

Siti Rohmah Soekarba



Kapita Selekt

# Studi Arab dan Islam



*litrus.*

Kapita Selekta

# Studi Arab dan Islam



Siti Rohmah Soekarba

---

## KAPITA SELEKTA STUDI ARAB DAN ISLAM

---

Ditulis oleh:

**Siti Rohmah Soekarba**

Tenaga Riset:

**Nadiyah Tsabitah | Hafizh Al-Furqon  
Dhannya Febryana | Kayla Anisyfi S**

Nama-nama Peneliti:

**Hastian | Julian | Vinesya | Baihaqy | Hasrul | Qonita  
Nur Istiqamah | Rosyidah | Halmah dkk | Lulu Luthfiyah dkk  
Fildza | Ivana | Fernando | Maryam dkk  
Rozana dkk | Indah dkk**

Diterbitkan, dicetak, dan didistribusikan oleh

**PT. Literasi Nusantara Abadi Grup**

Perumahan Puncak Joyo Agung Residence Kav. B11 Merjosari

Kecamatan Lowokwaru Kota Malang 65144

Telp : +6285887254603, +6285841411519

Email: literasinusantaraofficial@gmail.com

Web: www.penerbitlitnus.co.id

Anggota IKAPI No. 340/JTI/2022



---

Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

---

Cetakan I, Februari 2024

Perancang sampul: Hasanuddin

Penata letak: Hasanuddin

**ISBN : 978-623-114-397-6**

xxvi + 520 hlm. ; 15,5x23 cm.

©Januari 2024





# Sekapur Sirih

Oleh

Asep Usman Ismail

Guru Besar Tasawuf UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Staf Pengajar Program Studi Kajian Terorisme SKSG Universitas Indonesia

**M**enulis Sekapur Sirih untuk “Buku Kapita Selekta Studi Arab dan Islam”, karya Mbak Ema, Ibu Siti Rohmah Soekarba, S.S., S.Pd, M.Hum; dosen Program Studi Arab Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia merupakan kehormatan. Buku ini setelah dibaca ternyata membahas tiga bagian penting dalam studi Arab dan Islam di Indonesia, yaitu Studi Arab di Indonesia; Tarekat-tarekat di Indonesia dan Studi Hadhrami di Indonesia. *Subhanallah!* Buku ini tidak berlebihan jika disebut karya ensiklopedis yang merekam pemikiran, gagasan dan perhatian intelektualitas penulisnya selama meniti karir sebagai dosen dalam bidang *Islamic studies dan Arab studies* di Universitas Indonesia, baik dalam bentuk artikel atau laporan penelitian.

Meneliti tentang Islam dan bahasa Arab atau bahasa Arab dan Islam tidak akan pernah kehabisan tema. Keduanya bisa dibedakan, tetapi tidak bisa dipisahkan. Islam dan bahasa Arab merupakan dua sisi dalam kehidupan kaum Muslimin. Nabi Muhammad saw orang Arab, lahir dan tumbuh-kembang di Makkah berasal dari suku Quraisy yang terkenal berbahasa Arab *fushhâ*. Al-Qur`an, sumber utama ajaran Islam, turun

dalam bahasa Arab *fushhâ*. Demikian juga sunnah Nabi Muhammad saw., sumber ajaran Islam kedua, disampaikan oleh Rasulullah saw dalam bahasa Arab *fushhâ*. Jadi, memahami bahasa Arab *fushhâ* merupakan kebutuhan fundamental bagi kaum Muslimin dalam memahami Islam secara mendalam. Bahasa Arab tidak hanya menjadi bahasa agama dan bahasa ilmu pengetahuan yang meliputi ilmu-ilmu wahyu, ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial dan ilmu pengetahuan budaya, terutama pada masa kejayaan Islam; tetapi juga menjadi bahasa budaya secara luas yang menjadi dasar hubungan diplomasi dan kerja sama dengan negara-negara Timur Tengah dan Afrika.

Bertitik tolak dari paradigma bahwa Islam dan kaum Muslimin tidak bisa dipisahkan dari bahasa Arab, maka menurut hemat kami, bahasa Arab telah mewarnai berbagai bahasa kaum Muslimin di berbagai kawasan yang umat Islam mayoritas seperti bahasa Parsi, Urdu dan Melayu. Dengan pernyataan lain, bahasa Parsi, Urdu dan Melayu telah terarabkan secara total. Disebut total karena terarabkan dalam aspek aksara, kosa kata, struktur, makna dan rasa bahasa. Bahasa Melayu misalnya ditulis dalam aksara Arab, meskipun *content*-nya dalam bahasa Melayu. Aksara Arab yang demikian disebut huruf Arab *fegon*. Dalam studi naskah keislaman di Nusantara ditemukan naskah-naskah yang ditulis dengan huruf Arab *fegon* dalam berbagai bahasa Nusantara. Ada naskah keislaman yang ditulis dengan aksara Arab dalam bahasa Melayu, bahasa Bugis, bahasa Sasak, bahasa Sunda dan bahasa Jawa. Dengan demikian, menurut Nurcholish Madjid, salah satu kendala dalam penelitian sosial budaya untuk bisa masuk ke dalam jantung budaya umat Islam dan mengungkap pelik-pelik kehidupan kaum Muslimin di Nusantara di masa lalu secara lengkap dan menyeluruh adalah lemahnya para peneliti sosial budaya di Indonesia dalam penguasaan bahasa Arab.

Sementara itu dari segi kosa kata, bahasa Melayu yang kini menjadi bahasa Indonesia, lebih dari 95 % merupakan serapan dari bahasa Arab, terutama dari kosa kata Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw yang merupakan sumber pertama dan kedua ajaran Islam. Demikian juga

struktur bahasa Melayu lebih banyak dimulai dengan kata kerja dalam bentuk kalimat verbal seperti pada kalimat: “*Pergilah Ahmad ke pasar*”. Struktur kalimat ini merupakan pengaruh struktur bahasa Arab dalam *jumlah fi’liyah*, kalimat verbal. Demikian juga dalam makna dan rasa bahasa, bahasa Melayu benar-benar dipengaruhi bahasa Arab.

Pada bagian kedua, buku ini menyajikan delapan tarekat di Nusantara, hasil penelitian lapangan, sebuah sajian menarik. Namun, sekedar catatan pinggir, sajian ini belum meletakkan tarekat dalam paradigma tasawuf *al-ashîlah* atau tasawuf *al-dakhîlah*. “Tasawuf *al-ashîlah* adalah tasawuf asli yang merupakan bagian dari ajaran Islam; sedangkan tasawuf *al-dakhîlah* adalah ajaran, tradisi atau budaya spiritual yang berasal dari luar Islam yang masuk dan terserap ke dalam Islam sehingga seakan-akan merupakan ajaran Islam”.<sup>1</sup> Tarekat berdasarkan pengakuan orang tarekat merupakan bagian dari tasawuf *al-ashîlah*; tetapi berdasarkan penelitian kualitatif tentang Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, ditemukan bahwa di dalam TQN terdapat shalat-shalat khas dan ritual yang tidak sejalan dengan Al-Qur`an dan al-Sunnah. Hal ini merupakan kreasi mursyid yang mengira bahwa ritual-ritual itu merupakan cara untuk mendekatkan diri kepada Allah, padahal sejatinya merupakan perbuatan yang menyimpang dari ajaran Allah.<sup>2</sup>

Dapat pula ditambahkan bahwa Tarekat Idrisiyyah Pagendingan Tasikmalaya merupakan tarekat neo sufisme yang mengembangkan spiritual entrepreneur dan menghasilkan ethos bisnis dengan motivasi ibadah, khidmat profesional kepada mursyid, simponi hidup lahir batin dan budaya pengelolaan bisnis modern dan profesional untuk kemandirian ekonomi pesantren. Selain itu, spiritual entrepreneur Idrisiyyah juga melahirkan budaya *corporate* dan *corporate value* khas Idrisiyyah yang menyebabkan para pelaku bisnis Idrisiyyah merasakan kepuasan batin *anarga*, tak ternilai harganya. Tidak dapat dikompensasi dengan uang,

---

<sup>1</sup> Asep Usman Ismail, *Kuliah Akhlak Tasawuf*, cet. ke-1, (Jakarta: Bumi Aksara, 2023), h. 199.

<sup>2</sup> Lihat: Asep Usman Ismail, *Kuliah Akhlak Tasawuf*, Bab 13 tentang Tarekat Dalam Tasawuf h 295-322.

benda atau materi apa pun. Hal ini menyebabkan spiritual entrepreneur Idrisiyyah menjadi oase di tengah krisis etika bisnis; namun sulit dipraktikkan di masyarakat, karena spiritual entrepreneur Idrisiyyah terikat dengan sistem tarekat. Kunci keberhasilannya terletak pada penerapan konsep *lillah*, *fillah* dan *billah*, untuk Allah, dalam aturan Allah dan oleh Allah, pada semua lini bisnis dalam episentrum kepemimpinan dan keteladanan mursyid.<sup>3</sup>

Sementara itu pada bagian ketiga, buku ini menyajikan Studi Hadhrami di Indonesia. Sajian ini tidak kalah menarik dibandingkan dengan sajian bagian pertama dan kedua. Dalam buku ini disajikan kiprah Al-Irsyad yang mewakili sayap Hadhrami yang mengusung gerakan *tajdid*, pembaharuan dan pemurnian Islam; tetapi sayap Hadhrami yang mempertahankan *al-taqâlid*, tradisi beragama seperti Jâmi'atul Khair, terlewat dalam sajian buku ini sehingga terasa pincang dalam studi Hadhrami di Indonesia. Persoalan lain yang terlupakan dalam buku ini berkenaan dengan studi Hadhrami di Indonesia bahwa Islam telah menjadi *variable integrative* yang menyatukan *al-muhâjirûn*, kaum imigran Hadhrami yang berasal dari Hadhramaut dengan kaum Muslimin di berbagai daerah di Nusantara dalam persaudaraan Islam terpadu. Mereka telah terintegrasi dalam bingkai keislaman dan keindonesiaan atau dalam agama dan kebangsaan. Ketika Pemerintah Kolonial Belanda membagi penduduk Nusantara dalam tiga kategori: Eropa, Timur Asing dan Bumi Putra, kaum imigran Hadhrami yang tersebar di berbagai daerah di Indonesia dimasukkan dalam kategori Bumi Putra. Pengelompokan ini merupakan pengakuan resmi pemerintah kolonial Belanda bahwa imigran Hadhrami merupakan bagian yang tak terpisahkan dari penduduk pribumi Nusantara.

Terlepas dari catatan pinggir yang disampaikan dalam Sekapur Sirih “Buku Kapita Selektâ Studi Arab dan Islam” ini, satu hal yang disepakati bahwa buku ini merupakan ensiklopedi dalam bidang *Islamic studies* dan

---

<sup>3</sup> Asep Usman Ismail, *Gerakan Sosial Ekonomi Kaum Sufi: Menelusuri Spiritual Entrepreneur Jama'ah Tarekat Idrisiyyah Pagendingan Tasikmalaya*, (Jakarta: Laporan Hasil Penelitian Mandiri, 2023). h. 1.

*Arab studies* yang menjadi keahlian penulis. Selamat membaca sajian menarik tentang studi Arab, tarekat dan studi Hadhrami di Indonesia.

Ciputat, 17 Januari 2024 M/5 Rajab 1445 H

**Asep Usman Ismail**







# Sekapur Sirih

Oleh:

Yon Machmudi, Ph.D.

Kaprodi Pascasarjana Kajian Timur Tengah dan Islam  
Sekolah Kajian Strategik dan Global Universitas Indonesia

**S**tudi tentang Arab dan Islam merupakan bidang kajian yang sangat menarik saat ini. Daya tarik Arab dan Islam tidak hanya bagi Indonesia karena mayoritas penduduknya berbahasa Arab tetapi juga bagi dunia internasional secara umum. Dinamika yang terjadi di kawasan ini dalam berbagai bidang di antaranya agama, budaya, bahasa, sosial dan politik banyak menarik perhatian dunia. Namun demikian pemahaman tentang Arab dan Islam secara umum belum sepenuhnya dimiliki oleh khalayak umum bahkan mahasiswa sekalipun. Ini karena luasnya cakupan dari studi Arab dan Islam. Kapita Selekta Studi Arab dan Islam tentu menjadi suatu kebutuhan, guna melengkapi terbatasnya bahan yang ada saat ini.

Aspek bahasa bahasa Arab masih banyak ruang untuk dikaji. Kajian ini mulai dari bahasa Arab secara teori linguistik, sastra maupun kemahiran bahasa. Dalam hal kemahiran bahasa ini biasanya dibagi dalam beberapa kemahiran yaitu kemahiran menulis, membaca, mendengar dan berbicara. Nampaknya tidak mudah bagi mereka yang belajar bahasa Arab ini yang memang bukan penutur asing untuk dapat menguasai semua kemahiran. Di Indonesia secara umum kemahiran menulis itu lebih berkembang dibanding dengan kemahiran membaca, berbicara

dan mendengar. Dampaknya, menjadi fenomena yang umum bahwa sangat sedikit ditemui orang-orang Indonesia yang fasih berbahasa Arab dan mampu berkomunikasi secara baik dalam bahasa Arab. Memang kemampuan menulis dan membaca di Indonesia banyak dijumpai di Indonesia terutama di pesantren-pesantren dan lembaga-lembaga Islam yang fokus pada pengajaran bahasa. Hanya saja kemampuan secara lisan dan mendengar masih sangat terbatas.

Tentu menarik untuk membaca tulisan-tulisan di dalam buku ini berkaitan dengan kemampuan dikte dan hubungannya dengan kemahiran bahasa lain. Karakteristik bahasa Arab juga menjadi pengantar penting untuk memahami bahasa Arab. Uniknyanya di Indonesia banyak kita jumpai ahli-ahli yang dapat menulis Arab secara baik dalam bentuk kaligrafi. Ada pesantren khusus di Indonesia yang memberikan keahlian khusus dalam menulis kaligrafi seperti di Pesantren Lemka di Sukabumi. Lembaga ini bahkan dikenal sebagai lembaga terbesar di Asia Tenggara yang mengkhususkan pada bidang penulisan huruf Arab secara indah. Di Indonesia lembaga-lembaga sejenis ini juga sudah berkembang pesat.

Peluang dan tantangan pengajaran bahasa Arab di Indonesia di era global nampaknya juga menjadi isu menarik untuk dikaji. Bahasa Arab merupakan bagian dari 5 bahasa internasional yang diakui oleh PBB sebagai bahasa internasional. Ini menandakan bahasa Arab merupakan bahasa global dan berpengaruh di dunia. Indonesia sebagai negara Muslim nampaknya menjadi penting untuk dapat berkontribusi dalam pengembangan bahasa global ini. Tentu di tengah-tengah besarnya peluang pengembangan bahasa Arab di Indonesia, tantangan-tantangan yang dihadapi tidaklah sedikit.

Di samping sebagai bahasa untuk komunikasi bahasa Arab juga dikenal sebagai bahasa religi. Bahasa yang digunakan untuk memahami doktrin-doktrin agama. Dalam hal ini dapat dipastikan bahwa kitab-kitab literatur Islam yang fundamental itu mayoritas ditulis dalam bahasa Arab. Motivasi belajar bahasa Arab di Indonesia sebagian besar didasarkan pada kebutuhan untuk memahami agama secara baik. Bagaimana bahasa Arab

sebagai bahasa Asing dan bahasa religi diimplementasikan di Indonesia menjadi pertanyaan penting untuk dijawab dan dielaborasi.

Dalam hal kaitannya berkembangnya bahasa Arab sebagai bahasa religi maka berkembang pula praktik-praktik keagamaan di Indonesia yang mendapatkan pengaruh dari negara-negara Arab. Di antara berbagai institusi keagamaan yang hingga saat ini berpengaruh di masyarakat Indonesia adalah tarekat. Indonesia memiliki jumlah tarekat yang sangat besar dan pengikutnya secara keseluruhan bisa mencapai jutaan orang. Tarekat-tarekat ini dibahas sangat baik dalam buku ini.

Saya memberikan rekomendasi kepada masyarakat umum, mahasiswa dan para peneliti untuk membaca yang ditulis oleh dosen dan sekaligus kolega saya, Siti Rohmah Soekarba. Penulis buku memiliki reputasi yang sangat kuat di bidang studi Arab dan Islam. Selamat membaca!

Depok, 19 Januari 2024

**Yon Machmudi, Ph.D**







# Pengantar Penerbit

*Alhamdulillahilahi Rabbil `aalamiin.*

Puji syukur senantiasa kami langitkan kepada Allah SWT, yang memberi nikmat, karunia, dan hidayah kepada setiap hamba-Nya. Shalawat dan salam senantiasa tercurah untuk Rasulullah saw., keluarga, sahabat, dan seluruh umat muslim, hingga akhir zaman.

Sebagai salah satu agama samawi dengan penganut terbesar di dunia, Islam telah berkembang menjadi agama yang tidak hanya ritualis, tetapi juga menghasilkan ragam kebudayaan dan buah karya di tengah-tengah pengikutnya. Keragaman tersebut juga terjadi di Indonesia. Islam dan masyarakat penganutnya di Indonesia telah dan akan makin berkembang sedemikian rupa hingga menjadi kelompok-kelompok masyarakat dengan ragam pemikiran dan gerakan keislaman yang khas dan unik. Keragaman tersebut terlihat dari banyaknya organisasi-organisasi masyarakat Islam, hingga komunitas-komunitas pengajian, tarekat, dan lainnya.

Buku ini, *Kapita Seleкта Studi Arab dan Islam*, mengupas banyak pengetahuan berkenaan dengan keragaman-keragaman tersebut. Melalui buku ini, penulis, Siti Rohmah Soekarba, menuangkan gagasan dalam bentuk bunga rampai yang saling menyempurnakan mengenai bidang keahliannya, yaitu *Islamic studies* dan *Arab studies*. Panjangnya proses penelitian, dialog, dan perenungan yang ditempuh membuat buku ini menjadi tidak berlebihan sekiranya diserupakan sebagai karya *indepth* di bidang studi Islam ke-Indonesia-an.

Semoga buku ini dapat menjadi pelengkap yang kehadirannya bermanfaat bagi para pembelajar yang senantiasa merasakan dahaga akan ilmu pengetahuan. Semoga pula kebaikan dari buku ini tidak sampai pada pemahaman saja, tetapi juga dimanifestasikan melalui aktivitas kebaikan di kehidupan sehari-hari, baik bagi pembaca maupun seluruh pihak yang turut membantu dalam proses penyelesaian buku ini.

*Wallaahu `alam bish shawaab.*

**Penerbit**



# Pengantar Penulis

*Assalaamu`alaikum wa rahmatullaahi wa barakaatuh.*

Puji syukur atas rahmat Allah SWT. Berkat rahmat dan karunia-Nya, buku dengan judul *Kapita Seleкта Studi Arab dan Islam* ini dapat terbit. Berawal dari kesenangan akan ilmu-ilmu pengetahuan budaya, penulis menuangkan coretan-coretan pemikirannya dalam berbagai jurnal sehingga terkumpul tulisan ini. Buku ini terdiri dari sejumlah tulisan pilihan yang dibuat untuk menyumbangkan beberapa pikiran pada bidang ilmu pengetahuan budaya. Selain itu, penyusunan buku ini juga bertujuan untuk menambah wawasan pembaca terhadap pengetahuan *Islamic studies* dan *Arab studies*. Rentang waktu penyelesaian kumpulan tulisan ini terbentang selama lebih dari lima tahun terakhir.

Penulis merasa bangga ketika Unit Riset dan Pengabdian Masyarakat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia bersedia membantu dalam mendanai proses penerbitan buku ini. Penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada para kolega dan mahasiswa serta semua pihak yang mendukung terbitnya kumpulan tulisan ini. Kepada Kartina, Nadiyah dan Hafizh terima kasih penulis sampaikan atas ketekunan dalam menyunting jurnal-jurnal ini menjadi sebuah buku sehingga menjadi lebih mudah dan enak untuk dibaca. Tanpa mereka, kumpulan tulisan ini mustahil ada di tangan pembaca.

Ada satu harapan penulis kepada siapa saja yang membaca buku ini yakni hendaknya tidak hanya menilai penyusunan buku ini dari

hasil, tetapi juga melihat upaya-upaya yang dilakukan di balik buku ini. Sebelum menjadi sebuah buku yang berada di tangan pembaca, penulis harus memilah dan memilih bahan-bahan berserakan dalam rentang waktu yang cukup lama, belum lagi kondisi kesibukan dan kesehatan penulis yang cukup mengganggu. Namun, yang pasti semua itu membahagiakan penulis. Semua bahan yang tersaji dalam buku ini merupakan serangkaian karya penulis selama berkiprah sebagai pengajar di Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia (FIB UI). Buku ini berisi ilmu yang pernah penulis peroleh di FIB UI.

Penulis menyadari adanya banyak kesalahan dalam penyusunan dan penulisan buku ini. Oleh karena itu, penulis memohon maaf atas kesalahan dan ketidaksempurnaan yang pembaca temukan dalam buku ini. Penulis juga mengharapkan kritik dan saran dari pembaca apabila menemukan kesalahan dalam buku ini. Dalam hal ini, penulis memberikan penghargaan yang setinggi-tingginya. Semoga usaha penyusunan buku ini mendapat ridha dari Allah SWT dan bermanfaat untuk kita semua. *Aamiin*.

**Penulis**



# Daftar Isi

Sekapur Sirih Oleh Asep Usman Ismail .....	iii
Sekapur Sirih Oleh Yon Machmudi, Ph.D.....	ix
Pengantar Penerbit .....	xiii
Pengantar Penulis.....	xv
Daftar Isi.....	xvii

## **BAGIAN 1 STUDI ARAB DI INDONESIA ..... 1**

### **Bab 1**

Dikte dan Bahasa Arab Tulis .....	3
Bahasa sebagai Alat Komunikasi .....	5
Pemosisian Ulang Bahasa: Karakteristik Bahasa Arab .....	8
Dikte dan Empat Keterampilan Berbahasa .....	9
1. Hakikat Dikte .....	12
2. Fungsi Dikte.....	14

### **Bab 2**

<b>Bahasa Arab di Indonesia: Peluang dan Tantangan di Era Globalisasi Sebagai Kontribusi Pada Dunia .....</b>	<b>19</b>
Bahasa Arab pada Masa Keemasan .....	25
Bahasa Arab di Indonesia .....	27
Bahasa Arab Menatap Masa Depan.....	32



## Bab 3

### Peranan Bahasa Arab di Indonesia:

Penggunaan Bahasa Arab sebagai Bahasa Religi.....	37
Peranan Bahasa Arab sebagai Bahasa Asing dan Bahasa Religi di Indonesia.....	38
Penggunaan Bahasa Arab pada Komunitas Muslim .....	42

## BAGIAN 2 TAREKAT-TAREKAT DI INDONESIA ..... 47

## Bab 1

Tarekat Idrisiyyah .....	51
Profil Tarekat Idrisiyyah .....	52
1. Logo Tarekat Idrisiyyah.....	52
2. Visi dan Misi Tarekat Idrisiyyah .....	53
Asal-usul Tarekat Idrisiyyah .....	53
Silsilah Tarekat Idrisiyyah .....	55
Tarekat Idrisiyyah di Indonesia .....	59
Pondok Pesantren Idrisiyyah di Tasikmalaya .....	60
Program-Program Tarekat Idrisiyyah .....	61
1. Majelis Ketarekatan .....	62
2. Pendidikan dan Pengembangan Sumber Daya Manusia.....	62
3. Bidang Ekonomi .....	62
4. Bidang Kelembagaan dan Keorganisasian.....	63
5. Marketing Communication.....	64
6. Lembaga Pembinaan Keluarga Sejahtera.....	64
7. Sufi Training Center (STC).....	65
8. Gerakan Pemuda Sufi (GPS) .....	65
9. Peranan Wanita Idrisiyyah .....	65
10. Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Idrisiyyah.....	66
11. Agnia Care .....	66
Ajaran Tarekat Idrisiyyah.....	66
1. Baiat atau Talkin .....	66
2. Zikir dan Wirid .....	67

Pandangan terhadap Madzhab.....	72
Pengajian Tarekat Idrisiyyah.....	72
Tarekat Idrisiyyah Masa Kini.....	73
Rintangan Dakwah Tarekat Idrisiyyah.....	75
1. Faktor Eksternal.....	75
2. Faktor Internal.....	76
Peran Tarekat Idrisiyyah dalam Membangun Generasi Muda.....	76
1. Pendidikan Akhlak dan Moral.....	76
2. Kedisiplinan.....	77

## Bab 2

<b>Tarekat Alawiyah .....</b>	<b>79</b>
Pembawa Tarekat Alawiyah .....	79
Kedatangan Tarekat Alawiyah ke Indonesia .....	83
Manhaj Tarekat Alawiyah .....	86
Silsilah Tarekat Alawiyah .....	88
Keanggotaan Tarekat Alawiyah.....	89
Ajaran dan Larangan Tarekat Alawiyah.....	90
Sanad Penuntutan Ilmu al-Faqih al-Muqaddam .....	92
Amalan Tarekat Alawiyah.....	93
Pengajaran Tarekat Alawiyah di Majelis Taklim Rasulullah saw... 94	
Pendidikan Ruhani Tarekat Alawiyah.....	95
Tarekat Alawiyah di Masjid an-Nur Empang, Bogor.....	96

## Bab 3

<b>Tarekat Tijaniyah .....</b>	<b>99</b>
Sejarah Tarekat Tijaniyah.....	99
Tarbiyah Tarekat Tijaniyah .....	101
Wirid Tarekat Tijaniyah .....	102
1. Lazimah.....	102
2. Wadzifah .....	103
3. Hailalah .....	105

Profil Misbahul Anam .....	105
Tarekat Tijaniyah di Pondok Pesantren al-Umm .....	106
Hubungan Sosial Jamaah Tarekat Tijaniyah .....	107

## **Bab 4**

<b>Tarekat Naqsyabandiyah .....</b>	<b>111</b>
Tarekat Naqsyabandiyah di Padang, Sumatera Barat.....	111
Mushala Baitul Makmur.....	116
Mushala Istigfar .....	118
Profil Sumatra Barat.....	119
Tarekat secara Umum .....	120
Sejarah Tarekat Naqsyabandiyah .....	123
Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar .....	125
Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Baitul Makmur .....	128
Silsilah Tarekat Naqsyabandiyah.....	129
Sistem Tarekat Naqsyabandiyah.....	132
Pengikut Tarekat Naqsyabandiyah.....	133
Dasar dan Aturan Umum Tarekat Naqsyabandiyah .....	133
Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar .....	135
1. Rukun Islam dan Syahadat .....	135
2. Shalat .....	136
3. Puasa.....	137
4. Zakat.....	138
5. Haji.....	139
6. Muamalah .....	139
7. Akhlak terhadap Guru .....	139
8. Zikir .....	140
9. Pandangan terhadap Politik .....	140
Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Baitul Makmur .....	141
1. Zikir .....	141
2. Kegiatan Rutin.....	148
3. Suluk.....	150
4. Penentuan Waktu Ramadhan .....	161

Ciri Khas dan Keunikan Tarekat Naqsyabandiyah .....	166
---	-----

## **Bab 5**

<b>Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah .....</b>	<b>169</b>
Sejarah Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah.....	170
Silsilah Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah .....	171
Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah.....	172
1. Prinsip Dasar .....	172
2. Baiat dan Persyaratannya.....	174
3. Suluk.....	175
4. Zikir .....	176
Yayasan Prof. Dr. H. Kadirun Yahya .....	177
1. Akademi Metafisika.....	178
Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Surau Qutubul Amin, Depok.....	180

## **Bab 6**

<b>Tarekat Syatariyah.....</b>	<b>183</b>
Sejarah Minangkabau .....	186
Sejarah Tarekat Syatariyah di Padang Pariaman.....	188
Pemikiran-Pemikiran Syekh Burhanuddin .....	195
1. Pemikiran Kalam .....	195
2. Pemikiran Fikih.....	197
3. Pemikiran Tasawuf .....	197
Silsilah Tarekat Syatariyah di Padang Pariaman .....	199
Ajaran Tarekat Syatariyah .....	206
Ciri Khas Tarekat Syatariyah .....	211
1. Ritual Basapa .....	211
2. Bentuk Mimbar Masjid.....	213
3. Tahlil untuk Kematian.....	213
4. Peci.....	214
5. Zikir .....	214
6. Kesenian Shalawat Dulang .....	214

Kitab Tarekat Syatariyah.....	220
1. As-Simt al-Majid.....	221
2. Ithaf adh-Dhaki.....	223
3. Tanbih al-Mashi dan Kifayat al-Muhtajin .....	224
4. Naskah-Naskah Ajaran .....	225
5. Naskah-Naskah Sejarah .....	227
6. Umdah al-Muhtajin.....	228
7. Karya dan Peninggalan Syekh Burhanuddin .....	229
Pengikut Tarekat Syatariyah.....	230
Respon Masyarakat Sekitar terhadap Tarekat Syatariyah.....	237
Masjid Agung Syekh Burhanuddin, Ulakan, Padang Pariaman ..	243
Komplek Makam Syekh Burhanuddin.....	246
Surau di Sumatra Barat.....	249
1. Surau Pondok Ketek.....	254
2. Surau Gadang Syekh Burhanuddin .....	257

## Bab 7

<b>Tarekat Sammaniyah .....</b>	<b>261</b>
Masuk dan Berkembangnya Tarekat Sammaniyah di Palembang.....	265
Al-Palembani .....	266
Tarekat dan Kesultanan Palembang.....	269
Majelis Umariyah 19 Ilir.....	272
Tarekat Sammaniyah di Majelis Umariyah 19 Ilir.....	274
Kegiatan Beratib .....	277

## Bab 8

<b>Tarekat Ghazaliyah .....</b>	<b>285</b>
Tasawuf Imam al-Ghazali di Indonesia .....	285
Sejarah Majelis al-Ihya.....	288
Ketokohan Abdullah bin Nuh dan Muhammad Husni Thamrin .....	291
Tokoh Ahlus Sunnah yang Juga Dihormati.....	294
Sosok dan Kesufian Imam al-Ghazali .....	297



Amalan Tarekat Ghazaliyah di Majelis al-Ihya .....	302
Karya-Karya Imam al-Ghazali .....	306
Yayasan Pendidikan Insan Kamil.....	307
Visi dan Misi Pendidikan Insan Kamil .....	310
Kesiswaan Yayasan Pendidikan Insan Kamil .....	311
Pengaruh dan Bentuk Dakwah Majelis al-Ihya .....	314

### **BAGIAN 3 STUDI HADHRAMI DI INDONESIA .....323**

## **Bab 1**

<b>Masyarakat Arab Hadhrami di Indonesia.....</b>	<b>325</b>
Sejarah Kedatangan Arab Hadhrami di Indonesia .....	327
Riwayat Arab Hadhrami di Indonesia.....	331
Dinamika Asimilasi Arab Hadhrami: Eksklusivisme Para Sayyid .....	333
Perkembangan Arab Hadhrami di Indonesia .....	334
Kampung Arab Hadhrami di Indonesia .....	335

## **Bab 2**

<b>Kampung Arab Hadhrami di Tegal.....</b>	<b>337</b>
Asal-usul Arab Hadhrami di Tegal .....	338
Kampung Arab Hadhrami di Kauman, Tegal .....	339
Komunitas Arab Hadhrami di Kauman, Tegal .....	340
Hubungan Keagamaan Arab Hadhrami di Tegal .....	347
Tradisi Sosial Budaya Arab Hadhrami di Tegal .....	348
Perekonomian Masyarakat Arab Hadhrami di Tegal .....	349

## **Bab 3**

<b>Kiprah Arab Hadhrami di Indonesia .....</b>	<b>353</b>
Identitas Arab Hadhrami di Indonesia .....	353
Dampak Arab Hadhrami terhadap Indonesia .....	354
Partai Arab Indonesia (PAI) .....	357

Negara-Bangsa, Nasionalisme, dan Para Keturunan Arab di Indonesia.....	359
Justifikasi dan Penjelasan Historis Eksklusivisme Arab Hadhrami .....	370
Membangun Konstruksi Identitas: Menjadi Indonesia.....	373
Konflik dan Segregasi Sosial.....	377

## Bab 4

<b>Al-Irsyad di Indonesia .....</b>	<b>381</b>
Al-Irsyad .....	381
Pola Pembaharuan al-Irsyad.....	382
Al-Irsyad dan Keturunan Arab Hadhrami.....	388
Ahmad Surkati dan Pemikirannya dalam al-Irsyad.....	398
1. Biografi Ahmad Surkati .....	398
2. Perjalanan Ahmad Surkati di Indonesia dan Jamiat Khair ....	399
3. Ahmad Surkati Mendirikan al-Irsyad.....	401
4. Pemikiran Ahmad Surkati secara Umum.....	402
5. Pemikiran Ahmad Surkati tentang Pembaharuan Islam.....	404
6. Pemikiran Ahmad Surkati tentang Kemanusiaan .....	406
7. Pemikiran Ahmad Surkati tentang Pendidikan.....	408
Ahmad Surkati dan Munculnya Gerakan al-Irsyad.....	411
Modernisasi Tradisi dan Konflik Kafaah Syarifah: antara Irsyadi dan Alawi.....	416
Genealogi Ideologi dan Model Keislaman Gerakan al-Irsyad.....	419
1. Ibnu Taimiyah .....	426
2. Muhammad Abdul Wahab an-Najdi.....	427
3. Jamaludin al-Afghani .....	428
4. Muhammad Abduh .....	430
Gerakan al-Irsyad Era Pascakemerdekaan hingga Demokrasi Terpimpin .....	433
1. Menghidupkan Kembali Aktivitas al-Irsyad .....	433
2. Perjuangan al-Irsyad: antara Nasionalisme dan Islam.....	440

Gerakan al-Irsyad Era Orde Baru .....	453
1. Dukungan al-Irsyad atas Munculnya Orde Baru .....	454
2. Sikap al-Irsyad atas Asas Tunggal Pancasila dan Problematikanya .....	460
3. Hubungan Islam dan Negara dalam Pandangan al-Irsyad.....	466
4. Awal Hubungan al-Irsyad dengan Salafi Modern .....	468
Gerakan al-Irsyad Era Reformasi .....	475
1. Dualisme al-Irsyad: Perbedaan Pemaknaan Salafi .....	475
2. Dualisme al-Irsyad: Konflik Kepentingan di Tubuh al-Irsyad.....	484
Satu Abad Pembaharuan dan Pemikiran Islam al-Irsyad .....	498
Problem Pendidikan al-Irsyad.....	504
Inti Pembaharuan al-Irsyad .....	506
Tokoh Islam Berpengaruh Lulusan al-Irsyad.....	509
<b>Daftar Pustaka.....</b>	<b>511</b>





# Bagian 1

STUDI ARAB  
DI INDONESIA





# Bab 1

## Dikte dan Bahasa Arab Tulis

**S**tudi Arab adalah bidang ilmu yang mempelajari bahasa, sastra, sejarah, dan budaya Arab. Fokus utama studi Arab adalah memahami dan menganalisis bahasa Arab dalam berbagai aspek, termasuk fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik. Studi Arab juga mencakup penelitian tentang sastra Arab klasik dan modern, sejarah Arab, serta budaya Arab dalam berbagai konteks sosial dan politik. Studi Arab ini erat kaitannya dengan studi Islam yang mengkaji keislaman (Wahib, 2020). Selain itu, studi Arab juga memiliki keterkaitan dengan islamologi yang merupakan cabang ilmu yang mempelajari agama Islam secara holistik. Bidang ini melibatkan pemahaman yang mendalam tentang ajaran dan praktik Islam, serta konteks sosial, sejarah, dan budaya yang berkembang. Islamologi mencakup berbagai disiplin ilmu, seperti studi Al-Qur'an, hadits, fiqh (hukum Islam), teologi Islam, sejarah Islam, serta studi pemikiran dan filsuf Islam (Kholili, 2014).

Islamologi berusaha untuk memahami dan menganalisis ajaran dan nilai agama Islam, serta dampaknya dalam kehidupan masyarakat Muslim. Melalui penelitian dan analisis, para ilmuwan islamologi mencoba memahami berbagai aspek kehidupan Muslim, termasuk praktik ibadah, struktur sosial, politik, dan ekonomi dalam konteks Islam. Dalam islamologi, bahasa Arab memainkan peran penting. Bahasa Arab adalah bahasa suci dalam Islam. Banyak teks suci dan literatur keagamaan Islam

ditulis dalam bahasa ini. Oleh karena itu, pemahaman dan penguasaan bahasa Arab menjadi penting dalam studi islamologi.

Secara keseluruhan, studi Arab dan islamologi saling melengkapi dan berkaitan. Studi Arab menjadi landasan penting dalam mempelajari agama Islam dan memahami komunitas Muslim di seluruh dunia. Dengan mempelajari bahasa Arab, sastra Arab, sejarah Arab, dan budaya Arab, kita dapat memperdalam pemahaman tentang ajaran agama Islam serta konteks sosial dan historisnya.

Studi Arab di Indonesia telah berkembang pesat dalam beberapa dekade terakhir. Banyak perguruan tinggi dan lembaga pendidikan di Indonesia yang menawarkan program studi Arab, baik dalam bentuk program sarjana maupun pascasarjana. Salah satu tujuan utama studi Arab di Indonesia adalah untuk mempelajari bahasa Arab secara mendalam. Bahasa Arab adalah bahasa suci dalam agama Islam dan menjadi bahasa resmi di banyak negara Timur Tengah dan Afrika Utara. Dalam studi Arab, mahasiswa akan mempelajari fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik bahasa Arab, serta mempraktikkan dalam berbagai konteks komunikasi.

Selain bahasa, studi Arab di Indonesia juga mencakup pemahaman tentang sastra Arab klasik dan modern. Mahasiswa studi Arab mempelajari karya-karya sastra Arab terkenal, seperti puisi, prosa, dan drama. Mereka menganalisis gaya penulisan, tema, dan konteks sejarah di balik karya-karya tersebut. Studi Arab juga melibatkan pemahaman tentang sejarah dan budaya Arab. Mahasiswanya mempelajari perkembangan sejarah Arab dari masa pra-Islam hingga masa kini. Mereka juga mempelajari budaya Arab dalam berbagai aspek, termasuk seni, musik, arsitektur, dan tradisi sosial.

Dalam konteks Indonesia, studi Arab juga mencakup pemahaman tentang Islam dan peran budaya Arab dalam masyarakat Muslim Indonesia. Mahasiswa studi Arab mempelajari ajaran-ajaran agama Islam dan praktik ibadah, serta memahami pengaruh budaya Arab dalam kehidupan sehari-hari umat Muslim di Indonesia. Secara keseluruhan, studi Arab di Indonesia memiliki peran penting dalam memperdalam pemahaman



tentang bahasa Arab, sastra Arab, sejarah Arab, dan budaya Arab. Dengan pemahaman mendalam terhadap Arab dan Islam, mahasiswa studi Arab di Indonesia dapat berkontribusi dalam berbagai bidang, seperti pendidikan, jurnalistik, diplomasi, dan penelitian akademik.

Studi Arab memiliki lingkup yang sangat luas, dimulai dari pengaruh bahasanya hingga komunitas Arab yang tinggal di Indonesia. Studi ini tentu tidak bisa dilepaskan dari ilmu bahasa Arab. Salah satunya adalah bagaimana pengaruh kemampuan menulis dalam bahasa Arab yang disebut juga sebagai imla (*imlaa*). Sebelum membahas imla lebih dalam, penting bagi kita untuk mengetahui makna dan manfaat bahasa bagi kehidupan manusia.

## **Bahasa sebagai Alat Komunikasi**

---

Bahasa adalah sebuah sistem. Artinya, bahasa merupakan sejumlah unsur yang terkumpul secara beraturan. Sebagaimana sistem lain, unsur-unsur bahasa “diatur” sewajarnya pola-pola yang berulang. Unsur-unsur bahasa dapat diamati melalui ciri-ciri bunyi (fonologi), kosakata (leksikon), tata bahasa (gramatika), atau pada tingkat makna (semantik).

Ferdinand de Saussure (1857—1913 M), Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme, mengatakan bahwa pada dasarnya bahasa merupakan suatu sistem simbol. Simbol ini berupa bunyi bahasa. Sementara itu, tulisan merupakan sistem simbol yang berbeda dengan bahasa dan eksistensi tulisan hanya ada untuk keperluan mencatat sistem simbol bunyi bahasa. Saussure mengidentifikasi bahasa sebagai *langage*, *langue* dan *parole*. *Langage* adalah kemampuan berbahasa yang bersifat pembawaan. *Langue* adalah sistem kaidah bahasa yang bersifat konvensi, sosial, dan pasif. *Parole* adalah kegiatan ujaran bahasa yang bersifat individual, kreatif, dan antikaidah. Menurutnya, bahasa adalah gabungan dari *langue* dan *parole*.

Pada 1933, Leonard Bloomfield melihat bahasa sebagai suatu sistem simbol bunyi yang dilakukan oleh penutur dan pendengar. Pada 1956, Noam Chomsky, pakar teori bahasa yang sangat terkenal pada abad ini,

mengatakan bahwa bahasa adalah kumpulan dari kalimat-kalimat (baik terbatas maupun tidak terbatas) yang memiliki panjang terbatas dan terbentuk dari serangkaian unsur yang terbatas. Pada bahasa, terdapat sejumlah fonem yang berjumlah terbatas. Jadi, pada dasarnya Chomsky juga menilai bahasa sebagai sistem simbol bunyi yang berkaidah teratur. Lebih lanjut, Alain Rey dan Josette Rey-Debove mengatakan bahwa bahasa merupakan suatu pranata komunikasi lisan dan tertulis bagi masyarakat penggunaannya (*La langue est le système d'expression de mentale et de communication, commun à un groupe sociale*). Pengertian ini didukung juga oleh André Reboullet. Dia mengatakan, “*Une langue est un moyen de communication orale, les linguistes nous rappellent en effet, que la fonction du langage est de permettre aux individus d'une société de communiquer entre eux c'est-à-dire de se parler.*”

André Martinet mencoba merumuskan apa yang kita anggap sebagai “bahasa”. Menurutny, bahasa adalah sebuah alat komunikasi untuk menganalisis pengalaman manusia secara berbeda di setiap masyarakat dalam satuan-satuan yang mengandung isi semantis dan pengungkapan bunyi, yaitu fonem. Pengungkapan bunyi tersebut pada gilirannya diartikulasikan dalam satuan-satuan pembeda dan berurutan (fonem) dengan jumlah tertentu di setiap bahasa, yang kodrat ataupun keberkaitannya berbeda juga di dalam setiap bahasa.

Bertitik tolak dari pernyataan tersebut, dapat dibuktikan pentingnya bahasa dalam kehidupan sosial, seperti untuk bekerja sama, berkomunikasi, dan berinteraksi dalam pelbagai bidang kehidupan. Karena bahasa merupakan salah satu sarana komunikasi yang sangat vital, manusia memerlukan bahasa hampir dalam semua kegiatan, baik dalam kehidupan politik, ekonomi, ilmu pasti, maupun budaya. Ini karena bahasa merupakan sarana yang tidak dapat ditinggalkan. Dengan bahasa, kita dapat mengidentifikasi diri, menyerap informasi dari negara-negara asing, serta mengekspresikan pengalaman, pikiran, ide dan perasaan.

Meskipun demikian, tidak ada bahasa yang sama di dunia ini karena setiap bahasa merupakan sistem yang unik. Artinya, kaidah yang berlaku

bagi suatu bahasa belum tentu berlaku bagi bahasa lain. Hal ini karena sistem ungkapan dan sistem makna suatu bahasa dibatasi oleh kerangka alam pikiran pengguna bahasa tersebut. Oleh karena itu, setiap bahasa mempunyai pola bunyi, pola bentuk, pola makna, dan perbendaharaan kata yang khas dengan kaidah yang khas pula. Sebagai contoh, bahasa Indonesia tidak mengenal kata tunggal, dual, dan jamak, serta jenis kelamin dalam sistem kata kerjanya, sedangkan bahasa Arab mengenal perbedaan tersebut.

Selain mempunyai sifat yang unik, bahasa juga mempunyai sifat yang universal, artinya sistem yang dimiliki suatu bahasa juga dipunyai bahasa lain, seperti fonem, tata bunyi, tata kata, tata kalimat, dan lain-lain. Dengan demikian, setiap bahasa mampu mengungkapkan sistem perlambangan apa pun, seperti amanat, makna, dan sebagainya dengan caranya sendiri.

Pada saat ini, proses globalisasi terjadi hampir di semua bidang kehidupan. Dominasi ilmu pengetahuan dan teknologi serta canggihnya sarana telekomunikasi dan penyebaran informasi telah “menyatukan” wawasan dunia dengan sedemikian rupa. Perkembangan yang terjadi di salah satu bagian dunia akan segera diketahui oleh bagian dunia yang lain dengan amat cepat. Gejala tersebut memandu Indonesia menjalin hubungan dan kerja sama dengan negara-negara asing, baik negara-negara maju—seperti negara-negara di Eropa, Amerika, Australia dan Asia (Jepang, Korea, dan Singapura)—maupun negara-negara berkembang, seperti negara-negara Arab.

Dalam upaya merealisasikan hubungan tersebut, diperlukan keterampilan berbahasa, baik lisan maupun tulisan. Menurut Rahayu S. Hidayat, pemilihan menggunakan bahasa masyarakat lain untuk berkomunikasi timbul karena keperluan untuk mengetahui hal-hal yang terdapat dalam masyarakat tersebut, seperti budaya, ilmu pengetahuan, dan teknologi yang dikembangkan. Selain keperluan meraih hal yang tidak terdapat dalam masyarakatnya, orang yang belajar bahasa lain juga merasakan keperluan untuk menyampaikan pikiran dan pengalaman

kepada anggota masyarakat bahasa yang lain sehingga terjadi pertukaran gagasan dan pengalaman.

Upaya menjembatani lintas budaya tersebut mengharuskan orang belajar bahasa dan menguasainya secara andal. Dengan menguasai suatu bahasa, tidak berlebihan bila diharapkan memiliki wawasan yang memadai dalam bidang ilmu-ilmu sastra dan mempunyai kemampuan dalam menganalisis masalah-masalah bahasa dan kebudayaan dalam rangka pembangunan bangsa dan negara. Masalah-masalah bahasa dan kebudayaan mencakup pada bidang keahlian linguistik, kesusastraan, sejarah, arkeologi, filsafat, dan ilmu perpustakaan.

### **Pemosisian Ulang Bahasa: Karakteristik Bahasa Arab**

Ekspresi yang paling sering kita temukan di antara ahli bahasa Arab dalam mengindikasikan bahasa Arab adalah kalam Arab, bahasa suku Badui (Bedouin). Sebagaimana bahasa asli lainnya, bahasa Arab telah berevolusi melalui sejarahnya yang panjang. Namun, bentuk studi aturan naskah teks tradisional telah meninggalkan jejak yang relatif tidak berubah dan telah diteruskan untuk mendominasi penelusuran bahasa sejak abad ke-13. *It has been perceived by Arabs and many Arabophones and Arabophiles as a language immune to change on account of its intimate link to Islam; consequently, new ideas, findings, and approaches of modern linguistics have been routinely dismissed as irrelevant* (Elgibali, 1996).

Bahasa Arab dapat dikatakan terbagi ke dalam beberapa level. Dua level pertama adalah bahasa Arab klasik yang terbagi menjadi *fusha al-turaats* (*classical Arabic of the heritage*) dan *fusha al-`asr* (*modern standard Arabic, the modern literary language*). Adapun tiga level dalam bahasa Arab lisan, yaitu *`aammiyyah al-mutsaqqafiin* (*high standard Colloquial*) yang digunakan dalam wacana tinggi, *`aammiyyah al-mutanawwiriin* (*middle standard Colloquial*) yang digunakan oleh orang-orang yang cukup berpendidikan untuk topik sehari-hari, dan *`aammiyyah al-ummiyyin* (*low standard Colloquial*), yaitu bahasa sehari-hari bagi orang-orang yang tidak berpendidikan. Teori Badawi tentang interelasi tingkatan

bahasa ini terkadang bervariasi mengikuti kontinum sosiolinguistik dan menunjukkan dinamika karakter asli bahasa Arab sehingga membuka pintu untuk mempelajari berbagai aspek bahasa kekinian karena interaksi individu, masyarakat, dan dunia luar. Hal ini jelas memperlihatkan bahwa kini karakteristik bahasa Arab telah menunjukkan dampak yang mendalam di lapangan.

Bahasa Arab adalah bahasa yang tidak banyak berubah dari bahasa induknya, yaitu bahasa Semit. Sebagai bahasa yang masih hidup dan banyak digunakan umat manusia sebagai alat komunikasi, bahasa Arab mempunyai ciri-ciri khusus yang tidak dimiliki oleh bahasa-bahasa lain di dunia, terutama bahasa Indonesia. Karakteristik bahasa Arab dapat dijumpai dalam aspek-aspek bahasa, yaitu sebagai berikut.

1. Aspek bunyi. Aspek ini meliputi vokal panjang yang dianggap sebagai fonem, bunyi tenggorokan, bunyi tebal, dan tekanan bunyi dalam kata.
2. Aspek kosakata.
3. Aspek kalimat. Aspek ini meliputi *tashriif* (konjugasi), *jumlah al-fi`liyah* (kalimat verba), dan *muthabaqah* (kesesuaian).
4. Aspek huruf.

### **Dikte dan Empat Keterampilan Berbahasa**

---

Upaya menjembatani lintas budaya yang telah dikemukakan sebelumnya memungkinkan orang untuk belajar bahasa Arab dan menguasainya dengan andal. Eugene A. Nida mengemukakan empat aspek keterampilan berbahasa, yaitu keterampilan menyimak (*listening skills*), keterampilan berbicara (*speaking skills*), keterampilan membaca (*reading skills*), dan keterampilan menulis (*writing skills*).

Pada dasarnya, keempat keterampilan tersebut merupakan satu kesatuan dan setiap keterampilan tersebut erat berhubungan dengan proses-proses yang mendasari bahasa. Menurut Tarigan, keempat komponen keterampilan berbahasa tersebut hanya dapat diperoleh dan dikuasai dengan jalan praktik dan banyak latihan. Menyoroti keterampilan menulis, dapatlah disimpulkan bahwa menulis merupakan suatu kegiatan

berkomunikasi tidak langsung yang produktif dan efektif. Di dalamnya, dikembangkan sistem grafologi, struktur bahasa, dan kosakata. Dalam kehidupan modern ini, keterampilan menulis jelas sangat dibutuhkan. Kiranya tidak terlalu berlebihan apabila kita mengatakan bahwa keterampilan menulis merupakan suatu ciri dari orang yang terpelajar atau bangsa yang terpelajar.

Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya (dahulu bernama Fakultas Sastra) Universitas Indonesia menyelenggarakan program studi yang memberikan keahlian, kemahiran, keterampilan, dan pengetahuan khusus di berbagai bidang yang tercakup dalam ilmu sastra dan budaya. Program sarjana diarahkan pada lulusan dengan kualifikasi tertentu. Kualifikasi pertama, menguasai dasar-dasar ilmiah dan keterampilan dalam bidang ilmu tertentu. Kualifikasi kedua, mampu menerapkan ilmu pengetahuan dan keterampilan yang dimilikinya sesuai dengan bidang ilmunya. Kualifikasi ketiga, mampu mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, budaya dan seni.

Berdasarkan kualifikasi tersebut, FIB UI menyelenggarakan program-program studi melalui jurusan-jurusan, di antaranya Jurusan Sastra Asia Barat dengan Program Studi Bahasa dan Sastra Arab. Pendidikan pada Program Studi Sastra Arab bertujuan menghasilkan sarjana yang menguasai bahasa Arab secara lisan dan tertulis, memiliki pengetahuan yang memadai tentang ilmu bahasa dan kesusastraan Arab, mempunyai kemampuan untuk menganalisis masalah-masalah bahasa dan kesusastraan Arab. Keahlian-keahlian tersebut memungkinkan para mahasiswa untuk bekerja di bidang penerjemahan, perkamus, peristilahan, dan pengajaran bahasa Arab dalam rangka pengembangan kebudayaan Indonesia.

Jika melihat tujuan pendidikan tersebut, penguasaan bahasa Arab tertulis adalah penting. Untuk Memenuhi tuntutan tersebut, diberikanlah mata kuliah keahlian (MKK) kelompok kemahiran bahasa mulai tahun pertama hingga tahun keempat. Yang dimaksud dengan kemahiran bahasa adalah kegiatan belajar mengajar dalam bentuk pelatihan untuk memperoleh kemahiran bahasa. Namun, pada kenyataannya ditemui

kendala-kendala. Mahasiswa banyak menemui hambatan yang disebabkan oleh beberapa hal, seperti sistem grafik (*l'orthographe*) bahasa Arab yang kompleks dan tidak terdapat dalam khazanah sistem tulisan Indonesia. Perbedaan antara penulisan dan pelafalan yang tidak terdapat dalam bahasa Indonesia. Kesenjangan struktur gramatika—seperti konjugasi (*tashriif*), waktu dalam bentuk kata kerja, jenis kata, jenis kelamin, dan kata sifat—yang berbeda dalam bahasa Indonesia. Latar belakang dan penguasaan budaya. Termasuk juga, kesiapan dosen dalam mengajar.

Kendala-kendala tersebut menyebabkan mahasiswa mengalami kesulitan dalam mempelajari bahasa Arab, terutama dalam kemampuan menulis sebagai suatu keterampilan berbahasa. Menghadapi masalah ini, penulis tertarik untuk menuangkannya dalam tulisan ini sebagai upaya mencari jawaban pemecahan. Menurut penulis, salah satu usaha untuk mengatasi fenomena tersebut adalah dengan memberikan latihan-latihan berupa dikte yang teratur. Jahir Burhan mengatakan bahwa dikte merupakan teknik yang baik untuk mengukur kemampuan dalam bidang bunyi-bunyi bahasa, tata bahasa, kosakata dan bidang-bidang lainnya yang diujikan dalam dikte.

Dalam kegiatan menulis, mahasiswa haruslah terampil memanfaatkan grafologi, struktur bahasa dan kosakata. Keterampilan menulis ini tidak akan datang secara otomatis, tetapi harus melalui latihan dan praktik yang banyak dan teratur. Jika melihat kaitan antara dikte dan kemampuan menulis, penulis berpendapat bahwa dikte dapat dijadikan salah satu alternatif bentuk latihan yang efektif dalam meningkatkan kemampuan berbahasa secara tertulis. Dalam waktu yang relatif singkat dan terbatas, pengajar dapat mengontrol kemampuan mahasiswa. Selain itu, dengan memberikan dikte diharapkan mahasiswa terbiasa memperhatikan unsur-unsur keterampilan berbahasa, seperti fonologi (ortografi), struktur, struktur bahasa, kosakata, kecepatan dan kelancaran sehingga dapat menulis dengan baik dan benar.



## 1. Hakikat Dikte

Sebagaimana diketahui, dikte merupakan teknik ujian bahasa yang sangat umum digunakan oleh orang-orang. Ketika dikte, selalu ditanyakan apa yang diukur dan bagaimana mengukurnya. Pendapat umum menganggap dikte adalah menyuruh orang menulis apa yang dibacakan atau dikatakan. Definisi ini tampaknya ringkas dan jelas, tetapi ini hanya mekanisme dasar dikte dan di dalamnya kita tidak melihat tujuan dari mencocokkan tulisan dengan bunyi dari yang dibacakan atau dikatakan.

Kamus Merriam-Webster mencantumkan, “*The didacting of words for another to write down* (mendiktekan perkataan kepada orang lain untuk dituliskan kembali).” Hal yang sama tercantum juga dalam Kamus Longman, “*The act or manner of uttering words to be written down,*” dan Kamus Larousse, “*Prononcer des mots que quelqu’un écrit au fur et à mesure.*” Batasan lebih khusus dikemukakan Paul Robert bahwa dikte adalah latihan yang diberikan guru berupa sebuah teks lalu siswa dituntut untuk mentranskripsikan sistem grafik dengan tepat dan benar.

Dari beberapa kutipan yang dipaparkan, dikte merupakan sebuah model latihan tradisional yang diberikan oleh seseorang untuk mengajarkan bahasa, dalam hal ini bahasa Arab, yang dipergunakan sebagai bahasa ibu atau bahasa kedua. Pada prinsipnya, dalam dikte mahasiswa ditekankan untuk menuliskan dengan tepat dan benar perkataan yang diucapkan pengajar di dalam kelas. Menurut Janine & Guy Capelle, dikte adalah cara pertama untuk mengevaluasi kemampuan lisan yang diwujudkan melalui tulisan sebelum melangkah ke bahasa tujuan. Dalam dikte, pengajar harus menyiapkan bahan latihan dan mengenalkan bunyi-bunyi yang tidak dikenal dalam bahasa pertama yang berbeda antara pengucapan dan penulisan. Jadi, dikte yang diberikan dapat membedakan seluruh bunyi-bunyi dan berisi perkataan yang sudah dikenal sebelumnya sehingga kesulitan-kesulitan dapat teratasi.

Untuk membuat dikte, terlebih dahulu haruslah diingat perkataan apa yang sesuai dengan tingkatan kemampuan mahasiswa. Tentu saja, tidak mudah bagi pengajar untuk merumuskannya. Dia dituntut menguasai bunyi-bunyi suara bahasa Arab yang benar, selain mengetahui secara persis kemampuan mahasiswa.

Sebagai sebuah model latihan bahasa asing, dikte dianggap efektif dalam mengukur segala aspek pengajaran bahasa karena dapat membantu penguasaan gramatika, kosakata, sistem grafik, dan kelogisan bahasa. Terkadang, mahasiswa menulis perkataan sesuai dengan apa yang mereka dengar, tanpa mempertimbangkan aspek gramatika atau ortografi, sehingga hasilnya tidak sesuai dengan apa yang diharapkan. Hal ini terjadi karena ingatan bahasa mereka masih mengacu pada bahasa pertama mereka (bahasa Indonesia) yang merupakan bahasa fonemis, yaitu tulisan sesuai dengan bunyi atau sebaliknya.

Dengan adanya latihan-latihan dikte, kendala tersebut dapat terpecahkan sebagaimana dinyatakan Thomas Speer, *“Dictation, if properly varied, can provide practice in several skills: listening, comprehension, vocabulary building and a normal reading speed and comprehension as well as elementary aspects of handwriting punctuation, spelling and composition formation.”* Di sisi lain, dikte dapat diwujudkan dalam beberapa keterampilan, seperti mendengar, memahami keseluruhan, dan membentuk kalimat. Keterampilan-keterampilan ini dapat mengefektifkan latihan menulis dan mengarang. Ini karena kebiasaan menulis tidak terbatas pada kegiatan menyalin dari papan tulis, tetapi juga dari latihan dikte.

Suatu sistem dikte dapat berupa elemen-elemen fonetik yang kompleks sebagai masukan dan di dalamnya terdapat tataran-tataran bahasa, seperti gramatika (tata bahasa), fonetik (sistem bunyi bahasa), sintaksis (tata kalimat), semantik (makna kata), pragmatik (makna ujaran), dan fonologi (bunyi bahasa) yang kesemuanya ditranskripsikan dalam grafologi (ilmu tulisan) sehingga diperoleh

keluaran berupa tulisan. Dengan demikian, mahasiswa dapat dites kemampuannya dalam membedakan unit-unit fonologi dan membuat keputusan mengenai batas kata sehingga menemukan urutan-urutan kata dan frasa dalam tata bahasa yang mengandung arti. Hingga akhirnya, dapat menerjemahkan analisis tersebut ke dalam bentuk-bentuk tulisan.

## 2. Fungsi Dikte

Kita telah mengetahui bahwa dikte dapat dijadikan sebagai alat ukur kemampuan menulis. Selain itu, dikte juga memiliki beberapa fungsi, yaitu sebagai latihan mendengar, latihan ortografi, latihan gramatika, dan latihan pemahaman. Adapun beberapa bentuk, antara lain dikte ortografi, dikte kalimat, dikte menyempurnakan kalimat, dan dikte wacana.

Beberapa perbedaan antara bahasa Indonesia (bahasa sumber) dan bahasa Arab (bahasa tujuan), yaitu sebagai berikut.

- a. Sistem grafik yang meliputi tekanan, huruf-huruf lemah, dan homonimi.
- b. Pelafalan yang meliputi sistem fonetik bahasa arab dan fonem-fonem yang sulit
- c. Aspek gramatika yang meliputi kata kerja (verba), kata sifat (bahasa arab dalam bentuk tunggal, dual, dan jamak), dan kata ganti milik.

Penelitian ini berawal dari keinginan untuk mengatasi masalah sehari-hari para pengajar asing, yaitu mencari, mempersiapkan, dan menyusun latihan-latihan yang efektif, serta intensnya mahasiswa berhadapan dengan kemampuan menulis bahasa asing. Kemudian, dari keinginan mengetahui apakah latihan-latihan dikte yang diberikan telah efektif dan tepat guna dalam meningkatkan kemampuan berbahasa tulisan.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana latihan-latihan dikte dalam pengajaran bahasa Arab mampu membangun peningkatan kemahiran menulis. Kenyataan ini membawa kita pada

suatu masalah penelitian dalam bidang lingusitik terapan atau lebih khusus lagi dalam bidang pengujian latihan-latihan dikte yang teratur dikaitkan dengan kemampuan menulis. Setelah meninjau teori tentang dikte pada umumnya dan dikte dalam bahasa Prancis, khususnya, diperoleh rumusan dikte yang bertalian dengan hakikat menulis yang mendasari seluruh penelitian ini. Untuk membuktikannya, telah dilakukan penelitian dan data yang terkumpul dianalisis dengan penghitungan statistik.

Sejauh pengetahuan penulis, hasil-hasil penelitian di bidang pengajaran bahasa Arab telah dilakukan oleh beberapa kalangan dosen dan mahasiswa di Universitas Negeri Jakarta, Universitas Islam Negeri Jakarta, Universitas Islam Jakarta, dan beberapa perguruan tinggi lainnya. Dengan demikian, signifikansi hubungan antara penelitian ini dan penelitian yang sudah ada bersifat komplementer dan mempunyai dampak akademis yang memudahkan akses bagi peneliti untuk meluaskan karir akademis di bidang ilmu bahasa dan sastra Arab.

Penelitian ini juga memiliki dampak akademis yang luas bagi objek peneliti, yaitu mahasiswa. Mereka akan lebih memahami kelebihan dan kekurangan dari sistem pengajaran bahasa Arab (dalam hal ini adalah latihan-latihan dikte) sehingga bisa mengembangkannya agar lebih baik lagi. Diharapkan pula, penelitian ini dapat memberikan stimulus dalam pengembangan pengajaran bahasa Arab di Indonesia.

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, diperoleh kesimpulan bahwa dikte yang diberikan secara teratur terbukti andal untuk meningkatkan keterampilan berbahasa Arab tertulis. Mahasiswa yang terbiasa memperoleh dikte secara teratur mempunyai retensi yang lebih tinggi daripada mahasiswa yang memperoleh pengajaran konvensional. Dikte sebagai bentuk latihan mampu menunjang kemampuan mahasiswa dalam mereproduksi kalimat-kalimat bahasa Arab secara tertulis. Mahasiswa dituntut untuk menulis perkataan pengajar dengan tepat dan benar seperti halnya

fungsi dikte, yaitu mengalihkan rekaan perkataan ke dalam konsep pikiran mahasiswa.

Hal tersebut diperoleh dari hasil pengalaman indra penglihatan berupa kemampuan menulis dan aspek gramatika. Hasil pengalaman indra pendengaran, seperti kemampuan mentranskripsikan bunyi bahasa dengan lambang-lambang fonetis (bunyi huruf dan bunyi kata). Hasil pengalaman motorik, yakni kemampuan menuliskan pola perubahan nada yang dihasilkan pembicara (pengajar) ketika mengucapkan ujaran, seperti penulisan intonasi, penugtuasi, dan sebagainya.

Kesimpulan yang telah dikemukakan tersebut membuahakan pemikiran bahwa dikte dan keterampilan menulis berkaitan erat dengan pengetahuan bahasa (aspek gramatika, penguasaan kosakata, dan ortografi) karena kegiatan mereproduksi membutuhkan penalaran. Dengan demikian, latihan dikte membantu daya ingat mahasiswa sehingga dapat mempertajam logika bahasa mereka.

Hasil penelitian ini memberikan implikasi untuk memantau apakah pokok bahasan yang sudah diajarkan dapat diserap mahasiswa yang ditinjau dari satu sudut pandang, yakni kemahiran menulis. Pengajar pun bisa mengevaluasi melalui latihan-latihan dikte. Apabila pokok bahasan dianggap sudah selesai, atau mungkin di tengah-tengah pembahasan materi selanjutnya, pengajar mengadakan latihan dikte terhadap bahan pelajaran yang telah diberikan. Dengan demikian, mahasiswa sudah terbiasa melatih diri dalam mereproduksi pelbagai aspek bahasa yang pernah mereka peroleh.

Strategi latihan-latihan dikte yang teratur membuat retensi mahasiswa lebih baik terhadap materi yang telah diajarkan sehingga kemampuan menulis mereka akan menjadi lebih baik. Hal ini membuktikan bahwa latihan-latihan dikte yang efektif menjamin kemampuan mahasiswa dalam menguasai bahasa Arab tertulis dengan lebih baik sehingga mengantarkan mereka menjadi sarjana yang berkualitas sebagaimana yang dicanangkan dalam tujuan

pendidikan. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, maka dapat dikemukakan beberapa saran, yaitu sebagai berikut.

- a. Frekuensi latihan dikte sebaiknya diberikan secepat mungkin dalam upaya meningkatkan kemampuan berbahasa Arab tertulis. Operasional latihan-latihan dikte dapat dilakukan bertahap dari yang mudah ke sulit atau keduanya diramu sevariatif mungkin. Selain itu, pelaksanaan dikte bisa diselenggarakan di kelas dan laboratorium dengan pengajar bahasa asing atau penutur asli menggunakan kaset.
- b. Lazimnya pengajar bahasa asing di perguruan tinggi sarat dengan tugas karena, selain merumuskan pokok bahasan dan memberi kuliah, mereka juga harus mengoreksi latihan, tugas mahasiswa, dan ujian yang banyak jumlahnya. Namun, dituntut pula mempertajam kemampuan ekstralinguistik dan berkreasi agar bahan yang digunakan dalam kelas bervariasi.
- c. Mahasiswa perlu melatih diri dalam meningkatkan kemahiran menulis agar kesenjangan dalam proses belajar teratasi dan mampu melakukan telaah yang ilmiah pada masa mendatang.

Terakhir, perlu dicatat bahwa penelitian ini belum selesai. Lingkupnya sangat terbatas dan masih banyak hal yang belum terjawab. Sebagai contoh, apakah pelaksanaan latihan dikte di kelas dan laboratorium menghasilkan perolehan yang berbeda? Apakah dikte yang diberikan pengajar bahasa asing atau penutur asli berpengaruh terhadap tujuan yang dimaksud? Apakah dikte merupakan satu-satunya alat ukur yang dapat digunakan untuk meningkatkan kemampuan bahasa Arab tertulis? Termasuk juga, hal-hal lain yang perlu penelitian lebih lanjut karena membahas pendidikan, berarti mengupas sesuatu yang dinamis dan menarik.







## Bab 2

### Bahasa Arab di Indonesia: Peluang dan Tantangan di Era Globalisasi Sebagai Kontribusi Pada Dunia

Pada masa kini bahasa Arab merupakan salah satu bahasa yang “penting” dari bahasa-bahasa dunia, dibuktikan dengan digunakannya bahasa Arab oleh sekitar 200 juta penutur di 19 negara Arab. Seperti halnya bahasa-bahasa dunia lainnya, bahasa Arab adalah bahasa komunikasi (ilmiah dan nonilmiah) dan bahasa kebudayaan. Ketika Barat mengalami era kegelapan, bahasa Arab tampil sebagai bahasa ilmiah dan bahasa komunikasi internasional pada masa zaman keemasan dalam rentang waktu tahun 650 sampai tahun 1250.

Ketika muncul kegairahan untuk mempelajari dunia Arab dan Islam, mereka memandang bahasa Arab sebagai bahasa yang harus dipelajari dalam bidang ilmiah dan filsafat. Pelajaran bahasa Arab kemudian dimasukkan ke dalam kurikulum berbagai perguruan tinggi di Eropa seperti di Bologna (Italia), Chartres (Perancis), Oxford (Inggris) dan Paris. Muncullah penerjemah Arab generasi I yaitu Constantinus Africanus dan Gerard Cremonia. Tujuan mereka adalah memindahkan ilmu pengetahuan dan filsafat dari dunia Islam ke Eropa yang diambil sebagaimana adanya. Selanjutnya, pelajaran bahasa Arab diajarkan di Roma, Florencia, Padua

dan Gregoria (Italia); di Perancis diajarkan di Toulouse, Montpellier, dan Bordeaux, dan di Inggris diajarkan di Cambridge.

Namun, kegiatan mendalami bahasa Arab secara ilmiah ini meredup pasca kekalahan mereka pada perang Salib. Ketika tembok Jerusalem berhasil diruntuhkan pada tanggal 29 September dan pada 2 Oktober 1187 menyerah pada Salahuddin; timbullah “kebencian” dan bias dari kegetiran itu memunculkan gambaran yang salah tentang kebudayaan Islam dan Arab.

Memasuki abad ke-20, ditandai dengan munculnya para ilmuwan yang berusaha menulis tentang dunia Islam dan Arab secara ilmiah dan objektif serta mendalam. Dalam tradisi ilmiah yang baru ini, bahasa Arab dan pengenalan teks-teks klasik mendapat kedudukan utama. Mereka mendirikan organisasi, mengadakan pertemuan-pertemuan ilmiah tentang Arab dari berbagai perspektif, pertemuan kenegaraan yang tentu menggunakan bahasa Arab dalam audio penerjemahan oleh interpreter, serta menerbitkan penulisan-penulisan populer atau akademik tentang berbahasa Arab dan khazanah keilmuan terkait. Dalam konteks terkini, bahasa Arab semakin diperhitungkan di banyak aspek kehidupan. Sebagai contoh, berdasarkan laman penerimaan.ui.ac.id, peminat studi Arab atau Timur Tengah di Universitas Indonesia selalu melampaui angka 500 yang memperebutkan hanya 70 kursi dalam setahun. Contoh lainnya adalah, sebagaimana penelusuran peneliti pada laman lowongan pekerjaan di internet, permintaan industri pekerjaan untuk sumber daya manusia yang memiliki kemampuan berbahasa Arab secara fasih di Indonesia juga meningkat.

Penelitian tentang posisi bahasa Arab yang strategis di dunia tentu telah banyak dilakukan. Peneliti dalam makalah ini sejatinya bersandar ke beberapa riset yang relevan, di antaranya adalah Alfataftah dan Aljarrar dengan judul *Developing Languages to Face Challenges of Globalization and Clash of Civilizations: Arabic Language as an Example* (2018). Dalam risetnya, Alfataftah menyajikan beberapa permasalahan yang secara umum terjadi pada bahasa Arab khususnya yang terjadi pada pembelajarannya

atau bahkan penggunaannya. Di sisi lain, dia juga membuat beberapa daftar peluang yang dapat dilakukan oleh para guru bahasa Arab agar para pelajar semakin antusias dalam belajar bahasa Arab.

Selanjutnya adalah riset Muhammad Zainuri dengan jurnalnya yang berjudul *Perkembangan Bahasa Arab Indonesia* (2019). Secara singkat, Zainuri menjelaskan bahwa belakangan ini bahasa Arab dipandang sebelah mata dan hanya dikaitkan dengan ajaran Islam saja. Kendati memang keduanya tidak dapat dipisahkan, namun Zainuri berpendapat bahwa masih banyak bidang lain yang tentu bersentuhan dengan bahasa Arab. Dengan demikian, beragamnya bidang-bidang tersebut menjadi peluang penting bagi banyak pihak sehingga perlu adanya sinergi dan kerjasama dengan berbagai pihak untuk pembelajaran bahasa Arab.

Berikutnya adalah Prof. Dr. Sofyan Sauri (2020) yang berjudul *Sejarah Perkembangan Bahasa Arab dan Lembaga Islam di Indonesia*. Dalam risetnya, Sauri dengan jelas menyatakan bahwa bahasa ini tidak dapat dipisahkan dengan Islam sehingga bagi kalangan muslim, sejatinya bahasa Arab sudah bersifat familiar. Di sisi lain, Sauri juga mengkaji perkembangan lembaga Islam di Indonesia yang turut memiliki andil dalam perkembangan bahasa Arab di Indonesia.

Telah jelas diketahui bahwa bahasa Arab dalam sejarahnya mengalami masa keemasan. Sudah tidak dapat dipungkiri pula bahwa peristiwa kontekstual sempat meruntuhkan kejayaan peradaban serta semangat keilmuan di bangsa-bangsa Arab. Masa keemasan bangsa Arab bukan hanya dibuktikan dengan kemenangan-kemengangan untuk ekspansi wilayah, namun sumbangsih keilmuan dan kajian tentang studi bahasa Arab dan Islam sangat besar, yang juga memicu semangat tradisi berfilsafat sehingga banyak bidang ilmu baru yang lahir pada masa itu (Hitti, 2013). perkembangan zaman selanjutnya berbanding terbalik yaitu ditandai dengan kejatuhan keilmuan dan penggunaan bahasa Arab yang disebabkan oleh peristiwa perang salib tentu tidak dapat dilupakan.

Namun, beberapa konteks sejarah berikutnya jelas telah menjadi momentum penting dalam kajian dan studi bahasa Arab. Gambaran

singkat yaitu dengan meningkatnya religiusitas di banyak kalangan muslim di Indonesia membangkitkan pula semangat para pelakunya untuk mempelajari bahasa Arab. Namun, proses ini tentu tidak selamanya berjalan lancar. Dalam hal ini, penggunaan ucapan-ucapan umum seperti *syafākallah* dan *syafākillah* yang terkadang keliru karena tidak sesuai dengan lawan bicara, menjadi salah satu latar belakang pentingnya mendalami bahasa Arab. Meski ada pula yang memang berminat lebih jauh lagi, seperti memahami ayat Al Quran secara langsung tanpa perlu membaca terjemahnya. Secara singkat, kebangkitan ini perlu disambut dengan baik agar para pengkaji dan pelaku studi bahasa Arab melakukan tindakan yang tepat sasaran dan akurat, khususnya dalam menghadapi tantangan globalisasi dan masa depan. Berdasarkan kejadian ini, makalah ini akan membahas: 1) konteks bahasa Arab pada masa keemasan, 2) peran bahasa Arab di Indonesia dan posisi bahasa Arab saat ini, dan 3) bahasa Arab di masa depan.

Artikel ini menggunakan teori terkait posisi bahasa Arab dan interelasinya saat ini sebagai landasan untuk penelitian ini. Tatkala kita bertemu dengan para ahli bahasa Arab ketika mereka menindikasikan bahasa Arab, maka ekspresi yang dilontarkan adalah *kalām al-‘Arab*, bahasa suku Bedouin. Bahasa Arab seperti halnya bahasa-bahasa asli yang lain, telah berevolusi melalui sejarahnya yang panjang, namun bentuk studi aturan naskah teks tradisional telah meninggalkan jejak yang relatif tidak berubah dan telah diteruskan untuk mendominasi penelusuran bahasa sejak abad-abad ketiga belas:

*It has been perceived by Arabs and many Arabophones and Arabophiles as a language immune to change on account of its intimate link to Islam; consequently, new ideas, findings, and approaches of modern linguistics have been routinely dismissed as irrelevant.*

Bahasa Arab terbagi ke dalam beberapa level. Dua level pertama adalah bahasa Arab Klasik yang terbagi menjadi *fusha al-turāth* (*Classical Arabic of the Heritage*), yaitu bahasa yang tertera dalam teks Quran dan kitab-kitab klasik dan *fusha al-‘asr* (*Modern Standard Arabic, the Modern*

*Literary Language*), yaitu bahasa yang digunakan orang terpelajar di dunia pendidikan, media masa (baik cetak maupun elektronik seperti surat kabar, radio, televisi dan internet), kuliah umum, pidato kenegaraan, pengumuman dan iklan. Pada level ini masyarakat Arab berkomunikasi antar orang Arab dari negara Arab lain. Tiga level dalam bahasa Arab lisan adalah *'amiyyat al-muthaqqafīn* (*High Standard Colloquial*) yang dipergunakan dalam wacana tinggi, *'ammiyat al-mutanawwirīn* (*Middle Standard Colloquial*) yang digunakan sebagai bahasa komunikasi orang-orang yang cukup berpendidikan tentang topik sehari-hari; dan *'ammiyyat al-ūmmiyyīn* (*Low Standard Colloquial*) sebagai bahasa sehari-hari orang-orang yang tidak berpendidikan.

Mesir merupakan salah negara di Timur Tengah yang menggunakan Bahasa Arab sebagai bahasa resmi negara. Meski demikian, sebagian besar orang Mesir menggunakan bahasa pasaran atau bahasa Arab dialek Mesir dalam komunikasi mereka sehari-hari yang berbeda cukup jauh dari bahasa Arab yang kita pelajari Indonesia yang kemudian dikenal dengan istilah Bahasa Amiyah.

Hasil temuan penelitian Prof. Dr. As-Sa'īd Muhammad Badawi yang diterbitkan dalam sebuah buku dengan judul "*Mustawayāt al-'Arabiyyah al-Mu'āshirah fī Miṣr: 'Baḥṣun fī 'Alāqah al-lughah bi al-Hadlārah*" membagi tingkatan bahasa Arab Kontemporer di Mesir dalam 5 tingkatan:

1. Bahasa Arab *Fushha Turāts* (فصحى التراث), yaitu bahasa Arab baku tradisional yang belum terpengaruh oleh apapun, masih orisinal. Tingkatan bahasa ini sering digunakan oleh para ulama, khususnya dari Universitas Al-Azhar, dalam berbagai acara televisi yang didalamnya ada tanya jawab. Bahasanya masih kental dipengaruhi oleh bahasa al-Qur'an. Sebagian juga masih menggunakannya dalam perkuliahan.
2. Bahasa Arab Fusha al-'Ashr (فصحى العصر), yaitu bahasa Arab baku yang telah terpengaruh dengan peradaban kontemporer -secara khusus-. Tingkatan ini lebih luas dari yang sebelumnya. Berkaitan dengan berbagai sektor kontemporer, seperti siaran berita, komentar politik, dan koran-koran. Ada banyak pola dalam tingkatan ini, di antaranya

yang berkaitan dengan dunia akademik, politik, sastra, sosial dan ekonomi.

3. Bahasa Arab Amiyah al-Mutsaqqafīn (عامية المثقفين), yaitu bahasa pasaran yang biasa digunakan oleh orang-orang terpelajar dalam berbagai diskusi yang berkaitan dengan peradaban, seni dan berbagai problem sosial. Tingkatan ini juga sering digunakan dalam berbagai drama televisi atau film. Dianggap bahasa yang paling banyak tersebar dan digunakan di Mesir.
4. Bahasa Arab Amiyah al-Nutanawwirīn (عامية المتنويرين), yaitu bahasa Arab pasaran yang secara umum banyak digunakan oleh orang-orang yang dapat membaca dan menulis. Seperti bahasa yang digunakan percakapan sehari-hari dalam jual beli, istilah-istilah pergaulan yang biasa digunakan dengan teman, tetangga seperti beberapa istilah pakaian.
5. Bahasa Arab Amiyah al-Ummiyyīn (عامية الأميين), yaitu bahasa Arab pasaran yang digunakan oleh orang-orang yang buta baca-tulis. Pengguna Bahasa ini memiliki tingkat pendidikan rendah atau bahkan tidak merasakan pendidikan di sekolah. Jarang sekali muncul di televisi. Kecuali beberapa kata yang digunakan untuk bercanda, melawak atau juga acara TV ketika ada kunjungan pejabat ke pelosok.

