyah masih berhasil mempertahankan sejumlah besar pengikut, sebagian besar pengikut ini tidak berasal dari Sokaraja. Sedangkan dari sekitar 35.000 anggota tarekat Naqsabandi Khalidiyah hanya sedikit yang berasal dari

---

<sup>189</sup> Martin, *Tarekat, ...* 165-166

<sup>190</sup> Saifudin Zuhri, *Guruku Orang-orang dari Pesantren*, (Yogyakarta: Pustaka Sastra LKiS Yogyakarta, 2001), 56

Sokaraja, sedangkan sebagian besar yang lainnya berasal dari daerah Purbalingga, Banjarnegara, Temanggung, Cilacap hingga Tasik bahkan luar Jawa seperti Sumatra dan Kalimantan. Dari daerah sokaraja mengalami penurunan pengikut namun dari luar sokaraja mengalami peningkatan yang signifikan.

Syekh Muhammad Ilyas yang mempunyai latar belakang keluarga ningrat/bangsawan dengan gelar Bendoro Raden Mas dari keraton kasultanan Jogjakarta ditambah pernikahannya dengan Khadijah putri Haji Abubakar, seorang penghulu landraat kabupaten, memang mampu melapangkan jalan dalam menyebarkan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah. Tidak mengherankan jika dia bisa menyebarkan ajaran tarekatnya hampir ke semua Kiai penghulu di Banyumas dan Purwokerto. Ketokohan Kiainya di kalangan elit membuat tarekat ini berkembang menjadi tarekat terbesar bukan saja di Sokaraja tapi juga Banyumas secara umum. Namun demikian segalanya mulai berubah setelah meninggalnya mursyid ketiga tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah yakni KHR Rifai Affandi pada tahun 1968. Pelan tapi pasti, Syadziliyah berkembang sebagai tarekat dengan jaringan yang semakin meluas sehingga memberi ruang bagi masyarakat untuk mengikuti tarekat selain Naqsabandiyah Khalidiyah.

Mencermati perkembangan dan sekaligus perubahan tarekat di Sokaraja tidak lepas dari posisi istimewanya Sokaraja sebagai pusat penyebaran Islam di Banyumas yang dikuatkan oleh pengaruh gerakan tarekat di kota kecil ini. Dinamika Islamisasi di Sokaraja bahkan bisa dikatakan selalu diawali oleh perubahan tarekat di kalangan

penduduknya. Dari sisi sejarah, Islamisasi lokal Sokaraja disamping berpusat pada Syekh Muhammad Ilyas dengan tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah, juga pada Syekh Imam Rozi.

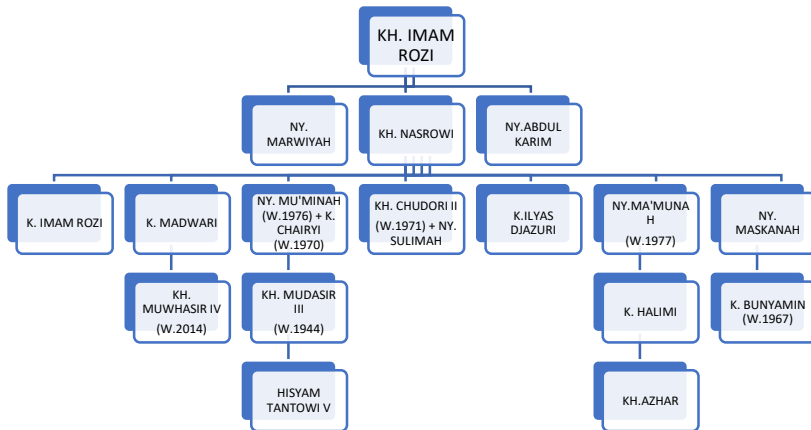
Sumber-sumber lokal biasanya menyebutkan bahwa Syekh Imam Rozi merupakan perintis pertama dakwah Islam di Sokaraja. Menurut keturunannya,<sup>191</sup> Syekh Imam Rozi berasal dari Kediri dan pernah nyantri di Pesantren Mlangi, Sleman, sebelum akhirnya bergabung dengan Diponegoro melawan Belanda (1825-1830). Setelah kekalahan Diponegoro, Syekh Imam Rozi bersama beberapa pengikutnya menyelamatkan diri menuju arah Banyumas tepatnya di Sokaraja dan akhirnya bermukim di Kebonkapol, Sokaraja Lor. Setelah bermukim di Kebonkapol KH Imam Rozi pergi Ke Makkah menunaikan ibadah haji dan mukim di sana sampai lima tahun. Sekembalinya dari Makkah sekitar 1836, Syekh Imam Rozi mendirikan Pesantren. Pesantren Kebonkapol yang hingga sekarang dikenal juga dengan nama Pesantren Assuniyah termasuk pesantren tertua di Banyumas.<sup>192</sup> KH Imam Rozi mempunyai dua orang istri yang masing-masing darinya lahir tokoh tokoh penting di wilayah Bayumas termasuk Sokaraja. Dari istri pertama lahir KH Abu Suruj yang kemudian darinya lahir tokoh penting seperti KH Masruri, KH Asfiya, KH Bunyamin, KH Musalim

---

<sup>191</sup> Sebagaimana dituturkan oleh KH Hisyam Tantowi, KH Baihaqi dan KH Abdurrozaq, wawancara pada September 2019

<sup>192</sup> Pondok pesantren Assuniyah Kebonkapol sekarang diasuh oleh KH Hisyam Tantowi yang juga sebagai mursyd ke enam tarekat Syadziliiah, disamping dijadikan sebagai tempat pendidikan bagi para santri, pesantren Assuniyah juga dijadikan sebagai pusat kegiatan tarekat Syadzilyah

Ridho, demikian pula dari istri kedua melahirkan KH Nasrawi yang darinya pula turun temurun tokoh berikutnya seperti KH Ahmad Mudasir dan Imam Munhasir hingga yang sekarang KH Hisyam Tantowi.<sup>193</sup>



Pada masa kepemimpinan Syekh Muhammad Ilyas dan KHR Affandi Ilyas, keturunan dari Syekh Imam Rozi ada juga yang menjadi pengikut tarekat Naqshabandi-Kholidiyah, diantara yang penting untuk disebutkan adalah KH Nashrawi. Mengikuti leluhurnya, KH Nashrawi sebagai keturunan Syekh Imam Rozi agaknya masih tetap menganggap keturunan Diponegoro sebagai gurunya yang harus dilayani. KH Nashrawi adalah cucu Syekh Imam Rozi dan menjadi badal senior pada masa Syekh Muhammad Ilyas bahkan menjadi tokoh Kiai paling berpengaruh pada 1920-an di Sokaraja. Namun demikian sepeninggal

<sup>193</sup> Fariz Ahmad dkk, *Biografi 20 Ulama Banyumas*, (Banyumas : Satria Indra Prasta (SIP) Publishing), 17-18.

Kiai Nashrawi pada tahun 1931 tidak ada lagi keturunan Syekh Imam Rozi yang menjadi pengikut Naqsabandi-Kholidiyah.

Ketika Kiai Muhammad Asfiya yang merupakan cucu Syekh Imam Rozi dan sepupu Kiai Nashrawi <sup>194</sup> menjadi murid Syekh Shiroj - seorang guru/mursyid Syadziliyah di Solo - dan menerima mandat sebagai mursyid, mulailah ia menyebarkan tarekat Syadziliyah. Hal ini menjadikan keluarga besar Syekh Imam Rozi sepertinya mulai menemukan kebanggaannya sebagai keturunan dari perintis Islam di Sokaraja. Lebih dari itu, Keturunan Imam Rozi dengan tarekat Syadziliyahnya mampu membangun “modal sosial-budaya” sehingga bisa memberikan opsi lain selain tarekat Naqsabandi-Kholidiyah bagi masyarakat Sokaraja. Nyatanya hingga sampai saat ini, Syadziliyah Sokaraja terus berkembang dan hanya diturunkan diantara keluarga besar Syekh Imam Rozi.

Masyarakat Sokaraja umumnya mengakui bahwa ulama-ulama Sokaraja dari keturunan KH Imam Rozi adalah orang-orang yang mumpuni dibidang ilmu agama dan mempunyai keahlian-keahlian husus sesuai bidang ilmunya. KH Muhammad Bunyamin yang merupakan mursyid kedua tarekat Syadzliyyah terkenal dengan penguasaanya yang cakap di bidang ushul fiqh dan hadis. Demikian pula KH Khudori sebagai mursyid ketiga tarekat Syadziliyah adalah ulama yang menguasai beberapa bidang ilmu agama. Ia selalu aktif dalam majlis

---

<sup>194</sup> KH Asfiya adalah anak dari KH Abu Suruj yang merupakan anak KH Imam Razi dari isteri yang pertama, sedangkan KH Nasrawi merupakan keturunan KH Imam Nasrawi dari isteri kedua

majlis kajian ilmu bersama sama dengan ulama lain seperti KH Syatibi, KH Khalimi, KH Mursyid dan yang lainnya. Dalam kesehariannya ia mengajar/memberi pelajaran kepada murid-murid mengaji kitab (mempelajari kitab-kitab agama Islam dari macam-macam kitab), mulai dari fiqh, akidah, akhlak, dan kadang-kadang nahwu-sharaf. Di Sokaraja mengaji kitab sudah menjadi kelaziman dan biasanya diikuti oleh mereka yang sudah tamat belajar Al-Qur'an dengan baik, bahkan terkadang bisa mengikutinya berulang kali. Disamping itu Kiai Khudori juga memberi pelajaran sorogan (semacam privat ) setiap selesai solat magrib. Dengan dibantu oleh murid-muridnya yang sudah senior, KH Khudori mengajar sorogan kepada murid-muridnya mulai dari mengaji fiqh dengan kitab *Safinah*, *Riyāḍ al-Badī'ah*, maupun *Taqrīb*, mengaji aqid dengan kitab sepeeti *Qaṭr al-Ghais*, *'Aqīdat al-'awām*, *Jauharah al-Tauḥīd*, hingga yang mengaji kitab lainnya seperti *Sullam al-taufīq* dan *Bidāyah*.<sup>195</sup>

Posisi sebagai pewaris Syadziliyah kadang “dimanfaatkan” untuk meneguhkan dan memperkuat klaim tentang ketokohan moyangnya sebagai perintis dakwah Islam pertama di Sokaraja. Peneguhan ini berkaitan dengan klaim tentang kealiman dan ketokohan mursyid Syadziliyah keturunan Syekh Imam Rozi yang lebih “unggul” daripada mursyid-mursyid tarekat lain termasuk Naqshabandi-Kholidiyah. Secara terbuka, seorang mursyid Syadziliyah sebagaimana dinyatakan oleh sebaagian muridnya bahwa :

---

<sup>195</sup> Saifudin Zuhri, , *Guruku..* 41-43



*“mursyid Syadziliyah iku ngalim dadi ora kudu didampingi Kiai liyani kon mulang murid-muride, ora kur siki tapi kawit gemiyen”* (mursyid Syadziliyah itu alim/pandai agama jadi tidak mesti didampingi Kiai lain untuk mengajar murid-muridnya, tidak hanya sekarang tapi sudah dari dulu).<sup>196</sup>

## 2. Struktur Kelembagaan Tarekat

Daya tahan sekaligus daya tarik yang kuat dari Naqsabandi-Kholidiyah disamping didukung oleh status mulia tinggi mursyidnya, juga didukung oleh hirarki struktur internal. Dalam rangka untuk memperkuat tarekat dan menciptakan hubungan yang solid antara guru dan murid juga sesama murid, dalam tarekat Naqsabandi-Kholidiyah dibentuklah sistem organisasi yang meliputi mursyid, kepala lingkungan atau badal senior, badal, dan rowang. Masing masing mempunyai peran sesuai dengan tingkat hirarkinya. Rowang yang menempati tingkat paling bawah berkewajiban membantu mursyid dalam merekrut dan menggalang murid ditingkat paling kecil dan biasanya membawahi sekitar 10 orang di sekitarnya. Rowang juga bekerja dalam pelaksanaan baiat murid di mana sebelum mursyid membaiat murid maka rowang harus melatihnya terlebih dahulu selama tiga hari dengan menjalankan ibadah solat, wirid puasa dan setelah itu datanglah mursyid dan membaitnya menjadi murid tarekat.

Prosesi baiat biasanya dilaksanakan secara tertutup dan hanya para badal, rowang dan calon murid yang ada dalam majlis baiat dan dalam suasana hening tanpa pengeras suara dan lampu penerang.

---

<sup>196</sup> Wawancara dengan H. Hamdu, murid tarekat Syadziliyah, 8 Desember 2018

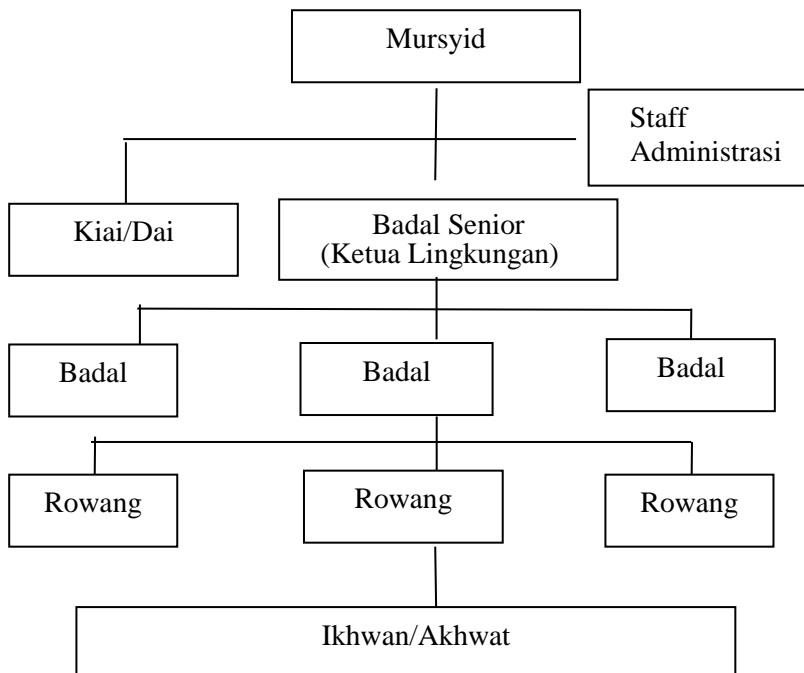
Sedangkan *badal* bertugas membina dan membawahi para rowang termasuk dalam mengkoordinir semua murid dalam ritus dan kegiatan di pusat Sokaraja. Di atas *badal* ada kepala lingkungan atau *badal* senior yang biasanya mengkoordinir pertemuan dan kajian para badal yang biasa dilaksanakan 35 hari sekali yang sering disebut dengan *lapanan*.

Mereka saling bahu membahu dalam merekrut dan menggalang solidaritas pada murid atau para *Ikhwan*, bahkan mereka membantu mursyid tidak hanya dalam mengajar anggota (ikhwan) tetapi juga dalam berurusan dengan kegiatan-kegiatan sosial mereka. Para pengurus dan petinggi tarekat tidak hanya bertanggung jawab untuk urusan ritual keagamaan tarekat tetapi juga masalah sosial baik politik maupun ekonomi. Hubungan mereka dengan mursyid di satu sisi dan dengan Ikhwan di sisi lain juga dalam rangka berurusan dengan hal-hal yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan. Untuk memperkuat itu para mursyid juga membuka jaringan lebih luas dengan para tokoh masyarakat seperti misalnya Syekh Muhammad Ilyas menggandeng Kiai Redja Muhammad (Penghulu dari Purwokerto), KHR Affandi Ilyas dan KHR Rifai Affandi menjalin dukungan dengan Kiai Ahmad Nasyrabi, Kiai Ahmad Syatibi dan Raden Haji Mukhtar (meninggal pada tahun 1962) yang merupakan duta penting bagi tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah.

