

SHUFI DAN AKTIFITAS SOSIAL-POLITIK DI PULAU JAWA

Ajid Thohir

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Ajid.thohir@uinsgd.ac.id

ABSTRAK: Aktivitas para shufi dalam kehidupan sosial maupun kebudayaan telah diteliti para sarjana mengenai kasus dan fenomena sosial yang telah digerakkan oleh mereka. Gerakan-gerakan sosial dan politik di sebagian wilayah Islam telah banyak dilakukan oleh kelompok-kelompok sufi seperti Al-Murabithun 1056-1147 M di Maroko, Muwahhidun 1121-1269 M di Afrika Utara, Shafawiyah 1501-1151 M di Persia dan sebagainya. Di Pulau Jawa ada gerakan sosial politik shufi di Banten 1888, gerakan sosial politik di Jawa Tengah dan Jawa Timur 1888, serta gerakan sosial politik di Sidoarjo Surabaya 1904. Penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah. Mengkaji berbagai fenomena tarekat dalam kehidupan sosial-politik di masyarakat, bisa dipahami dengan melihat suatu perbandingan dengan doktrin Islam (*islamic*) yang masuk ke dalam suasana masyarakat kemudian terjadi proses tawar-menawar antara ajaran dasarnya dengan *conditiosine quonon* masyarakat, sebutlah peristiwa seperti ini sebagai fenomena *Islamicate* yang akan melahirkan realitas sejarah baru bagi dunia Islam (Islamdom), sebagai sebuah realitas yang sebenarnya (meminjam istilah Hodgson, 1975:56-60). Proses dari “Islamicate” ke “Islamdom”, perlu dipahami pada studi ini yakni ketika tarekat berubah dari sistem “sosial-organik” ke sistem “religio-politik.” Suatu perubahan yang memang seharusnya dikehendaki oleh para penganut setianya; kapan ia mesti sebagai pusat lembaga moral dan akherat sentris dan kapan ia mesti sebagai gerakan sosial-politik yang profan. Pada jaman kolonial, para shufi dengan gerakan tarekatnya melakukan pemberontakan, baik di Banten, di Jawa Tengah dan Jawa Timur, serta di Sidoarjo Surabaya. Sekalipun pemberontakan-pemberontakan tersebut kemudian telah ditumpas, tetapi dalam beberapa waktu pegawai-pegawai pemerintah merasa tidak aman dan takut kalau-kalau persekongkolan antara Haji dan Kiyai dengan tarekatnya akan mengadakan pembunuhan besar-besaran terhadap orang-orang kafir seperti yang telah direncanakan sebelumnya. Sejak saat itu akhirnya keberadaan tarekat selalu dicurigai dan dimusuhi oleh kolonial, dan keberadaannya terus ditekan. Sekalipun demikian, sampai saat ini kehidupan para shufi terus berlanjut dimanapun termasuk di kalangan masyarakat modern saat ini, karena merupakan kebutuhan spiritual masyarakat dan anak-anak manusia dalam mengembangkan diri, baik secara individu maupun secara kolektif (berjama’ah) dalam mengasah potensi spiritualnya.

Kata Kunci: *Aktivitas para shufi, sosial-organik, religio-politik*

ABSTRACT: *The activities of shufis in social and cultural life have been studied by scholars regarding social cases and phenomena that have been driven by them. Social and political movements in some areas of Islam have been carried out by many Sufi groups such as Al-*

Murabithun 1056-1147 AD in Morocco, Muwahhidun 1121-1269 AD in North Africa, Shafawiyah 1501-1151 AD in Persia and so on. On the island of Java, there was a shufi socio-political movement in Banten 1888, a socio-political movement in Central Java and East Java in 1888, and a socio-political movement in Sidoarjo, Surabaya 1904. This study uses a historical approach. Studying various phenomena of tarekat in socio-political life in society, it can be understood by looking at a comparison with the Islamic doctrine (islamic) which enters the atmosphere of society then a bargaining process occurs between its basic teachings and the conditiosine quenon of society, call events like this a phenomenon Islamicate which will give birth to a new historical reality for the Islamic world (Islamdom), as an actual reality (borrowing a term Hudgson, 1975: 56-60). The process from "Islamicate" to "Islamdom" needs to be understood in this study, namely when the tarekat changes from an "socio-organic" system to a "religio-political" system. A change that should be desired by its loyal followers; when it should be the center of a moral institution and a centric aftermath and when it should be a profane socio-political movement. During the colonial era, the shufis with their tarekat movements carried out rebellions, both in Banten, in Central and East Java, as well as in Sidoarjo, Surabaya. Even though these rebellions were later crushed, government officials felt insecure and feared that the collusion between Haji and Kyai and their tarekat would carry out a massacre of the disbelievers as planned before. Since then, the tarekat's existence was always suspected and hostile to the colonialists, and its existence was continuously suppressed. Even so, until now the life of shufis continues everywhere, including in today's modern society, because it is a spiritual need for people and human children to develop themselves, both individually and collectively (in congregation) in honing their spiritual potential.

Keywords: *Activities of shufis, socio-organic, religio-politics*

MUKADIMAH

Kelompok – kelompok shufi (*the shufi orders*) yang melembaga dalam wadah tarekat (Arab, Thoriqoh, Jalan atau aliran tasawuf) begitu besar dalam membangun dan mengembangkan kehidupan Islam secara mendalam (*esoteric*). Tanpa lembaga seperti, nampaknya dunia umat Islam akan kehilangan keseimbangan dalam memenuhi dan menjawab aspek batin keagamaannya. Sekalipun demikian sulitnya orang memahami tradisi yang satu ini sehingga akibat ketidaktahuannya mereka selalu mengecam kehidupan komunitas yang satu ini. Para pengamat sosial (antropolog, sosiolog, dan sejarawan) banyak mencoba untuk “menjinakkan” lahan kajian kehidupan mereka yang rumit ini. Kerumitan itu justru bagi sebagian ilmuwan merupakan lahan kajian menarik, semakin masuk ke dalamnya semakin terbuai. “Ia laksana kebun mawar” kata Schimmel. “Aku enggan keluar..., setiap ku amati perilaku mawar itu semerbak baunya semakin membuat aku betah di dalamnya sehingga menimbulkan rangsangan – rangsangan pertanyaan yang tak pernah ada habisnya” (Annemerie Schimmel, 1986).

Di dorong oleh kenyataan tersebut, tulisan ini pun sedikit banyak akan mencoba mencari jawaban, atas ketidaktahuan dan tuduhan awam, yang senantiasa melihat aktifitas kelompok shufi (tarekat) katanya hanya lebih menekankan pada aspek akhirat saja tak peduli pada persoalan di sekelilingnya. Padahal sebenarnya kata Seyyed Hossain Nasr; “*toriqoh is the most subtle.....aspect of Islamat the same time that is external effect is to be seen in many manifestation of islamic society and civilization*” (Hossain Nasr, 1979: 121), bahwa tarekat shufi bukan hanya aspek terpenting dari Islam, tapi juga dalam panggung sejarah, mereka telah terbukti memberikan manifestasi yang sangat besar bagi pengembangan masyarakat dan peradaban Islam secara nyata.

METODE

Tulisan ini menggunakan pendekatan historis. Untuk melihat bagaimana efek atau fenomena kelompok shufi terhadap masyarakat dan peradaban Islam, maka mendalami atau paling tidak mengenal struktur bangunan dan peranannya dalam kehidupan sosial, nampaknya sebuah terobosan intelektual yang cukup baik. Oleh karena itu, perspektif “*struktural-fungsional*” dalam mengamati kenyataan tersebut, dianggap membantu betul dalam mendekati persoalan dan memahami dunia shufisme. Sebagaimana Christoper Dawson katakan bahwa:

“*Religion is the key of history. We can not understand It is cultural achievement unless we understand the religious beliefs that lie behind them*” (P.J. Zoetmulder, in et.al. Soedatmoko;1973:327).