Teori Badawi tentang interelasi tingkatan bahasa ini terkadang bervariasi mengikuti kontinum sosiolinguistik dan menunjukkan dinamika karakter asli bahasa Arab, sehingga, penting untuk dicatat, ia tentu membuka pintu untuk mempelajari aspek bahasa kekinian karena interaksi individu, masyarakat dan dunia luar. Hal ini jelas memperlihatkan bahwa karakteristik bahasa Arab sekarang telah menunjukkan dampak yang mendalam di dunia. Di sisi lain, Hampir semua negara Arab mempunyai dialek khusus yang berbeda antara satu negara dengan negara Arab yang lain. Di samping itu, pada tataran bahasa colloquial, bahasa Arab juga berbeda dalam istilah dan pemilihan diksi untuk hal yang sama.

Adapun metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan deskriptif dan tinjauan pustaka. Peneliti mengumpulkan

sumber-sumber relevan yang mengkaji dan menjelaskan posisi bahasa Arab dalam rentang waktu dua puluh tahun terakhir. Data-data tersebut peneliti analisis sehingga menjadi penjelasan yang deskriptif. Selain itu, peneliti melakukan penyebaran kuisioner kepada beberapa responden untuk mencari tahu alasan mereka belajar bahasa Arab.

### **Bahasa Arab pada Masa Keemasan**

---

Bahasa Arab memberikan kontribusi bagi peradaban dunia. Orang-orang Arab adalah yang pertama kali menyusun karya perkamusan. Di samping ada upaya untuk melestarikan makna di tengah-tengah pengaruh bahasa asing, seperti bahasa Yunani, Persia, India, dan lain-lain. Mereka – para ilmuwan Arab – juga berupaya untuk mencari padanan atau bahkan Arabisasi beberapa istilah asing dalam ilmu pengetahuan. Contohnya kata Yunani *hayle* menjadi *hayula*.

Lebih kurang bahasa Arab menghadapi masalah yang sama pada dewasa ini, terutama dengan perbendaharaan kosa kata sains dan teknologi dalam bahasa Inggris. Perlu juga penelusuran karya-karya perkamusan dari Arab-Latin pada abad pertengahan yang menjadi gerbang pintu masuknya beberapa istilah sains dari bahasa Arab ke dalam bahasa Inggris seperti kimia dan astronomi.

Sejarah filsafat abad pertengahan mengalami dua periode: periode di Barat Latin mengikuti awal Abad Pertengahan sampai abad ke-12, ketika karya-karya dari Aristoteles dan Plato dilestarikan dan dibudidayakan, serta pada masa keemasan di sekitar abad ke-12, ke-13 dan abad ke-14 di Barat Latin, yang merupakan puncak dari pengembalian filsafat kuno, yang diperoleh kembali dari para pemikir di dunia berbahasa Arab dan perkembangan yang signifikan di bidang filsafat agama, logika dan Metafisika.

Pengaruh alam pemikiran dari dunia Arab yang berbahasa Arab mempunyai peranan penting bagi perkembangan filsafat selanjutnya. Pada 800-1200, kebudayaan Islam berhasil memelihara warisan karya-karya para filsuf dan ilmuwan zaman Yunani Kuno. Kaum intelektual



dan kalangan Dinasti Islam menerjemahkan karya-karya itu dari bahasa Yunani ke dalam bahasa Arab. Mereka datang ke Eropa (melalui Spanyol dan pulau Sisilia) terjemahan karya-karya filsuf Yunani itu, terutama karya-karya Aristoteles sampai ke dunia Barat (Madjid, 1984).

Periode puncak perkembangan skolastik dipengaruhi oleh Aristoteles akibat kedatangan ahli filsafat Arab. Berkat pengaruh Helenisme, filsafat Yunani hidup terus di Syria, diperkembangkan lebih lanjut oleh filsuf-filsuf Arab, seperti kemudian diteruskan ke Eropa melalui Spanyol seperti Alkindi (800-870), AlFarabi (872-950), Ibnu Sina (980-1037), Ibnu Bajjah (1138), dan Ibnu Rushd (Averros) (1126-1198). Masuknya arus utama pemikiran Yunani ke dunia Islam bukan melalui manuskrip dan sumber-sumber asli dari Yunani, tetapi pemikiran tersebut adalah hasil terjemahan sarjana Kristen, Yahudi, Persia ke dalam bahasa Syria.

Untuk keperluan penerjemahan ke dunia Islam pada periode-periode berikutnya tidak berarti kalau pemerintahan Islam, yaitu Dinasti Umayyah, tidak mengganti bahasa Persia, Yunani dan Syria dengan bahasa Arab sebagai bahasa resmi negara (Fakhri). Penerjemahan dalam bahasa Arab melimpah sebagaimana terjadi pada masa Dinasti Abbasyiah, dan persisinya pada masa pemerintahan khalifah al-Makmun. Sekiranya bahasa Arab tidak dijadikan sebagai bahasa “tunggal”, dan penerjemahan itu tidak “terkonsentrasi” ke dalam bahasa Arab, maka besar kemungkinan sarjana-sarjana dan ahli penerjemah dengan latar belakang beragam, akan menerjemahkan warisan Yunani tersebut mungkin tidak dalam bahasa Arab, tetapi dalam bahasa lain sesuai dengan kecenderungan mereka masing-masing. Menurut George Sarton, bahasa Arab benar-benar memainkan peran yang sangat penting dan utama, sehingga menjadi bahasa ilmu pengetahuan internasional, sebagaimana dikutip Mehdi Nekosteen: “Bahasa Arab merupakan bahasa sains internasional, sedemikian hebatnya sehingga tidak akan dapat ditandingi oleh bahasa lain kecuali bahasa Yunani, dan itu pun tidak akan pernah dapat terulang sampai kapan pun. Bahasa Arab bukan merupakan bahasa satu kaum, satu bangsa, tetapi merupakan bahasa dari beberapa kaum, bangsa dan agama.

## Bahasa Arab di Indonesia

---

Pengenalan bahasa Arab di Indonesia sebenarnya sudah jauh dimulai sejak penyebaran agama Islam ke Nusantara sekitar abad ke-13 Masehi. Bahasa Arab merupakan bahasa religi bagi masyarakat Islam yang bertalian dengan akidah dan peribadatan keagamaan. Moeliono menyebutkan bahwa bahasa Arab adalah bahasa dengan tujuan khusus, karena banyaknya kata dan ungkapan yang berasal dari bahasa ini masuk dalam kosa kata bahasa Indonesia, khususnya dalam masalah peribadatan (Moeliono, 1989). Tampaknya jika dalam masalah peribadatan, bahasa Arab adalah bahasa yang tak tergantikan oleh bahasa-bahasa lain. Mengerti atau tidaknya seseorang melafalkan bahasa Arab sebagai bahasa reliji mereka (dalam salat, membaca Quran, berdoa, berdzikir, dll), mengandung makna bahwa bahasa Arab sudah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan masyarakat muslim di Indonesia.

Bahasa Indonesia terbukti mendapat pengaruh yang cukup banyak dari bahasa Arab berupa pungutan kosa kata yang juga mengalami pengaruh dari bahasa Persia terlebih dahulu. Contohnya adalah penggantian hampir semua *ta marbutah* menjadi *ta maftuhah* seperti salat, zakat, adat, syahadat, kiblat, rahmat, baiat, amanat, maslahat, mudarat, kiamat, sahabat, nasihat, darurat dan seterusnya; di samping kosa kata bahasa Arab yang dipungut langsung dengan tetap mempertahankan ciri *ta marbutah* seperti ibadah, mukaddimah, hadiah, masalah, musyawarah, kisah, bidah, madrasah, amarah, dan seterusnya. Mutaali mencatat lebih dari 1.800 kosakata bahasa Indonesia menyerap dari bahasa Arab (Mutaali, 2010).

Tidak dapat dipungkiri bahwa salah satu bahasa asing yang telah berperan besar dalam perjalanan sejarah bahasa Indonesia adalah bahasa Arab. Pada masa lalu bahasa Arab pernah memberikan sumbangan besar terhadap perkembangan bahasa Melayu dan bahasa Indonesia, bahkan pemungutan bahasa Arab itu diyakini masih terus berlangsung walaupun tidak segenyar pada masa-masa yang lalu. Jika pada masa yang lalu pemungutan bahasa Arab lebih banyak mengisi ranah agama – karena bahasa Arab sebagai mediator agama Islam -, maka akhir-akhir ini

pungutan bahasa Arab merambah ke ranah yang lain, khususnya bidang ekonomi dengan maraknya bank-bank syariah. Istilah-istilah dalam ekonomi islam, sebagaimana observasi peneliti, kini menjadi umum disebutkan di masyarakat. Contohnya adalah *mudharabah*, *musyarakah*, *aqad wadiah*, *aqad qardh*, dan lain-lain. Dalam hal ini, penyerapan bukan hanya sekedar peminjaman istilah, tetapi juga membawa konsep di balik kata-kata tersebut karena masyarakat secara langsung ditawarkan dengan produk tersebut sekaligus mendapatkan penjelasan dari produknya.

Sejatinya, Bahasa Arab pun tidak dapat menghindari dari pungutan kosa kata bahasa-bahasa Eropa. Pada umumnya bentuk terjemahan bahasa Arab berasal dari bahasa Inggris dan Perancis. Ungkapan-ungkapan yang biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab adalah ungkapan-ungkapan yang terdapat dalam bidang politik, sastra modern, perdagangan, dan pers (Abdurrahim, 1975).

Pada saat ini proses globalisasi terjadi hampir di semua bidang kehidupan. Makin dominannya ilmu pengetahuan dan teknologi serta canggihnya sarana telekomunikasi dan penyebaran informasi, telah “menyatukan” kawasan dunia sedemikian rupa. Perkembangan di salah satu bagian dunia yang lain akan segera diketahui oleh bagian dunia yang lain secara amat cepat. Gejala tersebut memandu bangsa-bangsa Arab menjalin hubungan dan kerja sama dengan negara-negara asing, baik negara-negara maju seperti negara-negara di Eropa, Amerika, Australia dan Asia (Jepang dan Korea) maupun negara-negara berkembang – di antaranya adalah negara-negara Arab sendiri.

Dalam upaya merealisasikan hubungan tersebut, maka diperlukan keterampilan berbahasa baik lisan maupun tertulis. Hidayat mengatakan bahwa pemilihan menggunakan bahasa masyarakat lain untuk berkomunikasi timbul karena keperluan hal-hal yang terdapat dalam masyarakat itu, misalnya budaya, ilmu pengetahuan, dan teknologi yang dikembangkan oleh masyarakat tersebut. Di samping keperluan meraih hal yang tidak terdapat dalam masyarakatnya, orang yang belajar bahasa asing itu merasakan pula keperluan menyampaikan pikiran dan pengalaman

kepada anggota masyarakat bahasa yang lain, sehingga terjadi pertukaran gagasan dan pengalaman. (Hidayat, 1990)

Apabila Berbicara perihal pendidikan bahasa Arab di Indonesia, kita dapat melihat beberapa contoh langgar yang menjadikan cikal bakal berdirinya pesantren. Sebagaimana catatan Zamakhsyari Dhofier dalam bukunya, *Tradisi Pesantren*, Pendidikan pesantren di Indonesia dimulai dengan istilah pondok dimana masjid dijadikan belajar sekaligus tempat tinggal para murid. Pembelajaran bahasa Arab dilakukan di sana dengan istilah Sorogan dan Bandongan. Di sisi lain, kelas untuk mata pelajaran lainnya di bidang agama juga sebagian besar menggunakan bahasa Arab sebagai pengantar, sehingga santri semakin terasah kemampuan berbahasa Arabnya karena mereka aktif menggunakannya.

Namun, metode sorogan dan bandongan ini di sebagian besar pondok pesantren modern sudah tidak lagi diterapkan. Beberapa di antaranya menggunakan kurikulum dari Kemendikbud RI atau Kemenag RI serta ada pula yang mengembangkan kurikulum sendiri. Pengkajian ilmu-ilmu agama tidak lagi menggunakan Bahasa Arab, karena buku-buku agama telah diterjemahkan atau memang ditulis dan diterbitkan dalam bahasa Indonesia.

Berbeda dengan pesantren, sektor Pendidikan formal (sekolah Islam) lainnya sebenarnya masih memelajari disiplin yang ada dalam kajian bahasa Arab seperti tata Bahasa, bahasa Arab komunikasi, atau bahkan sedikit menyinggung bahasa di karya sastra atau pun Al Quran. Namun, pembelajaran ini memiliki porsi yang sedikit karena para murid juga memelajari disiplin ilmu lainnya seperti ilmu pengetahuan sosial, ilmu pengetahuan alam, ilmu computer dan informasi, dan matematika.

Dalam konteks pembelajaran bahasa Arab di jenjang universitas, barang tentu universitas di Indonesia juga memiliki banyak kesamaan dengan universitas-universitas di dunia yang menyediakan jurusan bahasa Arab dimana kajian-kajian di dalamnya dipelajari secara lebih mendalam. Di Universitas Indonesia misalnya, Fakultas Ilmu Budaya menyediakan Program Studi Arab. Apa yang dipelajari mahasiswa khususnya di

jurusan-jurusan studi kewilayahan tersebut sangat mirip dengan kelas-kelas pengkajian adab, seperti pelajaran tata bahasa, retorika dan sastra, korespondensi, sejarah, permukaan pada ilmu antropologi dan sosiologi, serta filsafat yang berkembang.

Observasi kami pada mahasiswa angkatan tahun masuk 2021 Program Studi Arab Universitas Indonesia menghasilkan tren yang cukup variatif. Dari 70 mahasiswa, 35,7% mahasiswa meyakini bahwa mempelajari bahasa Arab dapat mengantarkan mereka meraih cita-citanya sebagai diplomat. Hal ini karena mereka menyatakan bahwa tujuan mereka berkuliah di jurusan tersebut untuk menjadi diplomat. Selanjutnya, 18,6% bertujuan untuk menjadi ahli dalam studi Arab dan 12,9% ingin mendalami Islam. Adapun tujuan untuk menjadi penerjemah dan tujuan bekerja di negara timur tengah memiliki persentase yang sama, yaitu 11,4%.

Berdasarkan data tersebut, dapat disimpulkan bahwa setidaknya bahasa Arab tetap diperlukan oleh masyarakat Indonesia, karena beberapa hal berikut:

1. Kerjasama diplomatik antara Indonesia dengan negara timur tengah sehingga memerlukan ahli dalam studi Arab termasuk berbahasa Arab,
2. Semangat belajar bidang yang berkaitan dengan Studi Arab masih tinggi,
3. Islam yang merupakan agama mayoritas pun tentu akan terus menarik banyak kalangan masyarakat untuk belajar bahasa Arab,
4. Perkembangan dan kemajuan beberapa negara Arab, khususnya negara teluk, menjadi daya tarik bagi yang bisa berbahasa Arab karena tentu dia memiliki kemahiran yang patut dipertimbangkan perekrut.

Contoh kedua adalah Lembaga Bahasa Internasional Universitas Indonesia yang menyediakan kelas bahasa Arab dari level 1—6. Lembaga ini menggunakan buku *Al 'Arabiyyatu Bayna Yadaik* serta elaborasi dengan materi yang dikembangkan oleh tutor. Di sisi lain, lembaga juga memiliki beberapa program pengajaran bahasa Arab kepada para pegawai pemerintahan yang akan ditugaskan di negara-negara Arab atau yang akan

bekerja dengan berkomunikasi secara intensif dengan penutur Arab. Hal menarik yang perlu diperhatikan adalah bahwa peminat untuk belajar bahasa Arab ini cukup beragam, mulai dari mahasiswa jurusan lain, pekerja, atau pun orang-orang di usia 35 tahun ke atas. Survei peneliti menunjukkan bahwa alasan para peserta cukup beragam: sebagian besar mendaftar karena menyadari bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang digunakan di Al Quran sehingga berharap dapat memahami Al Quran dengan lebih mendalam apabila mempelajari bahasa Arab. Alasan kedua adalah karena ingin mempelajarinya untuk keperluan studi. Hal ini biasanya datang dari para pelajar jenjang menengah atas atau pun universitas.

Lembaga yang ketiga adalah Arabisy, yaitu lembaga pengajaran bahasa Arab yang saat ini berbasis pengajaran daring. Hasil wawancara peneliti, didukung dengan kuisioner, menunjukkan sekitar 60% pendaftar memiliki tujuan untuk mendalami Islam. Belajar bahasa Arab adalah jembatan menuju gerbang tersebut. Adapun 40% lainnya mempertimbangkan bahwa mereka ingin dapat berkomunikasi secara aktif dalam bahasa Arab karena dapat mereka gunakan untuk belajar dan bekerja.

Di ranah pekerjaan pun, kini telah banyak perusahaan yang membuka pintu kerjasama perdagangan ke negara-negara Arab, atau berkolaborasi dengan klien atau mitra yang merupakan penutur Arab. Temuan peneliti dalam hal ini di antaranya adalah diperlukannya beberapa intepreter yang mampu berbahasa Arab atau pun penerjemah teks kerjasama yang berbahasa Arab. Di sisi lain, beberapa laman web perusahaan di Indonesia kini telah memiliki mode bahasa Arab. Hal ini menandakan bahwa diperlukannya penerjemah yang ahli untuk penerjemahan web.

Maka dari itu, upaya menjembatani lintas budaya dan permintaan industri di atas menjadi bukti kuat dan fundamental mengapa orang harus belajar bahasa, termasuk bahasa Arab, dan menguasainya dengan handal. Dengan menguasai suatu bahasa, diharapkan memiliki wawasan yang memadai dalam bidang ilmu-ilmu sosial dan humaniora dan mempunyai

kemampuan menganalisis masalah-masalah bahasa dan kebudayaan dalam rangka menghadapi globalisasi yang tidak dapat dibendung.

## **Bahasa Arab Menatap Masa Depan**

---

Bahasa Arab sebagai alat komunikasi memiliki keistimewaan yaitu kemampuan menyerap gerak kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi dan kebudayaan yang kemudian diterjemahkan ke dalam terminologi-terminologi yang tepat. Dengan demikian, bahasa Arab bukan saja digunakan sebagai bahasa komunikasi sehari-hari namun juga sebagai bahasa ilmiah modern di bidang sains, teknologi, seni, dan budaya.

Arus globalisasi yang mendesak budaya lokal, memaksa bahasa Arab “menyesuaikan diri” dengan memperkaya kosa katanya untuk menampung ide-ide baru dari luar yang terkadang – meminjam istilah Arkoun – *l’impensé* (tak terpikirkan) oleh bahasa dan budaya Arab. Pendirian lembaga-lembaga bahasa dan Akademi Bahasa Arab di Kairo, Damaskus, Baghdad, Marokko dan Amman adalah sebuah upaya menciptakan istilah baru dan penerjemahan istilah-istilah asing ke dalam bahasa Arab.

Proses modernisasi bahasa Arab dilakukan dengan metode semantis dengan melihat sisi makna dan metode morfologis yang lebih menekankan pada masalah bentuk kata. Seperti bahasa-bahasa yang lain, bahasa Arab pun harus menyesuaikan diri dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal ini mendorong terjadinya perubahan makna yang menurut Ullman disebabkan karena beberapa faktor yaitu faktor kebahasaan (*linguistic causes*), faktor kesejarahan (*historical causes*), faktor sosial (*social causes*), faktor psikologis (*psychological causes*), pengaruh bahasa asing, dan kebutuhan akan kata baru (Pateda, 2001).

Karena tuntutan faktor-faktor di atas, bahasa Arab pun mengalami perubahan makna. Terjadinya perubahan makna dalam bahasa Arab disebabkan oleh beberapa hal, yaitu kebutuhan, perkembangan sosial dan budaya, perasaan emotif dan jiwa, penyimpangan bahasa, perubahan kata dari makna hakiki ke makna majazi, dan adanya inovasi atau kreativitas (Sutiasumarga, 2000-2001). Sutiasumarga memberikan contoh bagaimana

kata Arab *naffatssat* yang semula berarti “wanita tukang sihir”, tetapi dalam rubrik teknologi di surat kabar-surat kabar berbahasa Arab sekarang berarti “pesawat jet”. Kata *jabhatun* secara umum berarti “dahi”, namun secara khusus berarti “front”. Contoh yang lain adalah kata *ad-dabbabat* yang dulu berarti “binatang merayap”, kini kata tersebut digunakan untuk melambangkan makna baru yaitu “kendaraan lapis baja (tank) (Sutiasumarga, 2000-2001).” Luthfi juga memberikan contoh perubahan makna bahasa Arab. Kata *sayyarah* yang dahulu berarti “kafilah unta”, sekarang dipinjamkan untuk arti “mobil”. Kata *al-hātif* yang makna asalnya berarti “suara yang terdengar tanpa terlihat sumbernya” sekarang berarti “telepon”. Kata *al-barq* (“kilat”) digunakan untuk “telegraf”; *al-barīd* (burung yang digunakan untuk mengirim kabar) kini dipakai untuk arti “pos” (Luthfi, 2005-2006).

Di samping itu, desakan kebutuhan komunikasi dunia modern mau tidak mau mendorong bahasa Arab perlu menyesuaikan diri. Hal ini tidak dapat dipungkiri, dalam perjalanannya bahasa Arab menyerap kata-kata asing terutama dari bahasa Perancis dan Inggris, baik dalam pengucapan maupun penulisannya, yang disesuaikan dengan ejaan dan lafal bahasa Arab. Kosakata dari bahasa Inggris seperti *bank*, *professor*, *imperialism* diambil alih begitu saja oleh bahasa Arab. Kosakata *demokratia* dan *aristokratia* dipinjam dari bahasa Yunani; sedangkan kata *emperator*, *archipel*, konsul, dan *Ougustus* diambil dari bahasa Latin. Dari bahasa Italia, bahasa Arab mengambil kosakata *bensn*, *strategi* dan *ideologi*. Sementara itu kosakata bahasa Perancis yang diambil alih seperti *diplomasi*, *gas*, *proletariat*, *petrol*, *television*, *assenseur*, *parliament*, *secretariat* dan seterusnya. Istilah diplomatik juga diambil seperti bahasa aslinya seperti *consul* (*al-qunsul*), *consulate* (*al-qunsuliyyat*), *diplomatic* (*al-diplumasiy*), *parliament* (*al-barlaman*), *comintern* (*kumintarn*) ‘organisasi komunis internasional’, *cominform* (*kuminform*) (Burdah, 2008).

Bahasa Arab sebagai bahasa komunikasi dan bahasa kebudayaan mempunyai peranan penting dalam kehidupan dunia modern seperti:



1. Lebih dari 200 juta penduduk negara-negara Arab menggunakan bahasa Arab, di samping ada sekitar lima juta penduduk muslim di Iran, Turki, dan beberapa negara Afrika yang aktif menggunakan bahasa Arab.
2. Ada optimisme akan terwujudnya penyatuan bahasa Arab di seluruh negara-negara Arab dengan menyatukan politik dan ekonomi
3. Kondisi geografis yang strategis negara-negara Arab yang terletak di persimpangan tiga benua: Asia, Afrika dan Eropa.
4. Bahasa Arab menempati negara-negara yang kaya dengan peradaban kuno dan multikultural.
5. Kekayaan hasil tambang dan minyak diprediksikan akan membuat negara-negara lain mempertimbangkan *inter-relationship* dengan mereka.
6. Dari masa ke masa, ada kecenderungan akan bersatunya negara-negara muslim yang konsekuensi logisnya adalah memberikan prioritas pada bahasa Arab.
7. Kedudukan bahasa Arab sebagai bahasa kedua di negara muslim seperti Iran dan Pakistan.
8. Bahasa Arab sebagai salah satu bahasa resmi PBB dan pelbagai pertemuan penting dunia
9. Bahasa Arab digunakan sebagai bahasa media masa yang jumlahnya cukup besar dan tersebar luas. Ada lebih dari 300 surat kabar dan 200 jurnal dan majalah berbahasa Arab. Setiap tahun diprediksi terbit ribuan buku dalam pelbagai bidang ilmu pengetahuan; dan 2.000 di antaranya diterjemahkan ke dalam bahasa asing. (Luthfi, 2005-2006)
10. Beberapa perusahaan memerlukan ahli bahasa Arab untuk menjadi penerjemah atau intepreter untuk menjadi representatif perusahaan dalam melakukan proses bisnis dengan klien atau perusahaan dari Arab.

Temuan sementara yang cukup menarik adalah keputusan Kemeterian Pendidikan Korea Utara yang resmi memilih bahasa Arab sebagai bahasa

kedua. Para mahasiswa sangat antusias mempelajari bahasa Arab, yang menjadi syarat masuk ke universitas.

Bahasa Arab merupakan satu di antara bahasa resmi yang digunakan dalam pergaulan internasional, khususnya pada pertemuan-pertemuan, sidang-sidang dan dokumen-dokumen Perserikatan Bangsa-Bangsa atau organisasi internasional lainnya. Oleh karena itu, penguasaan bahasa Arab merupakan hal yang penting dilakukan masyarakat Indonesia dan tidak hanya dibatasi penggunaannya hanya untuk kepentingan keagamaan belaka.

Penggunaan bahasa Arab khususnya sebagai bahasa pengantar hubungan internasional di Indonesia, kerap kali terabaikan. Sejumlah buku yang ditulis para sarjana Timur Tengah lebih cenderung mengedepankan aspek keagamaan daripada aspek-aspek lainnya, termasuk aspek politik. Inilah yang kiranya melemahkan keinginan para pelajar bahasa Arab untuk mengeksplor peluang penggunaan bahasa Arab di ranah lainnya. Di sisi lain, terjadi kekurangserasian antara dunia Arab dengan Indonesia sebagai akibat adanya tidak taat asas pada penggunaan istilah dan padanan nomenklatur di antara dua bahasa.

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi semakin lama semakin melaju pesat. Perkembangan tersebut yang dibarengi dengan arus globalisasi adalah sebuah tantangan bagi masa depan bahasa Arab. Lembaga-lembaga bahasa Arab yang ada pada saat ini dirasakan belum memberikan pengaruh yang signifikan terhadap arus globalisasi. Tidak dapat dipungkiri para ilmuwan bahasa Arab telah memberikan kontribusi positif dalam membuat kamus di pelbagai bidang ilmu, namun aplikasi penggunaannya masih mengalami kesulitan. Untuk itu diperlukan partisipasi aktif para penutur, akademisi, dan pemerhati bahasa Arab dalam memodernisasi bahasa Arab sekaligus dalam penggunaannya.

Bertitik tolak dari pernyataan di atas, dapat dibuktikan bahwa mempelajari bahasa Arab itu penting dalam kehidupan sosial untuk bekerja sama, berkomunikasi dan berinteraksi dalam pelbagai lapangan kehidupan. Mempelajari bahasa Arab dapat dijadikan modal dasar yang

paling fundamental. Karena bahasa Arab merupakan salah satu sarana komunikasi yang sangat vital, maka kita memerlukan bahasa tersebut. Dalam percaturan politik dunia, ekonomi, perdagangan, agama, dan hubungan internasional, bahasa Arab merupakan sarana yang tidak dapat ditinggalkan.



## Bab 3

### Peranan Bahasa Arab di Indonesia: Penggunaan Bahasa Arab sebagai Bahasa Religi

**B**ahasa Arab merupakan satu di antara bahasa resmi yang digunakan dalam pergaulan internasional, khususnya pada pertemuan-pertemuan, sidang-sidang, dan dokumen-dokumen Perserikatan Bangsa-Bangsa atau organisasi internasional lainnya. Oleh karena itu penguasaan bahasa Arab merupakan hal yang penting dilakukan oleh masyarakat Indonesia dan tidak hanya dibatasi penggunaannya hanya untuk kepentingan keagamaan belaka.

Penggunaan bahasa Arab khususnya sebagai bahasa pengantar hubungan internasional di Indonesia, kerap kali terabaikan. Sejumlah buku yang ditulis para sarjana Timur Tengah lebih cenderung mengedepankan aspek keagamaan daripada aspek-aspek lainnya, termasuk aspek politik. Kadang kala terjadi pula kekurangserasian antara dunia Arab dengan Indonesia sebagai akibat adanya tidak taat asas pada penggunaan istilah dan padanan nomenklatur di antara kedua bahasa (N. Hasan Wirajuda, 2008).

Secara historis, bahasa Arab merupakan salah satu rumpun bahasa Semit. Sebagai bagian dari rumpun bahasa Semit, bahasa Arab dianggap satu-satunya bahasa yang dapat bertahan dan dianggap salah satu bahasa-bahasa tertua hingga saat ini. Bahasa Arab adalah bahasa yang penuturnya

banyak terdapat di Asia, khususnya di Timur Tengah, Afrika Utara dan Afrika Barat Daya. Pada saat ini, ada 19 negara yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa resmi.

Seperti halnya bahasa-bahasa lain, bahasa Arab mengalami pertumbuhan dan perkembangan baik isi dan fungsi dalam bentuk sederhana dan terbatas. Hal ini dapat dijelaskan bahwa pada awal perkembangannya, pengguna bahasa Arab masih terbatas dan sederhana. Namun, ketika penutur bahasa Arab semakin meluas yang tidak hanya terbatas pada komunitas Arab saja, bahasa Arab mengalami perkembangan. Ada banyak faktor yang menandai pertumbuhan bahasa Arab, di antaranya adalah bahasa Arab yang digunakan sebagai bahasa religi.

Artikel ini membahas tentang peranan bahasa Arab sebagai bahasa religi Kendati bahasa Arab ditempatkan sebagai bahasa asing di perguruan tinggi-perguruan tinggi sekular di Indonesia, namun menarik untuk diamati bagaimana bahasa Arab ditempatkan sebagai bahasa religi dan memiliki tempat khusus di hati masyarakat muslim Indonesia. Di sini, bahasa Arab bukan monopoli lembaga keagamaan saja, melainkan pula merupakan kebijakan pemerintah dan menjadi salah satu materi ajar mulai pendidikan dasar sampai perguruan tinggi. Tesis saya adalah bahasa Arab tidak akan pernah surut dan ditinggalkan oleh penggunanya, selama peribadatan masih menggunakan bahasa Arab. Pada beberapa dekade mendatang tahun 2050, bahasa Arab bersama-sama dengan bahasa Mandarin, Spanyol, Hindi-Urdu diprediksikan akan menggantikan dominasi bahasa Inggris sebagai sebuah bahasa internasional (Moeliono, 1989).

## **Peranan Bahasa Arab sebagai Bahasa Asing dan Bahasa Religi di Indonesia**

---

Kapan bahasa Arab mulai dikenal di Nusantara dapat ditelusuri sejak kedatangan agama Islam sekitar abad ke-11 Masehi. Moeliono menyebutkan bahwa bahasa Arab adalah bahasa agama bagi masyarakat Islam yang berkaitan dengan akidah dan ibadat keagamaan. Lebih jauh lagi,

Moeliono menyebutkan bahwa bahasa Arab adalah bahasa dengan tujuan khusus, karena banyaknya kata dan ungkapan yang berasal dari bahasa ini yang masuk ke dalam kosa kata bahasa Indonesia, khususnya dalam masalah ibadah (Herald, 2009). Akan tetapi, menurut Madjid, bahasa Arab bukanlah satu-satunya bahasa agama Islam. Ketika para dai Arab menyebarkan agama Islam ke luar jazirah Arab, mereka tidak begitu saja mengganti bahasa masyarakat tempatan dengan bahasa Arab, kendati memang sebagian besar masyarakat yang didatangi mengalami arabisasi. Orang Arab yang datang ke Indonesia tidak mengubah bahasa Melayu menjadi bahasa Arab.

Namun demikian, bahasa Indonesia cukup banyak mendapat pengaruh dari bahasa Arab, di antaranya pungutan kosa kata. Sementara itu, sebagian kosa kata tersebut ada pula yang mengalami pengaruh bahasa Persia terlebih dahulu, seperti penggantian hamper semua *ta marbuta* menjadi *ta maftuha*. Misalnya: adat, salat, zakat, darurat, dawat di samping kosa kata bahasa Arab yang dipungut langsung oleh bahasa Indonesia dengan ciri *ta marbuta* yang masih dipertahankan, seperti kata *ibadah, idah, gairah, amarah*, dan lain-lain..

Dari begitu banyak bahasa asing yang dipungut oleh bahasa Indonesia, bahasa Arab turut ambil bagian dalam menyumbangkan kosa katanya. Sumbangan kosa kata ini tidak hanya dijumpai dalam ranah keagamaan saja, namun dalam ranah umum. Banyak kosa kata umum yang sesungguhnya berasal dari bahasa Arab, akan tetapi kita menganggapnya sebagai kata asli bahasa Indonesia, seperti *kursi, majlis, musyawarah, rakyat, dewan, wali* dan sebagainya.

Dengan lebih dari 365 ragam bahasa yang ada di Indonesia, sebetulnya Indonesia mempunyai kondisi sosiolinguistik yang cukup kompleks. Namun, bahasa yang dianggap pemersatu bangsa adalah bahasa Indonesia. Bahasa Indonesia adalah bahasa resmi negara yang digunakan dalam semua kegiatan (atau komunikasi) antar orang dan lembaga. Bahasa Inggris adalah bahasa kedua yang dianggap sangat penting peranannya dalam pergaulan internasional. Bahasa ini diajarkan sebagai mata kuliah

wajib di sekolah-sekolah umum dari tingkat menengah sampai perguruan tinggi. Bahkan, di beberapa sekolah swasta elit di beberapa tempat (misalnya di Jakarta), bahasa ini sudah diajarkan sejak dini.

Bahasa-bahasa asing lain yang diajarkan di tingkat sekolah menengah atas umum adalah bahasa Perancis, bahasa Jerman, dan sekarang merebak diajarkan bahasa Jepang, bahasa Mandarin dan bahasa Korea disesuaikan dengan kebutuhan pasar. Sedangkan bahasa Arab wajib diajarkan di sekolah-sekolah yang bernaung di bawah payung Departemen Agama.

Di Indonesia, bahasa Arab dipahami sebagai bahasa agama. Bahasa ini diajarkan selain di sekolah-sekolah berlabel Islam dari sekolah dasar sampai sekolah menengah atas; juga diberikan di universitas-universitas sekular di bawah Departemen Pendidikan Nasional seperti di Universitas Indonesia, Universitas Gadjah Mada, Universitas Padjadjaran, Universitas Sumatra Utara, Universitas Negeri Jakarta, Universitas Pendidikan Indonesia (dahulu IKIP Bandung), Universitas Negeri Malang (dahulu IKIP Malang), dan Universitas Hasanudin. Tujuan mempelajari bahasa Arab secara umum adalah untuk menghantarkan para mahasiswa bersentuhan dengan budaya Timur Tengah, khususnya negara-negara Arab. Di samping itu, diperkenalkan pengetahuan kesusastraan dan linguistik Arab. Di Universitas Indonesia, Program Studi Arab juga menawarkan mata kuliah Islamologi (*Islamic Studies*) yang wajib diikuti oleh para mahasiswa yang telah memiliki kemampuan latar belakang bahasa Arab.

Di sekolah-sekolah umum, semua pelajar yang beragama Islam diwajibkan mengambil mata kuliah Agama Islam yang di perguruan tinggi dikenal sebagai MKDU (Mata Kuliah Dasar Umum). Para pelajar (atau mahasiswa) diwajibkan lulus mata kuliah ini. Menurut masyarakat Muslim, belajar bahasa Arab adalah bagian dari mempelajari agama Islam itu sendiri. Seiring dengan berjalannya waktu, mereka terbiasa membaca bahasa Arab dan salat dalam bahasa Arab. Banyak pula yang ingin mempelajari Quran dengan lebih dalam lagi dan mempelajari buku-buku agama yang sebagian besar ditulis dalam bahasa Arab.

Dengan demikian, bahasa Arab semakin hari semakin mengalami perkembangan pesat dan mempunyai peranan yang penting di Indonesia. Hal ini pula yang mendasari lembaga pendidikan untuk memasukkan bahasa Arab dalam sistem pengajaran bahasa asing mereka. Tidak lebih dari 8 perguruan tinggi Islam yang mengajarkan bahasa Arab secara intensif bagi para mahasiswa yang kelak akan menjadi guru agama dan hakim agama. Di antara perguruan tinggi Islam tersebut adalah: Universitas Islam Negeri Jakarta, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, IAIN Alauddin Makassar, IAIN Imam Bonjol Padang, IAIN Sultan Thaha Saifuddin Jambi dan yang lain-lainnya. Bahasa Arab juga diberikan pada perguruan tinggi swasta Islam seperti Universitas Muhammadiyah di beberapa tempat, Universitas Ibnu Khaldun Jakarta, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, dan beberapa universitas di kota-kota lainnya seperti di Jakarta (Universitas Islam Jakarta), Medan, Banda Aceh, Padang, Bandung, Yogyakarta (Universitas Ahmad Dahlan), Makassar dan lainnya. Di tempat-tempat ini bahasa Arab diajarkan sebagai mata kuliah wajib, namun ada pula ditempatkan sebagai mata kuliah pilihan.

Universitas Negeri Jakarta mengajarkan bahasa Arab untuk mempersiapkan para guru yang akan mengajar bahasa Arab di sekolah menengah umum. Mereka mempelajari bahasa Arab modern baku sebagai bahan ajar, sementara di UIN menggeluti bahasa Arab klasik dari kitab-kitab Islam klasik.

Menurut data dari Departemen Agama, ada sekitar 117, 407 sekolah agama, termasuk di dalamnya sekolah agama swasta. Jumlah siswa seluruhnya di Indonesia sebanyak 8,161, 192; sementara guru 496, 098. Di sekolah-sekolah yang bernaung di bawah Departemen Agama, belajar bahasa Arab – baik bahasa Arab klasik maupun bahasa Arab modern – adalah sebuah keharusan. Tujuan pengajaran bahasa Arab adalah untuk mempelajari pengetahuan agama Islam. Beberapa sekolah menengah umum di bawah Departemen Pendidikan Nasional juga merebak diajarkan bahasa Arab dengan tujuan mempersiapkan para murid mempelajari bahasa Arab ke jenjang yang lebih tinggi di universitas.



Secara ringkas, peranan bahasa Arab di Indonesia bukan hanya sebagai bahasa agama, namun juga bahasa Arab berperan sebagai bahasa ilmu pengetahuan. Mereka yang mempelajari bahasa Arab klasik bertujuan untuk memahami bahasa Arab sebagai bahasa agama; sedangkan bagi yang mempelajari bahasa Arab modern mereka bertujuan menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa ilmiah dan bahasa komunikasi. Di luar itu, situasi ekonomi dan politik di negara-negara Arab menjadikan bahasa Arab menempati posisi penting di antara bahasa-bahasa asing lainnya.

Melihat penjelasan di atas, terlihat pentingnya peranan bahasa Arab di Indonesia sebagai negara berpenduduk muslim terbesar di dunia. Pondok pesantren turut memberikan andil yang cukup besar dalam memelihara bahasa Arab klasik dan bahasa agama. Bahasa Arab dipakai untuk salat lima waktu sehari, membaca Quran, mempelajari hukum dan ketentuan-ketentuan Islam, dan juga dalam mempelajari pengetahuan agama secara umum.

Berdasarkan kenyataan ini, di Indonesia banyak bertumbuhan sekolah-sekolah agama (dan juga sekolah Islam plus) yang mengajarkan bahasa Arab dalam kurikulum mereka. Melihat kenyataan ini, saya melihat perkembangan bahasa Arab di Indonesia dalam beberapa dekade dewasa ini semakin positif. Tingkat kebutuhan masyarakat muslim Indonesia semakin tinggi akan minat mempelajari bahasa Arab.

### **Penggunaan Bahasa Arab pada Komunitas Muslim**

---

Di beberapa negara muslim, bahasa Arab sudah dijadikan sebagai bahasa kedua setelah bahasa nasional, seperti di Iran dan di Pakistan (Luthfi, 2005-2006). Di Indonesia, bahasa Arab adalah bahasa asing yang dianggap penting untuk tujuan dan pengembangan ilmu pengetahuan, teknologi, seni budaya dan pembinaan hubungan dengan bangsa-bangsa lain. Di samping itu, bahasa Arab juga merupakan bahasa agama yang digunakan dalam praktik ibadah, misalnya: salat, berdo'a, khutbah, dzikir, dan lain-lainnya. Bagi masyarakat Muslim, bahasa Arab sebetulnya dipelajari lebih awal dari bahasa asing lainnya (misalnya Inggris). Masyarakat Muslim

Indonesia belajar bahasa agama sejak kecil yang dimulai dengan mengenal huruf *hijaiyyah* melalui belajar Quran atau yang sekarang lebih populer dikenal dengan metode Iqra.

Bahasa Arab diakui sebagai salah satu bahasa asing yang telah berperan besar dalam perjalanan sejarah bahasa Indonesia. Pada masa lalu, bahasa Arab pernah memberikan sumbangan besar terhadap perkembangan bahasa Indonesia dan bahasa Melayu (WS, 2001), bahkan pemungutan bahasa Arab itu diyakini masih terus berlangsung walaupun tidak segenar pada masa-masa yang lalu. Apabila pemungutan bahasa Arab pada masa yang lalu lebih banyak mengisi register agama, hal ini dapat dimaklumi karena bahasa Arab masuk ke Indonesia sebagai mediator agama Islam, tetapi bukan berarti ranah lainnya tidak terisi oleh kata pungut bahasa Arab.

Sebagai contoh beberapa kosa kata bahasa Arab sudah mulai akrab dan sering muncul di media massa seperti kalimat:

1. MTQ (*Musabaqah Tilawatil Quran*) tingkat nasional akan diadakan di Bengkulu.
2. NU kembali ke *khittah* 1926.
  - a. Warga Nahdiyyin menggelar *istighasah* di Istora Senayan Jakarta.
  - b. Setiap bulan Ramadhan, warga kota Depok mengadakan *muzakarah* dan *bahsul masail* tentang keIslaman.
  - c. Muhammadiyah mengeluarkan *fatwa* tentang haram merokok.
  - d. Apa yang dikerjakannya sebagai bentuk *jihad fi sabilillah* (berjuang di jalan Tuhan).
  - e. Jenderal Musharraf akhirnya mengundurkan diri sebelum *dimakzulkan* oleh tuntutan rakyat Pakistan. Pada kalimat lain: “Jenderal Musharraf mengumumkan *pemakzulan* dirinya.”

Pada ranah jurisprudensi Islam (Fikih), harus diakui peranan bahasa Arab sebagai bahasa religi tidak terbantahkan. Hampir semua istilah hukum Islam tidak dapat tergantikan seperti syahadat, salat, sahur, talak, rujuk, zakat fitrah, zakat maal, sadaqah, amal jariah, dan lain-lain. Perkembangan perbankan Islam (Bank Muamalat dan Bank Syariah)

juga turut meramaikan penggunaan istilah-istilah bahasa hukum Islam (syariah) yang notabene adalah bahasa Arab.

Saya mengamati satu dekade dewasa ini, masyarakat muslim Indonesia banyak menggunakan kata-kata Arab dalam percakapan mereka. Kalau dahulu, mengucapkan kata-kata yang berasal dari bahasa Arab dianggap “terbelakang” atau “kampungan”, maka pada saat ini ada semacam kebanggaan bila dapat menyelipkan kata-kata Arab dalam ucapan. Mereka mempunyai kecenderungan menggunakan kosa kata bahasa Arab alih-alih menggunakan bahasa Indonesia yang sudah ada. Panggilan “bapak dan ibu” kepada orangtua, diganti dengan panggilan “abi dan ummi”. Hari Minggu diganti dengan hari Ahad, dan lain-lain. Pengucapan hari Minggu diganti dengan hari Ahad. Menurut pendapat Letmiros, seyogyanya dalam bahasa Indonesia “hari Minggu” diganti penyebutannya dengan “hari Ahad”. Nama-nama hari dalam seminggu dalam bahasa Indonesia hampir seluruhnya berasal dari bahasa Arab. Senin dari *Isnain*, Selasa dari *Tsulatsa*, Rabu dari *Ar’bia*, Kamis dari *Khamiis*, Jumat dari *Jumu’ah* dan Sabtu dari *Sabt*. Hanya hari atau kata “Minggu” yang tidak terambilkan dari bahasa Arab. Dalam bahasa Arab, Minggu dikenal sebagai Ahad, yang sebenarnya minggu adalah penyebutan untuk jumlah minggu dalam sepekan. Senin sampai Ahad disebut satu minggu, atau satu minggu terdiri dari tujuh hari (Letmiros, 2005-2006). Di antara sesama komunitas muslim terbatas, mereka memanggil dengan sebutan “ukhti” (saudara perempuan) alih-alih kakak atau mbak, “akhi” (saudara laki-laki) alih-alih abang atau mas, “akhwat” dan “ikhwan” yang menandai bahwa mereka adalah saudara satu agama, satu iman dan satu identitas sosial yang eksklusif.

Penamaan anak-anak yang banyak diambil dari bahasa Arab juga menjadi tren tersendiri pada masyarakat muslim Indonesia, terlepas apakah orangtua mereka mengerti bahasa Arab atau tidak. Dalam undangan perkawinan, lazim dijumpai kata *walimatu al-’Ursy* di samping kata *sakinah, mawaddah wa rahmah*. Jika ada orang yang hendak menunaikan ibadah haji, kata yang digunakan untuk upacara selamat adalah *walimatu al-safar*. Kata ini tidak digunakan untuk perpindahan

karena belajar ke luar negeri atau pindah dinas ke kota lain, tetapi kata ini sudah dimaknai secara khusus sebagai upacara pelepasan seseorang yang akan menunaikan ibadah haji.

Pada momen-momen bulan puasa, penyebutan bulan puasa lebih sering diucapkan bulan Ramadhan. Sesudah itu, ucapan selamat hari raya idul fitri “mohon maaf lahir dan batin” ada kecenderungan berganti menjadi “*taqaballahu minna wa minkum*” yang sangat terasa Arabnya.

Kata ceramah agama terasa umum di telinga, kemudian diganti dengan kata “*tausiyah*” yang sebenarnya esensinya sama, namun yang terakhir terdengar lebih agamis dan lebih khusus. Acara *outdoor activities*, yang pada masa saya dulu (tahun 80-an) dikenal dengan sebutan mengenal alam, sekarang berganti nama menjadi *tadabbur alam*.

Sekelompok mahasiswa muslim berjilbab di UI yang saya kenal terdengar sering memanggil temannya dengan panggilan “ukhti” atau “akhi” alih-alih memanggil namanya saja. Kadang juga mereka memanggil sebutan nama dengan menambahkan kata sapaan “*ukhti*” atau “*akhi*” di depan nama. Jika ada salah satu temannya yang bermaksud memperkenalkan teman yang lain, yang pertama muncul adalah pertanyaan: “*Akhwat* bukan?” atau “*Ikhwan* bukan?” Tampaknya di sini bahasa Arab yang digunakan sudah berbau eksklusivitas.

Saya rasa di samping mass media cetak yang turut memungut kata-kata serapan Arab, mass media elektronik juga mempunyai andil yang cukup besar dalam mempopulerkan bahasa Arab. Simaklah sinetron-sinetron bernuansa religi di hampir semua station TV, terutama di bulan puasa. Di samping menampilkan budaya Islam (atau Arab?) dalam bentuk busana (misalnya baju panjang, jilbab, kerudung, baju koko, sarung, kopiah dsb) juga menampilkan salam dalam bahasa Arab (Islam): “Assalamu’alaikum” baik ketika bertemu maupun berpamitan atau ketika menerima telepon dan mengakhirinya, kemudian ekspresi terkejut dengan mengucapkan “Ya Allah!”, “Subhanallah”, “Astaghfirullah al-Adzim”, “Allahu Akbar” yang di satu sisi terdengar baik, namun di sisi yang lain dianggap berlebihan.

Pertanyaan kritis adalah apakah bahasa Arab benar-benar mengalami perkembangan yang positif di kalangan masyarakat Indonesia? Apakah benar ada kegairahan dari masyarakat Indonesia untuk belajar dan menghargai bahasa Arab? ataukah ini adalah bentuk “Arabisasi” karena perasaan inferior terhadap gempuran budaya Barat? Mudah-mudahan pertanyaan pertama dapat dijelaskan secara rasional.



# Bagian 2

TAREKAT-TAREKAT  
DI INDONESIA

Berdasarkan Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata tarekat memiliki beberapa arti, yaitu jalan, jalan menuju kebenaran (dalam tasawuf), cara atau aturan hidup (dalam keagamaan atau ilmu kebatinan), dan/atau persekutuan para penuntut ilmu tasawuf. Tarekat berasal dari bahasa Arab *طريقة* yang memiliki arti harfiah, yaitu jalan, metode, prosedur, teknik, proses, dan/atau cara. Selain itu, kata *tharīqah* dalam bahasa Arab mempunyai arti lain, yaitu cara atau metode yang digunakan untuk melakukan sesuatu.

Tarekat berhubungan erat dengan tasawuf dan keduanya tidak dapat dipisahkan. Tasawuf dapat dipraktikkan dalam setiap keadaan ketika manusia menemukan dirinya, baik dalam kehidupan tradisional maupun modern. Tarekat adalah salah satu wujud nyata dari tasawuf sekaligus merupakan ajaran tasawuf yang dilembagakan dalam sebuah institusi atau organisasi. Jika salah satu tujuan tasawuf adalah sampai kepada Allah SWT, tarekat adalah metode, cara, atau jalan yang perlu ditempuh untuk mencapai tujuan tersebut.

Pada awalnya, tarekat berarti sebuah tata cara dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT dan digunakan untuk sebuah kelompok yang menjadi pengikut mursyid atau syekh. Apabila dipandang dari sudut agama Islam, tarekat memiliki makna, yakni cara atau metode untuk mengimplementasikan hukum Islam yang berasal dari Al-Qur'an dan Sunnah. Metode ini dilakukan sebagai upaya mendekatkan diri kepada Allah SWT, Sang Pencipta. Tarekat adalah ajaran tasawuf yang berkembang menjadi beberapa variasi sesuai dengan spesifikasi yang diberikan oleh seorang guru kepada muridnya. Ajaran pokok tarekat sama dengan ajaran pokok tasawuf (Nurwahidin, 2011).

Kehidupan bertarekat menitikberatkan pada *tazkiyah an-nafs* atau pensucian diri dan batin, pemeliharaan perangai lahir dan batin yang terpuji, dan kegiatan keruhanian yang berkaitan erat dengan jalan mujahadat, yaitu mengamalkan wirid dan zikir, serta melaksanakan kewajiban fardhu `ain dan sunnah. Dapat disimpulkan bahwa tarekat

merupakan cara yang ditempuh untuk menjalankan ilmu tasawuf yang diamalkan untuk mendekatkan diri seseorang kepada Allah SWT (Nurwahidin, 2011).







# Bab 1

## Tarekat Idrisiyyah

**T**arekat Idrisiyyah yang berpusat di Tasikmalaya, Jawa Barat dengan cabang di Juanda, Jakarta Pusat merupakan salah satu tarekat yang berasosiasi dengan organisasi Thariqah Mu`tabarah. Thariqah Mu`tabarah merupakan sebuah organisasi tarekat yang mengedepankan ajaran sesuai dengan Ahlus Sunnah wal Jamaah. Organisasi ini merupakan instansi yang berhak menentukan sah atau tidaknya suatu tarekat. Pengertian sah yang dimaksudkan adalah tarekat yang memiliki pertalian hubungan guru murid atau mursyid dengan Rasulullah saw. dan ajaran-ajaran yang diamalkan tidak bertentangan dengan paham Ahlus Sunnah wal Jamaah (Ahmad Syafi`i Mufid, 2006).

Tarekat Idrisiyyah mulai masuk ke Indonesia pada 1932 M oleh Syekh Abdul Fattah. Awalnya, tarekat ini mulai disebar dari kampung Cidahu, Kabupaten Tasikmalaya. Alasan penamaan Tarekat ini menjadi Tarekat Idrisiyyah adalah untuk mengabadikan nama Syekh Ahmad bin Idris. Kini, Tarekat Idrisiyyah memasuki masa kepemimpinan mursyid Syekh Muhammad Faturrahman. Pengadaan pengajian rutin oleh tarekat ini mampu diterima baik oleh masyarakat karena kajian yang dilakukan memuat materi yang sesuai dengan kebutuhan jamaah yang dijadikan objek dalam berdakwah.

## Profil Tarekat Idrisiyyah

---

### 1. Logo Tarekat Idrisiyyah

Pada awal didirikannya Tarekat Idrisiyyah, logo belum dibuat. Logo pertama dibentuk pada masa kepemimpinan Syekh Akbar Muhammad Dahlan.



**Gambar 1.1** Logo Pertama Tarekat Idrisiyyah

Filosofi dibalik pembuatan logo ini adalah kebutuhan masyarakat Indonesia yang pada masa itu masih terpuruk akibat penjajahan bangsa asing. Adapun kebutuhan yang diberikan oleh Tarekat Idrisiyyah adalah kebutuhan ruhani. Misi atau tugas yang diberikan adalah tarbiyah atau pembinaan masyarakat Indonesia dalam mengenalkan ilmu dan tarekat. Bentuk pelayanan masyarakat ini direpresentasikan dengan gambar masjid yang memiliki buku di dalamnya. Logo padi dan kapas melambangkan prioritas dari Tarekat Idrisiyyah dalam mensejahterakan masyarakat. Kemudian, kepemimpinan beralih kepada Syekh Muhammad Fathurrahman. Pada masa ini, terjadi pembaharuan terhadap logo pertama yang diberlakukan oleh Tarekat Idrisiyyah.



**Gambar 1.2** Logo Terbaru Tarekat Idrisiyyah

Terdapat tiga makna filosofis di balik logo ini. Pertama, gambar tiga bintang pada logo merepresentasikan pilar Islam yang paling utama, yaitu Islam, Iman, dan Ihsan. Ketiga pilar ini merupakan fondasi utama yang harus dipegang oleh seluruh umat Muslim agar terwujudnya kehidupan dunia dan akhirat yang baik. Kedua, tulisan *islam for all mankind* pada logo merepresentasikan sasaran dakwah yang dilakukan, yakni untuk seluruh umat manusia. Hal ini sejalan dengan misi dakwah Rasulullah saw. yang ditujukan untuk seluruh umat manusia di dunia. Ketiga, gambar bola dunia yang seolah-olah digenggam pada logo ini merepresentasikan paham bahwa dunia harus digenggam dan dikendalikan oleh tangan, tetapi tidak perlu untuk dicintai. Ini karena seperti yang kita ketahui, kehidupan di bumi ini hanyalah sementara.

## 2. Visi dan Misi Tarekat Idrisiyyah

Melalui wawancaranya dengan penulis, Hanhan (11 Mei 2019) menyatakan bahwa visi dari tarekat Idrisiyyah adalah menjadi pelopor gerakan yang membumikan risalah keislaman sebagai rahmat bagi alam semesta. Misi tarekat ini adalah untuk meningkatkan kegiatan dakwah Islamiyah, keilmuan, dan amal melalui pendidikan berbasis keislaman.

### **Asal-usul Tarekat Idrisiyyah**

---

Tarekat Idrisiyyah muncul dan berpusat di Propinsi Asir, Arab Saudi pada akhir dasawarsa kedua abad ke-19 M. Tarekat ini didirikan oleh Syarif Ahmad bin Idris Ali al-Mashishi al-Yamlakhi al-Hasani. Idris, yang kepadanya dinisbahkan nama tarekat ini, adalah nama ayah dari sang pendiri (Departemen Agama, 1993). Tarekat Idrisiyyah juga dinamakan Tarekat Muhammadiyah atau Tarekat Ahmadiyah yang penisbahannya ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. atau Ahmad yang merupakan nama lain beliau saw., bukan kepada Ahmad bin Idris. Penamaan yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw. tersebut berfungsi untuk menunjukkan bahwa tarekat ini menjalankan kehidupan

spiritual sebagaimana yang dijalani Nabi Muhammad saw., atau mencapai pengalaman mistis dengan ruh Nabi saw. melalui zikir (Salim B. Pili, 2019).

Ahmad bin Idris lahir di Maisur, dekat Kota Fez, Maroko (Maghribi) pada tahun 1760 M (1173 H) dan wafat di Sabya, Provinsi Asir (Saudi Arabia) pada 1837 M (1253 H). Dia adalah keluarga Syarif al-Hasan yang keturunannya berasal dari Idris bin Abdullah bin al-Hasan bin al-Hasan bin Ali bin Thalib, cicit Nabi saw., yang mendirikan Dinasti Idrisiyyah di Maroko dan berkuasa pada tahun 783—985 M (172—375 H). Dia juga keturunan Yamlah bin Mashish dan Mashish bin Abu Bakar yang merupakan wali-wali termasyhur dari Maroko (Salim B. Pili, 2019). Setelah Ahmad bin Idris wafat, semangat pembaharuan dan kebangkitan kembali tasawuf diwarisi oleh para muridnya, antara lain Ibrahim ar-Rasyid, Muhammad Usman al-Mirghani, dan Muhammad bin Ali as-Sanusi. Mereka sangat terkenal sebagai pewaris Tarekat Idrisiyyah.

Ibrahim ar-Rasyid (1831—1874 M / 1228—1291 H) berasal dari Sudan. Dia termasuk murid yang termuda jika dibandingkan dengan al-Mirghani dan as-Sanusi. Sejak kecil, dia sudah bergabung menjadi murid dan mempelajari tasawuf hanya dari Ahmad bin Idris. Setelah tahun 1873 M, Ahmad bin Idris wafat lalu as-Sanusi pergi ke Mekah dan Ibrahim ar-Rasyid yang ketika itu berusia 24 tahun diangkat sebagai Khalifah Idrisiyyah untuk daerah Sabya, sedangkan secara umum dia sendiri mengakui kepemimpinan as-Sanusi di Qubais. Kemudian, dia mendirikan Tarekat Rasyidiyah dengan membuka zawiyah-zawiyahnya di Luxor (Mesir), Dongola (Sudan), dan Libya. Langkahnya diteruskan oleh muridnya, yaitu Muhammad al-Farisi dan Musa Agha Qasim yang menyebarkan tarekat Idrisiyyah di Kairo, Iskandariyah (Salim B. Pili, 2019).

Muhammad Usman al-Mirghani (1793—1852 M / 1208—1268 H) berasal dari Mekah dan merupakan pendiri Tarekat Mirghaniyah. Selain bersumberkan Idrisiyyah, tarekat ini juga memadukan ajaran-ajarannya dengan unsur-unsur dari Tarekat Naqsyabandiyah, Tarekat Qodiriyah, Tarekat Syadziliyah, Tarekat Junaidiyah, dan Tarekat Mirghaniyah dari

kakeknya sehingga para muridnya dapat sekaligus memiliki rantai-rantai dengan silsilah tarekat tersebut (Salim B. Pili, 2019, p. 82). Muhammad bin Ali as-Sanusi al-Khattabi al-Hasani al-Idrisi (1787—1859 M / 1202—1275 H). Dia lebih dikenal dengan nama as-Sanusi al-Kabir atau Grand Sanusi. As-Sanusi al-Kabir lahir dari keluarga bangsawan di Mustaghanim (Aljazair). Ayahnya wafat saat dia berumur 2 tahun sehingga pengasuhannya dilanjutkan oleh bibinya, Sayyidah Fatimah.

Hubungan antara as-Sanusi dan Ahmad bin Idris sangat akrab. As-Sanusi adalah murid yang paling setia dan berbakti. Dia mendampingi Ahmad bin Idris yang melarikan diri ke Zahid karena permusuhan ulama-ulama Hijaz sampai gurunya di Sabya. Setelah itu, barulah as-Sanusi mendirikan tarekatnya sendiri dengan membangun Zawiyah Jabal Abu Qubais. Akan tetapi, hubungan di antara keduanya tidak semata hubungan intelektual, tetapi juga genealogi. Mereka sama-sama berasal dari keturunan Idris, cucu Nabi Muhammad saw. yang mendirikan Dinasti Idrisiyyah di Maroko (789—985 M / 172—375 H). Di antara garis turunannya, terdapat Abdu as-Salam al-Mashish bin Abu Bakar dan Yamlakh Mashish yang menjadi dua orang wali terkemuka di Maroko. Mereka sama-sama berasal dari lingkungan syarif dan wali (*saintly-aristocratic*) Afrika Utara (Salim B. Pili, 2019).

### **Silsilah Tarekat Idrisiyyah**

---

Silsilah merupakan genealogi otoritas spiritual yang berkedudukan tidak ubahnya bagaikan sanad dalam hadits. Semua tarekat muktabar yang diturunkan Nabi Muhammad saw. melalui cara ini dan keanggotaan sebuah tarekat merupakan bentuk pengikatan terhadap rantai khas yang memberikan jalan menuju tangga-tangga langit (Salim B. Pili, 2019). Silsilah merupakan hal yang penting dalam ajaran tarekat. Silsilah merupakan syarat terpenting bagi seorang syekh (guru mursyid) untuk menunjukkan hubungan guru yang saling menyambung antara satu dan yang lain sampai dengan Nabi Muhammad saw.. Silsilah yang menunjukkan hubungan yang cukup panjang tersebut biasanya ditulis rapi dalam bahasa Arab di

atas kertas yang diserahkan kepada murid tarekat sesudah dia melakukan baiat. Silsilah merupakan salah satu unsur yang sangat penting bagi sebuah tarekat. Silsilah diibaratkan sebagai kartu nama dan legitimasi sebuah tarekat yang akan menjadi tolok ukur sebuah tarekat disebut muktabar (dianggap sah) atau tidak. Hubungan dengan guru terdahulu yang saling menyambung tersebut harus benar-benar berasal dari Nabi Muhammad saw.. Jika tidak, tarekat tersebut dianggap terputus atau palsu, bukan merupakan warisan dari Nabi saw.. (Mulyani, 2004).

Silsilah ini diperlukan karena akan berhubungan dengan peran wasilah atau perantara. Seorang pembimbing spiritual (mursyid) diperlukan untuk menambah kemajuan spiritual muridnya. Agar mencapai pada perjumpaan dengan Sang Pencipta, seseorang tidak hanya memerlukan bimbingan, tetapi membutuhkan campur tangan guru spiritualnya dan para pendahulu sang pembimbing, termasuk yang paling penting adalah Nabi Muhammad saw., melalui wasilah beliau saw. agar sampai kepada Allah SWT. Dengan demikian, bagian penting dalam pencarian spiritual adalah menemukan mursyid yang mampu diandalkan dan dapat menjadi wasilah untuk mengantarkan kepada Tuhan. Pengamalan tarekat dianggap sah oleh para ahli tarekat apabila dilakukan di bawah bimbingan seorang guru. Kondisi tersebut menjadikan guru tarekat bertindak sebagai perantara murid yang ingin berhubungan dengan Tuhan dan memiliki otoritas mutlak atas muridnya, baik dalam persoalan kehidupan spiritual maupun material (Mulyani, 2004).

Silsilah juga memiliki keterkaitan dengan proses tawajuh (tatap muka). Pada awalnya, tawajuh berarti mengajar langsung, yakni guru mengajar muridnya secara tatap muka. Dalam perkembangannya, tawajuh memiliki arti khusus yang merupakan perumpamaan seseorang membuka hati kepada syekhnya dan membayangkan hatinya disirami berkah olehnya. Sang syekh membawa hati ke hadapan Nabi Muhammad saw.. Hal ini berlangsung ketika melakukan pertemuan pribadi dan pada saat baiat (pertemuan pertama kali). Pemahaman mengenai silsilah juga berpengaruh pada teknik *rabithah* mursyid yang berarti mengadakan

hubungan batin dengan guru pembimbing, yakni murid menghadirkan visual sang guru dalam batinnya (Mulyani, 2004).

Dalam wawancara dengan penulis, Hanhan (11 Mei 2019) mengatakan bahwa Tarekat Idrisiyyah membagi silsilah menjadi dua, yaitu silsilah sugra dan kubra. Silsilah sugra merupakan silsilah ringkas, sedangkan silsilah kubra merupakan silsilah panjang. Berikut merupakan silsilah sugra.

1. Nabi Muhammad saw. (51 SH—12 H / 570—632 M)
2. Nabi Khidhdhir a.s.
3. Syekh Abdul Aziz ad-Dabbagh (wafat 1128 H / 1717 M)
4. Syekh Abdul Wahab at-Tazi (1679—1791 M)
5. Syekh Ahmad bin Idris al-Fasi (1760—1837 M)
6. Syekh Muhammad bin Ali as-Sanusi (1787—1859 M)
7. Syekh Muhammad al-Mahdi (1844—1902 M)
8. Syekh Ahmad Syarif as-Sanusi (1873—1933 M)
9. Syekh Akbar Abdul Fattah (1884—1947 M)
10. Syekh Akbar Muhammad Dahlan (1916—2001 M)
11. Syekh Akbar Muhammad Daud Dahlan (1952—2010 M)
12. Syekh Akbar Muhammad Faturrahman

Berikut ini merupakan silsilah kubra.

1. Nabi Muhammad saw. (51 SH—12 H / 570—632 M)
2. Imam Ali bin Abu Thalib al-Hasyimi (23 SH—40 H / 597—660 M)
3. Imam Hasan bin Ali (30—50 H / 625—670 M)
4. Imam Hasan al-Bashri
5. Sayyid Habib al-Ajami
6. Syekh Daud bin Nasir ath-Thai
7. Syekh Ma`ruf al-Karkhi
8. Syekh Sirri bin Mughlas as-Siqti
9. Syekh Abu al-Qasim Junaid al-Baghdadi
10. Syekh Abu Bakar bin Jahdar asy-Syibli
11. Syekh Abdul Wahab at-Tamimi
12. Syekh Abu al-Farj ath-Thartusi



13. Syekh Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Qurasyi
14. Syekh Said al-Mubarak al-Makhrami
15. Syekh Abd al-Qadir al-Jailani (wafat 561 H / 1166 M)
16. Syekh Syu`aib Abu Madyan
17. Syekh Abdu ar-Rahman al-Madani
18. Syekh Abdu as-Salam al-Masyisy (559—626 H / 1163—1228 M)
19. Syekh Abu al-Hasan asy-Syadzili (593—656 H / 1196—1258 M)
20. Syekh Abu al-Abbas al-Mursi (616—686 H / 1219—1287 M)
21. Syekh Ahmad bin Athaillah as-Sakandari (1259—1309 M)
22. Syekh Daud al-Bakhili (1335 H / 735 M)
23. Syekh Muhammad Bahru Shafa (wafat 760 H / 1359 M)
24. Syekh Ali bin Muhammad bin Wafa (wafat 807 H / 1404 M)
25. Syekh Yahya al-Qadiri (798—857 H / 1395—1453 M)
26. Syekh Ahmad bin Aqabah al-Hadhrami (1421—1490 M)
27. Syekh Ahmad bin Zaruq (846—899 H / 1442—1494 M)
28. Syekh Ahmad bin Yusuf al-Ghilani
29. Syekh Ali bin Abdullah al-Ghilani
30. Syekh Abu al-Qasim al-Ghazi
31. Syekh Ahmad bin Ali al-Hajj ad-Dari (wafat 1129 H)
32. Syekh Muhammad bin Nasir ad-Dari (wafat 1035 H)
33. Syekh al-Arabi al-Fasytali
34. Syekh Umar bin Muhammad al-Hawari
35. Syekh Abdu al-Aziz ad-Dabbagh (wafat 1128 H / 1717 M)
36. Syekh Abdul Wahab at-Tazi (1679—1791 M)
37. Syekh Ahmad bin Idris al-Fasi (1760—1837 M)
38. Syekh Muhammad bin Ali as-Sanusi (1787—859 M)
39. Syekh Muhamad al-Mahdi (1844—1902 M)
40. Syekh Ahmad Syarif as-Sanusi (1875—1933 M)
41. Syekh Akbar Abdul Fattah (1884—1947 M)
42. Syekh Akbar Muhammad Dahlan (1916—2001 M)
43. Syekh Akbar Muhammad Daud Dahlan (1952—2010 M)
44. Syekh Akbar Muhammad Fathurrahman

## Tarekat Idrisiyyah di Indonesia

---

Dalam wawancara dengan penulis, Hanhan (11 Mei 2019) mengatakan bahwa Tarekat Idrisiyyah adalah sebuah pergerakan dan bimbingan Islam yang bermanhaj tarekat dengan Al-Qur'an, Sunnah, dan ahwal ulama sebagai sumber ajarannya. Tarekat Idrisiyyah merupakan salah satu organisasi tarekat yang mulai berkembang di Indonesia sejak tahun 1932 M. Orang yang pertama kali mengenalkan tarekat ini adalah Syekh Akbar Abdul Fattah (1884—1947 M), yakni satu-satunya murid asal Indonesia yang mendapatkan bimbingan langsung dari Syekh Ahmad Syarif as-Sanusi al-Khatabi di Jabal Abu Qubais, Mekah.

Sebelum dinamakan Tarekat Idrisiyyah, tarekat ini bernama Tarekat Sanusiah yang didirikan oleh Muhammad Ali as-Sanusi. Darinya, tongkat kepemimpinan Tarekat Sanusiah dilimpahkan kepada putranya yang bernama Muhammad al-Mahdi. Pada periode berikutnya, Muhammad al-Mahdi menyerahkan mandat kepada keponakannya yang bernama Syekh Akbar Syarif as-Sanusi. Dari Syekh Akbar Syarif as-Sanusi, Syekh Akbar Abdul Fattah menerima pengajaran sekaligus mandat sebagai khalifah dari Tarekat Sanusiah. Kemudian, tarekat ini dibawa ke Indonesia oleh Syekh Akbar Abdul Fattah pada 1932 M.

Nama Tarekat Sanusiyah diganti dengan Tarekat Idrisiyyah. Alasannya ialah kondisi politik Indonesia pada saat itu tidak kondusif untuk pengembangan dakwah Tarekat Sanusiah karena adanya kecurigaan dari penjajah Belanda terhadap term sanusiah yang merupakan nama dari suatu gerakan perlawanan terhadap penjajahan bangsa barat (Prancis) di Aljazair. Alasan lainnya adalah berlangsungnya aktivitas tabaruk kepada pemberi amalan zikir *fii kulli lamhatin*, yaitu Syekh Ahmad bin Idris. Syekh Ahmad bin Idris yang pertama kali mengamalkan amalan zikir tersebut, yang berbunyi "*Laa ilaaha illallaah Muhammadur Rasuulullaah fii kulli lamhatin wa nafasin `adada maa wasi `ahu `ilmullaah.*" Pergantian nama ini juga mengharapakan berkah dari Syekh Ahmad bin Idris. Alasan terakhir, yaitu adanya kesamaan muatan dari ajaran Tarekat Idrisiyyah dan Tarekat Sanusiah karena keduanya sama-sama berguru kepada Syekh

Ahmad bin Idris. Syekh Akbar Abdul Fattah pun mengganti nama tarekat ini menjadi Tarekat Idrisiyyah. Bendera Tarekat Idrisiyyah inilah yang dikibarkan Syekh Akbar Abdul Fattah di Indonesia.

Mursyid Tarekat Idrisiyyah saat ini diemban oleh Syekh Akbar Muhammad Fathurrahman yang memiliki latar belakang keagamaan berupa bimbingan tradisi sufi dan pendidikan keislaman. Dia lahir di Tasikmalaya pada 3 Maret 1974 M. Sejak kuliah, dia sudah aktif berdakwah dalam berbagai kegiatan. Konsentrasi dakwahnya adalah konsep tajdid terhadap dasar disiplin ilmu, yakni tauhid, fiqih, dan tasawuf, serta metode yang mudah diaplikasikan di kehidupan umat. Latar belakang kepemimpinannya dimulai sejak diangkat menjadi Ketua Harian dan Ketua Umum Yayasan al-Idrisiyyah (2006—2010 M) pada masa mursyid sebelumnya. Kepemimpinannya sebagai mursyid dikukuhkan pada tanggal 10 Juli 2010 M.

Periode Syekh Muhammad Fathurrahman diharapkan oleh murid sebagai periode kemajuan yang diisyaratkan oleh mursyid-mursyid sebelumnya. Tak lama setelah menerima istikhlaf, Syekh Muhammad Fathurrahman segera mengorganisasi potensi-potensi yang ada. Keberadaan yayasan diaktifkan secara optimal. Status yayasan diperbarui dan diberdayakan. Melalui musyawarah nasional pertama lembaga ini, disusunlah AD/ART. Struktur organisasi pun dibuat sederhana agar sbisa berjalan efektif. Kegiatan setiap bidang, dipandu dan dimonitor secara berkala. Hasilnya, kinerja bagian-bagian struktur terus meningkat. Melalui rakernas (rapat kerja nasional) dan munas (musyawarah nasional), struktur organisasi juga makin berkembang dan mampu menampung aspirasi untuk meningkatkan mutu pelayanan terhadap peningkatan kebutuhan (*raising demand*) masyarakat (Salim B. Pili, 2019, p. 145—147).

### **Pondok Pesantren Idrisiyyah di Tasikmalaya**

---

Pondok Pesantren Idrisiyyah telah berdiri sejak tahun 1932 M. Pondok pesantren (ponpes) ini tidak hanya menyelenggarakan pendidikan agama, tetapi juga pendidikan umum. Selain mengelola pendidikan, ponpes ini juga

mempunyai fokus perhatian pada bidang ekonomi melalui minimarketnya yang dikenal dengan Qini Mart. Ciri khas dalam berpakaian para santri ponpes ini adalah ketika shalat berjamaah dan mengaji menggunakan gamis dan peci berwarna putih. Sementara itu, bagi para santriwati, dalam berpenampilan mereka menggunakan niqab atau cadar.

Sistem pendidikan yang diterapkan di lembaga formal dibawah naungan Yayasan al-Idrisiyah ini memadukan antara kurikulum pesantren, Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) serta Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi Republik Indonesia (Kemendikbudristek RI). Target utama dalam mendidik para santri dan santriwati adalah menjadi pribadi, pengajar, dan dai yang saleh serta salihah. Dalam kegiatan pembelajaran di sekolah, selain mempelajari pelajaran umum para santri dan santriwati juga mempelajari materi pesantren, seperti kitab-kitab klasik (kitab kuning), kitab-kitab yang menjadi referensi tarekat ini, serta nilai-nilai tasawuf yang kental agar menjadi dasar kepribadian mereka yang mondok.

Di ponpes ini, terdapat perbedaan dalam penyampaian ilmu tasawuf. Metode penyampaian tasawuf terhadap anak-anak usia dini hingga usia sekolah dasar cenderung bermuatan hal-hal praktik. Sementara itu, untuk usia remaja hingga dewasa, penyampaian secara praktik dibarengi dengan pendalaman ilmu tasawuf secara teori. Adapun kegiatan sehari-hari para santri dan santriwati ponpes ini, antara lain shalat Tahajjud pada dini hari, shalat wajib berjamaah, halaqah, shalat Isyraq, shalat Dhuha, *muthala'ah*, kegiatan belajar mengajar, dan kegiatan ekstrakurikuler. Selain kegiatan sehari-hari tersebut, terdapat juga kegiatan mingguan yang dilakukan oleh seluruh anggota ponpes ini. Salah satunya adalah *public speaking* menggunakan metode ceramah tematik, debat, *training*, dan presentasi dengan alat bantu proyektor.

### **Program-Program Tarekat Idrisiyyah**

Di bawah kepemimpinan Syekh Akbar Muhammad Fathurrahman, Tarekat Idrisiyyah memiliki enam program, yaitu program peningkatan ibadah,

pengembangan pendidikan, peningkatan kesejahteraan, peningkatan dakwah, pengembangan sumber daya manusia, serta pemberdayaan perempuan dan pemuda. Berikut ini program dan kegiatan organisasi yang berkembang pada masa kepemimpinan Mursyid Syekh Akbar Muhammad Fathurrahman.

### **1. Majelis Ketarekatan**

Majelis ketarekatan memiliki peran penting dalam Tarekat Idrisiyyah. Majelis ketarekatan dibentuk pada bulan Ramadhan tahun 2017 M. Majelis ini memiliki visi untuk menjadi pondasi dalam batang tubuh tarekat dan mendasari pergerakan divisi-divisi tarekat. Misi dari majelis ini adalah sebagai perpanjangan tarekat dalam bidang ketarekatan secara konsep ataupun pengajaran; memberikan karakterisasi, kekuatan, corak, dan nilai ketasawufan pada divisi-divisi dan jamaah pada umumnya; mendakwahkan ajaran Islam dengan manhaj Tarekat Idrisiyyah secara luas melalui hikmah dan bukti nyata; mengajarkan dan menerapkan ajaran tasawuf dan tarekat, baik di kalangan murid maupun simpatisan (Salim B. Pili, 2019).

### **2. Pendidikan dan Pengembangan Sumber Daya Manusia**

Dalam wawancara dengan penulis, Hanhan (11 Mei 2019) menyatakan bahwa peran pimpinan Tarekat Idrisiyyah dalam upaya ikut serta membangun masyarakat yang mandiri, mapan, dan bermartabat dibuktikan dengan salah satu program utamanya, baik formal maupun non formal, yaitu pendidikan prasekolah, pendidikan dasar, pendidikan menengah, dan pendidikan tinggi. Program pendidikan ini berpusat di Tasikmalaya.

### **3. Bidang Ekonomi**

Tarekat Idrisiyyah mengembangkan berbagai bentuk kegiatan ekonomi yang dibangun atas tiga pondasi, yaitu nilai keimanan, syariah, dan etika. Fungsi dan wilayah keimanan dalam Islam ialah sebagai sarana pembinaan hati atau jiwa manusia. Dengan keimanan, jiwa manusia dibentuk menjadi jiwa yang memiliki sandaran vertikal yang kokoh kepada Sang Pencipta untuk taat kepada aturan dan

perintah-Nya dengan penuh kesadaran dan kerelaan. Setelah mencapai kondisi ini, jiwa manusia mampu mempertahankan serta menggali fitrah yang diamanahkan pada dirinya dan menempatkan dirinya sebagai hamba Allah. Sedangkan, fungsi syariah dalam agama adalah untuk mengatur dan memelihara aspek-aspek lahiriah sehingga keharmonisan terwujud. Fungsi etika adalah sebagai pengontrol dan pengevaluasi bentuk-bentuk kegiatan ibadah sehingga kegiatan manusia lebih terarah dan maju. Dengan demikian, ketiga prinsip dasar ekonomi ini tidak dapat dipisahkan satu sama lain dan harus tertanam di setiap diri pelaku ekonomi. (Salim B. Pili, 2019).

Hanhan (11 Mei 2019) juga menyatakan bahwa dalam bidang perekonomian, Tarekat Idrisiyyah memiliki Koperasi Pondok Fathiyah, Baitul Mal wa Tamwil (BMT) Idrisiyyah, dan Program Qini. Secara etimologis, *qini* dalam bahasa Arab memiliki makna pelihara aku. Adapun secara terminologis, berarti seluruh kegiatan yang dikonsentrasikan untuk meraih kemuliaan hidup serta ampunan dan kasih sayang Allah SWT. Tarekat ini juga memiliki Qini Mart, Qini Vaname, Qini Minang, Qini Bakery, Qini Fashion, depo ikan air tawar, kolam ikan air deras, pabrik bata, jual beli barang elektronik, depot isi ulang air minum (Qini Fresh), tambak udang, peternakan sapi, serta perkebunan kopi dan sawit. Dari semua itu, Program Qini yang terbesar adalah tambak udang yang memiliki lahan dengan luas sekitar 5 hektar. Tambak udang ini terletak di Pantai Cipatujang.