Untuk beberapa hal, hierarki internal juga menunjukkan sifat priyayi dari Naqsabandi-Kholidiyah karena dengan menempatkan dirinya di puncak hirarki, mursyid mengklaim kekuasaan hampir

mutlak atas anggotanya. Kekuatan ini biasanya dipertahankan dan dibenarkan melalui ritual formal seperti *Rabithah* (mengingat wajah guru selama berdoa) dan *wasilah* (berdoa melalui perantaraan guru). Pada tingkat lebih rendah, hirarki murid-muridnya yang telah dipercaya oleh mursyid karena semakin tinggi peringkat dalam ilmu agama dan kekuatan spiritual yang dimilikinya juga memungkinkan untuk naik tingkat hirarkinya seperti dari rowang menjadi badal. Hanya Tuhan dan mursyid yang tahu siapa yang memenuhi syarat untuk menjadi badal senior, badal, dan rowang untuk membantu dia memberikan bimbingan kepada para pengikut (ikhwan).

Gambar 15  
Struktur organisasi tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah



## BAB V

### POLA ADAPTASI DAN TRANSFORMASI TAREKAT DALAM ARUS PERUBAHAN SOSIAL

Dalam bagaian ini akan dikemukakan beberapa refleksi atas keterlibatan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah di Sokaraja dalam aktivitas sosial masyarakat pada era modern. Hal ini penting karena tarekat sebagai sebuah asosiasi dengan struktur hierarkis yang memiliki tingkat kontrol atas para anggota atau pengikutnya sebagai ciri khasnya, benar-benar telah dijadikan sasaran stigma negative tarekat. Secara umum kerangka konseptual yang telah menjadi model dominan dalam studi-studi tentang tasawuf dan tarekat sering dikaitkan dengan prediksi akan kemusnahan tarekat secara perlahan. Mereka umumnya menganggap adanya ketidaksesuaian jenis asosiasi tarekat ini dengan masyarakat modern.<sup>197</sup> Trimmingham menyebutkan bahwa penyebaran tarekat pada akhir abad ke 19 terjadi sebuah titik balik dimana tarekat secara umum mengalami kemerosotan bertahap sebagai akibat dari modernisasi dan skularisasi serta munculnya salafisme dan wahabisme di sisi lain.<sup>198</sup>

Penilaian tersebut pada perkembangannya semakin teruji oleh fenomena baru seiring dengan munculnya kelompok muslim kelas

---

<sup>197</sup> John O voll “Sufisme Kontemporer dan Taori Sosial Mutakhir “ dalam *Urban Sufism* (Jakarta : Rajawali Press, 2008) 522-523

<sup>198</sup> J Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford University Press, 1998), 3. Lihat pula dalam Julia Day Howell “ Modernitas dan Spiritualitas Islam dalam Jaringan baru Sufi Indonesia” dalam *Urban Sufism*. 373-374

menengah perkotaan yang terdidik. Sejumlah tarekat termasuk tarekat di Sokaraja semakin mendapatkan ruang bagi masyarakat perkotaan; tidak hanya diikuti oleh golongan masyarakat pinggiran yang kurang maju dalam pendidikan dan memiliki status sosial rendah. Hal itu tentu tidak lepas dari upaya pembaharuan dalam bentuk revitalisasi dalam tarekat itu sendiri. Dinamika tarekat Nasabandiyah Khalidiyah Sokaraja semakin memperkuat sejumlah studi empiris yang mengarah kepada pemahaman bahwa klaim mengenai kemunduran tarekat tidak dapat lagi dipertahankan. Hal itu juga memberi arti bahwa tarekat justru semakin terbukti tidak hanya sanggup bertahan, tetapi juga bisa berperan secara berarti dalam masyarakat modern.

Oleh karena itulah perlu telaah yang lebih cermat untuk menjelaskan inti fenomena tarekat tersebut. Konseptualisasi yang kaku dan homogen tentang tarekat sebagai sebuah “persaudaraan” dengan penilaian tersebut di atas tidaklah tepat. Tarekat secara umum sebenarnya sangatlah fleksibel disesuaikan dengan berbagai latar belakang baik sosial maupun kultural. Meskipun mungkin benar bahwa berbagai tarekat yang ada sekarang memiliki inti gagasan dan praktik yang sama, namun tarekat-tarekat itu menampilkan keragaman bentuk organisasi sosial yang sangat berbeda-beda. Untuk itu hal penting yang perlu diperhatikan dalam mengkaji tarekat termasuk Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyyah Sokaraja tidaklah hanya pada struktur organisasi terutama pola-pola organisasi formal yang ditimbulkannya, tetapi juga yang penting adalah sisi spiritual dari tarekat dan pola-pola hubungan sosial yang lebih cair termasuk terkait dengan responnya terhadap perubahan

social yang terjadi. Disinilah yang dalam pandangan penulis nampak adanya upaya-upaya revitalisasi menuju arah perubahan sosial baru tarekat melalui upaya adaptasi dan transformasi.

### **A. Adaptif- Akomodatif Tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah**

Dalam tarekat, Syekh sebagai pribadi adalah guru spiritual yang mendapatkan mandat sebagai pawaris Nabi dan wakil (khalifah) Allah dimuka bumi pada tingkat esoteric dan dapat membangun hubungan interpersonal yang khas dengan para muridnya.<sup>199</sup> Hubungan tersebut dalam tarekat Nasabandiyah Khalidiyah Sokaraja masih terjaga dengan baik dan pada akhirnya juga membangun hubungan sosial dengan berbagai jaringan sosial dan perantara dalam memperluas tarekatnya. Namun demikian dengan struktur yang lunak dan elastis memungkinkan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah Sokaraja mampu beradaptasi dengan lingkungan sosial yang sangat berbeda.

Daya tahan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah Sokaraja yang secara implisit menunjukkan relevansinya dengan perkembangan abad modern dengan tetap berlandaskan bahwa tarekat adalah cara individu dan manusia membangun hubungan dengan tuhan melalui bimbingan sang mursyid/Syekh. Dari hal ini yang menarik dari tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah Sokaraja yaitu bahwa marsyidnya sebagai pembimbing murid tidak hanya diakui sebagai pewaris dari mata rantai

---

<sup>199</sup> Martin Van Bruinessen, *Urban...*, 33-35. Fazlur Rahman, *Islam*, ter. Absin Muhammad, (Bandung : Pustaka, 1984).194

kemursydan yang dilimpahkan oleh mursyid/syekh sebelumnya, tetapi juga secara *syakhsiyah* mursyid yang tidak hanya diakui memiliki kapasitas keilmaun agama yang baik namun sekaligus memiliki status social yang tinggi dan modal kapital yang memadai. Oleh karena itu tidak mengherankan bila tarekat ini tersebar dilingkungan perkotaan dan mendapatkan pengikut dari kalangan ningrat/bangsawan dan pedagang, seraya mempertahankan akar utamanya diwilayah pedesaan.

Meskipun ada beberapa tarekat yang berkembang di Sokaraja namun tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah merupakan tarekat yang paling penting di Sokaraja. Sejak kehadirannya pada tahun 1880-an, Naqsabandiyah Khalidiyah mampu berkembang dan menjadi tarekat terbesar hingga memiliki cabang-cabang di luar Sokaraja.

Tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah sebelum datang ke Sokaraja, awalnya berbasis pada lingkaran orang pedesaan dengan desa Kedungparuk sebagai pusatnya. Ketika KHR Muhammad Ilyas yang telah mendapatkan ijazah kemursyidan dari Syekh Sulaiman Zuhdi mulai mendakwahkan agama melalui tarekat, didapatkan informasi bahwa ia sebagai orang yang aktif bekerja, terlibat dalam merevitalisasi dan mendakwahkan tarekat di masyarakat. Meskipun demikian, Ia tidak banyak meninggalkan tulisan, karena mencurahkan dirinya dalam mengajar dan membimbing jalan spiritual murid-muridnya hingga melatih sebagaian murid untuk menjadi badalnya yang menjadi duta atau utusan untuk menyebarkan tarekat.<sup>200</sup>

---

<sup>200</sup> Wawancara dengan mursyid KHR Thoriq Desember 2018

Di tangan para mursyid inilah, kita juga bisa mengetahui bahwa ikatan erat antara sykaih tarekat dengan masyarakat menjadi semakin erat. KHR Muhamad Ilyas merupakan ulama yang dalam kategori ulama di era pemerintahan Hindia Belanda disebut sebagai ulama bebas, yakni bukan ulama yang menjadi patner pemerintah seperti penghulu.<sup>201</sup> Posisi inilah yang menjadi faktor penting, jika bukan sebagai persyaratan wajib, untuk mendapatkan murid di pedesaan. Tingkat perhatian yang diberikan kepada dakwah selama bertahun-tahun semakin mendorong popularitasnya di tengah masyarakat.

Popularitas KHR Muhamamd ilyas yang semakin meningkat dan bertambahnya animo masyarakat dalam perkumpulan atau persaudaraan tarekat menjadikan pemerintah Hindia Belanda mewaspadaikan dan bahkan mencurigai. Sebagaimana diketahui bahwa akibat dari banyaknya perlawanan rakyat yang dimotori oleh gerakan kaum tarekat di beberapa wilayah Hindia Belanda – sebagaimana telah dipaparkan di atas – maka KHR Muhammad Ilyas tidak luput dari sasaran dan akhirnya dipenjara di Banyumas. Adalah pengulu Abu Bakar yang menjamin bahwa KHR Muhammad Ilyas tidak akan melakukan pemberontakan sebagaimana KHR Nurhakim. Berkat mediasi

---

<sup>201</sup> Ada dua kategori ulama menurut para peneliti yang ulama dependen yaitu ulama yang diangkat dan diakui oleh pemerintah (Belanda) dan ulama independen yaitu mereka yang menjadi pemimpin dan tokoh bagi masyarakat. Lihat dalam Ajit Thohir, *Gerakan Politik Kaum tarekat, Telaah Historis Gerakan Politik Anti Kolonialisme Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah di Pulau Jawa*, (Bandung : Pustaka Hidayah, 2002), 103 – 107 Bandingkan dengan Jajat Burhanudin, *Ulama dan kekuasaan : Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Jakarta : Mizan, 2012) 42-43.



penghulu Abu bakar akhirnya KHR Muhammad Ilyas dibebaskan. KHR Muhammad Ilyas meskipun mempunyai masa di tengah-tengah masyarakat namun tidak pernah melakukan perlawanan secara konfrontal dan lebih bersikap kooperatif dengan tetap menjaga independensinya sebagai ulama bagi masyarakat. Di satu sisi ia sebagai ulama/kiya tidak menggalang pemberontakan dengan pemerintah Hindia Belanda dan di sisi lain tetap menjadi guru mursyid tarekat.

Hal tersebut membawa babak baru perkembangan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah. Dengan fasilitas berupa lahan di Sokaraja yang diberikan oleh penghulu Abu Bakar, KHR Muhammad Ilyas mulai memindahkan pusat tarekat dari Kedungparuk ke Sokaraja. Perpindahan ini mempunyai arti tersendiri bagi perkembangan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah sebagai institusi dan KHR Muhammad Ilyas sebagai mursyid. Tarekat mulai bersemi di Sokaraja yang menjadi salah pusat masyarakat urban di Banyumas. Sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya bahwa Sokaraja pada masa pemerintahan Hindia Belanda telah mendapatkan pembangunan secara fisik berupa pasar, jalan dan rel kereta api untuk menopang mobilitas ekonomi pasar dan industry (pabrik gula dan kerajinan batik).<sup>202</sup> Di samping itu yang juga penting bahwa Sokaraja menjadi basis masyarakat muslim yang taat dan berpendidikan sekaligus berstatus social tinggi baik dari sisi social maupun ekonomi dan umumnya menempati wilayah kauman di Sokaraja Tengah. Hal penting yang menjadi keyword adalah sikap KHR

---

<sup>202</sup> Tato Sukardi, *Tanam Paksa di Banyumas...* 25.

Mhammad Ilyas yang adaptif dan kompromis dalam menghadapi situasi baru di Sokaraja.

Penerus KHR Muhammad Ilyas selanjutnya terbagi dalam dua pusat yaitu Sokaraja yang kemursyidannya di limpahkan kepada KHR Afandi sedangkan pusat satunya lagi yaitu di Kedungparuk yang diteruskan oleh anaknya dari istri yang berbeda yaitu KH Abdul Malik. Mereka berdua juga menghabiskan tenaganya untuk mendakwahkan tarekat, meskipun berbeda latar belakang pendidikan keagamaanya. KHR Afandi menurut penuturan para keluarga dan murid-muridnya ia baru belajar agama setelah diangkat menjadi mursyid sedangkan KH Abdul Malik sejak usia remaja sudah belajar agama hingga ke Timur Tengah bahkan ia mendapatkan silsilah kemursyidannya dari sana.

KHR Afandi terus berdakwah di Sokaraja dan berupaya untuk terus memastikan bahwa wilayah Sokaraja dan sekitarnya terutama yang menjadi warisan KHR Muhammad Ilyas menjadi tempat persemaian benih tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah. KHR Afandi merupakan salah satu di antara orang Sokaraja yang aktif dalam bisnis hingga bisnis jasa transportasi laut untuk mereka yang berhaji menuju Timur Tengah.<sup>203</sup> Terdidik dalam bimbingan langsung KHR Muhammad Ilyas ia kemudian menempati posisi penting yaitu sebagai mursyid.

---

<sup>203</sup> Salah seorang murid menuturkan bahwa KH Adussalam pernah menyapaikan bahwa KHR Afandi dulu pernah dimasukkan ke dalam *njumbeng* genangan air kotor yang dalam, selama beberapa hari sebagai bentuk gemblengan KHR Muhammad Ilyas dan setelah selesai ia disuruh ke Timur Tengah dan tidak boleh pulang sebelum sukses, wawancara dengan KH Ma'mun (pengusaha batik yang berbai'at dengan KH Abdussalam) pada 8 September 2018

Sebagai syaikh bagi para murid membuatnya menjadi pribadi penting di Sokaraja yang menghantarkan tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah tetap eksis dan bertahan.

Meskipun tarekat - sebagaimana disebutkan di atas - pada akhir abad ke 19 secara umum semakin mengalami kemerosotan bertahap sebagai akibat dari modernisasi dan skularisasi serta munculnya salafisme dan wahabisme di sisi lain, namun demikian apa yang terjadi di Sokaraja justru menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Naqshabandiyah Khalidiyah terus melakukan ekspansinya berkat jasa para sufi yang - seperti akan dibahas di bawah - memainkan peran penting selama paruh kedua abad ke -19 dan paruh pertama abad ke-20. Mereka adalah pendiri berbagai gerakan spiritual maupun asosiasi kesejahteraan.