Mengkaji berbagai fenomena tarekat dalam kehidupan sosial-politik di masyarakat, kita bisa memahaminya dengan melihat suatu perbandingan dengan doktrin Islam (Islamic) yang masuk ke dalam suasana masyarakat kemudian terjadi proses tawar-menawar antara ajaran dasarnya dengan *conditiosine quenon* masyarakat, sebutlah peristiwa seerti ini sebagai fenomena *Islamicate* yang akan melahirkan realitas sejarah baru bagi dunia Islam (Islamdom), sebagai sebuah realitas yang sebenarnya (meminjam istilah Hudgson, 1975: 56 - 60). Proses dari “*Islamicate*” ke *Islamdom*”, perlu dipahami pada studi kita kali ini yakni ketika tarekat berubah dari sistem “sosal-organik” ke sistem “religio-politik”. Suatu perubahan yang memang seharusnya dikehendaki oleh para penganut setianya; kapan ia mesti sebagai pusat lembaga moral dan akherat sentris dan kapan ia mesti sebagai gerakan sosial – politik yang *profan*.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Fenomena Shufi dan Gerakan Sosial – Politik

Kelompok puritanis dan awam yang hanya banyak mengenal Islam dari aspek eksoteris (syari’at, lahiriyah, legal, dan formal) seringkali mendeskripsikan keberadaan kelompok-kelompok shufi dengan berbagai lembaga tarekatnya ketegangan itu semakin

melebar akibat yang satu lebih banyak menekankan lahiriyah semata sementara yang lain lebih cenderung kearah hakikat batiniyah dalam melakukan amalan-amalan Islam. Sekalipun sebenarnya kelompok terakhir ini selalu berangkat dari tonggak-tonggak Syari'ah, kecuali hanya orang-orang kebatinan murni saja. simbolisme kehidupan dalam pengetahuan dan pengalaman beragama antara keduanya, yang satu lebih pada pengembangan potensi Nabi Khidir as, yang satu lagi pada pengembangan potensi Nabi Musa as. Perilaku Nabi Musa as sebagai simbol eksoterisme seringkali terjebak oleh perilaku Nabi Khidir as yang lebih menonjolkan esok esoterisme-nya.

Kedua potensi syariat eksoterisme dan hakikat esoterisme ini pada akhirnya telah dipadukan oleh Nabi Muhammad SAW pendalaman untuk menempuh dan mencapai nilai-nilai hakikat beragama Islam sebagaimana yang diajarkan oleh Rasulullah SAW ini, kemudian dikembangkan dan dilakukan secara intensif oleh para sahabatnya tabiin dan Salafus Shalihin mereka yang terakhir ini sering disebut sebagai kelompok-kelompok shufi. Namun demikian Untuk mencapai nilai-nilai hakikat ini memang memerlukan kesungguhan orang untuk mendapatkannya sehingga jumlah mereka yang tertarik pun sangat terbatas. Mayoritas umat memandang Shufi sebagai jalan yang pelik dan cukup rumit sehingga akibat kerumitan orang untuk memahami perilaku dan sikap hakikatnya mereka masih saja disebut mistik atau gelap bahkan tidak sampai disitu mereka katakan bahwa shufisme adalah paham kelompok jumud di mana didalamnya terdapat warna pasif dan anti intelektual. Padahal mereka itu sebaliknya kata Nassar:

Shufism is an active participant in a Spiritual path and is intellectual in the veal meaning of this word. contemplation in sufism is the highest form activity and in fact Sufism has always integrated the active and contemplative lives. that is why mani Sufism have been teachers and Scholars, artists and scintifists and eve Statesmen and soldiers....(Hossain Nasr, 1979:132).

Untuk membuktikan jawaban aktivitas mereka dalam kehidupan sosial maupun kebudayaan para sarjana telah mencoba membantu menjelaskannya dalam berbagai penelitian mengenai kasus dan fenomena sosial yang telah digerakkan oleh mereka yang diperkirakan bila didokumentasikan di perpustakaan tertentu tampaknya belum cukup untuk menampungnya. Gerakan-gerakan sosial dan politik di sebagian wilayah Islam telah banyak dilakukan oleh kelompok-kelompok Shufi ini seperti Murabithun 1056-1147 M di Maroko, Muwahhidun 1121-1269 M di Afrika Utara, Shafawiyah 1501-1151 M di Persia dan sebagainya.

Kemudian dalam abad ke-19 saja di Afrika gerakan-gerakan shufi dalam menjawab sikap politik terhadap kolonialisme sangat beragam. Abdul Qadir di Aljazair dari orde Qodiriyah, Mahmud Ahmad dari orde Sammany di Sudan Timur, Mahdi di Nilotik Sudan, Sanusiyah di Libya, Sholih Idrisy di Somalia, Ahmad Al Hiba di Maroko. Belum lagi di Asia Tengah kelompok Naqsyabandy yang mengguncang Tiongkok, Turkistan dan Yunani juga Afganistan serta India dimana di kedua tempat ini koloni Inggris Mengalami berbagai kesulitan dan hambatan (lihat, J.S. Trimmingham, 1973, 240-241 dan L. Stoddard, 1966, 50-61).

Begitupun secara khusus di Pulau Jawa pada abad ke-19 sumbangan kelompok Shufi TQN pada kegiatan sosial politik dalam melakukan perlawanan terhadap kolonial Belanda adalah paling tidak dengan memberi wadah organisasi, membangun ideologi perjuangan, serta menampilkan pemimpin-pemimpin kharismatik bagi rakyat jajahan.

Makanya hampir seluruhnya dapat kita katakan imperialisme Eropa abad ke-19 selalu berhadapan dengan lembaga Islam yang satu ini yakni lembaga-lembaga shufi atau tarekat sehingga istilah "*Shufi fobia*" (ketakutan kepada kelompok Sufi) seringkali menyelimuti mereka. nampaknya akibat kenyataan ini akhirnya karya-karya tentang shufisme banyak bermunculan khususnya dalam rangka menjawab ketakutan dan kepenasaran orang-orang Eropa bermacam-macam sarjana dari berbagai disiplin ilmu seperti A.J. Arberry, Margoliutsoh, Corbin dan sebagainya.

2. Kolonialisme dan kondisi Sosial di Pulau Jawa

Orang-orang Eropa sejak abad ke-16 sudah mulai bercokol di Nusantara. Akan tetapi sejak tahun 1830-an dimulailah masa penjajahan yang sebenarnya dalam sejarah Jawa khususnya (Ricklefs, 1990: 182-189) untuk pertama kalinya pihak Belanda mampu mengeksploitasi dan menguasai seluruh pulau ini secara keseluruhan. tidak ada satupun tantangan serius terhadap kekuasaan mereka sampai awal abad ke-20, kecuali hanya letupan-letupan gerakan sosial kecil yang bersifat revolusioner, agresif, radikal dan endemis, namun tidak memiliki perencanaan yang matang sekalipun demikian hal ini cukup menjengkelkan kewibawaan kolonial. Sesungguhnya periode pergolakan sosial pada abad ini merupakan sesuatu yang mengiringi perubahan sosial sebagai akibat pengaruh Barat yang semakin kuat meruntuhkan tradisi lokal. kita dapat menyaksikan tekanan (modernisasi) perekonomian dan politiknya yang menjadi-jadi sehingga mengakibatkan kehidupan ekonomi sosial politik maupun agama rakyat merosot dan kemapanan tradisional lokal terancam. disinilah satu sisi rakyat jajahan ingin mempertahankan kemapanan "*status quo*"-nya, sisi lain kolonial hendak memaksakan Ambisi kepentingannya.