#### **4. Bidang Kelembagaan dan Keorganisasian**

Dalam sebuah organisasi, pemimpin mempunyai fungsi dan peran yang sangat terpusat. Fungsi dan peran kepemimpinan yang digunakan oleh seorang pemimpin merupakan kekuatan utama untuk menggerakkan sebuah organisasi. Pemimpin yang efektif mampu memberikan pengarahan terhadap usaha semua komponen dalam pencapaian tujuan organisasi. Tanpa adanya pemimpin, hubungan antara individu dan tujuan organisasi akan menjadi lemah dan individu akan mulai bekerja untuk mencapai tujuannya sendiri hingga

keseluruhan organisasi berada dalam keadaan tidak efisien dalam mencapai tujuan bersama. Upaya pimpinan untuk meningkatkan peran antarindividu dalam tarekat ini, yaitu Munas Idrisiyyah dan Rakernas Idrisiyyah (Salim B. Pili, 2019).

## 5. Marketing Communication

*Marketing Communication* (Marcom) didirikan pada 6 Februari 2016 M sebagai pengembangan dari Divisi Kominfo yang dibentuk pada 2010 M. Hingga saat ini, Direktorat Marcom memiliki beberapa divisi di bawahnya, yaitu divisi komunikasi dan informasi, divisi promosi dan *event*, divisi kreatif dan produksi, divisi hubungan masyarakat, dan divisi informasi dan teknologi. Pada awal dibentuk, Marcom memiliki visi, yaitu membangun posisi mursyid sebagai tokoh tasawuf indonesia serta mempromosikan Tarekat Idrisiyyah sebagai institusi yang menjalankan aktivitas dakwah di bidang pendidikan dan ekonomi berbasis tasawuf (Salim B. Pili, 2019).

Berdasarkan visi tersebut, posisi Marcom merupakan bayang-bayang mursyid atau tarekat dalam menyuarakan dan menginformasikan seluruh kegiatan yang sedang atau sudah berjalan. Perannya adalah mengimajinasikan (kreasi), mengemas (inovasi), dan menata (kalkulasi) data ataupun rekaman berita yang ada dalam bentuk tulisan dan gambar atau visual yang layak diterima sebagai konsumsi internal atau eksternal. Marcom juga berperan dalam mengiringi irama dakwah dan program tarekat dari waktu ke waktu sehingga keberadaan dan hasil karyanya hadir pada saat dibutuhkan.

## 6. Lembaga Pembinaan Keluarga Sejahtera

Lembaga Pembinaan Keluarga Sejahtera, divisi yang sudah menjadi lembaga otonom ini, didirikan sejak Agustus 2016 M dengan visi, yaitu terwujudnya keluarga sakinah mawadah dan *rahmah* berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah di bawah bimbingan mursyid. Misinya, yaitu menyosialisasikan konsep mursyid sebagai hakim bagi keluarga, memfasilitasi jamaah dalam berumah tangga, menyelenggarakan

pendidikan sebelum dan setelah pernikahan, serta membuka konseling keluarga (Salim B. Pili, 2019).

#### 7. **Sufi Training Center (STC)**

Sufi Training Center (STC) adalah lembaga pelatihan Tarekat Idrisiyyah yang mendalami spiritual manusia. Pelatihan yang dilaksanakan menitikberatkan pada perbaikan ruhaniah manusia. Urgensi lembaga ini adalah untuk memberikan kebutuhan spiritual di tengah zaman yang penuh dengan problematika keduniaan sehingga manusia menjadi rentan terhadapnya. Metode yang digunakan diambil dari konsep kajian Syekh Muhammad Fathurrahman, yaitu konsep *tazkiyah an-nafs*, *tashfiyah al-qalb*, dan *tahdzib al-akhlaq* (3T). Tujuan dari adanya STC adalah sarana melatih ruhaniah agar menjadi pribadi yang lebih baik dalam mengendalikan penyakit hati. STC merupakan salah satu lembaga yang bergerak untuk melayani masyarakat dalam hal ruhaniah. Adanya program STC yang cenderung menghabiskan waktu sekitar satu sampai dua hari ini diharapkan dapat memberikan hasil yang signifikan terhadap ruhaniah masyarakat yang mengikuti pelatihan.

#### 8. **Gerakan Pemuda Sufi (GPS)**

Pembentukan Gerakan Pemuda Sufi (GPS) ditujukan untuk mengembangkan potensi generasi muda Idrisiyyah, baik dari sisi sikap, wawasan keilmuan, maupun peningkatan keterampilan, dalam membangun kepedulian terhadap sesama dan menumbuhkan rasa tanggung jawab sebagai wujud loyalitas serta komitmen terhadap organisasi. Program ini dibentuk pada tanggal 27 Januari 2012 M oleh Syekh Muhammad Fathurrahman dengan harapan lahirnya para calon pemimpin masa depan yang berkualitas (Salim B. Pili, 2019).

#### 9. **Peranan Wanita Idrisiyyah**

Visi dan misi dari Peranan Wanita Idrisiyyah adalah membentuk karakter Muslimah yang independen dalam pemahaman keislaman sehingga dapat menjadi seseorang yang baik dalam mengelola dan mengatur keluarga serta dirinya sendiri melalui upaya memperluas



wawasan para perempuan. Kesadaran bahwa kaum perempuan merupakan aset bangsa yang berperan dalam proses penerusan dan pembentukan generasi yang lebih baik menimbulkan kebutuhan lembaga akan adanya pembekalan kepada para perempuan agar tercipta generasi yang memiliki pondasi nilai-nilai Islam yang kuat sejak dini. Selain diharapkan mampu memiliki kesamaan dalam menikmati hasil pembangunan, perempuan juga diharapkan mampu berpartisipasi dalam kegiatan politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan, dan keamanan nasional.

#### **10. Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Idrisiyyah**

Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Idrisiyyah merupakan lembaga yang memperjuangkan hak keadilan kaum dhuafa yang tertimpa kasus hukum, mewujudkan miniatur penegakkan hukum Islam yang selaras dengan hukum positif Indonesia, dan meningkatkan keunggulan sumber daya manusia berakhlak karimah. LBH ini membantu masyarakat melalui pelayanannya di bidang hukum (Salim B. Pili, 2019).

#### **11. Agnia Care**

Agnia Care merupakan lembaga amil zakat nasional yang lahir dari semangat dakwah Tarekat Idrisiyyah dalam menghimpun dana berupa zakat, infaq, sedekah, wakaf, dan hibah sejak 1932 M. Keuangan yang telah dihimpun oleh lembaga ini dialokasikan melalui program pendidikan, dakwah, sosial kemanusiaan, dan ekonomi secara nasional. Kiprah dan kebermmanfaatn Agnia Care telah meluas ke berbagai daerah di Indonesia (Salim B. Pili, 2019).

### **Ajaran Tarekat Idrisiyyah**

---

#### **1. Baiat atau Talkin**

Secara etimologis, baiat adalah perjanjian atau sumpah setia. Dilihat dari sisi bahasa, syahadat dan baiat mempunyai makna yang sama. Prosesi baiat atau talkin terinspirasi dari Nabi Muhammad saw..

Pada permulaan dakwahnya, beliau saw. Pernah mengambil janji setia (baiat) dari orang-orang yang menyatakan hendak memeluk Islam. Pada 6 H, beliau saw. menganjurkan kaum Muslimin untuk melakukan baiat kepadanya. Baiat itu dikenal dengan Baiat ar-Ridwan. Selanjutnya, baiat juga dilakukan pada saat pengangkatan komandan pasukan dan terpilihnya khalifah.

Dalam tarekat, baiat atau talkin pada umumnya mengambil bentuk suatu perjanjian antara calon murid dan pembimbing ruhani yang dalam hal ini mewakili Nabi Muhammad saw.. Perjanjian setia ini menunjukkan penyerahan sempurna dari murid kepada mursyidnya dalam semua hal yang menyangkut kehidupan ruhani. Perjanjian ini tidak dapat dibatalkan secara sepihak atas kemauan murid. Baiat mengandung pengaruh spiritual (ruhaniah) yang harus dianugerahkan seorang wakil dari suatu mata rantai (silsilah) yang sampai kepada Nabi Muhammad saw. (Titus Burkhardt, p. 21—22).

Biasanya, orang berbaiat kepada Nabi Muhammad saw. dengan cara berjabat tangan, yakni meletakkan tangan Nabi saw. di atas tangan orang yang berjanji. Berbaiat kepada Nabi saw. sama artinya dengan berbaiat kepada Allah SWT. Dengan meletakkan tangan Nabi saw. di atas tangan mereka, dimaksudkan seakan-akan Tangan Allah SWTlah yang berada di atas tangan mereka, yang berarti memiliki resiko berat sebagaimana diabadikan dalam Surah Al-Fath ayat 10.

## 2. Zikir dan Wirid

Tarekat Idrisiyyah memiliki kitab yang bernama *Hadiqah ar-Riyahin* yang berarti taman bunga nan harum aromanya. Kitab ini berisikan berbagai untaian wirid, zikir, shalawat, serta doa permohonan dan perlindungan yang berasal dari para nabi dan orang-orang saleh. Dikumpulkan dan disusun oleh Ustadz Zainal Abidin bin Hasan bersama-sama dengan Syekh al-Akbar Muhammad Dahlan bin Abdul Fattah bin M. Syarif bin Umar Cidahu di Tasikmalaya seraya menukil dari kitab-kitab yang diijazahkan Sang Guru Tarekat Idrisiyyah (Syekh

al-Akbar Abdul Fattah) dari Sayyid Ahmad as-Syarif as-Sanusi, yaitu kitab *Majmu' asy-Syarif, Durrah al-Fardiyyah*, dan lain-lain.

Kitab *Hadiqah ar-Riyahin* edisi keenam ini merupakan pembaharuan dari edisi sebelumnya, yang telah diperbaiki dan dilengkapi. Di antara perbaikan di dalamnya adalah mengembalikan formula dan susunan wirid-wirid sebagaimana sumber aslinya. Penambahan keterangan berupa pengantar tentang majelis zikir, beberapa keterangan *footnote* yang amat penting diketahui. Adapun pemberlakuan revisi pada kitab ini terjadi sebanyak lima kali. Revisi pertama pada 20 Februari 2002 M, revisi kedua pada 9 Juli 2002 M, revisi ketiga pada Februari 2003 M, revisi keempat pada 24 Januari 2009 M, revisi kelima pada 7 April 2001 M, dan revisi keenam pada 20 Maret 2015 M.

Adapun term zikir berasal dari akar kata *dzakara* yang berarti menghafal atau mengingat, yaitu berusaha membiasakannya terucap oleh lisan. Berzikir kepada Allah SWT, berarti memuji-Nya dan berzikir akan nikmat, berarti mensyukurinya (*Majma' al-Lughah al-Arabiyyah, al-Mu'jam al-Wasith, Jilid I, p. 313*). Kata ini masih memiliki arti lainnya. Istilah zikir bermakna suatu bentuk ibadah yang dilakukan dengan menyebut atau mengingat Asma Allah SWT. Adapun yang disebut wirid (jamaknya adalah aurad) adalah rangkaian zikir yang dibaca pada waktu tertentu dan teratur. Adapun salah satu adab dalam berzikir ialah materi zikir harus bersumber dari Al-Qur'an, Sunnah, dan para ulama. Cara pelafalan zikir ini bisa dalam bentuk jahar (nyaring), khafi (samar), dan sir (dalam hati). Pembagian zikir terbagi menjadi dua bagian, yaitu zikir dalam bentuk khusus dan zikir dalam bentuk umum.

Zikir khusus adalah aktivitas mengingat dan menyebut Asma Allah SWT dengan kalimat-kalimat khusus berupa tasbih, tahmid, dan tahlil yang bisa dilakukan sendiri ataupun berjamaah pada waktu tertentu, baik pagi maupun petang. Zikir khusus juga merupakan upaya melatih diri dalam mengingat Allah SWT untuk melanggengkan

hadirnya hati kepada-Nya. Zikir dalam bentuk ini menyangkut waktu dan tempat ataupun pelafalannya. Zikir khusus dinamakan juga dengan zikir *muqayyad* (terikat). Ini sebagaimana firman Allah SWT,

فِي بُيُوتٍ أذنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا  
بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ .

“(Cahaya itu ada) di rumah-rumah yang telah Allah perintahkan untuk dimuliakan dan disebut di dalamnya nama-Nya. Di dalamnya, senantiasa bertasbih kepada-Nya pada waktu pagi dan petang.” (an-Nur: 36)

Zikir umum merupakan upaya mengingat Allah SWT pada setiap waktu dan tempat, serta dalam berbagai aktivitas yang sesuai dengan tuntutan Allah SWT dan Rasul-Nya. Bentuk zikir ini merupakan buah dari zikir sebelumnya, yakni zikir khusus. Kesungguhan melatih zikir secara lisan akan mengantarkan pada kelancaran berzikir di dalam hati yang membawa pengaruh terhadap perilaku dalam kehidupan pelakunya. Zikir dalam bentuk umum ini disebut juga sebagai zikir mutlaq (bebas) yang tidak dibatasi oleh tempat dan waktu. Ini sebagaimana difirmankan Allah SWT,

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى  
جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ  
عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا.

“Apabila engkau telah menyelesaikan shalat, berzikirlah kepada Allah (mengingat dan menyebut-Nya), baik ketika engkau berdiri, duduk, maupun berbaring. Apabila engkau telah merasa aman, laksanakanlah shalat itu (dengan sempurna). Sesungguhnya, shalat itu merupakan kewajiban yang waktunya telah ditentukan atas orang-orang Mukmin.” (an-Nisa’: 103)

Fungsi dan peran zikir adalah sebagai pengetahuan dan amal yang efektif dalam mendekati diri kepada Allah SWT. Adapun fungsi dan peran lain yang banyak diungkapkan dalam berbagai nash (Al-Qur'an dan Sunnah) adalah sebagai berikut.

- a. Bentuk *tazkiyah an-nafs*, yaitu pembersihan jiwa dari penyakit-penyakit batin (dosa).
- b. Meluruskan niat dan harapan, serta menggerakkan orientasi hidup menuju Allah SWT.
- c. Mendekatkan diri (takarub) kepada Allah SWT dengan menjalankan aturan-aturan-Nya.
- d. Membangun akhlak karimah (terpuji)

Begitu pentingnya peranan zikir dalam membentuk pribadi manusia yang takwa (ideal) di sisi Allah SWT. Zikir menjadi suatu kebutuhan yang tidak bisa dilepas walau sekejap mata pun oleh orang yang ingin selalu dekat dengan-Nya. Jauh dari zikir (ingat) kepada Allah SWT akan melahirkan penyesalan pada kemudian hari. Dalam *al-Hilyah*, disebutkan bahwa Nabi Muhammad saw. bersabda, “*Tidak satu saat pun yang dilewati anak Adam dan dia tidak mengingat Allah SWT ketika itu, melainkan dia akan menderita kerugian pada hari Kiamat.*”

Pada Tarekat Idrisiyyah, ada tiga metode dalam berzikir, yaitu jahar (nyaring atau keras), khafi (samar), dan sir (di dalam hati). Zikir jahar dikenal dengan zikir pelatihan. Prosesnya dilakukan dengan berdiri dalam sistem halaqah yang membentuk lingkaran supaya tidak ada yang mengantuk. Gerakannya meliputi mengangkat kepala ketika mengucapkan *laa Ilaaha* dan Kembali menundukkan kepala ketika mengucapkan *illallaah*. Gerakan mengangkat kepala ini dilakukan sebagai bentuk penegasan bahwa mereka benar-benar mengesakan Allah SWT, tidak ada Tuhan dan sesembahan, kecuali Allah SWT.

Adapun wirid adalah bacaan yang harus diamalkan oleh murid setiap harinya. Bacaan-bacaan tersebut meliputi zikir, shalawat, dan hizib (bagian dari ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an yang disusun

dengan cara tersendiri untuk mendapatkan efek psikologis khusus). Akan tetapi, yang paling utama di antara bacaan tersebut adalah zikir.

Terdapat riwayat wirid Idrisiyyah, diceritakan dalam kitab *Afdalus Shalawat* karya Syekh Yusuf bin Ismail an-Nabhani, “Adapun shalawat yang pertama, yaitu shalawat *`azhimiyyah* telah ditalkinkan oleh Nabi saw. secara langsung kepada Syekh Ahmad bin Idris tanpa perantara dan dengan perantara Nabi Khidir sekali. Sesungguhnya, telah dijelaskan oleh Syekh yang kamil, orang Alim yang sedang mengamalkan, Sayyid Syekh Ismail an-Nuwab yang bermukim di Mekah al-Musyarafah, dari gurunya yang Agung, Sayyidina Syekh Ahmad bin Idris, bahwa dia ditalkin oleh Nabi saw. sendiri wirid-wirid Tarekat Syadziliyyah seraya memberinya wirid yang bernilai tinggi serta Tarekat Suluk yang istimewa (khusus).” Kemudian, dijelaskan bahwa wirid-wirid ini disusun dan diatur oleh guru, pelindung ruhani, dan pembimbing Tarekat Idrisiyyah, Syekh Muhammad Fathurrahman, yang wajib diamalkan oleh setiap murid dan boleh diamalkan bagi segenap kaum Muslimin yang berminat. Cara mengamalkan wirid ini, yaitu setiap selesai shalat lima waktu atau pada waktu lainnya.

Wirid-wirid harian meliputi surah al-Fatihah, ayat kursi, akhir surah al-Baqarah, ayat-ayat Al-Qur’an pilihan, al-Ikhlash, al-Falaq, an-Nas, istighfar kabir sebanyak 70 kali, istighfar *ausath* sebanyak 3 kali, istighfar sagir sebanyak 100 kali, zikir khusus, kalimat istighasah, shalawat *`azhimiyyah* sebanyak 100 kali, shalawat *fatihiiyyah* sebanyak 100 kali, shalawat *`ummiyyah* sebanyak 100 kali, shalawat *idrakiyyah* sebanyak 30 kali, *hafizhah nabawiyah*, dan asma`ul husna (nama-nama Allah SWT yang indah). Wirid wajib lainnya yang diamalkan oleh setiap murid dalam sehari semalam, yaitu membaca Al-Qur’an satu juz, istighfar sebanyak 100 kali, zikir khusus (*laa Ilaaha Illallaah Muhammadur Rasuulullaah fii kulli lamhathiw wanafasin `adada maa wasi`ahuu `ilmullaah*), shalawat *`ummiyyah* (*Allaahumma shalli `ala sayyidinaa Muhammadinin Nabiyyil Ummiyyi wa `alaa*

*aalihii washahbihii wasalliim*), serta kalimat istighatsah (*laa Ilaaha Illallaah wahdahuu laa syariikalahu lahul mulku walahul hamdu yuhyii wayumiitu wahuwa `ala kulli syai'in qadiir*) sebanyak 1000 kali yang disertai dengan ketakwaan kepada Allah SWT.

## **Pandangan terhadap Madzhab**

---

Para pengikut atau jamaah Tarekat Idrisiyyah berpedoman terhadap pemikiran yang diciptakan oleh Syekh Ahmad bin Idris dan Syekh Muhammad bin Ali Sanusi yang merupakan pendiri dari Tarekat Idrisiyyah dan Sanusiah. Mereka melarang para jamaah dan ulama melakukan taqlid pada madzhab apa pun dan sebaliknya mereka menganjurkan untuk melaksanakan ijtihad (N. M Ridwan, 2008). Dalam tarekat ini, yang menjadi imam madzhab para jamaah adalah mursyid. Seorang mursyid tidak hanya sebatas imam dalam masalah tarekat dan hakikat, tetapi juga seorang imam dalam masalah syariah (*fiqhiyyah*).

Dalam menyelesaikan suatu permasalahan fiqih, tarekat ini memegang prinsip *al-muhafadah `ala qaulil qadiim wal akhdu bil qauli syekh* (mengakui ijtihad ulama terdahulu dan mengambil ijtihad syekh atau mursyid sekarang). Pendapat seorang mursyid dianggap sebagai ijtihad yang wajib dilakukan. Ijtihad seorang mursyid tidak mungkin tanpa alasan, melainkan merujuk pada ijtihad ulama terdahulu. Dengan kata lain, ijtihad seorang mursyid tidak hanya mengambil dari segi fiqihnya saja, tetapi juga memperhatikan aspek metodologi ilmu agama islam.

## **Pengajian Tarekat Idrisiyyah**

---

Aktivitas dakwah, melalui pengalaman serta ajaran, yang dilakukan Tarekat Idrisiyyah di Majelis Taklim Idrisiyyah adalah pengajian mingguan dan bulanan yang dilakukan secara rutin pada malam Jum`at dan hari Minggu. Adapun yang mengikuti dan menghadiri pengajian tersebut bukan hanya para murid dari jamaah tarekat, tetapi juga warga sekitar yang tertarik untuk mengikuti pengajian.

Di Tasikmalaya dan Jakarta, pengajian dilakukan setiap hari Minggu, tepatnya pada pekan pertama dan ketiga dengan durasi sekitar 2,5 jam. Adapun ceramah dan zikir dilakukan selama 1,5 jam. Terdapat pula pengajian bulanan yang dimulai dengan pelaksanaan shalat Tahajjud lalu shalat Shubuh berjamaah dan berzikir sampai *isyraq*. Kemudian, dilanjut dengan sarapan dan istirahat untuk persiapan lain-lain. Pengajian dilanjut pada pukul 07.00 hingga 08.30 WIB dan ditutup dengan shalat Dhuha berjamaah. Konsep pengajian bulanan tidak jauh berbeda dengan pengajian mingguan. Kajian pada Tarekat Idrisiyyah ialah tematik. Mursyid Syekh Muhammad Fathurrahman selalu menyesuaikan gaya penyampaian dalam berdakwah dengan jamaah yang hadir. Dia pun mengisi ceramah dalam program Islami unggulan TVRI Nasional, yaitu Serambi Islami yang ditayangkan langsung pada pukul 05.00 WIB.

Adapun ritual acara dalam pengajian, bertawasul kepada Nabi Muhammad saw., bisa dilakukan dengan dua cara. Pertama, melalui perantara amal saleh. Ini sebagaimana diceritakan dalam hadits tentang tiga orang yang terjebak di dalam gua lalu mereka berwasilah dengan amal-amal yang telah mereka perbuat sehingga Allah SWT menurunkan pertolongan kepada mereka. Kedua, melalui perantara figur-figur yang dicintai Allah SWT. Sebaik-baik wasilah adalah para nabi dan aulia yang saleh, terutama figur pewaris para nabi pada yang hidup di zamannya. Pada setiap masa, senantiasa ada para wali-Nya yang merupakan mursyid (pembimbing umat) dari kesesatan. Beberapa fungsi wasilah, yaitu mendekatkan diri kepada Allah SWT, menyampaikan permohonan kepada-Nya, memperkenalkan Allah SWT dan agama-Nya, serta mendatangkan magfirah-Nya.

### **Tarekat Idrisiyyah Masa Kini**

---

Globalisasi telah menghasilkan berbagai kemudahan dalam mengakses berbagai macam informasi. Seiring perkembangan zaman, penyebaran dakwah tidak lagi terbatas oleh wilayah dan waktu. Kini, dakwah sudah bisa diakses melalui internet. Salah satu contohnya, yaitu dengan adanya



situs web dan akun media sosial yang populer saat ini. Dalam berdakwah, tarekat ini mengikuti perkembangan zaman yang sedang marak. Salah satunya ialah membentuk program Komunikasi dan Informasi (Kominfo). Awalnya, Kominfo adalah singkatan dari Komunikasi dan Informatika, tetapi karena kurangnya sumber daya manusia yang cukup memadai dalam memahami informatika, diganti menjadi Komunikasi dan Informasi. Program ini sudah berlaku sejak masa kepemimpinan Syekh Akbar Muhammad Daud.

Tujuan pertama dari program Kominfo adalah pembentukan situs web Tarekat Idrisiyyah. Hal ini dilakukan agar dakwah Tarekat Idrisiyyah dapat menjangkau masyarakat luas, tidak terbatas oleh wilayah. Selain itu, bentuk dakwah melalui media digital atau media sosial lainnya adalah platform media yang sedang populer. Pada masa kepemimpinan Syekh Akbar Muhammad Daud, media sosial yang digunakan adalah Facebook, Friendster, dan Twitter. Selain itu, Kominfo juga membuat situs Tarekat Idrisiyyah yang pada saat itu mencapai 1.500 pengikut. Seluruh informasi lengkap yang berasal dari situs web resmi Tarekat Idrisiyyah dikemas secara singkat untuk disebarakan melalui media sosial ke khalayak umum.

Pada masa kepemimpinan Syekh Muhammad Fathurrahman, media sosial makin berkembang dan bervariasi. Hal ini memunculkan adanya pengembangan dari Kominfo, yaitu Marcomm atau Marketing and Communication. Tugas dari Marcomm adalah mempromosikan kegiatan besar Tarekat Idrisiyyah. Marcomm memiliki lima divisi, yaitu Kominfo, Promotion Event, Information Technology (IT), Creative and Production, dan Public Relation. Akan tetapi, divisi IT dihilangkan pada awal 2019 M karena adanya kekurangan sumber daya yang memadai. Tarekat Idrisiyyah menangani hilangnya divisi IT dengan meminta bantuan dari luar tarekat dan tidak dibentuk secara internal. Selain itu, divisi Public Relations dialihkan pada Kantor Sekretariat. Divisi Public Relation menghubungkan Tarekat Idrisiyyah dengan masyarakat sekitar.

Salah satu program kerja dari Marcomm Tarekat Idrisiyyah adalah memperbaharui situs web. Situs web Tarekat Idrisiyyah mengalami

pembaharuan pada April 2019 M. Pada awalnya, situs web resmi Tarekat Idrisiyyah adalah alidrisiyyah.com lalu diperbaharui menjadi idrisiyyah.or.id. Pembaharuan ini dilakukan karena filosofi untuk domain.com dengan.or.id berbeda. Pergantian domain di belakang nama Idrisiyyah menunjukkan bahwa situs web ini merupakan milik suatu organisasi di Indonesia.

Divisi Promotion and Event berperan dalam menyebarkan informasi terkait kegiatan yang diselenggarakan oleh Tarekat Idrisiyyah. Divisi ini membuat acara yang bervariasi untuk mengundang partisipasi dari khalayak umum, seperti kegiatan pada hari raya, hari besar, dan pemberitahuan terkait pengajian akbar. Tugas Kominfo adalah menyebarkan undangan acara-acara dari divisi ini ke dalam media sosial. Namun, Kominfo tidak langsung menyebarkan undangan acara-acara ini ke khalayak ramai. Tentunya, ada proses pembuatan pamflet dan sejenisnya. Hal ini dilakukan untuk menarik perhatian masyarakat dan ini merupakan fungsi dari Divisi Kreatif dan Produksi. Divisi Kreatif dan Produksi berperan dalam mengolah berbagai informasi dalam bentuk video pendek, poster, dan pamflet yang mempromosikan acara Tarekat Idrisiyyah.

## **Rintangan Dakwah Tarekat Idrisiyyah**

---

Penyebaran dakwah dalam menyerukan kebenaran-Nya merupakan tugas yang sulit karena banyaknya rintangan. Ini sebagaimana pada zaman Nabi saw. dalam menyebarkan dakwah Islam ke seluruh umat manusia. Menurut narasumber kami, kendala atau rintangan yang ditemui dalam penyebaran dakwah dibagi menjadi dua faktor, yaitu faktor eksternal dan faktor internal.

### **1. Faktor Eksternal**

Faktor eksternal merupakan faktor luar organisasi yang menghambat jalannya penyebaran dakwah Tarekat Idrisiyyah. Faktor eksternal yang menghambat tersebarnya kebenaran adalah fitnah yang diberikan kepada para aktivis dakwah. Fitnah merupakan berita yang berlawanan dengan kenyataan, tetapi disebar. Sebagai contoh, adanya sebuah

fitnah yang menyatakan bahwa seorang ustadz memiliki banyak istri dan istrinya merupakan santri dari tempat dia berdakwah. Bentuk fitnah lainnya adalah berita bohong atau *hoax*. Jika fitnah sudah tersebar, dakwah akan ditolak, tanpa adanya pertimbangan lebih dari masyarakat.

## 2. Faktor Internal

Faktor internal adalah faktor yang memengaruhi jalannya penyebaran dakwah yang berasal dari dalam organisasi Tarekat Idrisiyyah. Faktor internal ini berasal dari dalam pribadi masing-masing anggota jamaah. Menurut narasumber, faktor internal merupakan faktor yang paling krusial dalam menghambat penyebaran dakwah. Hal ini karena jika niat untuk berdakwah sudah melenceng dari awal, ketika iblis mulai menyusup ke dalam hati manusia, saat itulah dakwah tidak lagi bersifat ikhlas karena Allah SWT semata.

## **Peran Tarekat Idrisiyyah dalam Membangun Generasi Muda**

Sebagai lembaga yang taat dan peduli akan kehidupan berkebangsaan dan bernegara, Tarekat Idrisiyyah berperan dalam membangun generasi muda yang berkualitas. Dalam rangka membangun generasi muda, Tarekat Idrisiyyah memiliki sistem atau cara untuk mewujudkan hal tersebut. Sebagai lembaga pendidikan yang berbasis tasawuf, dalam membangun generasi muda, penanaman dan pengamalan nilai-nilai tasawuf Tarekat Idrisiyyah lebih mengedepankan dan mendalami pendidikan tasawuf kepada para santri dan santriwati. Sebagai praktiknya, para santri dan santriwati dididik dan diajarkan dalam mengamalkan amalan-amalan tarekat. Adapun cara-cara yang diyakini lembaga akan bisa melahirkan generasi muda yang berkualitas, yaitu sebagai berikut.

### 1. Pendidikan Akhlak dan Moral

Dalam membangun generasi muda yang berkualitas, pendidikan akhlak dan moral dianggap sangat penting untuk meraih harapan tersebut. Akhlak merupakan sikap yang melekat pada diri seseorang secara spontan dan diwujudkan dalam perbuatan atau tingkah laku.

Sementara itu, moral merupakan istilah yang digunakan untuk menentukan batas-batas dari sifat. Tarekat Idrisiyyah tidak hanya menargetkan para santri dan santriwatinya untuk pintar, tetapi juga agar mereka menjadi saleh dan salihah atau baik dalam akhlaknya. Salah satu cara tarekat ini dalam mendidik akhlak dan moral para santri adalah dengan penanaman dan pengamalan nilai-nilai tasawuf amali. Tujuannya agar hidup para santri senantiasa berusaha mendekatkan diri kepada Allah SWT dan beramal baik terhadap sesama sehingga mencetak akhlak dan moral yang baik.

## **2. Kedisiplinan**

Disiplin adalah sikap mental sebagai cerminan dari perbuatan atau tingkah laku, baik secara perorangan, kelompok, maupun masyarakat. Sikap mental tersebut dapat berupa ketaatan terhadap peraturan atau ketentuan, norma, etika, serta kaidah yang berlaku. Di antara jenis jenis kedisiplinan yang ditanam serta dididik oleh Tarekat Idrisiyyah adalah disiplin dalam menggunakan waktu, disiplin dalam beribadah, serta disiplin dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Tarekat Idrisiyyah sangat mendidik para santri dan santriwatinya untuk hidup disiplin. Kedisiplinan dipandang sangat penting dalam membangun generasi muda yang berkualitas. Dari segi waktu, para santri sangatlah disiplin. Hal ini bisa dilihat dari aktivitas keseharian mereka sejak bangun tidur. Mereka bangun pada dini hari dan melaksanakan shalat Tahajjud bersama. Selain itu, setiap waktu shalat pun mereka selalu hadir di masjid sebelum adzan dikumandangkan. Itulah salah satu contoh kedisiplinan yang diterapkan oleh Tarekat Idrisiyyah. Manfaat kedisiplinan tersebut, antara lain menumbuhkan kepedulian, keteraturan, ketenangan, rasa percaya diri, kemandirian, dan sikap patuh.





# Bab 2

## Tarekat Alawiyah

### **Pembawa Tarekat Alawiyah**

---

Secara etimologis, kata tarekat diambil dari kata *thariiq* yang berarti jalan, keadaan, aliran, dan garis silsilah. Kata *alawiyah* diambil dari penisbahan nama Alwi yang merupakan pendiri tarekat ini. Kata Tarekat Alawiyah dikenal baru-baru ini. Dahulu, tarekat ini disebut dengan Tarikat Bani Alawiy, Tarekat Alwi Alawiy, dan lainnya. Nama tersebut tidak mengacu kepada satu tokoh, tetapi beberapa tokoh karena menggunakan bentuk plural dari *sayyid*, yaitu *sadah*. Lambat laun, penggunaan nama ini mulai mengacu kepada satu tokoh, yaitu Quthb Abdullah bin Alwi al-Haddad. Secara umum, nama Alawi digunakan untuk setiap keturunan Ali bin Abi Thalib r.a.. Dalam kamus *Lisan al-Arab*, disebutkan bahwa jika nasab seseorang bersambung kepada Ali bin Abi Thalib r.a., masyarakat menyebutnya sebagai Alawi.

Pembawa Tarekat Alawiyah adalah Sadah Alawiyin (para sayyid dari kalangan Alawiyin) atau terkadang disebut dengan Sadah Ba Alawi. Kisah perjalanan kaum Alawiyin tidak dapat dipisahkan dari sosok masyhurnya, yaitu Imam Ahmad al-Muhajir yang membawa keluarganya pindah dari Bashrah ke Hadhramaut, Yaman. Imam Ahmad adalah putra dari Isa an-Naqib bin Muhammad an-Naqib bin Ali al-Uraidhi bin Ja`far ash-Shadiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin al-Imam al-Husain

bin Ali bin Abu Thalib r.a., suami dari Fathimah az-Zahra r.a., putri Nabi saw., yang kehidupannya berlangsung di Bashrah.

Pada 317 H, para khalifah bani Abbas, yang menjadikan Irak sebagai pusat kekuasaan mereka, mulai mengalami kelemahan. Kemudian, muncullah berbagai pemberontakan. Pada situasi yang kacau tersebut, Imam Ahmad al-Muhajir pun hijrah untuk menghindari fitnah-fitnah yang sangat besar dan pada akhirnya meninggalkan Bashrah bersama 70 orang keluarga dan para pengikutnya menuju Hadhramaut, Yaman. Karena membawa keluarga dan pengikutnya berhijrah, dia disebut al-Muhajir.

Tarekat Alawiyah didirikan oleh keturunan Alwi bin Ubaidillah bin Imam Ahmad al-Muhajir, yaitu Faqih al-Muqaddam. Sebelum Faqih al-Muqaddam, terdapat tokoh penting bagi keturunan Alawiyin, yaitu Imam Ahmad al-Muhajir. Dia dikenal sebagai seorang sufi pada abad ke-10 H. Sebagai seorang sufi, dia hidup berpindah-pindah mulai dari Bashrah, Hijaz, Mekkah, Lembah Hadhramaut, dan menetap di Husayyisah, Yaman bersama dengan para pengikutnya pada 896 H (al-Allamah al-Habib Zain, 2008). Imam Ahmad al-Muhajir dianggap sebagai penanda kehidupan baru bagi keturunannya karena dia pergi meninggalkan Bashrah, yang pada saat itu banyak terjadi konflik dan masih terbelakang. Di Yaman, dia memulai kehidupan baru dengan membuka ilmu pengetahuan mengenai tasawuf dan pertanian. Dari namanya saja (al-Faqih), sudah menggambarkan bahwa dia adalah seorang tokoh yang ahli di bidang ilmu fiqih. Namun, dia juga berpengalaman dalam bidang ilmu tasawuf hingga bisa mencapai derajat yang tertinggi (*maqam quthbiyah*) serta mendapat legalitas kesufian (*hirqah sufiyah*). Setelah Imam Ahmad al-Muhajir meninggal pada 956 H, seluruh keturunannya pindah ke Tarim, Yaman (al-Allamah al-Habib Zain, 2008).

Awalnya, Faqih Muqaddam adalah seorang ahli fikih dan teolog. Kemudian, dia mulai berganti haluan ke bidang tasawuf yang pada saat itu kurang banyak diminati masyarakat. Dia mendapatkan legitimasi sufistik dari sufi besar di Maroko yang bernama Abu Madyan yang bersanad

Imam al-Ghazali. Keturunan Alawiyin meyakini bahwa legitimasi tersebut menjadi titik awal Tarekat Alawiyah sebagai tarekat besar di dunia. Karena dilegitimasi oleh Abu Madyan, tarekat ini juga dikenal dengan nama Tarekat Madyaniyah seperti yang dianggap oleh keturunan Alawiyin, yaitu Abdurrahman Assaqaf.

Setelah masa al-Faqih al-Muqaddam, di tangan keturunannya tarekat ini tetap mengikuti sistem dan cara darinya. Karena Tarekat Alawiyah merupakan jalan yang mementingkan tahkik, rasa, dan rahasia, mereka cenderung bersikap merahasiakan dan tidak membuat suatu karangan apa pun. Ajaran yang disampaikan oleh al-Faqih al-Muqaddam dilanjutkan oleh salah satu keturunannya, al-Islam Quthb Abdullah bin Alwi al-Haddad. Ajaran tersebut dinamakan olehnya dengan Tarekat Ahlul Yamin yang kemudian dikenal dengan Tarekat Alawiyah. Al-Islam Quthb Abdullah bin Alwi al-Haddad membuat wirid al-Lathif dan ratib al-Haddad yang dibacakan sampai sekarang oleh para pengikut tarekat ini.

Pada periode pertama setelah wafatnya al-Muqaddam, perkembangan tarekat terus berlangsung demikian ini sampai masa wilayah persebaran tarekat ini meluas dan membutuhkan suatu karangan. Pada saat itu, al-Aydrus (wafat 864 H) dan saudaranya, asy-Syekh Ali (wafat 892 H), muncul dengan karangan-karangan mengenai adab tarekat ini dan petunjuk-petunjuk untuk menjalaninya, seperti *al-Kibrit al-Ahmar*, *al-Juz al-Lathif*, *al-Ma`arij*, *al-Barqah*, dan sebagainya. Kemudian, muncul di antara para pemuka tarekat ini orang-orang yang memiliki kelebihan dalam hal kecerdasan serta keunggulan ilmu dan amal, seperti asy-Syekh al-Quthb Abdurrahman as-Saggaf (wafat 819 H) yang dijuluki al-Muqaddam ats-Tsani (al-Muqaddam Kedua) dan anaknya, al-Imam al-Ghauts Umar al-Muhdhar (wafat 833 H), al-Quthb Abdullah bin Abu Bakar al-Aydrus (wafat 865 H), anaknya, Abu Bakar al-Adni (wafat 914 H) yang dimakamkan di Aden, asy-Syekh Abu Bakar bin Salim, yang dikenal dengan Fakhr al-Wujud (wafat 992 H), asy-Syekh al-Imam Umar bin Abdurrahman al-Attas (wafat 1072 H) sebagai pengasas ratib al-Attas, dan tokoh-tokoh lainnya hingga sampai kepada Syaikhul Islam Quthb



ad-Da`wah wa al-Irsyad al-Habib Abdullah bin al-Alwi al-Haddad (1132 H) yang telah memberikan pengaruh yang sangat penting, yaitu sebagai penyusun ratib al-Haddad (disusun pada malam Lailatul Qadr 1071 H).

Setelah al-Imam al-Haddad, dakwah diteruskan oleh para imam besar dan dai terkemuka dari murid-murid terbaiknya, seperti al-Imam al-Habib Ahmad bin Zain al-Habsyi (wafat 1144 H), al-Imam Abdurrahman bin Abdullah bin al-Faqih (wafat 1162 H), al-Imam Muhammad bin Zain bin Sumaith (wafat 1172 H), dan anak-anak Habib Abdullah al-Haddad. Periode al-Haddad dan murid-muridnya diikuti oleh periode yang menonjol dalam penyebaran dakwah, yaitu periode Habib Umar bin Saggaf as-Saggaf yang dijuluki Syekh al-Aqthab dan murid-muridnya, yaitu Habib Ahmad bin Umar bin Sumaith (wafat 1257 H), Habib Abdullah bin Husain bin Thahir (wafat 1272 H) dan saudaranya, Habib Thahir bin Husain bin Thahir (wafat 1241 H), Habib Hasan bin Shalih al-Bahr al-Jufri (wafat 1273 H), dan Habib Abdullah bin Umar bin Yahya (wafat 1265 H). Murid yang paling terkenal dari tingkatan ini adalah Habib Idrus bin Umar al-Habsyi (wafat 1314 H), pengarang kitab langka, *Iqdul al-Yawaqit al-Jauhariyah*, yang di dalamnya dihimpunkan sanad-sanad para Sadah Ba Alawi.

Setelah periode tersebut, terdapat tiga imam yang berpengaruh. Mereka adalah Mufti Hadhramaut al-Imam Abdurrahman bin Muhammad al-Masyhur (wafat 1320 H), pengarang *Bugyah al-Mustarsyidin*, al-Allamah al-Habib Ahmad bin Hasan al-Attas (wafat 1334 H) yang memiliki popularitas tinggi di lingkungan luar Hadhramaut, seperti Mesir, Syam, dan Hijaz, serta al-Habib Ali bin Muhammad al-Habsyi (wafat 1333 H).

Tingkatan ini digantikan oleh beberapa tokoh, seperti Syaikhul Islam al-Habib Abdullah bin Umar asy-Syathiri (1361 H), pendiri Rubath Tarim, al-Arifillah al-Habib Alwi bin Abdullah bin Shihabuddin (wafat 1386 H), al-Allamah al-Habib Salim bin Hafizh (wafat 1378 H), serta seorang dai besar dan pengembara terkenal, al-Allamah al-Habib Umar bin Ahmad bin Sumaith (wafat 1397 H). Tokoh-tokoh tersebut memiliki murid yang menjadi imam dan dai terkemuka pada masa sekarang, seperti Habib

Abdul Qadir bin Ahmad as-Saggaf, Habib Ahmad Masyhur bin Thaha al-Haddad, Habib Abu Bakar Attas al-Habsyi, Habib Muhammad bin Abdullah al-Haddar, Habib Muhammad bin Salim bin Hafizh, dan Habib Ibrahim bin Umar bin Aqil bin Yahya.

Secara umum, tarekat ini adalah sebagaimana yang digambarkan oleh al-Imam al-Habib Thahir bin Husain bin Thahir Ba`alawi (wafat 1241 H), yaitu mengokohkan akidah Ahlus Sunnah wal Jamaah, yaitu para pendahulu umat yang saleh dari kalangan sahabat dan tabi`in, mengenalkan hukum-hukum syar`i, mengikuti hadits-hadits Nabi yang memberitakan ihwal beliau saw., dan berpegang dengan adab syar`I, yaitu metode yang dianut oleh keluarga Ba`alawi selama generasi demi generasi.

### **Kedatangan Tarekat Alawiyah ke Indonesia**

Untuk membahas masuknya Tarekat Alawiyah ke Indonesia, kita perlu melihat kembali teori-teori masuknya Islam di Indonesia. Terdapat beberapa teori yang populer, yaitu teori yang mengatakan bahwa kedatangannya berawal dari pedagang Gujarat India, teori yang mendukung teori Islam yang dibawa dari Cina, dan teori yang mengatakan bahwa Islam datang dari Arab dan sebagian besarnya berasal dari Hadhramaut, Yaman. Tentang kapan mulai masuknya Islam di Indonesia, memang terdapat beberapa pendapat yang simpang siur. Namun, keberadaan makam-makam keturunan Hadhramaut yang mulai ditemukan pada Abad ke-4 H di Aceh menjadi indikasi bahwa mungkin Tarekat Alwiyah mulai datang ke Indonesia pada sekitar abad-abad tersebut. Diantaranya, ditemukan makam Abu Bakar Hasan yang datang dari Hadhramaut pada 420 H di Aceh.

Meski pada 226 H / 840 M telah berdiri beberapa kerajaan Islam di Indonesia, tetapi kita tidak bisa memastikan bahwa datangnya Tarekat Alawiyah dimulai pada abad-abad tersebut. Karena datangnya *khirqah* sufiyah—yaitu cinderamata sebagai bentuk pengijazahan dalam tarekat sufi (peny.)—ke Hadhramaut dimulai pada abad ke-6 H. Meski dimungkinkan jika beberapa anak keturunan Ahmad bin Isa al-Muhajir mulai berdakwah

ke India dan Indonesia, tetap tidak dimungkinkan bisa membawa praktik keagamaan khas Tarekat Alawiyah. Dari silsilah keturunan inilah, dikenal teori masuknya Islam ke Indonesia melalui pedagang Gujarat. Teori ini ditolak kaum Alawiyin karena pada hakikatnya Gujarat hanya tempat persinggahan. Kita tidak akan menemukan Islam yang ada di Indonesia sama dengan Islam di India yang bermadzhab Hanafi karena Islam di Indonesia bermadzhab Syafi'i. Jika melihat penjelasan tersebut, kita tidak dapat terlalu meyakini bahwa Islam murni berasal dari Hadhramaut karena ada juga pedagang yang datang dari Cina, India dan Maroko. Meskipun demikian, tetap pengaruh paling besar dan nyata berasal dari kaum Alawiyin.

Ada beberapa periodisasi masuknya orang Arab ke Indonesia. Periode pertama, menyebutkan bahwa Arab masuk ke Indonesia antara abad ke-9 dan 11 M, yakni pada saat berdirinya Kerajaan Perlak. Disebutkan bahwa salah seorang sayyid bernama Ali bin Muhammad bin Dibaj bin Ja'far Shadiq hijrah ke kerajaan Perlak lalu menikah dengan adik kandung sang raja. Kemudian, lahirlah keturunan bernama Abdul Aziz Syah yang tersohor dengan Raja Perlak I (Ali Hasyimi). Periode kedua, terjadi antara abad ke-12 dan 15 M, yang diawali oleh Syekh Jamaludin Akbar dari Gujarat. Secara silsilah, dia masih keturunan Imam Muhajid Hadhramaut. Tujuan dari pelayarannya adalah menyebarkan Islam ke Nusantara melalui pernikahan dengan anak raja dan pribumi. Periode ketiga, dimulai antara abad ke-17 dan 19 M. Pada periode ini, terlihat gencarnya hijrah para Alawiyin untuk tujuan menyebarkan Islam seraya berdagang. Kelompok ini berbeda dengan kelompok Arab sebelumnya yang tidak melakukan pernikahan campur dengan pribumi.

Tarekat Alawiyah masuk ke beberapa negara di Asia, yaitu Kamboja, India, dan Indonesia karena diaspora orang-orang dari Hadhramaut, Yaman. Diaspora ini menimbulkan perbedaan pendapat antara orang-orang Hadhrami mengenai boleh atau tidaknya keturunan Alawiyin meninggalkan Yaman. Perbedaan pendapat ini diakibatkan adanya kekhawatiran bahwa mereka pindah ke tempat lain hanya untuk mencari

kepentingan duniawi karena tidak puas hidup di negara miskin dan ingin mencari kehidupan yang layak. Namun, stigma tersebut sudah pudar karena terdapat tokoh Hadhrami yang lahir di Indonesia lalu kembali ke Hadhramaut, Yaman dan menempati posisi penting di sana, seperti al-Allamah al-Habib Zain.

Dengan demikian, kelompok penyebar Islam pertama adalah kaum Alawiyin ketika diaspora Hadhramaut berlangsung. Penyebar Islam di Nusantara yang paling terkenal ialah Wali Sanga yang mayoritas asal-usulnya dari Hadhramaut. Jika kita sering mendengar bahwa Islam di Indonesia masuk melalui pendatang Gujarat, ternyata tidak benar faktanya. Jika dilihat dari segi nasab, kita akan mendapati bahwa para Wali Sanga bernasabkan kepada Alawiy bin Ubaidillah. Jika ditelisik secara genealogis, tokoh-tokoh tersohor dalam pengislaman Nusantara yaitu Wali Songo, memiliki silsilah yang bernasab langsung dengan tokoh-tokoh pangkal Alawiyin, yaitu al-Ja`fari, Auliya Syarq al-Ba`id Asathir Majhulah fi Aqasi al-Ma`murah.

Hal tersebut dikarenakan salah satu cucu dari Ahmad bin Isa, bernama Abdul Malik, melaksanakan pelayaran menuju Gujarat, India dengan membawa putranya, Abdullah. Di sana, dia berkenalan dengan dua tokoh Islam, yaitu Syekh Abdullah Arif dan Burhanudin Syakradi yang biasa berkunjung ke Timur Jauh, seperti Cina, Malaysia dan Indonesia. Keduanya pernah tiba di kerajaan Pasundan pada masa kekuasaan Prabu Munding dan membuat salah satu rajanya memeluk Islam meski pada akhirnya raja tersebut harus melarikan diri karena tidak mendapat dukungan dari saudaranya.

Dalam bukunya, Syihab menyimbolkan bahwa Wali Songo—yang terdiri dari Sunan Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Gunung Jati, Sunan Muria, Sunan Kudus, dan Sunan Kalijaga—bernasab dengan tokoh Alawiyin. Hal ini dilihat dari pohon nasab yang menyebutkan bahwa Abdullah bin Abdul Malik yang hijrah ke India merupakan kakek dari Jamaluddin al-Husain. Sementara itu, Syekh Jamaluddin adalah ayah kandung dari Ibrahim Asmara. Dari Ibrahim

inilah, terlahir Ishaq, yang merupakan ayah dari Sunan Giri, dan putra keduanya yaitu, Sunan Ampel, dan seterusnya.

Habaib yang menyebarkan Islam di Nusantara, sebagian besar bernasab kembali kepada al-Faqih al-Muqaddam dan pamannya, Alawiy bin Muhammad Shahib al-Ba`ts. Dia memiliki banyak anak, salah satunya bernama Abdurrahman yang memiliki putra bernama Ahmad. Dari garis inilah, lahir keturunan kaum Alawiyin di Indonesia yang salah satunya ialah keluarga al-Haddad. Kemudian, Abdurrahman mempunyai saudara bernama Abdul Malik bin Alawiy yang hijrah dari Hadhramaut ke India untuk menyebarkan Islam. Abdul Malik mempunyai anak bernama Abdullah yang melanjutkan perjuangan ayahnya. Keturunan Abdullah bin Abdul Malik inilah yang melahirkan Wali Sanga. Dari Gujarat, mereka hijrah ke Kamboja, Asia Tenggara sampai ke Nusantara. Hal ini tidak terjadi dalam satu waktu tertentu, tetapi secara turun-temurun.

Adapun kedatangan tarekat lain ke Indonesia berawal setelah Islam mulai berkembang dari sisi keilmuan dan banyak dari masyarakat Indonesia yang berangkat untuk melaksanakan ibadah haji. Ketika sampai ke tanah suci, banyak dari mereka yang menetap. Selama menetap, mereka belajar kepada ulama-ulama di Tanah Suci. Seperti kita ketahui, Tanah Suci bagaikan wadah yang menampung segala madzhab dan tarekat yang masuk dari berbagai penjuru. Oleh karena itu, banyak warga Indonesia yang menetap mengambil tarekat baru. Namun, belum ditemukan bukti kapan Tarekat Alawiyah masuk ke Indonesia dan siapa yang pertama kali membawanya. Akan tetapi, dapat dipastikan tarekat ini masuk setelah masuknya Islam di Nusantara meskipun belum menyebar luas. Islam menyebar luas setelah adanya Wali Sanga yang dipercaya sebagai keturunan al-Faqih al-Muqaddam yang membawa nilai-nilai Tarekat Alawiyah.

### **Manhaj Tarekat Alawiyah**

---

Menurut Ahmad bin Zein al-Habsyi, “Tarekat Sadah Ba Alawi adalah ilmu, amal, wara, *khauf* (takut) kepada Allah SWT, dan Ikhlas kepada-

Nya. Para pengikut tarekat Ini wajib memiliki lima asas yang disampaikan oleh Ahmad bin Zein al-Habsyi. Lima asas tersebut merupakan pondasi awal bagi para penganut Tarekat Alawiyah. Imam Abdullah al-Haddad menambahkan, “tarekat merekalah yang dinyatakan shahih oleh Kitabullah, Sunnah Rasulullah saw., atsar, dan sirah para salaf yang sempurna. Kaum Alawiyyin menerima dari satu generasi ke generasi sebelumnya, ayah menerimanya dari kakek, dan begitu seterusnya sampai kepada Nabi saw.” Demikian dikutip oleh al-Imam Ali bin Hasan al-Attas (Ali bin Yahya, 2010).

Idrus bin Umar al-Habsyi mengatakan, “Sadah Ba Alawi sangat kuat ghirahnya (kecemburuannya) terhadap tarekat pendahulu mereka apabila tercampur dengan sesuatu dari tarekat lain. Hal ini karena pernah terjadi ketika sebagian mereka mengambil dari tarekat lain. Tarekat Alawiyah merupakan tarekat yang lentur dan luwes. Dalam tarekat ini, tidak terdapat baiat dan mursyid, melainkan ijazah. Adapun ijazah biasanya diberikan secara ramai pada saat pengajian sedang berlangsung atau meminta secara pribadi kepada Sadah Alawiy. Tarekat Alawiyah tidak seperti tarekat pada umumnya yang bersifat eksklusif dan terdapat mursyid. Dalam tarekat ini, juga tidak terdapat tata cara berzikir.

Al-Habib Muhsin bin Alwi as-Segaf mengatakan, “Para salaf (kaum Alawiyin pada masa lalu) apabila di antara mereka luput dari kitab (tidak menguasai), mereka tidak luput dari mihrab, dan apabila luput dari mihrab, tidak luput dari adab.” Di antara mereka, bahkan sebagian besarnya, adalah orang-orang yang menghimpunkan antara kitab, mihrab, dan adab (Ali bin Yahya, 2010). Mengenai keilmuan para Sadah Ba Alawi, al-Habib Idrus bin Umar al-Habsyi mengatakan, “Dalam hal ilmu, Sadah Ba Alawi sekurang-kurangnya memiliki ilmu yang membuatnya tidak perlu lagi ulama lain. Masing-masing dari mereka hafal manakib keluarganya, sirah, dan karomah mereka. Sebagian besar cara mereka dalam mengambil ilmu ataupun adab adalah dengan belajar secara langsung dan beradab dengan perbuatan nyata, bukan dengan banyak membaca kitab dan mengambil

pendapat ini dan itu.” Demikianlah keterangan ini dikutip dari kitab *an-Nahr al-Maurud*.

Al-Imam Ahmad bin Hasan al-Attas mengatakan, “Para Sadah Ba Alawi dapat memperoleh apa yang dicari dalam waku singkat dengan syarat memiliki hati bersih, memiliki prasangka yang baik kepada Allah SWT dan makhluk-Nya, zuhud di dunia dan menyukai akhirat, memperhatikan hak-hak orang, serta mengagungkan ilmu, ulama, para wali, dan kaum Mukminin. Mereka menjaga hati dan pendengaran serta memeliharanya dari segala sesuatu yang dapat memasukkan keraguan, dapat merintanginya dari beramal, dan dapat menghapus hati mereka dari akhlak yang terpuji” (Ali bin Yahya, 2010).

### **Silsilah Tarekat Alawiyah**

---

Berikut ini adalah silsilah sanad keguruan Tarekat Alawiyah.

1. Imam Ahmad al-Muhajir bin Isa
2. Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir
3. Alwi bin Ubaidillah
4. Muhammad bin Alwi
5. Alwi bin Muhammad
6. Ali Khali Qasim bin Alwi
7. Muhammad Shahib Marbath bin Alwi
8. Ali bin Muhammad Shahib Marbath
9. Faqih al-Muqaddam bin Ali
10. Alwi al-Ghayur bin Faqih al-Muqaddam
11. Ali bin Alwi al-Ghayur
12. Muhammad Maula Addawilah bin Ali
13. Abdurrahman as-Segaf bin Muhammad Maula
14. Abu Bakar as-Sakran
15. Ali bin Abu Bakar as-Sakran
16. Abdurrahman Syahabuddin bin Ali
17. Ahmad bin Abdurrahman Syahabuddin
18. Abu Bakar bin Salim Fakhru Wujud

19. Umar bin Abdurrahman al-Attas
20. Al-Islam Quthb Abdullah bin Alwi al-Haddad
21. Ahmad bin Zain al-Habsyi
22. Hamid bin Umar Alwi
23. Umar bin Saqqaf as-Segaf
24. Ahmad bin Umar
25. Abdullah bin Husein bin Thahir
26. Idrus bin Umar al-Habsyi
27. Abdurrahman bin Muhammad al-Masyhur
28. Ahmad bin Hasan al-Attas
29. Ali bin Muhammad al-Habsyi
30. Abdullah bin Umar asy-Syathiri
31. Alwi bin Abdullah
32. Umar bin Hafidz
33. Munzir bin Fuad al-Musawa (al-Allamah al-Habib Zain, 2008).

### **Keanggotaan Tarekat Alawiyah**

---

Tindakan manusia diibaratkan sebagai suatu arus perilaku yang terus-menerus seperti kognisi, yakni mendukung atau bahkan mematahkan selama akal masih dianugerahkan kepadanya (Giddens, 2010). Tarekat Alawiyah tidak dikhususkan berdasarkan etnis, golongan, ataupun suku tertentu, melainkan terbuka bagi siapa pun yang ingin mempelajarinya. Hanya saja, karena dibawa dari Hadhramaut, Yaman dan dahulu diajarkan berdasarkan keturunan, Tarekat Alawiyah dikenal sebagai tarekatnya orang Arab. Seseorang yang mempelajari Tarekat Alawiyah dengan sungguh-sungguh, bersedia mengerjakan amalan, dan menjauhi hal-hal yang dilarang, jika dirasa sudah pantas, dapat dibaiai. Kesiapan seorang murid untuk dibaiai dilihat oleh guru yang mengajarkannya.

Proses pembaiatan pada Tarekat Alawiyah disebut dengan pemberian ijazah berupa sorban putih yang dipakaikan oleh guru pada kepala seorang murid. Sorban yang merupakan bentuk ijazah memiliki sanad keguruan. Selain sorban putih, ijazah sebagai bentuk pembaiatan dapat berupa zikir yang diajarkan oleh guru kepada muridnya. Setelah dibaiai, seorang



murid akan mencapai makrifatullah dengan lebih cepat. Hal tersebut yang membedakan antara murid yang dibaiaat dan yang tidak.

Guru yang memberi ijazah kepada muridnya disebut guru tahkim, yaitu guru khusus yang mengajarkan murid dalam bertarekat. Seorang murid harus mengikuti seluruh perintah guru tahkim dan meninggalkan kehendak pribadi. Seorang murid juga tidak boleh ragu dengan apa yang diajarkan oleh guru tahkimnya karena dia telah melewati proses yang ketat untuk menjadi seorang guru, yaitu mengalami penyingkapan spiritual dan mendapatkan konfirmasi dari guru-guru sebelumnya. Seorang murid juga tidak boleh menganggap orang lain lebih tinggi ilmu dan agamanya daripada guru tahkimnya. Apabila melanggar hal ini, seorang murid tidak dapat mencapai makrifatullah.

### **Ajaran dan Larangan Tarekat Alawiyah**

---

Terdapat dua bagian ajaran di Tarekat Alawiyah, yaitu ajaran umum dan ajaran khusus. Ajaran umum adalah ajaran yang diwajibkan dalam Islam, seperti shalat lima waktu, puasa wajib pada bulan Ramadhan, mengeluarkan zakat, dan melakukan haji bagi yang mampu. Sementara itu, ajaran khusus adalah ajaran-ajaran yang disampaikan oleh para guru Tarekat Alawiyah yang berupa zikir. Dalam tarekat ini, zikir ada yang bersifat umum dan khusus. Zikir umum yang diajarkan adalah ratib Alaidrus, ratib al-Attas, ratib al-Haddad, ratib al-Kaff, dan hizib an-Nashr. Penganut tarekat ini juga membaca wirid yang ditulis oleh Imam Hasan asy-Syadziliy dari Tarekat Syadziliyah, yaitu wirid hizib al-Bahr. Sementara itu, zikir khusus adalah zikir yang merupakan bentuk ijazah lisan dari seorang guru kepada muridnya.

Pembacaan ratib biasanya dilakukan setelah shalat. Setelah shalat Maghrib, ratib yang dibaca adalah ratib al-Haddad. Setelah shalat Shubuh, ratib yang dibaca adalah ratib al-Attas. Sementara itu, untuk shalat yang lain, zikir yang dibacakan adalah wirid al-Lathif sebanyak 12 kali, kalimat basmallah sebanyak 100 kali, atau shalawat. Apabila sudah terbiasa melakukan zikir dan ratib, seorang penganut Tarekat Alawiyah

biasanya akan menambah zikir lain di luar zikir dan ratib tersebut. Zikir-zikir tersebut biasanya berisi kalimat tahlil atau sebutan Allah SWT yang dilakukan sebanyak ribuan kali.

Selain pada amalan pribadi seperti zikir dan ratib, Tarekat Alawiyah juga mengamalkan amalan bersama yang diadakan setiap tahun. Amalan tersebut adalah maulid dan haul. Maulid diadakan untuk memperingati hari kelahiran Nabi saw. dengan membacakan bacaan maulid yang berisi zikir dan doa, sedangkan haul diadakan untuk memperingati wafatnya Nabi saw. dan para guru Tarekat Alawiyah dengan membacakan surah Yasin, kalimat tahlil, dan doa.

Dalam Tarekat Alawiyah, ada ajaran yang dinamakan riyadhah dan adab. Riyadhah merupakan amalan fisik, seperti puasa Senin dan Kamis, shalat Tahajud dengan jumlah rakaat sebanyak-banyaknya, dan zikir. Adab adalah perilaku seseorang dalam berinteraksi dengan orang lain. Dalam Tarekat Alawiyah, adab lebih diutamakan daripada riyadhah. Adab yang dimaksud adalah menghormati orang lain, terutama para guru dengan melakukan perintahnya dan tidak berbicara buruk kepada guru.

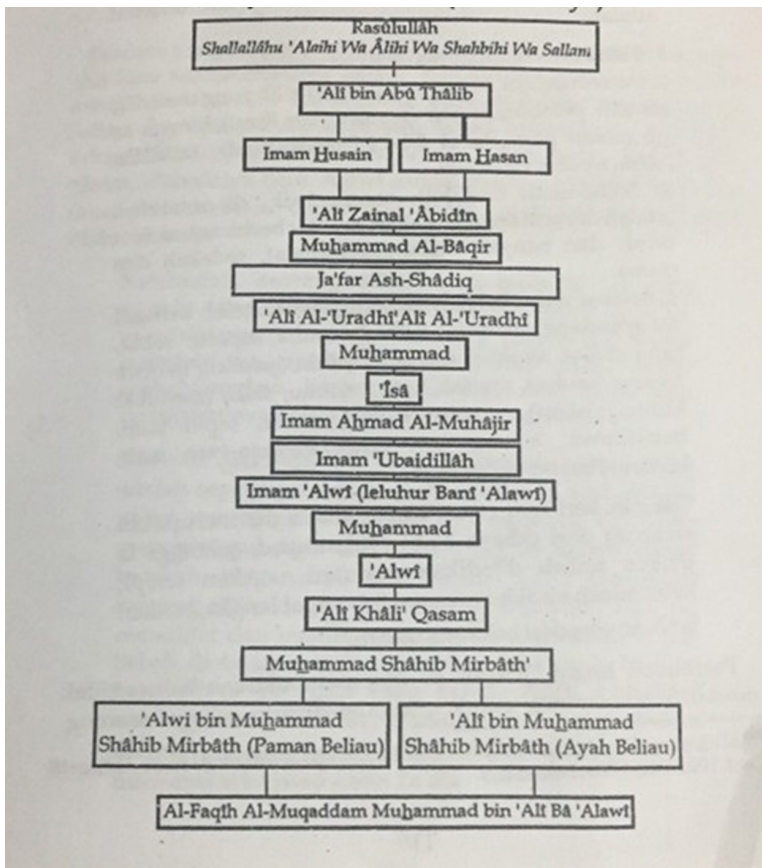
Selain ajaran, Tarekat Alawiyah juga memiliki larangan yang harus dihindari oleh para pengikutnya. Larangan pada tarekat ini terbagi menjadi dua, yaitu larangan umum dan khusus. Larangan umum adalah larangan yang harus dihindari dalam ajaran Islam, seperti berzina, meninggalkan shalat, dan mencuri. Sementara itu, larangan khusus adalah larangan yang dikatakan makruh oleh kebanyakan orang, misalnya merokok. Di Indonesia, hukum merokok adalah makruh, tetapi ulama dari Tarekat Alawiyah melarang penganutnya untuk merokok.

Jika ingin mendapat ijazah, seorang murid dilarang untuk memiliki lebih dari satu guru. Hal ini agar seorang murid dapat lebih cepat untuk mencapai makrifatullah. Jika seorang murid dibimbing oleh guru yang berjumlah lebih dari satu, masing-masing dari mereka akan menilai murid tersebut dari perspektif yang berbeda sehingga dia akan berada dalam konflik ketika harus memilih saran dari seorang guru dan meninggalkan saran dari guru yang lainnya. Sementara itu, larangan yang paling fatal

dalam tarekat ini adalah menentang guru. Dalam tarekat ini, guru dianggap sebagai sosok yang paling penting bagi muridnya.

### **Sanad Penuntutan Ilmu al-Faqih al-Muqaddam**

Sanad ilmu adalah asas untuk mengetahui hakikat dan bentuk ilmu dari beberapa generasi. Setiap ilmu yang tidak memiliki sanad bersambung dianggap sebagai ilmu yang terputus. Oleh karena itu, bani Alawi sangat memperhatikan nasab dan sanad ilmu mereka. Berikut adalah sanad Khirqah al-Faqih al-Muqaddam dari jalur Ahlul Bait atau leluhurnya.



**Gambar 2.1** Sanad Penuntutan Ilmu

*Sumber: Dokumentasi Penulis*

## Amalan Tarekat Alawiyah

---

Ali bin Yahya mengatakan, “Adapun bacaan-bacaan yang biasa dilazimkan oleh para penganut Tarekat Alawiyah, yaitu ratib al-Haddad, ratib al-Atas dan kitab *Maulid Simtudduror*, *ad-Diba`i*, *Barzanji* dll.” Pengalaman penulis ketika mengaji kepada Habaib di Jakarta—sejak 2010 penulis sudah aktif mengikuti pengajian para Habaib di Jakarta—diantaranya adalah Majelis Taklim Nurul Musthafa dan Majelis Taklim Rasulullah saw.. Majelis Nurul Musthofa merupakan majelis zikir dan shalawat pimpinan al-Habib Hasan bin Ja`far as-Segaf. Setiap hari, majelis ini memiliki jadwal pengajian yang berlokasi di Jabodetabek. Para penuntut ilmu di majelis ini mayoritas kalangan anak muda.

Pengajian dimulai setelah shalat Isya sampai larut malam. Adapun bacaan zikir yang dibaca di majelis ini, yaitu pembacaan ratib al-Attas, *Maulid Simtudduror*, pembacaan shalawat dan ceramah agama yang disampaikan oleh habaib. Majelis Rasulullah saw. juga merupakan majelis zikir dan shalawat terbesar di Jakarta pimpinan al-Habib Munzir bin Fuad al-Musawa. Majelis ini sama seperti majelis Nurul Musthafa, tetapi memiliki lokasi yang tetap di Masjid al-Munawar Pancoran, Jakarta Selatan. Bacaan zikir yang dibaca pada majelis ini, yaitu ratib al-Haddad, *Maulid ad-Diyaulami*, shalawat nabi, dan kajian *Shahih al-Bukhari*.

Dari dua majelis taklim tersebut, penulis menemukan kesamaan pada zikir-zikir yang diamalkan. Adapun zikir yang dibaca pada Majelis Taklim Nurul Musthafa ialah ratib al-Attas, *Maulid Simtudduror*, dan shalawat Nabi saw., sedangkan zikir yang dibaca pada Majelis Taklim Rasulullah saw., yaitu ratib al-Haddad, *Maulid ad-Diya`ulami* dan shalawat Nabi saw.. Akan tetapi, ada satu hal menarik dari Majelis Taklim Nurul Musthafa, yaitu jama`h laki-laki dan perempuan dicampur, tanpa adanya pembatas.

Dalam perjalanan menuntut ilmu kepada habaib, penulis menemukan beberapa karamah yang dimiliki habaib. Kejadian pertama, ketika penulis sedang duduk bersama Habib Abdullah Alaidrus, dia bertanya kepada penulis dengan pertanyaan spontan, “Di daerah Rawadenok, ada makam wali ya, Srul? Makamnya Habib Muhammad bin Yahya bin Utsman, Mufti

Betawi?” Penulis spontan menjawab, “Habib tahu dari mana?” Habib Abdullah menjawab, “Ana dapet *isyaroh* kalau di Rawadenok ada makam wali. Itu di Pesantren al-Hidayah?” Penulis pun menjawab, “Iya, benar, makamnya di Pondok Pesantren al-Hidayah.” Menurut penulis, kejadian tersebut sangat luar biasa karena Habib Abdullah bisa mengetahui sesuatu secara *kasyaf* (terbukanya pandangan seseorang, tanpa adanya hijab).

Kejadian kedua, pada saat itu penulis dan teman penulis diajak pergi ke Pekan Raya Jakarta (PRJ) oleh Habib Abdul Aziz Alaidrus. Saat sedang menunggu Habib Abdul berbelanja, penulis dan teman menjauh darinya lalu kami bergurau sambil mengucap, “Ana takut nih kalo tiba-tiba nanti Habib beliin kita sandal.” Setelah sampai di rumah Habib Abdul, kami pun izin untuk pulang ke rumah masing-masing. Kemudian, Habib Abdul mengeluarkan barang belanjanya dan memberikan sandal yang dia beli di PRJ. Kami pun terheran-heran, bagaimana mungkin perkataan kami berdua menjadi nyata dan Habib pun membelikan kami sandal dengan ukuran yang pas.

### **Pengajaran Tarekat Alawiyah di Majelis Taklim Rasulullah saw.**

---

Tarekat Alawiyah pada Majelis Taklim Rasulullah saw. dapat dilihat dari amalan dalam berzikir dan larangan. Dalam majelis ini, para jamaahnya membacakan amalan zikir, seperti ratib Alaidrus, ratib al-Haddad, ratib al-Attas, dan wirid al-Lathif. Selain amalan tersebut, mereka juga membacakan zikir yang disanadkan oleh Habib Umar kepada Habib Munzir pada setiap penghujung acara tabligh akbar. Zikir tersebut merupakan salah satu bentuk ijazah Habib Munzir dalam Tarekat Alawiyah. Ada juga zikir yang bernama zikir Burda yang berisikan shalawat Rasulullah saw. dan dilakukan setiap hari Jum`at sebelum waktu magrib.

Larangan Tarekat Alawiyah yang diterapkan dalam Majelis Taklim Rasulullah saw. adalah menonton televisi. Habib Umar mengatakan bahwa musuh Muslim yang dipelihara di rumah adalah televisi. Namun, pengurus majelis ini menginterpretasikan bahwa yang dilarang adalah

siarannya. Siaran televisi yang tidak bermanfaat akan mengganggu keimanan seorang Muslim. Selain itu, Habib Muhammad menghindari dan tidak menganjurkan untuk memasak dan mengkonsumsi bawang putih serta bawang merah karena akan menimbulkan aroma badan yang tidak sedap. Hal ini dapat mengganggu orang lain, terutama dalam kekhusyukan ketika shalat berjamaah di masjid.

### **Pendidikan Ruhani Tarekat Alawiyah**

---

Pendidikan ruhani yang menjadi penekanan dalam Tarekat Alawiyah ialah menghiasi diri dengan akhlak mulia sembari mengamalkan amalan para wali Allah SWT yang telah diajarkan oleh leluhur Alawiyyin. Amalan tersebut terbagi ke dalam dua tema besar, yaitu adab seorang alim dan adab pelajar dalam menuntut ilmu. Tarekat Alawiyah menekankan bahwa seorang alim harus memiliki adab agar senantiasa mendapatkan keridhaan Allah SWT. Di antaranya, insaf dalam mengatakan, “Aku tidak tahu,” atau “Wallahu A`lam,” berhati-hati dalam memberikan fatwa, memandang rendah dunia, tawadhu, dan tidak bergaul dengan penguasa.

Pendidikan ruhani dalam Tarekat Alawiyah terbagi ke dalam dua macam, yaitu zuhud dan sabar. Istilah zuhud dapat diartikan sebagai tiadanya ketertarikan akan sesuatu dan bertekad untuk membersihkan hati dari segala ketergantungan duniawi. Seseorang yang melakukan zuhud disebut dengan beberapa macam istilah, antara lain *zahid*, *zuhhad*, dan *zahidun*. Tarekat Alawiyah menekankan pentingnya bersikap zuhud dalam mengamalkan ajaran agama Islam sebagaimana yang dikatakan oleh jamaah bahwa zuhud meliputi seluruh aspek kehidupan. Bahkan, satu rakaat shalat orang yang zuhud lebih baik daripada seribu rakaat orang tidak zuhud. Adapun sabar, yang dimaksud ialah sabar bersama Allah SWT. Jamaah Tarekat Alawiyah mengartikan sabar tersebut sebagai perbendaharaan surga bagi mereka yang telah mendapatkan petunjuk dari Allah SWT. Dapat diambil intisari bahwa pendidikan ruhani Tarekat Alawiyah merupakan penggabungan dua bentuk tasawuf, yaitu tasawuf akhlak dan tasawuf sunni. Hal ini merupakan kontribusi besar dari

seorang Habib Abdullah Alawi al-Haddad dalam merumuskan jalan menuju Allah SWT.

### **Tarekat Alawiyah di Masjid an-Nur Empang, Bogor**

Masjid an-Nur Empang dibangun sekitar tahun 1828 M oleh seorang ulama besar pada masanya, yaitu Habib Abdullah bin Muhsin al-Attas, yang berasal dari Hadhramaut. Saat wafat, jenazah Habib Abdullah bin Muhsin al-Attas dimakamkan di belakang sisi barat masjid. Masjid an-Nur Empang sekarang ini dikelola oleh Yayasan Masjid Noer al-Attas yang dibentuk berdasarkan akte notaris No. 21/17-2-1999, beralamat di Masjid II No. 16 RT 02 RW 12, Kelurahan Empang, Kecamatan Bogor Selatan.

Kegiatan rutin yang dilakukan di Masjid an-Nur Empang ini adalah pada waktu subuh diadakan shalat Takhiyatul Masjid disertai dengan shalat Shubuh berjamaah lalu dilanjutkan dengan zikir bersama, termasuk membaca wirid Lathif, ratib al-Attas, dan talkin zikir. Setelah zikir bersama, kegiatan rutin harian dilanjutkan dengan taklim kitab dengan membaca kitab *asy-Syamail Muhammadiyah*, yaitu kitab yang membahas tentang kepribadian dan akhlak Rasulullah saw.. Di dalamnya, tersaji sosok Rasulullah saw. secara utuh, mulai dari bentuk karakteristik fisik, tubuh, hidung, rambut, pakaian, sandal, dan pedang, serta cara beliau saw. berjalan, makan, minum dan sebagainya. Buku ini didukung oleh hadits-hadits shahih yang diriwayatkan oleh perawi masyhur, seperti Anas bin Malik, dll.. Selain itu, buku ini juga dilengkapi dengan beberapa gambar otentik yang berisi peninggalan Rasulullah saw. yang masih ada sampai sekarang. Gambar-gambar tersebut bersumber dari museum-museum dan buku-buku sejarah peradaban Islam.

Selain membaca *asy-Syamail Muhammadiyah*, jamaah juga membaca *Sullam at-Taufiq*, yaitu kitab yang berisi hukum fiqih. Setelah pembacaan kitab bersama dilakukan, acara rutin dilanjutkan dengan ziarah bersama dan shalat Isyraq, yaitu shalat yang dilakukan saat matahari terbit. Kegiatan rutin harian yang dilakukan setiap shalat Maghrib berjamaah adalah pembacaan al-Qur'an sampai waktu Isya. Kegiatan rutin yang

dilakukan setelah asar pada hari Kamis adalah pengajian bersama yang menghadirkan penceramah dan dilaksanakan sampai mendekati waktu magrib. Setelah pengajian, diadakan shalat Maghrib berjamaah dan membaca ratib al-Attas sampai waktu isya. Kegiatan dilanjutkan dengan shalat Isya berjamaah dan membaca maulid disertai dengan qasidah. Setelah acara malam Jum`at selesai, diadakan makan bersama.

Selain kegiatan rutin harian, terdapat juga kegiatan rutin tahunan yang dilakukan pada setiap bulan Rabi`ul Awwal. Kegiatan tersebut adalah maulid akbar serta haul Habib Abdullah bin Mukhsin al-Attas. Kegiatan tersebut dilaksanakan pada hari Rabu terakhir bulan Rabi`ul Awwal. Acara ini merupakan acara besar yang dihadiri oleh para ulama dalam negeri dan luar negeri. Pada bulan Rajab, terdapat acara yang biasa disebut dengan rajaban. Acara ini merupakan acara Isra dan Mi`raj yang di dalamnya dibacakan sejarah Isra dan Mi`raj Nabi saw. dan dilanjutkan dengan doa bersama. Pada bulan Sya`ban, terdapat acara Nisfu Sya`ban. Acara ini diisi dengan membaca surah Yasin bersama dan dilanjutkan dengan ceramah di Masjid an-Nur.

Pada bulan Ramadhan, terdapat taklim kitab yang diadakan setelah subuh. Kitab yang dibaca rutin adalah kitab yang rutin dibaca saat hari-hari selain bulan Ramadhan, yaitu kitab *asy-Syama'il Muhammadiyah* dan *Sullam at-Taufiq*. Selain acara rutin setelah subuh, terdapat acara rutin yang dilaksanakan setelah shalat Maghrib, yaitu membaca ratib al-Attas dan dilanjutkan dengan shalat Tarawih bersama disertai dengan doa dan taklim pembacaan kitab *Tajwid* dan *Akidah* karya Imam al-Haddad. Pada malam ke-21 Ramadhan, diadakan shalat Tarawih yang bertujuan untuk mencari malam Lailatul Qadr lalu dilanjutkan dengan doa bersama. Acara tersebut dilakukan pada malam-malam ganjil setelahnya.







# Bab 3

## Tarekat Tijaniyah

### **Sejarah Tarekat Tijaniyah**

---

Tarekat Tijaniyah adalah tarekat yang diakui oleh Rasulullah saw. sebagai tarekat beliau saw. sendiri sehingga disebut juga dengan Thariqah Muhammadiyyah. Nabi Muhammad saw. memberi amanat kepada wali besar akhir zaman, Sayyid Syekh al-QutbI al-Maktum wa al-Khatmi al-Muhammadi al-Ma`lum Ahmad bin Muhammad at-Tijani Radhiyallahu `anhu (Hamid, 2017). Tarekat ini dirintis oleh Syekh Ahmad bin Muhammad al-Hasani. Dia lahir pada Kamis, 13 Safar 1150 H di Madhawi, Maroko. Dia berasal dari kabilah Tijan. Silsilah dari garis ayahnya adalah Ahmad bin Muhammad bin Mukhtar bin Ahmad bin Muhammad Salim bin al-Id bin Salim bin Ahmad al-Alwani bin Ahmad bin Ali bin Abdullah bin al-Abbas bin Abdu al-Jabbar bin Idris bin Ishaq bin Ali Zainal Abidin bin Ahmad bin Muhammad an-Nafsi az-Zakiyah bin Abdullah bin Hasan al-Mutsanna bin Hasan as-Sibthi bin Ali bin Abi Thalib dan Fathimah az-Zahra binti Nabi Muhammad saw.. Adapun silsilah dari garis ibunya adalah Ahmad binti Aisyah binti Abu Abdillah Muhammad bin as-Sanusi al-Tijani al-Madhawi. Ahmad al-Tijani merupakan keturunan dari Hasan bin Ali bin Abi Thalib r.a..