Para mursyid memang kebanyakan aktif mencurahkan diri sepanjang hidupnya untuk melatih para murid-murid dan menyebarkan tarekat. Naqshabandiyah Khalidiyah mengalami perkembangan pesat ketika sampai pada mursyid ketiga yaitu KHR Rifa'i. Ia seperti halnya KHR Afandi tidak mempunyai pengalaman atau latar belakang pendidikan agama yang mendalam sebelumnya, namun berkat kegigihannya setelah diangkat menjadi mursyid sungguh-sungguh dalam mempelajari ilmu-ilmu agama. Beberapa orang alim di Sokaraja seperti KH Imam Syatibi<sup>204</sup> dijadikan sebagai gurunya.

---

<sup>204</sup> KH Imam Syatibi adalah salahsatu ulalam Soakraja yang mendalami ilmu kepesantrenan seperti nawhu sharaf, fiqh, tafsir dan hadits, lihat dalam Saifudin Zuhri., *Guruku...*

KHR Rifa'i sebelum diangkat menjadi mursyid menggeluti bidang ekonomi dan mempunyai perusahaan rokok di Temanggung. Terpanggil untuk meneruskan warisan kemursydan ia kembali ke Sokaraja dan memantapkan dirinya sebagai mursyid. Ia segera menemukan dirinya ditengah-tengah para badal dan murid-murid tarekat yang setia dan ta'dhim kepadanya. Banyak murid yang berbaiat dari berbagai kalangan mulai dari rakyat biasa sebagai petani, para pelaku usaha/bisnis atau pedagang, guru. Berkat mobilitas dan posisi strategis Sokaraja sebagai pusat komersil dan agama, KHR Rifa'i dapat merekrut banyak murid berikutnya baik dari kalangan ulama masa depan dan orang awam (*'ammah*).

Menurut tradisi lisan, KHR Rifa'i menjadi guru kelana yang mengajarkan ajaran-ajaran dasar Islam dan tarekat, berpindah dari satu desa kedesa yang lain. Reputasinya sebagai mursyid yang terpelajar tersebar laksana minyak licin sehingga terjadi gelombang murid-murdinya yang datang mengunjunginya. Sang syaikh mendirikan sebuah bangunan yang disebut dengan *pesulukan* (tempat untuk suluk) untuk menerima semua pengunjung ini dalam melaksanakan suluk. Setelah wafatnya KHR Rifa'i, putranya yaitu KH Abdu Salam, dan kemudian cucunya yakni KHR Thoriq yang meneruskan aktivitasnya sosial dan keagamanya hingga sekarang.

Para mursyid ini memiliki banyak sifat yang sama, yakni sama sama menggeluti dunia bisnis sebelum diangkat menjadi mursyid, terkecuali yang terakhir yakni KHR Thoriq yang menjadi tenaga pendidik di UGM Yogyakarta hingga sekarang. Panggilan hati dan

tanggungjawab meneruskan warisan kemursyidan membuat mereka menerima estafet kemursyidan hingga akhirnya meluangkan waktu untuk belajar intens tentang ilmu agama terutama tarekat. Mereka terdidik dalam aktivitas keilmuan sehingga mampu mendorong para muridnya untuk bisa menuju kepada tuhan berdasarkan ajaran Al-Qur'an. Para mursyid tersebut biasanya menghindari klaim-klaim berlebihan tentang kewalian (*waliyah*), berkah (*barakah*), dan kekuatan supranatural (karamat) para mursyid pada umumnya. Meskipun banyak dari ajaran tasawuf sebenarnya berkisar seputar kewalian, namun demikian hingga batas tertentu mereka membatasi diri dari pemujaan terhadap wali yang sering menjadi kritik kelompok-kelompok yang benci terhadap sufisme. Mereka para mursyid di Sokaraja membedakan diri secara tegas dari syaikh-syaikh tarekat yang pada umumnya dicirikan dengan konsepsi kewalian yang secara terbuka menimbulkan pemujaan terhadap syaikh sebagai pembawa berkah dari wali pendiri tarekat.

Para mursyid tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah sejak masa pendirinya KHR Muhammad Ilyas hingga sekarang disamping menjalankan proses yang sama dalam membimbing muridnya melalui proses pembaiatan dan pendidikan laku spiritual juga melakukan berbagai pendekatan dalam memobilisasi murid dan pola interaksi dengan masyarakat. Mereka memiliki warisan spiritual yang sama dan hanya dalam penampakan sosial mereka berbeda dan independen satu sama lain sesuai dengan tantangan pada masanya masing-masing. Oleh karena itu dari sudut pandang organisasi sosial, tarekat Naqsabandiyah

Khalidiyah dibangun bukan semata sebagai organisasi sosial tunggal, utuh, hirerkis, dengan struktur piramida. Tarekat Naqsabandiyah Kahalidiyah sebagai organisasi tarekat juga bukan sebuah jaringan yang tidak memiliki hubungan satu sama lain, tetapi masing-masing dapat dianggap sebagai jaringan dalam arti bahwa masing-masing individu berinteraksi dengan sang Syaikh dan sesama anggota.<sup>205</sup>

Dengan demikian tarekat sebagai ‘persaudaraan’ dapat mengandung pengertian tidak sepenuhnya hanya mencerminkan bentuk-bentuk afiliasi spiritual atau ikatan silsilah dengan tarekat. Dalam tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah di Sokaraja, persaudaraan dengan tarekat tidak hanya bagi para murid yaitu mereka yang menjadi anggota atau ahli tarekat melalui baiat antara dirinya dengan seseorang guru, tetapi juga mereka yang mengintisabkan diri tanpa baiat. Seseorang dapat menjadi murid dengan menjalin keterikatannya dengan mursyid/syaikh melalui bai’at atau hanya menjadi muhibb-nya (pecinta, jamak muhibbin) saja yang menjalin ikatan dengan syekh tidak melalui bai’at tetapi mengikuti berbagai kegiatan tarekat, menjadi duta untuk tarekat dalam menghubungkan dengan piha-pihak terkait termasuk dengan pemerintah dan bahkan menjadi donator kegiatan.

Proses untuk menjadi murid biasanya pada saat bergabung dengan tarekat atau akan memasuki tarekat, ia harus menyetujui perjanjian (*‘ahd*) dengan gurunya dan berserah diri kepada sang guru dengan melalui sumpah setia (*bai’ah*). Istilah ‘ahd dapat juga berarti

---

<sup>205</sup> Wawancara dengan mursyid KHR Thoriq, 10 Januari 2020

‘kontrak’ dan istilah *bai’ah* mengandung makna kesepakatan antara penjual dan pembeli. Dengan demikian murid berserah diri kepada syaikh dan melalui syaikh dia berserah diri kepada nabi dan Allah. Sebagai gantinya syaikh berjanji membimbing murid tersebut di jalan mistik, disamping melindungi, mendukung, dan menolongnya. Sebagai mana akan kita lihat nanti bahwa syaikh bagi murid adalah wali (kekasih Allah), seorang pelindung, patron sekaligus klien. Dalam Naqsabandiyah Khalidiyah juga ada perbedaan tingkat keterikatan dengan sang guru. Bagi murid afiliasi dengan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dipahami sebagai tindakan serius yang mengharuskan perubahan dalam perilaku, karena perjanjian dengan syaikh dianggap sebagai perjanjian yang dilakukan dengan Tuhan. Karena itu, murid baru diharapkan menjalani kehidupan sesuai dengan segala yang diperintahkan Tuhan, dan menghindari semua yang dilarang-Nya.

Afiliasi murid dengan syekh/mursyid melalui bai’at tarekat membawa konsekuensi mengikuti berbagai pembacaan wirid dan doa, berpartisipasi dalam acara zikir berjamaah, dan mengunjungi syaikh secara teratur. Sebagaimana mereka ada yang lebih intens hidup bersama sang syaikh selama bertahun-tahun dan dapat diba’at memasuki rahasia spiritual tarekat sehingga diangkat menjadi khalifah dan badal syaikh. Para khalifah dan badal ini memiliki ikatan seumur hidup dan intim dengan syaikh. *Suhbah* (persahabatan) Syaikh dengan para khalifah dan badal berpengaruh besar pada pembentukan keperibadian spiritual, keagamaan dan moral. Salah satu badal menjelaskan sewaktu wawancara dengan saya, bahwa ia terus bersama syaikh, baik pada saat

dalam perjalanan, bersamanya selama acara zikir, dan kunjungan ke daerah-daerah.

Tidak seperti murid, *muhib* (pecinta) tidak berkaitan dengan syaikh melalui ikatan baiat, tetapi melalui ikatan mahabbah, cinta. *Muhib* tidak masuk melalui baiat karena dalam ungkapan mereka sendiri, mereka tidak merasa mampu melakukan upaya personal yang dituntut oleh tarekat atau mereka tidak siap upaya itu. Namun demikian tidak berarti bahwa mereka tidak boleh bergabung dalam acara pembacaan wirid saat ritual berjamaah dan berbagai acara tarekat. Seseorang *muhib* yang terikat kuat dengan seorang Syaikh biasanya menolak afiliasi formal karena takut menyimpang dari jalan yang lurus, dan khawatir akan mengkhianati komitmen yang telah diucapkan dalam 'ahd. Seorang yang saya temui menyatakan diri sebagai muhibb menyatakan bahwa syaikhlah yang membawanya kembali ke jalan yang benar sehingga bisa melaksanakan syariat dengan benar. Sekarang ia sudah tiga tahun ia menjalankan shalat secara teratur dan puasa pada bulan ramadhan tetapi masih belum merasa perlu dibaiat. Syaikh sering menunjukkan sikap teoleransinya kepada para muhib karena untuk mencapai kesempurnaan spiritual yang tidak dapat dengan mudah mereka gapai dengan sendirinya. Para muhibpun menyadari akan kesusahannya mengamalkan ritus-ritus yang diluar kemampuan mereka; kehidupan modern membuat jauh lebih berat untuk mencapai tingkat kedekatan dengan tuhan. Namun, muhibbin berharap kelemahan mereka akan dimaaffkan karena ikatan dan kecintaanya kepada para wali (jamak *auliya*).



Baik *muḥibbīn* maupun *murīdīn* menganggap ikatan mereka sebagai ikatan suhbah (persaudaraan) yang dilandasi oleh cinta kepada syaikh' (*maḥabbah li al-syaikh*), 'ikatan dengan syaikh' (*mulāzamat al-syaikh*), atau 'pengabdian terhadap syaikh' (*khidmat al-syaikh*). Hubungan *ṣuhbah*, atau persahabatan ini didasarkan pada hubungan kasih sayang timbal balik antara mereka. Dengan merujuk pada kedekatan yang mencirikan hubungan guru dan murid, syafaat dan petunjuk dalam mengikuti ketentuan perilaku yang semestinya dan hormat terhadap guru, pada dasarnya mereka merujuk pada teladan Nabi dan para sahabatnya.

Hubungan ini menarik bila kita kaitkan dengan keberedaan yang sangat kontras antara Islamnya kaum sufi dengan Islamnya ulama skriptualis (ahli fikih). Islam sufi pada umumnya dipandang hierarkis, sedangkan Islam ulama skriptualis lebih egaliter. Banyak peneliti lebih mengamati otoritas yang dijalankan seorang wali yang menuntut kesetiaan dan penyerahan tanpa syarat, sebagai suatu yang dianggap tidak sesuai dengan modernitas dan terutama dengan keutamaan individu dalam masyarakat modern. Bagaimanapun pandangan seperti ini perlu diberi catatan karena bisa jadi mengabaikan dimensi timbal balik yang ada dalam baiat (seperti telah dijelaskan di atas) dan perantaraan yang inheren dalam pilihan para pengikutan yang saleh.

Ada beberapa yang bisa dikaji dengan cukup jeli apabila memperhatikan apa kriteria untuk mengakui otoritas seorang syaikh, dan apa dasar legitimasinya di mata komunitas. Hubungan antara sufisme dan kewalian bisa dilihat pada otoritas seorang syaikh yang disebabkan

oleh berlakunya berbagai sifat *walayah* dan/ atau wilayah (kewalian) yang dalam al-Qur'an mengacu pada makna kedekatan dan juga perintah. Dalam tradisi tasawuf walayah ini adalah hasil dari usaha batin sang sufi sehingga mendapatkan ilham dari tuhan. Oleh karena itu syaikh adalah *'arif billah*, yakni orang yang telah memperoleh pengetahuan dari tuhan dan dengan pengetahuan ini ia lalu memiliki otoritas spiritual yang akhirnya dapat menjadi otoritas sosial. Dengan demikian secara esoterik, syaikh dapat memiliki fungsi yang sama dengan fungsi khalifah atau wakil tuhan di muka bumi. Dialah pewaris nabi yang perilakunya menjadi uswah bagi muridnya. Kedekatannya dengan tuhan memungkinkannya memberikan syafaat kepada orang-orang yang berserah diri dalam perlindungannya, dan menjadi pendukungnya. <sup>206</sup>

Hal demikian masih sangat kental dalam pandangan dan sikap para murid tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah Sokaraja terhadap syekhnya atau mursyidnya. Dalam ritis ritis dzikir para murid memanggil ruh wali untuk mendapatkan pertolongan dan perlindungan. Murid-murid menyerahkan kepadanya kesetiaan sebagai imbalan dari *madad* atau pertolongannya. Dalam pengakuan seperti inilah hubungan sosial antara murid dan syaikhnya dan antara sahabat dalam tarekat menjadi hubungan timbal balik kedua belah pihak

Secara umum para mursyid tarekat Naqsabandiyah Kahilidiyah di Sokaraja adalah sosok yang populer dan berpengaruh di tengah-tengah masyarakat Sokarja dan sekitarnya. Mereka berasal dari kelas sosial terhormat dan masih terjaga hingga sekarang karena sejak awal

---

<sup>206</sup> Martin Van Bruinessen, *Urban...*, hlm. 33-46.

KHR Muhammad Ilyas telah menetapkan sistem transmisi kemursyidannya kepada anak keturunannya. Perpaduan antara keulamaan dan status sosial tinggi sebagai keturunan Diponegoro – sebagaimana telah dijabarkan di atas -ditambah modal kapital yang dimiliki membuat para mursyid tersebut semakin kuat nilai ketokohnya/harismatikya. Transmisi barakah sebagai warisan yang disebabkan oleh kharisme sang syekh tidak lepas dari pengelolaan sang sufi atas modal simbolik, yang pada gilirannya dapat berubah menjadi modal materiil yang tidak hanya untuk kekayaan sang sufi tetapi juga didistribusikan kepada para pengikut setianya. Sejalan dengan hal ini para mursyid tarekat di Sokaraja menjadikan pesantren tarekat yang semula dibangun untuk menjawab kebutuhan tarekat, pada akhirnya juga digunakan untuk memenuhi kebutuhan seluruh komunitas tarekat dan masyarakat. Di sinilah syaikh memberi sumbangan kepada masyarakat, menengahi konflik, menerima pejabat pemerintah, dan mendengarkan keluh kesah penduduk.

Namun sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa syaikh adalah seorang wali yang mempunyai wewenang membai'at juga diharapkan dapat memenuhi harapan para muridnya. Posisi muridpun penting karena penunjukkan sebagai syaikh oleh guru juga tidak lepas dari pengakuan para murid sebagai komunitasnya yang menunjukkan pengakuannya dengan mengikuti janji setia. Para syaikh dari keluarga KHR Muhammad Ilyas telah memperoleh pengakuan public karena sifat-sifat yang di mata pengikutnya membuat pemilik sejati walayah. Latar belakang keluarga, hubungan dengan negara, dan dukungan

jaringan lokal memainkan peran penting bagi Syaikh tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Sokaraja dalam memperoleh otoritas keagamaan.