Penetapan sistem perbudakan sejak tahun 1808 masih tetap berjalan, diperbaharui tahun 1856 dengan kerja paksa. Tahun 1830-an sampai tahun 1870 kolonial memberlakukan pajak tanaman dan pencabutan hak atas tanah bagi para petani yang tak sanggup membayarnya. Pada tahun 1882, disusul oleh kebijakan bahwa tiap-tiap kepala rakyat dikenakan pajak 1 Gulden. Semua kebijakan-kebijakan kolonial yang antara satu dan lainnya berbeda hanya makin menambah beban rakyat jajahan saja. Disamping itu praktek-praktek kerja paksa pemungutan pajak dan sebagainya telah menimbulkan pola perilaku sewenang-wenang dari para *Ambtenaar* dan pamong praja terhadap para petani. Hal ini dipahami oleh para petani khususnya sebagai tekanan dan tuntutan pihak asing padahal pada masa-masa sebelumnya tak pernah mereka rasakan tuntutan seberat ini.

Akibat ketidaksiapan menerima sistem-sistem baru ini akhirnya rakyat jajahan mengalami "*Anomie*" dan kelesuan dalam aktivitasnya. Di mana-mana terutama di pedalaman pedalaman Jawa para petani mengalami kemerosotan standar hidup akibat Sistem tanah yang terlalu ketat. Tekanan yang membawa kemerosotan standar hidup ini,

akhirnya menjadi akar keresahan bagi para petani (the agrarian unrest) yang pada akhirnya membentuk suatu sikap emosi dan frustrasi yang kumulatif.

kebijakan kolonial yang dipahami Sebagai tekanan ini, akhirnya menyeret masyarakat untuk melakukan respon berdasarkan pola-pola yang dimilikinya (arkhais, radikal dan polos) sebagaimana umumnya watak-watak masyarakat pedalaman. sebenarnya secara sosiologis pada abad ke-19 justru Masyarakat pedalaman seperti inilah yang lebih dinamis melakukan perubahan (baca; Gejolak dibanding masyarakat perkotaan perkotaan) saat itu. hal ini dapat dipahami Kalau memang betul sebagai titik pangkal perubahan bahwa ujung urat sasaran kebijakan kolonial adalah masyarakat pedalaman (perkebunan) yang banyak bergumul dengan tanah pertanian titik karena pada abad ini kolonialisme Eropa hampir seluruhnya bergantung pada bahan bahan mentah sebagai pemasok kebutuhan industry. Sehingga dapat dipastikan bahwa pusat-pusat perubahan adalah daerah-daerah pedalaman pertanian dan perkebunan sebagai sasaran kepentingan kolonial yang pada sisi lain rakyat jajahan pun tidak ingin dirugikan.

Begitupun dari dalam sendiri, sebenarnya masyarakat Jawa pada abad ini benar-benar sedang mengalami suatu krisis yang luar biasa sejak akhir abad ke-18 mereka telah kehilangan pemimpin-pemimpin formalnya (Kesultanan), seperti Banten, Demak lebih awal, Mataram dan Cirebon. sekalipun secara formalitas masih ada beberapa kerajaan yang berdiri di Jawa, tapi secara *de facto* kepemimpinannya banyak diatur colonial, seperti Kesultanan Mangkunegara di Solo, Hamengkubuwono di Yogyakarta, dan Kasepuhan serta Kanoman di Cirebon. Sultan-sultan Pada masa ini tidak lagi berkuasa untuk bisa mengayomi, menyalurkan aspirasi rakyatnya dari tekanan ordonansi kolonial. sehingga dari kondisi seperti ini mereka (rakyat jajahan) mulai mencari figur pimpinan alternatif, dari mulai para dukun, tokoh masyarakat, dan para Kyai akhirnya memperoleh momentum untuk mengaktualisasikan kepemimpinan dirinya. Ketiganya Banyak didaulat sebagai figur atau simbol kekuatan mereka dalam menyalurkan aspirasi dan emosi yang memuncak. Dari kasus-kasus gerakan sosial di Yogyakarta 1840, Banyumas 1840, Solo 1830, Kudus 1847, Semarang 1840, Cirebon 1842, Bekasi 1869, Pondok Gede 1864, Ciomas 1886, Cibarusah 1870, dan Banten 1886, Karawang 1839 dan lainnya. Kesemuanya telah menunjukkan sifat gerakan sporadis walau sementara dari peran ketiga elit-elit sosial pedalaman tadi. Pola kepemimpinannya lebih berskala kurang luas dan sederhana tapi sentimen psikologisnya bersifat radikal serta menunjukkan gerakannya yang abortif. Akan tetapi Sekalipun demikian, ideologi dasarnya sudah mengarah pada tendensi tendensi; *nativisme* (opini membangun kerajaan baru) *milleniarisme* (optimisme akan kebebasan) dan pola kepemimpinan yang terpusat (Ratu Adil) sehingga para tokoh pemimpinnya banyak disebut sebagai “Panembahan”.

3. TQN di Jawa: dari Sistem Sosial Organik ke Sistem Religi Politik

Kehadiran Tarekat Qodiriyah Naqsyabandiyah (disingkat TQN) di Jawa pada akhir abad ke-19 (sekitar tahun 1853-an), nampaknya memberi angin segar kepada rakyat jajahan yang ingin melepaskan pola hidup tertekan. Sehingga tidak aneh sejak tahun 1870-an TQN memperoleh momentum pengikut yang luar biasa. Krisis Tarekat Syattariyah pada abad ke-19 yang sudah mengakar di Jawa sejak abad ke-16 akibat

diguncang kritik pada *revivalis* Ortodok Makkah (Sayyid Usman, Sayyid Syech Nawawi Banten, Salim Ibnu Sumair, Ahmad Khatib dan lainnya) yang juga berasal dari wilayah Nusantara sepertinya hendak memberikan jalan bagi perkembangan TQN. Begitupun para Kyai dan haji yang menyebarkan TQN selain memiliki kelebihan status dan role juga bersifat melindungi terhadap rakyat. Di samping itu juga potensi dasar masyarakat (the ethnic and racial characteristic) Jawa yang cenderung menyenangi kehidupan mistik, ditambah dengan kondisi yang sedang mengalami krisis ekonomi sosial politik dan kepemimpinan, lembaga dan agama kesemuanya telah menarik picu (*catalisator*) TQN untuk mengakar kuat di kalangan rakyat jajahan. Yang jelas pada posisi seperti ini secara praktis masyarakat sedang membutuhkan lembaga dan figur yang bisa menyalurkan segala aspirasi politiknya.

Lebih dari itu pula, TQN cenderung sekali diminati rakyat jajahan karena dipandang lebih aktif dalam melakukan kegiatan keagamaan secara kolektif. Karena TQN sebagai satu-satunya jenis tarekat yang memiliki doktrin dan menyenangi pada ritual-ritual kolektif (berjamaah) dalam hal amaliyahnya, dibanding jenis tarekat lainnya yang ada di Jawa pada saat itu, yang nampaknya lebih senang menikmati ritual-ritual yang lebih bersifat pribadi. Para anggota TQN atau masyarakat umum saat itu belum menjadi anggota, terasa lebih dekat untuk aktif untuk mengikuti kegiatan-kegiatan pertemuan berjamaah yang kemudian menjadikannya sebagai sarana dan media untuk melakukan penyaluran aspirasi jihad dan mobilisasi perlawanan. Hal ini menimbulkan banyak pertanyaan, apakah semua itu memang berkat pola ajarannya atau ke panatikan para pengikutnya yang dengan sengaja memanfaatkan situasi organisasi tarekat untuk berubah kearah ini? persoalan inilah yang perlu kita amati.

Apabila kita selidiki secara structural, organisasi-organisasi TQN sebagai orde Shufi (atau mungkin juga tarekat lainnya?) paling tidak sampai sekarang memiliki tingkatan pola ajaran utama; pertama, doktrin pusat teladan (*the doctrine of the example centre*), kedua, doktrin kerohanian bertingkat (*the doctrine of the graded spirituality*), dan ketiga doktrin negara harapan (*the doctrine of theatre centre*). dari ketiga doktrin ini nampaknya secara fungsional dan struktural telah mengikat para anggota dan pengikutnya untuk membentuk sistem sosial organik yang kuat dan stabil.