Pada usia tujuh tahun, dia telah hafal Al-Qur'an dengan Qiraat Imam Nafi di bawah bimbingan gurunya, Muhammad bin Hamawi al-Tijani. Dia juga mempelajari ilmu ushul, furu, dan adab kepada Muhammad bin Hamawi. Pada 1171 H, Ahmad al-Tijani memasuki dunia sufi. Dia memasuki dunia sufi berdasarkan pemikiran dan pengetahuan pada sesuatu yang dikehendakinya. Pengetahuan yang dia miliki membawanya untuk mencari seseorang yang dapat menunjukkannya jalan untuk sampai kepada Tuhannya. Ketika usianya hampir 21 tahun, dia melakukan kunjungan ke beberapa daerah di Fez, Maroko. Dia bertemu dengan Abdul Qadir bin Muhammad, Maulana Ahmad ash-Shaqali al-Idrisiyyah, Muhammad bin Hasan al-Wanjali, Maulana ath-Thayyib bin Muhammad bin Abdillah bin Ibrahim al-Yamlahi, Abdullah bin al-Arabi bin Ahmad bin Muhammad bin Abdullah al-Andalusi, Abdu al-Qadir al-Jailani, Abu Abdillah Muhammad bin Abdillah an-Nadzani, Muhammad al-Habib bin Muhammad, dan Abu Abbas Ahmad ath-Thawwas. Dalam proses pencarian tersebut, Ahmad al-Tijani mengetahui beberapa aliran tarekat dan mengamalkannya walaupun tidak diteruskan.

Pada usia 46 tahun (1196 H), dia bertemu dengan Rasulullah saw. dalam keadaan terjaga. Sejak saat itu, Rasulullah saw. selalu mendampinginya. Keadaan ini disebut *fathul akbar*, yaitu terbukanya tirai yang menghalangi antara seseorang dan Rasulullah saw.. Rasulullah saw. memerintahkannya untuk tidak berguru pada guru-gurunya selama ini karena gurunya yang sekarang adalah Rasulullah saw.. Rasulullah saw. menalkin (mengajarkan) zikir berupa wirid dan shalawat yang masing-masing dibaca 100 kali. Pengajaran zikir ini disempurnakan dengan tambahan *laa illallaah* sebanyak 100 kali oleh Rasulullah saw. pada 1200 H. Pada 18 Safar 1214 H, Dia dianugerahi gelar sebagai penutup para wali yang tersembunyi (al-Khatmu al-Auliya al-Maktum). Hari tersebut diperingati sebagai `Id al-Khatmi bagi Tarekat Tijaniyah. Dia meninggal di Faz, Maroko, pada 1230 H.

Terdapat empat tingkatan di Tarekat Tijaniyah. Tingkatan paling bawah adalah muhibbin, yaitu orang yang menyukai tarekat ini, tetapi

belum dibaiat. Kemudian, ada ikhwan, yaitu orang yang telah dibaiat dan menjadi pengikut tarekat. Kemudian, ada mukadam, yaitu orang yang dapat membaiat muhibbin. Tingkatan teratas adalah abna, yaitu keturunan Ahmad bin Muhammad al-Tijani yang dapat membaiat mukadam. Akidah tarekat ini adalah Ahlus Sunnah wal Jamaah. Tarekat ini bertujuan untuk menekan hawa nafsu, tanpa harus menyepi dan menghindar dari manusia atau masyarakat lain.

### **Tarbiyah Tarekat Tijaniyah**

---

Tarbiyah tarekat adalah metode dalam melakukan hubungan dengan Allah SWT, diri sendiri, dan makhluk. Hubungan dengan Allah SWT terdiri atas tiga prinsip, yaitu menegakkan semua kewajiban, menjauhi yang dilarang, dan menyerah pada hukum Allah SWT. Hubungan dengan diri sendiri terdiri atas tiga prinsip, yaitu menyadari kebenaran, tidak mempersulit diri, dan waspada terhadap hawa nafsu. Adapun hubungan dengan makhluk terdiri atas tiga prinsip, yaitu memberikan hak-hak masyarakat, menjaga diri, dan menghindari gejolak yang dapat mengubah kondisi hati.

Tarbiyah Tarekat Tijaniyah adalah pendidikan dengan kurikulum Islam, iman, dan ihsan. Derajat tersebut memiliki beberapa tarbiyah yang berbeda. Derajat Islam menekankan tarbiyah pada tobat dan istiqamah dalam melaksanakan semua kewajiban agama, rutinitas, dan sunnah. Tarbiyah takwa, yaitu menjaga diri dari munculnya penyimpangan-penyimpangan karena takwa akan menjaga tobat dan istiqamah dalam ibadah. Derajat iman menekankan tarbiyah ikhlas, yaitu memurnikan diri kepada Allah SWT dalam semua gerak dan diam dalam jalan ibadah kepada-Nya. Kemudian, ada tarbiyah shiddiq, yaitu kejujuran dalam bermuamalah kepada Allah SWT di tengah emosi atau bisikan yang ada di dalam diri seseorang. Kemudian, ada tarbiyah tumaninah, yaitu ketenangan hati menuju keyakinan dan melepaskan semua yang berubah dan bergejolak. Tarbiyah ini akan melepaskan seseorang dari kelalaian.

Derajat ihsan mencakup tarbiyah muraqabah, yaitu memantapkan keyakinan ruh seakan-akan melihat Allah SWT. Kemudian, ada tarbiyah musyahadah, yaitu penyaksian kepada kebenaran Allah SWT, tanpa adanya keraguan, persangkaan, dan persepsi. Hal ini karena ruh telah bersih dari semua keraguan sehingga yang tersisa adalah rahasia Ilahi, seperti cermin yang bersih dari hembusan napas. Ada tarbiyah makrifat, yaitu kondisi musyahadah yang kukuh bersama tegaknya keadilan dan kebijaksanaan.

## Wirid Tarekat Tijaniyah

---

### 1. Lazimah

Lazimah adalah zikir yang wajib dibaca secara individu setiap hari sebanyak dua kali sehari, yaitu pada pagi hari dan sore hari. Zikir pagi hari dibaca setelah shalat Shubuh sampai sebelum waktu zuhur dan zikir sore hari dibaca setelah shalat Ashar sampai waktu isya. Zikir ini merupakan amalan wajib yang dilakukan oleh ikhwan atau orang yang telah dibaiat dan resmi menjadi pengikut Tarekat Tijaniyah. Zikir ini terdiri dari membaca istighfar 100 kali, shalawat biasa 100 kali atau shalawat Fatih 1 kali, dan kalimat tauhid 100 kali. Orang yang mendapat uzur maka boleh membaca zikir ini selama siang dan malam, tanpa batas waktu yang telah ditentukan dan orang yang meninggalkan zikir ini harus mengqadha atau mengganti pada hari berikutnya. Kalimat istighfar berbunyi,

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ

“Aku memohon ampunan kepada Allah.”

Kalimat shalawat Nabi saw. yang lazim dibaca, yaitu sebagai berikut.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.

“Ya Allah, berikanlah rahmat-Mu kepada Nabi Muhammad dan keluarga Nabi Muhammad.”

Kalimat shalawat Fatih, yaitu sebagai berikut.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الْفَاتِحِ لِمَا أُغْلِقَ وَالْحَاتِمِ لِمَا سَبَقَ  
نَاصِرِ الْحَقِّ بِالْحَقِّ وَالْهَادِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ حَقَّ قَدْرِهِ وَمِقْدَارِهِ الْعَظِيمِ.

“Ya Allah, curahkanlah rahmat dan keselamatan serta berkah atas junjungan kita Nabi Muhammad saw. yang dapat membuka sesuatu yang terkunci, penutup dari semua yang terdahulu, penolong kebenaran dengan jalan yang benar, dan petunjuk kepada jalan yang lurus. Semoga Allah mencurahkan rahmat kepadanya, keluarganya, dan semua sahabatnya dengan sebenar-benar kekuasaan-Nya yang Maha Agung.

Kalimat tauhid, yaitu sebagai berikut.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

“Tiada Tuhan, selain Allah.”

Syarat utama zikir Lazimah adalah menjaga shalat lima waktu, menghadap kiblat, suci badan, pakaian dan tempat, serta tidak berbicara, selain zikir, kecuali dalam keadaan darurat. Jika berbicara selain zikir, pembacaan zikir diulangi dari awal. Syarat khususnya adalah membaca zikir dengan pelan dan meresapi makna yang terkandung di dalamnya.

## 2. Wadzifah

Wadzifah adalah zikir yang dilakukan sekali sehari. Zikir ini merupakan ciri khas dari Tarekat Tijaniyah. Zikir ini boleh dibaca sendiri-sendiri ataupun bersama-sama. Syarat membaca zikir ini adalah suci dari hadas besar dan kecil, suci dari najis, dan bersuci dengan air, bukan tayamum. Zikir ini terdiri dari istighfar 30 kali,

shalawat Fatih 50 kali, kalimat tauhid, dan selawat Jauharah al-Kamal 12 kali. Adapun shalawat Jauharah al-Kamal, yaitu sebagai berikut.

اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى عَيْنِ الرَّحْمَةِ الرَّبَّانِيَّةِ وَالْيَقُوتَةِ  
الْمُتَحَقِّقَةِ الْحَائِظَةِ بِمَرْكَزِ الْفُهُومِ وَالْمَعَانِي وَنُورِ الْأَكْوَانِ  
الْمُتَكَوِّنَةِ الْأَدْمِيِّ صَاحِبِ الْحَقِّ الرَّبَّانِيِّ الْبَرِّقِ الْأَسْطَعِ بِمُزُونِ  
الْأَرْبَاجِ الْمَالِيَةِ لِكُلِّ مُتَعَرِّضٍ مِنَ الْبُحُورِ وَالْأَوَانِي وَنُورِكَ  
الَّلَامِعِ الَّذِي مَلَأَتْ بِهِ كَوْنَكَ الْحَائِظِ بِأَمْكِنَةِ الْمَكَانِي اللَّهُمَّ  
صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى عَيْنِ الْحَقِّ الَّتِي تَتَجَلَّى مِنْهَا عُرُوشُ الْحَقَائِقِ  
عَيْنِ الْمَعَارِفِ الْأَقْوَمِ صِرَاطِكَ التَّامِّ الْأَسْقَمِ اللَّهُمَّ صَلِّ  
وَسَلِّمْ عَلَى طَلْعَةِ الْحَقِّ بِأَلْحَقِّ الْكَزْزِ الْأَعْظَمِ إِفَاضَتِكَ مِنْكَ  
إِلَيْكَ إِحَاطَةَ النُّورِ الْمُطْلَسَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ صَلَاةً  
تُعَرِّفُنَا بِهَا إِيَّاهُ.

“Ya Allah, limpahkanlah rahmat dan keselamatan-Mu kepada Nabi Muhammad. Beliau adalah hakikat rahmat sifat-sifat Tuhan. Beliau bagaikan mutiara yang mengetahui semua nama-nama (asma) dan sifat-sifat Allah, yang menjadi pusat pengetahuan yang mencakup seluruh pengetahuan yang diberikan kepada makhluk, yang menjadi penerang (cahaya) segala sesuatu yang ada, termasuk manusia, yang membawa (mempunyai) agama Allah. Beliau adalah Hakikat Muhammad yang bagaikan kilat, bahkan lebih dari kilat yang dibuktikan dengan mengalir dan berlimpah rahmat Tuhan kepada setiap orang yang menghadap-Nya. Seperti halnya para nabi dan para wali, beliau yang menjadi cahaya Tuhan yang menerangi seluruh makhluk di setiap tempat. Ya Allah, limpahkanlah rahmat dan keselamatan-Mu kepada Nabi Muhammad yang menjadi wujud

*keadilan, pemilik kebenaran. Telah tampak dari padanya seluruh hakikat keadilan yang seperti `Arsy sebagai sumber seluruh ilmu, yaitu ilmu Engkau yang terdahulu, jalan Engkau yang sempurna dan lurus. Ya Allah, limpahkanlah rahmat dan keselamatan-Mu kepada Nabi Muhammad yang merupakan manifestasi dan tajalli, yang menjadi gudang (tempat penyimpanan) ilmu dan rahmat-Mu Yang Maha Besar, tempat datangnya kasih-Mu, yang meliputi seluruh cahaya yang tersimpan. Semoga Allah memberikan rahmat kepadanya dan keluarganya, yang dengan sebab rahmat tersebut kami bisa mengetahui hakikat.”*

### **3. Hailalah**

Hailalah adalah zikir yang dilakukan sekali seminggu secara berjamaah pada setiap Jum`at sore setelah shalat Ashar. Zikir ini dibaca di zawiyah atau tempat bagi para pengikut Tarekat Tijaniyah membaca zikir ini. Zikir Hailalah terdiri dari pembacaan kalimat tauhid sebanyak 1000 kali.

### **Profil Misbahul Anam**

---

Misbahul Anam lahir di Brebes, Selasa 17 Rabi`ul Awwal 1387 H. Sejak kecil, dia diasuh oleh ayahnya, K.H. Turmudzi, dalam ibadah, berakhlak, dan memahami kitab-kitab salaf. Setelah lulus dari MTS asy-Syafi`iyah, dia melanjutkan sekolah di Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN) di Pekalongan, Jawa Tengah. Saat di Pekalongan, dia mulai memasuki dunia dakwah. Pendidikan terakhir ditempuhnya di Fakultas Tarbiyah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Ketika berusia 17 tahun, dia bertanya kepada ayahnya tentang jaminan surga bagi pengikut tarekat yang merupakan pengikut Tarekat Tijaniyah. Setelah magrib, ayahnya mengajaknya untuk bertemu dengan Syekh Muhammad bin Ali Basalamah. Selama satu jam, Syekh Muhammad menjawab pertanyaan-pertanyaan yang ada di benaknya, tanpa ditanyakan. Dia yakin bahwa Syekh Muhammad adalah wali-Nya. Sebelum pulang, dia meminta untuk



masuk Tarekat Tijaniyah. Namun, Syekh Muhammad berkata bahwa dia harus istikharah dan mendapat izin dari orang tuanya.

Pada Januari 1995 M, dia dibaiat menjadi mukadam oleh Syekh Muhammad bin Ali Basalamah setelah Syekh Muhammad didatangi oleh Rasulullah saw. dan Ahmad bin Muhammad al-Tijani. Setelah dibaiat, Misbahul Anam sakit selama tiga bulan. Kemudian, orang tuanya mendatangi Syekh Muhammad dan meminta agar mencabut kemukadaman anaknya. Namun, Syekh Muhammad menolak dan memberi tahu bahwa dia telah didatangi oleh Rasulullah saw. dan Ahmad bin Muhammad al-Tijani sebanyak tiga kali. Sejak 1997 M sampai sekarang, Misbahul Anam mengasuh santrinya di Pondok Pesantren Al-Umm di Ciputat Timur. Selain itu, dia juga menyampaikan dakwah di berbagai daerah. Pesantren ini juga menjadi tempat Front Pembela Islam (FPI) dirintis dan dideklarasikan pada 17 Agustus 1989 M dan dia menjadi Sekjen DPP FPI yang pertama mendampingi Habib Muhammad Rizieq bin Husein Syihab sebagai ketua umum.

Sanad kemukadaman yang diterima Misbahul Anam berasal dari Syekh Muhammad bin Ali Basalamah dari Syekh Muhammad Hawi bin Anwar dari Syekh Muhammad Al-Hafidz bin Abdul Lathif dari Syekh Muhammad al-Kabir dari Syekh Muhammad al-Basyir bin Syekh Muhammad al-Habib dari Syekh Ahmad bin Muhammad al-Tijani dari Rasulullah saw.. Pada 13 April 2002 M, Sayyid Muhammad al-Basyir bin Allal dari Mauritania menalqin dan menajdid kemukadaman Misbahul Anam dengan sanad dari Syekh Muhammad al-Aqmari dari Syekh Hasan al-Baqili dari Syekh Hasan al-Iqrani dari Syekh Ahmad al-Kansusi dari Syekh Muhammad al-Ghali dari Syekh Ahmad bin Muhammad al-Tijani dari Rasulullah saw..

### **Tarekat Tijaniyah di Pondok Pesantren al-Umm**

---

Pondok Pesantren al-Umm merupakan pesantren tradisional atau pesantren salafi yang tetap mempertahankan bentuk lama dengan adanya komponen kiai, pondok tempat santri menginap, masjid, santri, dan

pelajaran kitab kuning atau kitab Islam klasik. Seluruh pelajaran yang didapatkan santri adalah pelajaran agama. Para santri tinggal di sebuah rumah yang menyatu dengan tempat tinggal guru, yang juga merupakan mukadam, yaitu Misbahul Anam. Selain mendapatkan pelajaran agama secara umum, para santri juga mendapatkan ilmu-ilmu tasawuf yang diajarkan melalui kegiatan Tarekat Tijaniyah. Kegiatan ini dilakukan secara rutin. Ada yang dilakukan seminggu satu kali dan ada pula yang dilakukan sebulan satu kali.

Kegiatan yang dilakukan seminggu satu kali adalah wirid Tijani tingkat Hailalah. Wirid ini dilakukan setiap hari Jum`at sore setelah shalat Ashar. Biasanya, dilakukan di ruangan besar yang digunakan sebagai tempat berkumpulnya mukadam, santri, dan para ikhwan Tijani. Menurut Rafika, salah satu santriwati di Pondok Pesantren al-Umm, para ikhwan Tijani yang rutin mengikuti kegiatan setiap hari Jum`at bisa mencapai 50 orang. Sekitar pukul 16.00 atau 16.30 sore, wirid ini dimulai. Kemudian, sekitar pukul 17.30 sore, wirid selesai. Para pengikutnya mengikuti shalat Maghrib berjamaah. Setelah shalat Maghrib, mukadam mengisi kajian atau ceramah hingga adzan shalat Isya tiba. Selepas itu, para santri dan ikhwan Tijani menyantap makan malam bersama.

### **Hubungan Sosial Jamaah Tarekat Tijaniyah**

---

Seiring kemajuan zaman dan masuknya para guru Mursyid membawa sentuhan nilai-nilai keislaman, secara berangsur kebiasaan dan cara pandang masyarakat mulai mengalami perubahan, termasuk dalam hal akhlak terhadap Allah SWT (Hamzah & Nasrul, 2020). Apabila manusia memperbaiki hubungan dengan-Nya, Allah SWT akan memperbaiki hubungannya dengan orang lain, bahkan seluruh makhluk akan berbuat baik kepada manusia lainnya (Endang, 2010). Terdapat tiga nilai dalam interaksi manusia dengan Allah SWT, yaitu sebagai berikut.

Pertama, iman Kepada Allah SWT. Mengingat Allah SWT melalui ucapan lisan mengandung arti pujian. Apabila iman kita tulus, lahir dari lubuk hati yang paling dalam, tentunya kita akan mencintai Allah

(Mahmud, 2018). Adapun maksud dari hubungan sosial terhadap Allah SWT, yaitu sebagai berikut.

1. Beriman kepada Allah SWT karena Dia bisa mengetahui segala yang dibutuhkan seseorang.
2. Beriman kepada Allah SWT karena Dia memenuhi kebutuhan seseorang.
3. Beriman hanya kepada Allah SWT karena hanya Dialah satu-satunya tempat meminta pertolongan.
4. Beriman kepada Allah SWT, berarti seseorang memiliki cinta dan rahmat dari -Nya (Khomeini, 2004).

Kedua, bertakwa Kepada Allah SWT. Takwa berarti takut dan memelihara. Di dalamnya, terkandung sifat khauf dan *raja'*. Khauf artinya takut dengan azab Allah SWT. *Raja'* artinya mengharapkan rahmat Allah SWT. Pada umumnya, para penganut Tarekat Tijaniyah biasa mendekatkan diri kepada Allah SWT supaya mendapat kesenangan, ketentraman, dan kedamaian hati. Dengan demikian, zikir disebut sebagai cara yang mudah dalam beribadah agar setiap orang yang bertarekat lebih mendekatkan diri kepada Allah SWT secara benar sehingga tumbuh rasa takwa dan berbaik sangka terhadap qadha dan qadar-Nya (Nirwana, 2016).

Ketiga, zikir kepada Allah SWT. Zikir ialah jalan bagi orang yang sangat cinta kepada Allah SWT. Dengan demikian, dia lebih banyak berbuat amal saleh serta memperbaiki hubungan dengan Allah SWT dan sesama manusia. Dalam berzikir, pengamal harus berwudhu untuk menghilangkan kotoran dalam diri sendiri. Dengan berwudhu, seseorang dapat membersihkan batinnya supaya termotivasi diri untuk beribadah (Nirwana, 2016). Rasulullah saw. mengatakan bahwa zikir dan doa menimbulkan rasa optimis karena bergantung penuh kepada Allah SWT (Hakim, 2012). Adapun bentuk zikir kepada Allah SWT dalam Tarekat Tijaniyah ialah shalawat Fatih, sebagai rukun wirid, lalu membaca istighfar sebanyak 100 kali, sebagai bentuk zikir yang diajarkan Rasulullah saw. secara langsung kepada Syekh Ahmad al-Tijani dalam peristiwa Fath al-Akbar. Adapun dalam Tarekat Tijaniyah, zikir lazimah terdiri dari istighfar

sebanyak 100 kali, shalawat sebanyak 100 kali, zikir tauhid sebanyak 100 kali, shalawat Fatih sebanyak 50 kali, shalawat Jauhah al-Kamal sebanyak 12 kali, Wazifah Yaumiyah, dan zikir Hailalah.

Keempat, syukur kepada Allah SWT. Bersyukur adalah sikap untuk menunjukkan nikmat yang Allah SWT berikan agar ikhlas dalam menjalani hidup dengan penuh syukur. Sebagai rasa syukur kepada Allah SWT atas kemurahan dan rahmat-Nya, berusaha menjalani hidup dengan tulus, ikhlas, dan sabar seraya mengaplikasikan seluruh perintah Allah SWT. Ini sebagaimana makna bersyukur yang terdapat pada surah al-Baqarah ayat 152, *“Maka, ingatlah kepada-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu. Bersyukurlah kepada-Ku dan janganlah kamu ingkar kepada-Ku.”*

Kelima, bertobat Kepada Allah SWT. Dalam riwayat Imam Muslim, disebutkan Rasulullah saw. Bersabda, “Sesungguhnya, Allah sangat gembira menerima tobat hamba-Nya ketika bertobat kepada-Nya.” Adapun cara bertobat kepada Allah SWT, yaitu hendaklah dilakukan secara ikhlas, menyesal dan merasa sedih atas dosa yang pernah dilakukan, segera berhenti dari perbuatan maksiat yang telah dilakukan, bertekad untuk tidak mengulangi kembali dosa tersebut pada masa yang akan datang.





# Bab 4

## Tarekat Naqsyabandiyah

### **Tarekat Naqsyabandiyah di Padang, Sumatera Barat**

Sejarah Islam yang terjadi di Indonesia merupakan sebuah fenomena yang memiliki keunikan tersendiri. Islam Indonesia mempunyai karakter dan sifat yang berbeda dengan negara-negara Islam lainnya, terutama di wilayah Timur Tengah. Di Indonesia, budaya lokal bangsa dapat berinteraksi dan berkolaborasi dengan nilai-nilai yang ada dalam Islam. Menjadi sebuah fakta yang patut dibenarkan apabila kedatangan Islam ke Indonesia dilakukan dengan cara damai. Berbeda dengan di wilayah Timur Tengah, yang dalam beberapa kasusnya harus disertai dengan proses pendudukan wilayah oleh aktivitas militer.

Berdasarkan pendapat Hamka pada “Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia” di Medan tahun 1963 M, Islam dibawa langsung dari Arab pada abad ke-7 hingga 8 M. Dibuktikan dengan adanya jalur pelayaran yang ramai dan bersifat internasional jauh sebelum abad ke-13 M melalui Selat Malaka yang menghubungkan Dinasti Tang di Cina (Asia Timur), Sriwijaya di Asia Tenggara, dan Bani Umayyah di Asia Barat (Sunarto, 2005). Islam pada awalnya disebarkan melalui pendekatan ekonomi dan bisnis yang dilakukan oleh para pedagang Arab. Pada tahap berikutnya, upaya penyebaran Islam dilanjutkan oleh para sufi dan ulama lokal. Dengan adanya peran dari para sufi dan ulama, penghayatan,

pengalaman, dan pengamalan keagamaan menjadi lebih berkembang. Para sufi dan ulama mengajarkan Islam melalui ajaran tasawuf.

Islam dengan pendekatan sufistik seperti ini, justru dapat memikat seluruh lapisan masyarakat, baik dari lapisan bawah, menengah, maupun bangsawan. Islam makin dikenal di seluruh penjuru nusantara, tidak terkecuali bagi masyarakat Minangkabau di Sumatera Barat. Tercatat bahwa agama mayoritas yang dianut masyarakat Minangkabau adalah Islam. Weekers, yang merupakan seorang peneliti asing, mengatakan bahwa semua umat Islam di Minangkabau adalah muslim Sunni yang bermadzhab Syafi'i. Umar Yusuf juga mengatakan bahwa, "Kalau ada orang Minangkabau yang tidak menganut agama Islam, hal itu adalah suatu keganjilan yang mengherankan" (Daya, 1990). Ungkapan tersebut menyiratkan bahwa mereka merupakan penganut Islam yang taat.

Tidak dimungkiri Sumatra Barat dalam sejarahnya juga telah memberikan kontribusi ilmu keislaman yang sangat besar bagi Indonesia dan dunia, seperti halnya dalam melahirkan banyak ulama dan cendekiawan terkemuka. Beberapa di antaranya adalah Syekh Yasin Isa al-Fadani, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, dan Haji Abdul Malik Karim Amrullah atau Buya Hamka. Artinya, Islam di Sumatera Barat mengalami perkembangan yang sangat baik hingga saat ini. Keberhasilan proses Islamisasi ini, didukung oleh cara yang ditempuh masyarakat untuk mengembangkan Islam yang mereka anut dengan mendirikan lembaga pendidikan yang dikenal dengan surau. Surau yang dibangun di seluruh pelosok Minang ini mampu menanamkan ajaran Islam kepada putra-putri daerah Minang sejak kecil hingga menjadikan orang Minangkabau yang keras adat itu sebagai orang-orang Islam yang taat (Daya, 1990).

Surau digunakan untuk mengaji serta menjadi tempat untuk tidur bagi anak laki-laki. Yang tidur di surau bukan hanya anak-anak mengaji dan orang-orang dewasa yang belum menikah, melainkan juga orang-orang yang sudah berumah tangga. Dalam beberapa hari, mereka tidak pulang ke rumah istrinya, begitu pula dengan para duda dan orang tua. Hal ini menandakan bahwa surau merupakan pusat pembelajaran agama

Islam bagi seluruh kehidupan masyarakat Minangkabau. Adapun di antara mereka yang sudah menamatkan kajiannya di surau, mereka akan mencari guru-guru terkenal yang membuka perguruan khusus bercorak mistik atau tarekat untuk belajar kembali (Daya, 1990).

Berdasarkan hal tersebut, upaya mengkaji tasawuf menjadi sangat penting, baik dari sejarah ataupun substansi pemikirannya. Tasawuf sebagai aspek mistis dalam Islam, pada dasarnya merupakan wujud kesadaran akan adanya hubungan komunikasi manusia dengan Tuhannya, yang pada proses selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat (*qurb*) dengan Tuhan (Solihin, 2005). Pada awal kemunculannya, tasawuf masih bersifat pribadi, yaitu hanya menyangkut hubungan antara seorang individu dan Tuhannya. Akan tetapi, tasawuf menjadi makin dikenal dan saat ini telah terlembagakan melalui sebuah organisasi yang disebut tarekat (Fathurahman, 2008).

Apabila berbicara mengenai tasawuf, tidak akan terlepas dari istilah tarekat. Tarekat merupakan sebuah tempat bagi seorang murid untuk belajar ilmu agama dengan gurunya yang diberi gelar syekh. Pada umumnya, penisbahan nama tarekat diambil dari nama syekh yang mendirikan tarekat tersebut. Selain mempelajari ilmu dan syariat agama, tarekat juga penting dalam mempelajari wirid tertentu yang dilakukan bersama gurunya. Tujuan dari wirid tersebut adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Kegiatan mempelajari wirid saat ini dikenal dengan nama suluk (Hamka, 2016).

Sumatera Barat merupakan salah satu wilayah yang memiliki peran penting dalam sejarah perkembangan tasawuf. Beberapa tasawuf yang telah terlembagakan di Sumatra Barat adalah Tarekat Syatariyah, Tarekat Naqsyabandiyah, dan Tarekat Sammaniyah. Tarekat Syatariyah dan Tarekat Naqsyabandiyah adalah dua tarekat yang berkembang paling besar. Berbeda dengan Tarekat Sammaniyah, ia justru tidak begitu berkembang. Tarekat Sammaniyah hanya ditemukan di dua daerah, yaitu di Padang Bubus Bonjo, Pasaman, dan di Kota Payakumbuh, tetapi itu juga sudah banyak bercampur dengan Tarekat Naqsyabandiyah (Fathurahman, 2008).



Kendati masing-masing tarekat memiliki perbedaan dan kecenderungan yang khas, mereka dapat hidup berdampingan. Masyarakat Sumatra Barat dapat menerima dengan baik kehadiran tarekat, bahkan mereka mengamalkan setiap ajarannya dalam setiap lingkup kehidupan mereka.

Dalam penelitian ini, penulis memfokuskan penelitian pada Tarekat Naqsyabandiyah di Kota Padang. Selain merupakan tarekat terbesar kedua, tarekat ini sering menjadi sorotan publik terkait penetapan awal Ramadhan dan hari Idul Fitri yang berbeda dengan tanggal yang ditetapkan oleh pemerintah. Oleh karena itu, penulis memilih tarekat ini sebagai objek dalam penelitian ini. Tulisan ini akan memaparkan hal-hal yang berkaitan dengan Tarekat Naqsyabandiyah di Kota Padang, khususnya di Mushala Istighfar, Kelurahan Bandar Buat, Kecamatan Lubuk Kilangan dan Mushala Baitul Makmur, Kelurahan Pasar Baru, Kecamatan Pauh. Di antara fokus penelitian ini adalah untuk menjelaskan sejarah Tarekat Naqsyabandiyah di Kota Padang, silsilah, ajaran, kegiatan, dan amalannya.

Lokasi penelitian ini terdapat di dua tempat, yaitu Mushala Istighfar dan Mushala Baitul Makmur. Mushala Istighfar terletak di Jalan Raya Bandar Buat nomor 20, Bandar Buat, Lubuk Kilangan, Kota Padang, Sumatra Barat, Kode Pos 25157. Mushala Baitul Makmur terletak di Kelurahan Binuang, Kecamatan Pauh, Kota Padang, Sumatra Barat. Penelitian tentang Tarekat Naqsyabandiyah ini merupakan studi kasus. Studi kasus yang dimaksud dalam penelitian ini adalah menelaah secara mendalam dan menyeluruh untuk memperoleh gambaran mengenai prinsip-prinsip umum yang berlaku dalam kehidupan sosial suatu masyarakat.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode studi pustaka dan metode penelitian lapangan meliputi wawancara dan pengamatan. Metode studi pustaka adalah teknik pengumpulan data dilakukan dengan menelaah informasi dari buku-buku ilmiah (Mestika:2008). Sedangkan menurut Bungin (2017) metode wawancara adalah sebuah proses memperoleh keterangan untuk tujuan penelitian dengan cara melakukan tanya jawab sambil bertatap muka antara pewawancara dengan responden atau orang yang diwawancarai.

Pewawancara adalah orang yang menggunakan metode wawancara sekaligus bertindak sebagai pemimpin dalam proses wawancara tersebut. Responden adalah orang yang diwawancarai, dimintai informasi oleh pewawancara karena diperkirakan menguasai data, informasi, ataupun fakta dari suatu objek penelitian. Wawancara yang dilakukan dalam penelitian adalah wawancara secara langsung kepada narasumber dan memberikan pertanyaan kepada narasumber. Narasumber dalam penelitian ini adalah Abuya Zein di Mushala Istigfar dan Buya Syafri di Mushala Baitul Makmur. Pengamatan yang dilakukan adalah dengan mengamati kedua lokasi, baik secara tempat maupun keadaan.

Analisis data ini akan dilakukan melalui dua tahapan. Tahapan pertama dilakukan bersamaan dengan pencatatan data di lapangan dan tahapan kedua dilakukan setelah pengumpulan data berakhir. Setelah selesai, dilakukan pengumpulan data sementara lalu didiskusikan. Hasil dari diskusi ini kembali mendapat masukan-masukan sebagai bahan untuk perbaikan penulisan laporan akhir. Terdapat beberapa penelitian terdahulu yang membahas mengenai Tarekat Naqsyabandiyah di Sumatra Barat. Salah satunya, artikel jurnal yang dibahas oleh Ahmad Fauzi Ilyas yang berjudul “Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara”. Pada artikel ini, Ahmad membahas biografi dari Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan polemik yang terjadi pada Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia.

Terdapat juga artikel jurnal lain yang dibahas oleh Mismedia Penim dengan judul “Manuskrip dan Konteks Sosialnya Kasus Naskah Tarekat Naqsyabandiyah di Minangkabau”. Dalam jurnal ini, Mismedia membahas naskah Tarekat Naqsyabandiyah di Minangkabau, Sumatera Barat yang di dalamnya menjelaskan mengenai ajaran-ajaran sufisme. Persamaan yang terdapat di dalam kedua artikel tersebut dengan artikel ini adalah sama-sama membahas mengenai Tarekat Naqsyabandiyah di Sumatera Barat. Perbedaan yang terdapat di antara kedua artikel jurnal tersebut dengan artikel ini adalah artikel ini membahas Tarekat Naqsyabandiyah di Kota Padang, Sumatra Barat.

## Mushala Baitul Makmur

---

Mushala Baitul Makmur merupakan pusat kajian Tarekat Naqsyabandiyah yang berada di Kelurahan Binuang, Kecamatan Pauh, Kota Padang, Sumatra Barat. Kunjungan pertama kali yang penulis lakukan ke Mushala Baitul Makmur adalah pada hari ke-4 penelitian, Senin 12 November 2018 M. Kunjungan tersebut dilakukan untuk mempelajari keberadaan Tarekat Naqsyabandiyah di Kecamatan Pauh, Padang. Penulis pun bertemu dengan guru Tarekat Naqsyabandiyah yang bernama Syafri Malin Mudo. Waktu kunjungan yang penulis lakukan dimulai pukul 13.30 dan berakhir pada 15.30 WIB.

Mushala Baitul Makmur berada di dalam sebuah gang kecil tepat di pinggir jalan utama. Gang tersebut menjorok ke dalam. Berjarak sekitar 600 meter dari muka jalan, berdirilah Mushala Baitul Makmur. Jalanan yang dilalui untuk sampai ke muka mushala sangat tidak nyaman karena kondisi cuaca sedang hujan sehingga banyak genangan air. Bahkan, banjir sebatas mata kaki karena jalanan masih berupa tanah merah yang licin serta banyak lumut. Bangunan mushala tersebut memiliki tinggi sekitar 6 meter dan berbentuk kotak. Dari luar mushala terlihat usang seperti tidak karena mushala ini merupakan proyek gagal. Dahulunya, mushala ini akan dijadikan sebuah masjid, tetapi karena kondisi keuangan tidak mencukupi serta tidak adanya bantuan dana sehingga membuat mushala tersebut terbengkalai begitu saja. Tepat di depan mulut gang, terlihat satu pintu mushala dengan lebar 1 meter dengan tinggi 1,8 meter.

Saat penulis memasuki mushala, penulis disambut oleh Syafri Malin Mudo dan istrinya yang sedang duduk di kursi meja makan yang berada di tengah-tengah mushala. Bagian dalam mushala cukup luas dan lebar serta memiliki sekat pemisah (hijab) permanen berupa papan kayu pendek setinggi pinggang orang dewasa yang berada di antara laki-laki dan perempuan. Terdapat dua buah kipas angin yang menggantung di tengah-tengah ruangan dan satu buah pengeras suara berwarna hitam. Juga tepat di tengah mushala, terdapat sebuah ruangan kecil dengan lebar 4 meter. Di tengah ruangan tersebut, terdapat sebuah mimbar, tetapi bentuknya mirip

meja rias tanpa cermin yang dijadikan sebagai tempat untuk menaruh beberapa barang seperti 2 buah plakat dan satu buah piala. Di belakang mimbar multifungsi tersebut terdapat sebuah lemari kayu yang senada dengan warna mimbar. Di atas lemari, terdapat banyak kardus-kardus berisi barang yang menumpuk. Ada pula lubang-lubang ventilasi di bagian atas lemari yang memberikan penerangan tambahan pada sore itu. Di samping kiri mimbar, juga tergeletak helm di atas meja kecil yang berisi barang-barang, serta ada pula kasur lipat dan beberapa bantal.

Di dalam mushala, terdapat 2 buah jam dinding berbeda bentuk. Terdapat sebuah kalender dan sebuah jendela besar dengan lebar 2 meter yang letaknya berada di samping jam dinding. Pada sisi sebelah kanan mushala, terdapat pintu belakang yang mengarah pada kamar mandi laki-laki dan dapur. Di belakang pembatas antara laki-laki dan perempuan, terdapat tikar, kasur, dan berbagai macam bantal warna-warni seperti habis ditempati untuk tidur dan di pojokan ruangan terdapat banyak gulungan sajadah untuk shalat. Di tengah mushala, juga terdapat sebuah pintu yang menghubungkan ruangan tidur, dapur, serta kamar mandi perempuan. Ruangan tersebut cukup luas dan dipenuhi berbagai macam barang, seperti kasur-kasur, bantal, tikar dan kelambu. Kemudian, ada dapur dan sebuah meja makan serta kamar mandi perempuan yang sangat luas. Kamar mandi tersebut ternyata memiliki 3 jamban yang saling berdampingan, tanpa adanya sekat yang tinggi. Jadi, ketika ada orang lain yang ingin ke kamar mandi, mereka dapat saling melihat karena tidak ada sekat yang menutupi.

Keadaan Mushala Baitul Makmur memiliki keunikan tersendiri karena tidak terlihat seperti mushala pada umumnya. Mushala ini seperti rumah warga yang biasa dihuni. Ketika proses wawancara antara Syafri Malin Mudo dan para mahasiswa berlangsung, keadaan di luar sedang hujan deras dan angin kencang juga sesekali terdengar suara gemuruh petir. Ternyata, mushala ini adalah mushala khusus untuk jamaah Tarekat Naqsyabandiyah karena tidak ada satu orang pun warga sekitar yang datang ataupun melakukan sembahyang di sana. Selain menjadi tempat

khusus jamaah Tarekat Naqsyabandiyah, mushala ini juga menjadi tempat tinggalnya bersama istri karena terdapat lemari, kasur dan dapur di dalamnya. Mushala ini merupakan tempat dilaksanakannya amalan suluk yang biasanya rutin dilakukan selama bulan Ramadhan selama 40 hari 40 malam. Oleh karena itu, banyak sekali terlihat perlengkapan menginap dan perlengkapan tidur serta adanya ruangan yang luas sebagai tempat untuk bersuluk. Biasanya, kegiatan suluk menggunakan kelambu dipercayai agar ketika melakukan suluk terhindar dari gigitan nyamuk dan khusyu` semata-mata dekat kepada Allah SWT.

Permintaan izin untuk bertanya-tanya dan belajar mengenai keberadaan Tarekat Naqsabandiyah kepada Syafri Malin Mudo yang posisinya adalah sebagai mursyid atau khalifah sempat terhalang. Dia tampak marah karena surat izin yang penulis bawa memiliki kesalahan dalam penulisan kata Mushala Baitul Makmur dan penulis menulisnya dengan Masjid Baitul Makmur. Kesalahan tersebut baginya merupakan kesalahan yang cukup fatal karena dia sempat trauma oleh perilaku seorang mahasiswa yang datang dari Jambi untuk melakukan penelitian ke mushala ini, tetapi meski sudah 5 kali berkunjung, dia salah menulis kata mushala menjadi masjid. Sebelum akhirnya penulis diizinkan untuk melakukan wawancara, Syafri meminta kepada penulis, khususnya dosen, Bapak Letmiros, untuk membuat sebuah pernyataan mengaku telah membuat kesalahan pada penamaan Mushala Baitul Makmur dan ditandatangani oleh satu mahasiswa yaitu Fauzi dan Bapak Letmiros sebagai dosen pembimbing.

### **Mushala Istigfar**

---

Penelitian ini dilakukan di Mushala Istigfar yang beralamat di Jalan Raya Sungai Balang Pauh, Cupak Tengah, Pauh, Kota Padang. Jarak dari jalan raya sekitar 0,5 km. Transportasi menuju mushala ini cukup lancar, tetapi tidak semua jenis kendaraan bisa masuk ke dalam Jalan Raya Sungai Balang Pauh. Kondisi jalan menuju kelurahan ini tergolong baik dan sempit karena dihimpit oleh rumah-rumah penduduk. Letak mushala

tersebut berada dekat dengan jalur kereta api. Selama proses pelaksanaan penelitian yang dilakukan di mushala ini, kereta api melintas sebanyak tujuh kali sehingga mengganggu aktivitas proses pelaksanaan wawancara terhadap Buya Zein di Mushala Istigfar. Dengan demikian, Buya Zein pun menggunakan mikrofon atau penguat suara agar pelaksanaan wawancara berjalan dengan baik.

Diperkirakan jalur rel kereta api lebih dahulu dibangun daripada Mushala Istigfar sehingga mushala menyesuaikan posisi dengan melengkapi fasilitas di dalamnya. Salah satunya, dengan mikrofon atau penguat suara sehingga ketika adzan berkumandang, suara tetap bergema dan terdengar di kampung tersebut walaupun kereta api melintas. Tata letak tempat wudhu terpisah dari Mushala Istigfar. Terdapat tiga keran pada masing-masing tempat wudhu laki-laki dan perempuan, serta satu bilik toilet pada masing-masing tempat, baik laki-laki maupun perempuan. Pada saat penelitian ini berlangsung, jamaah shalat Maghrib dari penduduk setempat sekitar 12 orang laki-laki dan 4 orang perempuan.

### **Profil Sumatra Barat**

---

Secara astronomis, Sumatra Barat terletak di 0054' Lintang Utara dan 3°30' Lintang Selatan dan antara 98°36'—101°53' Bujur Timur. Luas wilayah Sumatra Barat adalah 42,2 ribu km<sup>2</sup>. Sumatra Barat berbatasan dengan provinsi Sumatra Utara dan Riau dari sisi utara, Samudra Hindia Belanda dari sisi barat, dan provinsi Jambi dan Bengkulu dari sisi timur. Kabupaten yang berada di bawah wilayah administrasi Sumatra Barat, yaitu Kepulauan Mentawai, Pesisir Selatan, Solok, Sijunjung, Tanah Datar, Padang Pariaman, Agam, Lima Puluh Kota, Pasaman, Solok Selatan, Dharmasraya, dan Pasaman Barat. Kota yang berada di bawah wilayah administrasi Sumatra Barat, yaitu Padang, Solok, Sawahlunto, Padang Panjang, Bukittinggi, Payakumbuh, dan Pariaman (BPS: 2018).

Sumatra Barat merupakan provinsi yang terdiri dari 12 kabupaten dan 7 kota, salah satunya adalah Kota Padang. Kota Padang terletak di 0°44'LS—01°08'LS dan 100°05'BT—100°34'BT (BPS:2018). Secara

geografis, Kota Padang merupakan salah satu kota dengan luas wilayah 694,96 km<sup>2</sup> dan memiliki penduduk berjumlah 927.011 jiwa (BPS, 2018). Padang merupakan nama ibu kota dari Kota Padang. Jarak Kota Padang dengan ibu kota provinsi, yaitu 1 km (BPS, 2018). Padang merupakan kota yang terdiri dari 11 kecamatan dan 104 kelurahan, dan 3413 RT (BPS, 2018).

Proyeksi jumlah penduduk Sumatra Barat adalah 5,3 juta jiwa yang terdiri dari 2,65 juta laki-laki dan 2,67 juta perempuan. Tingkat kepadatan penduduk di Sumatra Barat yaitu 126 orang per km<sup>2</sup>. Persentase jumlah penduduk berusia muda (di bawah 15 tahun) di Sumatra Barat mencapai 29,86 %. Persentase jumlah penduduk yang berusia tua (65 tahun ke atas) hanya berjumlah 5,67 % (BPS, 2018). Mayoritas masyarakat Sumatra Barat menganut ajaran Islam dengan persentase sebesar 98,05 % dan 1,95 % lainnya merupakan penganut agama Protestan, Katolik, Buddha, dan Hindu (BPS, 2018). Kota Padang memiliki jumlah penduduk sebanyak 927.011 atau 17,42 % dari seluruh presentasi jumlah masyarakat di Sumatra Barat. Kota Padang memiliki tingkat kepadatan penduduk per km<sup>2</sup> sebanyak 1333,91 (BPS, 2018).

### **Tarekat secara Umum**

---

Tasawuf berasal dari kata *safa* dan *sufi* yang secara morfologis memiliki arti bersih, jernih, suci dan orang yang hatinya bersih, jernih, suci dari kotoran, serta penuh dengan berbagai keteladanan. Sementara itu, secara etimologis, menurut Sayyid Nur bin Sayyid Ali, tasawuf adalah metode pendidikan spiritual yang dianggap berada dalam derajat media temporal tradisional, yang direkam untuk memperkokohkan keimanan, mencapai derajat ihsan, menyucikan jiwa, dan memperbaiki hati. Dengan demikian, memudahkan seorang hamba beriman untuk mentaati Allah SWT dan Rasulullah saw. (Dimiyati, 2016).

Dalam bahasa Arab, tarekat disebut *thariiq* yang artinya jalan atau jalan khusus. Disebut jalan khusus karena merupakan sebuah cara untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan membaca zikir atau wirid

dan beberapa ritual yang telah ditentukan oleh para pendiri tarekat. Tarekat ini sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad saw.. Aktivitas kehidupan Rasulullah saw. menjadi rujukan dalam mengamalkan tarekat dari generasi ke generasi (Dimiyati, 2016). Para ahli Sufi banyak yang berpendapat bahwa sebenarnya tarekat termasuk dalam kerangka Ilmu *mukasyafah* yang dapat memancarkan cahaya ke dalam hati para penganutnya. Dengan cahaya yang didapati tersebut, terbukalah segala sesuatu yang ada di balik rahasia ucapan-ucapan Rasulullah saw. dan akan terbuka pula segala sesuatu yang ada di balik rahasia cahaya Allah SWT (Imron, 1980).

Ilmu *mukasyafah* tidak mudah untuk dipelajari, kecuali apabila ditempuh dengan cara menjalani latihan batin (*riyadhah*) dan melakukan perjuangan untuk melawan hawa nafsu (*mujahadah*). Keduanya harus dijalani dengan sungguh-sungguh supaya sedikit demi sedikit segala hal yang tidak tampak di balik hijab yang menutupi antara hamba dan Tuhannya menjadi terbuka hingga dapat bermusyahadah (menyaksikan diri sendiri) dengan penglihatan hati (musyahadah kalbu), bukan melalui penglihatan mata. Penglihatan mata hanyalah sebuah alat dari penglihatan hati. Oleh karena itu, buta yang dimaksud dalam kasus ini bukanlah buta mata, melainkan buta hati (Imron, 1980).

Terdapat banyak tujuan dari mengamalkan ajaran tarekat, menurut Imron Abu Amar, dalam bukunya *Di Sekitar Masalah Thariqat (Naqsyabandiyah)*, terdapat lima tujuan yang dikemukakan, yaitu sebagai berikut.

1. Mengerjakan amalan tarekat dianggap sebagai sebuah latihan jiwa (*riyadhah*) dan berjuang untuk menahan diri dari hawa nafsu (*mujahadah*). Hal ini bertujuan untuk mensucikan diri dari sifat-sifat tercela dan diisi dengan sifat-sifat terpuji melalui perbaikan budi pekerti.
2. Mengerjakan amalan tarekat juga dapat memunculkan rasa mengingat Allah SWT. Melalui zikir dan wirid yang dilakukan bersamaan dengan tafakur yang dijalankan secara terus-menerus.



3. Diharapkan pula dapat menimbulkan perasaan takut kepada Allah SWT di dalam diri individu sehingga dapat mendorong mereka untuk menjauhkan diri dari segala macam pengaruh duniawi.
4. Seseorang dapat mencapai suatu tingkat alam makrifat sehingga dapat mengetahui segala rahasia di balik tabir cahaya Allah SWT dan Rasul-Nya secara terang benderang.
5. Seorang pengamal akan memperoleh apa yang sebenarnya menjadi tujuan hidupnya.

Imron (1980) mengatakan bahwa di dalam amalan tarekat tidak ada tujuan negatif yang nantinya dapat menjerumuskan pengamalnya sebagaimana yang dituduhkan oleh pihak lain yang tidak mengerti mengenai seluk beluk dari ajaran tarekat. Dasar hukum tarekat dapat dilihat dari beberapa segi, yaitu sebagai berikut.

1. Dari segi eksistensi, amalan tarekat bertujuan untuk mencapai pelaksanaan syari'at secara disiplin di atas norma-norma yang semestinya dikehendaki oleh Allah SWT dan Rasul-Nya.
2. Dari segi materi pokok amalan tarekat, yaitu berupa wirid dan zikir, baik yang dilakukan secara *mulazamah* (secara terus-menerus) maupun *mukhalafah* (secara terus-menerus menghindarkan diri dari segala sesuatu yang dapat membawa seseorang lupa kepada Allah SWT).
3. Dari segi sasaran pokok yang akan dicapai dalam mengamalkan tarekat, yakni terciptanya rasa manunggal atau menyatu antara hamba dan Allah SWT karena ketekunan serta keikhlasan dalam melaksanakan perintah-Nya secara utuh.

Imron (1980) mengatakan bahwa terdapat beberapa tarekat yang dikenal pada abad ini menurut pendapat Jalaluddin Ulama, yaitu sebagai berikut.

1. Tarekat Qadiriyyah, didirikan dan diajarkan oleh Syekh Abdul Qadir al-Jaelani pada 470 H. Penganut terbanyak berada di India, Afganistan, dan Bagdad.

2. Tarekat Rifaiyah, diciptakan dan diajarkan oleh Syekh Ahmad bin Abu al-Hasan ar-Rafi`i. Penganut terbanyak berada di Maroko dan Aljazair.
3. Tarekat Sahrawardiyah, diciptakan dan diajarkan oleh Syekh Abu al-Hasan Ali bin as-Sahrawati yang meninggal pada 638 H. Pengikut terbanyak berada di Afrika.
4. Tarekat Syadzilyah, diciptakan dan diajarkan oleh Syekh Abu al-Hasan Ali bin Abdullah bin Abdul Jabar asy-Syadzili. Pengikut terbanyak berada di Afrika.
5. Tarekat Ahmadiyah, diciptakan dan diajarkan oleh Syekh Ahmad Badawi. Pengikut terbanyak berada di Maroko.
6. Tarekat Maulawiyah, diciptakan dan diajarkan oleh Syekh Maulana Jalaluddin ar-Rumi. Pengikut terbanyak berada di Turki.
7. Tarekat Naqsyabandiyah, diciptakan dan diajarkan oleh Syekh Muhammad bin Muhammad Bahauddin Bukhari. Pengikut terbanyak berada di Malaysia.
8. Tarekat Haddadiyah, diciptakan dan diajarkan oleh Syekh Abdullah Ba Alawi Haddad al-Hamdani. Penganut terbanyak berada di Jazirah Arab dan Malaysia.

### **Sejarah Tarekat Naqsyabandiyah**

---

Menurut Abu Bakar Atjeh, Tarekat Naqsyabandiyah adalah tarekat yang tetap memegang teguh iktikad ahli Sunnah, yaitu meninggalkan keremehan dan kebimbangan dunia dari selain Allah SWT, membiasakan kesungguhan, murakab selalu kepada Allah SWT, mengisi diri dengan segala sifat yang berfaedah dan ilmu agama, mengikhlaskan zikir, menghindarkan kealpaan terhadap-Nya, dan berakhlak dengan akhlak Nabi Muhammad saw.. Sementara itu, menurut pengikutnya, Tarekat Naqsyabandiyah adalah satu tarekat yang bercita-cita menuntut keridhaan Allah SWT dan menghambakan diri kepada-Nya. Adapun menurut istilah, kata *naqyabandiyah* berasal dari bahasa Persi, yakni *naqasy* dan *band*. *Naqasy* sama dengan *naqsyu* dalam bahasa Arab yang berarti lukisan, ukiran, atau gambaran yang dicapkan. *Band* berarti *rabthu* yang

artinya mengikat atau menetapkan. Dengan demikian, *naqsyabandiyah* berarti menetapkan ukir atau mengikat rupa kalimat zikir Allah SWT di dalam hati murid dengan pimpinan atau talkin syekh (Daya, 1990).

Tarekat Naqsyabandiyah bermula di Qashrul Arifah, Bukhara pada abad 14 M oleh Muhammad Bahauddin an-Naqsyabandi (717 H / 1318 M—791 H / 1389 M). Muhammad Bahauddin an-Naqsyabandi belajar tasawuf dari Baba as-Samasi ketika berusia 18 tahun. Kemudian, dia kembali belajar tarekat dari Amir Sayyid Kulal al-Bukhari yang merupakan guru dari Baba as-Samasi. Pendidikan yang Bahauddin terima dari kedua guru utamanya tersebut membuatnya mendirikan tarekat. Tarekat Naqsyabandiyah adalah sebuah tarekat yang berpengaruh besar kepada Muslim di berbagai daerah. Tarekat ini berkembang di kawasan Asia Tengah, India, Afganistan, Suriah, dan Turki. Ciri khas dari tarekat ini adalah mengikuti syari`at secara ketat dan memiliki upaya yang serius dalam memengaruhi kehidupan dan pemikiran golongan penguasa, serta mendekatkan negara pada agama. Sebelum Tarekat Naqsyabandiyah masuk ke Indonesia, tarekat ini memasuki wilayah India pada 1526 M. Tahun ini bertepatan dengan ditaklukkannya India oleh Babur, yaitu pendiri kekaisaran Mughal. Kaisar tersebut merupakan pengikut Tarekat Naqsyabandiyah dan mendorong perluasan Tarekat Naqsyabandiyah di India.

Pada akhir abad 18 M, Sirhindi, seorang sarjana Islam India sekaligus ahli hukum Hanafi dan anggota terkemuka dari Tarekat Naqsyabandiyah, menentang pendapat pembangkang yang lazim terjadi pada masa Kaisar Mughal. Kemudian, dia meninggalkan Delhi dan menetap di Mekah. Di Mekah, Sirhindi menjadi guru dari Ahmad bin Ibrahim bin Allan dan menjadi penerus kekhalfahan Naqsyabandiyah di Mekah. Kemudian, dia mengangkat dua muridnya menjadi khalifah di Yaman, yaitu Ahmad bin Ujail dan Muhammad Abdul Baqi yang menjadi pembimbing Yusuf Makassar, yaitu orang pertama yang memperkenalkan Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara.

Selama penyebarannya di Nusantara, Tarekat Naqsyabandiyah mengalami pasang surut. Hal ini karena beberapa faktor, yaitu gerakan pembaharuan dan politik yang disebabkan oleh penaklukan Mekah oleh Abdul Aziz bin Saud pada 1924 M. Kepemimpinan kaum Wahabi di Mekah membuat tarekat dipandang buruk dan sulit untuk diajarkan kepada jamaah haji, khususnya dari Indonesia yang banyak menjadi pengikut Tarekat Naqsyabandiyah. Hal tersebut menjadi salah satu faktor hambatan dalam mengajarkan ajaran tarekat ini di Mekah. Yusuf Makassar (1626—1699 M) merupakan orang pertama yang mengenalkan ajaran Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara sesuai yang disebutkan dalam bukunya, *Safinah an-Najah*. Namun, dia bukan orang pertama yang menganut Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia. Dia adalah seorang syekh yang masih memiliki garis keturunan dengan keluarga Kerajaan Islam Gowa. Dia mempelajari Tarekat Naqsyabandiyah dari Ibrahim al-Kurani di Mekah. Kemudian, dia menerima ijazah dari Muhammad Abdul Baqi di Yaman (Mulyati, 2004).

Wilayah Minangkabau merupakan penganut Tarekat Naqsyabandiyah yang paling banyak di Indonesia. Pengaruh tarekat ini berasal dari pelajar yang menuntut ilmu di Mekah. Pengaruhnya menyebar hingga ke Silungkang, Cangking, Singkarak, dan Bonjol. Pada 1869 M, diperkirakan ada seperdelapan penduduk Minangkabau telah bergabung dengan tarekat ini. Banyak dari tokoh tarekat yang mempunyai pengaruh di Minangkabau, seperti Abdul Munaf Bakhrin H. Ada juga Muhammad Thaib Abdul Wahab yang mempunyai gelar Syekh Ibrahim bin Pahad, Tuanku Syekh Labuan di Padang, yaitu tokoh terakhir yang menikah dengan perempuan bangsawan keturunan Pagaruyung dan banyak memengaruhi bangsawan untuk mengikuti tarekat ini (Mulyati: 2004).

### **Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar**

---

Mushala Istigfar adalah sebuah mushala yang berdiri di Jalan Raya Bandar Buat No. 20, Bandar Buat, Lubuk Kilangan, Kota Padang, Sumatra Barat, kode pos 25157. Mushala ini memiliki guru mursyid, yaitu Ibnu Abbas

Alyaqieny yang berguru kepada Syekh Abdul Munaf Bakhrin. Sejarah Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar diawali dengan seorang ulama terkemuka yang bernama Syekh Abdul Munaf Bakhrin yang pergi menuju surau di Pasar Baru, Padang. Pada saat itu, dia dapat dikenali dengan ciri rambut gombak tujuh karena tidak pernah dipotong dan gelang emas yang dipakai di kakinya. Sesampainya di Surau Pasar Baru menjelang magrib, Syekh Abdul Munaf Bakhrin turun dari kuda dan bertanya, “Apakah di sini ada orang pintar? Ada orang sakti? Saya ingin tahu apa kemampuannya.” “Tuan, silakan duduk,” sambut Syekh Muhammad Thaib. Dia dijamu dengan gulai merah, gulai putih, nasi, dan air. “Yang gulai merah ini, Tuan, kalau tidak dirasakan tidak tahu rasanya. Oleh karena itu, silakan dimakan,” lanjut Syekh Muhammad Thaib. Syekh Abdul Munaf Bakhrin terkesan dengan keramahan dan kebaikan hati Syekh Muhammad Thaib. Sepanjang dia lahir hingga saat itu berusia 29 tahun, dia tidak pernah dijamu seperti itu. Biasanya, orang yang menemuinya langsung menantang dan ketika ditantang, dia tidak pernah kalah.

Setelah memperoleh cukup ilmu dari Syekh Muhammad Thaib, Syekh Abdul Munaf Bakhrin diutus untuk mengajarkan Tarekat Naqsyabandiyah di Banda Sapuluah. Daerah tersebut meliputi Pesisir Selatan, Kerinci, dan Lubuk Pinang. Sejak saat itu pada tahun 1930 M, dia melanjutkan, mengulang, dan mengkaji pengetahuan tarekat di Banda Sapuluah. Perjuangannya tersebut tidak mudah dan banyak menemui rintangan. Ditambah lagi, pada masa itu, ilmu sihir dan kebatinan sangat menjamur. Selain itu, daerah Banda Sapuluah dihuni oleh orang-orang Bugis sehingga dia harus menghadapi pendekar-pendekar Bugis dan mengusir mereka terlebih dahulu. Pada masa perang di Aceh, dia ikut serta dalam perjuangan melawan penjajah Belanda. Dia memiliki ilmu kebatinan yang dapat membuat tubuh penjajah Belanda menjadi terpotong-potong hanya dengan memotong batang pisang. Dia pernah ditangkap penjajah Belanda, tetapi tidak bisa ditembak dan dibunuh. Dia diikatkan dengan batu besar lalu ditenggelamkan di Sungai Batang Bayang.

Pasca kemerdekaan, selain menjadi penguasa lokal, Syekh Abdul Munaf Bakhrin pernah menjadi tokoh politik di daerah Sumatra Barat. Muridnya sudah bertebaran di mana-mana hingga ke tanah Jawa. Pernah suatu hari, Syekh Abdul Munaf mendapatkan kesempatan duduk berdampingan dengan Presiden Soekarno di barisan pertama shalat di Masjid Istiqlal, Jakarta. Saat itu, muridnya sedang menjadi imam shalat di masjid tersebut. Pada dekade 80-an, memang banyak orang Jawa berguru kepada orang Minang. Syekh Abdul Munaf Bakhrin dikaruniai seorang putra bernama Ibnu Abbas. Sejak kecil, Ibnu Abbas sudah diajarkan ilmu syari`at dan kebatinan sehingga pada usia 12 tahun dia memiliki pondasi keagamaan yang kuat. Selain itu, Ibnu Abbas juga menguasai ilmu kebatinan yang dapat mengeluarkan api. Keilmuan tersebut dia asah mulai dari berdiam diri mandi di bawah kucuran air terjun. Tenaga menahan air terjun tersebut dia gunakan untuk menahan api di dalam tanah lalu ditembakkan ke atas. Terdapat pantangan ketika itu bagi Ibnu Abbas, yaitu jangan menyebut *laa ilaha illallah* apabila hendak menggunakan ilmu api tersebut kepada orang lain. Dia juga harus meminum darah anjing terlebih dahulu untuk menghilangkan pantangan tersebut.

Ciri khas Syekh Haji Ibnu Abbas bin Abdul Munaf Bakhrin yang membedakannya dengan pengamal tarekat lain di Sumatra Barat, terutama pada masa dahulu, yaitu dia merasa bahwa pada awalnya, dia tidak dapat menerima silsilah yang sudah dia dapat. Alasan Ibnu Abbas tidak mau menerima silsilah tersebut ialah karena dia merasa bahwa manusia sepertinya sama seperti manusia lainnya, yaitu memiliki kekurangan dan kelebihan. Hal ini juga yang membuatnya melarang para murid untuk bertaklid kepadanya. Dalam artian, taklid yang memercayai sepenuhnya apa yang dilakukan dirinya. Baginya, dia hanyalah manusia biasa yang memiliki kekurangan. Syekh Ibnu Abbas dikenal sebagai orang yang lemah lembut dalam beragama, tetapi dalam beberapa kondisi menurut Buya Zein (anak Ibnu Abbas), merupakan orang yang disiplin dan tegas dalam beragama. Tegas dan disiplin yang dimaksud adalah tidak segan untuk memberikan hukuman kepada murid yang tidak melaksanakan

kewajiban beribadah dan melawan perintah Allah SWT untuk patuh terhadap orang tua.

Pada perkembangan selanjutnya, pasca meninggalnya Syekh Abdul Munaf Bakhrin, Ibnu Abbas menggantikan posisi ayahnya dalam mengajarkan Tarekat Naqsyabandiyah di Pesisir Selatan. Keilmuannya mengenai tarekat-tarekat lain yang sudah terlebih dahulu ada di Sumatra Barat juga dia pelajari. Karena luasnya wawasan yang dimiliki Ibnu Abbas, banyak mursyid mengaguminya. Pendidikan formal ditempuhnya hingga mendapat gelar sarjana hukum. Saat ini, Syekh Abdul Munaf Bakhrin telah meninggal dunia. Perjuangannya dalam menyebarkan Tarekat Naqsyabandiyah berpusat di Mushala Istigfar yang terletak di Pauh, Padang dengan dipimpin oleh khalifah-khalifah pemimpin amalan tarekat.

Mursyid bisa saja tidak terputus meskipun mursyid terakhir, yaitu Syekh Ibnu Abbas, tidak memberikan perintah atau ijazah kepada sesudahnya. Alasan ini karena Tarekat Naqsyabandiyah dengan pola Ibnu Abbas, bukan Tarekat Naqsyabandiyah yang lain seperti di Solo Hanafi, di Buluik, ataupun di Khadirun Yahya yang memerlukan perizinan dari mursyid-mursyid terdahulu yang tidak mudah prosesnya. Pola yang dimaksud ini adalah seseorang bisa menerima penisbahan mursyid melalui pertemuan spiritual. Pada 1995 M, Syekh Ibnu Abbas mendapatkan izin menjadi mursyid selama 12 tahun setelah mursyid sebelumnya, Syekh Abdul Munab, meninggal dunia pada 1983 M. Setelah itu, dia bisa membentuk khalifah. Penisbahan Syekh Ibnu Abbas pun mendapatkan persetujuan tidak hanya dari Syekh Abdul Munab, tetapi juga dari mursyid-mursyid sebelumnya, yaitu Syekh Aji Muhammad Thaib (wafat 1948 M) dan Syekh Maulana Mudawari (wafat 1961 M) dengan cara yang sama, yaitu pertemuan spiritual.

### **Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Baitul Makmur**

---

Tarekat Naqsyabandiyah dibawa ke Indonesia, khususnya ke daerah Pauh, Sumatra Barat oleh Syekh Muhammad Thaib bin Ismail. Dia merupakan kakek dari Syekh Syafri bin Yunus Malin Mudo yang memegang Tarekat

Naqsyabandiyah di Mushala Baitul Makmur. Syekh Thaib dilahirkan pada 1862 M. Pada 1874 M, dia pergi ke Arab untuk merantau dan menempuh pendidikan di Mesir. Selama 32 tahun tinggal di sana, dia menggunakan waktunya untuk menempuh pendidikan. Dia dapat pergi ke Mesir berkat bantuan dari ayah mertua Syekh Ismail yang merupakan orang asli Mesir. Sekembalinya dari Mesir, dia melanjutkan pendidikan ke Jabbal Qubus Arab, Mekah. Di Mekah, dia mencari ilmu tentang Tarekat Naqsyabandiyah dan berguru kepada Syekh Ahmad Khatib dan Syekh Jabal Kubis. Setelah beberapa dekade berada di tanah asing, dia pun dijodohkan dengan seorang perempuan yang merupakan keponakan dari ayahnya sendiri dan dikaruniai 2 orang anak yang lahir di tanah asing dan 3 orang anak di Tanah Air.

Sekembalinya ke Tanah Air, Syekh Thaib mengajar di Surau Kandang. Kepulangannya ke Pauh disambut baik oleh masyarakat sekitar. Dia mengajarkan agama dengan metode tarekat dan mulai membaiai orang-orang serta mengajarkan mereka ilmu-ilmu suluk. Karena perkembangan dan jumlah pengikut tarekat yang bertambah, Surau Kandang tidak dapat lagi menampung banyaknya jamaah. Di sinilah, Syekh Thaib mulai membangun Surau Baru atas dasar *mufakat niniak mamak*. Surau Baru ini berdiri di Pasar Baru, Pauh. Surau ini berdiri kokoh pada tahun 1910 M dan menjadi pusat perkembangan Tarekat Naqsyabandiyah sampai sekarang.

### **Silsilah Tarekat Naqsyabandiyah**

---

Tarekat Naqsyabandiyah yang terdapat di Pauh, Kota Padang, Sumatra Barat memiliki silsilah yang berbeda antara Mushala Istigfar dan Mushala Baitul Makmur. Perbedaan di antara kedua silsilah terletak pada urutan guru ke-32, yaitu Syekh Sulaiman Qarimi di Mushala Istigfar dan Ismail Muhammad ash-Shirwani al-Khalidi di Mushala Baitul Makmur. Perbedaan kedua terletak pada urutan guru ke-36, yaitu Ibnu Abbas di Mushala Istigfar yang juga menjadi mursyid terakhir, sedangkan pada



Mushala Baitul Makmur memiliki guru Abdul Munir dan dilanjutkan oleh Syafri bin Yunus Malin Mudo.

Perbedaan urutan silsilah ini memengaruhi perbedaan antara pengamal dari Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar dan pengamal dari Mushala Baitul Makmur. Contoh perbedaan pengamalannya adalah dalam penanggalan Idul Fitri dan sistem zakatnya. Perbedaan ini muncul dikarenakan sesudah wafatnya Syekh Abdul Munaf Bakhrin lalu muncul perbedaan mursyid yang menyampaikan dan mengajarkan amalan Tarekat Naqsyabandiyah kepada para jamaah setelahnya. Berikut ini merupakan silsilah Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar.

1. Nabi Muhammad saw.
2. Abu Bakar ash-Shiddiq r.a.
3. Salman al-Farisi r.a.
4. Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar ash-Shiddiq
5. Imam Jafar ash-Shiddiq
6. Abu Yazid al-Busthami
7. Syekh Abu Hasan Karaqani
8. Syekh Ali Faramadi
9. Syekh Yusuf Hamdani
10. Syekh Abdul Khalid Fajduani
11. Syekh Arief Ryu Kari
12. Syekh Mahmud Anjiri
13. Syekh Ali Ramitami
14. Syekh Muhammad Bab Samasi
15. Syekh Amir Kulali
16. Syekh Bahaudi Syah Naqsyabandi
17. Syekh Muhammad Alaudin Athahari
18. Syekh Yakub Jarkhi
19. Syekh Ubaidullah Ahrari Samaqandi
20. Syekh Muhammad Zahidi
21. Syekh Darwisi Muhammad
22. Syekh Muhammad Khaujuki Amkanaki
23. Syekh Muhammad Yabqi Billah

24. Syekh Muhammad Faruqi Yo Sarbidi
25. Syekh Muhammad Maksum
26. Syekh Syaifudin
27. Syekh Nur Muhammad Yabdawali
28. Syekh Syamsudin Habibullah Jan Janani
29. Syekh Abdullah Dahlawi
30. Maulana Syekh Khalid Kurdi
31. Syekh Abdullah Affandi
32. Syekh Sulaiman Qarimi
33. Syekh Sulaiman Zuhdi Efendi Jabal Qubais
34. Syekh Maulana Haji Muhammad Thaib bin Ismail
35. Syekh Abdul Munaf Bakhrin
36. Syekh Haji Ibnu Abbas Alyaqieny bin Syekh Abdul Munaf Bakhrin

Adapun berikut ini merupakan silsilah Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Baitul Makmur.

1. Nabi Muhammad saw.
2. Abu Bakar ash-Shiddiq r.a.
3. Salman al-Farisi r.a.
4. Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar ash-Shiddiq
5. Imam Jafar ash-Shiddiq
6. Syekh Abu Yazid al-Busthami
7. Syekh Abu al-Hasan Ali Bin Abu Ja`far al-Khirkani
8. Syekh Abu Ali al-Fadhil Bin Muhammad Thusi
9. Syekh Abu Ya`qub Yusuf al-Hamadani
10. Syekh Abdul Khaliq al-Ghajdawani
11. Syekh Arif ar-Riwikari.
12. Syekh Mahmud al-Anjir Faghnawi.
13. Syekh Ali ar-Ramitani
14. Syekh Muhammad Baba as-Samasi
15. Syekh Sayyid Amir Kulal bin Sayyid Hamzah
16. Syekh Sayyid Bahauddin an-Naqsyabandi
17. Syekh Muhammad Alauddin al-Atthar

18. Syekh Ya`qub al-Jarkhiq
19. Syekh Nashiruddin Ubaidilah bin Mahmud
20. Syekh Muhammad az-Zahid Wakhshi.
21. Syekh Darwis Muhammad as-Samarqandi
22. Syekh Muhammad al-Khawajaki al-Amkani
23. Syekh Muayyiddin Muhammad al-Baqi Billah
24. Syekh Ahmad al-Faruqi as-Sirhindi
25. Syekh Muhammad al-Ma`shum
26. Syekh Muhammad Saifudin al-Faruqi
27. Syekh Asy-Syarif Nur Muhammad al-Badwani
28. Syekh Syamsudin Habibullah Jani Janani
29. Syekh Abdullah ad-Dahlawi
30. Syekh Dhiyauddin Khalid al-Utsmani al-Khurdi al-Baghdadi
31. Syekh Abdullah Affandi al-Makki al-Khalidi
32. Syekh Ismail Muhammad as-Shirwani al-Khalidi
33. Syekh Sulaiman al-Qarimi al-Khalidi
34. Syekh Sulaiman az-Zuhdi
35. Syekh Maulana Muhammad Thaib Bin Ismail
36. Syekh Abdul Munaf Bakhrin
37. Syekh Abdul Munir bin Jengka Malin Mole
38. Syekh Syafri Bin Yunus Malin Mudo

### **Sistem Tarekat Naqsyabandiyah**

---

Dalam Tarekat Naqsyabandiyah ini, terdapat tiga buah sistem, yaitu sistem kerahasiaan, sistem kekerabatan, dan sistem hierarki. Dalam tarekat ini, terdapat tingkatan peramalan tarekat. Tingkatan paling bawah, yaitu jamaah, pengikut, atau murid dari tarekat ini lalu tingkatan yang selanjutnya Khalifah Tawajuh dan Khalifah Suluk. Setiap khalifah memiliki tugasnya masing-masing. Seorang Khalifah Tawajuh bertugas untuk memimpin wirid dalam pengajian zikir, pengajian syar`i, dan pengajian lain yang dilaksanakan oleh para jamaah dari tarekat ini. Kemudian, Khalifah Suluk bertugas untuk memimpin orang bersuluk atau orang yang sedang berkelambu. Khalifah Suluk hanya bertugas untuk memimpin

orang-orang yang melakukan suluk yang biasanya akan dilakukan selama 40, 30, 20, atau 10 hari dalam alkah.

Setelah Khalifah Suluk dan Khalifah Tawajuh, ada lagi di atasnya yang disebut sebagai Khalifah Mursyid. Berbeda dengan para khalifah sebelumnya yang tidak memiliki wewenang untuk mengangkat khalifah lain, Khalifah Mursyid memiliki wewenangnya sendiri untuk mengangkat seorang khalifah. Khalifah Mursyid merupakan wakil dari mursyid dan belum termasuk ke dalam silsilah. Kemudian, satu tingkat di atas Khalifah Mursyid disebut sebagai mursyid. Mursyid yang dikenal oleh jamaah dari Tarekat Naqsyabandiyah, yaitu Syekh Haji Ibnu Abbas Abdul Munaf Bakrin.

### **Pengikut Tarekat Naqsyabandiyah**

Menurut Syafri Malin Mudo, perkembangan Tarekat Naqsyabandiyah saat itu sangat cepat karena sebelum masuknya Tarekat Naqsyabandiyah belum ada kelompok Islam lainnya, seperti Muhammadiyah dan Tarbiyah. Perkembangan yang cepat ini membuat makin banyaknya pengikut hingga mengakibatkan Surau Kandang tidak mampu lagi menampung jamaah tarekat. Dalam mengatasi ini, Muhammad Thaib dan murid-murid mencari tempat lain untuk mengembangkan Tarekat Naqsyabandiyah. Murid-murid Muhammad Thaib telah menyebar ke berbagai daerah di Sumatra Barat, seperti Tarusan (Pesisir Selatan), Koto Anau (Solok), Pasaman Barat, Damas Raya, Kampar (Riau), dan Pariaman Barat. Mereka juga telah mendirikan cabang di daerah masing-masing. Bahkan, ada salah seorang murid dari Muhammad Thaib yang bernama Syekh Abdul Munaf bin Abu Bakar atau yang lebih dikenal dengan Buya Lubuak mendirikan surau di Sungai Balang, Bandar Buat yang dekat dengan Surau Kandang.

### **Dasar dan Aturan Umum Tarekat Naqsyabandiyah**

Menurut Nursiah (1999), dasar-dasar Tarekat Naqsyabandiyah, yaitu memegang teguh kepada iktikad Ahlus Sunnah wal Jamaah, meninggalkan keremehan, membiasakan kesungguhan, senantiasa murakab,

meninggalkan kebimbangan dunia selain Allah SWT, hadir secara spiritual kepada Allah SWT, mengisi diri dengan segala sifat-sifat berfaedah dengan ilmu agama, mengikhhlaskan zikir, menghindarkan ketidakhadiran kepada Allah SWT, dan berakhlak Nabi Muhammad saw.. Untuk menjadi anggota Tarekat Naqsyabandiyah, melalui baiat atau talkin oleh mursyid dengan menggunakan zikir, tentu memiliki beberapa persyaratan yang harus dipenuhi, yaitu sebagai berikut.

1. Tujuannya benar, yakni semata-mata untuk melakukan ibadah bukan karena ingin riya.
2. Tauhid yang benar.
3. Teliti dalam adab dan sunnah.
4. Murid harus mempunyai kepercayaan terhadap guru atau mursyid bahwa mereka memiliki *sirrul khususiyah* yang bisa menyampaikannya kepada Allah SWT.
5. Memiliki tata krama yang diridhai syara`, seperti memiliki rasa belas kasih terhadap yang di bawah, memiliki rasa hormat kepada sesama dan yang lebih tua, dan memiliki rasa adil terhadap diri sendiri, tidak mengutamakan kepentingan pribadi (menunaikan hak orang lain).
6. Memiliki tingkah laku yang baik, baik ucapan maupun sikap.
7. Memperbaiki kezaliman.
8. Mengalah dalam perselisihan.
9. Memilih amal syari`at yang sah.
10. Menjauhkan diri dari segala yang mungkar, bid`ah, pengaruh hawa nafsu, dan perbuatan tercela.
11. Menjaga kemuliaan dan kehormatan, maksudnya murid harus menghormati guru, baik dalam keadaan sedang berhadapan langsung maupun tidak sedang berhadapan langsung.
12. Meluruskan kemauan, yaitu menuju jalan makrifatullah.
13. Dapat melaksanakan gerakan shalat karena khawatir akan adanya anggota tarekat yang tidak melaksanakan shalat. Oleh karena itu, ada beberapa syarat yang harus dilakukan, seperti mendapatkan izin dari guru dan melaksanakan shalat Istikharah. Shalat Istikharah ini untuk meminta petunjuk kepada Allah SWT, apakah mampu mengikuti

ilmu tarekat atau tidak. Lama melaksanakan shalat Istikharah, yaitu 7 hari 7 malam. Mimpi yang diperoleh selama melaksanakan shalat ditakbirkan kepada guru mursyid ataupun syekh.

## **Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar**

---

### **1. Rukun Islam dan Syahadat**

Syahadat merupakan bentuk awal pengakuan seorang Muslim bahwa tiada Tuhan, selain Allah SWT dan Nabi Muhammad saw. Ialah utusan-Nya. Syahadat merupakan ketentuan di dalam Islam yang termasuk rukun Islam pertama. Syahadat menjadi dasar untuk mengetahui apakah seseorang Muslim atau bukan. Ketika ingin memeluk Islam, seseorang perlu mengucapkan syahadat, “*Asyhadu an laa ilaaha illa Allah wa asyhadu anna Muhammadar rasuulullaah,*” dengan disaksikan oleh beberapa orang sebagai pernyataan bahwa dia telah memeluk Islam. Setelah mengucapkan syahadat, seseorang telah dinyatakan sebagai seorang Muslim yang harus menjalankan segala perintah dan menjauhi segala larangan yang diatur dalam Islam.

Syahadat sejatinya tidak hanya merupakan pengucapan kalimat kesaksian dalam bahasa Arab secara verbal, tetapi juga meyakinkannya di dalam hati, dan merefleksikannya dalam kehidupan sehari-hari. Dua kesaksian tersebut adalah hal yang padu. Mengakui Allah SWT sebagai Tuhan, berarti harus juga mengakui Nabi Muhammad saw. sebagai utusan-Nya. Menurut Buya Zein Hafizi, dalam wawancara mengenai Tarekat Naqsyabandiyah di Pauh, Padang, kesaksian kepada Allah SWT memang harus disertai dengan kesaksian kepada Nabi Muhammad saw.. Bahkan, dia menyebutkan bahwa kesaksian kepada Allah SWT harus diawali terlebih dahulu oleh kesaksian kepada Nabi Muhammad saw.. Hal ini bukan berarti menggeser atau menempatkan kesaksian kepada Nabi Muhammad saw. sebagai hal yang utama daripada kesaksian kepada Allah SWT, melainkan hanya sebagai tahapan agar bisa mencapai kesaksian sesungguhnya kepada Allah SWT. Pentingnya kesaksian kepada Nabi Muhammad saw. ialah

karena beliau saw. adalah suri teladan, panutan, dan sosok manusia paripurna yang menekankan akhlak dalam hubungan sosial. Dengan demikian, sudah seharusnya setiap Muslim menekuni dan mencontoh perilaku beliau saw. dalam kehidupan sehari-hari.