KHR Muhammad Thoriq yang sekarang menjadi mursyid meneruskan KHR Abdussalam tidak diragukan lagi secara genealogis maupun spiritual sebagai pembimbing para muridnya. Dalam safari dakwahnya di Banjarnegara yang pernah peneliti ikuti, ia adalah sosok yang hangat dan baik hati, dekat dengan orang, menerima keramahan para muridnya dengan senang dan berbagi hidangan makanan yang disajikan oleh para murid setianya sebagai bentuk penghormatan. Kehadiran mursyid pun juga diwarnai rasa segan para muridnya ketika prosesi pembaiatan dilaksanakan, bahkan ketika ia duduk, seperti semua guru spiritual, di lingkaran para muridnya suasana menjadi semakin hidmat. Aktivitas Ia sebagai tenaga pendidik di UGM tidak menghilangkan kesempatan bersama para muridnya.

Secara antropologis dan sosiologis kewalian sering dikaitkan dengan cara Syaikh membangun kharismanya dirinya. Namun demikian ketika suksesi posisi Syaikh yang umumnya mengikuti garis keturunan, tidaklah cukup hanya semata otoritas sang Syaikh. Penerus juga harus diakui masyarakat sebagai orang yang mawarisi pengetahuan dan ketinggian spiritual pendahulunya. Bagi para pengikut setianya, Syaikh-syaikh tarekat mampu membangkitkan rasa segan di kalangan pengikutnya, namun pada saat yang sama juga cinta yang mendalam seperti dikatakan beberapa orang, ‘tubuhnya suci dan bersinar layaknya para wali’ karena ia juga salah satu kekasih Allah.

Syaikh yang sekarang, KHR Thoriq nyaris tidak bisa kelihatan perbedaan yang mencolok dengan ayahnya. Ia berpakaian menurut adat setempat sebagaimana orang pada umumnya, tidak pernah pakai jubah paling hanya pakai baju muslim disanding dengan sarung dan berselendang surban. Ia adalah orang yang sangat bersahabat dan suka menyapa kepada siapa saja yang ia temui apalagi para muridnya. Memang ia pernah belajar di UGM dan gelar doctor dalam bidang engineering, namun terlepas dari penampilannya yang sederhana, ia membangkitkan rasa segan dan hormat para murid dan muhibnya.

Harus diakui bahwa seiring dengan perkembangan tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah dari waktu ke waktu selalu ada perubahan dari sisi asset (material) tarekat. Dari masjid besarnya hingga bangunan bangunan yang terdiri dari bagaian kecil yang tertutup dan hanya digunakan untuk murid dalam jumlah sedikit, hingga bangunan besar yang terbuka bagi semua pengunjung. Semuanya tergantung pada peran sosial dan ekonomi yang dimainkan oleh syaikh/mursyid. Tempat peguron yang ada sekarang mempunyai fungsi yang sama seperti sejak dibangun oleh pendiri tarekat, yakni untuk menampung keluarganya dan menerima murid-muridnya. Keluarga yang semakin besar dan jumlah murid yang meningkat bersamaan dengan meningkatnya jumlah penduduk desa dan meluasnya wilayah tersebut, sehingga syaikh harus memainkan peran lebih penting dalam masyarakat. Bangunan yang berdiri sejak 1970-an dan diperluas pada 1990-an kini semakin bertambah dengan kamar untuk menyediakan penginapan bagi pengunjung yang datang dari jauh, secretariat untuk kepentingan

administrasi dan sebuah kantin/dapur besar dibangun untuk menyiapkan makanan bagi puluhan, bahkan ratusan orang yang disajikan setelah acara zikir mingguan sesuai dan pada perayaan hari-hari besar keagamaan. Peguron selalu terbuka untuk setiap orang yang lewat dapat masuk untuk shalat, bermeditasi dan bermalam bila mau, atau hanya beristirahat, duduk di atas bangku di teras sekretariat, di bawah teduhnya pohon, dalam suasana yang tenang dan tentram di tempat suci ini. Seorang pembantu akan menawarkan kepada pengunjung aneka minuman seperti teh dan bahkan makanan.

## **B. Adaptif-Progresif Tarekat Syadziliyah**

Tarekat terbesar berikutnya adalah Syadzaliyyah yang berkembang pesat pada tahun 1960-an dan memiliki cabang di beberapa kecamatan di wilayah Banyumas. Meskipun kita agak kesulitan menemukan data statistik mengenai jumlah pastinya pengikut kedua tarekat ini yang mencapai puluhan ribu, namun keduanya bukan fenomena marjinal dalam kehidupan keagamaan dan spiritual di Sokaraja dan sekitarnya. Keberadaan tarekat dan perkembangannya di Sokaraja dalam memperoleh ruang di masyarakat berkait dengan ikatan yang dibangun bersama elit tarekat yang berpendidikan, berstatus social menengah keatas dan mempunyai modal kapital yang cukup.

Perubahan dan perkembangan tarekat di Sokaraja dalam beberapa hal merupakan akibat langsung dari perbedaan adaptasi yang dilakukan kalangan elit tarekat/mursyid dan akar rumput/masyarakat dalam menghadapi situasi ekonomi yang berubah. Meskipun ekonomi

batik setelah tahun 1960an mengalami kelesuan namun tidak menyurutkan gelait kehidupan ekonomi di Sokaraja. Sebagai salah satu pusat / sentra ekonomi dan bisnis di wilayah Banyumas, Sokaraja senantiasa memunculkan kreativitas-kreativitas baru masyarakatnya. Kegiatan ekonomi masyarakat muncul dalam ekonomi pasar, perdagangan dan bisnis kuliner terutama getuk goreng Sokaraja.

Kemakmuran yang telah mereka dapatkan dari kemajuan dan kejayaan ekonomi batik dan kuliner berpengaruh terhadap sumber daya para mursyid khususnya dan masyarakat pada umumnya. Di kalangan elit Naqsabandi-Kholidiyah, akumulasi kekayaan yang terkumpul pada masa kejayaan batik memungkinkan mereka menyekolahkan anaknya ke Perguruan Tinggi Umum seperti UGM. Setelah menyelesaikan pendidikannya, banyak dari mereka yang kemudian menetap di daerah lain dan bekerja di sektor birokrasi, pendidikan dan lainnya. KH Thoriq misalnya sebagai mursyid kelima berpendidikan tinggi umum UGM dan kariernya sebagai tenaga pengajar di UGM almamaternya. Ia yang berprofesi sebagai tenaga pendidik di PTU bagaimanapun harus menerima/mewarisi posisi sebagai elit agama sebagaimana yang leluhur sebelumnya. Hal ini sedikit menjadi ganjalan pada awalnya untuk mengalihkan garis mursyid ke anak bungsunya ini sebagai kandidat terkuat untuk mengganti KHR Abdussalam. Namun demikian akhirnya KHR Abdussalam melimpahkan kemursyidannya kepada KH Thoriq yang sudah berkarier bagus di sebuah perguruan tinggi UGM Yogyakarta sebagai seorang dosen teknik dan mendapatkan gelar doktoralnya di Inggris di bidang engineering.

Sementara itu di kalangan elit Syadzilyah, kemakmuran yang telah dieperolehnya menjadikan mereka lebih suka memasukkan anak keturunannya ke lembaga pendidikan keagamaan yakni pesantren dan Perguruan Tinggi Agama seperti IAIN. Setelah lulus merekapun sudah siap untuk mewarisi garis kemursyidan orang tua/saudaranya. Pola adaptasi semacam ini membuat elit Syadzilyah tetap mampu mempertahankan posisinya sebagai elit agama yang berpengaruh di masyarakat. Mursyid Syadzilyah Sokaraja seperti KH Muhammad Imam Munchasier misalnya, memiliki latar belakang pendidikan pesantren disamping juga bergelar sarjana formal dari IAIN Bandung. Hal ini berpengaruh terhadap tingkat akar rumput, kemampuan masyarakat Sokaraja untuk memanfaatkan kesempatan baru yang disediakan oleh perkembangan kota dan pasar tidak mengikis akar “kesantrian” yang diajarkan oleh para Kiai/mursyid. Pengajaran agama dan Kiai bagi orang Sokaraja seperti kebutuhan pokok harian yang harus selalu dipenuhi.

Regenerasi kepemimpinan dalam tarekat Syadzilyah sepertinya tidak mengalami problem. Setelah meninggalnya KH. Ahmad Mudatsir pada tahun 1994, KH. Muhammad Imam Munchasir mengambil alih tampuk kepemimpinan dari kakaknya. Mandat kemursyidannya diterima secara penuh hingga ia mengambil keputusan berani untuk meninggalkan kariernya sebagai pengajar di IAIN Bandung. Dengan reputasi formal yang telah dibangun sebelumnya sebagai “ahli agama” di institusi pendidikan tinggi Islam, KH Imam Munhasir bisa menawarkan



kepada massa akar rumput profil seorang Kiai yang siap dan mampu menjawab persoalan-persoalan yang mereka alami sehari-hari.

Hal tersebut bisa kita lihat pada perubahan ekonomi, di mana secara kultural, menguatnya Syadziliyah sejak akhir 1960-an tidak bisa dilepaskan dari perubahan sosial yang terjadi di masyarakat. Meningkatnya tingkat pendidikan dan kemakmuran yang dinikmati Sokaraja sejak 40 tahun terakhir membuat perubahan preferensi nilai penduduknya dalam memandang status sosial dan praktek beragama. Gelar kebangsawanan dan prestise keturunan, meski masih dihargai, semakin merosot nilainya sebagai penanda distingsi sosial. Di samping itu, berbeda dengan generasi sebelumnya, para penganut tarekat dalam mengikuti tarekat banyak didorong pula oleh motif-motif yang sifatnya lebih “rasional” dan bahkan terkadang bersifat “utilitarian” seperti ingin dagangnya lancar, untung, karier bagus dan lain sebagainya.

Hal lain yang lebih penting dari semuanya bahwa mursyid Syadziliyah terlihat lebih siap melayani “dahaga” penduduk Sokaraja melalui dakwah keagamaan yang intens, dialogis, dan terkadang terkesan dengan “gegap-gempita”. Mursyid Syadziliyah biasanya fasih menjawab pertanyaan kritis jamaah dalam soal perniagaan, munakahat, politik, pewarisan, hukum-hukum fiqh kontemporer dan segala persoalan keseharian lainnya. Syadziliyah juga tidak segan-segan mengadakan pengajian dan manakiban secara besar-besaran dengan sponsor perusahaan rokok dan sound system ribuan watt. Mursyid-mursyid Syadziliyah bukan hanya konsen untuk memenuhi “dahaga spiritual” muridnya, tetapi juga intens dalam memberi pelajaran fikih tingkat

tinggi bukan hanya memberikan pelajaran agama yang sangat mendasar, seperti bagaimana memperbaiki wudhu, melakukan sholat yang tuma'ninah, menjaga ucapan, bersiap menghadapi sakaratul maut dll. Mursyid tarekat seperti KH Ahmad Mudasar terlebih KH Imam Munhasir juga tipe dai keliling dan tidak lebih menampilkan profil seorang guru yang membimbing muridnya mencari hakekat hidup beragama untuk mencapai “akhir” yang khusnul khotimah.

Pada tingkat tertentu karenanya, perubahan preferensi kultural ini menunjukkan gejala “rasionalisasi” beragama dan bahkan “soft secularisation”. Ini adalah sebuah kecenderungan untuk memberi makna yang “masuk akal” untuk aktivitas yang sebenarnya murni spiritual. Sebaliknya, ini juga bisa dipahami sebagai usaha untuk memberi isi agamis/spiritual pada hal-hal yang sifatnya sebenarnya sangat profan.

Perkembangan tarekat di Sokaraja dengan adanya tarekat syadziliyyah telah diikuti oleh kalangan ningrat, elit politik dan pelaku ekonomi, hingga akhirnya menyebar di kalangan masyarakat umum. Tarekat Syadziliyah di Sokaraja menjadi salah satu mata rantai penyebaran dan perkembangan tarekat di Sokaraja setelah Naqshabandiyah Khalidiyah. Ketokohan para mursyid yang mendapat antusiasme masyarakat bukan semata-mata karena kealimannya dalam menguasai bidang-bidang ilmu Islam, namun kepiyawaian mereka yang semakin teruji ketika Sokaraja menghadapi perubahan iklim politik di era kemerdekaan hingga era orde baru. Banyak perubahan-perubahan sosial yang terjadi dan menjadi factor (eksogen) perubahan perilaku social kaum tarekat termasuk para elitnya.

Kepiyawaian mereka dalam menangkap iklim politik dan ekonomi yang berubah sebagai kesempatan sungguh sangat mengesankan masyarakat sehingga banyak yang memberikan apresiasi meskipun apa yang mereka lakukan tidaklah sepenuhnya hal baru karena akan terkait dengan setting sebelumnya. Sebagaimana dalam teori gerakan sosial bahwa Gerakan sosial lahir dalam kecenderungan struktur historis dimana secara umum sebelumnya sudah ada struktur yang tersedia baik berupa sumberdaya maupun fasilitas dan biasanya digunakan sebagai asset gerakan untuk membentuk keyakinan. Kesemuanya ini tidak pernah merupakan ciptaan murni, tetapi bahwa epos historis masyarakat tertentu selalu sudah terbentuk lebih dahulu.<sup>207</sup> Mereka telah meneruskan peran Raden Haji Mukhtar (meninggal pada tahun 1962) yang sejak pada masa sebelumnya (masa perkembangan Tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah) menjadi wakil masyarakat dalam menghadapi pemerintah Hindia Belanda dan Jepang. Posisinya sebagai anggota dari Regentschaap-Raad (Dewan Kabupaten) dan Syumuka (Kantor urusan agama) selama era kolonial dan Jepang, telah memainkan peran penting dalam menjembatani kepentingan Kiai dan masyarakat di Banyumas dan juga pelindung mereka. Hingga era kemerdekaan Raden Haji Mukhtar setelah mengusulkan pembentukan Departemen Agama pada bulan September 1945, pada tahun 1950 ia

---

<sup>207</sup> Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*. ( Jakarta : Kencana, 2004), 315

menjadi kepala kantor urusan agama dari Banyumas dan Karesidenan Kedu.<sup>208</sup>

Di bawah ketokohan para mursyid yang selalu siap mendampingi masyarakat dalam menghadapi tantangan, tarekat Syadzilyah semakin tumbuh dan berkembang di Sokaraja. Banyak momen-momen politik dan ekonomi yang dijadikan sebagai peluang para elit tarekat syadzilyah dalam menunjukkan peran sosialnya. Salah satu momentum penting yang terjadi dan para elit tarekat Syadzilyah melakukan gerakan massal adalah sejak munculnya komunis (PKI) yang telah menimbulkan kekacauan politik pasca kemerdekaan. Dalam literatur sejarah dapat kita ketahui bahwa tahun 1963 dan 1964 ditengarai mulai muncul radikalisme Demokrasi Terpimpin dan berkembang menjadi kekacauan sosial di beberapa wilayah terutama Jawa Tengah dan Jawa Timur.<sup>209</sup> September 1963 setelah Aidit berkunjung ke Baijing, ia didesak untuk melakukan revolusi dan tahun 1964 melalui kampanye undang-undang pertanahan, PKI mengklaim memiliki anggota sebanyak 20 juta jiwa dan memulai aktivis-aktivis nya - terutama mereka yang tergabung dalam Pemuda Rakyat – dengan mengambil alih tanah-tanah “berlebih” di Jawa. Beberapa aktivis Islampun – terutama aktivis NU – mulai bergerak melakukan perlawanan karena terjadinya pertikaian, penculikan, penyiksaan,

---

<sup>208</sup> Zuhri. *Guruku*,. 63

<sup>209</sup> Lihat dalam M.V Ricklefs, *Mengislamkan Jawa , Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terjemah oleh Dono Sunardi dan Satrio Wahono, *Islamisation and Its Opponents in Java*, (Jakarta : Serabi Ilmu Semesta, 2013) 190-193

penyerangan rumah-rumah penduduk, dan perusakan ladang tanaman banyak terjadi di beberapa tempat. Agustus 1965 ketika Soekarno tiba-tiba jatuh pingsan di depan umum, mengundang para pengamat berpendapat bahwa saat itulah PKI mulai bergerilya untuk merebut kekuasaan. September 1965 periode Demokrasi Terpimpin semakin kacau, korup dan penuh dengan kekerasan berujung dengan kudeta. Sekelompok kudeta militer menyigkirkan pemimpin tinggi angkatan darat dengan cara menculik dan membunuh enam jenderal.