Dalam TQN, ajaran pusat teladan (*the doctrine of the example centre*), menempatkan seorang Mursyid, Syekh atau guru benar-benar sebagai tumpuan spiritual dan etika komen bahkan segala aturan dan amalan dalam kelompoknya (lihat Al-Jilani 1959.164-166 dan Muhammad Amin Al-Kurdi Al-Naqsyabandy,tt:528). Tanpa restu dan Ridho Guru, semua perilakunya sesat dan dikucilkan oleh kelompoknya. Semakin setia Seorang anggota terhadapnya semakin memudahkan dia dalam mendapatkan bimbingan rohani. Hubungan guru-murid menurut Suhrawardi mengacu pada hubungan antara Rasulullah SAW dan para sahabatnya; semuanya tidak boleh mendahului ucapan dan perbuatan gurunya apalagi mengingkarinya. Nilai ini nampaknya yang kelak mudah merefleksi pada kesatuan komando politik, kapan dan di mana saja tanpa kompromi; merah kata guru merah kata murid.

Ketaatan buta kepada guru (*perindac cadavar*) yang terkenal ini, nampaknya selalu terpelihara untuk selanjutnya melalui tradisi doktrin kerohanian bertingkat (*the doctrine of the graded spirituality*), dalam rangka membina pengikut untuk menjadi loyal dan fanatik terhadap ajaran anggota komunitasnya. Tradisi *baiat*, *talqin*, bimbingan *riyadhoh*, *khotaman* dan *manakiban* sebagai sarana ritual komunitas, selalu memberikan suntikan virus kejiwaan pada setiap individu ke arah psiko-sosial yang integratif. Dalam tradisi yang seperti ini tahapan-tahapan spiritual (maqomat yang disusun secara hirarkis mengantarkan pula pada perilaku yang teratur secara birokratis bagi anggotanya komat sehingga secara otomatis mereka mengetahui identitasnya pada posisi mana tingkatan ia berada; murid khalifah atau Mursyid. Kelas-kelas Shufi (maqom) inilah yang secara tidak langsung memberikan batasan *status* dan *role* (hak dan kewajiban) baik dalam posisi agama sosial maupun politik Seorang anggota Shufi ini. Sehingga dalam peran gerakan politik sangat memudahkan dalam membangun status pasukan titik yang jelas, dalam tradisi kerohanian bertingkat ini selalu memudahkan ideologi untuk diatur dan dikembangkan di dalamnya.

Akan tetapi kedua doktrin dan tradisi tersebut di atas memerlukan wilayah pembinaan wilayah (*wilayah Al shufiyah*) suatu zona di mana nilai-nilai Islam dapat dilaksanakan dengan baik tanpa gangguan, penekanan atau campur tangan asing. Doktrin ini secara antropologis dikenal sebagai visi negara Harapan yang memiliki lingkungan sosial budaya religius dan politik khas berdasar tradisi mistik ini. di sinilah kekuatan emosional persaudaraan mistik terpola sehingga dapat menjiwai sistem kepribadian mereka titik doktrin dan tradisi seperti ini, seperti halnya kelak mendapat tempat ketika rakyat jajahan menginginkan kembalinya kerajaan lama (kesultanan) di mana paham nativisme berkembang dalam rangka menegakkan keadilan dan kemakmuran di kalangan umat Islam yang mayoritas terjajah. Inilah tiga potensi TQN dalam menghadapi dengan kondisi sosial masyarakat Jawa abad ke-19 yang siap menarik untuk mengembangkannya ke arah lembaga politik yang radikal. ketiga tradisi dan TQN tersebut, saat digunakan sebagai lembaga Perlawanan secara evolutif bahkan revolusi akhirnya menjadi suatu kekuatan sistem religi politik yang mapan titik perbuatan tersebut dalam perspektif struktural fungsional talcott parson (lihat k. j. veeger comment 1986 dan Soejono Soekanto 1986) dipandang sebagai evolusi sosial menuju peningkatan adaptif sebagai upaya pelestarian sistem (X) yang sedang terancam. di sini TQN ditantang untuk merubah fungsi sistemnya yang akhirat sentris ke arah politik sentris dalam rangka menyelamatkan masyarakatnya yang sedang terancam oleh peran dan tekanan kolonialisme.

Secara struktural, ketiga pola tradisi tersebut di atas, dapat memelihara bagi terwujudnya kestabilan dan kekuatan sistem religi politik. Karena paling tidak ciri “sistem religi-politik” yang kuat kata Donald Eugene Smith (1985; 85-86) adalah adanya ideologi keagamaan yang bersifat integralist. Mekanisme pengendalian keagamaan dalam komunitas dan kekuatan politik dominan dari pusat teladan. kesemua ini nampaknya telah tercakup dan terwadahi dalam orde TQN ini.

Ciri TQN sebagai sistem *religio-politik* saat itu, dapat dilihat ketika para anggota perlawanan (pemberontakan) menetapkan susunan komando politiknya berdasarkan pola

organisasi keagamaan (TQN); dimana seseorang posisi status politiknya diukur dari otoritas keagamaannya. Semakin dekat pada kekuasaan religius maka semakin tinggilah ia pada hierarki sosial politik. Dalam hal ini, pemimpin berarti adalah seseorang yang menduduki hierarki keagamaan yang lebih tinggi (seperti Sheikh Khalifa atau Badal) dari mereka mereka sebagai anggota yang lebih rendah. Sehingga hampir semua pemuka agama (tarekat) apakah para Kiai atau haji yang menjadi anggota mempunyai *status dan role* lebih tinggi dari pejabat resmi kolonial manapun dalam kacamata para anggota perlawanan. Segala instruksi dan komandonya tak bisa dibantah baik secara psikologis maupun secara sosiologis.

4. TQN dan Aktivitas Sosial Politik di Jawa

Seperti telah dijelaskan di muka, pada abad ke-19 di Jawa sedang dihadapkan pada perubahan tatanan sosial akibat kolonialisme, dengan sendirinya kelompok Shufi (TQN) mencoba mewakili masyarakat yang sedang diguncang psikologis dan sosial. Di atas puing-puing reruntuhan Kesultanan mekarlah kehidupan baru kata Schiller. Dengan bekal yang dimiliki (ajaran, tradisi dan lain sebagainya; Islami versi Hudson) para shufi mencoba menawarkan sistemnya. Dalam waktu yang singkat sekitar 1870-an popularitas TQN sebagai lembaga shufi yang cukup mengakar di mata masyarakat jajahan, menunjukkan momentum yang luar biasa. Ia membangun dan membangkitkan kembali solidaritas rakyat jajahan dalam menjawab ketersingkiran mereka akibat kolonialisme; dengan menyulut emosi perlawanan-perlawanan yang dikemas dengan suara agama TQN mampu mengumpulkan kekuatan yang luar biasa. Disinilah wujud sistem *religi-politik* mengkristal dalam arti sesungguhnya.

Untuk melihat bagaimana lembaga sufi ini berperan dalam hal ini, kita dapat mengakui dari betapa efektifnya TQN digunakan sebagai wadah pertemuan-pertemuan politik, mengatur strategi, membangun semangat massa dan sebagai pusat komando suatu gerakan yang muncul di berbagai wilayah seperti Banten, Surakarta, Sidoarjo, dan sebagainya. Karena sejak periode 1870-an, Lembaga ini selalu dimanfaatkan oleh para Haji dan Kiai fanatik untuk mempropagandakan semangat Islam dan Jihad serta semangat militanisme menentang kolonial.