## 2. Shalat

Perintah berikutnya setelah syahadat ialah shalat. Shalat merupakan rukun Islam kedua setelah syahadat. Dalam Tarekat Naqsyabandiyah, sebagaimana yang diajarkan oleh Syekh Ibnu Abbas, shalat dimulai dari kehendak hati untuk melaksanakannya dan mencakup amal proses yang dilakukan sebelumnya, termasuk menjawab panggilan adzan. Menurut penuturan Buya Zein, keinginan tersebut diistilahkan dengan ungkapan *nak, shalat*. Artinya, shalat yang diajarkan dalam Tarekat Naqsyabandiyah ialah berawal dari kehendak untuk menunaikannya, yakni sebelum berwudu. Kehendak tersebut adalah niat paling dasar yang dilakukan oleh hati untuk menunaikan shalat lalu diikuti dengan membaca *bismillaahi tawakkaltu laa haula wa laa quwwata illa billaah*, berwudhu, dan doa wudhu.

Dengan demikian, apa yang diajarkan oleh Syekh Ibnu Abbas mengenai shalat berangkat dari kehendak hati untuk melaksanakannya dan mencakup amal proses yang dilakukan sebelumnya, termasuk menjawab panggilan adzan. Panggilan shalat dalam adzan ialah pada lafadh *hayya 'alash shalaah* yang artinya mari, menunaikan shalat. Ketika muadzin melafalkan lafadh panggilan tersebut, dianjurkan untuk menjawab dengan mengucapkan, "*Laa haula wa laa quwwata illa billaah* (tiada daya dan kekuatan, kecuali hanya milik Allah SWT)". Alasannya ialah karena dasar diperintahnya shalat ialah Allah SWT.

Berkenaan dengan menghadap kiblat ketika takbir, Syekh Ibnu Abbas memahaminya sebagai mengarah. Mengarah yang dimaksud ialah kepada Masjidil Haram. Mengarah kepada Masjidil Haram dapat mewakili mengarah kepada Ka'bah. Dia berpendapat bahwa mengarah kepada Ka'bah secara tepat merupakan hal sulit karena

Ka`bah itu kecil jika sebagai acuan shalat bagi seluruh umat Muslim di seluruh dunia. Oleh karena itu, dia menggunakan Masjidil Haram sebagai acuannya bagi orang yang menunaikan shalat di luar Masjidil Haram untuk memudahkan dalam menghadap Ka`bah. Adapun kiblat diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu kiblat mata yang menjadikan Ka`bah sebagai acuannya, kiblat wajah yaitu menghadapkan wajah kearah Ka`bah, dan kiblat hati yang harus selalu mengacu dan mengarah kepada Allah SWT.

Dengan demikian, tidak ada batas untuk menghadapkan atau mengarahkan hati kepada Allah SWT. Ini adalah dalil mengenai hakikat kiblat dalam shalat. Selanjutnya, shalat dilakukan sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Rasulullah saw., yakni diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Selesai shalat, Syekh Ibnu Abbas melanjutkannya dengan berzikir. Adapun zikir atau wirid yang dibaca selesai shalat minimal mengandung tasbih ataupun kalimat *laa ilaaha illa Allaah*. Zikir setelah shalat ini merupakan amalan yang dilakukan oleh para pengikut madzhab Syafi`i.

### 3. Puasa

Perintah selanjutnya, setelah shalat, ialah menunaikan puasa pada bulan Ramadhan. Penentuan tanggal 1 Ramadhan dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu metode hisab (menghitung) dan metode rukyat (melihat bulan). Sering sekali terjadi perbedaan pendapat dalam proses penentuan kapan jatuhnya tanggal 1 Ramadhan. Perbedaan tersebut umumnya disebabkan oleh perbedaan metode yang digunakan. Tarekat Naqsyabandiyah di mushala Istigfar, misalnya, menggunakan metode rukyat (melihat bulan) dalam proses penentuan jatuhnya tanggal 1 Ramadhan.

Menurut penuturan Buya Zein, perbedaan tersebut juga terjadi antara Tarekat Naqsyabandiyah di Padang dan di daerah lain. Hal ini wajar karena hanya berkaitan dengan metode penetapannya. Buya Zein menuturkan bahwa pada masa Rasulullah saw. ada sahabat yang berasal dari Syam tiba di Mekah. Pada saat itu, dia terkejut



karena mengetahui di Mekah sudah mulai berpuasa, padahal ketika dirinya berada di Syam pada beberapa hari sebelumnya, belum masuk bulan Ramadhan. Riwayat tersebut menjelaskan bahwa perbedaan hari pertama puasa Ramadhan sebenarnya memang sudah pernah terjadi pada masa Rasulullah saw.. Alasan perbedaan itu terjadi ialah karena bulan tidak muncul secara bersamaan di setiap wilayah. Bulan dapat terlihat jelas di satu wilayah tertentu, tetapi belum tentu di wilayah lain. Ini adalah penyebab utamanya. Oleh karena itu, puasa ditentukan dan disesuaikan di wilayah seseorang berada. Perbedaan penentuan masuknya bulan Ramadhan berlaku hanya bagi kelompok yang menguasai ilmu yang berkenaan dengannya. Selain itu, juga boleh diamalkan bagi anggota kelompok tersebut saja, tidak untuk disebarluaskan kepada masyarakat luas.

#### 4. Zakat

Dalam berzakat, Syekh Ibnu Abbas berpandangan bahwa zakat tidak mengenal ukuran. Ini berbeda dengan orang-orang syar`i yang mengukur dengan takaran dihisab, yaitu uang berlebih, harta berlebih selama satu tahun sekian jumlahnya. Syekh Ibnu Abbas berpandangan bahwa zakat merupakan harta berlebih yang diyakini diberi oleh Allah SWT dan wajib untuk dikeluarkan. Dalam hal ini, tidak membahas mengenai jumlah, tetapi keikhlasan seseorang dalam berzakat. Hal ini dikarenakan apabila kita berbicara mengenai jumlah hisab setahun ditambah beban hutang dan lainnya, dipastikan banyak orang yang tidak mau berzakat. Contohnya, dalam berzakat tersebut adalah salah satu khalifah terdahulu, yaitu Khalifah Fatiah Rahmah yang mempunyai sawah dengan penghasilannya 30 buah karung. Namun, zakat yang dikeluarkan adalah 3 buah karung atau 10%. Tanpa bicara beban biaya dan utangnya, dia rela mengeluarkan 3 buah karung. Oleh karena itu, Syekh Ibnu Abbas selalu menganjurkan untuk tidak menilai dari gaji pokok dan nilai bersih. Jadi, dia selalu menanamkan bahwa jika meyakini suatu harta berasal dari Allah SWT, keluarkanlah zakatnya.

## 5. Haji

Adapun dalam berhaji, Syekh Ibnu Abbas mengatakan haji adalah keberangkatan lahir menuju rohani yang lebih baik. Dia menanamkan siapa yang berangkat haji agar tidak meminta tolong untuk didoakan untuk pulang kembali. Hal ini karena dia beranggapan bahwa jika mereka sedang berada di rumah Allah SWT, mengapa harus meminta untuk kembali pulang? Seharusnya, hal ini sesuai dengan *inna shalati wa nusuki wa mahyaya wa mamaati lillaahi rabbil `aalamiin*, yaitu hidup mati kita hanya untuk Allah SWT. Bahkan, generasi sebelum dirinya, yaitu Syekh Abdul Munaf, dalam catatan masanya mengatakan bahwa orang yang pergi ke Mekah ditanamkan pemahaman kalau bisa diizinkan Allah SWT untuk wafat di tanah tersebut. Hal ini terjadi pada masa-masa Belanda ketika orang pergi ke Mekah, berarti harus siap untuk meninggal di sana, harus menyiapkan diri untuk wafatnya karena surga sudah menanti. Pada hari ini, sebaliknya banyak orang yang pulang dari Mekah, tetapi sifatnya tidak berubah karena tujuan mereka berhaji hanya untuk berwisata.

## 6. Muamalah

Muamalah adalah urusan yang dilakukan dalam bermasyarakat. Menurut Syekh Ibnu Abbas, dalam hal bermuamalah kita harus bisa menerima perbedaan pendapat. Kita harus bisa menghargai pendapat lain dan tidak memaksakan pendapat tersebut agar sesuai dengan pendapat kita.

## 7. Akhlak terhadap Guru

Dalam mengikuti guru, ajaran dalam Tarekat Naqsyabandiyah adalah tidak mengharuskan murid bertaklid terhadap guru. Guru hanya sebatas pembimbing dan bertugas menyampaikan. Guru dianggap sebagai manusia yang dapat berbuat salah sehingga disarankan untuk tidak bertaklid terhadapnya. Posisi dalam tiap kajian, guru berada di samping, tidak di depan karena yang berhak di depan hanya Allah SWT. Analoginya adalah ketika menghadap seorang camat, kita pasti membutuhkan lurah untuk membantu menghadap. Dalam setiap

kajian, posisi guru pun harus di kanan. Ketika berhaji, posisi ka`bah berada di sebelah kiri karena posisi hati kita ada di kiri. Hal ini karena baitullah (rumah Allah SWT) ada tiga, yaitu di `Arsy, Mekah, dan hati manusia, sedangkan guru hanya boleh berada di sebelah kanan.

## 8. Zikir

Dalam berzikir, terdapat delapan macam zikir, bukan tingkatan. Zikir diawali dengan istighfar lalu membaca surah al-Fatihah dan shalawat Nabi saw. sebagai penghubung kepada Rasulullah saw., ahli keluarga beliau saw., para sahabat beliau saw., silsilah tarekat, dan guru atau khalifah pembimbing. Kemudian, membaca surah an-Nashr dan surah al-Ikhlash sebagai penyerahan dan sikap ikhlas menerima. Selanjutnya, meminta kepada Allah SWT untuk menerima zikir kita. Adapun metode zikir dalam Tarekat Naqsyabandiyah adalah zikir *dawwam* dengan menegakkan lidah ke langit-langit lalu menanamkan Allah SWT dalam diri kita. Zikir diakhiri dengan doa, “*Rabbi auzi`ni an asykura ni`matakallatii an`amta `alayya wa `ala waalidayya wa `amalan shaalihan tardhahu wa aslihliy fii dzurriyyatii innii tubtu ilaika wa innii minal muslimiin.*”

## 9. Pandangan terhadap Politik

Sejumlah penilaian Buya Zein terhadap orde baru ataupun reformasi dia sampaikan berdasarkan pengamatannya. Dia menilai bahwa rezim orde baru cukup baik dalam merawat dan memperkuat nilai-nilai nasionalisme. Peran Presiden Soeharto yang sangat berpengaruh pada masa itu mampu menciptakan atmosfer Indonesia sentris. Presiden Soeharto membatasi secara ketat dominasi asing di Indonesia. Oleh karena itu, ketika menjabat sebagai presiden, dia jarang melakukan perjalanan ke luar negeri. Pembatasan yang ketat terhadap warga asing dapat dinilai dari tidak adanya istilah Cina yang ditemukan dalam berbagai konteks, baik politik, ekonomi, maupun sosial. Selain itu, rezim Soeharto adalah satu-satunya rezim yang memberikan tindakan keras terhadap Partai Komunis Indonesia (PKI) dan tidak memberikan ruang gerak terhadap PKI.

Di balik penilaian positif terhadap rezim orde baru tersebut, terdapat juga kebobrokan dalam konteks politik. Di antaranya ialah masa jabatan yang terlalu lama. Tercatat dalam sejarah pemerintahan bangsa Indonesia, Presiden Soeharto merupakan presiden terlama yang memerintah Indonesia. Dia memerintah selama 32 tahun sejak tahun 1967 M sampai 1998 M. Selama masa pemerintahannya, nepotisme menjadi hal yang umum, bukan lagi rahasia. Nepotisme seakan-akan menjadi sebuah keharusan bagi orang-orang yang memiliki jabatan. Oleh karena itu, tahun 1998 M menjadi tahun yang akan terus diingat oleh bangsa Indonesia karena reformasi dilakukan untuk menumbangkan rezim Soeharto. Meskipun demikian, reformasi yang dicita-citakan oleh bangsa Indonesia belum membuahkan hasil yang gemilang. Bahkan, para penerus bangsa dihadapkan dengan globalisasi yang menjadikan banyak dari mereka cenderung bersikap kapitalis, sosialis, dan melupakan sejarah.

## **Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Baitul Makmur**

### **1. Zikir**

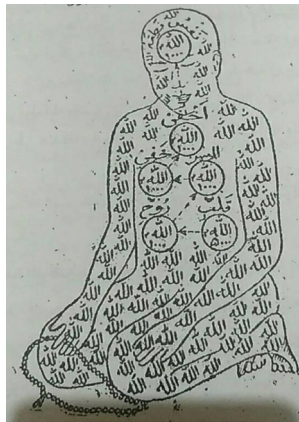
Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Baitul Makmur menekankan beberapa model zikir, yaitu sebagai berikut.

Pertama, zikir *ismu zat*. Zikir ini berupa melafazhkan kata, “Allah,” sebanyak 5.000 kali dalam sehari semalam seraya membaca doa dan berjabat tangan. Dalam mengamalkannya, harus mempraktikkan adab-adab zikir. Seraya menyebut lafazh, “Allah,” dalam hati dengan ikhlas dan memahami makna tanpa putus, kepala harus ditengadahkan ke arah langit-langit, mata dipejamkan, telinga fokus mendengarkan zikir, dan hati sanubari berusaha melihat Dzat Allah SWT melalui penglihatan iman dan yakin.



**Gambar 4.1** Ilustrasi Tempat-Tempat Zikir Itsmu Zat

Kedua, zikir *lataif* (zikir dalam hati tanpa bersuara). Zikir ini sebagai cerminan pengamal untuk melihat sifat-sifat mazmumah yang terpendam dalam hati. Zikir ini memberikan dan menggerakkan hati manusia yang lemah dan mudah tertipu daya oleh bisikan-bisikan setan sehingga mudah melupakan Allah SWT.



**Gambar 4.2** Ilustrasi Tempat-Tempat Zikir Lataif

Zikir *lataif* ini terdapat dalam tujuh tempat, yaitu sebagai berikut.

- a. Zikir “Allah, Allah,” pada *lataif qalbi* berhubungan dengan jantung yang letaknya dua jari di bawah dada kiri. Zikir ini dibaca sebanyak membaca 5.000 kali. Berdasarkan hasil pengamatan dokter

kesehatan—pengakuan narasumber—zikir ini memperlihatkan bahwa manusia yang telah berdosa menunjukkan jantung yang bergerak dan berdenyut. Ketika melakukan dosa atau kesalahan, pasti jantung seseorang berdebar dan berdenyut 70 kali lebih cepat. Dengan melakukan zikir ini secara rutin setiap hari sampai 100 ribu kali, tubuh dapat kembali sehat, serta jantung bergerak dan berdenyut dengan normal. Jiwa yang berdosa akan segera terhapuskan dan memberikan ketenangan dalam jiwa.

- b. Zikir “Allah, Allah,” pada *lataif* ruh berhubungan dengan ruh jasmani yang letaknya dua jari di bawah dada kanan dan cenderung ke tengah dada. Zikir ini dibaca sebanyak 1.000 kali. Zikir ini sering diamalkan oleh Nabi Ibrahim a.s. dan Nabi Nuh a.s.. Dengan zikir ini, sifat-sifat tercela manusia, yaitu lupa, tamak, rakus, dan kikir akan berkurang.
- c. Zikir “Allah, Allah,” pada *lataif* sari berhubungan dengan hati yang letaknya dua jari dari dada kiri dan cenderung ke tengah dada. Zikir ini dibaca sebanyak 1.000 kali. Zikir ini sering diamalkan oleh Nabi Musa a.s.. Jika sering diucapkan sehari-hari, zikir ini dapat menjadikan manusia memiliki sifat yang pengasih, penyayang, dan penyantun.
- d. Zikir “Allah, Allah,” pada *lataif akhfil khafi* berhubungan dengan limpa yang letaknya dua jari dari dada kanan dan cenderung ke tengah dada. Zikir ini dibaca sebanyak 1.000 kali. Zikir ini bermanfaat untuk menghapuskan sifat tercela, seperti sifat khianat, dengki hati, busuk hati, dan pendendam dari jiwa manusia.
- e. Zikir “Allah, Allah,” pada *lataif akhfai* berhubungan dengan empedu. Zikir ini dibaca sebanyak 1.000 kali. Zikir ini bermanfaat untuk membersihkan jiwa dari sifat kufur nikmat. Jika mengucapkan zikir ini dalam keseharian dengan tekanan yang kuat, sifat-sifat tersebut akan terkikis.
- f. Zikir “Allah, Allah,” pada *lataif nafsu sunathaqaqah* berhubungan dengan perut. Zikir ini dibaca sebanyak 1.000 kali.

- g. Zikir “Allah, Allah,” pada *lataif khulu jasad* berhubungan dengan seluruh badan. Zikir ini dibaca sebanyak 1.000 kali. Dengan demikian, total keseluruhan zikir ialah 11.000 kali.

Adapun tingkatan zikir *lataif* terbagi menjadi empat, yaitu sebagai berikut.

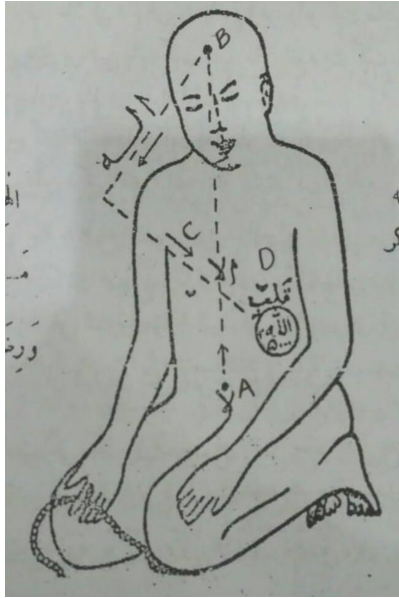
- a. Zikir *lataif* tingkat pertama ialah merasa mati *thab`i*. Ketika murid berzikir *lataif* dengan membaca lafazh, “Allah,” sebanyak 3 kali, artinya tidak ada yang terdengar oleh langit dan bumi dan di antara keduanya segala jenis suara yang didengar seolah-olah ikut berzikir, langit bergemuurh, angin bertiup, dan hujan pun turun. Berbagai macam suara seolah-olah turut berzikir, terutama darah, daging, dan tulang belulang. Demikianlah jika telah merasa mati *thab`i*.
- b. Zikir *lataif* tingkat kedua ialah merasa mati *ma`nawi*. Sesudah merasa mati *thab`i*, insya Allah murid akan merasa mati *ma`nawi*, yaitu telah hilangnya kotoran dari hati sehingga hanya tersisa zikir, “Allah, Allah, Allah.”
- c. Zikir *lataif* tingkat ketiga ialah merasa mati suri. Jika mendapatkan nikmat mati *ma`nawi*, insya Allah murid akan merasakan nikmat mati suri, yaitu hilang dan lenyapnya tubuh lahir batin dan digantikan dengan cahaya iman, hidayah, tauhid, dan makrifat. Allah SWT berfirman, “Allah (pemberi) cahaya (pada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya seperti sebuah lubang (pada dinding) yang tidak tembus yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam tabung kaca (dan) tabung kaca itu bagaikan bintang (yang berkilauan seperti) mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis). Allah memberi petunjuk menuju cahaya-Nya kepada orang yang Dia kehendaki. Allah

*membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.” (an-Nur: 35)*

- d. Zikir *lataif* tingkat keempat ialah merasa mati rasa. Mati rasa, yaitu merasa telah hilang kalimat, “Allah, Allah,,” lenyap cahaya iman, lenyap pula cahaya hidayah, dan lenyap seluruh alam sehingga hanya tersisa Dzat Allah SWT.

Ketiga, zikir *nafi itsbat*. Proses pengamalan zikir *ini* merupakan bentuk pendidikan jiwa. Zikir ini diamalkan sebanyak 21 kali, tanpa bernapas dan paling sedikit diulang sebanyak tiga kali dalam setiap kali melakukannya. Setelah itu, secara perlahan dan tenang bernapas kembali dengan mengucapkan lafazh, “*Laa ilaaha illa Allaah,*” dengan mata terpejam dan gerakan menggeleng-gelengkan kepala yang khas. Gerakan ini menggambarkan lafazh secara simbolik. Ketika mengucapkan kata, “*Laa,*” gerakan kepala seolah-olah menariknya dari bawah (pusat) ke atas (otak) melalui tempat di antara dua alis (kening). Gerakan yang seolah-olah menggoreskan garis lurus dari pusat ke ubun-ubun. Selanjutnya, mengucapkan kata, “*Ilaaha,*” seraya menarik garis lurus dari otak ke arah dada kanan atas. Diakhiri dengan mengucapkan kata, “*Illa Alaah,*” dengan bergerak seolah-olah menghantamkannya ke lubuk hati yang ada di dada kiri dengan kuat. Gerakan simbolik ini dimaksudkan agar lebih menggetarkan hati sanubari dan membakar nafsu-nafsu jahat yang dikendalikan oleh setan. Zikir ini selalu dimulai dengan bertawajuh dan mengamalkan zikir *ismu zat* dan *lataif*.





**Gambar 4.3** Ilustrasi Gerak Simbolik Zikir Nafi Itsbat

Gerakan simbolik tersebut dimaksudkan agar semua *lathiiifah* (pusat-pusat pengendalian nafsu dan kesadaran) teraliri dan terkena dahsyatnya lafazh tahlil, mulai dari yang ada di tengah-tengah dada, di tengah-tengah kening, serta di atas dan bawah dada kanan dan dada kiri. Sementara itu, bawah pusar adalah awal mula penarikan kalimat tahlil karena merupakan pusat dari proses penciptaan tubuh manusia.

Adapun adab-adab dalam berzikir menurut Tarekat Naqsyabandiyah, yaitu sebagai berikut.

- a. Hendaklah dalam keadaan suci dari najis kecil dan besar, serta hadats kecil dan besar. Sangat diutamakan untuk berwudhu terlebih dahulu karena wudhu dapat menghapuskan dosa serta menjauhkan diri dari tipu daya setan.
- b. Shalat Tobat 2 rakaat agar semua pekerjaan diringankan.
- c. Duduk menghadap kiblat.
- d. Hendaklah duduk seperti dalam posisi *tahiyat* akhir, tetapi terbalik, yakni posisi kaki kiri terbuka ke arah luar. Demikianlah

sebagaimana posisi duduk para sahabat di hadapan Rasulullah saw.. Setelah duduk, hendaklah diam tidak bergerak-gerak. Kepala, badan, bahu, dan tangan yang hanya diperbolehkan untuk bergerak. Adapun jari, hanya sebelah telunjuk kanan saja, sedangkan jari yang lainnya diam. Tidak boleh duduk bersandar. Kepala hendaklah direndahkan atau ditundukkan ke bagian kiri dekat dada kiri supaya dekat dengan hati sanubari dan tekadkan untuk selalu hadir dihadapan Allah SWT, dilihat-Nya, diketahui oleh-Nya, dan didengarkan-Nya niat dan maksud kita. Duduklah disertai dengan rasa takut dan khusyu`.

- e. Hendaklah mengucapkan istighfar sebanyak 5 kali, 15 kali, atau 25 kali. Selama lidah mengucapkan istighfar, hendaklah seraya memikirkan segala dosa.
- f. Membaca surah al-Fatihah satu kali dan al-Ikhlash tiga kali dengan makna yang hakiki. Kemudian, meminta kepada Allah SWT agar memberikan pahala atas bacaan kita kepada syekh-syekh Tarekat Naqsabandiyah ini, “Ya Allah, aku meminta dengan berkah Syekh Naqsabandiyah, tolonglah bukakan makrifatku, mengenalku, kepada Engkau.”
- g. Memejamkan kedua mata dan merapatkan kedua bibir, serta mendekatkan posisi lidah ke langit-langit supaya sempurna khusyu`.
- h. *Rabattah kubur*, yaitu memejamkan mata seraya mengumpamakan diri kita telah wafat, dimandikan, dikafankan, dishalati, dan ditanamkan kedalam liang lahat. Setelah semua telah kembali ke rumah masing-masing, tinggallah diri kita seorang diri di dalam liang lahat, menantikan hari Kiamat, dan kita menjawab pertanyaan malaikat di dalam kubur. Kita akan menempati hari Kiamat di Padang Mahsyar dan tidak ada yang memberi syafa`at, kecuali amal-amal saleh, syafa`at Nabi Muhammad saw., dan guru kita syekh-syekh Naqysabandiyah.
- i. *Rabattah mursyid*, yaitu mengikatkan hati dengan guru.

- j. Dikumpulkannya semua adab-adab tersebut di dalam hati dan dibaca pelan-pelan membaca niat,

إِلٰهِي أَنْتَ مَقْصُودِي وَرِضَاكَ مَطْلُوبِي أَعْظِي مُحِبَّتِكَ  
وَمَعْرِفَتِكَ.

- k. Ketika menanti wirid zikir dan berhenti sejenak seraya membuka mata, hendaklah duduk diam dan menghadirkan hati kepada Allah SWT.

Jika sesudah zikir mendatangkan dahaga dan panas, hendaklah menahan daripada meminum air karena dapat memadamkan panas yang didapatkan pada waktu berzikir. Demikianlah 11 adab zikir yang patut diketahui dan diamalkan sebelum mengerjakan zikir oleh pengikut Tarekat Naqsyabandiyah di Baitul Makmur.

## 2. Kegiatan Rutin

Setiap tarekat memiliki kegiatan-kegiatan rutin yang harus dijalankan para pengikut ajaran tarekat tersebut. Begitu juga dengan Tarekat Naqsyabandiyah, tarekat ini memiliki beberapa kegiatan yang rutin dijalankan, yaitu sebagai berikut.

Pertama, setiap hari melakukan amalan menyebut nama Allah SWT agar di dalam hati bersemayam nama-Nya. Kalimatnya bisa berupa *laa ilaaha illa Allaah* atau formula zikir yang lain, baik secara lisan maupun di dalam hati, berjamaah maupun sendirian. Menurut Buya Syafri Malin Mudo, dalam wawancaranya, ilmu yang sampai ke liang lahat ialah ilmu yang diamalkan oleh orang Minang. Orang Minang sejak umur 5 tahun sudah diajarkan *Allah tanya, jawabnya alah. Kalau minum, jawabnya alah. Kalau pulang sekolah, jawabnya alah. Sampai di kubur, kalau ditanya malaikat, jawabnya alah. Alah* artinya sudah dalam bahasa Minang. Dengan demikian, pengucapan *Allah* sudah terlatih sedari kecil oleh orang Minang.

Kedua, menimba ilmu dengan mursyid tarekat, seperti ilmu fiqih, ilmu tarekat, dan lainnya. Materi yang diberikan oleh mursyid tarekat

akan disesuaikan berdasarkan umur pengikutnya, tetapi hampir semua pengikut Tarekat Naqsyabandiyah ini adalah orang tua yang berusia di atas 50 tahun. “Diajarkan kepada orang-orang itu karena jamaah Bapak tidak sama dengan kamu, tetapi camat semua. Tahu camat? Calon mati,” tutur Buya Syafri Malin Mudo saat diwawancarai. Orang-orang yang sudah lanjut usia memang biasanya sudah jenuh dengan kehidupan dunia yang jauh dari agama. Oleh karena itu, kebanyakan pengikut tarekat adalah orang-orang yang berusia di atas 50 tahun.

Ketiga, pertemuan dengan guru atau mursyid (tawajuh) yang dilanjutkan dengan zikir *sirr*. Kegiatan ini dilakukan tiap minggu setiap ba`da zuhur hari Selasa dan Jum`at. Saat bulan Ramadhan, kegiatan tersebut juga dilaksanakan setiap malam setelah shalat Isya. Pelaksanaan tawajuh berlangsung secara tertutup dengan cara pintu dan jendela ditutup agar jamaah yang mengikuti menjadi fokus dan berkonsentrasi dalam melaksanakannya. “Kalau besok siang hari berzikir bersama. Setiap hari selasa siang. Penulis malam atau malam Jum`at. Saat bulan Ramadhan, setiap malam sehabis isya,” tutur Buya Syafri Malin Mudo saat diwawancara.

Keempat, melakukan baiat untuk seseorang yang ingin menjadi anggota Tarekat Naqsyabandiyah. Sebenarnya, bila ada yang ingin mengetahui atau belajar mengenai Tarekat Naqsyabandiyah, seperti sejarah dan zikirnya, informasi mengenai tarekat tersebut diperbolehkan untuk siapa pun. Namun, ada satu kegiatan tarekat yang tidak bisa dilihat dan diikuti oleh sembarang orang, yaitu suluk. Kegiatan suluk hanya bisa dilakukan oleh orang yang sudah dibaiat oleh mursyid tarekat.

Kelima, adapun kegiatan yang lainnya ialah pada tanggal 12 Rabi`ul Awwal memperingati hari kelahiran Nabi Muhammad saw. dan juga memperingati Isra Mi`raj.

### 3. Suluk

Menurut Imron Abu Amar (1980), suluk berarti mengosongkan diri atau jiwa dari sifat-sifat yang buruk dan diisi dengan sifat-sifat yang terpuji. Suluk bukan hanya sekadar untuk mendapatkan nikmat dunia dan akhirat atau hanya untuk memperoleh karunia Allah SWT, melainkan juga bertujuan semata-mata untuk Allah SWT. Diri kita dipersembahkan hanya untuk Allah SWT. Setiap ahli tasawuf akan merasa diri atau jiwanya sampai kepada-Nya melalui suluk. Allah SWT berfirman,

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ  
كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ  
رَبِّهِ أَحَدًا.

*“Katakanlah (Nabi Muhammad), ‘Sesungguhnya, aku ini hanya seorang manusia seperti engkau yang diwahyukan kepadaku bahwa Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa.’ Siapa yang mengharapakan pertemuan dengan Tuhannya, hendaklah melakukan amal saleh dan tidak menjadikan apa dan siapa pun sebagai sekutu dalam beribadah kepada Tuhannya.” (al-Kahf: 110)*

Berdasarkan ayat tersebut, para kaum sufi dan ahli tarekat mengerjakan amalan-amalan yang saleh, termasuk di dalamnya adalah amalan suluk dengan cara-cara tertentu. Di antaranya, yaitu melakukan suluk selama 40 hari, 20 hari, dan 10 hari. Amalan suluk telah disyariatkan oleh Allah SWT sebagaimana tercantum dalam Al-Qur’an, serta para nabi dan sahabatnya pun pernah melaksanakannya. Allah SWT berfirman,

وَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِّيقَاتٍ رَبِّهِ  
أَرْبَعِينَ لَيْلَةً....

*“Kami telah menjanjikan Musa (untuk memberikan kitab Taurat setelah bermunajat selama) tiga puluh malam. Kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh (malam lagi). Maka, lengkaplah waktu yang telah ditentukan Tuhannya empat puluh malam ....” (al-A`raf: 142)*

Berdasarkan keterangan yang terdapat di dalam kitab-kitab tafsir muktabar, surah al-A`raf ayat 142 mempunyai pengertian bahwa Allah SWT memberikan janji kepada diri Nabi Musa a.s.. Setelah Fir`aun bersama pengikutnya tenggelam di dalam Laut Merah, Nabi Musa a.s. disuruh untuk melakukan khalwat di dalam Gunung Thursina selama satu bulan dengan berpuasa, yaitu tepat pada bulan Dzulqa`dah dengan maksud akan diberi kitab Taurat. Oleh karena itu, Nabi Musa a.s. melaksanakan perintah tersebut, berkhalwat satu bulan penuh dengan berpuasa di dalam Gunung Thursina (Imron, 1980). Setelah satu bulan berkhalwat, dia merasa tidak enak dengan bau mulutnya lalu mengambil kayu *huznub* untuk bersiwak. Malaikat pun berkata, “Kita telah mencium bau mulutmu yang baunya bagaikan minyak misik dan kita merasa kehilangan (dengan mengeluh) setelah hilangnya bau mulutmu itu sebab engkau siwaki.”

Atas kejadian tersebut, Allah SWT memerintahkan Nabi Musa a.s. agar berpuasa lagi selama sepuluh hari. Jadi, dia berkhalwat di gunung Thursia selama empat puluh hari. Inilah syari`at Nabi Musa a.s., tetapi masih *muhkamah* (berlaku), belum *mansukhah* sampai zaman Nabi Muhammad saw.. Nabi Muhammad saw. sendiri sering berkhalwat sebagaimana dikisahkan dalam suatu hadits, “*Nabi Muhammad diberi kesenangan menjalankan khalwat di Gua Hira dengan tujuan beribadah kepada Allah pada beberapa malam yang tidak sebentar.*” (HR al-Bukhari)

Perlu diketahui bahwa di antara latar belakang Nabi saw. melakukan khalwat seperti yang telah dijelaskan, yaitu didorong oleh suatu kepentingan, yakni sesungguhnya orang yang berkhalwat termasuk salah satu di antara orang-orang yang akan mendapat

naungan Allah SWT kelak pada hari Kiamat. Ini sebagaimana dijelaskan dalam suatu hadits, “*Dari Abu Hurairah r.a., yang diterimanya dari Nabi Muhammad saw., mengabarkan bahwa beliau berkata, ‘Ada tujuh orang yang akan mendapat naungan Allah dengan rahmat-Nya pada hari yang tiada naungan, kecuali naungan-Nya, yaitu penguasa yang adil, seorang remaja yang mengawali pekerjaannya dengan beribadah kepada Allah, seorang laki-laki yang hatinya dipertaruhkan dengan masjid-masjid, dua orang yang saling mencintai karena Allah yang keduanya berkumpul dan berpisah karena Allah, seorang laki-laki yang ketika dirayu oleh seorang perempuan bangsawan dan rupawan menjawab, ‘Sungguh, aku takut kepada Allah,’ seorang yang mengeluarkan sedekah lalu menyembunyikannya sampai tangan kirinya tidak mengetahui apa yang diperbuat oleh tangan kanannya, dan seorang yang berzikir kepada Allah di tempat yang sunyi (berkhalwat) lalu kedua matanya mencucurkan air mata.’*”  
**(HR al-Bukhari)**

Dalam hadits tersebut, ditegaskan bahwa di antara tujuh macam orang yang akan memperoleh naungan Allah SWT pada hari Kiamat adalah orang yang berzikir kepada Allah SWT dengan berkhalwat. Menurut sebagian *muhaddis*, yang dimaksudkan dengan zikir dalam keadaan khalwat, yaitu zikir yang dilakukan dalam keadaan sendirian atau sunyi dari orang ramai untuk menghindari sifat riya dan untuk mengarahkan nilai keikhlasan yang sebenarnya. Alasan yang menguatkan pendapat ini adalah hadits menurut periwayatan Ibnu Mubarak dan Hammad bin Zaid, “*Berzikir kepada Allah di tempat yang sunyi.*” Sementara itu, menurut pendapat sebagian *muhaddis* lain, pengertian sunyi dalam hadits tersebut ialah sunyi dari memalingkan perhatian kepada selain Allah SWT meskipun zikir tersebut dilakukan di tengah-tengah orang banyak. Pendapat ini diperkuat oleh periwayatan Imam al-Baihaqi, “*Berzikir kepada Allah menurut kemampuan yang ada.*” (Imron, 1980).

Jelasnya, orang yang berzikir kepada Allah SWT kelak akan mendapatkan naungan dari-Nya pada hari Kiamat jika zikir tersebut dilakukan dengan penuh kekhusyukan dan ketawaduan yang berlimpah sampai meneteskan air mata karena ingat akan keagungan, kebesaran, dan kekuasaan Allah SWT yang tidak terbatas. Keadaan zikrullah dapat dicapai dengan beristiqamah di tempat yang sunyi (berkhalwat) karena akan terhindar dari gangguan keramaian alam sekitar. Nabi saw. tidak hanya memberikan pelajaran yang bersifat ucapan, tetapi juga langsung memberikan contoh perbuatan khalwat sebagaimana yang pernah dilakukannya di sebuah langgar panggung. Ini sebagaimana dijelaskan suatu hadits, “*Dari Hamidit Thawil, sesungguhnya dia mendengar Anas bin Malik berkata bahwa Nabi Muhammad saw. berkhalwat di langgar panggung dengan riyadhah seraya bersumpah bahwa beliau tidak akan berkumpul dengan semua istrinya (selama berkhalwat), melainkan berzikir kepada Allah. Setelah memperoleh dua puluh sembilan hari, beliau turun dari langgar panggung kekhalwatannya. Maka, para sahabat bertanya, ‘Wahai Rasulullah, mengapa engkau turun, sedangkan telah bersumpah selama satu bulan?’ Nabi menjawab, ‘Memang benar, tetapi ini isinya hanya dua puluh sembilan hari.’*” (HR al-Bukhari)

Dari hadits tersebut, dapat dipahami bahwa Nabi saw. sendiri telah berkhalwat selama satu bulan. Dalam khalwatnya, Nabi saw. memperbanyak amalan ibadah kepada Allah SWT, seperti zikir dan shalat sunnah dengan bacaan surah yang panjang-panjang. Beliau saw. juga bersumpah tidak akan menggauli semua istrinya selama berada di tengah-tengah khalwat. Hal ini dimaksudkan agar dapat mengendalikan diri dari pengaruh hawa nafsu syahwat yang dapat memengaruhi jalannya tawajuh kepada Allah SWT. Demikianlah dasar-dasar yang menjadi tempat berpijak para ulama ahli tarekat yang menjalankan khalwat atau suluk 40 hari, 20 hari, dan 10 hari, bahkan ada yang setiap minggu satu kali dan ada yang dua kali. Dengan demikian, tegaslah bahwa apa yang dilakukan oleh para ahli tarekat mengenai khalwat ataupun suluk dengan rentan waktu



tersebut bersumber dari ajaran-ajaran Allah SWT dan mengikuti perbuatan Rasul-Nya (Imron, 1980).

Suluk, menurut Buya Syafri Malin Mudo, merupakan ciri khas Tarekat Naqsyabandiyah karena kegiatan ini tidak dilakukan oleh jamaah pada tarekat-tarekat lain. Kegiatan khas ini dinamakan suluk, yaitu kegiatan para jamaah Tarekat Naqsyabandiyah untuk berkhawat kepada Allah SWT. Metode dan cara yang digunakan sarat terhadap makna-makna kehidupan, yakni dengan sebuah kelambu seseorang berkhawat siang dan malam berzikir kepada Allah SWT. Ini sebagaimana yang Buya Syafri Malin Mudo katakan, “Ya, suluk itu tidak dilakukan oleh tarekat-tarekat lain, tetapi dasarnya sama, bagaimana kita samakan? Kata Rasulullah saw. barang siapa yang shalat berjamaah selama 40 hari 40 malam, kalau dia mati sama dengan tanah-tanah mati. Jadi, bagi orang Tarekat Naqsyabandiyah, selama 40 hari itu sembah shalat berjamaah ditambah dengan zikir pada malam harinya. Kalau pada tarekat lain itu, pulang shalat setelah itu membicarakan orang. Nah, oleh sebab itulah, Tarekat Naqsyabandiyah, orang-orang itu dikurung selama 40 hari tidak boleh bicara, selain menyebut nama Allah.”

Menurut penjelasan Buya Syafri, kegiatan Suluk merupakan wadah dan jalan bagi para jamaah untuk mendekati diri kepada Allah SWT. Hal ini karena mereka dipingit selama 40 hari dan 40 malam agar fokus menjalankan amalan-amalan sehingga terhindar dari dosa-dosa kecil, seperti bergosip dan bergunjing. Biasanya, kegiatan suluk ini dilakukan rutin dan secara besar-besaran pada bulan Ramadhan di Mushala Baitul Makmur. Penggunaan kelambu yang sempit dalam proses kegiatan suluk memiliki makna tersendiri. Biasanya, kelambu yang digunakan ketika suluk berukuran sekitar 1 m x 1,5 m supaya khusus dalam melaksanakan zikir. Selain menghindari gangguan nyamuk ketika berzikir, kelambu melambangkan bentuk kuburan kita nanti ketika meninggal dunia. Ini adalah upaya untuk melatih diri para jamaah bahwa seperti itulah kondisi dan keadaan

kita di dalam kubur. Ini seperti yang dikatakan Buya Syafri, “Suluknya dalam kelambu. Yang pertama dalam kelambu itu, mengapa kita pakai kelambu? Yang pertama sekali karena kita menghindari nyamuk, nah kalau kita di dalam kelambu dimakan nyamuk atau tidak? Yang kedua, melatih diri kita, ‘Matikanlah diri kamu sebelum mati,’ ayo kita mati, seperti inilah kita mati dalam kubur.”

Kelambu melambangkan dan menggambarkan sebuah penderitaan. Dapat dikatakan bahwa suluk ini masuk ke dalam jenis suluk penderitaan yang terdapat dalam ajaran tarekat, yaitu latihan untuk hidup menderita. Alasan yang dijadikan dasar bahwa orang yang tidak pernah merasakan penderitaan dalam hidup dan kesengsaraan akan lupa diri dan timbul perasaan tinggi hati dan sombong lalu melupakan siapa dan bagaimana peranan Tuhan di alam dunia ini. Dalam melakukan kegiatan suluk, para jamaah dilarang mengonsumsi makanan daging, baik itu daging ayam, daging ikan, maupun daging sapi karena makanan-makanan tersebut berasal dari hewan yang memiliki darah. Jika mengonsumsi makanan tersebut, dikhawatirkan tubuh para jamaah akan gatal-gatal sehingga tidak fokus dalam melakukan zikir. Ini seperti yang dikatakan oleh Buya Syafri, “Larangannya pada waktu suluk itu, dilarang makan barang yang berdarah. Mengapa demikian? Kalau orang-orang itu makan yang berdarah, itu gatal-gatal. Makanya, dilarang. Mengapa? karena tidak fokus dalam berzikir. Nanti, dia garuk-garuk terus.”

Kegiatan Suluk ini hanya dilakukan oleh anggota Tarekat Naqsyabandiyah dan tidak dapat dilakukan oleh masyarakat umum. Jika ingin belajar mengenai kegiatan dan ilmu suluk, harus menjadi anggota tarekat terlebih dahulu. Namun, bentuk kegiatan, seperti tawajuh dan pengajian umum dapat diikuti oleh masyarakat umum. Ini seperti yang dikatakan oleh Buya Syafri, “Boleh ikut saja. Yang tidak boleh adalah ilmu suluk. Ilmu suluk itu terbatas orangnya. Tapi, kalau harian itu boleh dengar. Kamu sendiri boleh.” Kegiatan Suluk banyak diikuti oleh para jamaah karena merupakan salah satu

metode dari pengamalan amalan Tarekat Naqsyabandiyah. Dalam suluk, juga terdapat aturan-aturan yang harus dipatuhi oleh para salik (orang yang bersuluk) yang disebut dengan adab-adab suluk. Secara keseluruhan, adab-adab suluk mengajarkan salik untuk mengurangi makan (tidak memakan makanan yang bernyawa), tidur, berbicara, dan lebih memperbanyak ibadah. Adab-adab suluk terbagi menjadi tiga bagian, yaitu adab sebelum masuk suluk, adab di dalam suluk, dan adab sesudah suluk, serta rahasia shalat Tobat. Hal ini tidak terlepas dari peran guru (mursyid dan khalifah) dalam proses latihan dan pelaksanaan suluk tersebut. Penjelasan adab-adab tersebut, yaitu sebagai berikut.

Pertama, adab sebelum masuk suluk. Jika benar dalam mengamalkan zikrullah pada *lathiifah* qalbu sebanyak 5.000 kali, tetapi belum mendapatkan perbekalan dalam mengingat Allah SWT, datanglah murid tersebut kepada mursyid lalu diterima masuk suluk dan masuk sekolah hakikat. Sekolah hakikat dapat pula disebut sebagai sekolah asrama. Jalaluddin mengatakan, di dalam bukunya, *Rahasia Mutiara Tarekat Naqsyabandiyah*, terdapat enam adab yang harus dilakukan sebelum seseorang masuk suluk, yaitu sebagai berikut.

- Mencari mursyid yang akan memimpin suluk.
- Hendaknya menyelesaikan apa-apa yang dipekerjakan agar tidak mengganggu suluk.
- Hendaknya bekali diri dalam suluk dengan hal yang halal dan suci.
- Hendaknya mengiktikadkan dirinya pergi suluk seperti pergi mati masuk ke dalam kubur. Syarat ini dilakukan orang yang hendak mati, seperti bertobat dan meminta izin kepada ibu, bapak, keluarga, anak, dan istrinya.
- Hendaknya mengakui diri sebagai pihak yang menanggung dosa dan mengharapkan ampunan Allah SWT.
- Hendaknya menyediakan nafkah untuk anak dan istri yang sepatutnya selama melakukan suluk.

Kedua, adab ketika suluk. Menurut Jalaluddin (1953), terdapat dua puluh satu adab-adab sewaktu menjalankan suluk, yaitu sebagai berikut.

- Hendaklah menyucikan niat, yaitu ikhlas, tidaklah mengharap nikmat dunia dan akhirat, tetapi semata-mata mengikuti perintah Allah SWT, rasul-Nya, dan perintah guru, serta mengikuti golongan orang yang saleh.
- Mandi dan mengerjakan shalat Tobat. Pada rakaat pertama, setelah membaca surah al-Fatihah, membaca surah al-Imran ayat 135—136 dan beristighfar. Pada rakaat kedua, setelah membaca surah al-Fatihah, membaca surah an-Nisa ayat 110. Sesudah memberi salam, hendaknya duduk tahiyat akhir terbalik ke sebelah kiri lalu membaca istighfar sebanyak 1.000 atau 125 kali. Sesudah itu, membaca shalawat sebanyak 100 kali dan membaca surah al-Fatihah, al-Ikhlas, dan surah pendek lainnya yang dirasa mudah diingat lalu berbuat baik, seperti memberi sedekah kepada fakir miskin. Pahala dalam membaca zikir dan sedekah sebaiknya dihadiahkan kepada ibu, bapak, dan pendahulu yang terdapat pada silsilah Tarekat Naqsyabandiyah. Kemudian, murid duduk di hadapan kelambunya yang telah ditata lalu murid yang hendak suluk meminta izin kepada mursyid dan meminta doa kepadanya karena murid tidak boleh masuk, tanpa seizin mursyid. Mursyid menerangkan zikir apa saja yang patut dikerjakan murid setelah diterima. Setelah mendapatkan zikir, yang dilakukan seorang murid adalah melangkahkan kakinya ke dalam kelambu tempat berkhawat dengan mendahulukan kaki kanan sambil membaca ta'awudz, basmalah, dan surah al-Ikhlas sebanyak 3 kali lalu melangkahkan kaki kirinya seraya membaca doa. Sesudah itu, membaca, "Yaa Fattaahu, yaa fattaahu," sebanyak 500 kali. Dalam membaca zikir tersebut, murid berdoa sambil meminta kepada Allah SWT supaya dibukakan pintu makrifat menghadap Allah SWT. Setelah berzikir sebanyak 500 kali, murid berniat suluk sepuluh hari, dua puluh hari, atau empat puluh hari. Seterusnya,

murid dapat mengerjakan suluk dengan membaca zikir-zikir yang telah diijinkan oleh mursyid untuk diamalkan.

- Menjaga wudhu. Jika wudhu putus, dengan segera murid mengambil wudhu yang baru. Selesai berdoa, murid mengerjakan shalat Sunnah Wudhu dua rakaat dan shalat Tobat dua rakaat. Selanjutnya, murid harus melakukan wirid-wirid zikir yang terputus.
- Menjaga zikir seperti yang diajarkan oleh mursyid dan menghentikan wirid-wirid yang sunnah agar semata-mata berzikir kepada Allah SWT.
- Menjaga dan melaksanakan wukuf *qalbi* dengan konsisten sekalipun ketika sedang berada di dalam kamar mandi.
- Membunuh segala cita-cita dan keinginan sesaat seperti hendak menjadi seorang khalifah karena hendak masuk surga atau hendak melihat sesuatu yang ajaib dan ghaib. Sebaiknya, murid hanyalah mengerjakan zikir karena mengaharap ridha Allah SWT.
- Menjaga dan menisbahkan hati kepada mursyid yang digemakan melalui rabithah ruhaniah, yaitu mengaitkan kasih yang sempurna kepada guru karena semua keberkahan baginya adalah tersebut dari campur tangan doa mursyid atau gurunya.
- Hendaknya murid mengerjakan zikir di tempat yang samar-samar, yang tidak dapat dimasuki cahaya matahari dan sinar bulan. Tempat tersebut hendaklah tertutup dan jauh dari berbagai macam bunyi-bunyian.
- Memelihara shalat lima waktu dan tidak meninggalkan satu takbiratul ikhram pun dalam berjamaah.
- Mengurangi makan, minum dan menghentikan diri dari memakan sesuatu yang bernyawa, serta menjaga perut pada kondisi antara lapar dan kenyang, yakni diamalkannya makan pada waktu lapar dan berhenti sebelum kenyang. Ketika makan, badan seseorang yang sedang suluk harus berada di seperdua dalam kelambu.

- Mengurangi tidur dan apabila keadaan memaksa untuk tidur, hendaklah tidur dengan tidak meluruskan kaki karena hanya diperbolehkan tidur meringkuk. Hal tersebut dilakukan supaya mengingat keadaan-keadaan diri ketika berada di dalam perut ibu.
- Menjauhkan diri dari manusia walaupun dengan sahabat sesama suluk.
- Hendaklah memakan yang halal dan suci. Sebaiknya, tukang masak dalam keadaan suci dari hadas besar dan kecil, dan suci dari najis besar dan najis kecil. Hendaklah, pada waktu makan dan minum, selalu dalam kondisi berhadapan hati kepada Allah SWT.
- Hendaklah hadir terlebih dahulu berkhawatir dan bertawajuh. Sebaiknya, murid lebih dahulu melakukannya daripada jamaah suluk lain.
- Apabila pergi berwudhu, berhajat ke kamar mandi, berjalan untuk shalat, atau pergi ke masjid untuk shalat berjamaah, hendaklah murid pandang matanya dan memakai penutup kepala serta hatinya harus tetap hadir kepada Allah SWT.
- Pada waktu berzikir dan bertawajuh, jangan bersandar kepada barang ataupun sesuatu lainnya karena akan berujung pada kelalaian.
- Seseorang yang sedang dalam masa suluk tidak boleh membukakan pintu untuk orang lain yang hendak mengambil berkah kepadanya, kecuali untuk syekhnya.
- Membuang segala khatir (bisikan dalam jiwa). Bayarlah yang banyaknya ataupun yang jahatnya karena khatir menyebabkan pecahnya hati dari apa-apa yang telah terkumpul pada waktu zikir.
- Hendaklah murid mengawasi musuh-musuhnya yang empat, yaitu hawa, nafsu, kasih kepada dunia, dan setan. Apabila tetap berzikir kepada Allah SWT, hancurlah segalanya hal yang jahat itu.

- Janganlah seseorang yang bersuluk mengatakan dirinya orang suluk.
- Hendaklah membuat adab kepada para khalifah dan guru di bawahnya. Setelah itu, perbanyaklah melakukan hal yang baik-baik, seperti sedekah karena bersedekah di dalam suluk lebih baik daripada bersedekah di luar suluk supaya terbuka hijab yang tebal dengan segalanya dan tidak dipandang ria.

Selain adab-adab tersebut, ada pula sembilan adab lainnya untuk bersuluk, yaitu sebagai berikut.

- Hendaklah menjadi kuat untuk berzikir pada setiap waktu yang ditentukan, terutama sesudah shalat Ashar hingga menjelang masuk waktu magrib, yakni antara magrib dan isya, sepertiga malam hingga menjelang subuh, sesudah shalat Shubuh menjelang matahari terbit, dan hampir tiga jam menjelang waktu zuhur. Jika tidak kuat untuk berzikir pada waktu yang disebutkan, akan mudah sekali hati tertutup.
- Hendaklah bertawajuh sesudah shalat Jum`at dan sesudah shalat hari Selasa. Tawajuh juga dikerjakan pada senin dan sore.
- Hendaklah bersyukur dengan nikmat-nikmat Allah SWT dan rahasia-rahasia yang didapat dalam suluk. Kemudian, baik-baiklah untuk memelihara suluk. Di dunia, akan terpakai dan jika wafat di alam kubur, pada hari Kiamat akan lepas dari neraka dan masuk surga.
- Hendaklah baik-baik mengajarkan amal saleh yang umum manfaatnya bagi seluruh umat Islam. Jika kembali jahil, amal suluknya tidak makbul. Sebagai contoh, jika seorang yang mengerjakan haji ke Mekah, tanda ibadah hajinya makbul ialah jika dia kembali dari Mekah bertambah saleh dirinya daripada sebelum ke Mekah.
- Jangan bersahabat dengan orang yang mencela suluk. Barang siapa mencela suluk maka hatinya akan tertinggal saat dia mengerjakannya. Amal suluk itu merupakan sunnah nabi-nabi

dan wali-wali dan perilaku salafus saleh. Perhatikanlah syarat iman yang sepuluh perkara, yaitu membenci seteru Allah SWT karena setengah daripada seteru Allah SWT ialah kelakuan orang mencela dan menghinakan orang yang hendak berhadap kepada-Nya. Syarat iman ialah mengasihi wali-wali Allah SWT. Siapa wali-wali Allah SWT, bagi ahli Tarekat Naqsyabandiyah, hendaklah baik sangka bahwa guru adalah wali-Nya dan khalifah Rasulullah saw..

- Hendaklah membesarkan dan memuja suluk dan berbuat kebajikan.
- Hendaklah berkelakuan sebagaimana orang yang mengamalkan suluk.
- Hendaklah bergaul dengan guru dan tidak berkeinginan untuk bercerai hubungan dengan guru supaya bertambah kasih kepada gurunya.
- Hendaklah meyakini bahwa guru-gurunya ialah khalifah di dalam alam ini dan menurut perasaan hati murid tiadalah seorang pun yang dapat melebihi gurunya meskipun dia adalah anak kecil dan hanya memiliki sedikit ilmu.

#### **4. Penentuan Waktu Ramadhan**

Buya Syafri menjelaskan bahwa Tarekat Naqsyabandiyah selalu berbeda dengan pemerintah mengenai penentuan awal bulan Ramadhan dan bulan Syawwal. Tarekat Naqsyabandiyah juga menggunakan proses hisab dan penghitungan. Namun, Buya Syafri menjelaskan bahwa proses rukyat dilakukan tidak hanya pada bulan Ramadhan, tetapi berlangsung setiap bulan dalam satu tahun. Hal tersebut berbeda dengan pemerintah yang menetapkan awal Ramadhan satu hari sebelumnya. Tarekat Naqsyabandiyah menerapkan sistem 30 hari dan 29 hari. Bulan Muharram dianggap sebagai bulan dengan 30 hari dan ditetapkan secara bergantian dengan bulan setelahnya. Buya Syafri berpendapat berdasarkan surah al-Baqarah ayat 184. Dia berkata, “Setiap bulannya dirukyat, bukan pada waktu Ramadhan saja, sekarang hari apa?” “Senin,” jawab mahasiswa. “Nah, berarti hari



Sabtu besok itu hari sebelas bulan, terus seperti itu tidak putus-putus sampai Sya`ban lalu Rajab. Bulan itu ada 29, ada 30. Tapi, bagi Tarekat Naqsyabandiyah, bulan 30 itu bulan Ramadhan. Nah yang pertama Muharram (30), Shafar (29), Rabi`ul Awwal (30), Rabi`ul Akhir (29), Jumadil Awwal (30), Jumadil Akhir (29), Rajab (30), Sya`ban (29), Ramadhan (30), Syawwal (29), Dzulqa`dah (30), dan Dzulhijjah (29). Itu yang ditetapkan dalam Al-Qur`an surah al-Baqarah ayat 184 bahwa bulan itu ada 29 dan ada 30,” jelasnya.

Buya Syafri menjelaskan bahwa khususnya dia sebagai khalifah Tarekat Naqsyabandiyah mempunyai dua metode dalam penentuan bulan dalam tahun Hijriyah. Metode yang dimaksud Buya Syafri adalah metode hisab (penghitungan berdasarkan kalender) dan yang kedua adalah melihat bulan secara langsung. Tarekat ini mempunyai kalender tersendiri dalam penggunaan metode hisab. Kedua metode tersebut dilakukan secara terus-menerus dalam satu tahun. Buya menjelaskan, “Bapak ada dengan 2 cara. Pertama dengan hisab, kedua dengan melihat. Kalau hisab, ada perhitungannya,” seraya menunjukkan bingkai foto berisi perhitungan bulan kepada penulis.

Dalam sistem kalender Tarekat Naqsyabandiyah, terdapat kode-kode khusus. Buya Syafri menegaskan bahwa sistem kalender Tarekat Naqsyabandiyah harus dipelajari agar dapat memahaminya. Hal tersebut karena sistem kalender tarekat ini berbeda dengan sistem yang digunakan oleh organisasi masyarakat Islam lainnya, seperti Muhammadiyah dan Nadhlatul Ulama. Sistem tersebut juga berbeda dengan sistem yang digunakan oleh pemerintah. Buya Syafri menjelaskan secara singkat sistem kalender Tarekat Naqsyabandiyah, “Dari sini, ke sini. Kemarin, Tarekat Naqsyabandiyah mengamalkan puasa hari Senin, 1 Ramadhan. Ini berapa? Nah 7, kalau ini? Iya 5. 5 ditambah 7 berapa? Betul, 12. Tahun yang akan datang 2019, ini 4 ditambah 5 jadi 9. Berarti, pada hari Jum`at, Tarekat Naqsyabandiyah akan berpuasa pada tahun depan.”

Buya Syafri menjelaskan alasan perbedaan tanggal antara Tarekat Naqsyabandiyah dan sistem yang digunakan pada umumnya di Indonesia. Dia menegaskan bahwa Tarekat Naqsyabandiyah hanya mengenal tahun Hijriyah mengenai hal-hal dengan penentuan waktu ibadah dalam agama Islam. Hal tersebut berbeda dengan pemerintah yang menyesuaikan antara kalender Hijriyah—yang penanggalannya berdasarkan perhitungan rotasi bulan—dan kalender Masehi yang penghitungan waktunya berdasarkan perhitungan revolusi matahari.

Buya Syafri juga menegaskan bahwa penghitungan tersebut karena perhitungan pahala umat saat ini berbeda dengan umat terdahulu. Umat terdahulu, menurutnya, hanya mendapatkan pahala setara dengan kebaikan yang dilakukan. Sementara itu, umat sekarang mendapat kesempatan untuk mendapatkan pahala yang berlipat ganda untuk satu kali melakukan ibadah. Dia mencontohkan kewajiban shalat antara umat terdahulu dan umat sekarang. Umat terdahulu diwajibkan untuk shalat sebanyak 50 kali dalam satu hari. Jumlah tersebut berbeda dengan umat sekarang yang hanya diwajibkan untuk melakukan shalat hanya 5 kali dalam satu hari.

Buya Syafri menjelaskan, “Tanggal itu yang penulis ketahui adalah Hijriyah. Di pemerintahan, dia menggunakan almanak, tanggal sekian 1 Ramadhan, tanggal sekian hari rayanya. Penulis puasa 30 hari, shalat tarawih atau shalat Malam ya 12 salam 1 malam. Mengapa demikian? Puasa 30 hari kita berbeda dengan orang dahulu. Orang dahulu beramal 1 hari, pahalanya 1 hari. Kalau kita sekarang, beramal 1 hari, pahalanya 10 hari orang yang dahulu. Karena dahulu itu shalatnya 50 waktu, kita 5 waktu. 5 jadi 10, 10 dikali 30 jadi 300. 300 ditambah Syawal 6 hari menjadi 360 hari. 1 tahun ada 360 hari. Shalatnya pun 12 salam 1 malam dikali 30 menjadi 360. Berarti, kita sudah puasa 1 tahun dan shalat 1 tahun. Nah, kita melapor kepada Allah dengan 12 takbir. Mengapa 12 takbir? Karena dalam 1 tahun ada 12 bulan.”

Metode penanggalan atau almanak yang digunakan oleh Tarekat Naqsyabandiyah menggunakan sistem yang disebut metode hisab *mundjid*. Almanak metode hisab *mundjid* ini digunakan untuk menentukan awal tanggal setiap bulan dalam penanggalan Hijriyah. Almanak tersebut berbentuk 8 kolom dan 12 baris yang terdiri dari angka kode dan angka hijaiyah. Kolom dalam almanak hisab *mundjid*, yaitu sebagai berikut.

**Tabel 4.1** Almanak Tarekat Naqsyabandiyah

4 د	6 و	2 ب	4 د	7 ز	3 ج	5 هـ	1 أ	المحرام	
احد	ثلث	جمعة	احد	اربعاء	سبت	اسنين	خمسة	المحرام	ز 7
ثلث	خمسة	احد	ثلث	جمعة	اسنين	اربعاء	سبت	صفار	ب 2
اربعاء	جمعة	اسنين	اربعاء	سبت	ثلث	خمسة	احد	ربع الأول	ج 3
جمعة	احد	اربعاء	جمعة	اسنين	خمسة	سبت	ثلث	ربع الأخير	هـ 5
سبت	اسنين	خمسة	سبت	ثلث	جمعة	احد	اربعاء	جمد الأول	و 6
اسنين	اربعاء	سبت	اسنين	خمسة	احد	ثلث	جمعة	جمد الأخير	أ 1

ب	رجب	سبت	اربعاء	اسنن	جمعة	ثلث	احد	خمس	ثلث	2
د	سبعان	اسنن	جمعة	اربعاء	احد	خمس	ثلث	سبت	خمس	4
هـ	رمضان	ثلث	سبت	خمس	اسنن	جمعة	اربعاء	احد	جمعة	5
ز	سول	خمس	اسنن	سبت	اربعاء	احد	جمعة	ثلاث	احد	7
أ	ذالعدة	جمعة	ثلث	احد	خمس	اسنن	سبت	اربعاء	اسنن	1
ج	ذالحجة	احد	خمس	ثلث	سبت	اربعاء	اسنن	جمعة	اربعاء	3

Buya Syafri mengambil contoh kasus mengenai penentuan awal bulan Ramadhan. Kolom almanak yang memuat bulan Ramadhan berada pada kolom 5 هـ. Dia mengambil contoh tahun 2018 M yang terdapat pada kolom 7 ز atau jatuh pada hari Senin atau اسنن. Dia menambahkan angka 5 dan angka 7 hingga hasilnya menjadi 12. Kemudian, pada hari awal puasa tahun tersebut ditambahkan dengan hasil pertambahan dari kedua kolom. Hasilnya adalah hari pertama bulan Ramadhan 2019 M adalah hari Jum`at atau جمعة. Hasil penambahan dari kedua angka sesuai dengan hari yang tertulis di kolom setelahnya.

Penentuan bulan Ramadhan 2020 M adalah dengan menambah kode yang terletak pada baris dan kolom yang ditetapkan sebagai awal bulan Ramadhan 2019 M. Awal bulan Ramadhan

2019 adalah hari Jum`at atau *جمعة*. Hari Jum`at berada di kolom 5 هـ dan 2 ب. Angka yang terletak dalam kedua kolom dan baris ditambahkan dan menghasilkan angka 7. Hari yang ditentukan sebagai awal bulan Ramadhan 2019 M dihitung secara maju berdasarkan hasil penambahan kedua kolom. Hasil angka tersebut ditetapkan menjadi awal bulan Ramadhan 2020 M. Perhitungan tersebut terus dilakukan hingga berakhir pada kolom 5 هـ dan 4 د.

### **Ciri Khas dan Keunikan Tarekat Naqsyabandiyah**

Dari sekian banyak tarekat yang berkembang di Sumatra Barat, terdapat sekurang-kurangnya satu ciri khas yang membedakan antara Tarekat Naqsyabandiyah dan tarekat lainnya. Berikut ini adalah pembahasannya.

Aktivitas berzikir adalah salah satu amalan yang dilaksanakan oleh setiap anggota tarekat. Zikir berarti mengingat kepada Allah SWT secara terus-menerus dalam hati dan menyebutkan namanya dengan lisan. Dalam berzikir, terdapat berbagai metode zikir. Salah duanya ialah *dawam* dan *zahar*. Kedua istilah tersebut berasal dari bahasa Arab, *dawam* berarti diam atau dalam hati, sedangkan *zahar* berarti dengan jelas atau bersuara. Pengamal Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar berzikir dengan metode *dawam*. Buya Zen mengatakan bahwa Naqsyabandiyah adalah sebuah penisbahan nama untuk tarekat yang berzikir dengan metode *dawam* atau diam.

Buya Zen menegaskan bahwa perbedaan antara Tarekat Naqsyabandiyah bukan pada tingkatan zikirnya, melainkan metode zikir yang digunakan. Tarekat Qadiriyyah banyak berbicara Asmaul Husna di dalam zikirnya, tetapi apabila zikirnya *dawam*, termasuk Naqsyabandiyah. Tarekat Sammaniyah berbicara sifat-sifat Allah, apabila zikirnya bermetode *dawam*, termasuk Naqsyabandiyah. Tarekat Syatariyyah berbicara menundukkan alam, apabila berzikirnya dalam hati, termasuk

Naqsyabandiyah. Dengan demikian, jelas bahwa Naqsyabandiyah dinisbahkan pada metode zikir *dawam* atau berzikir dalam hati.

Ajaran yang disampaikan oleh setiap mursyid adalah pelajaran bagi murid yang mendengarkannya. Menurut Buya Zen, terdapat perbedaan ajaran antara Tarekat Naqsyabandiyah yang berkembang di Sumatra Barat dan Tarekat Syazaliyah yang diamalkan di Mesir. Perbedaannya dapat terlihat pada ajaran mengenai kehidupan dunia. Tarekat Naqsyabandiyah di Sumatra Barat mengajarkan hidup tidak mengejar dunia atau Buya Zen menyebutnya dengan antidunia. Adapun Tarekat Syaziliyah di Mesir mengajarkan hidup dengan menguasai dunia, bukan antidunia. Pendapat tersebut didukung dengan fenomena kendaraan yang digunakan oleh para profesor Universitas al-Azhar, yaitu Mercedes Benz. Mereka menyukai olahraga sepak bola dan tenis.





## Bab 5

### Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah

Pada dasarnya, Tarekat Naqsyabandiyah tidak hanya berada di Padang, Sumatra Barat penyebarannya. Selain Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar dan Mushala Baitul Makmur, terdapat juga Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Medan, Sumatra Utara. Tarekat ini merupakan Tarekat Naqsyabandiyah yang berkembang dengan menisbahkan salah satu mursyid yang bernama Muhammad Hasyim al-Khalidi yang merupakan murid dari Ali Ridha. Penyebaran Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah ini mayoritas ada di Aceh dan Medan, tetapi Surau Qutubul Amin, Sawangan Depok merupakan pusatnya semenjak kepindahan mursyid Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah yang terakhir, yaitu Prof. Dr. H. Kadirun Yahya ke daerah tersebut. Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di bawah Prof. Dr. H. Kadirun Yahya cenderung lebih memiliki pengaruh, bahkan hingga bidang sosial dan pendidikan daripada Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar dan Mushala Baitul Makmur. Bukti dari pengaruh ini adalah terbentuknya Yayasan Prof. Dr. H. Kadirun Yahya yang memiliki universitas dan laboratorium air mineral. Berikut penjelasan lebih detail tentang Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah.



## Sejarah Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah

---

Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah diperkenalkan di Kecamatan Sawangan, Depok sekitar tahun 1997 M oleh Prof. Dr. H. Saidi Syekh Kadirun Yahya Muhammad Amin, M.Sc., yaitu tokoh pendiri Surau Qutubul Amin di Sawangan, Depok dan guru besar tasawuf. Sebelum berdirinya Surau Qutubul Amin, pusat Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah berada di Medan, Sumatra Utara. Perpindahan Syekh Kadirun Yahya ke Sawangan, Depok membuat berhentinya kegiatan Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Medan karena selanjutnya berpindah ke Depok.

Pendiri Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah, Syekh Kadirun Yahya, lahir pada 20 Juni 1917 M di Pangkalan Berandan, Sumatra Utara. Sebelum mendalami tarekat, dia memiliki banyak riwayat akademis dan ilmu umum. Dia belajar di sekolah dasar Belanda *Hollandsch-Inlandsche School* (HIS) dan selesai pada 1931 M. Kemudian, dia berangkat ke Jawa dan melanjutkan jenjang pendidikannya ke *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs* (MULO) hingga tahun 1935. Sekolah ini setara dengan sekolah menengah pertama. Setelah menamatkan Pendidikan di MULO, dia konsisten melanjutkan pendidikan ke *Algemeene Middelbare School* (AMS) di Yogyakarta—setara sekolah menengah atas—dan menyelesaikannya pada 1938 M. Selama di Yogyakarta, dia pernah mendapatkan kepercayaan untuk tinggal bersama keluarga pendeta Belanda hingga dipercaya menjadi asisten. Ketika pendeta tersebut berhalangan, Syekh Kadirun diminta menjadi penceramah menggantikan pendeta tersebut untuk berbicara perihal aliran kepercayaan metafisika dan ilmu gaib yang memang sudah populer sejak 1930-an. Jenjang pendidikannya tidak hanya berhenti pada tingkat menengah. Dia memutuskan untuk hijrah ke Belanda dan pada 1942 M kembali ke Sumatra Utara.

Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah diperkenalkan oleh silsilah ke-15, yakni Syekh Muhammad Bahauddin an-Naqsyabandi. Sampai pada silsilah ini, Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah memiliki pertalian sejarah dengan Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar dan Mushala Baitul Makmur, yakni ketika tarekat ini dipimpin dan berkembang di Arab Saudi,

berpusat di Jabal Qubays, Mekah, pada 1837 M. Dari Jabal Qubais inilah, mulai dari Saidi Syekh Sulaiman Zuhdi (silsilah ke-32), dilanjutkan oleh Saidi Syekh Ali Ridla (silsilah ke-33) lalu sampai ke Indonesia oleh Saidi Syekh Muhammad Hasyim al-Khalidi (silsilah ke-34). Dari Saidi Syekh Muhammad Hasyim menurunkan status atau gelar sebagai ahli silsilah syekh mursyid kepada Saidi Syekh Kadirun Yahya Muhammad Amin al-Khalidi (silsilah ke-35).

### **Silsilah Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah**

---

Berikut ini silsilah syekh mursyid Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah.

1. Nabi Muhammad saw.
2. Abu Bakar ash-Shiddiq r.a.
3. Salman al-Farisi r.a.
4. Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar ash-Shiddiq
5. Ja`far ash-Shiddiq
6. Abu Yazid Thaifur al-Bisthami
7. Abu Hasan al-Kharaqan
8. Abu Ali al-Farmadzi
9. Abu Ya`qub Yusuf al-Hamadani
10. Abdul Khalik al-Fajduwani
11. Arif al-Riwgari
12. Mahmud Anjir Faghnavi
13. Azizan Ali ar-Ramitani
14. Muhammad Baba as-Sammasi
15. Amir Sayyid Kulal al-Bukhari
16. Muhammad Bahauddin an-Naqsyabandi
17. Muhammad al-Bukhari al-Khawarizumi
18. Ya`qub al-Jarkhi al-Hasyari
19. Nasiruddin Ubaidullah al-Ahrari as-Samarqandi
20. Muhammad az-Zahid
21. Darwisy Muhammad as-Samarqandi
22. Muhammad al-Khawajiki al-Amkani as-Samarqandi
23. Muayyiduddin Muhammad al-Baqibillah

24. Akhmad al-Faruqi as-Sirhindi
25. Muhammad Ma`sum
26. Muhammad Saifuddin
27. Syarif Nur Muhammad al-Badwani
28. Samsuddin Habibullah Jan Janany Muzhhir al-Alawi
29. Abdullah ad-Dahlawi
30. Maulana asy-Syekh Dhiyauddin Khalid al-Utsmani al-Kurdi
31. Abdullah al-Affandi
32. Sulaiman al-Qarimi
33. Sulaiman az-Zuhdi
34. Ali Ridha
35. Muhammad Hasyim al-Khalidi
36. Kadirun Yahya Muhammad Amin al-Khalidiyah

## **Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah**

---

### **1. Prinsip Dasar**

Terdapat sebelas prinsip dasar dalam ajaran Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah. Abdul Khaliq Ghuzdawani adalah pihak pertama yang merumuskan delapan prinsip dasar ini yang kemudian mengalami penambahan oleh Bahauddin Naqsyabandi. Berikut ini adalah delapan prinsip dasar beserta penambahannya yang dirumuskan oleh Abdul Khaliq dan Bahauddin.

Pertama, *husy dar dam* (kondisi sadar saat bernapas). *Husy dar dam* merupakan salah satu latihan olah konsentrasi yang dilakukan oleh penganut Tarekat Naqsyabandiyah. Latihan ini menuntut penganut tarekat untuk menjaga kesadaran dalam setiap tarikan napas, hembusan napas, dan ketika jeda di antara kedua proses berlangsung. Penganut Tarekat Naqsyabandiyah harus menjaga konsentrasi mereka hanya kepada Allah SWT. Lupa atau perhatian yang tidak terpusat kepada Allah SWT sama dengan kondisi kematian spiritual yang menjauhkan diri dari-Nya.

Kedua, *nazhar bar qadam* (memperhatikan setiap langkah). Murid dan penganut tarekat harus menjaga langkahnya saat berjalan. Hal tersebut dilakukan agar tujuan-tujuan ruhani tidak mengalami distraksi oleh hal-hal yang tidak relevan dari sekitarnya.

Ketiga, *safar dar wathan* (melakukan perjalanan di tanah kelahirannya). Murid harus melakukan perjalanan pencarian mursyid yang dianggap sejati dengan mengembara melintasi negara, juga sebagai perjalanan batin untuk mencari hakikat sebagai seorang manusia yang mulia dengan meninggalkan ketidaksempurnaannya sebagai manusia.

Keempat, *khalwat dar anjuman* (menyepi di tengah keramaian). Terdapat dua pendapat dalam mengartikan prinsip ini. Pendapat pertama mengartikannya dengan menyibukkan diri melalui zikir saat berada di tengah-tengah keramaian. Pendapat lain menyebutkan sebagai perintah untuk tidak meninggalkan kehidupan bermasyarakat dengan menjaga fokus pikiran kepada Allah SWT saja dan selalu menjaga sifat wara dalam kehidupan sehari-hari.

Kelima, *yad kard* (mengingat atau mengucapkan), yaitu dengan menyebut zikir tauhid dan zikir lainnya yang diberikan oleh guru untuk diucapkan oleh penganut dan murid, baik diingat dalam hati maupun diucapkan dengan lisan. Hal ini sebagai langkah untuk selalu mengingat dan menyebut nama Allah SWT.

Keenam, *baz gasyt* (kembali atau memperbaiki), yakni pengendalian dan pencegahan hati dari rasa condong terhadap hal-hal yang menyimpang. Sebagai langkah pencegahan dan pengendalian hati, murid harus membaca, "*Ilahi anta maqsudi wa ridhaka mathlubi*," setelah membaca zikir tauhid atau ketika jeda di antara dua hembusan napas. Zikir tersebut mempunyai makna, "Ya Tuhanku, Engkaulah tempatku memohon dan hanya ridha-Mu yang kuharapkan."

Ketujuh, *nigah dasyt* (waspada), yaitu pikiran dan perasaan yang harus dijaga dengan melakukan zikir tauhid. Zikir tauhid dilakukan sebagai pencegah pikiran dan perasaan dari penyimpangan yang

dapat berpengaruh terhadap kesadaran mengenai eksistensi Allah SWT, juga sebagai pemelihara pikiran dan perilaku seseorang yang berorientasi kepada-Nya.

Kedelapan, *yad dasyt* (peringat kembali). Seseorang yang dapat menangkap Dzat Allah SWT dan mengalami puncak spiritualitas terhadap Allah SWT Yang Esa secara langsung merupakan orang yang diberkahi penglihatannya.

Kesembilan, *wuquf zamani* (memeriksa penggunaan waktu seseorang), yakni mengevaluasi secara teratur bagaimana pengamal menghabiskan waktunya, apakah dia mengingat untuk berzikir atau tidak, yang dilakukan setiap tiga jam.

Kesepuluh, *wuquf adadi* (memeriksa hitungan zikir seseorang), yakni mengontrol diri dalam memelihara bilangan ganjil dalam berzikir.

Kesebelas, *wuquf qalbi* (menjaga hati tetap terkontrol), yakni mengontrol diri untuk senantiasa menghadirkan Allah SWT dalam hati setiap saat.

## 2. Baiat dan Persyaratannya

Selain prinsip dasar yang dipegang oleh pengamal Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah, terdapat pula dua amalan yang wajib dilakukan, yaitu suluk dan zikir. Namun, sebelum ingin menjadi bagian dari jamaah Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Surau Qutubul Amin Sawangan, Depok, seseorang harus melalui proses baiat. Baiat adalah ucapan sumpah setia seorang murid kepada mursyid tarekat dengan sebelumnya melakukan berbagai ritual yang merupakan persyaratan untuk menjadi anggota tarekat. Pembaiatan tersebut dilakukan oleh para khalifah mursyid atau wakil mursyid tarekat di Surau Qutubul Amin. Pembaiatan bagi jamaah dimulai dengan masuknya calon jamaah ke dalam karantina selama beberapa hari lamanya untuk mempelajari dan mengkaji Tarekat Naqsyabandiyah di Surau Qutubul Amin Sawangan, Depok. Waktu karantina dan pembaiatan pun berbeda-beda pada setiap orang karena bergantung

pada keyakinan dan kemandapan hati calon jamaah. Pada umumnya, ada beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang yang hendak masuk dalam tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah, yaitu sebagai berikut.

Pertama, Muslim dan baligh.

Kedua, tujuannya benar, yakni bermaksud semata-mata untuk melakukan ibadah dan bukan karena riya.

Ketiga, murid harus mempunyai kepercayaan bahwa guru mursyid mempunyai kemampuan khusus yang dapat menyampaikan dirinya kepada Allah SWT.

Keempat, tata krama yang baik dan benar sesuai syari'at Islam, seperti belas kasih terhadap orang yang di bawah, menghormati orang yang sederajat dan orang yang lebih atas, adil terhadap diri sendiri, dan tidak mengutamakan kepentingan diri pribadi.

Kelima, tingkah laku yang bagus, baik ucapan maupun tindakan.

Keenam, menjaga kehormatan dan kemuliaan guru atau mursyid. Maksudnya, murid harus selalu menghormati guru, baik dalam keadaan berhadapan langsung maupun tidak langsung.

Ketujuh, bersedia melakukan pelayanan yang baik terhadap guru dan harus selalu mengingat Allah SWT.

Kedelapan, meluruskan niat, yaitu menuju jalan makrifatullah.

Kesembilan, melestarikan niat dalam menjalankan tarekat karena akan menghasilkan makrifat.