Kudeta tersebutpun kemudian meluas menjadi konflik di wilayah-wilayah hingga pedesaan di Jawa dan berubah menjadi kekerasan dan penumpahan darah. Banyak para santri-Kiai yang menjadi sasaran para aktivis PKI dan tidak sedikit yang berujung pada pembunuhan. Menghadapi hal ini maka tumbuhlah reaksi sporadic kaum santri melakukan perlawanan atau setidaknya bertahan dari serangan PKI termasuk di wilayah Banyumas dan khususnya di Sokaraja yang banyak dijumpai para kiai-santri dan mursyid tarekat dan sangat loyal terhadap instruksi organisasi Islam seperti NU. Organisasi Islam besar seperti NU dan Muhammadiyahpun mengeluarkan pernyataan bahwa pembersihan PKI adalah sebuah kewajiban beragama yang sama pentingnya dengan perang jihad.<sup>210</sup>

Adanya peristiwa pembersihan pengikut komunis di Sokaraja berkaitan dengan konflik antara lingkaran keamanan para saudagar batik dan pengikut komunis yang biasanya para petani miskin. Sumber konfliknya berasal dari persoalan tanah. Hal ini dikarenakan saudagar

---

<sup>210</sup> Ricklefs, *Mengislamkan Jawa ...*, 198

batik biasanya dikenal juga sebagai para tuan tanah. Para saudagar batik menguasai lahan-lahan pertanian yang luas sebagai hasil dari akumulasi keuntungan yang mereka dapatkan dari perniagaan batik. Sampai sekarang persoalan tanah merupakan masalah yang sensitif di Sokaraja, terutama di daerah Sokaraja kidul dan wetan yang kebetulan menjadi benteng kaum abangan.

Kejayaan pengusaha batik Sokaraja berakhir sejak naiknya orde pada pertengahan dekade 1960-an. Hal ini disebabkan para teknokrat yang menjadi tulang punggung perumusan kebijakan ekonomi saat itu segera mencabut berbagai privilege yang dinikmati GKBI. Kebijakan pro pasar ala teknokrat ini segera memukul para pengusaha batik Sokaraja. Dihadapkan pada iklim yang baru, mereka tidak mampu bersaing menghadapi serbuan impor tekstil murah yang membanjiri Indonesia sejak akhir 1960-an. Sekarang ini hanya tersisa 52 pengrajin batik di Sokaraja yang sekedar bertahan hidup dar pada mencari keuntungan. Koperasi Batik Perbain memang masih memiliki gedung megah 2 lantai di Sokaraja Tengah, namun demikian skala usaha yang dikelola para pengrajin batik sudah jauh merosot dibandingkan pada era keemasan tahun 1950-an.

Dalam perspektif teori Gerakan sosial yaitu *Political opportunity* gerakan tarekat Syadziliyah di Sokaraja juga terjadi kerana ada situasi politik - sebagaimana disebutkan di atas - sebagai kesempatan. Selama kekacauan politik tahun 1965 elit Syadziliyah banyak mengambil peran utama dalam menghancurkan komunis. Pada waktu itu mursyid Syadziliyah banyak yang menjadi pendekar pencak,

bukan hanya dari Sokaraja tetap dari wilayah lain seperti Kiai Ahmad Shodiq, Kiai Ahmad Khudori dan Kiai Ahmad Samingun. Apa yang dilakukan para Kiai di Sokaraja tersebut sebenarnya secara umum terjadi di beberapa daerah dan wilayah sebagaimana dinyatakan oleh M.C Ricklefs :

Di pesantren-pesentren, para kiai telah lama mengajarkan gabungan antara seni bela diri dan disiplin sspiritual – termasuk inisiasi yang semakin mendalam kedalam misteri tarekat sufi – dua aspek ilmu yang menyatu menjadi ilmu *kanuragan* , ilmu kekebalan tubuh. ....

Sekali lagi beberapa Kiaibahkan sampai mengatakan bahwa setiap orang yang meninggal dunia di dalam upaya memebersihkan kaum komunis akan langsung masuk surga sebagaimana yang terjadi pada seorang syuhada yang wafat ketika maju ke perang jihad<sup>211</sup>

Dibawah komando para mursyid masyarakat tergerak melawan dan selalu siap menghadapi ancaman PKI. Ilmu ilmu kekebalan (ketrampilan untuk menghindari cedera dari senjata) diajarkan sebagai persiapan untuk menghadapi komunis. Muhammad Iskandar Tirtabrata yang merupakan komandan kepala Banser Banyumas menjadi saksi tentang bagaimana masyarakat Sokaraja di bawah kepemimpinan Kiai bekerjasama erat dengan pemimpin militer lokal untuk menghancurkan kelompok komunis.

Peran social tarekat Syadziliyah Sokaraja bukan hanya berhenti di situ, tetapi juga ketika terjadi peralihan dari orde lama ke orde baru. Di bawah rezim Orde Baru, mursyid Syadziliyah memiliki modal politik yang lebih tinggi dibanding tarekat-tarekat lain di Sokaraja. KHR

---

<sup>211</sup> Ricklefs, *Mengislamkan Jawa ...*, 201

Abdussalam sebagai mursyid dari Naqsabandi Khalidiyah di era Orde Baru secara konsisten tidak terlibat dan tidak berperan dalam politik terutama dalam afiliasi partainya. Berbeda dengan KH Ahmad Mudasir sebagai mursyid dari Syadziliyah sangat terlibat aktif dalam partai politik. Dalam hal ini nampaknya regenerasi kemursyidan tarekat syadziliyah senantiasa berhasil menampilkan tokoh-tokoh yang mampu menjawab tantangan akibat perubahan iklim politik.

Para mursyid Syadziliyah tumbuh menjadi aktivis sosial dan politisi handal yang “lihai” membaca dan memanfaatkan situasi. Ini berbeda dengan mursid Naqsabandi-Kholidiyah yang cenderung tidak mau menonjolkan diri dalam kancah politik. Sebagai penerus generasi KH Bunyamin dan KH Khudhori, KH Ahmad Mudasir setelah naiknya Orba menjadi mursyid Syadziliyah keempat di Sokaraja sekaligus menjadi politisi lokal yang handal pada masanya. KH Ahmad Mudasir menjadi rujukan masyarakat Sokaraja terutama di era orde baru.

Sebagai tokoh yang banyak berperan di tengah-tengah masyarakat, KH Ahmad Mudatsir telah merintis kiprahnya sejak era kemerdekaan. Pada Era pemerintahan Sukarno Ia menjadi anggota konstituante (MPR RI) dari fraksi partai Nahdlatul Ulama (NU) dari tahun 1957 hingga 1959 dan setelah itu kembali ke tanah leluhurnya di Sokaraja dan menjabat sebagai Ketua Pengadilan Agama Purokerto hingga tahun 1976 sambil mengajar juga di IAIN Sunan Kalijaga



Yogyakarta cabang Purwokerto.<sup>212</sup> KH Ahmad Mudasir terjun lagi di politik setelah pensiun dan sejak 1977 menjadi anggota dewan DPRD kabupaten Banyumas selama empat periode atau selama 20 tahun dari Parati Persatuan Pembangunan (PPP). Sampai kematiannya pada tahun 1994, Kiai Ahmad Mudasir Ia tetap menjadi anggota dari PPP (Partai Persatuan Pembangunan). Setelah khittah NU 1984, Kiai Ahmad Mudasir sementara tetap berafiliasi dengan PPP, pada saat beberapa tokoh NU yang lain mulai berafiliasi dengan Golkar.

NU di Banyumas mempunyai arti tersendiri dimana sampai awal 90-an, ada dua cabang yakni Sokaraja berstatus sebagai cabang NU yang terpisah dari cabang NU Banyumas dengan wilayah kerja Banyumas bagian selatan. Mursyid Syadzilyah Sokaraja juga menjadi elit pimpinan. Sejak Nahdlatul Ulama menjadi partai politik, KH Amad Mudasir ditunjuk menjadi ketua Partai NU cabang Banyumas. Begitu pula setelah muktamar ke-27 di Situbondo yang mendeklarasikan kembali ke hittoh 1926, KH Ahmad Mudatir menjabat sebagai Rois Syuriha NU Cabang Banyumas. Mursyid Syadzilyah dalam posisinya sebagai elit NU juga sering memanfaatkan kedekatannya dengan pemerintah untuk pengembangan dakwah dan pendidikan pesantren.<sup>213</sup>

Jejak tersebut juga diikuti oleh generasi berikutnya yaitu KH Imam Munhasir yang menjadi mursyid kelima tarekat Syadzilyah Sokaraja. Dengan latar belakang Pendidikan pesantren dan Pendidikan

---

<sup>212</sup> Fariz, *Biografi 20 Ulama Banyumas*, (Banyumas : Satria Indra Prasta (SIP) Publishing), 127

<sup>213</sup> Fariz, *Biografi....*, 128

formal perguruan tinggi Islam KH Imam Munhasir menjadi tenaga pengajar di IAIN Sunan Gunungjati Bandung. Sebelum memasuki masa purna Ia mengajukan pensiun dini dan pulang ke tanah kelahirannya untuk meneruskan estafet kemursyidan tarekat Syadzliyyah tinggalan KH Ahmad Mudasir. Disamping membimbing para muridnya KH Imam Munhasir juga aktif dakwah ke beberapa daerah hingga kelaur wilayah Banyumas. Seiring dengan terbentuknya PKB, Ia mulai lebih aktif di politik dan menjadi salah satu anggota DPRD kabupaten Banyumas dari periode 1999 hingga 2004 dewan hingga menjadi salah satu pimpinan PKB tingkat Jawa Tengah.

### **C. Transformasi Doktrinal Sufistik**

#### **1. Menanamkan Kesalehan Sosial dengan Basis Kekuatan Spiritual**

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa tarekat merupakan jalan bagi sang salik/murid dalam berupaya mendekati diri kepada Allah. Dibawah bimbingan mursyid seorang salik/murid – termasuk mereka yang menjadi murid tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah Sokaraja – bukan hanya dibimbing dalam melaksanakan yang wajib dan sunnah sesuai syariat Islam seperti solat dan puasa, tetapi dalam mengamalkan zikir untuk bisa *taqarrub* kepada Allah.

Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah Sokaraja sebagaimana tarekat Naqsabandiyah umumnya sangat menekankan perhatian lebih dalam berzikir jika dibanding dengan tarekat lain. Mursyid membimbing salik dalam mengamalkan hal-hal wajib dan sunah juga dalam berzikir.

Dalam pelaksanaannya, zikir dilakukan di tempat yang telah di desain khusus oleh mursyid, bahkan dalam praktik suluk tarekat di Sokaraja Banyumas dilakukan setiap bulannya selama 10 hingga 40 hari dengan penuh kedisiplinan.

Zikir merupakan amaliyah penting dalam rangka menuju pada spritualitas sang salik. Ada beberapa zikir yang dibaca mulai dari tingkat rendah hingga menuju tingkat yang tinggi sesuai dengan jenjang spritual yang akan dicapai. Setiap tangga zikir dilakukan dengan maksud dan harapan-harapan tertentu sesuai dengan tingkatan dan tujuannya. Berikut penjelasan tentang tingkatan dan tujuan zikir sebagaimana mereka laksanakan sekaligus harapan-harapannya

No	Nama Dzikir	Tujuan dan harapan	Keterangan
1	Zikir dengan nama Allah	Salik senantiasa bisa mengingat Hakiki kapan pun dan dimana pun	Ddibaca berulang-ulang dengan cara diam, dihitung dengan tasbih, sambil memusatkan hati dan pikiran kepada Hakiki
2	dzikir <i>nafi ṣ̣bāt</i> kalimat tauhid	Salik selalu mengingat keesaan Allah dan menjauhkan hati dan seluruh bagian tubuh dari segala macam kotoran	Dibaca secara perlahan diiringi dengan pengaturan nafas. Ketika membaca <i>lā ilāha</i> , pikiran seorang salik konsentrasi sambil menghembuskan nafas, selanjutnya sewaktu menarik nafas ia mengucapkan <i>illallāh</i> .
3	Zikir <i>laṭāif</i> dengan	Salik mengen-dalikan nafsu	Salik yang telah melaksanakan zikir ini

	membaca Allah se-banyak 1000	jahat atau nafsu yang cenderung kepada perbuatan tercela	secara terus menerus akan merasakan melemahnya nafsu jahat.
--	------------------------------	--	---

(Diolah dari data wawancara dan observasi)

Melaksanakan zikir sebagaimana yang mereka lakukan di atas mempunyai arti penting dalam meningkatkan jenjang spiritual sang salik. Konsistensi dalam menjalankan ibadah dan kedisiplinan dalam menjalankan setiap aturan membuat mereka yang berhasil menjalankannya menjelma menjadi pribadi-pribadi yang saleh secara mental-spiritual. Kesempurnaan pribadi pribadi yang saleh tersebut menjadi semakin sempurna ketika sang salik tidak meninggalkan aktifitas sosial di tengah-tengah masyarakat.<sup>214</sup> Tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah sangat menekankan muridnya atau para pengikutnya untuk tidak menarik diri dari realitas sosial politik dan ekonomi yang terus berkembang di sekelilingnya. Daintara murid menyatakab bahwa :

Sebagai *ihwan* seperti kami ya mengikuti apa kata dan perintah *romo guru* (Mursyid), mengikuti zikir bersama *romo guru* dan menaladinya sebab sejak romo-romo guru yang dulu kita tahu kesibukan dan kegiatan mereka di masyarakat ya sebagai mursyid ya aktif mengurus bisnis, romo guru Gus Diwan Thoriq juga masih aktif sebagai tenaga pengajar di UGM dan mesih bersama dengan kita meski tidak setiap hari<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> Lihat dan bandingkan pula dalam Siswoyo, dkk, "Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsabandiyah Terhadap Kesalahan Sosial Masyarakat Dusun Gemutri Sukoharjo Sleman", Vol. 16. Nomor 1, bulan Juni 2020. Jurnal Studi Agama dan Masyarakat: Yogyakarta), 37-38.