Penyelidikan-penyelidikan di kemudian hari telah menyingkapkan Bagaimana anggota-anggota komplotan telah mengadakan pertemuan di berbagai tempat untuk keperluan itu mereka menggunakan tarekat sebagai tempat berkumpul setelah mereka sembahyang dan dzikir. Dari pertemuan-pertemuan itulah gerakan tersebut mampu mempersatukan para Kyai sebagai pemimpin komplotan di daerah masing-masing (Sartono Kartodirdjo: 1984, 256).

Dalam membangun ideologi perjuangan pengikut TQN memanfaatkan tradisi dan berbagai ideologi lokal yang keberadaannya selalu muncul tenggelam seperti *nativisme*, *mileniarisme*, dan Ratu Adil. Kemudian mereka membungkusnya dalam pola jihad fisabilillah yang dilengkapi dengan magico- mysticism sebagai pengikat dan pemicu psikologis para anggota gerakan politik. Semua ide-ide kolektif tradisional, seolah-olah mendapat tempat kembali melalui tradisi dan sistem yang berkembang dalam lembaga Shufi TQN ini. *Nativisme*, *milenialisme* dapat terkukuhkan dalam doktrin negara teater

yang akar-akarnya berpadu dengan konsep wilayah Asshufiyah yang ada dalam TQN. Ratu Adil atau lebih dikenal dengan tradisi Jawa *erucokro* menempati posisi konsep mahdiisme dalam tradisi kepemimpinan islam.

Timbul tenggelamnya ideologi-ideologi gerakan tersebut berbarengan dengan tindakan kolonial yang menjadi-jadi. sehingga secara psikologis dan sosiologis kehadiran dan kemunculannya merupakan keharusan sejarah. Mahdiisme di Jawa diperkirakan pertumbuhannya sebagai berikut:

sebagai akibat perkembangan ini maka ulama dan kyai yang menjadi guru dan penyebar Islam mulai memainkan peranan dari hari ke hari semakin penting di pedesaan bukan saja dari segi jumlah tapi juga secara psychologist dan ideologis bagi para petani yang ditimbulk beban pajak, menyerahkan hasil tanaman secara paksa kerja paksa dan pajak kepala penganjur agama Allah ini merupakan satu-satunya pelarian dan hiburan mereka (hari J. benda, 1985.35-36).

Kondisi masyarakat yang sedang membutuhkan figur ini, terapresiasikan kepada guru-guru shufi atau Kyai dan haji yang sholeh dan bersifat membela rakyat. Begitupun satu sisi doktrin Pusat Badan Teladan seolah mengukuhkan dan begitu kondusif dalam membangun ideologi mahdiisme ini, sehingga pengikut gerakannya semakin menjadi-jadi dalam mempigrurkan dan menarik pengikut lainnya dari luar.

Akar *nativisme-milenialisme* diperkirakan berkembang dari pengalaman dan kesadaran sejarah (*the common historical experience*) masyarakat Jawa yang sebelumnya merasakan kebebasan, kemerdekaan keharmonisan saat berada pada penguasa pribumi (Kerajaan Kesultanan), namun ketika kolonial berkuasa suasana kehidupan mereka malah berbalik total, penuh tekanan dan ketertindasan "*kalatida*" (masa edan) kata Ronggowarsito pengalaman awal Ini akhirnya mereka kembalikan lagi titik disinilah para pemberontak (perlawanan) ingin membangun negara diatas negara kolonial yang penuh tekanan, membentuk sebuah Darul Islam untuk menegakkan kembali umat Islam dalam arti yang sesungguhnya inti. Inspirasi doktrin negara harapan Shufi, setidaknya menempati posisi sejarahnya pada situasi demikian, terutama di bekas-bekasnya kesultanan Islam seperti Banten, Surakarta, Sidoarjo, dan sebagainya kesadaran etnis yang bertalian dengan sistem politik yang definisi-definisi kebangsaannya berasal dari identitas religius dalam menghadapi tekanan politik kolonial ini telah memancing kemarahan dan memberikan lahan subur bagi pikiran-pikiran membangun wilayah otonom bagi prasyarat pelestarian identitas pribumi anggota perlawanan putih ada satu keyakinan yang kuat bahwa begitu keadaan yang memungkinkan negara mereka akan diubah dengan gerakan yang menggunakan kekuatan agama dan menjadikannya sebagai wilayah Islam sejati (Sartono kartodirdjo 1984. 2 2 3-35).

Seluruh idiologi gerakan *nativisme, mileniarisme, ratu adil* atau *erucokro* yang telah dijelaskan tadi secara esensial dan formal memperoleh pembenaran (*justifikasi*) oleh ideologi jihad fisabilillah; yang dilengkapi *magico-misticism* tradisi magis yang banyak dikembangkan lembaga shufi ini, secara antropologis dan psikologi setelah mengukuhkan semangat radikal bagi anggota gerakan dalam menumbuhkan paling tidak perasaan bahwa gerakannya bersatu dengan berbagai kekuatan spiritual. Dan disinilah jihad fisabilillah

memperoleh momentum kelengkapan dan tersosialisasikan dengan baik di samping tentunya oleh faktor-faktor lain seperti kelebihan para kiai yang mendakwahkan.

Sehingga seruan *jihad fisabilillah* sebagai *myth of action* pada intinya dapat membungkus dan memberikan sumsum pergerakan yang radikal. Karena memang dalam tradisi dan konsepsi TQN jihad fisabilillah sangat dekat dan pengaplikasiannya tidak hanya dalam hal spiritual seperti memerangi *nafsu syaithony* tapi juga dalam segala aspek kehidupan seperti politik ekonomi maupun sosial. Al Ghazali (juz 3; 321) menyebut kegiatan seperti ini bagi para kelompok shufi sebagai *Al-Qutub A'dhom fi Al-Din* (Puncak dalam beragama) dan pada intinya kata Al-Jilani (Juz 1, 1956; 5554) jika dihitung pada dasarnya adalah untuk menegakkan kebenaran keadilan serta memberantas dan menghancurkan kezaliman serta sebagai penekanan, ketidakadilan dan dan serupanya.

Untuk sekedar memberikan nuansa analisa historis, beberapa potret gerakan sosial yang dimotori oleh lembaga sufi (TQN) ada baiknya digambarkan bagaimana proses dan jalannya revolusi yang mereka lakukan, sekalipun gambarannya dalam bentuk penjelasan yang sangat singkat. Tiga kasus gerakan di bawah ini nampaknya dianggap cukup mewakili bagi studi ini.

a. Gerakan Sosial Politik di Banten 1888

Pada tahun 1872-1876 Haji Abdul Karim menyebarkan kegiatan Tarekat Qodiriyah Naqsyabandiyah di Banten, dengan cara berkeliling ke pelosok pelosok pedesaan karena ketekunan dan semangatnya, akhirnya ia dianggap sebagai Kyai Besar (Agung) di daerah ini dan mendapat gelar Kyai Agung, di samping dianggap sebagai Wali Allah karena banyaknya *Karomah* yang dimilikinya. sekitar 4 tahun Ia berdomisili di Banten, akhirnya pada tahun 1876 Ia dipanggil oleh *Mursyid Kamil Mukamil* nya Syekh Ahmad Khatib Sambasi untuk melanjutkan menjadi pimpinan orde-orde TQN di Mekkah saat keberangkatannya merupakan manifestasi dari kepopulerannya seluruh penduduk yang meninggal keberangkatannya, berkumpul menuju ke tempat tinggalnya untuk melihat dari dekat dan terakhir kali dalam meminta *barokah* langsung dari-Nya serta mengucapkan selamat jalan. Pada suasana yang mengharukan para hadirin ini ia berpesan kepada para Ikhwan TQN khususnya untuk selalu minta nasehat agama dan kehidupan politik kepada para Kyai kepada para murid terdekatnya terutama *khalifah* dan *badal*. Ia berpesan bahwa ia tak akan kembali ke Banten selama daerah ini masih dikuasai pihak asing (*kafir*) Dia hanya mau pulang ke tanah murni Islam (lihat Sartono Kartodirdjo.1984, K. Steenbrink: 1984). Pada tahun 1884-1885, Snouck Hurgronje menghadiri pengajian Syekh Abdul Karim Al Banten di Mekah dan melaporkannya setiap berikut:

“setiap malam ratusan orang mencari pahala berkumpul di tempat kediamannya untuk minta diselamatkan dan belajar dzikir, mencium tangannya dan menanyakan if the time were at end and how long The kafir government would continue in Java? apakah Kiamat Sudah Dekat dan Berapa lama lagi pemerintah kafir masih akan terus berkuasa di Jawa.”