### **3. Suluk**

Setelah dibaiat, pengamal diwajibkan melakukan suluk. Suluk merupakan kegiatan spiritual bagi pengamal Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang berisi rangkaian ritual ibadah untuk menenangkan hati dan melatih jiwa agar selalu mengingat Allah SWT. Adapun ritual yang dilakukan dalam kegiatan suluk ialah wirid, zikir, shalat berjamaah, puasa, dan shalat sunnah. Pelaksanaan suluk dilakukan berdasarkan bimbingan dan arahan mursyid (guru). Adapun pelaksanaan suluk

tarekat ini bertempat di pondok, masjid, atau surau selama 10 hari. Surau Qutubul Amin Sawangan, Depok biasanya melakukan suluk hampir setiap bulan dan pada hari-hari besar lainnya, seperti peringatan Isra Mi`raj, Ramadhan, Hari Guru, Idul Adha, Muharram, dan Maulid. Para jamaah yang mengikuti kegiatan suluk akan selalu dibimbing untuk selalu meningkatkan kapasitas mereka dalam beribadah dan melakukan amalan baik.

#### 4. Zikir

Selain suluk, Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah juga melakukan Zikir. Zikir dilaksanakan setiap Senin malam di Surau Qutubul Amin Sawangan, Depok. Pada kegiatan iktikaf juga dilakukan zikir. Zikir ini dilakukan setelah shalat Isya berjamaah seraya duduk beriringan membentuk sebuah lingkaran. Saat melakukan suluk atau zikir, pengamal biasanya membaca kitab Barzanji. Kitab Barzanji adalah kitab yang dikarang oleh Syekh Ja`far al-Barzanji bin Hasan bin Abdul Karim. Kitab ini berisikan doa-doa, puji-pujian, dan kisah-kisah kehidupan Nabi Muhammad saw. yang dilafalkan dengan suatu irama atau nada. Kitab ini sering kali dilantunkan pada setiap peringatan Maulid Nabi saw. dan hari-hari besar lainnya, seperti Hari Guru, forum silaturahmi, dan pengajian besar.

Adapun perihal adab, juga diatur dalam Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah. Tarekat ini sangat memuliakan gurunya karena guru atau mursyid dianggap memiliki kekuatan spiritual tinggi yang mampu menjadi jalan menuju Allah SWT. Hal ini dapat dilihat dalam simbol matahari yang digunakan oleh surau sebagai identitas dan juga pada beberapa kegiatan tarekat ini, yaitu simbol bunga matahari. bunga matahari digunakan oleh surau sebagai lambang Yayasan Surau Qutubul Amin. Menurut pihak yayasan, bunga matahari memiliki makna filosofis kesetiaan dan pengabdian. Karena bunga ini selalu setia mengikuti arah matahari bersinar. Simbol ini digunakan oleh pihak yayasan sebagai salah satu bentuk rasa cinta, setia, dan keinginan mengabdikan dan berbakti kepada sang guru, yaitu Syekh Kadirun Yahya.

Masih berbicara tentang adab yang diatur, salah satu adab yang kerap melekat adalah adab saat ziarah. Kegiatan ziarah ini biasanya dilakukan ketika ada hal-hal penting, seperti akan melaksanakan perjalanan jauh, ujian, atau hal yang dianggap penting lainnya. Ziarah ini tidak boleh dilakukan oleh perempuan yang sedang haid. Selain itu, dalam memasuki area pemakaman, peziarah harus merendahkan posisinya dengan cara berjalan sambil berjongkok. Peziarah juga tidak boleh membelakangi makam sehingga saat keluar dari area pemakaman, peziarah harus menghadapkan dirinya ke arah makam.

Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah selalu memperingati Hari Guru sebagai bentuk penghormatan kepada guru. Hari Guru selalu dirayakan setiap tahun pada 20 Juni oleh para jamaah Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah untuk memperingati hari kelahiran Syekh Kadirun Yahya. Peringatan ini memiliki beberapa rangkaian acara, seperti pembukaan, khataman Al-Qur'an bersama seluruh jamaah tarekat, bersuluk, dan diakhiri dengan melakukan kegiatan bakti sosial sebagai puncak acara.

### **Yayasan Prof. Dr. H. Kadirun Yahya**

---

Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah yang berpusat di Surau Qutubul Amin Sawangan, Depok ini memiliki banyak pengikut yang berasal dari luar daerah. Menurut penuturan dari Syarifudin, selaku pengurus surau, jamaah Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah mayoritas berasal dari pulau Sumatra Utara, tepatnya dari Aceh dan juga ada pula pengikut tarekat yang berasal dari Malaysia. Banyaknya jamaah tarekat yang berasal dari Sumatra Utara tersebut dikarenakan Syekh Kadirun Yahya bermukim cukup lama di Kota Medan. Kota Medan merupakan tempat pertama dalam penyebaran Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Sumatra Utara. Kemudian, ajaran menyebar luas ke beberapa daerah dan berkembang pesat di Aceh. Berangkat dari pesatnya perkembangan tarekat ini, Prof. Dr. H. Kadirun Yahya membangun sebuah yayasan yang bergerak di bidang sosial dan pendidikan.



Pergerakan yayasan Prof. Dr. H. Kadirun Yahya tidak terlepas dari latar belakang pendidikan yang dia miliki. Dia memiliki latar belakang keilmuan, yaitu ilmu fisika, ilmu kimia, bahasa Inggris, bahasa Jerman, bahasa Belanda, ilmu filsafat keruhanian dan metafisika, serta agama Islam bagian tasawuf dan tarekat. Dari kelimuannya tersebut, dia mendapatkan pemahaman bahwa kekuatan agama, yaitu kekuatan ayat-ayat suci Al-Qur'an tergolong ilmu yang nyata, seperti hukum fisika, kimia, dan sebagainya, tetapi kedudukan dan dimensinya jauh lebih tinggi serta absolut dan sempurna. Berdasarkan latar belakang pendidikannya pula, dia mengangkat metafisika Islam ke permukaan, menurutnya, agar Islam dapat dinilai sebagai suatu hal yang ilmiah. Diangkatnya metafisika Islam ke permukaan ini diharapkan dapat menjadi jalan untuk memahami Islam.

### **1. Akademi Metafisika**

Gagasan untuk mengangkat metafisika Islam ke permukaan tersebut mendorongnya untuk mendirikan Akademi Metafisika di Medan, di bawah suatu Yayasan Akademi Metafisika, pada 27 November 1956 M. Adapun tujuan dari didirikannya yayasan ini mengembangkan pendidikan dan pengajaran secara modern, baik pendidikan umum maupun pendidikan agama Islam dari tingkat terendah sampai perguruan tinggi yang bersifat akademis ataupun universitas; mengembangkan ajaran agama Islam berdasarkan Al-Qur'an, hadits, dan tasawuf Islam; terbinanya insan yang berpengetahuan tinggi, baik duniawi maupun akhirat, dalam suasana lingkungan dan kesehatan yang lestari.

Adapun usaha-usaha yang dilakukan yayasan adalah mendirikan dan membangun sarana pendidikan dan pengajaran yang bersifat modern; mendirikan dan membangun pesantren modern, masjid, dan tempat beribadah lainnya; mendirikan dan membangun rumah sakit, poliklinik, pengobatan metode zikrullah dan sarana kesehatan lainnya; turut membantu pemerintah dalam menyukseskan kelestarian lingkungan dan kesehatan serta pembinaan generasi muda; usaha lain-lain untuk mewujudkan maksud dan tujuan yayasan.

Sekolah Tinggi Metafisika tersebut berdiri berdasarkan Akta Notaris No. 97 1956 tanggal 27 November 1956 M terdaftar di Departemen Perguruan Tinggi dan Ilmu Pengetahuan No. 85/B-SWT/P/64 pada 13 Juli 1964 M untuk Fakultas Hukum dan Filsafat, Fakultas Ekonomi, serta Fakultas Ilmu Keruhanian dan Metafisika. Sekolah Tinggi Metafisika berubah menjadi Universitas Panca Budi (UNPAB) pada 1961 M dan 19 Desember 1961 M ditetapkan sebagai tanggal berdirinya Universitas Pembangunan Panca Budi (UNPAB). Kemudian, pada 1977 M berdiri Fakultas Pertanian, dan pada 1978 M berdiri Fakultas Arsitektur Pertamanan (Lansekap) yang terdaftar di Departemen Pendidikan dan Kebudayaan No. 0305/0/1981 tanggal 24 Oktober 1981 M untuk Fakultas Pertanian dan Lansekap.

Pada 1985 M, berdiri Fakultas Teknik dan Fakultas Tarbiyah yang berstatus terdaftar berdasarkan Surat Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No. 0114/0/1989 tanggal 1 Maret 1989 M untuk Fakultas Teknik. Pada 1998 M, Fakultas Teknik membuka Program Studi Sistem Komputer untuk jenjang Pendidikan Program Strata 1 dan Program Studi Teknik Komputer untuk jenjang Pendidikan Program Diploma III serta memperoleh status terdaftar di Departemen Pendidikan Nasional No. 289/DIKTI/Kep/2000 tanggal 23 Agustus 2000 M. Saat ini, Universitas Pembangunan Panca Budi memiliki 7 fakultas dengan 13 program studi berstatus terakreditasi, yaitu Fakultas Pascasarjana, Fakultas Hukum, Fakultas Pertanian, Fakultas Ekonomi, Fakultas Teknik, Fakultas Ilmu Komputer, Fakultas Agama Islam, dan Fakultas Filsafat. Program studi yang terdapat di universitas ini adalah Program Studi Ilmu Hukum, Program Studi Magister Manajemen, Program Studi Ilmu Hukum, Program Studi Agroteknologi, Program Studi Peternakan, Program Studi Manajemen, Program Studi Akuntansi, Program Studi Pembangunan, Program Studi Perpajakan, Program Studi Teknik Elektro, Program Arsitektur Landscape, Program Studi Sistem Komputer, Program Studi

Teknik Komputer (Diploma III), Program Studi Pendidikan Agama Islam, dan Program Studi Ilmu Filsafat.

Adapun Tujuan Yayasan Prof. Dr. H. Kadiran Yahya mendirikan Universitas Pembangunan Panca Budi ialah untuk mengembangkan pendidikan dan pengajaran secara modern, baik pendidikan umum maupun pendidikan agama Islam, mengembangkan ajaran agama Islam berdasarkan Al-Qur'an dan hadits, dan terbinanya insan yang berpengetahuan tinggi, baik duniawi maupun ukhrawi, dalam suasana lingkungan yang sehat dan lestari. Tujuh nilai dasar Universitas Panca Budi adalah menjaga kemurnian akidah tauhid dan melaksanakan syari'at; bersyukur, bersukacita, dan tidak mengeluh; berpikir positif, berprasangka baik, dan tidak bergunjing; berbuat baik, mengubah dan menjadi inspirasi; berempati dan memberikan solusi, bukan mengkritik atau mencela; patuh terhadap pemimpin dan peraturan.

Pencapaian yang dihasilkan dalam bidang Ilmu Pengetahuan dan Teknologi Universitas Pembangunan Panca Budi telah berhasil menerbitkan sebuah buku berjudul *Capita Selecta tentang Agama, Metafisika dan Eksakta* sebagai bentuk perwujudan dari visi, yaitu mengembangkan IPTEK yang bermanfaat bagi kemaslahatan umat. Selain pencapaian dalam bentuk buku, Universitas Pembangunan Panca Budi juga telah memproduksi air mineral yang diberi nama AMINSAM. Air mineral tersebut berbeda dengan air mineral yang beredar di pasaran. Air mineral tersebut telah berhasil melewati uji mutu dari lima laboratorium di Indonesia, yaitu Laboratorium Departemen Kesehatan Sumatera Utara, Laboratorium PDAM DKI Jakarta, Laboratorium Universitas Indonesia, Laboratorium Institut Pertanian Bogor, dan Laboratorium PT. SUCOFINDO.

### **Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Surau Qutubul Amin, Depok**

---

Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Surau Qutubul Amin, Depok merupakan perkembangan dari Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di

Medan, Sumatra Utara. Tarekat ini merupakan Tarekat Naqsyabandiyah yang berkembang dengan menisbahkan salah satu mursyid yang bernama Muhammad Hasyim al-Khalidi, murid dari Ali Ridha. Penyebaran Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah ini mayoritas ada di Aceh dan Medan. Adapun Surau Qutubul Amin, Depok merupakan pusat aktivitas dan gerakan tarekat ini semenjak kepindahan mursyid yang terakhir, yaitu Prof. Dr. H. Kadirun Yahya ke Depok. Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di bawah Prof. Dr. H. Kadirun Yahya cenderung memiliki pengaruh luas, bahkan ke bidang sosial dan pendidikan daripada Tarekat Naqsyabandiyah di Mushala Istigfar dan Mushala Baitul Makmur. Bukti dari pengaruh ini adalah terbentuknya Yayasan Prof. Dr. H. Kadirun Yahya yang memiliki universitas dan laboratorium air mineral sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.





# Bab 6

## Tarekat Syatariyah

Banyaknya tarekat yang ada di Indonesia menjadi latar belakang penulisan ini. Tarekat Syatariyah adalah salah satu tarekat yang ada dan diakui di Indonesia. Ada beberapa alasan keberadaan Tarekat Syatariyah di Sumatra Barat atau Minangkabau sangat menarik untuk dikaji. Selain merupakan jenis tarekat paling awal yang datang di wilayah ini, Tarekat Syatariyah di Sumatra Barat berkembang secara sistematis melalui lembaga pendidikan tradisional yang disebut surau. Hal ini dapat dianggap kekhasan yang hanya terjadi di Sumatra Barat karena meskipun di wilayah lain, seperti Jawa, misalnya, tarekat juga sebagian berkembang melalui lembaga sejenis yang disebut pesantren, tetapi dapat dipastikan bahwa lebih banyak pesantren yang tidak mengembangkan tarekat daripada yang mengembangkannya. Hal yang sebaliknya terjadi di Sumatra Barat karena hampir semua surau keagamaan menjadi basis pengembangan tarekat, bukan hanya Tarekat Syatariyah, tetapi juga Tarekat Naqsyabandiyah dan Sammaniyah (Fathurahman, 2008)

Sumatra Barat adalah salah satu provinsi di Pulau Sumatra dengan Kota Padang sebagai ibu kotanya. Sesuai dengan namanya, wilayah provinsi ini menempati sepanjang pesisir barat Sumatra bagian tengah, dataran tinggi Bukit Barisan di sebelah timur, dan sejumlah pulau di lepas pantainya, seperti Kepulauan Mentawai. Sumatra Barat merupakan salah satu wilayah di Indonesia yang kehidupan masyarakatnya tidak dapat

dipisahkan dari Islam. Bagi masyarakat Minangkabau di Sumatra Barat, *menjadi orang Minang, berarti menjadi Muslim*. Jika ada orang minang yang tidak memeluk atau keluar dari agama Islam, misalnya, secara sosial akan dikucilkan. Dengan demikian, dari waktu ke waktu, masyarakat Minang berusaha menyesuaikan adat dan tradisi masyarakatnya dengan Islam (Fathurahman 2008).

Perkembangan Tarekat Syatariyah di Sumatra Barat tidak dapat dipisahkan dari institusi surau, yang secara umum telah memainkan peran penting dalam proses transmisi berbagai ilmu pengetahuan Islam. Dalam hal ini, Syekh Burhanuddin, yang diikuti oleh para khalifah yang memimpin setelahnya, telah berhasil menyerap potensi lokal dengan memanfaatkan institusi surau. Surau, dalam masyarakat Minangkabau, sejak awal telah berfungsi sebagai rumah tempat tinggal para pemuda setelah akil baligh, terpisah dari rumah keluarga yang menjadi tempat tinggal perempuan dan anak-anak (Dobbin, 1992).

Penelitian ini menggunakan teori tasawuf. Tasawuf, secara etimologis, berasal dari sebuah kata dalam bahasa Arab, yaitu *tashawwafa*, *yatashawwafu*. Selain dari kata tersebut, tasawuf juga dapat berasal dari kata *shuf* yang artinya bulu domba. Maksudnya, penganut tasawuf ini hidupnya sederhana, tetapi berhati mulia serta menjauhi pakaian sutra dan memakai kain dari bulu domba yang berbulu kasar atau yang disebut dengan kain wol kasar. Pada waktu itu, memakai kain wol kasar adalah simbol kesederhanaan (Amin, 2012). Kata *shuf* tersebut juga dapat diartikan dengan selempang bulu. Maksudnya, para sufi di hadapan Allah SWT menempatkan dan mengibaratkan dirinya bagaikan selempang bulu yang terpisah dari kesatuannya yang tidak memiliki arti apa-apa (Alba, 2012).

Dalam beberapa pandangan secara umum, tasawuf dapat diartikan sebagai salah satu upaya yang dilakukan oleh seseorang untuk menyucikan diri dengan cara menjauhi pengaruh kehidupan yang bersifat kesenangan duniawi dan akan memusatkan seluruh perhatian dalam hidupnya hanya kepada Allah SWT (Pemadi, 2004). Tasawuf juga dapat diartikan sebagai

suatu upaya yang dilakukan manusia untuk memperindah diri dengan akhlak yang bersumber dari agama dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Selain itu, tasawuf merupakan rasa kepercayaan terhadap Allah SWT yang dapat mengarahkan jiwa manusia agar selalu tertuju pada semua kegiatan yang dapat menghubungkan dan mendekatkan manusia kepada Allah SWT.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif naturalistik yang memiliki beberapa karakteristik, yaitu berlangsung dalam latar ilmiah, peneliti berfungsi sebagai instrumen atau alat pengumpul data yang utama, dan analisis data dalam penelitian dilakukan secara induktif (Moleong, 1989). Penelitian kualitatif lebih menekankan pada makna. Teknik pengumpulan data yang digunakan, meliputi 1 observasi, wawancara, dan transkripsi. Untuk menjamin akurasi data yang diperoleh dan kesesuaiannya dengan masalah penelitian, dilakukan telaah keaslian dokumen, kebenaran isi dokumen, dan relevansi isi dokumen dengan permasalahan yang dikaji dalam penelitian.

Analisis data dibagi ke dalam dua tahap, yaitu analisis lapangan dan analisis setelah pengumpulan data. Hasil analisis pada tahap ini berupa kesimpulan sementara yang diperoleh dari hasil observasi dan kajian dokumen dengan menggunakan model analisis induktif. Data yang diperoleh pada analisis tahap pertama selanjutnya dikembangkan pada analisis tahap kedua, yaitu analisis setelah pengumpulan data. Pada tahap ini, semua data dianalisis secara induktif dengan menggunakan analisis kualitatif deskriptif, yaitu dengan menguraikan berbagai fenomena pengelolaan dan aktivitas tarekat secara verbal.

Penelitian mengenai Tarekat Syatariyah telah beberapa kali dilakukan sebelumnya. Beberapa penelitian yang pernah dilakukan, yaitu oleh Ahwan Fanani dengan judul “Ajaran Tarekat Syatariyah dalam Naskah Risalah Syatariyah Gresik” yang diterbitkan pada Jurnal Walisongo, volume 20, nomor 2, November 2012. Penelitian ini membahas peranan tarekat sebagai aliran sufi dalam perkembangan dan penyebaran Islam di Indonesia. Fanani menggunakan pendekatan filologi dalam jurnalnya



tersebut, yakni apa yang dikaji adalah naskah peninggalan Tarekat Syatariyah. Hasil dari penelitian ini adalah tarekat memiliki jaringan internasional sehingga percepatan islamisasi Indonesia didukung oleh jaringan yang dimiliki oleh para tokoh sufi tersebut. Perkembangan ajaran sufi berjalan dengan sangat halus karena ajaran yang diperkenalkan mengandung unsur-unsur mistis yang telah dikenal oleh masyarakat setempat. Diperkenalkannya Islam secara perlahan oleh para tokoh tarekat di berbagai tempat telah menjadikan persebaran Islam berjalan secara aman dan damai, tanpa adanya paksaan dalam menjalani agama Islam. Unsur-unsur mistis yang dibawa oleh para tokoh tarekat ini menciptakan harmoni antara Islam dan budaya setempat.

Selanjutnya, penelitian oleh Damanhuri dengan judul “Umdah al-Muhtajin, Rujukan Tarekat Syatariyah Nusantara” yang diterbitkan pada Jurnal Studi Keislaman Ulumuna, volume 17, nomor 2, Desember 2013. Penelitian ini membahas spesifikasi kitab *Umdah al-Muhtajin* yang merupakan karya penting dalam ajaran Tarekat Syatariyah yang dikarang oleh Syekh Abdurrauf as-Sinkili. Hasil dari penelitian ini adalah isi kitab dan spesifikasi Tarekat Syatariyah ternyata memiliki ilmu yang sangat mendasar. Oleh karena itu, untuk memasuki tarekat ini, sebenarnya diperlukan pengetahuan keislaman yang memadai dan langkah-langkah khusus dalam praktiknya. Keterangan sanad ilmu dan silsilah guru dalam pengamalan tarekat tersebut memberi petunjuk yang meyakinkan bahwa *Umdah* merupakan buku panduan bagi murid pengikut dan dalam pengamalan Tarekat Syatariyah.

## **Sejarah Minangkabau**

---

Menurut sejarah, Minangkabau adalah salah satu desa yang berada di kawasan Kecamatan Sungayang, Tanah Datar, Sumatra Barat. Desa tersebut awalnya hanya merupakan sebuah tanah lapang. Pada saat itu, ada sebuah isu yang berkembang bahwa Kerajaan Pagaruyung akan diserang oleh Kerajaan Majapahit dari Provinsi Jawa. Oleh karena itu, terjadilah peristiwa adu kerbau atas usulan dari kedua belah pihak. Kerbau

tersebut mewakili peperangan kedua kerajaan. Adu kerbau ini berhasil dimenangkan oleh Kerajaan Pagaruyung. Kemudian, muncul frasa dari bahasa Minang, yaitu *manang kabau* yang selanjutnya dijadikan nama *nagari* atau desa tersebut. Sebagai upaya mengenang peristiwa bersejarah tersebut, penduduk Pagaruyung mulai mendirikan sebuah rumah loteng (*rangkiang*) yang atapnya mengikuti bentuk tanduk kerbau. Rumah-rumah tersebut didirikan di batas tempat bertemunya pasukan Majapahit dan pasukan Pagaruyung di tanah lapang tersebut.

Pada saat itu, masyarakat umumnya hidup dengan cara berdagang, bertani sawah, hasil hutan, dan mulai berkembang pertambangan emas. Beberapa pernyataan sejarah muncul bahwa alat transportasi yang digunakan untuk menelusuri dataran tinggi Minangkabau adalah kerbau. Saat itu, kerbau adalah binatang yang paling dekat dengan manusia. Bahkan, kerbau dijadikan perumpamaan untuk perang karena melambangkan suatu masyarakat. Terlebih lagi, agama yang dianut pada saat itu sangat mengajarkan untuk selalu menyayangi hewan.

Bukti arkeolog mengatakan bahwa daerah Minangkabau adalah sebuah kabupaten yang kini terdiri dari 50 kota. Daerah ini merupakan daerah yang dihuni pertama kali oleh nenek moyang orang Minang. Di daerah tersebut, mengalir sungai-sungai yang dijadikan sarana transportasi pada zaman dahulu. Nenek moyang orang Sumatra diperkirakan berlayar melalui rute ini dan sebagian diantaranya menetap dan mengembangkan peradabannya di sekitar 50 kota tersebut. Terbukanya provinsi Sumatra Barat terhadap dunia luar menyebabkan kebudayaan yang makin berkembang oleh bercampurnya para pendatang. Jumlah pertumbuhan penduduk yang makin bertambah menyebabkan persebaran penduduk ke berbagai lokasi Sumatra Barat. Sebagian menyebar ke selatan dan sebagian ke bagian barat Sumatra.

Jatuhnya Kerajaan Pagaruyung dan terlibatnya Belanda di Perang Padri menjadikan daerah pedalaman Minangkabau menjadi bagian dari *Pax Nederlandica* oleh Pemerintahan Hindia Belanda. Daerah Minangkabau dibagi menjadi Residentie Padangsche Bovenlanden serta Benedenlanden.

Pada zaman VOC, Hoofdcomptoir van Sumatras'westkust merupakan sebutan untuk wilayah pesisir barat Sumatra. Hingga abad ke-18 M, Provinsi Sumatra Barat makin terkena pengaruh politik dan ekonomi hingga akhirnya kawasan ini mencakup daerah pantai barat Sumatra. Kemudian, mengikuti perkembangan administratif Pemerintahan Belanda, kawasan ini masuk dalam Pemerintahan Sumatras Westkust dan diekspansi dengan menggabungkan Singkil dan Tapanuli. Pada 1905 M, Singkil dialihkan ke Residen Aceh dan Tapanuli seraya dijadikan Residen Tapanuli.

### **Sejarah Tarekat Syatariyah di Padang Pariaman**

Tarekat Syatariyah merupakan tarekat yang pertama kali masuk ke daerah Minangkabau. Pada saat itu, perkembangan yang dilakukan oleh Tarekat Syatariyah adalah melalui lembaga pendidikan tradisional yang disebut surau. Hal ini tentu menjadikan ciri khas di Minangkabau, tidak terbatas pada tarekat ini saja, tetapi juga dengan tarekat lain, seperti Naqsyabandiyah, Sammaniyah, dan Rifaiyah. Surau Syekh Burhanuddin merupakan surau Tarekat Syatariyah pertama yang didirikan di Ulakan. Pengaruh Ulakan bagi perkembangan Islam di Minangkabau merupakan salah satu yang cukup besar. Dalam sejarahnya, para ulama Tarekat Syatariyah sering mengatakan bahwa Ulakan ini merupakan pusat penyebaran Islam. Silsilah atau mata rantai surau-surau di Minangkabau dimulai dari Ulakan.

Dalam perkembangan dan penyebaran Islam di Minangkabau, surau merupakan sarana dari proses islamisasi masyarakat Minang karena fungsi surau tidak hanya sebagai tempat untuk beribadah, tetapi juga berfungsi sebagai lembaga kemasyarakatan. Selain sebagai tempat untuk belajar agama, surau juga berfungsi sebagai tempat berkumpulnya remaja dan laki-laki dewasa yang belum menikah untuk tidur. Oleh karena itu, sudah menjadi tradisi di Minangkabau bahwa anak laki-laki tidak mempunyai kamar yang mengharuskan mereka untuk tinggal di surau.

Tarekat Syatariyah merupakan jalan tasawuf yang namanya dinisbahkan kepada pendiri tarekat ini, yaitu Syekh Abdullah asy-Syattar (wafat 890 H / 485 M). Jika dilacak lebih dalam, tarekat ini memiliki keterikatan secara sanad sampai kepada Abu Yazid al-Ishqi yang juga terhubung kepada Abu Yazid al-Bustami (wafat 260 H / 873 M) dan Imam Ja'far ash-Shadiq (wafat 146 H / 473 M). Sebelum dinamakan Tarekat Syatariyah, tarekat ini bernama Ishqiyah atau Bistamiyah. Tarekat Ishqiyah pertama kali dikenal di wilayah Iran dan Bistamiyah di wilayah Turki Utsmani. Kemudian, pada abad ke-5 M, tarekat ini menyebar ke wilayah Asia Tengah dan menjadi tarekat yang cukup populer. Namun, kepopuleran itu tidak berlangsung lama karena tergantikan oleh Tarekat Naqsyabandiyah. Kebangkitan dua tarekat tersebut ialah ketika Syekh Abdullah asy-Syattari mengembangkannya ke wilayah India lalu tarekat ini dinisbahkannya pada nama belakangnya sehingga berubah menjadi Tarekat Syatariyah.

Awal masuknya Tarekat Syatariyah ke Sumatra Barat tidak terlepas dari sejarah dan perkembangan Islam di Sumatra Barat. Sebagian sarjana berpandangan bahwa Syekh Burhanuddinlah orang yang pertama kali membawa Islam ke Sumatra Barat. Sebagian sumber lain mengatakan bahwa Islam sudah masuk ke Sumatra Barat pada abad ke-7 dan ke-8 M, jauh sebelum Syekh Burhanuddin lahir, melalui para saudagar Muslim yang tidak dan belum dikenal. Sementara itu, Syekh Burhanuddin hanya seorang mubaligh terkemuka pada abad ke-17 M, bukan pembawa Islam pertama ke Sumatra Barat.

Nama Syekh Burhanuddin sepertinya tidak hanya merujuk kepada satu ulama tokoh Syatariyah dan murid Syekh Abdurrauf, yang menjadi tokoh sentral di Ulakan. Menurut Mahmud Yunus (1979) dalam disertasi Oman Fathurahman (2008), misalnya, di Sumatra Barat terdapat setidaknya dua nama Syekh Burhanuddin. Nama pertama merujuk kepada Syekh Burhanuddin sebagai pembawa ajaran Islam untuk pertama kalinya. Awalnya, dia mengajar di Batu Hampar lalu pindah ke Kumpulan, dekat Bonjol, lalu ke Ulakan, Pariaman, dan akhirnya menetap di Kuntu,

Kampar Kiri hingga wafatnya pada sekitar 610 H / 1214 M sehingga dia dikenal dengan sebutan Syekh Burhanuddin Kuntu. Dalam naskah *Risalah Mizan al-Qalb*, Imam Maulana Abdul Manaf Amin juga mencatat bahwa Syekh Burhanuddin yang dianggap sebagai pembawa Islam masa awal ke Sumatra Barat adalah seorang saudagar Arab yang datang bersama rombongan para pedagang ke Sumatra Barat pada sekitar 814 H / 1411 M.

Pada awalnya, Syekh Burhanuddin, yang orang Arab ini, mengembangkan Islam di daerah Siak, sebelum berpindah dan menetap di Kuntu, Kampar Kiri dan mengajar di sana hingga wafatnya pada 839 H / 1435 M sehingga dia lebih dikenal sebagai Syekh Burhanuddin Kuntu. Konon, gaung dakwah Syekh Burhanuddin Kuntu ini sampai ke daerah Indragiri, Riau. Dia juga diriwayatkan pernah mendakwahkan Islam ke kalangan Istana Pagaruyung (Fathurahman, 2008). Berdasarkan informasi yang terdapat dalam beberapa naskah tulisannya, angka tahun yang diberikan Imam Maulana Abdul Manaf Amin sering kali jauh lebih awal daripada angka yang dicatat oleh para sejarawan umumnya. Oleh karena itu, mungkin yang lebih penting diperhatikan dalam hal ini adalah di kalangan masyarakat Minangkabau sendiri, Islam diyakini telah menyebar pada sekitar abad ke-15 M.

Nama kedua ialah Syekh Burhanuddin yang merujuk kepada seorang putra Minangkabau yang menjadi khalifah utama Tarekat Syatariyah di Ulakan, Pariaman sehingga dia lebih dikenal dengan sebutan Syekh Burhanuddin Ulakan. Seperti yang telah dikatakan oleh Khalifah Hery Firmansyah, Syekh Burhanuddin telah berjasa dalam menyebarkan Islam di Sumatra Barat dan menjadi khalifah pertama Tarekat Syatariyah di Ulakan, Padang Pariaman. Syekh Burhanuddin dilahirkan di Pariaman Barat Panjang, Kabupaten Padang pada 1026 H / 1646 M. Ayahnya berasal dari suku Koto dan ibunya berasal dari suku Guci. Saat kecil, Syekh Burhanuddin diberi nama Supono. Ketika muda, sebagaimana halnya para laki-laki dalam adat Minangkabau, Syekh Burhanuddin memutuskan untuk merantau ke pesisir Pariaman, yaitu sebuah tempat bernama Sintu Bebeu. Di sana, Syekh Burhanuddin bekerja dan menuntut ilmu

serta bertemu dengan beberapa Syekh, yaitu Syekh Abdul Arif (seorang pengembara Arab yang menyebarkan Islam di Sumatra Utara), Syekh Madinah, dan Syekh Ahmad al-Quyashi. Syekh Ahmad al-Quyashi adalah guru pertama Syekh Burhanuddin.

Syekh Burhanuddin mempelajari ilmu *sharaf, balaghah*, fikih, dan tasawuf dari Syekh Ahmad al-Quyashi. Setelah menuntut ilmu di Sintu Bebeu bersama Syekh al-Quyashi, Syekh Burhanuddin memutuskan untuk pergi ke Aceh ketika berusia 17 tahun. Di tengah-tengah perjalanannya, Syekh Burhanuddin bertemu dengan empat orang sahabat dan akhirnya mereka bersama-sama belajar dan mendalami Islam di Aceh. Di Aceh, dia dan keempat sahabatnya belajar dengan Syekh Abdul Arif selama kurang lebih 23 tahun. Setelah menuntut ilmu selama 23 tahun di Aceh, dia menjadi ahli dalam bidang ilmu *sharaf, balaghah*, fikih, dan tasawuf. Setelah Syekh Burhanuddin dianggap sebagai ahli dalam ilmu-ilmu Islam, salah satu gurunya, Syekh Ahmad Musasi, menyampaikan sebuah amanat dan nubuat, yaitu suatu waktu akan datang lima orang dari selatan Minangkabau. Salah satu dari lima orang ini memiliki cacat fisik berupa kaki yang pincang. Jika mereka datang sebagai murid, terimalah dan berikanlah ijazah kepada mereka berupa satu buah peci dan satu buah ikat pinggang, Al-Qur'an, dan kitab-kitab.

Salah satu guru lain yang berperan dalam keberhasilan Syekh Burhanuddin adalah Syekh Abdul Rauf as-Sinkili. Syekh Abdul Rauf juga merupakan orang yang sangat berjasa untuk umat Islam di Tanah Melayu. Hal ini dikarenakan dia merupakan orang yang pertama kali menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu. Nama kitabnya adalah *Tarjuman al-Mustafid*, kitab terjemah pertama dalam bahasa Melayu. Syekh Burhanuddin mempunyai ikatan emosi yang tinggi dengan gurunya, Syekh Abdul Rauf as-Sinkili. Ikatan emosi tersebut terjalin karena penghormatan Syekh Burhanuddin kepada sang guru. Dia begitu patuh dan taat kepada gurunya.

Dikisahkan bahwa suatu hari Syekh Abdul Rauf as-Sinkili, guru dari Syekh Burhanuddin, sedang mengunyah sirih yang diambil dari tepak

(tempat peralatan bersirih). Tepak sirih tersebut tidak sengaja terjatuh dari tangan guru ke dalam tempat buang air. Murid-murid lain yang melihatnya pergi menjauh dari sang guru karena khawatir akan dimintai pertolongan untuk mengambil tepak sirih tersebut. Akan tetapi, Sipono (Syekh Burhanuddin) mengambil tepak tersebut dan membersihkannya lalu diberikan lagi kepada sang guru. Guru pun tersanjung melihat kepatuhan murid kepadanya, tanpa diminta.

Syekh Abdul Rauf berkata kepadanya, “Muridku, kelak engkau akan berbicara dihadapan orang banyak. Kelak, engkau akan mempunyai pengikut yang banyak. Engkau berkata kepada mereka dengan mulutmu. Namun, tahukah engkau apa yang keluar dari mulutmu itu? Semua adalah perkataanku. Aku serahkan semua ilmuku kepadamu.” Sejak saat itu, sang guru memperlakukan Sipono lebih baik daripada santri-santri lainnya. Dia pun memberi nama Burhanuddin kepada Sipono, yang artinya pembela agama. Dia akan menjadi orang besar kelak di tempat asalnya dan menyebarkan Islam ke masyarakat luas serta dicintai oleh umat. Itulah keberkahan dari seorang guri. Kini, Syekh Burhanuddin menjadi orang yang paling berjasa bagi umat muslim di Minangkabau.

Setelah itu, Syekh Burhanuddin berlayar meninggalkan Aceh menuju Padang Pariaman. Ketika hampir mencapai Padang Pariaman, kapal Syekh Burhanuddin sempat ditahan oleh penduduk setempat karena pada saat itu Kesultanan Aceh sedang menghadapi perang dengan berbagai pihak sehingga kapal yang berasal dari Aceh dianggap sebagai musuh. Syekh Burhanuddin lolos dari penahanan dan dilarikan ke tempat yang jauh dari peperangan. Karena suasana yang tidak memungkinkan untuk menepi dan melanjutkan perjalanan, Syekh Burhanuddin memutuskan untuk bermalam dan beristirahat di Pulau Ansor. Di pulau tersebut, Syekh Burhanuddin mengutus seorang pemuda Ulakan bernama Muhammad Idris untuk mengumumkan kedatangannya kepada orang tua dan warga sekitar. Muhammad Idris adalah seorang yang juga merupakan teman masa kecilnya ketika masih tinggal di Padang Pariaman. Muhammad Idris menyampaikan pesan kepada penduduk Ulakan, Padang Pariaman bahwa

seorang pemuda Ulakan bernama Supono telah kembali ke kampung halamannya. Syekh Burhanuddin disambut dan diterima dengan baik oleh warga Ulakan sehingga secara perlahan dia memulai dakwahnya tentang keislaman di kampungnya tersebut.

Pada saat itu, masyarakat di Ulakan, Padang Pariaman sudah mengenal Islam. Islam sudah terlebih dahulu masuk sebelum Syekh Burhanuddin kembali dari Aceh, tetapi nyatanya masih banyak masyarakat yang belum mengamalkan ajaran-ajaran yang ditetapkan agama Islam. Pada saat itu, masyarakat Ulakan, Padang Pariaman meskipun sudah beragama Islam tetap memakan daging babi dan anjing karena hewan tersebut lebih mudah ditemukan. Syekh Burhanudin pernah suatu kali menolak makanan dalam sebuah jamuan makanan olahan daging babi dan anjing oleh masyarakat. Dengan cara yang santun dan halus, dia menolak makanan tersebut untuk dimakan. Dia tidak secara langsung berdakwah dan mengatakan bahwa makanan yang ada tersebut adalah makanan haram. Namun, dia mengatakan di depan masyarakat bahwa makanan tersebut kurang enak dimakan baginya. Dia menggunakan cara yang halus dan perlahan karena dia mengerti bahwa apabila ajaran Islam disampaikan dengan keras dan frontal kepada masyarakat awam, dakwahnya justru akan sulit diterima oleh masyarakat.

Metode pengajaran yang lemah lembut dan damai tersebut tercermin dalam beberapa cerita ketika Syekh Burhanuddin bertemu dengan anak-anak yang sedang bermain kelereng di sebuah lapangan di Ulakan, Padang Pariaman. Saat itu, Syekh Burhanuddin sedang lewat dan melihat kelereng anak-anak tersebut tidak dapat mengenai target. Syekh Burhanuddin mencontohkan penggunaan basmalah sebelum mengenai target kepada anak-anak yang sedang bermain kelereng. Ternyata, Syekh Burhanuddin berhasil mengenai target. Anak-anak tersebut mengikuti cara Syekh Burhanuddin dan mengenai target. Menurut Hery Firmansyah, pemegang tertinggi peninggalan Syekh Burhanuddin di Ulakan, Padang Pariaman, Islam dihadirkan dan dikembangkan dengan cara-cara sederhana oleh Syekh Burhanuddin.



Tarekat Syatariyah dengan segala kekhasannya memainkan peran penting dalam penyebaran Islam di ranah Minang terutama di wilayah Ulakan, Padang Pariaman. Syekh Burhanuddin dengan cara-cara halusny dapat membuat Islam dan tarekat mudah diterima dan diikuti oleh masyarakat. Terlebih lagi, Syekh Burhanuddin mampu mengenalkan Islam, tanpa mengganggu budaya lokal Minangkabau. Cara Syekh Burhanuddin ini membuat banyak anak-anak dan pemuda yang masih awam tentang Islam makin tertarik untuk belajar. Jumlah mereka yang belajar agama Islam makin bertambah banyak. Pondok tempat Syekh Burhanuddin mengajar penuh dengan anak-anak dan pemuda.

Dalam usaha menerapkan ajaran Islam, prioritasnya ialah anak-anak yang masih dalam keadaan bersih dari dosa dan mudah dipengaruhi. Jumlah mereka yang belajar agama Islam makin bertambah banyak. Pondok tempat Syekh Burhanuddin mengajar penuh sesak karena pada saat itu belum ada sekolah formal. Pengaruh Syekh Burhanuddin terus meluas di Sumatra Barat dengan mendapat sambutan yang baik di berbagai daerah, seperti Gadur Pakandangan, Sinjinjin, Kepala Hilalang, Guguk Kayu Tanam hingga ke Pariangan, Padang Panjang dan akhirnya sampai ke Basa Ampek Balai dan Pagaruyung.

Masyarakat Minangkabau menjadi ramai dengan tersebarnya ajaran-ajaran Islam Syekh Burhanuddin. Perhatian masyarakat Minang tertumpu ke Tanjung Medan Ulakan sebagai pusat pendidikan dan penyebaran agama Islam. Syekh Burhanuddin dengan pendidikan suraunya, telah mengembangkan tradisi Islam yang sederhana dengan cara yang halus, tanpa memaksa. Murid-murid yang telah selesai belajar di surau Syekh Burhanuddin, diperbolehkan mendirikan surau di tempat lain atau di kampung halamannya, transmisi dan difusi agama ketika itu sangat kuat dilakukan oleh murid-murid Syekh Buhanuddin. Dari cerita-cerita tentang Syekh Burhanuddin, dapat terlihat bahwa sebenarnya Syekh Burhanuddin memiliki sifat yang sangat baik, mulai dari kesederhanaan dan kecerdasannya dalam menggunakan segala kesempatan untuk terus mendakwahkan Islam, serta kelemah lembutannya dalam menghadapi

masyarakat. Syekh Burhanuddin tidak menggunakan cara yang keras dan memaksa dalam menyebarkan agama Islam dan Tarekat Syatariyah di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat.

Seperti yang sudah dijelaskan, Syekh Burhanuddin sempat belajar dan berguru kepada Syekh Syiah Kuala di Aceh yang juga memiliki pengikut dari Aceh. Ternyata, hubungan antara Aceh dan Sumatra Barat sangat erat, yakni diibaratkan seperti hubungan antara guru dan murid yang terjalin dari dahulu sampai sekarang. Hal tersebut dibuktikan dengan ada beberapa peziarah yang penulis jumpai yang datang dari Aceh pada saat penulis sedang berada di Masjid Agung Syekh Burhanuddin. Selain pengikut Tarekat Syatariyah di Aceh yang rutin datang ke Padang Pariaman, hal yang sama juga dilakukan oleh pengikut Tarekat Syatariyah di Padang Pariaman yang berkunjung ke Aceh.

## **Pemikiran-Pemikiran Syekh Burhanuddin**

---

Syekh Burhanuddin telah dianggap oleh jamaah Tarekat Syatariyah sebagai pendiri tarekat tersebut di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat. Pemikirannya sangat berkaitan dengan para ulama Tarekat Syatariyah di Padang Pariaman, Sumatra Barat saat ini. Adapun pemikiran-pemikiran yang pernah digagaskan, yaitu sebagai berikut.

### **1. Pemikiran Kalam**

Pemikiran kalam yang dianut oleh ulama Tarekat Syatariyah di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat adalah paham iktikad Ahlus Sunnah wal Jamaah. Akidah yang benar menurut Tarekat Syatariyah adalah Ahlus Sunnah wal Jamaah yang dahulunya pemahaman keagamaan dan ajaran ini dikembangkan oleh Asy`ariyah yang ajarannya mengikuti sunah Rasulullah saw. Menurut pemikiran ini, aliran selain dari paham Ahlus Sunnah wal Jamaah berarti menyimpang dari paham Islam, seperti Mu`tazilah, Jabariyah dan Qadariyah.

Dalam Islam, terdapat ajaran dasar yang disebut dengan akidah (keimanan) yang tertuang dalam ilmu kalam atau ilmu tauhid. Dalam bukunya, Harun Nasution menjelaskan bahwa ilmu kalam atau ilmu

tauhid disebut juga dengan ilmu teologi. Jika kalam diartikan sebagai perkataan manusia, teologi dalam Islam disebut ilmu kalam. Dalam Islam, teolog disebut juga dengan mutakalim, yaitu ahli debat yang pandai menggunakan perkataan. Namun, apabila yang dimaksud dengan kalam ialah sabda Tuhan, teologi dalam Islam disebut ilmu kalam.

Kalamullah adalah Al-Qur'an merupakan diskursus yang pernah menimbulkan pertentangan keras di kalangan umat Islam. Oleh karena itu, muncullah aliran-aliran ilmu kalam seperti Mu'tazilah, Jabariyah, Qadariyah, dan Ahlus Sunnah wal Jamaah. Kaum Mu'tazilah tidak begitu banyak berpegang pada sunah atau tradisi, bukan karena mereka tidak percaya pada tradisi Nabi saw. dan para sahabat, tetapi karena mereka ragu akan keaslian Sunnah atau tradisi tersebut. Oleh karena itu, mereka dapat dipandang sebagai golongan yang tidak berpegang teguh pada Sunnah. Mungkin, inilah yang menyebabkan kelompok Ahlus Sunnah wal Jamaah, yaitu golongan yang berpegang pada Sunnah, menjadi kelompok mayoritas, sedangkan golongan Mu'tazilah bersifat minoritas karena tidak kuat berpegang pada Sunnah (Nasution, 2008).

Ajaran Asy'ariah tersebut masuk dalam dunia Tarekat Syatariyah. Ajaran ini mengakui bahwa Allah SWT memiliki sifat. Ada sifat dua puluh yang diyakini oleh ajaran Tarekat Syatariyah. Ajaran inilah yang berkembang sampai sekarang. As-Sinkili yang membawa ajaran tarekat ini ke dunia melayu Indonesia hingga sampai ke Jawa dan Sumatra, seperti Aceh dan Sumatra Barat. Ajaran yang dikemukakan oleh al-Asy'ari di dalam ketiga buku utamanya tersebut betul-betul memperlihatkan upaya-upaya konfrontasi terhadap paham-paham Mu'tazilah. Hal ini semua dilakukannya untuk mengagungkan dan menyucikan Tuhan. Dalam masalah sifat-sifat Tuhan, misalnya, syari'at secara tegas mengatakan bahwa Tuhan memang memiliki sifat. Menurut al-Asy'ari, mustahil bahwa Tuhan mengetahui dengan Dzat-Nya karena dengan demikian Dzat-Nya adalah pengetahuan dan

Tuhan sendiri tentulah pengetahuan. Padahal, Tuhan bukan tentang mengetahui dan pengetahuan-Nya bukanlah Dzat-Nya (Nasution, 2008). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa para ulama di Ulakan menganut satu aliran saja, yaitu paham Ahlus Sunnah wal Jamaah. Hal ini yang menyebabkan sulitnya masyarakat Ulakan menerima pembaruan dalam Islam karena mereka meyakini bahwa paham tersebut adalah benar.

## 2. **Pemikiran Fikih**

Dapat dilihat dengan jelas bahwa Tarekat Syatariyah hanya bermadzab Syafi`i. Adapun kitab yang digunakan oleh Tarekat Syatariyah adalah kitab atau surat perukunan yang bertuliskan Arab Melayu. Isinya mencakup semua tata cara beribadah, doa, dan zikir menurut Madzhab Syafi`i. Dalam pemikiran hukumnya, Imam asy-Syafi`i berpegang pada lima sumber, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, ijma` atau konsensus, pendapat sebagian sahabat yang tidak diketahui adanya perselisihan mereka di dalamnya, pendapat yang di dalamnya terdapat perselisihan, dan qiyas atau analogi. Berbeda dengan Imam Abu Hanifah, Imam asy-Syafi`i banyak memakai Sunnah sebagai sumber hukum, bahkan membuat Sunnah dekat dan "sederajat" dengan Al-Qur'an. *Istihsan* yang dibawa Imam Abu Hanifah dan *al-masalih al-mursalha* oleh Imam Malik ditolak oleh Imam asy-Syafi`i sebagai sumber hukum. Dalam hal ini, Madzhab Syafi`i mengandung ilmu tentang dasar-dasar hukum dalam Islam sebagaimana dalam *ar-Risalah* (Nasution, 2008).

## 3. **Pemikiran Tasawuf**

Islam Indonesia mulai dalam masa ketika tasawuf merupakan corak pemikiran yang dominan di dunia Islam. Pemikiran-pemikiran para sufi terkemuka, seperti Ibnu al-Arabi dan Imam al-Ghazali sangat berpengaruh terhadap pengarang-pengarang Muslim generasi pertama di Indonesia. Corak reformasi tasawuf yang dilancarkan pada abad ke-5 H ialah mengembalikan tasawuf yang didasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah serta bertujuan untuk kehidupan sederhana,

pelurusan jiwa, dan pembinaan moral, serta melepaskan pengaruh ajaran luar, seperti filsafat dan budaya luar. Corak aliran tasawuf ini menamakan dirinya dengan tasawuf Ahlus Sunnah wal Jamaah (Sunni).

Secara relatif, tarekat merupakan tahap paling akhir dari perkembangan tasawuf, tetapi menjelang ujung abad ke-13 M, ketika orang Indonesia mulai berpaling pada Islam, tarekat sedang berada di puncak kejayaannya. Tarekat yang berkembang tersebut memiliki sistem dan ciri khas tertentu yang bisa dilihat dari adanya amal-amal khusus dan simbol-simbol tertentu. Bagaimana kita mengenal pemikiran sufistik dari Hery Firmansyah yang menganut Tarekat Syatariyah di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat dengan cara mengenal pemikiran Abdurauf as-Sinkili. Dia adalah seorang ulama Tarekat Syatariyah yang besar pengaruhnya di Nusantara dan memiliki sisilah dengan ulama besar di Minangkabau, yaitu Syekh Burhanuddin, Ulakan. Syekh Abdurauf as-Sinkili mengekspresikan pemikirannya dalam tulisan. Di antara banyak hasil karya tulisannya, terdapat tiga buku yang terkenal, yaitu *Tarjuman al-Mustafid* adalah, tafsir pertama dalam bahasa melayu yang isinya mengenai tasawuf, sehingga lahir juga kitab *Umdah al-Muhtajin*, dan *Kifayah al-Muhtajin*, dan *Daqaiq al-Huruf*.

Tiga buku terakhir tersebutlah yang menjadi rujukan utama dalam kajian Tarekat Syatariyah yang disebar dan dikembangkan oleh Syekh Burhanuddin di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat lalu diwariskan secara turun-temurun sampai sekarang dalam bentuk manuskrip yang seolah-olah disakralkan. Kewajiban Abdurauf as-Sinkili sebagai mufti juga menjadi modal baginya untuk merendam konflik paham keagamaan antara paham *wujudiyah* dan *syahudiyah*. Diskursus rekonsialisasi syari'at dan tasawuf yang dikembangkan as-Sinkili secara signifikan menjadi tema utama pula dalam pemikiran murid-murid dibelakangnya, termasuk di dalamnya Syekh Burhanuddin di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat.

Ketiga pokok pemikiran tersebut adalah masalah ketuhanan dan hubungan dengan alam, sesama manusia, dan jalan menuju Tuhan (tarekat) (Samad, 2002).

### **Silsilah Tarekat Syatariyah di Padang Pariaman**

Pada perkembangan Islam berikutnya, pola hubungan spiritual dalam dunia tasawuf makin tersebar dan dikenal di berbagai bagian dunia Islam, serta terlembagakan dalam melalui organisasi tarekat. Secara kelembagaan, tarekat baru terbentuk sebagai organisasi dalam dunia tasawuf pada abad ke-14 M. Artinya, tarekat dapat dianggap sebagai hal baru yang tidak pernah dijumpai dalam tradisi Islam periode awal, termasuk pada masa Nabi saw.. Tidak heran jika hampir semua jenis tarekat yang dikenal saat ini selalu dinisbahkan kepada nama-nama para wali atau ulama yang hidup berabad-abad setelah wafatnya Nabi saw. Sebagai contoh, Tarekat Qadiriyyah yang dinisbahkan kepada Syekh Abdul Qadir al-Jaelani (471—561 H / 1079—1166 M), atau Tarekat Naqshabandiyyah yang dinisbahkan kepada Bahauddin an-Naqsyabandi (717—791 H / 1317—1389 M). Demikian halnya dengan Tarekat Syatariyyah yang dinisbahkan kepada Abdullah asy-Syattari yang wafat pada tahun 890 H / 1485 M (Fathurahman, 2008).

Meskipun demikian, terutama oleh para pemeluknya, ajaran tasawuf yang diorganisasi melalui lembaga tarekat diyakini memiliki akar dalam ajaran Nabi Muhammad saw.. Hal ini dikarenakan para penganut tarekat percaya bahwa para sufi yang namanya dipakai untuk menyebut jenis tarekatnya tersebut tidak bertindak sebagai pencipta berbagai ritual tarekat, seperti zikir dengan berbagai metodenya, melainkan hanya merumuskan dan membuat sistematikanya, sedangkan substansi dan ajaran-ajarannya tersebut berasal dari Nabi Muhammad saw.. Diterimanya ajaran-ajaran tarekat ialah melalui sebuah jalur silsilah yang terhubung sedemikian rupa sampai kepada Nabi Muhammad saw.. Sebagai sebuah organisasi, tarekat dibangun atas landasan sistem serta hubungan yang erat dan khas antara seorang guru (mursyid) dan muridnya. Menurut Islam (2002)

dalam disertasi Oman Fathurahman, hubungan mursyid dan murid dapat dianggap sebagai pilar organisasi terpenting dalam sebuah tarekat.

Hubungan tersebut diawali dengan sebuah pernyataan kesetiaan (baiat) dari seseorang yang hendak menjadi murid tarekat kepada seorang syekh sebagai mursyid. Setelah menjalankan berbagai tahapan pengalaman spiritual hingga sampai pada pengetahuan tentang kebenaran hakiki (*al-haqiiqah*), biasanya mursyid akan menentukan sudah atau belum murid lulus dalam perjalanan spiritualnya. Jika murid telah dianggap sampai pada tingkat tertentu dalam memahami pengetahuan tentang kebenaran hakiki, mursyid akan mengangkatnya sebagai khalifah yang proses pengangkatannya ditandai dengan pemberian ijazah (otorisasi atau literasi). Segala rangkaian proses masuknya seseorang menjadi murid tarekat melalui baiat serta proses pengangkatan murid menjadi khalifah melalui pemberian ijazah telah berlangsung lama dalam sebuah organisasi tarekat dan menjadi pola yang senantiasa terjadi di wilayah mana pun tarekat berkembang. Pada gilirannya, proses tersebut melahirkan sebuah mata rantai hubungan spiritual mursyid dan murid yang disebut dengan silsilah (Fathurahman, 2008).

Dalam dunia tarekat, silsilah yang mulai mengakar terutama pada abad ke-12 M ini menempati peran yang sangat penting karena dapat digunakan untuk menelusuri asal-usul dan kebenaran sebuah tarekat. Melalui silsilah pula, ajaran-ajaran tasawuf dapat tersebar secara sistematis dan, yang paling penting, silsilah telah menjadikan gerakan-gerakan tarekat makin terkonsolidasi dan terorganisasi dengan baik karena berhasil menciptakan hubungan spiritual yang hierarki di antara para sufinya. Melalui hubungan seperti ini, para sufi merasa mendapatkan kehormatan besar dan memiliki kepercayaan diri yang kuat untuk menangkal berbagai bantahan dan serangan yang tidak jarang dialamatkan pada ajaran-ajaran mereka oleh sebagian Muslim ortodoks (Rizvi, 1983).

Lebih dari itu, tradisi silsilah merupakan jaminan atas transmisi berbagai ajaran tasawuf yang dirumuskan pertama kalinya oleh para sufi pendiri tarekat kepada generasi sufi berikutnya yang diangkat sebagai

khalifah. Dengan posisinya yang sedemikian penting, tidak heran jika silsilah menjadi salah satu ukuran sebuah tarekat dikategorikan sebagai tarekat muktabarah (tepercaya) atau *ghair* muktabarah (tidak tepercaya). Akan tetapi, silsilah yang benar-benar dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya sebetulnya juga meniscayakan adanya hubungan langsung antara seorang murid dan gurunya. Dalam kenyataannya, tidak selalu demikian karena tidak jarang seorang murid yang ditulis dalam silsilah tidak pernah berjumpa dengan guru yang ditulis secara berurutan di atasnya. Hal ini dimungkinkan terjadi karena guru tersebut wafat sebelum murid tersebut lahir atau karena mereka tinggal di negeri yang berbeda dan sangat berjauhan.

Berkaitan dengan silsilah tersebut, sebagian kecil sufi memang menolaknya dan menganggap silsilah tersebut sebagai palsu. Akan tetapi, sebagian besar lainnya tidak mempersoalkan karena mereka tidak menolak kemungkinan bahwa seseorang yang dianggap suci (wali) dapat saja menerima pelajaran dari guru yang mendahuluinya bukan melalui komunikasi langsung, melainkan melalui komunikasi spiritual, yakni pertemuan dengan wujud ruhaninya. Dalam dunia tarekat, hubungan yang demikian disebut *barzakhi* atau *uwaysi*. Tradisi silsilah dalam dunia tarekat sangat mungkin meniru tradisi sanad yang dikembangkan oleh ahli hadits untuk mendukung keshahihan hadits (Rahman, 1997). Silsilah bagi seorang guru tarekat (mursyid) merupakan syarat terpenting untuk mengajarkan atau memimpin organisasi tarekat.

Dalam tradisi tarekat, umumnya, sebelum sampai kepada Nabi Muhammad saw., ada dua nama yang sering menjadi sandaran keabsahan sebuah silsilah, yaitu Abu Bakar ash-Shiddiq r.a. dan Ali bin Abi Talib r.a.. Silsilah Tarekat Naqsyabandiyah, misalnya, selalu terhubung kepada Nabi Muhammad saw. melalui Abu Bakar ash-Shiddiq r.a., sedangkan silsilah Tarekat Syatariyah, Qadiriyah, dan sejumlah tarekat lainnya terhubung kepada Nabi Muhammad saw. melalui Ali bin Abi Talib r.a.. Para penganut tarekat, apa pun jenisnya, meyakini bahwa Nabi Muhammad saw. telah mengajarkan teknik-teknik mistis tertentu kepada



Abu Bakar ash-Shiddiq r.a. dan Ali bin Abi Talib r.a. sesuai dengan sifat dan karakternya masing-masing sehingga hal ini diyakini sebagai penyebab utama munculnya perbedaan teknik, metode, dan ritual di antara berbagai jenis tarekat tersebut (Fathurahman, 2008).

Sebagaimana tarekat pada umumnya, Tarekat Syatariyah memiliki sanad keilmuan atau silsilah para penerusnya yang bersambungan kepada Nabi Muhammad saw.. Para pengikut tarekat ini meyakini bahwa Nabi Muhammad saw., atas petunjuk Allah SWT, menunjuk Ali bin Abi Thalib r.a. untuk mewakilinya dalam melanjutkan fungsinya sebagai ahli zikir dalam hal tugas dan fungsi kerasulannya. Ali r.a. menyerahkan risalahnya sebagai ahli zikir kepada putranya, Hasan bin Ali r.a., dan demikian seterusnya sampai sekarang. Pelimpahan hak dan wewenang ini tidak selalu didasarkan pada garis keturunan, tetapi lebih didasarkan pada keyakinan atas dasar kehendak Allah SWT yang isyaratnya, biasanya, diterima oleh *wasithah* jauh sebelum melakukan pelimpahan sebagaimana yang terjadi pada Nabi Muhammad saw. sebelum melimpahkan kepada Ali bin Abi Thalib r.a..

Untuk mengetahui lebih lanjut bagaimana bersambungannya sanad Tarekat Syatariyah di Ulakan, Padang Pariaman, berikut ini adalah silsilah Tarekat Syatariyah di Ulakan yang dibawa oleh Syekh Burhanuddin yang bersambung kepada Nabi Muhammad saw. sehingga kita dapat mempercayai kredibilitas ajaran-ajarannya.

1. Nabi Muhammad saw.
2. Ali bin Abi Thalib r.a.
3. Hasan bin Ali r.a.
4. Husain bin Ali r.a.
5. Imam Ali Zainal Abidin bin Husain
6. Imam Muhammad Baqir bin Ali Zainal Abidin
7. Imam Ja'far Syidiq
8. Abu Yazid al-Busthami
9. Syekh Muhammad Maghrib
10. Syekh Arabi al-Asyiqi

11. Qutb Maulana Rumi ath-Thusi
12. Qutb Abu Hasan al-Hirqan
13. Syekh Hud Qaliyyu Marawan Nahar
14. Syekh Muhammad Asyiq
15. Syekh Muhammad Arif
16. Syekh Abdullah asy-Syattar
17. Syekh Hidayatullah Saramat
18. Syekh al-Haj al-Hudhuri
19. Syekh Muhammad Ghauts
20. Syekh Wajihudin
21. Syekh Sibghatullah bin Ruhullah
22. Syekh Ibnu Mawahib Abdullah Ahmad bin Ali,
23. Syekh Muhammad Ibnu Muhammad
24. Syekh Abdul Rauf Singkel
25. Syekh Burhanuddin Ulakan

Dari Syekh Burhanudin, ajaran Tarekat Syatariyah di Ulakan, Padang Pariaman telah diturunkan secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi lainnya melalui para khalifahnyanya. Saat ini, pemegang tertinggi Tarekat Syatariyah di Padang Pariaman adalah Hery Firmansyah. Dia bergelar Tuanku Khalifah dan sekaligus secara turun-temurun menjadi pemegang buku-buku peninggalan Syekh Burhanuddin yang ditulis sejak ratusan tahun lalu. Hery Firmansyah adalah khalifah ke-15 dan sudah menjadi khalifah Tarekat Syatariyah sejak 15 tahun yang lalu ketika usianya masih 21 tahun.

Pemilihan khalifah Tarekat Syatariyah di Pariaman dilakukan berdasarkan pilihan dari khalifah sebelumnya. Sebelum meninggal, khalifah akan memilih satu orang yang dirasa pantas untuk meneruskan kepemimpinannya. Jika sudah terpilih, seseorang tidak boleh menolak dan harus menjalani pelatihan terlebih dahulu dengan tinggal bersama khalifah sampai khalifah tersebut meninggal. Terdapat beberapa kriteria yang harus dipenuhi untuk menjadi seorang khalifah, yakni harus memahami terlebih dahulu tentang ilmu syari`at, tarekat, hakikat, dan makrifat. Ada

tingkatan keilmuan yang harus dilalui oleh para khalifah, yaitu mulai dari *mubtadi*, *mutawasith*, dan yang paling tinggi adalah *muntakhi*. *Mubtadi* adalah tingkatan yang paling awal, yaitu ketika seseorang masih pemula. Seseorang pada tingkatan ini harus paham dan mempelajari ilmu yang terkait dengan lahir, ilmu fikih, dan hukum-hukum syari`at lainnya. Selain itu, pada tingkatan ini, ada wirid dan ibadah pemula yang harus diamalkan, yaitu membaca kalimat tahlil sebanyak 70.000 kali untuk menguatkan keislamannya, melakukan shalat-shalat sunnah, seperti shalat Hajat yang dianjurkan, serta melaksanakan amalan-amalan lahir lainnya.

Beranjak pada tingkatan yang kedua, yakni *mutawasith*. Pada tingkatan ini seseorang wajib mempelajari ilmu tauhid, yakni terkait sifat dua puluh. Sifat dua puluh adalah sifat-sifat yang menghimpun keesaan dan keagungan Allah SWT. Seseorang yang sudah berada pada tingkatan ini harus benar-benar mempraktikkan kekhusyukan dalam shalatnya, berusaha menghadirkan Allah SWT di dalam hatinya, dan meyakini bahwa Allah SWT memantaunya ketika beribadah. Kedudukan atau maqam yang terakhir adalah *muntakhi*, yaitu kedudukan paling tinggi pada seorang pengamal tarekat ketika seseorang sudah dapat mencapai makrifatullah. Kedudukan ini disandang oleh seseorang yang sudah bergelar alim ulama.

Di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat terdapat banyak ulama yang mengisi surau-surau di sekitarnya, baik surau *ketek* (kecil) maupun surau *gadang* (besar). Akan tetapi, tidak semua ulama di tempat tersebut dapat disebut khalifah. Tarekat Syatariyah, di Padang Pariaman khususnya, hanya memiliki sanad keilmuan terkait tarekatnya saja dan tidak memiliki sanad silsilah khalifah Tarekat Syatariyah dari guru-guru mereka di pesantren. Sanad kekhalifahan hanya diberikan kepada satu orang dan harus melalui persetujuan dan kesaksian dari para petinggi (mufti) di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat atau mereka juga menyebutnya dengan Nagari Barajo. Kekhalifahan dalam Tarekat Syatariyah terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah kelompok khalifah yang hanya mendapat sanad keilmuan dari guru di pesantren dan disebut

sebagai Khalifah Syara` yang pertaliannya hanya sebatas dengan ilmu tarekat. Kelompok kedua disebut sebagai Khalifah Syara` Adat. Khalifah ini yang mendapat persetujuan dan kesaksian dari mufti di Nagari Barajo karena ditunjuk langsung oleh khalifah sebelumnya dengan dasar ilmu-ilmu yang dimiliki. Khalifah ini pula yang dituakan oleh ulama setempat meskipun usianya masih muda, serta segala keputusan terkait hal apa pun terutama dalam bidang keagamaan tetap memerlukan pendapat darinya.

Berikut ini adalah nama Khalifah Syara` Adat Tarekat Syatariyah di Ulakan Tapakis, Padang Pariaman, Sumatra Barat. Silsilah ini ditulis di dalam kitab *Kifayatul Muhtadin* dan *Tanbih Almasih*.

1. Syekh Burhanuddin
2. Syekh Idris
3. Syekh Abdurrahman
4. Syekh Chairudin
5. Syekh Jalaluddin
6. Syekh Abdul Muchsin
7. Syekh Abdul Hasan
8. Syekh Chalaludin
9. Syekh Habibullah
10. Syekh Sultan Khusa`i
11. Syekh Djafarin
12. Syekh Muhammad Sani
13. Syekh Bosai
14. Tuanku Barmawi
15. Tuanku Khalifah Hery Firmansyah

Khalifah Syara` Adat Tarekat Syatariyah di Ulakan Tapakis, Padang Pariaman, Sumatra Barat akan terus memiliki penerus dari satu generasi ke generasi lainnya yang wajib dipilih atau diwasiatkan oleh khalifah sebelum meninggal dunia. Dengan demikian, penerus atau pelanjut sebagai khalifah yang sekaligus mursyid Tarekat Syatariyah tetap tersambung keilmuannya kepada Rasulullah saw..

## Ajaran Tarekat Syatariyah

---

Tarekat Syatariyah di Ulakan menganut aliran teologi Ahlus Sunnah wal Jamaah. Di Indonesia, teologi ini sering dikaitkan dengan kelompok tradisional dan mayoritas, seperti Nadhlatul Ulama dan Muhammadiyah. Sumber hukum dan pedoman yang dijadikan rujukan adalah Al-Qur'an, Sunnah, dan ijma'. Selain itu, dalam persoalan hukum (fikih) mengikuti salah satu dari empat madzhab, yaitu Syafi'i. Selain tiga sumber tersebut, teologi ini berpegang teguh pada paham Asy'ariyah dan Maturidi. Paham Asy'ariyah berasal dari Abu Hasan Ali bin Isma'il al-Asy'ari. Awalnya, dia adalah seorang yang sudah puluhan tahun menganut ajaran Mu'tazilah, tetapi kemudian meninggalkannya dan beralih pada ajaran yang digagasnya sendiri.

Dalam wawancara yang penulis lakukan dengan Tuanku Khalifah Hery Firmansyah, tarekat ini memiliki nilai-nilai yang selalu menjadi acuan dan dasar dalam bertindak dan berpikir. Nilai dasar tersebut, yaitu akhlak, tauhid, keimanan, dan keislaman. Keempat nilai tersebut disampaikan dalam bentuk kajian di surau-surau. Beberapa tema kajian tauhid yang dikenal luas masyarakat adalah kajian tentang makrifatullah dan batang tubuh. Salah satu isi kajian makrifatullah adalah *awaludin ma'rifatullah* atau mengenal Tuhan dengan cara mengkaji alam dan siapa yang menciptakan alam. Metode yang digunakan adalah dengan menganalogikan suatu objek ciptaan Tuhan. Sebagai contoh, dengan menganalogikan pertumbuhan pepaya dengan eksistensi Tuhan. Sebagaimana yang disampaikan oleh Hery Firmansyah, dia menganalogikan pohon pepaya yang bertumbuh dari biji sampai dengan berbuah dengan mempertanyakan proses penciptaannya. Lebih lanjut lagi, dia menambahkan bahwa keberadaan pohon pepaya tersebut tidak mungkin terjadi, tanpa ada penciptanya.

Beberapa tema kajian lainnya seperti *anyian kharajiah*, *sumangat*, wujud syari'at, wujud 'an, wujud mu'had, dan sebagainya. Khalifah menambahkan bahwa dalam proses penanaman nilai akidah diperlukan adanya ketajaman hati dan pikiran dalam mengenal Allah SWT. Seperti yang dituturkan salah satu pengikut Tarekat Syatariyah, Ali Fajri,

amalan-amalan Tarekat Syatariyah lebih sederhana jika dibandingkan dengan tarekat yang lain. Adapun dalam sehari-hari, amalan yang utama dilakukan adalah wirid zikir yang dibaca sesudah shalat lima waktu secara berurutan, yaitu membaca surah al-Ikhlâs 3 kali, membaca surah al-Falaq 1 kali, membaca surah an-Nas 1 kali, membaca istighfar 3 kali, membaca shalawat Ummi 3 kali, dan *tashawwur* syekh.

Pada Tarekat Syatariyah, terdapat istilah liqa atau pertemuan antara murid dan guru, serta antara guru dan guru. Liqa dibagi menjadi dua, yaitu liqa jasmani atau pertemuan secara fisik dan liqa ruhani atau pertemuan secara batin. *Tashawwur* syekh merupakan bentuk liqa ruhani dalam bentuk membayangkan atau menghadirkan wajah guru atau mursyid dengan cara memejamkan kedua mata. Ketika wajah guru sudah terbayang, murid membaca baiat dan memanjatkan doa. Contoh bacaannya adalah, “Aku mengambil ijazah ini dari guruku dari Nabi Muhammad saw. dari Allah. Mudah-mudahan, aku dimudahkan jalan menuju-Mu.” Berikut ini amalan-amalan harian para jamaah Tarekat Syatariyah.

Pertama, membaca tahlil. Membaca kalimat, “*Laa ilaaha illallaah*,” sebanyak 113 kali setelah shalat Shubuh dan shalat Isya, dan pada waktu selain itu dibaca 13 kali. Cara mengamalkannya adalah tiga zikir awal dan tiga zikir terakhir dipanjangkan suaranya. Saat subuh dan isya dibaca lebih panjang daripada waktu yang lain karena subuh merupakan *awwalun nahar* (pembuka hari) dan isya adalah *akhirun nahar* (penutup hari), sedangkan siang merupakan waktu bekerja sehingga zikirnya tidak terlalu panjang.

Kedua, *istighraq*. *Istighraq* adalah salah satu yang menjadi ciri khas tarekat ini. *Istighraq* adalah menenggelamkan diri pada kalimat tauhid. Cara pengamalannya adalah dengan memejamkan kedua mata dan menggenggam kedua ibu jari tangan lalu mengucapkan kalimat tauhid tiga kali, tanpa napas. Jika sudah memperoleh kenikmatan, tanpa disadari seluruh raga masuk ke dalam kalimat tauhid tersebut. Oleh karena itu, *istighraq* disebut juga sebagai yoga dalam Tarekat Syatariyah.

Ketiga, hadiah al-Fatihah.

Keempat, membaca ahli silsilah.

Kelima, membaca doa.

Selain amalan harian tersebut, ada pula ritual-ritual ibadah yang sering dilakukan oleh pengamal tarekat ini, yaitu sebagai berikut.

Pertama, shalat 40 Hari (*sumbahyang bakabek*). Shalat 40 Hari adalah sebutan pengamal tarekat untuk mengidentitaskan ibadah shalat wajib yang dilakukan secara berjamaah di masjid untuk lima waktu shalat, tanpa terputus selama 40 hari. Jika dalam kurun waktu 40 hari tersebut sempat terputus, harus dilakukan pengulangan perhitungan sejak hari pertama. Ibadah ini dilakukan secara rutin oleh pengamal tarekat selama empat bulan sekali, artinya per tahun dilakukan sampai dengan tiga kali. Biasanya, ibadah ini dilaksanakan saat menjelang Ramadhan, Muharram, dan Rajab. Dalil pelaksanaan ibadah ini menurut Tuanku Khalifah Hery Firmansyah adalah hadits at-Tirmidzi, “*Siapa yang melaksanakan shalat karena Allah selama 40 hari secara berjamaah, dia tidak luput dari takbiratul ihram bersama imam maka dia akan dicatat terbebas dari siksa neraka dan terbebas dari kemunafikan.*” Lebih lanjut lagi, dia menambahkan bahwa ibadah ini salah satunya ditujukan untuk melatih jiwa dalam mengharap ridha Allah SWT.

Kedua, shalat Qadha. Shalat Qadha adalah shalat yang dilakukan lima kali dalam setahun, yaitu pada malam 10 Muharram, malam 27 Rajab, malam Nisfu Sya`ban, salah satu malam bulan Ramadhan, dan malam 10 Dzulhijjah. Shalat ini ditujukan bukan untuk mengganti shalat wajib, melainkan mengganti shalat yang menurut manusia sudah sah, tetapi tidak demikian menurut Allah SWT. Lebih lanjut lagi, Tuanku Khalifah Hery Firmansyah menambahkan bahwa ibadah ini dilakukan sebagai upaya mengganti shalat yang cacat secara syari`at dan binasa secara hakikat yang dilakukan dalam semalam sebanyak 17 rakaat. Hukum ibadah ini adalah sunnah.

Ketiga, ibadah anjuran. Ibadah ini merupakan ibadah yang ditujukan untuk pengamal yang tengah memasuki usia *thariqah* atau kenaikan

tingkatan pengamalan. Biasanya, guru tarekat (khalifah, imam, dan labai) akan memberikan anjuran amalan khusus, seperti zikir, shalat, puasa, dan lain-lain sesuai dengan kecenderungan guru tarekat dalam menilai pengamal yang bersangkutan.

Keempat, zikir *laa ilaaha illallaah*. Ibadah ini adalah salah satu zikir yang rutin dilakukan oleh pengamal tarekat. Biasanya, pengamal tarekat melakukan ibadah ini jika mendapat anjuran dari guru (khalifah, imam, dan labai) ataupun sedang memiliki hajat tertentu. Bentuknya adalah berzikir sebanyak 70.000 kali dengan waktu yang fleksibel, yakni dapat dipotong dan sambung sesuai dengan kondisi pengamal. Setelah melakukan ibadah ini, pengamal akan memperoleh peningkatan pemahaman dalam bertarekat dan beragama.

Kelima, zikir bersama (ratik tolak bala). Ibadah ini dilakukan secara kondisional hanya jika ada musibah. Ibadah ini dilakukan dengan cara berzikir *laa ilaaha illallaah* sambil berjalan mengelilingi kampung. Berdasarkan kondisinya, ibadah ini memiliki dua jenis, yaitu sebagai berikut.

1. *Bala nagari*, yaitu zikir bersama yang dilakukan dalam rangka meminta hujan saat musim kemarau panjang atau kekeringan, serta apabila akan atau telah terjadi gempa dan tsunami.
2. *Bala tanaman*, yakni zikir bersama yang dilakukan dalam rangka mengusir hama tanaman dan dilakukan setahun tiga kali dengan cara mengelilingi area persawahan atau ladang. Pada praktiknya, ibadah ini dilakukan setelah waktu asar sampai dengan menjelang magrib secara berkelompok dengan rute perjalanan yang berbeda-beda.

Di luar amalan-amalan tersebut, perlu diketahui juga bahwa dalam Tarekat Syatariyah terdapat berbagai tingkatan zikir, mulai dari yang paling rendah hingga yang paling tinggi, yaitu sebagai berikut.

Pertama, zikir Thawaf. Zikir ini merupakan tingkatan yang paling rendah dan biasanya diamalkan oleh masyarakat awam pada umumnya. Zikir inilah yang penulis amati diamalkan oleh jamaah surau pada umumnya. Zikir ini ialah zikir mengucapkan kalimat *laa ilaaha illallaah*



dengan cara menggenggam kepala yang dimulai dari bahu sebelah kiri, tengah, lalu ke bahu sebelah kanan, dan ketika sampai pada kata *Allaah*, kepala dihunjamkan ke arah dada. Jadi, ketika zikir, tidak asal menggenggam kepala saja, tetapi ada aturannya.

Kedua, zikir Nafi Isbat. Sama halnya dengan zikir thawaf, zikir Nafi Isbat berisi kalimat *laa ilaaha illallaah*. Akan tetapi, zikirnya tidak dibaca secara lengkap. Zikir ini hanya menyebut kalimat *laa ilaaha*.

Ketiga, zikir Isbat. Jika dalam zikir Nafi Isbat hanya menyebut kalimat *laa ilaaha* saja, dalam zikir Isbat justru sebaliknya. Dalam pengamalannya, kalimat *laa ilaaha* tidak diucapkan, tetapi hanya mengucapkan *illallaah*.

Keempat, zikir Ismu Dzat. Zikir ini hanya menyebut kata *Allaah* dengan menggerakkan kepala ke atas dan ke bawah hingga menghunjam sanubari. Zikir ini bisa kita lihat praktiknya di beberapa daerah di Jawa Timur, salah satunya di Magetan.

Kelima, zikir Taraqi`. Zikir ini mengucapkan kata *Allaah* seraya ditambahkan dengan dhamir *huwa* (kata ganti ketiga maskulin tunggal) sehingga menjadi *Allaahu*.

Keenam, zikir Tanazil. Jika pada zikir Taraqi` dhamirnya di belakang kata, zikir Tanazil meletakkan dhamir di depan. Kalimat zikir ini, yaitu *hu Allaah*.

Ketujuh, zikir Ismu Ghaib. Zikir ini merupakan zikir yang tingkatannya paling tinggi dan biasanya diamalkan oleh para syekh. Zikir ini hanya berlafazh dhamir *hu*. Jika dibandingkan dengan kalimat zikir lain, seperti *laa ilaaha illallaah*, artinya tiada Tuhan, selain Allah, berarti masih ada Tuhan lain, yakni Tuhan bagi orang Hindu, Budha, dan lain-lain. Jika *laa ilaaha* dibuang dan hanya menyisakan kalimat *illallaah*, ada yang dikecualikan dan tetap saja masih ada orang lain, selain Allah SWT. Adapun ketika lafazh *Allaah* diganti dengan dhamir gaib *huwa*, sudah jelas bahwa yang dimaksud *hu* pada zikir ini adalah Allah SWT.

## Ciri Khas Tarekat Syatariyah

---

Setiap tarekat tentu memiliki ciri khas masing-masing. Tarekat Syatariyah merupakan salah satu tarekat yang sangat dinamis dalam perkembangannya ditandai dengan munculnya berbagai sifat serta kecenderungan baik dalam doktrin ataupun ajarannya. Hal tersebut nampak pada ajaran yang dikembangkan oleh para ulama, mulai dari Syekh Burhanuddin sampai kepada khalifah dan murid-muridnya yang menciptakan ciri khas sesuai dengan budaya lokal sehingga sedikit berbeda dengan Tarekat Syatariyah di wilayah lainnya. Berikut adalah ciri khas Tarekat Syatariyah berdasarkan ritual kebudayaan dan keislaman yang sering dilaksanakan dan sering dihubungkan dengan tarekat ini.