<sup>215</sup> Wawancara dengan M Qusyai murin dan ajudan KH Toriq dan KH Muzayin badal tarekat, pada Desembe 2018

Terciptanya pribadi yang saleh justru bisa mendorong mereka bertanggung jawab pada keseimbangan tatanan sosial politik dan ekonomi, misalnya dengan mengingatkan penguasa yang zalim, untuk memperbaiki kualitas hidup masyarakat. Hal ini tidak lepas dari keyakinan yang dibangun oleh para mursyid generasi awal Naqsyabandiyah, bahwa mereka ditakdirkan untuk memainkan peranan dalam sejarah.<sup>216</sup>

Dengan menekankan disiplin yang keras kepada pengikutnya untuk mencapai derajat kesempurnaan, yang disebut insan kamil, melalui aktivitas ritual, tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah mendorong keras aktualisasi dalam perilaku sosial. Oleh karena itu, ajaran Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah tidak menciptakan pertentangan antara kesalehan sosial dan kesalehan individual seperti yang diasumsikan oleh banyak orang. Hubungan keduanya bukan bertentangan bahkan kesalehan spiritual-individual dengan jenjang-jenjang sebagaimana disebutkan di atas, akan meneguhkan kesalehan sosial. Berikut akan digambarkan dalam sekema di bawah :

No	Tingkatan	Internal spiritual-individual	eksternal Sosial Salik
1	<i>Takhalli</i>	mengosongkan hati dari sifat-sifat tercela	Menahan diri dari aktivitas umum dengan cara membersihkan hati dari pengaruh jelek;
2	<i>Tahālli</i>	menghiasi diri dengan	mengisi diri atau

<sup>216</sup> Nizami, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, 221.

		sifat-sifat terpuji	menghiasi dengan amalan atau perilaku mulia;
3	<i>Tajalli</i>	tersingkapnya hijab antara hamba dan Allah	turun ke tengah-tengah masyarakat untuk membina dan membimbing mereka

Secara garis besar amaliyah zikir dalam pandangan pengamal/murid memiliki dimensi internal dan eksternal. Dimensi *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli* secara internal menjadi jenjang spiritual sekaligus jenjang kesalehan sosial. Merujuk pada Peter L. Berger maka pengalaman salik sebagaimana disebutkan diatas, maka aktivitas kaum tarekat merupakan ekspresi duniawi (eksternalisasi) dan nilai sufistik menjadi referensi tindakan (objektivasi) ketika diberi makna oleh penganutnya (internalisasi).<sup>217</sup> Dalam kaitannya dengan hal ini lebih lanjut Berger mengatakan bahwa pada dasarnya agama adalah suatu usaha manusia untuk membentuk suatu kosmos keramat, namun demikian usaha tersebut pada akhirnya juga menjadi aktivitas yang mengekternal melalui upaya mencurahkan makna ke dalam realitas.

Dengan demikian, maka di dalam tradisi sufistik kaum tarekat terkandung bangunan makna-makna yang tereksternalisasi dan terobjektivasi dan selalu mengarah kepada totalitas yang bermakna. Dari sudut pandang ini pulalah maka religiusitas tarekat bisa memainkan peranan strategis dalam usaha manusia membangun dunia karena agama sebagaimana pandangan Berger, adalah jangkauan terjauh dari

---

<sup>217</sup> Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, Terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), 4-5.

eksternalisasi diri manusia melalui peresapan makna-maknanya sendiri ke dalam realitas. Agama dalam pandangan Berger adalah sebagai legitimasi terhadap realitas sosial karena agama membubungkan konstruksi- konstruksi realitas dari masyarakat empiris dengan realitas keramat. Proses legitimasi religius ini berlangsung secara dialektis antara “aktivitas religius dan ideasi religius” dalam urusan praktis kehidupan sehari-hari.<sup>218</sup> Selanjutnya bahwa merujuk pada Husserl yang meneruskan teori Webber dan menyatakan bahwa tindakan tidak hanya dari pengaruh internal individu tetapi juga dipengaruhi oleh factor eksternal dalam lingkup kehidupannya. Ia menyebutnya dengan *because to motive* atau motif penyebab yang bercorak eksternal.<sup>219</sup>

Pengamalan zikir bagi pelakunya justru melahirkan manfaat bukan hanya kualitas kesalehan spiritual-individual tetapi juga kesalehan sosial. Zikir yang dalam prakteknya dilakukan dengan beribadah secara mutlak tanpa batas dapat menjadi media penyucian diri agar setiap muslim mempunyai kesiapan mental dan spritual untuk hidup di tengah-tengah masyarakat. Melalui aktivitas-aktivitas ketarekatan para salik tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah justru terdorong keras aktualisasi dalam perilaku sosial. Oleh karena itu, laku spiritual yang dijalankan oleh para murid tarekat tidak menciptakan pertentangan antara kesalehan individual dengan kesalehan sosial seperti yang banyak diasumsikan oleh khalayak masyarakat pada umumnya.

---

<sup>218</sup> Peter L. Berger, *Langit Suci... 34-35*

<sup>219</sup> Tom Campbell, *Tujuh Teori Sosial*, (Yogyakarta : Kanisius, 1994), hlm. 242.

Mecermati hal tersebut, dapat dinyatakan bahwa tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang berkembang pesat di Sokaraja mempunyai visi mensinergikan antara kesalehan individual dengan kesalehan sosial.<sup>220</sup> Senada dengan pernyataan tersebut, Julia Day Howell menyebut tarekat masyarakat modern dan masyarakat industri 5.0 dengan istilah neo-sufisme dan tasawuf positif.<sup>221</sup> Tarekat merupakan solusi problematika kehidupan bagi identitas komunal masyarakat perkotaan, sehingga berimplikasi terhadap sufisme urban pada masyarakat tersebut.<sup>222</sup>

Dalam hal yang sama Fadzlurrahman mempertegas tulisan Julia Day Howell bahwa neo sufi mengkolaborasikan antara tindakan batin dan dzahir, sehingga setiap sufi pada zaman modern ini pasti berusaha menyeimbangkan antara kesalehan individual dan kesalehan sosial sebagai manifestasi tindakan aktualisasi interpersonal neo-sufisme. Doktrin dan praktek merupakan spirit yang mendasari neo-sufisme mencapai identitas interpersonal aktif sosial sufisme dalam tarekat naqshabandiyah.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> Pernyataan ini sama dengan yang sampaikan Maghfur Ahmad. “Three Sufi Communities Guarding The Earth: A case Study Of Mitigation And Adaptation To Climate Change In Indonesia” . Al-Jami’ah, volume 57 Nomor 2, 2019, Yogyakarta.. hal 362.

<sup>221</sup> Julia Day Howell. “Sufism and The Indonesian Islamic Revival “. The Journal Of Asian Studies 60, no. 3 Agustus 2001. Hal 721-722.

<sup>222</sup> Wasisto Raharjo Jati. “Sufisme Urban di Perkotaan: Konstruksi Keimanan Baru Kelas Menengah Muslim “. Jurnal Kajian dan Pengembangan Manajemen Dakwah volume 5 nomor 2 Desember 2015.

<sup>223</sup> John O. Voll. “Neo-Sufism: Reconcedered Again “. Canadian Journal of African Studies, 30 Oktober 2013, 318.



## 2. Menanamkan Semangat Hidup dan Etos Kerja

Umumnya kalau kita mendengar tentang kehidupan kaum tarekat tertuju kepada mereka yang hidup sederhana, terpencil dari keramaian dan setia mengabdikan dirinya untuk Allah. Mereka mempunyai cara pandang bahwa hidup ini hanya untuk beribadah mendekati diri kepada Allah dengan cara menjauhi diri dari hiruk pikuk dunia. Bagi mereka, dunia ini bisa menghambat perjalanan panjangnya menuju *taqarrub* kepada Allah. Oleh sebab itu, kehidupan mereka dalam pandangan masyarakat pada umumnya sebagai kehidupan yang serba berkekurangan dan penuh dengan kemiskinan.

Namun demikian semua penilaian tersebut akan berubah jika melihat kehidupan sehari-hari masyarakat di sebuah kota kecil di wilayah Banyumas yaitu Sokaraja. Sebagaimana mereka adalah para penganut tarekat yang sekilas kita tidak akan mengetahuinya bahwa mereka adalah pengamal nilai-nilai sufistik. Bukan hanya pada para elit / mursyid sebagaimana dijelaskan diatas, namun dikalangan masyarakat dan para murid tarekat banyak kita temukan bangunan rumah megah yang mereka miliki, gedung-gedung indah yang dihiasi dengan ornamen seni pahat yang menawan, serta banyak asset asset ekonomi lain yang dimiliki oleh para pengikut tarekat. Mereka tidak hanya aktif dalam berzikir dan berdoa sebagaimana umumnya kaum tarekat, namun mereka juga aktif dalam kehidupan sosial baik politik maupun ekonomi. Mereka aktif dalam bisnis yang terdiri dari beberapa unit usaha seperti perusahaan batik, industri makanan khas purwokerto yaitu getuk goreng, dan aneka kuliner serta usaha-usaha lainnya merupakan unit-unit usaha

masyarakat Sokaraja. Aset-aset yang mereka miliki dari hasil usaha bisnis ini, mereka gunakan untuk mendirikan bangunan yang mereka inginkan hingga mereka juga bisa memberikan bantuan kepada masyarakat dalam bentuk sedekah.

Sebagaimana mereka adalah para pengikut tarekat Syadziliyah yang ada di Sokaraja. Apa yang mereka lakukan tidak lepas dari pemahaman bahkan keyakinan bahwa mereka berusaha menjalankan ajaran agama sebagaimana yang diajarkan oleh pemimpin tarekat yang disebut Mursyid.

“Mursyid bagi saya adalah penyejuk saat berzikir bersama di majlis zikir sekakligus dengan wejangan-wejangannya menjadi menyemangat saat kami bekerja... Saya terkesan oleh sosok Imam Mudatsir yang bukan hanya ngalim agama tetapi mampu melayani masyarakat hingga hal-hal yang berkaitan dengan kemasyarakatan seperti saya yang tadinya menjadi pegawai negeri dan sekarang menjadi pedagang”,<sup>224</sup>

Salah satu ajaran dalam tarekat Syadziliyah bahwa syukur atas karunia Allah yang diberikan kepada hambanya adalah jalan mulia menuju Allah. Aset dan harta menjadi sarana nyata untuk bisa bersyukur. Dengan demikian, seperti yang ditanamkan oleh mursyid seorang sufi harus bekerja keras dan menceburkan diri dalam kegiatan ekonomi sehingga mereka bisa memiliki kelebihan harta untuk berbagi kebahagiaan dengan orang lain. Jika tidak, status kesufiannya masih diragukan. Untuk itu, beberapa pemikiran ekonomis yang dicetuskan

---

<sup>224</sup> wawancara dengan murid tarekat H. Hamdu asal Kembaran Banyumas, September 2019.

oleh mursyid dengan sigap mereka sambut dan laksanakan karena nasehat itu ibarat perintah dari Allah yang pasti akan dijamin berhasil.

Dengan bersyukur sang sufi juga bisa memberikan yang terbaik kepada sesama. Dalam hal ini mursyid disamping mengajarkan tata cara solat sesuai kaidah *fiqhiyyah* tetapi juga menyampaikan filosofi dalam menjalankan solat. Dengan kapasitas keilmuan yang memadahi mursyid tarekat Syadziliyah di Sokaraja lihai menjelaskan nilai-nilai yang terkandung dalam sholat. Mengikuti penjelasan KH Hisyam Tantowi – mursyid yang sekarang - bahwa shalat yang diakhiri dengan mengucap salam dengan gerak menengok ke kanan dan ke kiri, bukan hanya semata sebagai penutup shalat. Salam sebagai akhir solat mengandung makna yang lebih mendalam, yakni menyebarkan salam sejahtera/keselamatan dan kebahagiaan kepada orang-orang disekelilingnya.<sup>225</sup>

Keterlibatan kaum tarekat di Sokaraja dalam dunia ekonomi tidak lepas dari semangat mereka dalam berpegang pada kewajiban, yakni kewajiban untuk menjalin hubungan dengan Allah, dengan sesama manusia, dan dengan alam sekitar. Pengikut tarekat, menurut mereka, tidak hanya mementingkan hubungan baik dengan Allah, karena mereka hidup bersama orang-orang lain di sekitarnya. Agar bermanfaat, mereka harus mampu memberikan yang terbaik untuk mereka, salah satunya adalah bantuan ekonomi. Dengan begitu, roda ekonomi harus bergerak sehingga mereka dapat memberi nafkah diri sendiri, keluarga dan masyarakat di lingkungannya. Jadi, sebagai seorang sufi harus kaya dan

---

<sup>225</sup> Wawancara dengan mursyid Syadziliyah KH Husyam Tantowi, Desember 2018

bermanfaat untuk orang lain tanpa menjadi beban keluarga atau lingkungannya. KH Hisyam Tantowi mengikuti pesan mursyid sebelumnya yang tidak lain adalah ayahnya, menuturkan

seseorang itu ya “ *saharun fi al-layāl wa fursān fī al-nahār*” maksudnya jika waktu malam digunakan untuk bertaqarrub melalui zikir sementara di waktu siang seperti penunggang kuda yang siap memacu kudanya dengan gagahnya<sup>226</sup>

Menyimak alasan-alasan di atas, nampaknya ajaran-ajaran tasawuf yang diberikan mursyidanya memberikan kontribusi terbaik untuk kehidupan dunia ini. Menjadi sufi ternyata tidak menghalangi mereka untuk terjun di dunia bisnis. Mereka masih tetap dekat dengan Allah sambil memberikan kemanfaatan yang sebesar-besarnya untuk kemakmuran masyarakat. Dengan demikian, pandangan sementara kalangan yang menyatakan bahwa ajaran sufi akan menjadikan seseorang jauh dari kehidupan dunia secara nyata dapat ditolak dengan kenyataan yang ditunjukkan oleh pengikut tarekat Syadziliyah ini. Harapan mereka adalah dapat meraih kebahagiaan dunia dan akhirat secara bersama-sama secara seimbang dan berkelanjutan.

Dalam konteks era modern yang diwarnai kehidupan keduniaan dan materialisme, di mana mereka juga disibukkan oleh aktivitas yang berkenaan dengan pengumpulan materi sebanyak mungkin dinamika kehidupan beragama para pengikut tarekat syadziliyah di Sokaraja seakan menemukan aktualitasnya yang nyata. Ini seiring dengan tuntutan dan kebutuhan hidup yang makin kompetitif dalam arus globalisasi yang

---

<sup>226</sup> Wawancara dengan KH Hisyam Tantowi, mursyid Syadziliyah pada Januari 2019

selalu berorientasi bisnis. Dengan kata lain, manusia hidup di dunia ingin menjadi kaya dengan menempuh yang benar.