Pada tahun 1883 Kyai TB. Ismail pulang dari Makkah. Sebagai keturunan Sultan Banten yang dianggap calon *Wali Allah*. dengan kehadirannya ini maka dorongan untuk mendirikan kembali Kesultanan pun muncul lagi di kalangan penduduk. Tahun 1884 berlangsunglah perundingan orang-orang TQN membicarakan rencana konkrit mengadakan pemberontakan bersenjata. Hal ini dilakukan di rumah Haji Wasid dipimpin Kyai TB. Ismail sendiri dan dihadiri sekitar 300-an orang anggota tarekat. Bulan bulan menjelang pemberontakan merupakan suasana yang sangat sibuk di antara mereka, dalam masalah itu di bulan April 1888 para Kyai se-Banten berkumpul di Serang dan memang setiap pertemuan dilakukan di rumah-rumah (pondok-pondok) pimpinan tarekat berdasarkan kesepakatan untuk melakukan sholat berjamaah (*khataman* dan *manakiban*) tutup pada saat itu diputuskan bahwa Haji Wasid, Haji Ishak, Haji TB. Ismail dan Kyai-kyai lain yang tidak mungkin persatu dari distrik Cilegon dan Kramatwatu akan gerakan yang komandonya dimulai dari Cilegon (Banten Barat). Haji Muhammad Asyik dan Kyai-kyai dari Desa Terumbu (Banten Utara). Haji Muhyiddin, Haji Abu Bakar dan Kyai-kyai lainnya dari distrik Serang (Banten Tengah). Haji Marzuki, Haji Asnawi dan Haji Sadeli serta kyai-kyai lainnya bergerak dari distrik Desa Undar Andir (Banten Timur).

Tanggal 11 Syawal (Juni 1888) merupakan tanggal terpenting dari orde shufi yang satu ini, yakni hari kelahiran Syekh utama dari orde TQN, Syekh Abdul Qodir Al Jaelani, dan kemudian dimanfaatkan sebagai pertemuan Akbar dan Puncak pertarungan strategi mengatur perlawanan terhadap kolonial. Selain TB. Ismail tokoh lainnya yang juga merupakan murid istimewa Syaikh Abdul Karim di Mekah, adalah Kyai Haji Marzuki. Bahkan ia pulang pergi Jawa-Mekkah setiap tahun sekedar menghubungkan anggotanya di luar Banten, Bogor, Batavia, Cirebon bahkan Ponorogo (Surabaya) dengan pusatnya di Mekkah.

Setelah memimpin upacara ritus magis dan membagi-bagikan jimat kepada anggota gerakan, bahkan sampai di Masjid Agung Tanara seringkali dilakukan ia berangkat ke Mekkah hendak menyusul Syaikh Abdul Karim dan Syaikh Nawawi (keduanya berasal dari Banten); untuk selanjutnya diharapkan dan dipersiapkan untuk menjadi pemimpin agama bagi penduduk Banten secara menyeluruh jika pemberontakan berhasil menaklukkan kolonial Belanda.

Pada tanggal 9 Juli 1888 mulailah Haji Wasyid, Haji TB. Ismail dan kelompok Kyai lainya melancarkan gerakan pemberontakan sambil menggemakan "*Allahu Akbar*", "*Syahid Allah*" dan lain sebagainya. Di Cilegon laskar jihad ini berhasil membunuh 17 orang kolonial, 8 orang Belanda dan selain itu seorang Jaksa, Pegawai pajak, pembantu patih, dan yang lainnya. Setelah melakukan penyerbuan di Cilegom rombongan terus melakukan aksi pengejaran terhadap orang-orang kolonial ke di Serang. Akan tetapi dalam perjalanan di Toyomerto mereka dihadapkan oleh pasukan ekstra ketat dan tentara kolonial yang sudah terlatih dan berbekal senjata otomatis yang menghadangnya. Disinilah terjadi pertempuran luar biasa hebatnya, keduanya saling mengalami kerugian. Sementara dari arah Timur siaga pasukan kolonial terus memantau gerakan yang dipimpin ulama TQN lainnya. Bahkan dari arah Banten

Utara sejak 9 Juli pasukan laskar jihad ini terus bersiaga penuh menunggu kabar dari pasukan Haji wasid dan Haji TB. Ismail sekaligus menunggu kosongnya distrik Serang dari pasukan kolonial, untuk melakukan koptasi. Akan tetapi, mendengar pasukan Haji Wasyid semakin terdesak sekalipun demikian tetap melakukan gerilya ke Banten Selatan pasukan jihad di Banten Utara ini terus disiagakan sampai 11 Juli, lalu akhirnya dibubarkan oleh para kyainya (Sartono; 1984;232). Pada akhirnya, 19 Juli dengan Pasukan gabungan yang dipimpin Van Der Meulen yang melibatkan dari distrik Pandeglang, Caringin, dan sekitar Banten, pasukan gabungan Belanda akhirnya dapat menumpas gerilya mereka. Sehingga 94 tokoh tarekat ini diasingkan ke luar Jawa.

b. Gerakan Sosial Politik di Jawa Tengah dan Jawa Timur 1888

pada pertengahan 1888, sejumlah kresidenan Jawa Tengah dan Jawa Timur selalu disibukkan oleh gerakan mileniar. tokoh monumentalnya adalah Kyai Haji Muhammad Akhyar dan murid terdekatnya Kyai Jasmani. Berdasarkan penyelidikan yang dilakukan oleh para kontrolir Belanda, ternyata kyai Jasmani (muridnya Muhammad Mukhiar) telah mengumpulkan pengikut TQN di daerah-daerah yang sangat luas; diantara 50 Kyai yang bergabung dengannya berasal dari berbagai listrik seperti Banyumas, Cilacap, Magelang, Ponorogo, Bangil, dan Malang, sedangkan mayoritas ikhwannya berasal dari Yogyakarta. Mereka menyebarkan sayap politik dengan menggunakan lembaga TQN. Karena berdasarkan kontrolir Serang, 19 Mei 1889, No; 16; surat Residen Madiun 20 September 1889, LaUi dan artikel Henny (Konsul di Jeddah) mengungkapkan bahwa tokoh pemberontakan Banten Kyai Haji Marzuki setelahnya mempropagandakan pemberontakan Banten dan kembali ke Mekah, ia menetap di desa Warung Jayeng Kediri, untuk beberapa lama. Bahkan hal ini diperkuat oleh laporan dari Ponorogo sendiri ketika terjadi pertemuan tokoh-tokoh TQN di Banten Kyai-kyai dari daerah ini banyak pula yang diundang bahkan seringkali mengikuti upacara-upacara ritual yang biasa dilakukan dalam tradisi lembaga sufi ini. Bahkan ketika Syekh Abdul Karim masih berada di sana, Kyai-kyai dari Ponorogo banyak berguru kepadanya. Orang-orang Banten sendiri sangat kental dengan nama daerah ini melalui sebutan Pesantren “Panarangan”.