### 1. Ritual Basapa

Ritual Basapa adalah ritual dalam bentuk ziarah ke makam Syekh Burhanuddin di Padang Sigalundi, Ulakan. Ritual ini diadakan secara serentak setiap tahunnya untuk memperingati wafatnya Syekh Burhanuddin pada hari Rabu setelah tanggal 10 Safar. Menurut Fathurrahman (2008), penentuan acara ini berkaitan dengan tanggal wafatnya Syekh Burhanuddin yang diyakini pada Rabu 10 Shafar tahun 1111 H (1691 M) di Ulakan. Namun, menurut salah satu pemuda yang sempat penulis wawancarai, awal mula ritual ini dimulai ialah ketika Syekh Burhanuddin dan kelima temannya yang memegang dan menguasai ilmu tarekat, makrifat, dan hakikat membuat sebuah perjanjian untuk mengadakan acara setiap hari Rabu pada bulan Shafar. Pada acara tersebut, mereka mengkaji ulang ilmu-ilmu yang mereka dapatkan. Menurutnya, setiap orang yang datang pada ritual Basapa tersebut merupakan para murid yang ingin mengkaji ulang ilmu-ilmu dengan para guru dan ahli. Walaupun begitu, banyak yang menyalahartikan ritual atau kegiatan ini sebagai suatu kegiatan yang bersifat syirik. Oleh karena itu, orang-orang yang mengetahui perihal ritual ini memiliki kewajiban untuk menyampaikan secara jelas agar orang-orang tidak lagi menyalahartikannya.

Dalam wawancara selanjutnya, penulis memperoleh informasi bahwa ritual Basapa dibagi menjadi tiga berdasarkan waktu pelaksanaannya, yaitu Basapa Besar, Basapa Kecil, dan Basapa Ungku Saleh. Basapa Besar adalah ritual yang diadakan pada hari Rabu setelah tanggal 10 Shafar. Ritual ini dihadiri oleh para pengikut Syekh Burhanuddin, pengikut Tarekat Syatariyah, serta terbuka untuk masyarakat umum yang ingin datang. Biasanya, Basapa Besar dihadiri oleh masyarakat luar Minangkabau, seperti Aceh, Jawa, dan Malaysia. Basapa Besar diadakan selama 7 malam. Setelah Basapa Besar, ada pula Basapa Kecil yang diadakan pada hari Rabu, 7 hari setelah Basapa Besar. Basapa Kecil dihadiri oleh para petinggi agama dan para ulama dari Tarekat Syatariyah. Basapa Kecil diadakan hanya dari hari Rabu hingga Sabtu. Setelahnya, terdapat Basapa Ungku Saleh yang diadakan pada hari Sabtu. Ritual ini adalah ritual pembersihan dengan melakukan infak dan membagikan makanan kepada masyarakat sekitar. Adanya ritual ini dimaksudkan untuk membersihkan diri dari dosa dan kesalahan yang tidak sengaja dilakukan ketika Basapa Besar dan Basapa Kecil. Karena pada saat ritual Basapa sebelumnya, ada beberapa pengikut yang menyalahgunakan atau dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Dalam pelaksanaannya, ritual Basapa diisi dengan tiga kegiatan utama, yaitu ziarah dan berdoa di makam Syekh Burhanuddin, shalat wajib dan sunnah, serta zikir. Namun, pada praktiknya tidak sedikit masyarakat yang mengisi ritual dengan upacara menyendiri ke hutan-hutan dan bukit-bukit sunyi pada Rabu akhir bulan Shafar. Hal inilah yang dianggap berlebihan oleh masyarakat lainnya, bahkan dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam. Di antara ritual yang menimbulkan kritik masyarakat adalah sesajen yang ditaruh di atas kuburan, shalat di atas kuburan, menjadikan air di atas kuburan sebagai obat penyembuh sakit, dll.. (Fathutrahman, 2008).

Meski menimbulkan pro-kontra di masyarakat, hingga kini ritual Basapa tetap berlangsung, bahkan dilakukan di bawah koordinasi

Pemerintah Daerah Padang Pariaman. Bagi masyarakat Sumatra Barat, ritual ini digunakan sebagai bentuk mengekspresikan diri dalam bertarekat yang lambat laun menjadi sebuah tradisi mengakar di masyarakat. Menurut masyarakat setempat, selama ritual Basapa berlangsung, Masjid Syekh Burhanuddin dan daerah sekitarnya dipenuhi oleh ratusan ribu orang yang datang. Orang yang datang membawa kendaraan pun harus memarkirkan kendaraannya sangat jauh dari Masjid Syekh Burhanuddin dan harus berjalan kaki ke sana. Selain itu, mayoritas dari mereka datang secara berkelompok dengan menggunakan baju berwarna putih, seperti orang yang ingin berangkat haji. Ada yang datang dari wilayah yang letaknya jauh dari Ulakan. Ada pula yang datang dari rumahnya masing-masing yang terletak di sekitar Masjid Syekh Burhanuddin. Ritual Basapa ini pun tidak hanya dihadiri oleh orang Indonesia, tetapi juga orang Malaysia dan orang Arab. Walaupun begitu, tidak sedikit pula yang datang dari daerah setempat, seperti dari daerah pesisir atau Bukittinggi.

## **2. Bentuk Mimbar Masjid**

Mimbar atau panggung kecil tempat berkhotbah umumnya berbentuk meja tinggi yang besar seukuran dagu. Namun, Tarekat Syatariyah memiliki bentuk mimbar yang menyesuaikan kebutuhannya tersendiri, yaitu mimbar yang memiliki tangga dengan pintu terbuka, tanpa penutup. Menurut Tuanku Khalifah Hery Firmansyah, tarekat ini menggunakan bahasa Arab saat melakukan khotbah shalat Jum'at. Lebih lanjut lagi, dia menjelaskan bahwa jika mimbar memiliki penutup, khotbah yang disampaikan memiliki penerjemah atau dengan kata lain tidak menggunakan bahasa Arab dalam penyampaian khotbahnya.

## **3. Tahlil untuk Kematian**

Pada umumnya, kegiatan tahlil kematian dilakukan selama tujuh malam berturut-turut, malam 40 hari, dan malam 100 hari. Namun, para pengamal tarekat ini melakukan tahlil kematian selama seratus malam berturut-turut di kediaman yang tengah berduka. Untuk

memenuhi kebutuhan dalam acara tahlil tersebut, masyarakat bergotong royong secara sukarela membantu keluarga yang berdukacita dengan memberikan sesuatu yang dibutuhkan, seperti beras, gula, tepung, atau uang dan lain-lain, tanpa memberatkan sedikit pun keluarga yang berduka.

#### 4. Peci

Para guru tarekat ini (khalifah, imam, dan labai) memiliki kebiasaan menggunakan peci dalam kesehariannya. Khusus untuk khalifah, dalam hal ini adalah Tuanku Khalifah Hery Firmansyah, dia menggunakan peci berwarna hitam untuk sehari-hari dalam semua aktivitas. Untuk imam dan labai, mereka menggunakan peci hitam hanya jika belum menunaikan ibadah haji. Sementara itu, seorang imam dan labai yang telah melaksanakan ibadah haji umumnya akan menggunakan peci haji berwarna putih. Pemakaian peci haji atau peci putih bagi imam dan labai yang belum berhaji dianggap sebagai hal yang tidak pantas dan mendapatkan pengucilan di masyarakat.

#### 5. Zikir

Zikir yang diutamakan untuk diamalkan dalam Tarekat Syatariyah ialah dimulai dengan membaca istighfar, Ayat Kursi, subhan Allah, alhamdulillah, dan Allahu Akbar sebanyak 33 kali. Zikir ini dapat dilakukan kapan saja, tanpa ada batasan waktu. Dalam Tarekat Syatariyah, zikir harus selalu diucapkan, bukan hanya di dalam hati. Dalam berzikir, dikenal istilah zikir *tagak* dan duduk yang maksudnya adalah posisi tubuh manusia ketika berzikir. Zikir *tagak* artinya zikir dengan posisi berdiri, sedangkan zikir duduk dengan posisi duduk. Perbedaan penggunaan posisi berzikir ini tergantung pada waktu dan jenis zikir yang sedang dibacakan.

#### 6. Kesenian Shalawat Dulang

Pada awal kemunculannya, seni shalawat dulang merupakan kesenian yang digunakan oleh Syekh Burhanuddin Ulakan sebagai media untuk mendakwahkan Islam, khususnya ajaran-ajaran Tarekat Syatariyah. Syekh Burhanuddin memperoleh kesenian ini dari tempatnya

belajar tarekat, yaitu Aceh. Dia terinspirasi dengan ajaran Islam yang disampaikan melalui dendangan yang diiringi oleh rebana. Kemudian, dia pun mengikuti cara tersebut, tetapi dengan media yang sedikit berbeda. Jika di Aceh menggunakan rebana, di Minangkabau menggunakan dulang atau talam. Menurut KBBI, dulang adalah nampun yang biasanya berbibir pada tepinya dan berkaki, serta dibuat dari kayu. Dengan demikian, kesenian tersebut dinamakan shalawat dulang. Umumnya, bentuk dulang adalah bulat, yakni berupa lingkaran dengan diameter sekitar 60 cm. Bagian tengahnya datar, sedangkan pinggir kelilingnya mempunyai bibir kira-kira 3 cm pula.

Ternyata, metode dakwah Syekh Burhanuddin di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat dengan cara dendangan tersebut cukup efektif. Dengan cara tersebut, lebih banyak dan lebih mudah bagi orang Minangkabau menerima ajaran-ajaran yang disampaikan. Pada akhirnya, tradisi mendendangkan ajaran tarekat yang diiringi dengan dulang ini dilanjutkan oleh murid-murid Syekh Burhanuddin Ulakan hingga saat ini dan disebut dengan shalawat dulang.

Shalawat dulang kini telah tersebar di berbagai pelosok di Sumatra Barat sebagai sebuah bentuk kesenian yang di beberapa daerah tertentu lebih dikenal dengan nama shalawat talam. Dalam praktiknya, sebuah pertunjukan shalawat dulang selalu terdiri dari minimal dua grup yang tampil secara bergantian dan diatur sedemikian rupa sehingga antarkelompok tersebut terjadi dialog, tanya jawab, saling menyindir, dan sebagainya. Setiap grup biasanya terdiri dari dua orang yang bershalawat, yang satu disebut induk dan yang lainnya disebut anak. Kendati pada masa ini sudah relatif lebih longgar, pada awalnya pertunjukan shalawat dulang harus ditampilkan di surau atau masjid dalam berbagai acara keagamaan dan kemasyarakatan, seperti Maulid Nabi saw., Peringatan Isra Mi`raj, peresmian surau atau masjid, penggalangan dana pembangunan masjid, malam sebelum atau sesudah khatam Al-Qur'an pada bulan Ramadhan, dan lain-lain (Fathurahman, 2008).

Secara umum, shalawat dulang terdiri dari tiga komponen utama. Komponen pertama adalah *katubah* (khotbah) yang berisi pembukaan, puji-pujian kepada Allah SWT dan Nabi Muhammad saw., pengenalan, basa-basi atas kekurangan grupnya, dan pengantar tentang apa yang *dibaco* (dibicarakan) dalam bagian berikutnya. Komponen kedua adalah batang (isi pokok). Komponen ketiga adalah *panutuik* (penutup). Sebuah *katubah* atau biasa diawali dengan imbauan *katubah* bertujuan sebagai pembukaan. Demikian halnya sebelum masuk ke dalam batang, yakni biasanya diawali dengan imbauan batang yang berisi persiapan menuju lagu dalam batang. Pada permulaan lagu batang inilah, dulang atau talam mulai dimainkan atau ditabuh untuk mengiringi bait-bait syair yang dibacakan. Setelah lagu batang selesai, pendendangan dilanjutkan dengan sebuah teks lagu, yaitu Yamolai I yang diawali dengan imbauan Yamolai I. Biasanya, syair dalam Yamolai ini merupakan persembahan kepada yang dimuliakan, seperti Nabi Muhammad saw. (Fathurrahman, 2008).

Pendendangan shalawat dulang pun dilanjutkan dengan Yamolai II yang juga didahului dengan imbauan Yamolai II. Setelah Yamolai II inilah, pendendangan shalawat dulang masuk pada bagian yang umumnya disukai oleh para pendengarnya karena mulai membacakan syair-syair bernuansa sufistik yang didendangkan dengan berbagai irama lagu. Dapat dipastikan bahwa syair-syair dalam shalawat dulang sangat kental dipengaruhi oleh ajaran tasawuf dan tarekat, khususnya Tarekat Syatariyah (Fathurrahman, 2008).

Cara lainnya ialah shalawat dulang dilakukan dengan tukang shalawat yang masing-masingnya memegang dulang lalu duduk bersila dengan formasi induk duduk di sebelah kanan dan anak duduk di sebelah kiri serta melipatkan kaki. Kedua *dulang* diletakkan di atas kaki kanan dan tangan kiri diletakkan pada bagian pinggir atas dulang, sedangkan tangan kanan ditempatkan pada bagian pinggir bawah dulang. Selama mendedangkan shalawat, kedua tukang shalawat ini

biasanya akan menggerak-gerakan kepala dengan menoleh ke kiri dan ke kanan seraya memicingkan mata dan saling bersahutan antara induk dan anak sehingga tidak terdengar ada jeda di antara bunyi-bunyi shalawat tersebut (Fathurrahman, 2008).

Tidak sembarang orang yang boleh mendendangkan shalawat dulang. Untuk menjadi pemain, para pendendang disyaratkan untuk masuk ke dalam ikatan Tarekat Syatariyah terlebih dahulu. Ini karena tujuan pokok dari shalawat ini adalah untuk menyampaikan ajaran-ajaran Tarekat Syatariyah di kalangan masyarakat Minangkabau. Bagi para pendendang tersebut, shalawat ini tidak hanya sekadar kegiatan berkesenian, tetapi juga cara mereka mengekspresikan ritual tarekatnya. Tidak heran apabila bait-bait yang terkandung di dalam shalawat ini sarat akan nilai-nilai sufistik. Dari bait-bait tersebut, juga mengandung materi pengajian yang dikenal sebagai pengajian tubuh bagi penganut Tarekat Syatariyah (Fathurrahman, 2008). Berikut adalah contoh bait-bait shalawat dulang dari grup Ilek Barapi yang edisi transkripnya dikutip dari tulisan Firdaus Binulia pada salah satu situs internet.

*Imbauan lagu batang masuak sarugo... aaa... eee ... iyo lai  
Kampuanglah nan rami yaa ...  
Iyo lai kampuanglah nan rami ya ...  
Iyo... eee... ooo ...  
Iyo... eee... ooo ...  
Masuk surga ...  
Kampung yang ramai ...  
Kampung yang ramai ....*

Komponen kedua dari shalawat dulang adalah batang yang merupakan ajaran pokok tasawuf yang ingin disampaikan. Bagi grup yang tampil pertama kali, selain mengandung berbagai ajaran pokok tasawuf tersebut, juga berisi pertanyaan untuk grup yang tampil berikutnya. Sebaliknya, batang dalam grup yang tampil berikutnya biasanya juga mengandung jawaban atas pertanyaan grup pertama



tadi, demikian seterusnya. Bait-bait pada bagian batang ini umumnya didendangkan dengan irama lagu yang sedang populer, baik lagu-lagu dangdut, pop, maupun daerah Minangkabau sendiri. Tampaknya, berbagai improvisasi dalam mendendangkan bait-bait shalawat dulang inilah yang menjadikan tradisi ini tetap hidup dan disukai hingga saat ini. Berikut adalah contoh bait shalawat dulang bagian batang yang juga dikutip dari tulisan Firdaus Binulia lengkap dengan identifikasi jenis irama lagunya, yakni melodi *cupak randah*.

*Aaa ... eee... ooo... wanalangak  
O Allah... o... wallah alla inilla e... ya ing ngiak Ilallah  
Iyo Nabi Muhammad ee Rusul(al)ullah  
Oala amo anallah iyo ai tuan(ai)ku urabbi Iyo  
Muhammad itu ai urang di makah Sabana alainyo  
Rasul alai kuli(ni)fah o Allah  
Di dalam o nagari lai Makah Madinah  
Tiado nan Tuhan o de, malainkan inyo o Allah  
Iyo matilah kamu di dalam e kulimah  
Di dalam alai kulimah lailaha(na)ilallah  
Diakui Nabi masuak sarugo jannah  
Iyo silamat nyawo lai barpulang o ka Allah  
Iyo salamaik tubuah ditarimo tanah  
E le baitu pengajian iyola di dalam o kulimah  
O ... Ilallah aaa... e... o... ei... ya... ei ....*

Artinya adalah sebagai berikut.

*Allah, ya laa ialaha illallaah  
Nabi Muhammad rasulullah  
Ya Allah, Tuhanku, Rabbi  
Muhammad itu orang di Mekah  
Sebenarnya rasul, khalifah Allah  
Dalam Negeri Mekah Medinah  
Tiada Tuhan, melainkan Allah  
Matilah kamu di dalam kalimat*

*Dalam kalimat laa ilaaha ilallaah  
Diakui oleh Nabi masuk surga jannah  
Selamat nyawa berpulang kepada Allah  
Selamat tubuh diterima tanah  
Begitu pengajian dalam kalimat ilallaah.*

Dalam bait-bait shalawat dulang, terdapat beberapa tema penting yang selalu menjadi wacana dalam tasawuf falsafi, yaitu interpretasi kalimat zikir *laa ilaaha illallaah* dan interpretasi hadits yang berbunyi, “*Barang siapa mengenal dirinya maka dia akan mengenal Tuhannya,*” hubungan ontologis Tuhan dan alam yang dianalogikan dengan hubungan benda dengan bayangannya di cermin, serta perbincangan tentang *’ayan tsaabitah* dan *’ayan kharijiyah*. Khusus tentang penafsiran hadits tersebut, para penganut Tarekat Syatariyah tampaknya menjadikan hadits ini sebagai landasan utama untuk masuk pada pembahasan tentang pengajian tubuh. Mereka berkeyakinan bahwa untuk mengetahui hakikat Tuhan, yang dilakukan terlebih dahulu adalah mengenal diri mereka masing-masing secara sempurna lahir dan batin.

Akhirnya, pada komponen terakhir, yaitu *panutuik* (penutup), bait-bait shalawat dulang umumnya berisi permintaan maaf, ucapan terima kasih, serta pesan-pesan agar materi “pengajian” yang dikemukakannya dapat bermanfaat bagi semuanya. Bagi grup yang pertama kali tampil, bagian *panutuik* ini juga dapat berisi permintaan kepada grup berikutnya untuk menjawab pertanyaan yang sudah diajukan. Berikut adalah contoh bagian *panutuik* shalawat dulang versi Firdaus Binulia.

*Iyo ala nde babari o kandak la de nan tibo  
O de nan jo kok dari penulis cukup lai sakian sajo  
Iyo paneklah datang o litak nan lah tibo  
O de nan kini baitulah de lai mangko na kaeloknyo  
Iyo ala babai kandak nan tibo  
Iyo kandak la de nan tibo iyo lai sabantoh cako*

*O bak bumi nak sanang padi nak manjadi pulo  
Anak buah nak kambang nagari nak rami pulo  
Ala ibadat la de katuhan batambah-tambah la de hendaknyo  
Dengan wassalam disudahi sajo.*

Artinya adalah sebagai berikut.

*Sudah diberi kehendak yang tiba  
Dari penulis cukup sekian saja  
Lelahlah datang capeklah tiba  
Kini begitulah sebaiknya  
Sudah diberi kehendak yang tiba  
Permintaan yang datang sebentar ini  
Bumi agar senang padi agar menjadi pula  
Anak murid agar banyak negeri agar ramai pula  
Ibadah ke Tuhan bertambah hendaknya  
Dengan wassalam disudahi saja.*

### **Kitab Tarekat Syatariyah**

---

Penyebaran Islam di dunia Melayu Indonesia tidak luput dari pengaruh naskah-naskah keagamaan. Naskah-naskah tersebut umumnya digunakan sebagai bahan acuan dalam mempelajari agama Islam di berbagai pesantren, surau dayah, dan lain-lain. Penulisan dan penyalinan naskah-naskah tersebut juga terjadi di Sumatra Barat dan diyakini sudah dilakukan sejak berkembangnya Islam di provinsi ini. Naskah-naskah yang tersebar umumnya membahas tentang tasawuf karena Islam yang tersebar di Sumatra Barat bercorak tasawuf. Surau-surau di Sumatra Barat menjadi media yang sangat penting dalam menyebarkan Islam bercorak tarekat. Hal ini dikarenakan pada masa awal masuknya Islam di Sumatra Barat, surau-surau menjadi sarana untuk penulisan dan penyalinan naskah keagamaan. Terdapat dua sumber berbahasa Arab yang membahas Tarekat Syatariyah secara mumpuni, yaitu kitab *as-Simt al-Majid* karya Syekh Ahmad al-Qushashi (w. 1660 M) dan *Ithaf adh-Dhaki* karya Ibrahim al-Kurani (1616—1690 M). Kitab tersebut dianggap sangat representatif

karena kedua pengarang, yaitu Ahmad al-Qushashi dan Ibrahim al-Kurani, merupakan guru yang paling berpengaruh bagi keilmuan Abdurrauf bin Ali al-Jawi (Fathurahman, 2008).

### 1. **As-Simt al-Majid**

Ahmad al-Qushashi merupakan Syekh Tarekat Syatariyah yang berguru kepada Ahmad ash-Shinawi. Melalui gurunya, dia mempelajari berbagai kajian Islam, seperti fikih, hadits, teologi, dan tasawuf. Salah satu kitab tasawufnya yang berjudul *as-Simt al-Majid* atau *Tuntunan Mulia* dalam bahasa Indonesia, diterbitkan pada 1328 H / 1910 M oleh Majelis Da'irah di India. Buku ini memiliki empat bagian. Bagian pertama berisikan puji-pujian kepada Allah SWT dan shalawat serta salam kepada Nabi Muhammad saw.. Bagian kedua membahas hal-hal seperti zikir, baiat, talkin, hubungan guru dan murid, dan lain-lain. Bagian tiga membahas silsilah al-Qushashi dalam Tarekat Syatariyah dan hubungan al-Qushashi dengan tarekat lain. Bagian terakhir membahas riwayat hidup al-Qushashi (Fathurahman, 2008).

Dalam *as-Simt al-Majid*, al-Qushashi sering mengutip sufi-sufi yang saling bertolak belakang pemikirannya. Dia pernah mengutip Imam al-Ghazali yang merupakan tokoh tasawuf Sunni dan Ibnu Farabi yang merupakan tokoh tasawuf falsafi. Hal ini dianggap sebagai upaya untuk merekonsiliasi perbedaan pemikiran di antara kedua tokoh. Al-Qushashi menjelaskan topik yang dibahas dengan sangat detail. Sebagai contoh, ketika menjelaskan tentang zikir, dia menghadirkan pengertian, landasan normatif dari Al-Qur'an dan hadits, serta jenis dan juga tata caranya.

Salah satu amalan praktis yang dilakukan dalam tarekat adalah zikir. Menurut al-Qushashi, zikir merupakan proses membersihkan diri dari khilaf dan lupa dengan senantiasa menghadirkan Tuhan di dalam hati. Dia membagi zikir menjadi dua berdasarkan pelafalannya, yaitu zikir lisan dan zikir hati. Zikir lisan dianggap kurang berkualitas jika dibandingkan dengan zikir hati. Hal tersebut dikarenakan zikir hati dapat memperoleh kemuliaan dan kasih sayang Tuhan. Zikir

lisan merupakan bentuk bacaan, baik yang terikat dengan waktu dan tempat, seperti shalat, maupun yang tidak terikat, tanpa waktu dan tempat. Zikir lisan dapat berupa pujian, doa, dan permohonan perlindungan. Sementara itu, zikir hati dilakukan dengan membaca kalimat *laa ilaaha* dari atas pusar seraya berniat untuk meniadakan segala hal selain Allah SWT. Kemudian, kalimat tersebut dibaca seraya mengarahkan (kepala) ke arah jantung agar memberikan keteguhan bahwa hanya Allah SWT saja yang ada di hati dan menjalar ke seluruh tubuh.

Menurut al-Qushashi, berzikir harus memiliki etika. Etika berzikir dibagi menjadi tiga berdasarkan waktu pelaksanaan zikir, yaitu etika yang harus dipersiapkan sebelum zikir, etika yang harus dilakukan ketika zikir, dan etika yang harus dilakukan setelah zikir. Ketiga etika tersebut hanya berlaku bagi zikir lisan. Etika yang harus dipersiapkan sebelum berzikir, yakni bertobat, membersihkan jiwa, memakai pakaian yang halal, bersih dan wangi, serta membersihkan batin dengan cara memakan makanan yang halal saja. Kemudian, etika ketika melakukan zikir, meliputi perasaan ikhlas, memberi wewangian di tempat berzikir, duduk sila menghadap kiblat, meletakkan kedua tangan di atas paha, memejamkan mata, dan membayangkan kehadiran syekhnya seperti membayangkan kehadiran Nabi saw.. Yang terakhir, hal yang harus dilakukan setelah berzikir adalah berdiam sejenak untuk merasakan keheningan yang dinamakan *an-naumah* yang artinya tidur (Fathurahman, 2008).

Selanjutnya, al-Qushashi membahas tentang talkin. Dia menjelaskan bahwa seseorang harus menginap di suatu tempat yang ditunjuk syekhnya selama tiga malam dalam keadaan berwudhu. Setiap malam, dia harus melakukan shalat sunnah enam rakaat dengan tiga kali salam. Terdapat beberapa surat pendek yang wajib dibaca dalam shalat tersebut, seperti surah *al-Qadr*, *al-Kafirun*, dan *al-Ikhlâs*. Kemudian, shalat diakhiri dengan membaca shalawat sebanyak sepuluh kali. Hal lain yang dibahas oleh al-Qushashi yaitu pembaiatan.

Pembaiatan dilakukan dengan cara murid meletakkan kedua tangan di bawah tangan syekh atau mursyidnya. Kemudian, diiringi dengan mengikrarkan kesetiaan dari murid. Kedua tangan murid digenggam oleh mursyid sebagai simbol penerimaan. Selanjutnya, mursyid menasihati murid dengan membacakan istighfar, talkin, mengusap peci, dan menyuruhnya untuk bersalam dengan seluruh jamaah. Terakhir, mursyid mengingatkan murid untuk tidak mengingkari sumpahnya karena hal tersebut dianggap sebagai tindakan murtad (Fathurahman, 2008).

## 2. **Ithaf adh-Dhaki**

Sumber kedua merupakan *Ithaf adh-Dhaki* yang ditulis oleh Ibrahim al-Kurani. Al-Kurani merupakan murid dari al-Qushashi. Dia menguasai ilmu fikih, hadits, dan tasawuf. Brockelman, dalam Fathurahman (2008), menyebutkan bahwa setidaknya al-Kurani memiliki 42 karya yang disimpan di beberapa perpustakaan. Tiga diantaranya yang dipublikasikan antara lain *al-Amman li Iqaz al-Himam*, *al-Ilma al-Muhit bi Tahqiq al-Kasb al-Wast baina al-Ifrat wa at-Tafrit*, dan *al-Lum`ah al-Thaniyah fi Tahqiq al-Ilqa fi al-Umniyah*. Berbeda dengan kitab *as-Simt al-Majid*, kitab *Ithaf adh-Dhaki* tidak membahas tata cara amalan praktis Tarekat Syatariyah. Akan tetapi, kitab ini membahas konsep al-Kurani tentang penyatuan wujud, wajibnya wujud, wujud mutlak, dan rekonsiliasi pemikiran syari`at dan tasawuf. Metode dasar yang digunakan al-Kurani dalam kitabnya adalah menerima ajaran yang dikemukakan oleh ulama-ulama salafi dan memperluas penafsirannya agar sejalan dengan pemikiran sufisme (Fathurahman, 2008).

Dalam kitab *Ithaf adh-Dhaki*, al-Kurani mengemukakan tujuh butir penting. Butir pertama, Al-Qur'an dan hadits merupakan sumber rujukan yang utama. Butir kedua, selalu berhati-hati dengan tafsir Al-Qur'an dan hadits yang disampaikan oleh ulama fikih dan ulama sunni. Butir ketiga, memberi peringatan bagi mereka yang akan mempelajari pengetahuan hakikat dengan cara melandasi keyakinan

akidah terdahulu sesuai dengan ajaran ulama salafi. Butir keempat, memberi peringatan bagi mereka yang belum mampu menjalankan ajaran tasawuf untuk tidak mendustakan ilmu-ilmu hakikat dari para sufi. Butir kelima, memberi peringatan untuk mereka yang ingin mempelajari ilmu hakikat untuk meyakini bahwa doktrin kesatuan wujud (*tauhid al-wujud*) tidak bertentangan dengan ilmu syari`at. Butir keenam, menegaskan bahwa melaksanakan ibadah sesuai yang dicontohkan Nabi saw. harus dilakukan hingga seseorang menemui kematiannya. Butir kerujuh, menegaskan bahwa doktrin kesatuan wujud, yang merupakan topik utama dalam ajaran tasawuf, tidak harus dipahami untuk menafikan sifat transendensi Tuhan (Fathurahman, 2008).

### 3. **Tanbih al-Mashi dan Kifayat al-Muhtajin**

Selain naskah-naskah Arab, ada juga sumber bacaan Tarekat Syatariyah Nusantara yang tersebar pada periode awal, yaitu kitab *Tanbih al-Mashi* dan *Kifayat al-Muhtajin* karya Abdurrauf. Menurut Fathurahman (2008), kedua kitab tersebut menjadi sumber utama dan paling awal yang menjadi penghubung ajaran Tarekat Syatariyah dari sumber-sumber berbahasa Arab ke bahasa daerah yang tersebar di dunia Melayu Indonesia. Kedua kitab ini juga membahas hal-hal yang sama seperti konsep tauhid, keselarasan antara syari`at dan tasawuf, serta zikir Tarekat Syatariyah. Dalam kedua kitab, Abdurrauf menegaskan tentang pentingnya mengesakan Allah SWT. Ketika mengikrarkan kalimat tauhid, seorang murid harus meniadakan atribut atau sifat yang tidak layak disandang oleh Allah SWT. Pengikraran tersebut ditegaskan pada kalimat *laa ilaaha illallaah* yang memiliki empat tingkatan, yaitu pengesaan ketuhanan Allah SWT, pengesaan perbuatan-Nya, pengesaan sifat-sifat-Nya, dan pengesaan Dzāt-Nya. Dengan penegasan tersebut, diyakini bahwa Allah SWT adalah satu-satunya wujud, dan tidak ada wujud lain selain-Nya. Maksudnya, meniadakan segala wujud (*nafi*) dan menetapkan hanya ada satu wujud (*ithbat*). Abdurrauf menegaskan bahwa untuk

mempelajari ilmu tasawuf, penting juga mempelajari ilmu syari`at. Ilmu syari`at yang dimaksud adalah hadits. Hal tersebut diyakini oleh Abdurrauf karena Nabi Muhammad saw. adalah pemimpin seluruh alam sehingga dia memerintahkan murid-muridnya untuk mencontoh beliau saw. (Fathurahman, 2008).

Abdurrauf menganggap bahwa zikir merupakan gerbang utama untuk mencapai makrifat. Dalam *Tanbih al-Mashi*, dia mengungkapkan bahwa zikir merupakan cara yang paling efektif, mudah, dan baik untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Zikir yang dia anjurkan adalah membaca kalimat tahlil. Karena menjadi aktivitas yang serius dalam ajaran tasawuf, Abdurrauf mengelompokkan etika zikir ke dalam tiga bagian, yaitu lima hal sebelum zikir, dua belas hal saat zikir, dan tiga hal sesudah zikir. Lima hal sebelum zikir mencakup bertobat, mandi dan berwudhu, berkonsentrasi agar mendapat keyakinan, meminta pertolongan mursyid, dan meyakini pertolongan mursyid sama dengan pertolongan Nabi saw.. Kemudian, dua belas hal ketika zikir adalah duduk di tempat suci, meletakkan tangan pada kedua paha, memakai wewangian, mengenakan pakaian yang baik, memilih tempat yang sunyi, memejamkan kedua mata, membayangkan mursyidnya, jujur dalam berzikir, ikhlas, memilih kalimat tahlil, menghadirkan makna zikir, dan meniadakan segala wujud selain dari Allah SWT. Adapun tiga hal yang dilakukan setelah berzikir adalah tenang sejenak, mengatur napas, dan tidak langsung minum (Fathurahman, 2008).

#### **4. Naskah-Naskah Ajaran**

Selain naskah-naskah yang sudah disebutkan, ada juga naskah-naskah Melayu dan Minangkabau. Fathurahman (2008) menggolongkannya menjadi dua bagian, yaitu naskah-naskah ajaran dan naskah-naskah sejarah. Naskah-naskah tersebut bukan hanya naskah yang sudah berumur ratusan tahun, tetapi juga meliputi naskah yang terbilang masih baru. Naskah-naskah ajaran yang digunakan Tarekat Syatariyah, yaitu sebagai berikut.



Pertama, naskah ajaran yang berjudul “Pengajian Tarekat”. Naskah ini membahas tentang berbagai ajaran tasawuf secara mendalam, seperti hakikat manusia, hubungannya dengan Allah SWT, dan lain-lain. Naskah ini juga sering disebut dengan nama “Pengajian Tubuh”. Disebut demikian karena tubuh manusia terdiri dari dua bagian, yaitu bagian kasar (lahir) dan bagian halus (batin). Pada dasarnya, bagian tubuh lahir tidak memiliki kemampuan karena yang menggerakkan adalah bagian tubuh batin.

Kedua, kitab ajaran yang berjudul *Kitab at-Taqwim wa as-Siyam*. Secara garis besar, buku ini membahas prinsip-prinsip penanggalan bulan Qamariyah (hisab *taqwim*). Buku ini juga menjelaskan tata cara penentuan 1 Ramadhan dan 1 Syawwal dengan menggunakan metode rukyat hilal atau mengamati bulan. Ajaran dalam buku ini dianggap tidak dapat dipisahkan dari ajaran Syekh Burhanuddin. Ajaran tersebut juga disebarluaskan di bumi Minang oleh beberapa muridnya, yaitu Syekh Datuk Maruhun Panjang, Syekh Tarapang, Syekh Abdul Muhsin, Syekh Muhammad Nasir, Syekh Buyung Muda, dan Syekh Jalaluddin (Fathurahman, 2008).

Ketiga, naskah ajaran yang berjudul “Risalah Mizan al-Qalb”. Naskah tersebut membahas tentang perdebatan antara Muslim modernis dan tradisional. Asal mula terjadinya perselisihan di antara kedua pihak ialah ketika tiga orang yang baru pulang dari Mekah menyebarkan paham Wahabi di Sumatra Barat. Beberapa fatwa yang disampaikan ketiga orang ini adalah pembacaan tahlil dan jamuan makan dalam acara kematian merupakan hal yang haram, larangan berziarah ke makam, dan larangan pembangunan bangunan di atas kuburan. Mereka menganggap hal tersebut sebagai bid`ah dan khurafat. Mereka juga melarang praktik tasawuf (Fathurahman, 2008).

Keempat, kitab ajaran yang berjudul *Kitab Menerangkan Agama Islam di Minangkabau Semenjak Dahulu dari Shaikh Burhanuddin sampai ke Zaman Kita Sekarang*. Kitab ini memiliki pembahasan yang tidak jauh beda dengan kitab sebelumnya, yaitu tentang doktrin

Wahabi yang tidak sejalan dengan ajaran agama Islam yang sudah tumbuh di Sumatra Barat. Selain itu, kitab ini juga membahas tentang zikir dan pembaiatan. Ketika berhasil mencapai tahapan hakikat, seorang murid akan diberikan ijazah dan *khirqah*. *Khirqah* adalah kain putih alas baiat untuk menerima ijazah dari mursyid. Pemberian kedua benda tersebut menandakan lulusnya murid dari tahap tarekat dan menjadi seorang khalifah (Fathurahman, 2008).

## 5. Naskah-Naskah Sejarah

Setelah membahas sumber bacaan Tarekat Syatariyah berdasarkan naskah-naskah ajaran, selanjutnya ada naskah-naskah sejarah, yaitu sebagai berikut.

Pertama, naskah sejarah berjudul “Muballigh al-Islam”. Naskah ini menceritakan riwayat hidup dan riwayat pendidikan tiga ulama yang sangat berpengaruh pada penyebaran Tarekat Syatariyah di Aceh dan Sumatra Barat, yaitu Syekh Abdurrauf bin Ali al-Jawi, Syekh Burhanuddin, dan Syekh Muhammad Nasir. Naskah ini juga membahas tentang corak dan sifat ajaran Islam dan Tarekat Syatariyah yang dikembangkan oleh ketiga ulama tersebut (Fathurahman, 2008).

Kedua, naskah sejarah berjudul “Inilah Sejarah Ringkas Auliyaallah ash-Shalihin Shaikh Abdurrauf (Shaikh Kuala) Pengembang Agama Islam di Aceh”. Naskah ini merupakan bagian dari naskah sebelumnya. Naskah ini khusus menceritakan riwayat hidup Syekh Abdurrauf. Naskah ini menceritakan mulai dari asal-usul keluarga Syekh Abdurrauf, perjalanan studinya di Mekah dan Madinah selama 19 tahun hingga kembalinya ke Aceh dan menyebarkan Tarekat Syatariyah (Fathurahman, 2008).

Ketiga, naskah sejarah berjudul “Inilah Sejarah Ringkas Auliyaallah ash-Shalihin Shaikh Burhanuddin Ulakan yang Mengembangkan Agama Islam di Daerah Minangkabau”. Sama seperti naskah sejarah sebelumnya, naskah ini merupakan bagian dari naskah “Muballigh al-Islam” yang menceritakan riwayat hidup Syekh Burhanuddin. Riwayat hidup yang diceritakan dalam naskah

ini mencangkup asal-usul keluarga Syekh Burhanuddin, guru pertamanya, pengalaman, dan kelebihan selama berguru dengan Syekh Abdurrauf di Aceh, serta perjuangannya menyebarkan Islam di Sumatra Barat. Selain itu, naskah ini memiliki bahasan yang tidak dibahas di “Muballigh al-Islam”, yaitu silsilah Tarekat Syatariyah, proses baiat dan talkin, serta pemberian ijazah dari mursyid ke murid (Fathurahman, 2008).

Keempat, naskah sejarah berjudul “Sejarah Ringkas Syekh Muhammad Nasir (Syekh Surau Baru)”. Pada awalnya, naskah ini menceritakan sejarah Syekh Muhammad Nasir dan merupakan bagian yang menyatu dengan naskah “Muballigh al-Islam”. Selain menceritakan riwayat hidup, naskah ini juga menceritakan Perang Padri, Tarekat Syekh Surau Baru, asal-usul bersafar di Batusangkar, pernikahan, takwil gempa bumi, dan lain-lain (Fathurahman, 2008).

Kelima, naskah sejarah berjudul “Sejarah Ringkas Syekh Paseban asy-Syatari”. Naskah ini menceritakan riwayat hidup Syekh Paseban, tata cara baiat, pengangkatan khalifah, pemberian ijazah, dan persyaratan yang harus dimiliki seorang khalifah tarekat. Selain itu, buku ini juga menitikberatkan kisah Syekh Paseban dalam menuntut ilmu agama dan kanuragan dengan berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lainnya di Sumatra Barat, seperti di surau Tanjung Medang, Malalo Padang Panjang, Pakandangan, dan lain-lain (Fathurahman, 2008).

## 6. **Umdah al-Muhtajin**

Tarekat Syatariyah, seperti tarekat yang lainnya, memiliki buku atau kitab yang digunakan sebagai pedoman dalam beribadah sesuai dengan tarekat tersebut. Salah satu buku yang menjadi rujukan Tarekat Syatariyah yaitu kitab *Umdah al-Muhtajin*. Buku ini merupakan kitab yang ditulis oleh pembawa Tarekat Syatariyah pertama di Indonesia yang bernama Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri as-Sinkili (Damhuri, 2013). Di Aceh, dia dikenal juga dengan sebutan Syiah Kuala atau Teungku di Kuala sebagai nisbah kepada tempat

mengajarnya, yakni Desa Kuala yang menjadi tempat pemakamannya, yang sekarang masuk di kawasan Kota Banda Aceh. Kitab ini ditulis dalam bahasa Melayu dengan menggunakan tulisan Arab Jawi. Secara garis besar, isi kitab ini dapat dikategorikan ke dalam tiga bagian, yaitu bagian pendahuluan, bahasan pokok, dan penutup. Bagian pendahuluan merupakan hantaran dari *Umdah*. Dalam bagian ini, dikemukakan tujuan penulisannya dan nasihat kepada murid-muridnya, serta abstrak dari isi kitab. Bagian ini dimulai dari halaman satu sampai halaman tiga. Bagian kedua, bagian isi pokok bahasannya, terdiri atas enam bab.

Sebenarnya, kitab ini terdiri dari beberapa versi naskah yang tersebar di Museum Negeri Aceh, Pustaka Ali Hasjmi, Pustaka Tanoh Abee Aceh Besar, dan Pustaka Nasional Jakarta. Kitab yang dikaji dalam pembahasan ini adalah kitab *Umdah* koleksi Perpustakaan Yayasan Pendidikan Ali Hasjmi Banda Aceh (Damhuri, 2013). Walaupun kitab ini masih bersifat naskah, masih cukup terang untuk dibaca, bahkan kandungah halamannya tidak ada yang hilang. Kitab ini tidak menggunakan tanda baca, seperti koma, titik, dan sebagainya. Antara Judul dan redaksinya menyatu dengan isi. Di dalam pemaparannya, antara bab dan penjelasannya tidak terpisah. Tata bahasa yang dipakai juga masih ditemukan kata-kata asing yang sering dipakai dalam tasawuf, seperti kata *faqr*, talib, salik, dan sebagainya.

## 7. Karya dan Peninggalan Syekh Burhanuddin

Syekh Burhanuddin, sebagai penyebar Islam dan Tarekat Syatariyah di Ulakan, Padang Pariaman, menuliskan banyak sekali buku tentang ilmu-ilmu yang dimilikinya, termasuk mengenai Tarekat Syatariyah. Di antara buku atau kitab karangannya, yaitu *Sharaf*, *Risalah Burhaniyah*, yang ditulis menggunakan tulisan tangan. Saat ini, hanya tersisa sekitar 40 buku yang sudah didigitalisasi. Buku dan peninggalan Syekh Burhanuddin yang berisi tentang Tarekat Syatariyah masih digunakan sebagai pedoman bertarekat. Bukan

hanya itu, Tarekat Syatariyah juga menggunakan berbagai buku hadits serta buku kuning sebagai bahan bacaan dan acuan setelah Al-Qur'an.

## **Pengikut Tarekat Syatariyah**

---

Tarekat Syatariyah berkembang secara signifikan di luar Aceh, khususnya di Sumatra Barat, melalui upaya dakwah Syekh Burhanuddin Ulakan, seorang murid Abdurrauf. Tarekat ini memperoleh banyak pengikut dan pengamalnya di kawasan Pariaman, Sumatra Barat dan sekitarnya. Menurut Van Bruinesen (Damanhuri, 2013), sampai menjelang tahun 1995 M, Tarekat Syatariyah di daerah ini masih tetap eksis. Dia menyebutkan daftar pusat tarekat di Sumatra Barat, yaitu di Pasaman sebanyak 7 pusat, Agam 18 pusat, Tanah Datar 25 pusat, Solok 11 pusat, Padang Pariaman 24 pusat, Pesisir Selatan 4 pusat, dan Sawah Lunto 8 pusat yang tersebar di berbagai wilayah dari daerah-daerah tersebut.

Tarekat Syatariyah juga berkembang ke Sulawesi dengan dibawa oleh salah seorang murid Abdurrauf bernama Syekh Yusuf Tajul Khalwati Makassar (Damanhuri, 2013). Di Jawa, khususnya Jawa Barat, tarekat ini telah tersebar dan memperoleh pengikut dari pengajaran dakwah Syekh Abdul Muhyi. Menurut riwayatnya, Abdul Muhyi belajar Tarekat Syatariyah dari Syekh Abdurrauf ketika singgah di Aceh dalam perjalanannya ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji. Silsilah Tarekat Syatariyah di Jawa, ada yang mengacu kepada Abdurrauf, juga ada yang mengacu kepada al-Qushashi langsung. Menurut keterangan Snouck Hurgronje, jika dapat diterima, besar kemungkinan bahwa Abdurrauf memainkan peranan penting dalam memperkenalkan tarekat ini kepada al-Qushashi. Tarekat Syatariyah dapat sampai ke Jawa berdasarkan silsilah Syatariyah dari seorang kiai di Tulung Agung.

Tarekat Syatariyah yang dibawa dan diajarkan Syekh Abdurrauf di Indonesia dan Tanah Melayu, menurut Bisri Affandi, telah membuka jalan kepada orang-orang yang mendambakan pendekatan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa melalui amal zikir (Damanhuri, 2013). Demikian kutipannya dari ucapan Kiai Muttaqin dari Nganjuk, Jawa Timur. Beberapa

informasi tersebut memberikan keterangan yang jelas bahwa Abdurrauf adalah seorang yang cukup gigih dan berhasil menyebarkan ajaran Tarekat Syatariyah di Aceh, yang kemudian berkembang ke berbagai pelosok di Nusantara.

Setiap tarekat pasti memiliki pengikut atau dapat disebut dengan jamaah sebagai salah satu penunjang eksistensi tarekat tersebut. Menurut pernyataan dari Tuanku Khalifah Hery Firmansyah pada kuliah umum yang disampaikan di Surau Pondok Ketek, 90% penduduk Pariaman adalah pengikut Syatariyah. Dari sini, dapat disimpulkan bahwa pengikut Tarekat Syatariyah berasal dari berbagai kalangan masyarakat yang ada di Pariaman. Pernyataan ini diperoleh dari informasi mengenai profesi-profesi narasumber yang diwawancara, seperti wirausahawan, PNS, ibu rumah tangga, dan ulama. Selain itu, pernyataan ini didukung juga dari wawancara yang telah dilakukan dengan salah satu pengikut Tarekat Syatariyah, yakni Bapak Fajri yang mengatakan bahwa pengikut Tarekat Syatariyah mencakup berbagai profesi, seperti wiraswasta, nelayan, ibu rumah tangga, dan profesi lainnya. Dia sendiri merupakan seorang wiraswasta.

Berdasarkan hasil pengamatan dan wawancara yang dilakukan, dapat dilihat bahwa pengikut Tarekat Syatariyah di Pariaman dapat diklasifikasikan menjadi dua jenis pengikut, yaitu pengikut berdasarkan keturunan dan pengikut yang dibaiat sesuai syarat dan ketentuan tarekat. Pengikut berdasarkan keturunan adalah pengikut yang mengamalkan amalan Tarekat Syatariyah karena diajarkan secara turun-temurun oleh orang tua mereka. Mereka biasa menjalankan ajaran-ajaran Tarekat Syatariyah, seperti shalat 40 hari berturut-turut secara berjamaah di surau-surau, berzikir setelah shalat, dan berziarah ke makam Syekh Burhanuddin sebagai bentuk penghormatan mereka kepada Syekh Burhanuddin karena dia dikenal sebagai tokoh penyebar Islam di Padang Pariaman. Banyak dari mereka yang tidak paham mengenai konsep tarekat. Mereka menganggap bahwa kegiatan atau amalan-amalan yang mereka lakukan adalah ajaran Islam yang murni pada umumnya.

Untuk pengikut berdasarkan garis keturunan, amalan-amalan yang dilakukan terbatas. Mereka tidak memiliki wewenang untuk menyebarkan ilmu-ilmu Tarekat Syatariyah. Berbeda dengan pengikut yang telah dibaiat, pemahaman pengikut ini lebih mendalam dan amalan-amalan yang diwajibkan membuat ilmu mereka terus berkembang dan meningkat tahapannya. Apabila konsisten menjalankan amalan-amalannya hingga mampu menguasai ilmu syari`at, tarekat, hakikat, dan makrifat, tidak menutup kemungkinan seorang pengikut diangkat menjadi khalifah di surau-surau untuk mengajarkan ajaran Tarekat Syatariyah.

Pengertian baiat sendiri adalah tanda orang yang berjanji kepada seorang guru untuk bertuhan kepada Allah SWT barulah kemudian dia dibebaskan untuk menuntu amalan-amalannya. Sebelum dibaiat, seseorang yang ingin menjadi pengamal Tarekat Syatariyah harus memenuhi syarat-syarat, yaitu memperoleh talkin zikir untuk mengamalkan wirid Tarekat Syatariyah, dan talkin zikir tersebut diberikan oleh mursyid atau orang yang telah mendapatkan izin serta ijazah yang sah untuk memberi wirid Tarekat Syatariyah. Terdapat prosesi atau tata cara yang harus dilakukan ketika pembaiatan, yaitu harus dalam keadaan berwudhu, memakai pakaian yang sopan, bagi laki-laki memakai sarung dan baju koko, sedangkan perempuan memakai mukena, serta memegang kain putih.

Anjuran baiat boleh dilakukan perorangan ataupun bersama-sama. Adapun syarat lainnya yang harus dibawa oleh calon jamaah baiat, yaitu Membawa kain putih seukuran kain kafan manusia sebagai simbol membersihkan diri secara lahir dan batin, membawa pisau sebagai simbol menajamkan keimanan, membawa cermin, membawa perangkat sirih, yaitu daun sirih, gambir, dan pinang, serta membawa beras dan menyiapkan infak semampunya. Proses baiat merupakan hal penting dalam organisasi tarekat. Hal ini karena baiat dianggap sebagai isyarat terjalannya hubungan yang tidak akan pernah putus antara murid dan mursyidnya. Begitu baiat diikrarkan, murid dituntut untuk selalu mematuhi berbagai ajaran dan tuntunan mursyid serta meyakini bahwa mursyid adalah wakil dari Rasulullah saw..

Al-Qushashi menjelaskan, dalam kitabnya, bahwa proses pembaiatan dilakukan dengan cara meletakkan kedua tangan di bawah tangan Syekh yang diikuti dengan ikrar kesetiaan yang dibacakan oleh murid tersebut. Selanjutnya, Syekh menggenggam kedua tangan muridnya sebagai tanda bahwa dia telah menerima kehadirannya, lahir dan batin, dunia dan akhirat. Setelah itu, Syekh menasihati muridnya agar bertobat dengan mengucapkan istighfar (sebagai tanda permohonan ampun), membacakan talkin 3 kali, mengusap peci atau bagian dari pakaian murid sebagai simbol berpindahnya keadaan murid menjadi anggota tarekat, menyuruh murid agar bersalaman dengan seluruh jamaah tarekat yang hadir sebagai simbol masuknya murid ke dalam jamaah tarekat, dan memberikan nasihat agar murid menjauhi hal-hal yang haram dan makruh, mencintai segala perbuatan seperti puasa dan shalat sunnah. Terakhir, Syekh mengingatkan agar murid tidak mengingkari janji yang telah diikrarkannya karena hal itu dianggap sebagai suatu perbuatan yang murtad.

Cara lain melakukan baiat adalah murid meletakkan telapak tangannya dalam keadaan terbuka di bawah tangan syekh. Jika jumlah murid yang melakukan baiat lebih dari satu orang, tangan syekh diletakkan paling atas di antara seluruh tangan murid. Kemudian, syekh membacakan lafazh baiat,

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.  
 إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ  
 فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ  
 فَسَيُؤْتِيَهُ أَجْرًا عَظِيمًا.

*Aku berlindung kepada Allah dari godaan setan yang terkutuk. Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Sesungguhnya, orang-orang yang berjanji setia kepadamu (Nabi Muhammad), (pada hakikatnya) mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka. Oleh sebab itu, siapa yang melanggar janji (setia itu) maka*



*sesungguhnya (akibat buruk dari) pelanggaran itu hanya akan menimpa dirinya sendiri. Siapa yang menepati janjinya kepada Allah maka Dia akan menganugerahinya pahala yang besar.” (al-Fath: 10)*

Setelah itu, Syekh mengajak murid untuk mengucapkan kalimat berikut, “Aku rela Allah Tuhanku, Islam agamaku, Muhammad Nabiku, Al-Qur’an pemimpinku, Ka`bah kiblatku, orang fakir saudaraku, serta Syekh sebagai guru, pembimbing, dan panutanku.” Ditambah dengan bacaan berikut sebanyak tiga kali dengan suara keras, “Aku memohon ampun kepada Allah, Yang tidak ada Tuhan, selain Dia, yang Maha Hidup dan Maha Berdiri, aku bertobat kepada-Nya.” Setelah itu, murid melanjutkan dengan membaca kalimat tahlil, sebanyak tiga kali, “Tidak ada Tuhan, selain Allah.” Kalimat tahlil dibaca dengan nada panjang dengan penuh penghayatan akan maknanya. Terakhir, syekh membacakan doa untuk muridnya, “Ya Allah, terimalah dia, bukakan pintu setiap kebaikan kepadanya sebagaimana Engkau telah membukakan pintu kebaikan kepada para nabi, para wali, dan hamba-hambaMu yang saleh.”

Dalam bagian yang lain, al-Qushashi memberikan catatan bahwa jika murid yang melakukan baiat adalah perempuan, kontak tangan tidak perlu dilakukan, tetapi cukup melalui nasihat lisan dari syekh saja. Adapun baiat bagi anak-anak yang masih di bawah umur, menurut al-Qushashi, seraya mencontohkan apa yang pernah dilakukan Nabi saw., adalah dengan cara mengusap kepalanya, mendoakannya, dan berkorban seekor kambing yang ditanggung oleh keluarganya.

Salah seorang pengikut Tarekat Syatariyah, yang berdasarkan garis keturunan dan memutuskan untuk dibaiat adalah Ama (sebutan untuk adik dari ibu seorang khalifah, yaitu Hery Firmansyah), menuturkan bahwa pengikut Tarekat Syatariyah yang ingin dibaiat untuk mengikuti ajaran serta mengamalkan amalannya hanya orang-orang yang memang berkeinginan. Terdapat dua kategori baiat, yaitu yang berbayar dan tidak berbayar. Dia memilih baiat yang berbayar karena menurutnya uang bayaran tersebut dapat menjadi perisai atau pegangannya kelak di akhirat karena merupakan bagian dari amal dan infak. Dia menggambarkan

keadaan manusia ketika berada di lautan, terombang-ambing bersama ombak. Agar tetap kokoh dan dapat bertahan hidup, seseorang harus mempunyai pegangan yang kuat agar tidak terbawa arus dan bayaran atau infak inilah yang kelak menjadi pegangan untuknya ketika dia terapung ke sana ke mari. Begitulah penuturan Ama terkait baiat yang berbayar. Untuk pembayarannya, diberikan kepada mursyid, tetapi bukan berarti uang tersebut menjadi hak milik mursyid atau khalifah. Uang tersebut diinfakkan untuk pembangunan masjid, surau, dan kebutuhan umat lainnya. Baiat pun dapat dilakukan berkali-kali di mana pun dan dengan siapa pun mursyid Tarekat Syatariyahnya.

Alasan penduduk Pariaman yang banyak mengikuti ajaran Tarekat Syatariyah tidaklah sekadar karena ajaran yang diturunkan oleh orang tua mereka. Namun, ada alasan-alasan lain yang membuat mereka bertahan dan memilih Tarekat Syatariyah sebagai tempat mereka untuk belajar bertasawuf. Fajri, yang merupakan salah satu pengikut Tarekat Syatariyah, mengatakan bahwa alasan dia memilih Tarekat Syatariyah daripada tarekat lain adalah karena Tarekat Syatariyah dianggap lebih mudah dipahami dan ajaran-ajaran yang harus diamalkannya tidak mengganggu aktivitas lain. Begitu pula dengan pernyataan Zainuddin yang mengatakan bahwa alasan dia memilih Tarekat Syatariyah memang pada awalnya hanya mengikuti orang tua. Namun, karena ketertarikan pribadi dia mulai mendalami ajaran Tarekat Syatariyah dari berbagai guru dan surau. Zainuddin juga mengatakan bahwa setelah belajar mengenai Tarekat Syatariyah, dia merasa hubungannya dengan Allah SWT makin dekat. Oleh karena itu, dia merasa cocok dengan ajaran Tarekat Syatariyah ini.

Wawancara pengikut Tarekat Syatariyah berfokus di sekitar Masjid Burhanuddin, Ulakan, Pariaman. Di sekitar Masjid Burhanuddin, terdapat banyak surau yang jumlahnya lebih dari 10 surau, yaitu Surau Babussalam, Surau Tigo Nagari, Surau Ambung Kapur, Surau Limau Sundai, dan Surau Almarhum Buya M. Yusuf. Surau yang aktif diisi dengan kegiatan jamaah berada di surau pusat, yakni Surau Almarhum Buya M. Yusuf yang berlokasi di dekat Makam Syekh Burhanuddin. Menurut salah satu

pengikut yang penulis wawancarai, yakni Zainuddin, terdapat perbedaan fungsi antara surau dan mushala di Ulakan, Pariaman. Surau adalah tempat beribadah sekaligus tempat tinggal bagi jamaah, memiliki anggota jamaah, memiliki imam atau syekh, dan agenda rutin di dalamnya, sedangkan mushala hanyalah tempat untuk sekadar beribadah kepada Allah SWT, tidak memiliki anggota jamaah, syekh atau imam, ataupun agenda rutin.

Di Surau Almarhum Buya M. Yusuf, terdapat pengikut yang sedang menjalankan kegiatan shalat 40 hari (*sumbahyang bakabek*) dan zikir setelah shalat. Kegiatan ini dilakukan oleh sekitar 42 jamaah perempuan dan 2 jamaah laki-laki. Jumlah ini akan terus berubah karena akan ada jamaah yang masuk untuk memulai shalat 40 hari dan jamaah yang keluar karena telah menyelesaikannya. Menurut penuturan para jamaah, biasanya jumlah mereka bisa mencapai 80 orang lebih, tetapi jumlah ini berkurang hingga separuhnya ketika bulan maulid. Hal ini dikarenakan banyak dari mereka yang harus pulang ke kampung masing-masing untuk mengurus acara maulid di kampung masing-masing.

Seperti yang telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, shalat 40 hari adalah ibadah shalat lima waktu yang dilakukan secara berjamaah di masjid, tanpa terputus selama 40 hari. Jika dalam kurun waktu 40 hari tersebut sempat terputus, hitungannya dikembalikan ke hari pertama. Oleh karena itu, para jamaah harus tinggal dan menginap di surau-surau untuk memenuhi kewajiban ibadah ini. Mayoritas jamaah perempuan yang ikut shalat 40 hari tinggal di Surau Almarhum Buya M. Yusuf, sedangkan untuk jamaah laki-laki tinggal di surau lain yang dekat dengan Surau Almarhum Buya M. Yusuf.

Menurut Syamsiah yang merupakan salah satu jamaah surau, untuk tinggal di surau ini setiap jamaahnya dikenakan biaya Rp15.000,00 untuk membayar listrik. Untuk perlengkapan pribadi, seperti pakaian, alas tidur, dan peralatan memasak mereka membawanya sendiri. Begitu pula dengan makanan sehari-hari yang mereka masak sendiri di surau dan terkadang memakannya bersama-sama. Mereka juga akan memasak untuk makan bersama setiap ada jamaah baru dan jamaah yang telah

menyelesaikan shalat 40 hari. Dengan demikian, tidak heran apabila penampakan surau-surau yang ada di sekitar Masjid Burhanuddin ini seperti tempat tinggal. Fasilitas yang ada di dalam surau cukup lengkap meskipun ukuran surau tidak terlalu besar. Ruang tengah yang cukup luas biasanya digunakan sebagai pusat untuk kegiatan ibadah, seperti shalat, membaca Al-Qur'an, atau zikir. Setiap surau dilengkapi dengan dapur sederhana serta kamar yang masing-masing surau berbeda jumlahnya. Setiap surau juga dilengkapi dengan kamar mandi.

Para jamaah, baik jamaah perempuan maupun laki-laki, yang mengikuti ritual shalat 40 hari ini umumnya adalah orang-orang tua dan lansia. Untuk jamaah perempuan terdiri dari para lansia dan janda tua. Menurut salah satu jamaah surau, Nurjasmi, dianggap berdosa apabila melakukan ritual ibadah ini jika masih memiliki suami yang tinggal di rumah. Oleh karena itu, kebanyakan jamaah yang mengikuti kegiatan shalat 40 hari adalah orang-orang tua hingga lansia agar tidak terhambat oleh tanggung jawab keluarga dan sifat biologis manusia, seperti menstruasi pada perempuan yang dapat menyebabkan batalnya shalat. Alasan para jamaah mengikuti ritual ibadah shalat 40 hari ini ialah karena mereka ingin lebih banyak beribadah untuk mendekatkan diri dengan Allah SWT dan menghindari hal-hal duniawi, seperti kegiatan bergosip dan riya yang biasa ada di masyarakat. Menurut mereka, shalat 40 hari di surau seperti ini lebih khidmat daripada apabila hanya beribadah seorang diri di rumah. Kebanyakan dari mereka juga bukan merupakan warga setempat dan sengaja datang khusus untuk ibadah dengan lebih tenteram di surau tersebut.

### **Respon Masyarakat Sekitar terhadap Tarekat Syatariyah**

Tarekat Syatariyah di Padang Pariaman tersebar luas ke dalam semua lapisan masyarakat. Dapat dikatakan bahwa jumlah pengikut Tarekat Syatariyah di Ulakan mencapai 90% dari jumlah masyarakatnya. Pengikut tersebut cukup beragam, ada yang sejak lahir sudah termasuk ke dalam pengikut tarekat. Ada yang menunggu siap ruhaninya untuk bergabung

ke dalam tarekat. Ada pula yang sekadar ikut, tanpa tau secara mendalam tarekat tersebut hingga ke akarnya. Masyarakat yang sejak lahir bergabung tarekat biasanya mengartikan banyak ibadah-ibadah yang telah ditetapkan syari'at sebagai ibadah yang dilaksanakan dalam tarekat, padahal ibadah-ibadah tersebut bukanlah ciri dari tarekat. Pengikut seperti ini biasanya tidak mengetahui praktik ibadah khusus Tarekat Syatariyah.

Masyarakat di daerah Ulakan Pariaman mengenal Islam dari amalan-amalan dan ajaran-ajaran Tarekat Syatariyah. Bagi masyarakat Ulakan secara umum, ajaran Islam adalah apa yang telah diajarkan oleh Tarekat Syatariyah terlepas dari ajaran-ajarannya yang sedikit berbeda dengan ajaran Islam yang ada di wilayah lain. Mereka mengenal agama Islam sesuai dengan ajaran Tarekat Syatariyah yang telah mereka pahami sejak kecil. Hal ini menjadi suatu hal yang sangat dipegang teguh karena ajaran dan amalannya telah melebur menjadi satu dengan budaya setempat serta telah dilakukan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Dengan kata lain, mereka menganggap bahwa ajaran Tarekat Syatariyah adalah ajaran Islam yang sesungguhnya.

Ketika melakukan wawancara dengan masyarakat di sekitar Masjid Agung Syekh Burhanuddin yang merupakan pusat dari persebaran Tarekat Syatariyah, penulis mendapatkan beberapa narasumber yang memiliki pengetahuan yang berbeda mengenai Syekh Burhanuddin dan Tarekat Syatariyah. Berdasarkan hasil wawancara, penulis menemukan bahwa penduduk sekitar masjid, contohnya para pedagang yang berjualan makanan, semuanya mengenal Syekh Burhanuddin sebagai ulama yang menyebarkan Islam atau pembawa dan penyebar tarekat di Padang-Pariaman. Namun, yang mengenalnya sebagai penyebar Tarekat Syatariyah hanya pedagang yang sudah berumur di atas 60 tahun.

Pengunjung masjid dan makam Syekh Burhanuddin yang berasal dari luar Padang Pariaman hanya mengenal Syekh Burhanuddin sebagai penyebar Islam di Minangkabau saja. Para pengunjung berpendapat bahwa mereka datang hanya untuk berziarah dan berdoa kepada Syekh Burhanuddin yang merupakan sosok yang dikenal secara luas oleh

masyarakat Minangkabau, sedangkan mereka tidak mengetahui tentang tarekat secara mendalam dan tidak mengetahui sama sekali tentang tarekat. Ketika ditanya apakah mengetahui tentang tarekat-tarekat lain yang berkembang di daerah Sumatra Barat, salah satu pengunjung makam mengungkapkan bahwa para orang tua yang sudah lanjut usialah yang mengetahui tentang hal itu.

Ketika melakukan wawancara dengan pengunjung masjid, penulis mewawancarai pengunjung yang berasal dari daerah di luar Ulakan. Penulis bertemu dengan dua orang narasumber yang berasal dari daerah Pasaman. Dari hasil wawancara, penulis mengetahui bahwa mereka hanya mengetahui sosok Syekh Burhanuddin sebagai pembawa Islam di Sumatra Barat dari cerita-cerita, dan mereka datang untuk melakukan ziarah dan meminta doa. Beberapa pengunjung lainnya yang penulis wawancarai juga berpendapat bahwa dengan mengunjungi makam Syekh Burhanuddin dan berziarah serta meminta doa dapat membuat doanya dikabulkan. Hal ini dikarenakan Syekh Burhanuddin dianggap sebagai sosok perantara yang dapat menyampaikan doa. Salah satu dari mereka mengatakan bahwa banyak juga orang-orang yang berasal dari Pasaman berkunjung ke makam Syekh Burhanuddin untuk melakukan suatu niat agar dikabulkan. Beberapa pengunjung ini mengaku tidak mengetahui tentang Syekh Burhanuddin sebagai sosok penyebar Tarekat Syatariyah. Mereka juga mengaku bahwa mereka tidak mengetahui tentang tarekat. Walaupun begitu, mereka menerima amalan-amalan Tarekat Syatariyah dengan baik sebagai perwujudan Islam yang dekat dengan budaya masyarakat Minangkabau.

Masyarakat sekitar kompleks Masjid Agung Syekh Burhanuddin merasa beruntung tinggal di sekitar kompleks tersebut karena meningkatkan perekonomian masyarakat sekitar. Mereka mengaku bahwa sebagian besar pendapatan masyarakat sekitar diperoleh dari para peziarah yang datang. Hal ini dikarenakan masjid dan kompleks makam Syekh Burhanuddin selalu ramai pengunjung. Masyarakat kemudian banyak yang memanfaatkan hal ini dengan membuka usaha berdagang. Perekonomian masyarakat sekitar

sangat terbantu dengan adanya masjid Syekh Burhanuddin, terlebih pada saat acara Basapa. Hal ini dikarenakan dalam rangkaian acara Basapa jumlah pengunjungnya tidak hanya berasal dari Ulakan saja, tetapi datang juga dari Bukittinggi, Payakumbuh, dan Pesisir Selatan.

Pengunjung Basapa juga datang dari wilayah luar Sumatra Barat, seperti Aceh, Pekanbaru, Riau, Jambi, Medan, dan Bengkulu. Bahkan, acara Basapa juga diramaikan oleh pengunjung yang berasal dari luar negeri, yaitu Malaysia dan Arab. Jumlah pengunjung yang datang pada saat acara Basapa diperkirakan mencapai ratusan ribu orang sehingga keadaan di sekitar Masjid Syekh Burhanuddin yang merupakan tempat pusat acara menjadi sangat ramai. Hal ini dimanfaatkan oleh masyarakat sekitar yang ikut meramaikan acara Basapa dengan berjualan. Barang dagangan yang ditawarkan beragam, mulai dari buku-buku sejarah tentang Syekh Burhanuddin, buku doa-doa, dan buku silsilah Tarekat Syatariyah. Selain itu, terdapat juga penjual yang menawarkan pernak-pernik, seperti tasbih, batu, dan kerajinan khas Minangkabau. Di sekitar masjid, juga terdapat banyak toko kelontong dan rumah makan yang tidak pernah sepi pengunjung.

Saat penulis melakukan wawancara dengan salah satu pedagang yang berjualan makanan di depan Masjid Syekh Burhanuddin, dia mengaku mengetahui sosok Syekh Burhanuddin sebagai salah satu tokoh pembawa agama Islam di Sumatra Barat. Namun, ketika penulis bertanya mengenai Tarekat Syatariyah, dia tidak mengetahui tentang hal tersebut. Perihal tarekat sendiri, dia berpendapat bahwa tarekat adalah suatu kegiatan pengajian yang hanya diikuti oleh laki-laki. Kegiatan pengajian yang dimaksud adalah mengaji di pesantren-pesantren yang warga sekitar lebih mengenalnya dengan sebutan pondok, seperti pondok yang terletak di Padang Panjang dan Sungai Sari. Di Sumatra Barat, mereka menyebutnya dengan *ngaji tarike* yang artinya mengaji tarekat.

Selain mengaji, kegiatan lain yang dilakukan adalah berbincang dengan ustadz dan membahas ilmu-ilmu baik. Menurutnya, dalam kegiatan pengajian itu, ustadz juga mengajarkan cara mengobati orang,

cara rukiyah, dan cara menjaga diri. Namun, para ustadz tersebut jarang ingin membagi ilmunya tentang hal tersebut kepada orang awam. Hanya orang-orang yang ikut mengajilah yang bisa memperoleh ilmu tersebut. Dia pun berpendapat bahwa para pengikut tarekat mengikuti pengajian tersebut untuk melatih dirinya agar terbiasa dan tidak malu ketika melakukan kegiatan ceramah di depan banyak orang. Walaupun sudah tinggal di Ulakan dalam waktu yang cukup lama, dia tidak mengetahui jelas tentang Tarekat Syatariyah yang tersebar di daerah sekitar Ulakan. Dia mengatakan bahwa ustadzlah yang lebih tahu mengenai tarekat. Menurutnya, ustadz atau yang biasa disebut dengan *ungku* atau tuanku oleh orang-orang Minangkabau ini lebih berhak untuk menjelaskan tentang tarekat. Dia pun menyarankan penulis untuk bertanya langsung kepada ustadz atau tuanku jika ingin mengetahui lebih jelas tentang tarekat, khususnya Tarekat Syatariyah di Ulakan, Sumatra Barat.

Ketika penulis bertanya perihal apakah dia mengetahui bahwa terdapat banyak pengikut tarekat di sekitar Masjid Agung Syekh Burhanuddin, dia menjawab bahwa dia mengetahuinya dan memang terdapat banyak pengikut tarekat di sana. Sekali lagi, dia menekankan bahwa tarekat merupakan pondok-pondok pesantren. Contoh yang dia berikan adalah seseorang yang memakai baju Muslim biasanya pada hari Kamis dan Jum`at membawa karung beras lalu meminta-minta beras atau uang. Menurutnya, beras atau uang tersebut akan digunakan untuk biaya mengaji di pondok atau pesantren ketika orang tuanya tidak membiayai. Jika seseorang tersebut mendapatkan beras, beras tersebut akan dijual dan uangnya akan digunakan untuk biaya mengaji. Dia mengatakan bahwa pondok atau pesantrenyalah yang mengharuskannya seperti itu.

Selain mewawancarai pedagang yang berjualan makanan, penulis juga mewawancarai sejumlah pemuda yang saat itu sedang berada di Masjid Syekh Burhanuddin. Berbeda halnya dengan pedagang makanan yang tidak tahu jelas perihal Tarekat Syatariyah, beberapa pemuda tersebut mengetahui tentang Tarekat Syatariyah. Ketika penulis bertanya apakah mereka termasuk pengikut Tarekat Syatariyah, salah satu dari mereka



berpendapat bahwa dia bukan seorang pengikut tarekat karena merasa ilmunya belum cukup untuk mengikuti sebuah tarekat. Dia mengatakan bahwa dirinya belum mengerti dan belum pantas untuk menyatakan lebih lanjut seputar Tarekat Syatariyah. Dia pun berpendapat bahwa dirinya akan mendapat dosa besar jika salah menjelaskan. Tidak lupa, dia menyarankan penulis untuk bertanya langsung kepada guru yang tentunya lebih mengerti tentang tarekat, khususnya Tarekat Syatariyah.

Lain halnya, ketika penulis menanyakan pendapatnya tentang Tarekat Syatariyah, salah satu pemuda yang bernama Ade pun menjawab bahwa ilmu tarekat merupakan sebuah kegiatan ketika para guru mengkaji lebih dalam secara satu per satu tentang rukun-rukun agama, seperti rukun Islam, rukun Iman, makrifat, dan tasawuf. Dia pun menekankan bahwa tarekat adalah mendalami ilmu-ilmu dan bukanlah sebuah aliran yang selama ini sering disalahartikan oleh banyak orang. Menurutnya, seseorang yang mengikuti tarekat adalah seseorang yang sudah siap secara lahir dan batin. Dia tidak henti-hentinya mengingatkan penulis untuk tidak menyalahartikan tarekat sebagai sebuah aliran agama, melainkan sebuah ilmu.

Ketika penulis melakukan wawancara, beberapa pemuda di sana mengaku merasa senang karena bisa mendapatkan dampak yang besar untuk kehidupan spiritualitas mereka. Menurut mereka, adanya Tarekat Syatariyah dapat menjadi wadah untuk mendekatkan diri dengan Tuhan. Hal ini dikarenakan dalam tarekat diselenggarakan pengajian-pengajian yang dapat meningkatkan keimanan mereka. Salah satunya adalah acara pengajian yang dilakukan setiap Senin malam. Acara ini dipimpin oleh ustadz-ustadz yang menjelaskan dan mengajarkan tentang Islam yang sesuai dengan Al-Qur'an dan hadits. Dengan adanya pembelajaran tentang Islam yang diajarkan oleh Tarekat Syatariyah, para pemuda ini merasa sedikit khawatir sebab sosok Syekh Burhanuddin dan Tarekat Syatariyah menjadi alat politik bagi kader partai yang mencalonkan diri pada kontestasi pemilu legislatif.

Hal tersebut pun terlihat ketika penulis melakukan wawancara pada Senin, 12 November 2018 M lalu. Para pemuda tersebut sempat mengira penulis adalah sekelompok anggota partai yang datang dengan maksud untuk membanding-bandingkan ajaran agama Islam dan menyebarkan aliran Islam baru yang tidak sesuai dengan syari`at. penulis pun langsung menjelaskan bahwa penulis adalah sekelompok mahasiswa yang sedang melakukan penelitian tentang Tarekat Syatariyah di Ulakan, Sumatra Barat. Kekhawatiran mereka didasarkan oleh kecurigaan mereka terhadap oknum-oknum yang menggunakan tarekat sebagai jalan untuk politik. Padahal, menurut mereka, Tarekat Syatariyah seharusnya murni dijadikan sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada Sang Pencipta.

### **Masjid Agung Syekh Burhanuddin, Ulakan, Padang Pariaman**

Masjid Agung Syekh Burhanuddin mulai dibuka untuk umum pada 2014 M. Masjid ini terletak di Ulakan Tapakis, pesisir pantai Padang Pariaman. Masjid ini merupakan renovasi dan perkembangan dari masjid lama yang bernama Masjid Raya Syekh Burhanuddin di kampung Koto yang merupakan masjid tertua di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat. Masjid Raya Syekh Burhanuddin di kampung Koto mengalami kerusakan akibat bencana gempa bumi yang melanda Sumatra Barat pada 2009 M silam sehingga perlu diperbaiki. Masjid ini pun dikembangkan dan diresmikan menjadi masjid yang baru pada 2014 M dengan nama Masjid Agung Syekh Burhanuddin. Masjid ini diresmikan oleh Bupati Kabupaten Padang Pariaman, Ali Mukhni, pada 27 Juni 2014 M. Berdasarkan pengamatan pada November 2018 M, masjid ini sedang direnovasi pada bagian atas dan kubah melalui bantuan dana dari pemerintah daerah setempat. Masjid ini direnovasi setiap tahunnya karena bangunan masjid belum sempurna.

Narasumber yang diwawancarai mengenai Masjid Agung Syekh Burhanuddin adalah imam masjid tersebut, yaitu Tasmir Ma'as yang bergelar Tuanku Imam. Sejak awal berdiri, Tasmir Ma'as telah menjadi imam masjid tetap dengan pemilihan berdasarkan musyawarah warga

setempat. Tasmir Ma'as adalah lulusan IAIN Padang yang sekarang dikenal sebagai UIN Imam Bonjol. Dia dipilih sebagai imam tetap oleh masyarakat karena dianggap sebagai orang yang paling banyak menghafal surah-surah dalam Al-Qur'an. Selain itu, dia juga sudah akrab dengan Tarekat Syatariyah. Hal ini dikarenakan sejak dini dia sudah dikenalkan dengan Tarekat Syatariyah oleh keluarganya. Selama melakukan wawancara, penulis melihat bahwa dia merupakan sosok yang sangat terbuka untuk menerima penulis. Namun, saat proses wawancara berlangsung, dengan berbagai pertanyaan yang penulis ajukan, ada beberapa pertanyaan yang dia jawab dengan sedikit berpikir. Penulis beranggapan bahwa dia kesulitan dalam merangkai kata-kata karena dalam kesehariannya lebih sering menggunakan bahasa daerah, yaitu bahasa Minang.

Menurut Tasmir Ma'as, kepengurusan Masjid Agung Syekh Burhanuddin dikelola langsung secara sukarela oleh masyarakat, serta belum ada struktur yang jelas terkait kepengurusan tersebut. Menurut Imam Masjid, saat ini kepengurusan masjid masih dirundingkan. Masjid ini menjadi tempat dari berbagai kegiatan terutama bagi Tarekat Syatariyah, seperti tahlilan dan zikir bersama, tetapi tidak terbatas hanya pada kegiatan Tarekat Syatariyah, tetapi juga untuk kegiatan dari lembaga dakwah atau organisasi lain selama masih sesuai dengan ajaran dan isi dari agama Islam. Bukan hanya lembaga atau organisasi, pemerintah daerah setempat juga kerap kali menggunakan Masjid Agung Syekh Burhanuddin sebagai tempat acara keagamaan. Akan tetapi, masjid ini tidak pernah digunakan untuk dakwah terkait Islam Nusantara yang menurutnya tidak dapat disebut sebagai Islam.

Berdasarkan hasil pengamatan, secara fisik, Masjid Agung Syekh Burhanuddin adalah masjid yang besar dan mewah dengan dominasi warna emas, putih, dan coklat. Masjid ini berbentuk segi empat dengan empat menara tinggi dan kubah kecil di setiap sisinya serta kubah besar utama di bagian tengah masjidnya. Masjid ini menghadap ke arah timur, tanpa ada maksud atau filosofi khusus terkait hal ini. Masjid ini didirikan di tanah yang luas dan berada di pinggir jalan raya utama di Ulakan,

Padang Pariaman, Sumatra Barat. Di sekitar masjid, banyak warung makan dan toko-toko kecil milik masyarakat umum sekitar. Jalan masuk masjid cukup untuk dua mobil dengan jalan yang agak menurun. Halaman depan masjid sekaligus tempat parkir mobil dan motor sangat luas dan sepi. Ketika penulis datang pada 12 November 2018 M pukul 11.35 WIB, hanya ada 3 motor yang terparkir persis di depan masjid. Halaman masjid biasanya baru akan penuh apabila sedang ada kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan Tarekat Syatariyah, seperti ritual Basapa.

Berpindah ke halaman masjid, terdapat kolam bundaran air mancur yang cukup besar, tetapi tidak berfungsi dengan baik. Kolam air mancur ini seperti tidak pernah dikuras dan kurang diperhatikan. Air pada kolam tersebut menggenang penuh, sangat kotor berwarna kecoklatan dan banyak sampah. Berdasarkan hasil pengamatan, penyebab kotornya air kolam ini selain karena mesin pancuran dan pengaturan sirkulasi air yang belum berfungsi dengan baik ialah karena adanya masyarakat yang suka membuang sampah sembarangan ke dalamnya, seperti sampah-sampah plastik bekas makanan dan puntung rokok. Terlihat juga adanya anak-anak yang bermain di pinggiran kolam, bahkan buang air kecil dan berenang di dalam kolam air mancur tersebut.