Bila ditelisik lebih cermat ke dalam tradisi tasawuf pemahaman dan pengamalan tasawuf mereka tentu berbeda dengan pengamalan dan penghayatan para sufi yang menempatkan kemiskinan dan *al-faqr* (kefakiran) pada *maqām* (jenjang) yang tinggi sebagai salah satu syarat agar dapat *wusul* (sampai) dan *ma'rifah* (mengetahui) Allah. Mereka tidak mempraktikkan *al-faqr* dengan gaya hidup yang benar-benar jauh dari kemewahan dan kemegahan dunia, tidak pula memilih jalan hidup yang penuh penderitaan, kesedihan, cobaan dan kemiskinan. Pengamalan dan penghayatan agama seperti yang mereka lakukan sebenarnya juga tidak bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Islam tidak pernah melarang umatnya untuk mengumpulkan harta kekayaan sebanyak mungkin, bahkan menganjurkan umatnya tidak melupakan bagian dunianya di samping akhira. Islam menganjurkan adanya balance kepentingan duniawi dan ukhrawi sebagaimana firman Allah: "... Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah padamu kebahagiaan negeri akhirat dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari kenikmatan dunia". (QS. Al-Qashash: 77)

Islam hanya tidak membenarkan hati kita terlalu *kumantihil* (melekat, red) terhadap harta benda sehingga dapat melupakan dan melalaikan kewajiban taat dan menyembah Allah SWT. Inilah inti dari sifat zuhud (menghindari dunia). Banyak orang salah mengartikan bahwa zuhud harus miskin dan menderita tanpa harta benda. Padahal pengertian zuhud yang sebenarnya adalah sebagaimana penjelasan Sufi,

"Memendekkan angan-angan hati kita kepada urusan dunia bukan berarti makan yang tidak enak dan berpakaian compang-camping".

Jadi bila ada orang yang kaya raya tetapi hatinya tidak selalu memikirkan dunia berarti orang tersebut mempunyai sifat zuhud dan sebaliknya bila ada orang miskin tetapi hatinya selalu memikirkan urusan dunia berarti orang tersebut tidak zuhud tetapi hubbud dunia. Intinya, zuhud bukan dilihat dari kaya atau miskin tetapi dari hatinya. Pengertian zuhud sendiri dalam Al Qur'an dijelaskan dalam surat Al-Hadid ayat 23: "Supaya kau tidak berputus asa terhadap sesuatu yang telah hilang di hadapanmu dan tidak terlalu gembira terhadap karunia yang datang padamu".

Ada yang unik dari penjelasan dari para mursyid yakni "*Azzuhdu fī al-zuhdi bi idhāri diddihī*" (zuhud dalam pengertian zuhud yang sebenarnya adalah menampakkan perbuatan yang seolah-olah bertentangan dengan zuhud itu sendiri). Beliau mengartikannya kesempatan seorang arif yang zuhud adalah meninggalkan keinginan syahwatnya karena Allah, tetapi terkadang juga menampakkan dirinya mengikuti syahwatnya dengan tujuan menutupi derajat kesufiannya di mata masyarakat sehingga ia tidak terganggu dari penilaian mereka seperti dihormati, dipuji, dikultuskan, diagungkan atau dicela.

Dalam Islam, harta kekayaan bisa menjadi sesuatu yang terpuji bila digunakan untuk kemaslahatan dan kepentingan dunia dan agama, sehingga dalam Al Qur'an, Allah sering menyebut harta dengan khair (kebaikan) dengan catatan banyak atau sedikitnya rezeki tidak ditentukan ketakwaan seseorang tetapi memang sudah ditentukan dalam

catatan amal. Ketakwaan seseorang tidak berarti menambah rezekinya dan kefaskan seseorang tidak pula berarti mengurangi rezekinya".

Dari penjelasan di atas, jelaslah menanamkan pola hidup miskin di zaman modern sebagaimana yang diajarkan para sufi terdahulu merupakan konsep yang sekarang sudah mengalami transformasi. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya para Kiai, ulama dan mursyid tarekat yang nota bene pewaris para nabi mempunyai rumah mewah, kendaraan yang sangat mahal dan harta yang berlimpah.

Rasulullah Saw menggoreskan sejarah hidupnya dengan hidup miskin tetapi tidak berarti menyuruh atau menganjurkan hidup miskin, sebab kenyataannya banyak sahabat Beliau yang kaya raya bahkan beliau mengawinkan dua putrinya kepada sahabat yang kaya raya, Ustman bin Affan ra. Ketika beliau ditawarkan hidup kaya oleh Allah, beliau menjawab dengan dua alasan; pertama, beliau malu kepada para nabi dan rasul terdahulu karena mereka merasakan kepedihan luar biasa dalam menyampaikan Risalah Allah, tidak hanya lapar dan miskin tetapi juga cacian, siksaan dan cobaan yang datang silih berganti, toh mereka tetap sabar dan tabah.

Ketika Beliau ditanya tentang kebiasaan seseorang yang berpakaian dan memakai perhiasan bagus, Beliau menjawab: Inna Allah jamilun yuhibbul jamal (Allah adalah Tuhan Yang Maha Indah dan menyukai keindahan). Jadi Beliau juga memberi justifikasi kepada umatnya untuk hidup mewah asal tetap taat dan tidak lalai terhadap kewajiban Allah. Adapun kepada umatnya yang hidup miskin, beliau menghibur dan meyakinkan bahwa Allah akan memberi anugerah yang

besar melebihi orang kaya kepada orang miskin di akhirat kelak asal sabar dan menerima.

Imam as-Syadzili sebagai pendiri tarekat syadziliyyah sekaligus sebagai uswah bagi pengikutnya termasuk di Sokaraja. Ia selalu menganjurkan hidup "ngota" dan parlente dan menyarankan pada para sahabatnya, "Makanlah makanan yang paling lezat, minumlah minuman yang paling enak, berpakaianlah dengan pakaian yang paling mahal sebab bila seseorang telah melakukan itu semua dan berkata "Alhamdulillah", maka semua anggota badannya menjawab dan mengakui dengan bersyukur. Sebaliknya bila seseorang makan hanya gandum dengan garam, berpakaian lusuh, tidur di lantai, minum air tawar kemudian ia berkata, "Alhamdulillah", maka seluruh anggota badannya malah marah, bosan dan mencela pada orang yang mengatakan itu, sebab anggota badan tersebut merasa tidak diberi hak yang selayaknya, tidak sesuai antara pernyataan syukur dan kenyataannya.

Seandainya ia bisa melihat langsung, tentunya ia akan melihat kebosanan dan kemarahannya. Tentunya ia memilih dosa karena membohongi anggota badannya, kalau begitu lebih baik orang yang menikmati kesenangan dunia dengan penuh keyakinan kepada Allah sebab pada hakikatnya orang yang menikmati kesenangan dunia adalah melakukan sesuatu yang diperbolehkan Allah dan barang siapa menimbulkan kebosanan dan kemarahan pada anggota badannya pada hakikatnya melakukan sesuatu yang diharamkan Allah".



Dari penjelasannya, beliau memberikan pembenaran dan pembelaan yang kuat bahwa kaum tarekat boleh hidup mewah di dunia dengan catatan memakai pakaian yang mahal dengan niat menampakkan nikmat Allah bukan untuk memuaskan nafsunya. Juga makan dan minum yang lezat dengan niat agar seluruh anggota badannya dapat bersyukur dengan anugerah yang telah diberikan-Nya. Bahkan beliau tidak menghendaki seorang sufi yang miskin, lusuh, kumal, dekil dan kucel. Ini dibuktikan dalam sejarah, beliau selalu memakai pakaian yang mewah dan mahal, berkendaraan yang bagus dan berbagai fasilitas yang serba bagus, sangat berbeda dengan gaya hidup para sufi pada umumnya.<sup>227</sup>

Sebagai tokoh sufi agung yang mempunyai reputasi dan nama imam Syadzli dijadikan panutan dan dikagumi hingga sekarang. Sebab kenyataannya beliau menggunakan fasilitas kemewahan dunia semata-mata untuk kepentingan ibadah kepada Allah dan untuk kepentingan umum umat Islam pada zamannya, sebuah ibadah sosial yang dianjurkan dalam Islam. Kisah legendaris Imam as-Syadzili yang mengilustrasikan gaya hidup mewahnya sering diceritakan para mursyid kepada para muridnya termasuk mursyid tarekat Syadziliyah di Sokaraja, sebuah kisah tentang anggur, kereta dan kota. Berikut ini kisahnya mengutip yang dikisahkan oleh KH Hisyam Tantowi; mursyid tarekat Syadziliyah.<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> Lihat dalam Amir al-Najjar, *Al-Ṭuruq al-Sūfīyah fī Miṣr*; (Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2010), 270.

<sup>228</sup> Wawancara deng KH Hisyam Tantowi, 20 Desember 2018

Kisah tentang seseorang yang hendak menemui Imam Abu Hasan Ali al-Syadzili di rumahnya. Setelah bertanya kepada orang dan mendapatkan tempat yang dituju ia tidak jadi masuk ke rumah itu, karena yang didapatkan adalah sebuah bangunan rumah mewah laksana istana. Ia tidak percaya kalau rumah itu adalah tempat tinggal sang imam yang dicarinya dengan alasan sebagaimana yang ia yakini bahwa seorang wali tidak akan hidup semewah itu. Dalam pandangannya seorang wali adalah orang yang hidup sederhana dan pasti mengamalkan zuhud, yakni menjauhi kemewahan dunia. Ia mengurungkan niatnya sehingga berjumpa dengan seorang pengendara kereta kuda yang mewah dan mempersilahkan untuk naik bersamanya. Dalam tengah perjalanan akhirnya ia tahu bahwa pengendara kereta itu tidak lain Imam Abu Hasan al-Syadzili sendiri.

Ketika ia tahu bahwa yang ditumpangi adalah sang imam yang dicarinya, ia pun tidak berani menyampaikn bahwa sebenarnya ia baru saja pergi ke rumahnya. Sembari menikmati perjalanan Imam Abu Hasan kemudian memberikan sebuah gelas yang berisi minuman anggur pilihan. Baginya pemberian ini sangat mengagumkan karena selama hidupnya ia tidak pernah menikmati enaknyanya meminum anggur semacam itu. Rasa kagum bercampur rasa takut di hadapan sang imam ia sangat berhati-hati agar anggur itu tidak tumpah atau gelasnyanya terlepas dari genggamannya, apalagi kereta yang ia tumpangi laju dengan kencang mengelilingi kota. Selama perjalanan ia senantiasa disibukkan oleh perhatiannya yang tertuju pada gelas dan anggur sehingga ia tidak bisa menikmati indahnya pemandangan selama perjalanan keliling kota.

Setelah selesai mengelilingi kota, kereta berhenti tepat di halaman rumah sang imam dan tanpa disadari orang tersebut terus saja memperhatikan anggur yang dipegangnya. Ia baru tersadar setelah Sang Imam menyapanya dengan bertanya "Bagaimana perjalanan tadi, apakah kamu bisa menikmati keindahan kota ini?" Iapun tidak bisa menjawab karena selama perjalanan ia hanya disibukkan dengan anggur yang dikaguminya sehingga tidak melihat apa-apa selain anggur yang ada di tangannya. Mendengar perkataan itu maka Imam Syadzili melanjutkan perkataannya : "Nah, antara kamu, keindahan kota dan anggur di tanganmu itu ibarat aku sendiri dengan hartaku dan Allah dalam batinku. Karena perhatianku hanya tertuju kepada Allah, aku tidak pernah peduli apakah kota ini indah atau tidak." Dari pernyataan inilah orang itu baru memahami apa yang dilihat dan didengarnya. Ia gembira karena mendapatkan pelajaran zuhud dari Sang Imam.

## **BAB VI**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Ada beberapa hal yang dapat disimpulkan dari penelitian ini sekaligus menjawab rumusan-rumusan masalahnya yaitu :

**Pertama**, gerakan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah di Sokaraja Banyumas tumbuh dan berkembang di tengah perubahan sosial ekonomi masyarakat yang tergambar dalam beberapa tahap. Sejak era gerakan perlawanan atau resistensi atas penjajahan kolonial Belanda (1814-1880) mengalami resiko tinggi dan bahkan gagal, gerakan tarekat di Sokaraja mulai membangun gerakan baru. Melalui sektor ekonomi dalam situasi politik kolonial terutama setelah turunya ekonomi perkebunan dan runtuhnya pabrik gula, tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah membangun gerakan berbasis penguatan sosial hingga pasca kolonial melalui sektor ekonomi khususnya pada bidang perbatikan (1920-1968) kerajinan dan kuliner (1960-1980) dan kebangkitan kembali batik (1990 sampai sekarang).

Tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah mampu bertransformasi menjadi gerakan sosial-ekonomi melalui metode dan setting sosial dengan tetap mempertahankan dan mengembangkan ajaran-ajaran Islam melalui isoterik-sufistik. Gerakan tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan Syadziliyah di Sokaraja telah menemukan makna sejarah melalui batik dan Islam yang memerankan peran penting dalam perubahan sosial-ekonomi. Perubahan tersebut

mulanya ditandai adanya kolaborasi penguasa lokal (Tumenggung Kertadiredja) dengan pemerintah Hindia-Belanda sehingga memberi preseden sejarah dalam pembangunan ekonomi perkotaan yang menjadi titik awal hubungan kiai dengan penguasa. Industri batik Sokaraja membawa efek positif dalam pengembangan ekonomi perkotaan yang mencapai puncaknya pada era keemasan (1950-1960) yang ditandai sebagai “jaman jatah mori” di bawah Perbain. Kesuksesan batik saat itu tidak lepas dari peran K.H.R. Ahmad Rifa’i Affandi yang menjadikan era tersebut sebagai "*jaman makmur jibar-jibur*" sehingga mampu menjadi donator sekolah, masjid, dan klinik kesehatan dengan kontribusi sebesar Rp 298.340 untuk dana pendidikan dan juga Rp 84.957 untuk dana sosial masjid dan panti asuhan. Peran tarekat terhadap ekonomi batik bukan hanya pada sisi kesejahteraan yang ditimbulkannya tetapi juga pada pengaruh nilai-nilai sufistik yang tertanam dalam motif dan desain batik. Hal itu terlihat pada motif-motif alam berupa daun dan menghindari motif hewan dan kesahajaan warna yang menunjukkan kelembutan dan ketenangan. Pembuatan batik dipenuhi dengan kontemplasi untuk menghasilkan perpaduan bentuk yang indah dan tidak melenceng dari norma-norma ajaran Islam. Kuatnya mistis di Jawa kemudian menjadikan tasawuf mudah diterima karena selaras dengan kekuatan batin dalam beribadah.

Selanjutnya pada perubahan sosial politik dan ekonomi pasca kemunduran batik sejak tahun 1960, tarekat Syadzilyah menandai perubahan baru dengan munculnya kreatifitas masyarakat dalam membangun ekonomi kerajinan dan kuliner. Hal ini dibuktikan dengan

pembangunan perkotaan Sokaraja yang semakin terlihat lebih berkembang dibandingkan dengan pusat-pusat komersial lainnya seperti Ajibarang, Wangon, Sumpiuh, Rawalo, dan Jatilawang. Lebih dari itu peran tarekat semakin kompleks ketika mursyid Syadziliyah. K.H. Ahmad Muddasir (1957-1959) tampil menjadi anggota Konstituante dan menjadi anggota DPR empat periode (1977-1997) hingga diteruskan oleh K.H. Munhasir menjadi anggota DPRD Banyumas.

**Kedua**, pertumbuhan dan perkembangan gerakan tarekat di Sokaraja tidak lepas dari adanya keterjalinan dua kekuatan sebagai pendorongnya yaitu antara tarekat beserta segala unsur-unsur ajaran, ritual dan modal sosial dan material sebagai kekuatan internal tarekat (endogen) dengan situasi politik dan ekonomi yang berkembang dengan segala potensinya di Sokaraja sebagai kekuatan eksternal (eksogen). Ada upaya-upaya generik yang dilampau oleh kaum tarekat di Sokaraja yaitu dialektika-negosiasif yakni di satu sisi menerima tantangan perubahan sosial luar dengan melakukan adaptasi dan di sisi yang lain selanjutnya melakukan transformasi sebagai timbal baiknya.