Kyai Mukhyar yang mengambil ijazah TQN dari Syekh Abdul Karim (Sartono; 1984:376, Cuma sayang penulis belum menemukan hierarki silsilahnya). Ia adalah guru agama dan namanya diliputi oleh alam keramat. Ia mahir sekali dalam berbagai cabang pengetahuan Islam, hingga Ia memiliki pesantren di Sengkong dan menyenangi hidup *berkhalwat* dan *riyadhoh*. Begitupun Jasmani yang lahir di Sumowonu, Kedu, memperoleh pendidikan di berbagai pesantren di Yogyakarta, Madiun, dan Kediri. Ia tinggal beberapa lama dengan Kyai Mukhyar hingga memperoleh popularitas yang sama. Penduduk sekitarnya sering kali meminta pertolongan melalui keduanya, terutama dalam hal hal agama.

Awal 1887, Kyai Mukhyar melangsungkan pernikahan anaknya dan pada hakekatnya hal ini menjadi pertemuan besar bagi para muridnya. Semua yang datang di pertemuan ini mendengarkan ramalan; yang mengungkapkan akan datangnya

kerajaan “Sultan adil”. Tujuan mendirikan pemerintahan ini adalah untuk menyelamatkan penduduk dari *tirani kolonialisme*. Ia sendiri yang akan mengaku sebagai “panembahan” (penasehat-nya) dan yang dinobatkan sebagai “Ratu Adil” agama adalah muridnya yakni Kyai Jasmani. Rakyat harus melangsungkan perang melawan orang-orang kafir kolonial, orang-orang Cina dan semua yang bekerjasama dengan mereka. Pada waktu bersamaan dimaksudkan pula pendirian Kesultanan ini adalah untuk menegakkan kembali agama; di mana kehidupan Islami dapat terlaksana dengan baik dan sebenarnya. Kyai Mukhyar menganjurkan kepada murid-muridnya untuk tunduk dan taat pada yang diinstruksikan Kyai Jasmani. Teristimewa ia mendesak kepada seluruh Kyai dan pengikut-pengikutnya untuk mengusahakan kekebalan tubuh, dan kepada setiap berikut gerakan akan dibagikan jimat. Sekembalinya dari gerakan perencanaan pada setiap upacara TQN, Kyai Jasmani di Blitar juga menyebarkan gagasannya. Dengan dukungan para Kyai lainnya hingga akhirnya ia memperoleh pengikut yang sangat luas. Mereka mempersiapkan alat-alat pemberontakan dan menentukan seragam pakaiannya. Berdasarkan kedua tokoh, ini seluruh pakaian laskar berwarna biru dengan ikat kepala hitam yang sudah diberi kekuatan *magis*. Kyai Jasmani sering membawa benda-benda yang bertulis *wafak-wafak* dan akan memelopori langsung pemberontakan terhadap kolonial.(Sartono Kartodirdjo, 1984; 4-5).

Sangat disayangkan sebelum Kyai Jasmani dan Kyai Mukhyar memberikan komando perlawanan, pasukan kolonial sudah mengetahui rencana gerakan ini dan keduanya ditangkap. Akan tetapi gerakan ini telah memperoleh dukungan yang luar biasa di luar distrik Blitar, tempat kedua tokoh tersebut berada. Penguasa resmi merasa khawatir dan ketakutan terhadap gerakan *radikal* ini yang mengingatkan mereka pada peristiwa di Banten. Sehingga kolonial melakukan pengejaran besar-besaran dan melibatkan seluruh distrik Jawa Tengah dan Jawa Timur. Ternyata anggota gerakan dalam membentuk cabang-cabangnya seperti di Banyumas, Babelan, Yogyakarta, Surakarta, Madiun, Malang, dan Ponorogo. Pembersihan terhadap komplotan-komplotan ini telah melibatkan seluruh pasukan distrik untuk menumpasnya secara serentak. Sehingga Residen Kediri dengan penuh antusias melaksanakan tugasnya menangkap pengikut Kyai Mukhyar dan Kyai Jasmani ini. Sebagai bukti tentang tindakan-tindakan yang telah diambilnya, ia akhirnya melaporkan dalam kawatnya 15 Agustus 1888 pada Gubernur Jenderal di Batavia 50 kyai telah ditangkap dan 30 orang lagi tiga hari berikutnya. Sementara untuk menangkap 26 murid kedua kyai ini, residen Kediri menyerahkan pada tiap-tiap distrik bersangkutan (lihat Sartono Kartodirdjo, 1984:376 dan 386). Yang jelas gerakan sufi ini di wilayah ini telah mengurus konsentrasi kewibawaan pemerintahan kolonial.

c. Gerakan Sosial Politik di Sidoarjo Surabaya 1904

Di akhir tahun 1903, Kyai Hasan Mukmin tokoh Tarekat qodiriyah Naqsyabandiyah di desa Samantara distrik Sidoarjo, mulai bertindak sebagai tokoh yang menggerakkan massa menentang kolonial. Usahanya ke arah ini menjadikan ia diikuti oleh penduduk sebagai pencemar penjelmaan *Mahdi*; karena memang

ditunjang oleh berbagai kelebihan dalam menguasai kehidupan Shufi. Beliau menghendaki Kesultanan baru di Jawa “*a mission to found a new kingdom in Java*” kata para kontrolir Belanda.

Ayahnya seorang kyai yang diasingkan kolonial dari Yogyakarta kemudian mendirikan pesantren di Pakisaji. Hasan Mu'min menghabiskan masa mudanya di beberapa pondok pesantren; di Plotegon (Mojokerto), Kyai Haji Idris, Tiren (Mojokerto) dan Pesantren Sidocermo (Surabaya). Bahkan ia pernah dididik ayahnya ke Timur Tengah, akan tetapi tidak lama ia kembali karena meneruskan pimpinan pondok pesantren ayahnya sekaligus menggantikan pimpinan orde TQN di daerah ini. Tapi ada juga yang mengatakan ia mengambil TQN dari Kyai Muhammad Tafsir di Krapyak yang lebih dikenal sebagai Kyai Ngabdul Rusul (lihat Sartono Kartodirdjo: 1973: 80-93) karena mejalin hubungan dengan Pesantren Krapyak ini, kerjasamanya semakin kuat dan sangat berpengaruh. Selama pertemuan antara kedua kyai ini nampaknya telah membahas ramalan-ramalan Jayabaya yang berkembang di kalangan masyarakat jajahan; yakni ramalan Milenium di bawah pemerintahan Ratu Adil, Erucokro. Dari kondisi sosial dan dari hasil-hasil pertemuan dengan para Kyai TQN, memudahkan Hasan Mu'min untuk meyakinkan pada Khutbah khutbah nya, bahwa masa yang penuh ketidakadilan ini diperlukan seorang *Mahdi* untuk memimpin Jihad melawan pemerintahan kafir kolonial. Akhirnya melalui para Kyai dan pengikutnya ia didaulat sebagai pemimpin jihad dan memperoleh pengikut yang sangat banyak.

Beberapa minggu sebelum meletus pemberontakan, persekongkolan dijalin melalui *ritus ritual* persaudaraan Shufi TQN. Rapat-rapat rahasia yang diadakan di desa-desa yang disepakati para anggota seperti dari Desa Damari, Kure, Wagir dan Keboanpasar secara intensif sistem religio-politik akhirnya terbentuk. Keboanpasar akhirnya dipilih untuk pusat pertemuan dan gerakan, mengingat iklim sosialnya bagi sebuah gerakan sangat memungkinkan. Disebabkan demikian karena daerah ini adalah tempat pejabat-pejabat pemerintah membuat keonaran dan kekacauan bagi penduduk. Tempat laporan dari pihak resmi residen Surabaya, 19 September dan 15 Oktober 1945 menyatakan, bahwa sebelum terjadi pemberontakan, Hasan Mu'min sering mengadakan pertemuan dengan Wedana di Bulang, yakni Raden jayaningrat yang rupanya agak memihak pada Kyai ini.