**Ketiga**, pola adaptasi dan tranformasi tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dibangun bukan semata menjadikan tarekat sebagai organisasi tunggal akan tetapi lebih pada wahana untuk membangun kesalehan sosial masyarakat agar bisa berperan dalam setiap perubahan zaman. Untuk itu mereka berusaha untuk membangun *breeding image* dalam pembangunan kapabilitas *syakhsiyyah* agar mampu menjawab tantang perubahan. Disamping memperkuat diri dalam wilayah intelektual, geneologi, mereka juga merajut kepiawaian membangun

jaringan ekonomi. Transformasi itu tidak hanya membangun karisma sufi dalam bentuk karisma kewalian saja, akan tetapi juga dalam wujud kesalehan sosial. K.H.R. Muhammad Ilyas mendakwahkan agama melalui tarekat dengan membimbing jalan spiritual murid-muridnya hingga melatih sebgaiannya murid untuk menjadi badalnya yang bertugas untuk menyebarkan tarekat sambil aktif bekerja. Puncaknya K.H.R. Ahmad Rifa'i Afandi sukses membangun Sokaraja pada sektor industri perbatikan (1950-1960). Berbeda dengan Naqshabandiyah Khalidiyah, pola adaptasi dan transformasi tarekat Syadziliyah lebih menonjolkan pada pamor intelektual dibandingkan pamor geneologi. Elit Syadziliyah mampu menjadikan kemakmuran sebagai modal untuk pendidikan bagi keturunannya, sehingga mampu mempersiapkan garis kemursyidan bagi keturunannya. Pola adaptasi semacam ini membuat elit Syadziliyah tetap mampu mempertahankan posisinya sebagai elit agama yang berpengaruh di masyarakat. Mereka lebih siap melayani penduduk Sokaraja melalui dakwah keagamaan dan fasih menjawab pertanyaan kritis jamaah dalam persolaan agama, sosial, politik yang diwujudkan dalam etos kerja dan kesalehan sosial.

## **B. Saran**

Disertasi ini masih perlu dicermati karena masih ada beberapa kekuarangan. Namum demikian berdasarkan kesimpulan-kesimpulan dari penelitian ini ada kontribusi yang dapat diberikan sebagai berikut.

Pertama, studi ini pada dasarnya mengembangkan kajian tentang tarekat menurut perspektif historis dan sosiologis. Tarekat tidak cukup

dipelajari hanya dari aspek ajarannya saja, tetapi dapat dipelajari juga dialektika tarekat dengan realitas sosial dan perubahan-perubahannya. Oleh karena itu kompleksitas perkembangan/dinamika gerakan kaum tarekat sebagaimana dilakukan dalam studi ini, diharapkan dapat dikembangkan lebih lanjut dalam kajian-kajian tentang agama dan perubahan sosial.

Kedua, berdasarkan studi ini diketahui bahwa gerakan kaum tarekat selalu memberikan sumbangan pada pemenuhan spiritualitas dan perbaikan moralitas masyarakat. Karena itu, studi ini menawarkan pilihan bagi saluran keagamaan masyarakat yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan yang serba materialistik di era globalisasi. Demikian harapan studi ini kepada kaum tarekat untuk lebih dinamik merespons tantangan-tantangan setiap perubahan sosial masyarakat.

Ketiga, studi ini telah menunjukkan aktivitas dan kontribusi kaum tarekat terhadap sosial-ekonomi. Suatu keniscayaan bagi mereka mempertahankan tarekat sehingga bermanfaat bagi masyarakat dalam memahami keragaman perilaku sosial berbasis keagamaan. Demikian pula sebaiknya tarekat bukan hanya dijadikan sebagai partner di dalam proses perubahan sosial, melainkan religiusitas kaum tarekat dalam banyak hal dapat dijadikan model perubahan sosial yang lebih humanis.



## DAFTAR PUSTAKA

### BUKU DAN JURNAL

- Abdullah, Taufik. *Agama, Etos Kerja Dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Abdullah, Taufiq. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, n.d.
- Abdurrohman, Dudung. *Sufi dan Penguasa: Perilaku Politik Kaum Tarekat di Priangan Abad XIX-XX*. Al-Jami'ah No. 55, 1994.
- Abdurrohman, Dudung, and Syaifan Nur. *Sufisme Nusantara: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Yogyakarta: Ombak, 2019.
- Aceh, Abubakar. *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian Tentang Mystik*. Surakarta: Ramadhani, 1996.
- . *Pengantar Sejarah Sufi*. Solo: Ramdhani, 1993.
- A'dam, Syahrul. "Etos Ekonomi Kaum Tarekat Shiddiqiyah." *Al-Iqtishad: Jurnal Ilmu Ekonomi Syariah* 3, no.2 , 2011: 313-330.
- A'dam, Syahrul. "Etos Ekonomi Kaum Tarekat Sidiqiyah." *Al-Iqtisad*, Juli 2011: 324-329.
- Anwar, Arif. *Ajaran dan Amaliah Tasawuf*. Jogjakarta: Pustaka Sufi, n.d.
- Aqib, Kharisudin. *Memahami Teosofi Tarekat Qodariyah wa Naqsyabandiyah*. Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.
- Assegaf, Muhdhor. *Biografi al-'Allamah al-'Arif Billah al-Syaikh Muhammad Abdul Malik bin Muhammad Ilyas*. Solo: Yayasan Pesantren Bani Malik bekerjasama dengan Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Thariqah "Pelita Hati", n.d.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.

- Azra, M. Azyumardi. *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Press, 2008.
- Berger, P. L. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Bruinessen, Martin Van. *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *The Origins and Development of Suffi Order (Tarekat) in Southeast Asia*. Jakarta, 1994.
- Bruinessen, Martin Van. "The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia." *Studia Islamika Vol. 1 No. 1*, 1994: 1-23.
- Bruinessen, Martin Van, and Day Julia Howwel. *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Press, 2008.
- Bruke, Peter. *Sejarah dan Teori Sosial*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- der Kroef, J. M. Van. *Indonesia in the Modern World*. Jakarta: M. Baru, 1956.
- Geertz, Clifford, Dorojatun Kuntjoro Jakti, and S. Supomo. *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.
- Giap, The Siau. *Religion, Politics, and Economic Behaviour in Java: The Kudus Cigarette Industry*. Britania: JSTOR, 1967.
- Hasan, Noorhaidi. "Book Review: Islam Politik, Teori Gerakan Sosial, Dan Pencarian Model Pengkajian Islam Baru Lintas-Disiplin." Noorhaidi Hasan, "Book Review: Islam Politik, Teori Gerakan Sosial, Dan PencAI-Jami'ah: *Journal of Islamic Studies* 44, no. 1, 2006: 241-250.

- Heather, Sutherland. *Terbentuknya Sebuah Elite Birokrasi*. Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.
- Ihsan, M. "Gusjigang: Karakter Kemandirian Masyarakat Kudus Menghadapi Industrialisasi." *Iqtishadia: Jurnal Kajian Ekonomi Dan Bisnis Islam IAIN Kudus 10, No.2*, 2017: 153-183.
- Kartodiarjo, Sartonno. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia, 1992.
- Khotimah. "Studi Sufisme Thariqah Qadariyah Wa Naqshabandiyah Di Desa Madani Pulau Kijang Reteh Indragiri Hilir Riau." *An-Nida'* 39 No. 2, 2014: 199-214.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa, Seri Etnografi Indonesia*. Yogyakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam Interoretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Kurniawan, Heru. "Dialogis Kesadaran Kolektif dalam Relasi Antarumat Beragama Pada Masyarakat Banyumas." *Jurnal Harmoni Multikultural dan Multireligius Vol. IX*, Heru Kurniawan, "Dialogis Kesadaran Kolektif dalam Relasi Antarumat Beragam Oktober-Desember (2010).
- Lings, Martin. *Syekh Ahmad Alawy, A Sufi Sants of The Twentieth Century*. London: George Allen and Unwin, 1971.
- Madjid, Nurcholis. *Fatsoen Nurcholis Madjid*. Republika, 2002.
- Mahasin, A. *Ruh Islam Dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya di Jawa*. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996.

- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid Fi Al-Lughah Wa Al-A'lam*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Mansur. *Ajaran dan Teladan Para Sufi*. Jakarta: Bina Aksara, 2004.
- Maryam, Siti. *Sejarah Peradaban Islam*. Yogyakarta: LESFI, 2003.
- Mufid, Ahmad Syafi'i. *Tangklukan, Abangan, Dan Tarekat: Kebangkitan Agama Di Jawa, I*. Jakarta: Obor, 2006.
- Mulyati, Sri. *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktarabah di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media Group, 2011.
- Muslih. *Umdatul Salik*. Purworejo: Syirkah al-Tijarah fi Ma'had Berjan, 1952.
- Mu'tasim, Radjasa. *Bisnis Kaum Sufi: Studi Tarekat Dalam Masyarakat Industri*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Mu'thi, Abdul Wahid. *"Tarekat: Sejarah Timbul, Macam-Macam, dan Ajarannya" Dalam Diktat Kursus Tasawuf*. 2006.
- Najjar, Amir. *at-Turuq as-Sufiyyah fi Misr: Nasy'atuhā wa Nuz'umuhā wa Ruwwaduhā*. Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah Li An-Nasyr wa at-Tauzi', 2010.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Beberapa Aspek*. Jakarta: UI Press, 1985.
- Nizami, K. A. *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi, ed. Seyyed Hossein Nasr*. Bandung: Mizan, 1997.
- Noer, Kautsar Azhari. *Tasawuf Perennial Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi, 2003.
- Notosusanto, Nugroho. *Masalah Penelitian Sejarah Kontemporer*. Jakarta: Yayasan Idayu, 1978.

- Priyadi, Sugeng. "Cablaka Sebagai Inti Model Karakteristik Manusia Banyumas." *Jurnal Diksi Vol 14 No.1*, 2007.
- Priyono, A. E. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan Publika, 2008.
- Quintan, W. Wiktorowicz. *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*. Yogyakarta: Democracy Project, 2012.
- Rabi, Ibrahim Abu. *The Mistical Teachings of al-Syadzili*. New York: State University of New York Press, 1993.
- Rachmadhani, Arnis. "Kerukunan dalam Ritual Trah Kejawan Bonokeling di Desa Pekuncen Kabupaten Banyumas." *Jurnal SMaRT Vol.01 No.01*, 2015.
- Radjasa, and Abdul Munir Mul Khan. *Bisnis Kaum Sufi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago, 1966.
- . *Islam*. Bandung: Pustaka, 1979.
- . *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Renard, John. *Ibnu Abbad of Ronda, Surat-Surat Sang Sufi*, terj. MS Nasrullah. Bandung: Mizan, 1993.
- Sabbagh, Ibn. *The Myistical Teaching of al-Syadzili, Durrat al-Asrar wa Tuhfat al-Abrar*, terj. Elmer H. Douglas. New York: State University of New York Press, 1993.
- Sahmarani, Sa'ad. *At-Tasawuf Mansyauhu wa Mustalahatuahu*. Beirut: Dar an-Nafais, 1987.

- Sahri. "Dimensi Politik dalam Ajaran-ajaran Tasawuf: Studi Kasus atas Mana'ib Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jailani." *asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 45, No.2, Juli-Desember 2011.
- Said, A. Fuad. *Hakikat Tarekat Naqsyabandiyah*. Jakarta: al-Husna Zikra, 1996.
- Salahudin, Marwan. "Amalan tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah Sebagai Proses Pendidikan Jiwa." *Jurnal Esoterik Akhlak dan Tasawuf* Vol. 2 No.1, 2016.
- Saliba, Jamil. *Al-Mu'jam Al-Falsafi*. Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnani, 1982.
- Samidi. "Tarekat Naqsyabandiyah di Pontianak." *Jurnal Analisa* Vol. XVI No.2, 2009.
- Sartono, Kartodirdjo. *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka, 1992.
- Shodiq, Ja'far. *Pertemanan Antara Tarekat dan NU Studi Hubungan Tarekat dan Nahdlatul Ulama dalam Konteks Komunikasi Politik 1955-2004*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Situmorang, Abdul Wahib. *Gerakan Sosial: Teori Dan Praktik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Soekanto, S. *Teori Sosiologi Tentang Perubahan Sosial*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983.
- Steenbrink, Karl. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: P.T. Bulan Bintang, 1994.
- Sujuthi, Mahmud. *Politik Tarekat Qadiriyah Wa Naqsyabandiyah Jombang: Studi Tentang Hubungan Agama, Negara, Dan Masyarakat*. Jombang: Galang Press, 2001.

- Suwarsono. *Perubahan Sosial Dan Pembangunan Di Indonesia: Teori-Teori Modernisasi, Dependensi, Dan Sistem Dunia*. Jakarta: Suwarsono, *Perubahan Sosial Dan Pembangunan Di Indonesia: Teori-Teori Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial*, 1991.
- Syaraf, Muhammad Jalal. *Dirāsat Fi at-Tastawwuf al-Islāmy: Syakhsiyyat wa Mazāhib*. Bairut: Dar an-Nahdah al-Arabiyah, 1984.
- Syukur, M. Amin. *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- . *Tasawuf dan Krisis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Syukur, M. Amin, and Muhaya. "Al-Harakah al-Iqtisadiyah Fi Jawa." *Journal of Indonesia*, Desember 2015: 245-260.
- Thohir, Ajid. *Gerakan Politik kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadairiyah Naqsabandiyah di Pulau Jawa*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Thohir, Mudjahirin. *Orang Islam Jawa Pesisiran*. Semarang: Fasindo Press, 2006.
- Tim Penyusun kamus Pusat Bahasa DEPDIKBUD. *Kamus Besar Bahasa Indonesia III*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Turmudi, Endang. *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java*. Jombang: ANU Press, 2006.
- Turner, B S. *Agama Dan Teori Sosial: Rangka-Pikir Sosiologi Dalam Membaca Eksistensi Tuhan Di Antara Gelegar Ideologi-Ideologi Kontemporer*. Yogyakarta: IRCS, 1991.

Umari, Barnawi. *Sistematika Tasawuf*. Solo: Ramadhani, 1994.

### **AKSES INTERNET**

Saptono, “Kebudayaan Sebagai Identitas Masyarakat Banyumas”, diakses 15 Oktober 2018, <https://www.isi-dps.ac.id>.

Saptono, “Kebudayaan Sebagai Identitas”, diakses 15 Oktober 2018, <https://www.isi-dps.ac.id/berita/kebudayaan-sebagai-identitas-masyarakat-banyumas/>.

Luthfi Makhasin, “Islamisasi dan Masyarakat Pasar: Sufisme dan Sejarah Sosial Kota Sokaraja”, diakses 1 Oktober 2010, [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id).

Luthfi Makhasin, “Islamisasi dan Masyarakat” diakses 15 Oktober 2018, <https://lafadl.wordpress.com/2006/09/15/islamisasi-dan-masyarakat-pasar-sufisme-dan-sejarah-sosial-kota-sokaraja/>

### **DATA STATISTIK**

Badan Pusat Statistik, *Kecamatan Sokaraja dalam Angka 2009*, (Banyumas: BPS, 2009).

ANRI Banjoemas 110, 1880, *Algemeen Veslag der Residentie Banjoemas*