Hari-hari pemberontakan ini selalu ditandai dengan upacara-upacara keagamaan yang sangat besar terutama pada kegiatan-kegiatan *manakiban* dan *khataman*. Hasan Mukmin seringkali mengatakan bahwa perlawanan mereka pasti menang dan senjata-senjata kolonial akan macet. Sedangkan mereka yang mengikuti gerakan ini akan kebal terhadap seluruh peluru, sekaligus mati dalam pertempuran akan masuk surga sebagai Syahid. Karena tidak perlu khawatir untuk meninggalkan anak dan istrinya. Yang jelas dalam setiap pertemuan ia selalu mempropagandakan semangat jihad untuk segera memberontak.

Menurut rencana semula, pemberontakan akan dilakukan pada hari Minggu 29 Mei atau Ahad Legi 14 Mulud, kemudian diajukan pada hari Jumat 27 Mei, akibat semangat rakyat yang sudah tidak terkendali setelah salat magrib. Mereka mengambil

air wudhu lalu berhimpun di lapangan terbuka di sebelah utara Desa Keboanpasar, di kibarkannya panji-panji berwarna putih, biru dan putih yang dilekati kelaras (daun pisang kering) sebagai lambang kesengsaraan dan kegersangan rakyat. Semalaman mereka mengatakan dzikir dan upaya *ritus magis* lainnya, serta pembagian jimat-jimat. Upacara ini dipimpin oleh wakilnya Kyai Haji Abdul Gani, sekaligus memberikan air minum kepada pasukan dengan sebutan air *zam-zam*. Penduduk yang berkumpul ini rupanya berasal dan berbagai tempat terutama dari desa-desa yang telah disebutkan di atas.

Pagi harinya Jum'at 27 Mei 1945 setelah salat subuh Hasan Mu'min kembali ke lapangan, dimana rombongan lain telah menunggu seperti Kyai Abdul Gani Wagir, Muhammad Hanafiah dan para Kyai lainnya. Mereka bergerak menuju pusat pejabat pemerintahan saat mengucapkan lafadz "*Lailahaillallah*".

Setelah mendengar para pemberontak menuju pusat pemerintahan, Bupati Sidoarjo segera mengantisipasi dengan ekspedisi militer lengkap dengan senjata sambil menunggu pasukan militer yang lebih besar dari residen Sidoarjo di tempat inilah terjadi bentrokan fisik radikal dan berkecamuk. Diberitakan oleh seorang yang lolos dari amukan massa, beberapa polisi telah terbunuh termasuk wedana dan para lurah serta pembantunya. Kelompok laskar hari ini tidak mengindahkan sama sekali peringatan-peringatan dari pasukan kolonial dan terus menerus melancarkan serangannya yang membabi-buta terhadap mereka yang telah direncanakannya.

Akhirnya pasukan kolonial dapat juga mengatasi *radikalisme* mereka dengan persediaan lengkap, bantuan dari karesidenan Surabaya. Menurut laporan Residen Surabaya, tanggal 10 Juni 1946 No. 189, Geh-tokoh-tokoh yang tertangkap dari Laskar jihad ini berjumlah sekitar 83 orang dan Mungkin banyak yang kabur sehingga kolonial sebelum mengupayakan pengejarannya.

d. Kolonial dan Shufi Phobia

Sekalipun pemberontakan telah ditumpas, tetapi dalam beberapa waktu pegawai-pegawai pemerintah merasa tidak aman dan takut kalau-kalau persekongkolan antara Haji dan Kyai dengan tarekatnya akan mengadakan pembunuhan secara besar-besaran terhadap orang-orang kafir seperti yang telah direncanakan sebelumnya. Mereka sering dikejutkan oleh kegiatan tarekat dengan cara pembantaian terhadap orang-orang kolonial dan antek-antek mereka. Sejak saat itu akhirnya keberadaan tarekat selalu dicurigai dan dimusuhi oleh kolonial, dan keberadaannya terus ditekan. Sekalipun demikian, sampai saat ini kehidupan para shufi terus berlanjut di manapun termasuk di kalangan masyarakat modern saat ini, karena ia merupakan kebutuhan spiritual masyarakat dan anak-anak manusia dalam mengembangkan diri; baik secara individu maupun secara kolektif (berjamaah) dalam mengasah potensi spiritualnya. Berbagai kecaman pada akhirnya sirna dengan sendirinya, sebagaimana sirnanya para kolonial yang menekankan kehidupan para sufi ini, *wallahualam bishowab*.

SIMPULAN

Kelompok-kelompok shufi bukan hanya bergerak dalam aktivitas ibadah ritual, namun juga gerakan sosial dan politik. Hal ini sebagaimana dapat dilihat di Maroko, Afrika Utara dan Persia. Hal tersebut juga dapat dijumpai di Pulau Jawa. Tarekat Qodiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) di Jawa bergerak dari sistem sosial organik menjadi sistem religi politik. Gerakan sosial yang dimotori oleh TQN antara lain ialah gerakan sosial politik di Banten 1888, gerakan sosial politik di Jawa Tengah dan Jawa Timur 1888, serta gerakan sosial politik di Sidoarjo Surabaya 1904. Gerakan politik kaum tarekat tersebut melahirkan shufi phobia bagi kolonial. Sehingga keberadaannya dicurigai, dimusuhi dan ditekan oleh kolonial. Sekalipun demikian kehidupan para shufi terus berlanjut di manapun, termasuk di kalangan masyarakat modern saat ini. Karena tasawuf merupakan kebutuhan spiritual masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Adas, Michael. *Ratu Adil: Tokoh Dan Gerakan Milenarian Menentang Kolonialisme Eropa*. Jakarta: Rajawali, 1988.
- Al Ghazali, Abu Hamid. *Ihya Ulumuddin juz 3*. Semarang: Toha Putra, tt.
- Al Jilani, Abdul Qodir. *Al-Gunyah Litholiby Thoriqi Al-Haq* Juz I-II. Mustafa Al Babil al-halabi, 1956.
- Al Kurdi, Amin Al-Naqsabandy. *Tanwir al-Qulub*. Singapura: Darul ihya' al-kutub al-'arabiyyah.
- Apter, David E. *Pengantar Analisa Politik*. Jakarta: LP3ES, 1984.
- Benda, H.J. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1985.
- Breeman, Jan. *Penguasaan Tanah dan Tenaga Kerja di Jawa Masa Kolonial*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Djoened, Marwati et. al. *Sejarah Nasional Indonesia IV*. Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Duverger, Murice. *Sosiologi Politik*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1986.
- Geertz, Clifford. *Islam yang Saya Amati; Perkembangan di Maroko-Indonesia*. Lkis, 1984.
- Hudgson, Marshall GS. *The Venture of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Kartodirjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Kartodirjo, Sartono. *Protest Movement in Rural Java*. New York: Oxford University Press, 1973.
- Kartodirjo, Sartono. *Ratu Adil*. Jakarta: Sinar Harapan, 1984.
- Nasr, Sayyed Hossain. *The Hanqah The Spiritual Path and its Quranic Roots; in Ideals and Realities of Islam*. Paperback, 1979.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Smith, Donald Eugene. *Agama dan Modernisasi Politik*. Jakarta: Rajawali Press, 1985.
- Soedjatnoko. *An Introduction to Indonesian Histography*. New York: Cornell University Press, 1973.

Istiqamah: Jurnal Ilmu Tasawuf

- Steenbrink, Karel. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Stoddard, Lothrop. *Dunia Baru Islam*. Jakarta: Panitia Penerbit Dunia Baru Islam, 1966.
- Suhrawardi. *'Awariful Ma'arif. Al-Hamisy bi Ihya Ulumiddin Juz II*. Semarang: Toha Putera, tt.
- Sukanto, Suryono. *Talcott Parsons Fungsionalisme Imperatif*. Jakarta: CV. Rajawali, 1986.
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Trimingham, J.S. *The Sufi Orders in Islam*, New York: Oxford University Press, 1973.
- Veeger, K.J. *Realitas Sosial*. Jakarta: Gramedia, 1984.