Pintu masuk Masjid Agung Syekh Burhanuddin ada tiga, yaitu satu pintu utama dari tempat parkir, satu pintu dari kanan, dan satu pintu dari kiri. Ketika masuk dari pintu utama, masjid ini terlihat luas di bagian dalam dengan lantai keramik berwarna putih. Pada pukul 12.10 WIB, ketika sedang penelitian di masjid tersebut, hanya disediakan tiga karpet masjid panjang berwarna hijau untuk shalat di bagian depan masjid. Tidak ada pemisah tempat shalat antara perempuan dan laki-laki di masjid tersebut, tetapi saf shalat perempuan tetap berada di paling belakang, baris ketiga. Pada hari itu, ketika shalat Zhuhur, ada 22 jamaah perempuan dan 35 jamaah laki-laki. Bagian dalam masjid terlihat kotor dan berantakan karena sedang direnovasi. Terlebih lagi, ketika turun hujan, langit-langitnya banyak yang berjatuhan karena banyaknya air yang merembes sehingga air tergenang cukup banyak di bagian tengah masjid yang menjadi fokus

renovasi. Selain hujan, faktor yang memperparah rusaknya bangunan masjid menurut salah satu warga adalah niat dari pengunjung yang masuk ke dalam masjid. Dia mengatakan bahwa apabila ada seseorang yang datang dan masuk ke masjid dengan niat hati yang tidak baik, akan ada bagian-bagian masjid yang berjatuh, seperti langit-langit. Penerangan di masjid ini juga masih dirasa kurang karena ketika hari sedang mendung masjid dibiarkan dalam keadaan yang gelap hingga waktu magrib tiba pun pencahayaan di teras-teras masjid masih dibiarkan dalam keadaan tidak terlalu terang, bahkan cenderung gelap.

Pada bagian kanan dan kiri masjid, terdapat toilet dan tempat wudhu. Bagian kanan untuk perempuan dan bagian kiri untuk laki-laki. Di dalamnya, terdapat kurang lebih 20 keran dan 10 toilet yang seluruhnya berfungsi dengan baik. Sebelum masuk ke toilet dan tempat wudhu, terdapat genangan air yang berfungsi sebagai pencuci kaki sebelum dan setelah keluar dari tempat tersebut. Tidak diketahui secara pasti berapa luas masjid ini dan halamannya, tetapi dengan dua lantai di dalamnya masjid ini mampu menampung sekitar 3.000 jamaah. Jika ada acara yang besar, seperti ritual Basapa, halaman masjid mampu menampung sekitar 2.000 jamaah.

### **Komplek Makam Syekh Burhanuddin**

---

Di bagian belakang masjid, ada sebuah kompleks makam yang di dalamnya terdapat makam Syekh Burhanuddin beserta para murid dan pengikutnya. Pada November 2018 M, di dalam kompleks makam tersebut terdapat total sekitar 57 makam yang terdiri dari tiga makam syekh dan 54 makam pengikut serta murid Syekh Burhanuddin. Makam Syekh Burhanuddin yang pada November 2018 M sedang dalam tahap renovasi, pada awalnya hanya sebuah bangunan kecil berbentuk persegi empat dengan luas kurang lebih 2,5 m x 2,5 m dengan pintu yang terbuat dari terali besi yang di atasnya bertuliskan kalimat tauhid. Pada saat itu, sekitar bangunan tersebut adalah halaman, tanpa atap yang dibatasi dengan tembok. Saat melakukan penelitian lapangan langsung di Kompleks Makam Syekh

Burhanuddin, halaman tersebut telah menjadi bangunan pendopo terbuka yang terbuat dari kayu dan memiliki luas sekitar 10 m x 10 m yang terlihat sangat kokoh. Bangunan juga memiliki ciri yang khas, yaitu atap tiga lapis di tengah dan tiga atap khas Rumah Gadang di tengah dan dua sisi kiri dan kanan. Saat penelitian pada Senin, 12 November 2018 M, kompleks makam tidak terlalu ramai, hanya ada 7 laki-laki yang mengangkat pasir dan kayu untuk renovasi dan 4 orang peminta-minta.

Di tengah pendopo tersebut, terdapat satu bangunan kecil yang merupakan makam Syekh Burhanuddin. Makam tersebut diapit oleh makam Syekh Abdurrahman dan khatib pertama Nagari Ulakan, Syekh Muhammad Idris. Di depan bangunan tersebut, terdapat nama ketiga syekh tersebut yang ditulis dalam huruf Arab. Ada sebuah kotak infak terbuat dari kayu dan di sekitarnya banyak peminta-minta yang memiliki kekurangan fisik membawa tempat kecil untuk menaruh uang. Bangunan kecil di tengah pendopo ini memiliki tiga kubah kecil di atasnya. Makam ketiga syekh tersebut diberi pagar berwarna emas dan sedikit menurun di antara makam lainnya. Pada bagian depan pendopo, terdapat sebuah batu nisan dan papan pengumuman untuk menunjukkan posisi makam.

Pada batu nisan Syekh Burhanuddin, tercantum hari wafatnya, yakni pada 10 Safar 1116 H. Makam Syekh Burhanuddin sangatlah sederhana, yakni hanya ditandai oleh dua buah nisan dari batu andesit dengan pengerjaan sederhana, tanpa variasi yang berlebihan. Di sekitar bangunan makam ketiga syekh tersebut, terdapat beberapa makam para pengikutnya, khalifah atau pewarisnya. Sebagai pertanda bahwa semuanya itu makam ialah terdapatnya lubang-lubang persegi panjang dengan luas sekitar 30 cm x 200 cm dengan bagian dalam berukuran sekitar 50 cm. Setiap hari, tiga makam tersebut dijaga oleh dua orang juru makam. Juru makam Syekh Burhanuddin bertugas untuk menjaga makam secara keseluruhan secara berganti-gantian. Juru makam seluruhnya terdiri dari 6 orang. Jam kerja mereka dibagi menjadi 3 karena setiap jam kerja ditugaskan dua orang penjaga. Juru makam ditunjuk secara turun-temurun oleh juru makam sebelumnya. Syarat untuk menjadi juru makam adalah harus menjadi

pengikut Tarekat Syatariyah, serta mampu secara fisik dan mental untuk menjaga makam.

Pada saat penelitian di lokasi pada 12 November 2018 M pukul 11.45 WIB, terdapat satu rombongan yang berjumlah 15 orang berziarah ke makam Syekh Burhanuddin. Rombongan terdiri dari 12 perempuan dan 3 laki-laki. Rombongan tersebut membawa sebilah kayu, jeruk nipis, beberapa botol minuman, dan buku-buku doa ke dalam makam Syekh Burhanuddin. Sebilah kayu dan botol minuman ditaruh di atas makam lalu rombongan tersebut berdoa menggunakan buku-buku doa yang mereka bawa. Setelahnya, barang-barang tersebut dibawa kembali bersama mereka untuk digunakan sebagai pengobatan. Ritual tersebut memang rutin dilakukan oleh para peziarah, khususnya pada hari ketika acara ritual Basapa.

Menurut narasumber, peziarah yang mengunjungi makam Syekh Burhanuddin tidak pernah sepi. Para peziarah biasanya datang untuk meminta doa. Hal ini dikarenakan adanya kepercayaan bahwa apabila meminta doa di sana, Syekh Burhanuddin dapat menjadi perantara agar doa tersebut dapat dikabulkan. Oleh karena itu, banyak pengunjung yang datang dan bernazar meminta kemudahan dan kelancaran akan segala keperluannya. Apabila doanya terkabulkan, para pengunjung tersebut biasanya akan datang kembali ke makam Syekh Burhanuddin untuk menunaikan nadzarnya. Setiap peziarah memiliki nadzar yang berbeda dan orang yang bernadzar tidak boleh memberi tahu orang lain isi nadzarnya tersebut. Meski begitu, salah satu peziarah yang penulis wawancarai, Isal Mesi (34 tahun, penjahit), menuturkan bahwa dia sekeluarga datang berziarah ke makam Syekh Burhanuddin sebagai lepas niat (disebut juga nadzar) atas kesembuhan keponakannya.

Peziarah makam Syekh Burhanuddin tidak hanya berasal dari pengikut Tarekat Syatariyah ataupun warga Ulakan. Peziarah yang datang juga berasal dari luar Padang Pariaman dan bukan pengikut Tarekat Syatariyah. Terbukti dari hasil wawancara penulis dengan peziarah yang ketika itu datang dari Aceh. Ketika ditanya terkait tarekat, tidak ada yang

menjawab secara pasti, bahkan ada pula yang tidak mengetahui apa pun tentang Tarekat Syatariyah. Sesuai dengan pernyataan para peziarah, mereka mengetahui Syekh Burhanuddin sebagai tokoh pembawa Islam di Sumatra Barat, sehingga banyak orang yang mengetahui tentangnya melalui cerita-cerita. Terlebih lagi, Syekh Burhanuddin pernah belajar tentang Islam di Aceh. Mereka berharap, dengan mendatangi makam Syekh Burhanuddin, mereka akan mendapat keberkahan dan kemudahan karena doanya dikabulkan.

Saat penulis berkunjung, Kompleks Makam Syekh Burhanuddin sedang dilakukan perbaikan. Perbaikan yang dilakukan pada saat itu adalah pemasangan ukiran dan kaligrafi di dinding-dinding makam. Selain itu, terdapat banyak pekerja yang sedang melakukan pekerjaannya. Jumlah pengunjung makam saat itu tidak terlalu ramai, tetapi tidak pernah berhenti peziarah yang kunjung datang silih berganti. Di bagian depan makam, terdapat banyak kios penjual yang mendagangkan berbagai macam barang, seperti buku-buku dan pernak-pernik. Namun, karena pada hari itu cukup sepi pengunjung, hanya beberapa kios yang buka. Selain kios, di sekitar makam terdapat banyak surau-suruau kecil yang juga menjadi tempat beribadah bagi pengikut Tarekat Syatariyah. Dari kompleks makam, penulis dapat mendengar suara dari salah satu surau yang sedang melakukan kegiatan pengajian. Setelah pengajian, terdengar juga suara seorang ustadz yang memberikan ceramah. Di bagian belakang kompleks makam, terdapat tujuh buah surau kecil yang terlihat sepi.

### **Surau di Sumatra Barat**

---

Masyarakat Minangkabau dikenal dengan budaya perantauannya. Dalam konsep budaya alam Minangkabau, dikenal wilayah inti (*darek*) dan rantau (daerah luar). Kebiasaan ini dilihat sebagai sesuatu yang menjanjikan harapan untuk masa depan yang lebih baik jika dikaitkan dengan konteks sosial ekonomi, bukan konteks politik. Setelah datangnya Islam ke Minangkabau, masyarakatnya banyak mendirikan surau-suruau untuk dijadikan tempat pengajian rutin tentang keagamaan. Surau dapat



dikelompokkan dalam dua kategori, yaitu surau gadang atau surau yang bentuknya besar dan beberapa surau ketek atau kecil di sekitar surau gadang tersebut. Surau ini juga biasanya menjadi tempat tinggal guru atau syekh yang mengajarkan ilmu agama kepada masyarakat. Surau ini merupakan tempat dilakukannya berbagai macam kegiatan keagamaan, seperti mengaji Al-Qur'an, tausiyah, dan berzikir. Selain kegiatan keagamaan, surau juga menjadi tempat kegiatan kemasyarakatan, seperti bela diri silat, belajar *panitahan* (pidato adat), serta berbagai macam kegiatan masyarakat lainnya.

Surau, dalam istilah Melayu Indonesia adalah surau dan kontraksinya *suro*, adalah kata yang luas penggunaannya di Asia Tenggara. Sejak waktu yang sangat lama, dalam pengertian yang sama, istilah ini kelihatannya banyak digunakan di Minangkabau, Sumatra Selatan, Semenanjung Malaysia, Sumatra Tengah, dan Patani, Thailand Selatan. Secara bahasa, kata surau berarti tempat atau tempat penyembahan. Menurut pengertian asalnya, surau adalah bangunan kecil yang dibangun untuk penyembahan arwah nenek moyang. Karena alasan inilah, surau paling awal biasanya dibangun di puncak bukit atau tempat yang lebih tinggi dari lingkungannya. Surau merupakan lembaga pendidikan tertua di Minangkabau, bahkan sebelum Islam masuk ke Minangkabau. Dengan datangnya Islam, surau juga mengalami proses islamisasi, tanpa harus mengalami perubahan nama. Surau sebagai lembaga pendidikan lengkap merupakan kompleks bangunan yang terdiri dari masjid, bangunan-bangunan yang berfungsi sebagai tempat belajar, dan surau-suru kecil yang berfungsi sebagai tempat pemondokan murid-murid yang belajar di surau.

Seiring perkembangan surau yang makin meningkat dan bertambah jumlahnya, surau makin tersebar luas di Minangkabau. Surau juga memiliki perkembangan fungsi, tidak lagi hanya sekadar untuk kegiatan keagamaan, tetapi juga memiliki fungsi sosial. Fungsi lainnya ialah sebagai tempat beribadah (shalat); tempat mengajarkan Al-Qur'an, Sunnah, dan ilmu lainnya; tempat musyawarah; tempat mengajarkan adat, sopan santun, ilmu bela diri (silat Minang); sebagai tempat tidur bagi

pemuda yang mulai remaja dan bagi laki-laki tua yang sudah bercerai. Ini barangkali sudah merupakan aturan yang berlaku di Minangkabau karena di rumah orang tuanya tidak disiapkan kamar untuk anak laki-laki remaja atau duda maka mereka pun bermalam di surau. Hal ini secara alamiah menjadi sangat penting karena dapat membentuk watak bagi generasi muda Minangkabau, baik dari segi ilmu pengetahuan maupun keterampilan praktis.

Verkerks Pistorius, seorang pejabat Belanda yang mengunjungi Minangkabau untuk mengamati berbagai lembaga keagamaan di sana, membagi surau-surau yang pernah dikunjunginya ke dalam tiga kategori, yaitu surau kecil yang dapat menampung sampai 20 murid, surau sedang yang dapat menampung sampai 80 murid, dan surau besar yang dapat menampung 100 hingga 1.000 murid. Surau kecil kurang lebih sama dengan surau keluarga atau sedikit lebih luas daripada itu yang umumnya dikenal sebagai surau mengaji (surau tempat membaca Al-Qur'an dan melakukan shalat). Surau kategori ini kurang lebih sama dengan langgar atau mushala. Jenis surau seperti ini biasanya hanya mempunyai seorang guru yang sekaligus bertindak sebagai imam surau. Sebaliknya, surau sedang dan surau besar sengaja didirikan untuk tempat pendidikan agama dalam pengertian yang lebih luas. Dengan kata lain, surau sedang dan surau besar tidak sekadar berfungsi sebagai rumah ibadah seperti yang dilakukan di surau mengaji, tetapi yang lebih penting ialah sebagai pusat pendidikan agama Islam yang lebih luas dalam mengajarkan berbagai aspek keislaman kepada murid-murid.

Dalam tradisi Minangkabau, surau kecil disebut juga dengan surau ketek sesuai dengan bahasa setempat, yaitu ketek yang berarti kecil. Sementara itu, bahasa minang untuk besar adalah gadang sehingga surau besar disebut juga dengan sebutan surau gadang. Surau-surau yang berkembang dengan para tuanku yang terkenal dapat menarik ratusan, bahkan ribuan murid. Surau besar biasanya terdiri dari bangunan utama yang termasuk masjid dan di sekitarnya terdapat bangunan surau-surau kecil. Surau besar seperti ini biasanya memiliki sekitar 20 bangunan

surau kecil di sekitarnya yang berfungsi sebagai tempat pemondokan bagi murid-muridnya. Surau-surau pemondokan dibagi di antara murid-murid yang berasal dari wilayah geografis yang berbeda-beda dan biasanya dibangun oleh murid-murid dari masing-masing wilayah asalnya.

Pada awalnya, surau dapat dibedakan menjadi tiga berdasarkan fungsinya, yaitu surau nagari yang menjadi institusi agama di samping masjid, surau suku yang merupakan tempat penghulu atau ninik mamak suku dalam pembinaan sopan santun anak kemenakan—membuat surau suku menjadi simbol budi—dan surau paham keagamaan yang menjadi pusat pengajaran dan ibadah suatu paham tarekat. Sebuah surau dipimpin oleh seseorang yang bergelar tuanku syekh. Tuanku syekh tidak hanya berperan sebagai guru, tetapi juga sebagai pemimpin spiritual bagi murid-murid yang ingin meningkatkan ibadahnya. Tuanku syekh merupakan seorang ahli ibadah yang dapat menjadi penghubung antara para penyembah dan Tuhan. Persona seorang tuanku syekh juga menjadi personifikasi surau yang dipimpinnya tersebut. Apabila tuanku syekh memiliki pengetahuan, kesalehan, dan karisma yang tinggi, surau tersebut dapat berkembang dengan cepat. Sebaliknya, apabila tuanku syekh telah tiada, surau tersebut dapat menurun kepopulerannya.

Guru atau syekh mengajar dengan ikhlas di surau-surau hanya karena Allah SWT semata. Mereka tidak mengharapkan upah atau gaji. Mereka hanya mendapat pembagian zakat atau fitrah setiap setahun sekali yang diperoleh dari murid-muridnya dan orang-orang di sekeliling kampung. Selain itu, mereka juga memperoleh zakat di bulan baik. Ada juga syekh yang mendapatkan penghasilan dari hasil kebunnya sendiri, seperti hasil sawah ataupun hasil ternak di sekitar suraunya.

Setelah Islam berkembang, arsitektur bangunan surau di Minangkabau masih terpengaruh oleh budaya dan kepercayaan setempat. Sebagai contoh, puncak bangunan surau ada yang bergonjong. Ini sebagai refleksi dari kepercayaan mistis tertentu dan belakangan sebagai lambang adat Minangkabau. Dengan berkembangnya lembaga pendidikan surau, terjadi transformasi ilmu pengetahuan dan budaya terhadap pemuda-

pemuda Minang. Ilmu yang didapatkan di surau ini tidak hanya ilmu agama, tetapi juga ilmu yang dibutuhkan dalam kehidupan sehari-hari, seperti pengetahuan adat, ilmu bela diri, sopan santun, kemandirian, dan sebagainya. Walaupun ada yang berbentuk masjid, surau tidak sama dengan masjid. Surau di Minangkabau tidak menyelenggarakan shalat Jum`at, sedangkan masjid dijadikan tempat dilaksanakannya shalat Jum`at.

Di kompleks Masjid Agung Syekh Burhanuddin di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat terdapat banyak surau-suru kecil, seperti Surau Almarhum Buya M. Yusuf, Surau Nagari Padang Tandikek, Surau Babussalam, Surau Tigo Nagari, Surau Ambung Kapur, Surau Limau Sundai, dan lainnya. Selain Surau Buya M. Yusuf, surau-suru kecil tersebut berbentuk seperti rumah yang di atasnya terdapat kubah kecil berwarna perak. Ketika sedang melakukan kunjungan pada Senin, 12 November 2018 M lalu, surau-suru kecil yang berbentuk seperti rumah ini terlihat kosong dan tidak berpenghuni. Suasana di sekelilingnya pun juga masih sepi. Tidak terlihat adanya kegiatan-kegiatan keagamaan yang dilakukan. Satu-satunya surau kecil yang tidak berbentuk seperti hunian tempat tinggal, tetapi seperti mushala pada umumnya adalah Surau Buya M. Yusuf. Hanya surau ini pula yang pada saat itu aktif dan ramai dikarenakan adanya kegiatan shalat 40 hari, tausiyah, dan zikir.

Kekosongan surau-suru kecil ini tentunya bukan tanpa alasan. Menurut Bapak Fajri yang merupakan salah satu imam surau sekaligus pengikut Tarekat Syatariyah, kosongnya surau-suru kecil disebabkan oleh tidak adanya syekh atau imam yang hadir ke surau tersebut. Para syekh atau imam surau tersebut sudah memiliki jadwal-jadwal tertentu untuk mengisi di surau-suru tersebut. Surau-suru kosong ini biasanya akan dijadikan sebagai tempat tinggal bagi jamaah yang sedang melakukan kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan amalan Tarekat Syatariyah, seperti shalat 40 hari. Ketika waktu shalat datang, para jamaah akan menuju surau pusat, yakni Surau Buya M. Yusuf untuk melaksanakan shalat dan kegiatan ibadah lainnya. Ketika sudah selesai, para jamaah,

khususnya jamaah laki-laki, akan menuju surau-suru kecil tersebut untuk beristirahat dan melakukan kegiatan lainnya.

Banyaknya surau, baik kecil maupun besar, serta adanya imam di setiap surau tidak menimbulkan adanya perbedaan ajaran-ajaran dalam Tarekat Syatariyah. Hal ini diungkapkan oleh salah seorang pengikut Tarekat Syatariyah, yakni Bapak Zainuddin. Dia mengatakan bahwa tidak ada perbedaan ajaran selama dia belajar dari satu surau ke surau lainnya, serta dari satu guru ke guru lainnya. Semua yang diajarkan oleh gurugurunya adalah sama. Salah satu di antaranya adalah bacaan zikir. Semua jenis bacaan zikir yang diajarkan sama. Yang berbeda hanyalah jumlah yang harus dibaca, panjang ataupun pendek. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, selain surau ketek atau surau kecil, ada pula surau gadang atau surau besar. Berikut akan dijelaskan surau yang konon mempunyai ikatan sejarah yang kuat dengan sang pembawa risalah ke Ulakan tersebut, yakni Syekh Burhanuddin. Nama surau itu adalah Surau Pondok Ketek yang terletak di Koto Panjang, Ulakan dan Surau Gadang Syekh Burhanuddin yang terletak di Tanjung Medan, Ulakan.

### **1. Surau Pondok Ketek**

Surau pondok ketek adalah surau yang terletak di Korong Koto Panjang, Nagari Sandi Ulakan, Kecamatan Ulakan Tapakis Padang Pariaman, Sumatra Barat. Awal mula sebelum menjadi surau, bangunan ini merupakan kediaman orang tua Syekh Burhanuddin. Syekh Burhanuddin tinggal di dalamnya sejak kembalinya dia dari perantauan di Aceh. Karena suatu alasan, rumah tersebut dijadikan surau pada 1947 M. Ada pula yang menyebutkan bahwa sempat terjadi konflik sehingga rumah tersebut dijadikan sebagai surau. Saat ini, Surau Pondok Ketek oleh pemerintah setempat dinyatakan sebagai aset cagar budaya. Hal ini berarti Surau Pondok Ketek merupakan salah satu situs yang perlu dilestarikan keberadaannya karena surau tersebut menyimpan banyak sejarah tentang tokoh termasyhur di Sumatra Barat, yaitu Syekh Burhanuddin. Di dalam surau ini, tersimpan peninggalan benda-benda bersejarah dari Syekh Burhanuddin. Benda-benda peninggalan Syekh Burhanuddin yang

terdapat dalam surau ini adalah kitab dan pakaian kebesaran dari Syekh Burhanuddin.

Ketika penulis berkunjung ke Surau Pondok Ketek pada Sabtu, 10 November 2018 M, penulis berkesempatan untuk melihat secara langsung kitab-kitab peninggalan dari Syekh Burhanuddin yang ada di surau ini. Kitab-kitab tersebut tersimpan dengan rapih di dalam lemari penyimpanan di kediaman Hery Firmansyah yang terletak di belakang surau. Kitab-kitab yang ada di lemari tersebut berjumlah puluhan, tetapi penulis hanya melihat beberapa kitab. Selain kitab, terdapat juga peninggalan berupa pakaian kebesaran Syekh Burhanuddin yang berupa jubah. Namun, penulis tidak berkesempatan untuk melihat jubah tersebut. Hal ini karena untuk melihat jubah tersebut penulis diharuskan membaca bacaan zikir sebanyak 70.000 kali.

Surau Pondok Ketek menjadi tempat yang cukup penting bagi pengikut Tarekat Syatariyah. Dalam surau ini, diadakan tradisi pengajian-pengajian wirid dan tahlil. Para pengikut Tarekat Syatariyah yang datang juga berkunjung untuk melihat secara langsung pakaian kebesaran Syekh Burhanuddin. Pengunjung surau Pondok Ketek meningkat ketika memasuki bulan Shafar. Hal ini karena pengikut Tarekat Syatariyah berkunjung untuk melakukan rangkaian acara ritual Basapa. Selain bulan Shafar, pengikut Tarekat Syatariyah juga memiliki tradisi untuk berkunjung ke Surau Pondok Ketek saat bulan Rajab dan Sya`ban. Tradisi ini juga dijalankan oleh pengikut Tarekat Syatariyah yang berasal dari luar Ulakan dan Sumatra Barat.

Awal mulanya, Surau Pondok Ketek merupakan sebuah surau kecil yang terbuat dari kayu. Namun, keadaan surau lambat laun menjadi kurang memadai karena tingginya jumlah pengunjung sehingga tidak bisa lagi menampung banyaknya jamaah pengikut Tarekat Syatariyah. Hal ini menyebabkan aset cagar budaya ini seperti tidak terurus. Pengurus surau ini berkali-kali mengadakan keluhan, bahkan sampai mengajukan proposal kepada pemerintah agar disediakan dana untuk memperbaiki keadaan surau tersebut. Setelah

sekian lama akhirnya pemerintah bersedia melakukan pugaran atau memperbaiki bangunan pada Surau Pondok Ketek.

Saat penulis berkunjung pada Sabtu, 10 November 2018 M, surau ini masih dalam tahap perbaikan. Saat itu, pembangunan surau telah berada di tahap pembangunan lantai dua. Ini terlihat dari dinding-dinding penyangga surau di lantai satu telah berdiri kokoh meskipun masih berupa semen yang belum dilapisi cat. Di teras bagian luar surau, masih beralaskan semen. Keadaan di dalam surau terlihat sedikit berbeda, yakni telah ada lantai yang melapisi tanah dan sajadah yang dapat digunakan untuk shalat berjamaah. Selain itu, terdapat sebuah mimbar di bagian samping kanan dari pintu masuk surau. Di belakang mimbar, terdapat sebuah lemari yang merupakan tempat penyimpanan baju kebesaran Syekh Burhanuddin. Terdapat juga beberapa kipas angin yang menyejukkan suasana di surau yang panas saat itu. Walaupun pembangunan surau sedang berlangsung, surau telah dapat digunakan untuk shalat. Namun, secara umum dapat dikatakan bahwa keadaan surau belum begitu memadai. Terlebih lagi, air di sekitar surau untuk toilet dan wudhu masih sangat kotor dan berbau besi. Hal ini terlihat dari sepiunya pengunjung yang datang ke surau pada saat itu. Saat waktu adzan Ashar, tidak ada jamaah yang datang untuk melakukan shalat Ashar berjamaah. Namun, saat penulis berkunjung ke kediaman Hery Firmansyah yang terletak di belakang surau terdengar suara anak-anak kecil cukup ramai yang sedang belajar mengaji.

Pada saat kunjungan penulis, penulis tidak melihat adanya pekerja yang sedang bekerja membangun surau. Keadaan di sekitar surau juga sangat sepi. Hanya ada seorang bapak-bapak penjual makanan di motor yang tengah berjualan. Di bagian samping luar surau, terdapat perumahan warga yang juga tampak sepi. Selain memperbaiki bangunan surau, perbaikan yang dilakukan juga termasuk perbaikan akses jalan menuju surau. Perjalanan penulis

menuju Surau Pondok Ketek dapat terbilang relatif mulus, tetapi ketika mulai memasuki kompleks surau jalanan sedikit berbatu.

Sebagai aset cagar budaya, pembangunan Surau Pondok Ketek ternyata mengalami beberapa kendala sehingga tidak dapat diselesaikan dengan cepat. Salah satunya, terkendala di masalah biaya. Hery Firmansyah sebagai khalifah ke-15 mengaku telah meminta bantuan kepada pemerintah setempat untuk membangun kembali surau tersebut. Salah satu pertimbangannya adalah atap kayu dari bangunan asli surau agar tidak diubah. Sebagai aset cagar budaya, pembangunannya jangan sampai mengubah seluruh keadaan surau tersebut sesuai dengan undang-undang yang berlaku sejak 2010 M terkait cagar budaya. Dengan demikian, atap kayu dari bangunan tersebut tetap ada dan tidak diubah.

## 2. Surau Gadang Syekh Burhanuddin

Penamaan surau gadang biasanya dikaitkan dengan nama syekh yang mendiami surau tersebut. Salah satu surau gadang yang terkenal adalah Surau Gadang Syekh Burhanuddin yang terletak di dusun Tanjung Medan, Kecamatan Ulakan Tapakis, Padang Pariaman, Sumatra Barat. Syekh Burhanuddin mendirikan surau ini sekembalinya dari perantauan. Dalam surau ini, dia mulai mengajarkan ilmu-ilmu agama dan menyebarkan Tarekat Syatariyah. Surau ini berkembang pesat dan menjadi pusat pembelajaran bagi masyarakat. Pada akhirnya, surau ini berkembang menjadi pondok pesantren.

Surau Gadang Syekh Burhanuddin terletak di dekat makam Syekh Burhanuddin. Surau ini menjadi induk dari beberapa surau kecil di sekitarnya. Surau Gadang Syekh Burhanuddin berfungsi sebagai masjid, pesantren, dan tempat pengajian. Dalam surau ini, juga dilakukan kegiatan-kegiatan, seperti berdakwah, berkesenian, dan ilmu bela diri. Surau Gadang Syekh Burhanuddin pernah mengalami perbaikan pada 1980 M pada rangka atap, dinding mihrab, jendela, dan pintu, serta pemasangan kembali untuk bagian-bagian yang telah kurang memadai. Namun, keadaan surau kembali rusak akibat



gempa yang terjadi pada 2007 M. Saat penulis berkunjung pada 12 November 2018 M, Surau Gadang Syekh Burhanuddin telah berfungsi kembali dan kegiatan agama serta fungsi sosial dapat berlangsung di surau tersebut.

Suku Minangkabau merupakan suku yang sangat kental dengan adat istiadat. Sebelum Islam masuk ke Minangkabau, masyarakatnya sangat menjunjung tinggi kepercayaan terhadap animisme dan dinamisme. Saat datang ke Minangkabau, Syekh Burhanuddin menyebarkan nilai-nilai Islam secara mendalam dengan pendekatan budaya yang melekat di masyarakat. Meskipun masyarakat Minangkabau telah mengenal Islam sebelum Syekh Burhanuddin datang, masih banyak kekeliruan dalam Islam yang dikenal pada saat itu. Syekh Burhanuddin, dengan segala kelembutan dan kesabaran, tidak pernah langsung menyalahkan kepercayaan dan budaya saat itu yang melekat pada masyarakat meskipun melanggar ajaran-ajaran Islam. Syekh Burhanuddin melakukan pendekatan dengan menanamkan nilai-nilai Islam yang indah dan damai sehingga masyarakat Minangkabau perlahan mulai tertarik mengikuti ajaran Islam dan berkembang sangat luas di Minangkabau sampai saat ini.

Dalam penelitian ini, ditemukan bahwa Tarekat Syatariyah adalah tarekat yang inklusif karena ajarannya dapat diterapkan pada siapa pun, baik pengikut tarekat maupun bukan. Selain itu, keinklusifan tarekat ini dapat terlihat pula dari banyaknya pengunjung yang bukan pengikut tarekat menghadiri salah satu acara Tarekat Syatariyah, yaitu ritual Basapa. Ritual ini dihadiri oleh banyak pengunjung yang berasal tidak hanya dari Indonesia, tetapi juga mancanegara. Menariknya, banyak dari pengunjung acara ini yang datang karena beberapa alasan lain, yaitu menganggap ritual Basapa sebagai acara tahunan biasa, berjualan, atau sekadar menikmati suasana ramainya Ulakan, Padang Pariaman pada acara tersebut.

Ramainya ritual Basapa ini tentu menimbulkan kesan bahwa Tarekat Syatariyah yang dibawa oleh Syekh Burhanuddin memiliki

banyak pengikut. Padahal, hasil penelitian ini menemukan banyak masyarakat sekitar dan peziarah makam Syekh Burhanuddin justru tidak mengetahui dan baru mendengar istilah Tarekat Syatariyah. Untuk masyarakat umum sekitar Masjid Agung Syekh Burhanuddin dan peziarah makam tersebut, Syekh Burhanuddin dianggap hanya sebagai penyebar Islam di Tanah Minang, tanpa mengetahui ada tarekat yang dibawa. Meskipun begitu, masyarakat yang penulis wawancara mengetahui ajaran-ajaran Tarekat Syatariyah, seperti ritual Basapa dan shalat 40 Hari. Hal lain yang ditemukan dalam penelitian ini adalah jamaah di dalam surau-sarau di sekitar Masjid Agung Syekh Burhanuddin mayoritas adalah perempuan yang berumur di atas 40 tahun. Para jamaah di surau-sarau tersebut juga bukanlah pengikut Tarekat Syatariyah, melainkan hanya mengikuti ibadah-ibadah yang diadakan dalam surau tersebut.

Dari hasil penelitian ini, dapat disimpulkan bahwa ajaran-ajaran Islam yang ada dan berkembang di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat adalah ajaran-ajaran yang dilakukan dalam Tarekat Syatariyah. Syekh Burhanuddin, sebagai pengikut Tarekat Syatariyah dan penyebar agama Islam di Ulakan, Padang Pariaman, Sumatra Barat, secara tidak langsung memperkenalkan dan mengajarkan ajaran-ajaran tarekat dalam Islam. Hal ini menyebabkan ajaran-ajaran Islam yang diketahui oleh masyarakat adalah ajaran dan ibadah Tarekat Syatariyah.





# Bab 7

## Tarekat Sammaniyah

Menurut Hilmi dalam Aceh (1994), kehidupan manusia terbagi menjadi dua macam, yaitu kebendaan (material) dan keruhanian (spiritual). Menurut Hamka (2018), kehidupan kebendaan inilah yang telah mengantarkan manusia pada pencapaian ilmu pengetahuan dan menghasilkan temuan-temuan mutakhir yang mempermudah kehidupan. Seiring dengan kemajuan ini, timbul kecintaan akan dunia sehingga tersisa sedikit ruang bagi keruhanian. Pada akhirnya, sebagian manusia merasa tidak puas terhadap pencapaiannya dan mulai mencari-cari kekosongan spiritual di dalam diri mereka. Demikian halnya pernyataan Kant, “Saya terpaksa berhenti sementara melanjutkan penyelidikan ilmu pengetahuan, supaya menyediakan tempat dalam batinku untuk dipercaya (iman) (*Ich musste das Wissen aufheben um zu Glauben Platz zu bekommen*).”

Adapun kehidupan keruhanian ialah yang melahirkan kemurnian pada seseorang dalam perkataan dan perbuatannya, seperti senantiasa berbuat baik dan disenangi dalam pergaulan, serta menemukan keindahan rasa dan cita. Kehidupan ini bertujuan untuk membersihkan diri dari unsur-unsur kebendaan sehingga mengantarkan manusia menuju kedekatan pada Tuhannya. Demikianlah kehidupan keruhanian yang ditempuh Nabi Muhammad saw. dan diikuti oleh para sahabat dan tabi`in oleh tabi`in yang zuhud, *ubbad*, *nussak*, *qurra*, serta para sufi lalu disambung lagi oleh orang-orang yang berfalsafah tasawuf (Aceh, 1994).

Dalam ilmu tasawuf, dikenal istilah *thariiqah* (tarekat) yang berarti jalan. Tarekat ialah sistem pengajaran spiritual yang dipimpin oleh guru atau syekh kepada muridnya. Dengan bimbingan guru yang memiliki silsilah ilmu, murid dapat melaksanakan syari'at dengan sebaik-baiknya sebagaimana yang dikerjakan Nabi saw.. Seiring berjalannya waktu, tarekat-tarekat ini menjadi perkumpulan yang berkembang menjadi organisasi tarekat dengan aturan serta ciri khas amalan masing-masing dan biasanya memakai nama syekh pendirinya. Di antaranya ialah Tarekat Sammaniyah yang didirikan oleh Muhammad bin Abdul Karim as-Samman al-Madani asy-Syafi'i al-Qadiri al-Quraisyi. Dia dilahirkan dari keluarga Quraisy di Madinah pada tahun 1132 H (Purwadaksi, 2004).

Azra (2018) dan Purwadaksi (2004) mengatakan bahwa Syekh Samman mengambil Tarekat Khalwatiyah, Qadiriyah, Naqsyabandiyah, Adiliyah, dan Syadziliyah, tetapi hanya menekuni Qadiriyah dan Khalwatiyah dengan terus-menerus mengamalkan zikir dan wirid disertai dengan uzlah sehingga berhasil mencapai *kasyf* dan makrifat. Dari perpaduan lima tarekat yang diterimanya, dia mendirikan tarekat baru yang bernama al-Muhammadiyah yang kemudian dinamakan Sammaniyah oleh murid-muridnya (Wawancara Palembang, Maret 2020). Dalam kitab karangannya, *Rishalat an-Nafahat al-Ilahiyah fi Kaifiyyah Suluk ath-Thariqah al-Muhamadiyah*, terlihat bahwa Syekh Samman tidak mengubah tata tertib suluk atau peribadahan Tarekat Khalwatiyah. Dengan demikian, menurut Azra, Syekh Samman membiarkan Tarekat Khalwatiyah tetap utuh dan dia mendirikan tarekatnya sendiri (Azra, 2018).

Di Palembang, Tarekat Sammaniyah dibawa oleh para haji yang berguru langsung kepada Syekh Samman serta murid-muridnya. Tarekat ini berkembang pesat, terutama di lingkungan Kesultanan Palembang Darussalam sehingga terjalin hubungan yang erat antara tarekat dan penguasa (Wawancara Palembang, Maret 2020). Pada 1821 M, pemerintahan diambil alih kolonial Belanda. Walaupun menurut Peeters (1997) runtuhnya kesultanan tidak langsung mengakhiri eksistensi Tarekat

Sammaniyah, tidak dapat dimungkiri bahwa pengaruh tarekat ini tidak sekuat dahulu. Telah muncul tarekat al-Haddadiyah yang berkembang pesat dengan basis-basisnya yang rutin menyelenggarakan acara-acara keagamaan dengan peminat yang tidak sedikit.

Keadaan makin parah pada abad ke-20 M, ketika tarekat secara umum menjadi sasaran kritik bagi kalangan modernis karena dianggap bersikap longgar terhadap perbuatan syirik dan adat istiadat yang bertentangan dengan syari'at, serta memberikan penghormatan yang berlebihan kepada syekh tarekat (Howell, 2008). Lebih lanjut, Howell menjelaskan, bahwa timbul stigma yang membuat tarekat dihindari, terutama di kalangan terpelajar Muslim kontemporer yang berminat mempelajari spiritualitas sufi. Walaupun demikian, kini masih dapat dijumpai basis-basis Tarekat Sammaniyah yang tersebar di Palembang, seperti Majelis Umariyah di kelurahan 19 Ilir yang diketuai oleh Kemas Andi Syarifuddin.

Fakta-fakta tersebut mendorong penulis untuk memberikan gambaran umum tentang Tarekat Sammaniyah di Majelis Umariyah 19 Ilir Palembang. Penulis berharap penelitian ini dapat menjadi sumbangan khazanah keilmuan Islam dan menjadi salah satu rujukan dalam memahami perkembangan tasawuf, terkait dengan Tarekat Sammaniyah di Majelis Umariyah 19 Ilir, Palembang.

Dalam perspektif strukturasi Giddens, Tarekat Sammaniyah di Majelis Umariyah dapat dilihat sebagai praktik sosial yang terdiri dari agen dan struktur. Giddens (2016) mengartikan agen sebagai pelaku praktik sosial berupa individu atau kelompok yang memiliki rasionalisasi dan motivasi tindakan sehingga menghasilkan praktik sosial. Adapun yang dimaksud dengan struktur ialah sarana bagi para agen dan merupakan hasil dari praktik sosial yang terjadi berulang-ulang. Dengan demikian, terdapat koherensi antara agen dan struktur yang disebut dengan istilah dualitas struktur. Berkaitan dengan hal ini, mursyid dan anggota Majelis Umariyah berperan sebagai agen, sedangkan Majelis Umariyah sebagai struktur.

Studi mengenai Tarekat Sammaniyah di Indonesia telah banyak dilakukan. Pada 1988 M, Bustami dalam skripsinya melakukan penelitian

mengenai tarekat Sammaniyah dan ritual-ritualnya yang menjadi tradisi di masyarakat Betawi. Zulkarnain Yani, dalam penelitiannya yang berjudul “Tarekat Sammaniyah di Palembang” pada 2014 M, memberikan gambaran umum tentang proses masuk dan berkembangnya Tarekat Sammaniyah di Palembang serta ulama yang menyiarkannya. Ravico, dalam penelitiannya bertajuk “Hubungan Sosial-Politik Tarekat Sammaniyah dengan Kesultanan Palembang Darussalam” pada 2018 M, menjelaskan hubungan antara Tarekat Sammaniyah dan kesultanan. Munir, dalam penelitiannya yang berjudul “Dinamika Ritual Tarekat Sammaniyah di Palembang” pada 2016 M, memfokuskan pada ritual Tarekat Sammaniyah di majelis Ummatu Wahidah.

Dalam kajian filologi, Aselih Asmawi meneliti karya Abdul ash-Shamad al-Palembani dalam skripsinya yang berjudul “Nasihat al-Muslimin wa Tadhkirat al-Mu’minin fi Fada’il al-Jihad fi Sabil Allah wa Karamat al-Mujahidin fi Sabil Allah”. Kajian teks karya al-Palembani lainnya dilakukan oleh Nyimas Umi Kalsum dalam tesisnya pada 2004 M yang berjudul “Tuhfah Ar-Ragibin Fi Bayan Haqiqat Iman Al’Mu’min”. Ahmad Purwadaksi dalam bukunya yang berjudul *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman: Suntingan Naskah dan Kajian Isi Teks* tahun 2004 M mengkaji teks ratib Samman karya al-Palembani dan Hikayat Syekh Muhammad Samman karya Muhyiddin bin Syihabuddin. Dari fakta tersebut, penulis belum menemukan penelitian yang menitikberatkan pada tarekat Sammaniyah di Majelis Umariyah 19 Ilir Palembang.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Metode yang digunakan dalam penulisan ini adalah deskriptif analitis. Teknik penelitian yang dilakukan adalah penelitian kepustakaan dan penelitian lapangan. Penelitian kepustakaan dilakukan dengan mengumpulkan data dari sumber-sumber pustaka yang relevan dengan topik penelitian, diperoleh dari Perpustakaan UI, Perpustakaan Mahasiswa al-Wasthiyah Palembang, Perpustakaan Daerah Kota Palembang, dan koleksi pribadi penulis. Penelitian lapangan ditempuh dengan teknik observasi, dan wawancara. Observasi dilakukan dengan menghadiri majelis secara langsung sebagai

peserta yang diselenggarakan di Masjid Agung pada Maret 2020 M. Wawancara dilakukan pada tahun yang sama dengan narasumber Kemas Andi Syarifuddin, mursyid tarekat Sammaniyah sekaligus ketua Majelis Umariyah.

## **Masuk dan Berkembangnya Tarekat Sammaniyah di Palembang**

---

Pada abad ke-17 M, Kesultanan Palembang Darussalam menjadi pusat keilmuan Islam dan sastra Melayu setelah kemunduran Aceh (Syarifuddin & Zainuddin, 2013). Dengan berpusat di keraton, para sultan memberikan perhatian yang besar pada perkembangan keilmuan Islam (Azra, 2018). Mereka membiayai para ulama dan penulis Palembang untuk menghasilkan karya-karya intelektual dalam bidang ilmu kalam, tasawuf, tarekat, tarikh, Al-Qur'an, sastra, dan sejarah (Ismail, 2010). Dalam tradisi Keraton Melayu, menulis telah menjadi sesuatu pekerjaan keraton yang terhormat (Rahim, 1998).

Muncul ulama-ulama besar yang menguasai berbagai macam bidang keilmuan Islam. Faqih Jalaluddin dikenal sebagai mufti, penasihat spiritual sultan, serta ulama yang mengajarkan Al-Qur'an, ilmu fikih, dan ushuluddin. Syihabuddin bin Abdullah Muhammad, seorang sufi yang mengamalkan empat tarekat, yakni Syathariyah, Naqsyabandiyah, Rifa'iyah, dan Qadiriyyah, juga aktif sebagai penulis dan penerjemah kesultanan. Kemas Fakhrudin menulis sejumlah kitab tentang tauhid, tasawuf, dan sejarah Islam (Syarifuddin & Zainuddin, 2013).

Adapun ulama yang paling dikenal pada masa keemasan Kesultanan ialah Abdu ash-Shamad al-Palembani, tokoh yang berperan penting terhadap tersiarnya Tarekat Sammaniyah di Palembang. Dia menetap di Haramain dan tidak pernah kembali ke Palembang, tetapi pemikirannya tersebar melalui karya-karyanya. Dua karyanya yang utama, yaitu *Hidayah as-Salikin* dan *Sair Salikin*, mengandung uraian tentang cara berzikir dan informasi mengenai lingkungan intelektual Syekh Samman (pendiri



Tarekat Sammaniyah), kitab-kitab yang dipelajarinya, dan ulama-ulama yang dekat kepadanya (Bruinessen, 2015).

Tersebarnya Tarekat Sammaniyah di Palembang juga tidak dilepaskan dari peran para haji yang menimba ilmu secara langsung kepada al-Palembani dan mengajarkannya kepada masyarakat Palembang melalui majelis-majelis taklim. Menurut Drewes, dalam Purwadaksi (2004), al-Palembani mengajarkan Tarekat Sammaniyah kepada jamaah haji asal Sumatera. Dengan demikian, dalam waktu yang tidak lama, Tarekat Sammaniyah sudah tersebar di Sumatera, terutama di Palembang dan Aceh (Purwadaksi, 2004).

### **Al-Palembani**

---

Abdu ash-Shamad bin Abdullah al-Jawi al-Palembani lahir pada 1704 M di Palembang (Azra, 2018). Ibunya adalah seorang perempuan Palembang bernama Raden Ranti yang menikah dengan ulama Yaman kalangan sayyid bernama Syekh Abdul Jalil bin Syekh Ahmad al-Mahdani yang singgah pada 1700 M (Azra, 2018). Menurut Azra (2018), sebelum ke Palembang, Syekh Abdul Jalil sering melakukan perjalanan ke India dan Jawa lalu menetap di Kedah dan diangkat menjadi Qadhi Kesultanan Kedah. Lebih jauh, Syarifuddin dan Zainuddin (2013) menerangkan bahwa ketika singgah di Palembang, Syekh Abdul Jalil diangkat sebagai Kepala Penjaga Keraton pada masa Sultan Agung Qamaruddin Sri Truno dan Sultan Mahmud Badaruddin I sehingga al-Palembani turut dibesarkan di lingkungan keraton.

Sejak kecil, al-Palembani mendapatkan pendidikan dari ayahnya serta berguru kepada ulama-ulama Palembang. Adapun guru-gurunya ialah Faqih Jalaluddin, Kiagus Hasanuddin bin Jakfar, dan Sayyid Hasan bin Umar Idrus (Syarifuddin & Zainuddin, 2013). Menurut Arsyad, dalam Azra (2018), al-Palembani mendapatkan pendidikan awalnya di Kedah dan Patani, barangkali di sebuah pondok atau lembaga pendidikan tradisional Islam setempat (Azra, 2018). Perbedaan ini tampaknya bukanlah suatu kontradiksi mengingat dia lahir di Palembang dan besar di lingkungan

keraton sehingga masuk akal jika sempat berinteraksi dengan ulama lokal Palembang lalu melanjutkan pendidikannya ke Kedah dan Patani.

Tahun kepergiannya ke Arab tidak diketahui pasti, tetapi terdapat dua latar belakang yang berbeda. Menurut Arsyad, dalam Azra (2018), al-Palembani dikirim ayahnya sendiri untuk belajar. Sementara itu, menurut Syarifuddin dan Zainuddin (2013), al-Palembani bersama Muhyiddin bin Syihabuddin dan Kemas Muhammad bin Ahmad dibiayai Sultan Mahmud Badaruddin I untuk melanjutkan belajar agama kepada ulama-ulama di tanah Arab. Guru-guru al-Palembani yang terkenal ialah Muhammad bin Abdul Karim as-Sammani, Muhammad bin Sulaiman al-Kurdi, dan Abdul Mun'im ad-Damanhuri. Al-Baithar, dalam Azra (2018), menambahkan Ibrahim ar-Ra'is, Muhammad Murad, Muhammad al-Jauhari, dan Athallah al-Mashri. Selama di Haramain, al-Palembani menyempatkan diri belajar kepada ulama-ulama yang datang berkunjung, khususnya pada musim Haji, seperti Ahmad ad-Damanhuri (Azra, 2018).

Menurut Bruinessen (2015), berdasarkan tradisi lisan, pertemuan al-Palembani dengan Tarekat Sammaniyah bermula ketika dia berangkat ke Mesir untuk belajar di al-Azhar. Selesai shalat di Masjid Kota Jeddah, dia melihat Shiddiq bin Umar Khan al-Madani, murid Syekh Samman dari Madinah, sedang berzikir dengan tubuh yang bergetar seraya menyebut nama Allah SWT. Al-Palembani memintanya untuk mengajarkan zikir Sammaniyah tersebut. Pada saat itulah, Syekh Shiddiq memberikan talkin Sammaniyah pertama kepada al-Palembani. Kemudian, al-Palembani pergi ke Madinah untuk berguru kepada Syekh Samman. Dia belajar kepada al-Sammani selama lima tahun dan diberikan ijazah untuk mengajarkan Tarekat Sammaniyah.

Di Haramayn, al-Palembani terlibat dalam komunitas Jawa dan menjadi kawan seperguruan Muhammad Arsyad al-Banjari, Abdul Wahhab Bugisi, Abdurrahman al-Batawi, dan Dawud al-Fatani (Azra, 2018). Bruinessen (2015) menambahkan bahwa al-Palembani tetap berada di lingkungan orang Palembang, atau yang lebih normatif, menjaga silaturahmi melalui hubungan guru dan murid. Dia mempelajari sejumlah

kitab fikih kepada Hasanuddin bin Ja'far al-Palembani, Thayyib bin Ja'far, dan Salih bin Hasanuddin al-Palembani (Bruinessen, 2015). Dengan berinteraksi kepada ulama-ulama Jawa dan Palembang, al-Palembani dapat mengetahui dan tanggap terhadap perkembangan-perkembangan sosio-religius dan politik yang terjadi di Nusantara (Azra, 2018).

Dalam menyikapi ilmu tasawuf yang berkembang, al-Palembani berusaha memadukan inti ajaran *wahdah al-wujud* Ibnu Arabi dengan prinsip-prinsip ajaran Imam al-Ghazali (Rahim, 1998). Dia menerima pendapat-pendapat tertentu dari Ibnu Arabi atau al-Jili, terutama menyangkut doktrin insan kamil dan menafsirkannya dengan sudut pandang ajaran-ajaran Imam al-Ghazali (Azra, 1998). Dengan demikian, di Palembang tidak terjadi perseteruan sengit antara kalangan fukaha (diwakili ar-Raniri) dan *wujudiyah* (diwakili pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani), seperti di Aceh (Rahim, 1998).

Al-Palembani membagi para salik atau pengelana di jalan mistik ke dalam tiga golongan, yaitu *al-mubtadi* (pemula), *al-mutawassith* (menengah), dan *al-muntahi* (lanjutan) (Azra, 2018). Pada tahap pemula, dia menyarankan kitab-kitab tasawuf *akhlaqi* yang menguraikan kewajiban pemenuhan syari'at berkaitan dengan mencapai kemajuan spiritual di jalan mistik, dilanjutkan dengan karya-karya bersifat teologis dan filosofis pada tahap menengah, dan kitab-kitab *wahdah al-wujud* yang rumit dan kontroversial pada tahap lanjutan (Bruinessen, 2015). Pembagian ini bertujuan agar para salik memiliki pegangan yang kuat dalam ilmu syari'at sebelum terjun ke dunia tasawuf. Menurut Bruinessen (2016), al-Palembani, dalam *Hidayah as-Salikin* dan *Sair as-Salikin*, menyajikan karya-karya Imam al-Ghazali sebagai rujukan bagi para *mubtadi*, tetapi di dalamnya dia meninggalkan petunjuk bahwa tasawuf yang hakiki (bagi yang *muntahi*) dapat dijumpai pada Ibnu Arabi.

Selain religiusitas umat, al-Palembani turut memberikan perhatian kepada kolonialisme yang berlangsung di Nusantara. Salah satu karangannya, kitab *Nasihat al-Muslimin*, menguraikan tentang perang jihad yang mengimbau masyarakat Muslim untuk melakukan perlawanan

kepada orang-orang Eropa, terutama Belanda yang terus menggiatkan usaha-usaha menundukkan entitas-entitas politik Muslim di Nusantara (Syarifuddin & Zainuddin, 2013). Pada 1772 M, dia menulis surat kepada Sultan Hamengkubuwono I dan Susuhunan Prabu Jaka. Pada pendahuluan surat, terdapat pujian kepada raja-raja Mataram terdahulu yang telah berjihad melawan kompeni yang dapat diartikan sebagai anjuran untuk meneruskan jihad melawan penjajah (Bruinessen, 2016).

Semasa hidupnya, al-Palembani telah banyak menghasilkan tulisan-tulisan bertema tasawuf yang ditulis dengan semangat ilmiah (Amin, 2011). Adapun di antara karya-karyanya yang diterangkan dalam Amin (2011) ialah *Zuhrah al-Murid fi Bayan Kalimah at-Tauhid* (1764), *Nashihah al-Muslimin wa Tadzkirah al-Mu'minin fi Fadha'il al-Jihad fi Sabilillah wa Karamah al-Mujahidin fi Sabilillah* (1772), *Tuhfah ar-Raghibin fi Bayan Haqiqah Iman al-Mu'minin wa Ma Yuksidu fi Riddah al-Murtadin* (1774), *al-Urwah al-Wutsqa wa Silsilah Uli at-Tuqa*, *Ratib ash-Shamad*, *Zad al-Muttaqin fi Tauhid Rabb al-'Alamin*, dan *Hidayah as-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin* (1787). Tidak terdapat informasi yang pasti terkait tahun wafatnya, tetapi kemungkinan besar dia wafat setelah tahun 1789 M, yaitu ketika dia menyelesaikan karya terakhirnya, *Sair as-Salikin ila Rabb al-'Alamin* (Azra, 2018).

## **Tarekat dan Kesultanan Palembang**

---

Jika gerakan tasawuf awal menurut Aquil (2012) merupakan reaksi perlawanan terhadap unsur kemegahan duniawi kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyah, tasawuf dalam bentuk organisasi tarekat pada abad ke-18 M telah terlibat dalam institusi pemerintah. Di Palembang, Tarekat Sammaniyah mendapatkan tempat terhormat di kesultanan (Bruinessen, 2016). Sebagian ulama dan elit keraton mengamalkan Tarekat Sammaniyah yang diajarkan oleh al-Palembani dan murid-muridnya sehingga tarekat ini menjadi amalan resmi kesultanan. Dengan demikian, antara Sammaniyah dan kesultanan terjalin hubungan erat yang tidak dapat dipisahkan

(Wawancara Palembang, Maret 2020). Lebih lanjut, menurut Peeters (1997), para sultan berperan sebagai pelindung Tarekat Sammaniyah.

Pada 1777 M, Sultan Mahmud Bahauddin mewakafkan harta sejumlah 500 riyal untuk membangun zawiyah Tarekat Sammaniyah bernama *Hawsyi Samman* (Sanggar Samman) di Jeddah (Bruinessen, 2016; Peeters, 1997; Purwadaksi, 2004; Syarifuddin & Zainuddin, 2013). Purwadaksi (2004) dan Syarifuddin dan Zainuddin (2013) menerangkan lebih lanjut bahwa dalam menyampaikan wakafnya, Sultan menugaskan Muhyiddin bin Syihabuddin, seorang ulama Tarekat Sammaniyah sekaligus penulis keraton yang mengarang kitab *Hikayat Syekh Samman*. Sejak abad ke-16 M, Jeddah merupakan pelabuhan penting di Laut Merah yang menarik perhatian para pedagang dan penuntut ilmu sehingga para penguasa dan dermawan Muslim terdorong untuk mendirikan madrasah dan *ribath* (Azra, 2018). Zawiyah atau *ribath* merupakan tempat pendidikan para calon sufi dan tempat melakukan latihan-latihan tarekatnya, tetapi dapat juga dimanfaatkan sebagai asrama dan madrasah bagi kaum Muslimin, terutama yang berasal dari Palembang dalam menuntut ilmu atau berhaji (Aceh, 1994; Syarifuddin & Zainuddin, 2013).

Sultan Mahmud Badaruddin II adalah pengamal Tarekat Sammaniyah. Menurut Syarifuddin dan Zainuddin (2013), dia mengambil tarekat ini dari Abdu ash-Shamad al-Palembani, tetapi tidak ditemukan keterangan lebih lanjut mengenai ini. Sultan menugaskan seorang ulama sufi kalangan keraton bernama Kemas Muhammad bin Ahmad untuk menulis kitab *Bahrul Ajaib*, terjemahan Melayu dari kitab *Bahru al-Wuquf fi Ilm at-Taufiq wa al-Huruf* karangan Abdurrahman bin Muhammad bin Ali bin Ahmad al-Bistami (Peeters, 1997; Syarifuddin & Zainuddin, 2013). Kemas Muhammad adalah seorang ulama tarekat Sammaniyah yang berguru kepada Abdu ash-Shamad al-Palembani dan menulis kitab berjudul *Nafahat ar-Rahman fi Manaqib Ustazin a-`Azham as-Samman* yang membahas riwayat hidup Syekh Samman (Syarifuddin & Zainuddin, 2013). Hubungan antara penguasa dan tarekat diperkuat dengan pernikahan

putri Kemas Muhammad yang bernama Nyimas Zubaidah dengan Sultan Mahmud Badaruddin II (Peeters, 1997; Syarifuddin & Zainuddin, 2013).

Tarekat Sammaniyah, walaupun mungkin bukan yang pertama, merupakan tarekat dengan pengikut yang benar-benar dapat dimobilisasi (Bruinessen, 2016). Di Palembang, Tarekat Sammaniyah terlibat dalam upaya melawan kolonial Belanda sampai peristiwa tersebut tercatat dalam bait-bait Syair Perang Menteng. Perang yang berlangsung pada 1819 M ini merupakan bentuk perlawanan Palembang terhadap dominasi Belanda yang diwakili komisaris Muntinghe dan aparatnya (Wargadalem, 2017). Menurut Syarifuddin dan Zainuddin (2013) dan Wargadalem (2017), Laskar Palembang pimpinan Sultan Mahmud Badaruddin II terdiri dari masyarakat yang dipersenjatai berasal dari kalangan priyayi, pangeran, dan haji. Mereka dihadapkan dengan pasukan Belanda di bawah pimpinan Muntinghe dengan jumlah serdadu 500 orang dan kapal-kapal perang lengkap dengan meriam (Wargadalem, 2017). Di saat-saat inilah, sultan mengambil inisiatif untuk memperteguh hati laskar pejuangnya dengan mengerjakan amalan Tarekat Sammaniyah.

Sultan menunjuk Syekh Datuk Kiagus Haji Muhammad Zen, seorang ulama pengamal Tarekat Sammaniyah menantu Abdu ash-Shamad al-Palembani, sebagai Komandan Laskar Jihad. Sultan bertitah kepada Haji Zen dan pasukannya yang berjumlah 70 orang untuk mengerjakan zikir ratib Samman di Masjid Agung dan Pamarakan Jabo (depan Keraton Kuto Besak). Zikir diucapkan dengan suara yang keras dan penuh semangat sampai fana. Suara zikir yang bergemuruh terdengar sampai ke Keraton Lamo, tempat para serdadu Belanda bersiaga. Ketika sebelas orang serdadu Belanda menghampiri suara zikir tersebut, bentrokan pun tidak terelakkan. Laskar mengumandangkan takbir seraya menerjang, tanpa peduli akan bahaya dan mengamuk sampai ke Kuto Lamo. Bentrokkan mereda setelah Haji Zen beserta Kemas Haji dan Haji Lanang gugur ketika pasukan Belanda melakukan serangan balasan (Syarifuddin & Zainuddin, 2013; Wargadalem, 2017).

## Majelis Umariyah 19 Ilir

---

Sejak masa kesultanan, pengajaran ilmu agama di rumah dan langgar diselenggarakan di kawasan Guguk Penghulon (sekarang 19 Ilir). Istilah *guguk penghulon* diartikan sebagai kawasan penghulu (pejabat keagamaan) yang dibangun oleh sultan. Di kawasan ini, menurut Rochmiatun (2016) dan Ismail (2010), para penghulu menjalankan tugas sebagai koordinator dan penyelenggara pendidikan agama dengan mengadakan pengajian-pengajian bersifat tradisional yang dilaksanakan di rumah-rumah atau langgar. Pada tingkat pertama, murid diajarkan Al-Qur'an dan dasar-dasar ibadah, tingkat kedua mulai mengkaji kitab mengenai bahasa Arab, fikih, dan tajwid, dilanjutkan dengan tafsir, hadits, tasawuf, dan hisab (Rochmiatun, 2016). Menurut Rahim (1998), di Jawa terdapat pesantren sebagai pusat pendidikan dan tasawuf yang terpisah dari birokrasi agama yang berorientasi fikih. Sementara itu, di Palembang, ulama birokrat menunjukkan perhatian kepada tasawuf sehingga Palembang tampaknya memperhatikan Islam secara integral dengan tidak memisahkan tasawuf dan fikih (Rahim, 1998).

Setelah Kesultanan dihapuskan pascaperang pada 1821 M, pemerintahan diambil alih Keresidenan Belanda sehingga tradisi keilmuan Islam berada di ambang kebuntuan. Menurut Ismail (2010), tidak ada lagi dukungan dari pemerintah untuk mendorong para ulama dalam pengembangan ilmu agama dan sastra sehingga produktivitas ulama menurun drastis. Setelah tidak lagi berpusat di keraton, secara perlahan tradisi keilmuan diambil alih oleh ulama yang mengajarkan ilmu agama di rumah dan langgar sehingga dapat terus mengembangkan ilmu-ilmu keislaman di tengah-tengah masyarakat (Ismail, 2010). Adapun di antara ulama-ulama tersebut ialah Ki Kemas Haji Umar yang mengajarkan ilmu agama sekaligus meneruskan ajaran Tarekat Sammaniyah dengan mendirikan majelis taklim di 19 Ilir.

Ki Kemas Haji Umar adalah ulama Tarekat Sammaniyah yang berguru dan mengambil ijazah dari Syekh Abdurrahman Jamalullail. Pada 1906 M, dia menunaikan ibadah haji sekaligus menuntut ilmu di madrasah dan

zawiyah Sammaniyah. Setelah kembali ke Palembang, dia mendirikan Majelis Taklim Umariyah pada 18 April 1906 M atas izin resmi dari keresidenan Palembang untuk mengajarkan ilmu agama (Syarifuddin & Zainuri, 2018). Menurut Rahim (1998), setelah pemberontakan Cilegon 1888 M yang digerakkan oleh para haji dan guru agama, Belanda mulai mengawasi pengajaran Agama Islam dengan menerapkan peraturan Staatblad 1905 nomor 550 yang mewajibkan setiap guru agama Islam untuk meminta dan memperoleh izin mengajar.

Majelis Taklim Umariyah merupakan lembaga pendidikan dengan metode *cawisan* (kegiatan mempelajari kitab hingga tuntas) melalui silabus dan kurikulum tertentu (Wawancara Palembang, Maret 2020). Kegiatan majelis dan *cawisan* diselenggarakan di rumahnya sendiri setiap hari, kecuali Selasa. Ketika muridnya makin bertambah, rumah tersebut direnovasi secara bergotong royong menjadi dua tingkat dengan langgar di bagian depan sehingga disebut rumah langgar yang berfungsi menjadi tempat belajar dan ibadah. Tarekat Sammaniyah diajarkan pada hari Senin pagi, kitab *Hidayah as-Salikin* dan *Sair as-Salikin* pada hari Rabu, *Syarah Ushul at-Tahqiq* pada hari Kamis, kitab *al-Hikam* dan *ad-Dur an-Nafis* pada hari Jum`at, dan *Sabil al-Muhtadin* dan *I'annah at-Thalibin* pada hari Sabtu. Ki Kemas Haji Umar turut mengajarkan ratib Samman dan zikir setelah shalat. Sanad Tarekat Sammaniyah, kitab *Hidayah as-Salikin* dan *Sair as-Salikin* diambil dari gurunya, Sayyid Abdurrahman Jamalullail, dari Sayyid Hasyir dari Syekh Kiagus Muhammad Akib dari Syekh Abdu al-Shamad al-Palembani dan sampai kepada Syekh Muhammad Samman (Syarifuddin & Zainuri, 2018).

Kepengurusan Majelis Umariyah saat ini diteruskan oleh cucunya, Kemas Andi Syarifuddin yang tinggal tidak jauh dari rumah langgar Majelis Umariyah, kurang lebih 100 m. Ustadz Andi dikenal sangat aktif melestarikan dan menggali kembali kebudayaan Kesultanan Palembang yang mulai pudar. Selain mengajarkan Tarekat Sammaniyah dan menyiarkan ratib Samman, dia juga mengajarkan bela diri kesultanan, menghimpun nasab priyayi, dan menjadi rujukan bagi yang ingin



mempelajari sejarah Palembang. Ustadz Andi memiliki perpustakaan pribadi dengan koleksi naskah dan manuskrip keagamaan yang banyak menarik minat akademik peneliti lokal dan internasional.

Pada masa kepengurusannya, rumah langgar dinamakan menjadi Markas Zawiyah Tarekat Sammaniyah. Tempat ini dimanfaatkan sebagai titik kumpul jamaah Majelis Umariyah sebelum pergi bersama-sama menuju tempat acara atau majelis yang diadakan di tempat lain. Kegiatan rutin mingguan beratib tidak lagi dikerjakan di rumah langgar, tetapi di Masjid Agung karena fondasi rumah tidak sekuat dahulu serta jamaah yang kian bertambah banyak. Akan tetapi, acara bulanan dan haul Ki Kemas Haji Umar tetap diadakan di Markas. Selain pengamalan Tarekat Sammaniyah, kini kegiatan Majelis Umariyah juga mencakup ziarah makam, pengajian Al-Qur'an, bimbingan ibadah haji, *syarafal anam*, dan penerbitan buku.

### **Tarekat Sammaniyah di Majelis Umariyah 19 Ilir**

Keanggotaan dalam Majelis Umariyah bersifat nonformal dan inklusif karena cukup dengan iktikad baik dan mengikuti salah satu acara (biasanya beratib), seseorang dapat diperkenankan menjadi bagian dari majelis. Anggota diundang ke dalam grup media sosial WhatsApp agar mendapatkan informasi agenda mendatang. Sampai saat ini, anggota grup sudah mencapai sekitar 154 orang, termasuk penulis, tetapi angka ini tampaknya tidak mewakili jumlah keseluruhan anggota. Secara garis besar, keanggotaan dibagi menjadi dua, yaitu *innercircle* dan *outercircle*. Kelompok pertama ialah murid-murid terdekat Ustadz Andi yang selalu menyempatkan diri untuk hadir dalam setiap kegiatan. Sebagian dari mereka mengambil ijazah untuk mengamalkan Tarekat Sammaniyah, menjadi pengurus media sosial majelis, serta membantu mengoordinasi kegiatan. Kelompok kedua merupakan jamaah yang turut meramaikan kegiatan majelis, biasanya pada kegiatan beratib. Menurut keterangan Junaidi, terdapat ratusan orang yang telah mengambil Tarekat Sammaniyah kepada Ustadz Andi dan tetap rutin mengikuti majelis.

Penerimaan murid atau salik tarekat dalam majelis ini bersifat terbuka dan tidak terlalu rumit. Dalam tarekat tertentu, seorang calon murid diharuskan untuk menyucikan dirinya terlebih dahulu (*tazkiyatun nafs*) sebelum diba'at, tetapi di Majelis Umariyah, yang perlu diperhatikan ialah kesungguhan niat dalam menuntut ilmu. Siapa pun dan dengan latar belakang apa pun selama berniat untuk belajar maka diizinkan meminta baiat atau ijazah untuk mengambil Tarekat Sammaniyah. Adapun prosesi baiat yang dilakukan tidak begitu rumit. Mursyid membacakan bacaan-bacaan tertentu lalu calon murid menerima dengan mengucapkan *qabiltu* (saya terima). Setelah mendapatkan ijazah, barulah sah seorang murid mengambil tarekat dan mengamalkannya.

Perlu diperhatikan urgensi ijazah bagi seorang murid karena antara orang yang berijazah dengan yang tidak tentulah berbeda tingkat keberkahannya. Siapa pun dapat mengamalkan Tarekat Sammaniyah secara pribadi, tanpa bimbingan guru. Akan tetapi, tanpa ijazah dari guru, amalan yang dikerjakan tidak mendapatkan pengakuan dari orang lain sehingga bisa diragukan kebenarannya. Di sinilah pentingnya ijazah dari seorang guru yang bersanad, artinya memiliki silsilah ilmu yang sumbernya berasal dari Nabi Muhammad saw. dan diturunkan secara turun-temurun sehingga ilmu yang diamalkan oleh seorang murid dapat dipertanggungjawabkan.

Menurut Marzouqi (2013), sanad merupakan salah satu bagian terpenting di dalam tarekat sufi. Lebih lanjut, dia menjelaskan, bahwa guru dengan sanad keilmuan yang tidak jelas dapat diragukan kebenaran ajarannya. Juga, yang tidak kalah penting dari sanad ialah pahala jariyah yang senantiasa mengalir kepada guru-guru yang mengajarkan dan sampai pula kepada Nabi saw.. Dalam riwayat Muslim nomor 2674, dijelaskan bahwa seseorang yang memberi petunjuk kebaikan akan mendapatkan pahala seperti pahala orang yang mengikuti ajakannya, tanpa pengurangan pahala sedikit pun.

Kewajiban seorang murid sebagaimana yang terkandung di dalam talkin baiat ialah menjadi hamba Allah yang baik dan mengenal diri sendiri.

Murid harus menafikan diri sendiri, karena “ada” yang hakiki hanyalah Allah SWT semata. Sejatinya, mulut yang berucap adalah kalamullah (ucapan-Nya), pandangan manusia adalah *basarullah* (pandangan-Nya), dan pendengaran manusia adalah *sami`allah* (pendengaran-Nya). Konsepsi-konsepsi demikianlah yang mengantarkan murid pada penanaman nilai *laa haula wa laa quwwata illaa billaah* (tiada daya dan upaya, selain dengan kehendak Allah SWT). Dengan demikian, diharapkan dapat terhindar dari syirik *khafi* (tersembunyi) dan tidak lagi bersisa sifat-sifat “keakuan” di dalam diri seorang murid. Demikianlah tujuan tasawuf, menurut Aceh (1994), yang mengantarkan manusia pada sifat wara serta penuh keikhlasan dalam beribadah dan damai dalam perbuatan.

Adapun zikir pribadi harian bagi seorang murid dikerjakan selepas shalat Shubuh dengan susunan yang terdiri dari membaca shalawat tiga kali, istighfar tiga kali, *laa ilaaha illallaah* 300 kali, *ya Lathiif* 129 kali, *ya Hafizh* 41 kali, dan *ya Hayyu ya Qayyum laa ilaaha illaa anta* 25 kali. Selanjutnya, sebelum beranjak atau mengerjakan hal duniawi, dilanjutkan dengan membaca, “*Allahummaghfir liummata sayyidina Muhammad, Allahummarham ummata sayyidina Muhammad, Allahummastur ummata sayyidina Muhammad, Allahummajbur ummata sayyidina Muhammad.*” Amalan ini dipercaya dapat memberikan pengamalannya kedudukan atau martabat wali *quthb* yang merupakan tingkat kewalian tertinggi.

Amalan-amalan pribadi seorang murid memang sengaja dibuat ringkas agar praktis untuk dikerjakan secara optimal walaupun sebenarnya boleh saja jika ingin mengambil amalan yang lebih atau tingkat lanjut, tetapi tidak diwajibkan. Ritual-ritual Tarekat Sammaniyah terdahulu, yang mengharuskan seorang salik untuk berkhawat dan terus-menerus berzikir, dinilai tidak relevan bagi masyarakat zaman sekarang. Jika memaksa mempertahankan ritual-ritual yang demikian, tentu orang akan menghabiskan waktunya di atas sajadah dan sibuk menyendiri serta akan sulit membagi waktunya untuk bekerja. Lebih lanjut, Ustadz Andi tidak pernah melarang muridnya untuk mengamalkan ataupun terlibat

ke dalam tradisi dan ritual keagamaan tarekat lain, termasuk ziarah makam wali, pembacaan ratib, dan haul syekh tarekat. Keterbukaan ini merupakan konsekuensi dari persaudaraan di antara pengamal tarekat di Palembang, terutama Tarekat Sammaniyah dan al-Haddadiyah, yang menurut Ustadz Junaidi makin menguat sejak tiga tahun terakhir, terlebih setelah demonstrasi Aksi Bela Islam tahun 2016. Pada umumnya, pengamal Tarekat Sammaniyah berasal dari kalangan masyarakat Palembang, tetapi kini terdapat seorang *ayeb* (alawiyin) yang akrab disapa Abah Awi. Dia rutin menghadiri ratiban dan memiliki tempat terhormat di antara para jamaah Majelis Umariyah.

### **Kegiatan Beratib**

---

Adapun ciri khas Tarekat Sammaniyah adalah zikirnya yang dikenal dengan ratib Samman. Istilah ratib Samman diartikan sebagai zikir dalam Tarekat Sammaniyah yang harus dibaca oleh murid-muridnya secara tetap dan terjadwal waktunya (Purwadaksi, 2004). Amalan ini boleh dikerjakan sendiri, tetapi akan lebih afdhal jika dikerjakan secara bersama-sama karena lebih menggugah semangat dan terdapat keberkahan berjamaah di dalamnya. Selain sebagai amalan tarekat, ratib Samman telah menjadi tradisi masyarakat Palembang sejak masa kesultanan yang dikenal dengan istilah beratib. Umumnya, masyarakat beratib dalam rangka selamatan dan syukuran. Oleh karena itu, selain sebagai pelaksanaan ibadah, kegiatan beratib merupakan pelestarian tradisi keagamaan masyarakat Palembang.

Adapun kegiatan beratib Majelis Umariyah dilaksanakan setiap Rabu malam selepas isya dengan bertempat di Masjid Agung Palembang. Kegiatan ini terbuka untuk umum layaknya pengajian massal yang diadakan di masjid-masjid pada umumnya. Pedoman yang digunakan dalam beratib ialah kitab *Ratib Samman* yang diterbitkan oleh Majelis Umariyah. Kitab ini merupakan rangkuman dari kitab klasik *Ratib Samman* karya Abdu ash-Shamad al-Palembani. Bacaan yang terkandung di dalamnya lebih ringkas daripada ratib Samman terdahulu, tetapi tetap mengambil bagian-bagian penting yang dinilai maqbul. Penyederhanaan

ini menyesuaikan dengan pola hidup sehari-hari sehingga dapat dengan mudah diikuti oleh masyarakat umum.

Silsilah ratib Samman yang tercantum dalam kitab tersebut secara berurutan ialah dari Allah SWT kepada Malaikat Jibril a.s., Ali bin Abi Thalib r.a., Hasan al-Basri, Habib al-A`jami, Dawud at-Tha`i, Makruf al-Karkhi, as-Sari as-Saqathi, al-Junaid al-Baghdadi, Mamsya ad-Dainuri, Muhammad ad-Dainuri, Muhammad al-Bakri, Wajihuddin al-Qadhi, Umar al-Bakri, Abin Najib as-Suhrawardi, Qutbuddin al-Abhari, Ruknuddin Muhammad an-Najasyi, Syahabuddin at-Tabrizi, Jamaluddin al-Ahwari, Abi Ishak Ibrahim al-Zahid al-Kailani, Akha Muhammad al-Khalwati, Pir Umar al-Khalwati, Muhammad Mirum al-Khalwati, Syekh Izzuddin, Pir Shadrudin, Abu Zakaria asy-Syarwani al-Bakumi, Pir Muhammad al-Azaljani, Jili Sultan al-Aqrai atau Jamal al-Khalwati, Khairuddin at-Tauqai, Sya`ban Afandi al-Qastamuni, Muhyiddin al-Qastamuni, Umar al-Fuadi, Ismail al-Jurumi, Ali Afandi Qurabasi, Mustafa Afandi ad-Dranuri, Abdul Lathif, Mustafa al-Bakri, Muhammad Samman, Abdu ash-Shamad al-Palembani, Muhammad Akib, Sayyid Hasyir Jamalullail, Sayyid Abdurrahman Jamalullail, Ki Kemas Haji Umar, K.H. Ali bin H. Abdul Khaliq, Kemas Haji Ibrahim Umari, dan Kemas Andi Syarifuddin (ratib Samman).

Selepas isya, para jamaah beratib mulai ramai berdatangan. Sebagian besar berasal dari daerah sekitar Masjid Agung, tetapi ada pula yang berasal dari daerah yang cukup jauh, seperti Mato Merah dan Seberang Ulu. Jamaah duduk bersila membentuk formasi setengah lingkaran dengan dua sisi yang saling berhadap-hadapan. Ketika Ustadz Andi, selaku khadim majelis tiba, para jamaah dengan tertib menunggu giliran mencium tangannya. Setelah dia duduk bersila, dibacakanlah shalawat yang diiringi tabuhan hadrah yang menandai dimulainya rangkaian acara. Irama tabuhan dimulai dengan tempo yang pelan lalu pada saat tertentu menjadi cepat untuk beberapa saat hingga kembali menjadi pelan. Perubahan tempo tabuhan dilakukan berulang-ulang sampai akhir.

Sekitar lima orang menyiapkan tiga kardus air mineral yang diletakkan di tengah-tengah majelis lalu mereka membuka tutupnya satu per satu. Seorang yang lain membagikan dua carik kertas dengan pena yang digunakan bergiliran. Satu kertas untuk doa keselamatan bagi yang telah meninggal dunia, sedangkan yang satu lagi untuk doa kesembuhan. Jamaah dipersilakan menulis nama-nama yang hendak didoakan lalu kertas-kertas tersebut diserahkan kepada khadim majelis dan akan dibacakan satu per satu. Selepas bershalawat, dibacakan kitab *Hidayah as-Salikin* seusai pengumuman singkat mengenai agenda mendatang, seperti undangan berzikir atau ziarah. Selanjutnya, khadim majelis memimpin pengiriman surah al-Fatihah untuk nama-nama yang telah dituliskan para jamaah.

Pembacaan surah al-Fatihah pertama diniatkan kepada Nabi Muhammad saw. beserta ahlul bait, sahabat, anak cucunya, dan secara khusus kepada ruh Syekh Abdul Qadir Jaelani, Syekh Samman, Syekh Abdu ash-Shamad al-Palembani, Sultan Mahmud Badaruddin, Habib Abdullah bin Alawi al-Haddad, Syekh Muhammad Ali bin Haji Hasanuddin, Sayyid Hasyir Jamalullail, dan Sayyid Abdurrahan Jamalullail. Ketika menyebut nama Syekh Samman, khadim majelis dan para jamaah menyerukan, “Ya Samman,” tiga kali. Surah al-Fatihah kedua ditujukan kepada yang telah meninggal dunia lalu dilanjutkan dengan surah al-Fatihah ketiga untuk *syifa'* (kesembuhan).

Setelah semua rangkaian pembacaan surah al-Fatihah selesai, zikir ratib Samman dimulai dengan membaca istighfar sebanyak 11 kali untuk memohon ampunan atas segala dosa yang nyata dan tersembunyi, pembacaan sholawat dan salam kepada Nabi Muhammad saw., para nabi terdahulu, malaikat, orang-orang yang dekat kepada Allah SWT, hamba yang saleh, dan Khulafaur Rasyidin. Kemudian, dibacakan surah Ar-Ra`d ayat 28 mengenai hati yang menjadi tenteram karena berzikir kepada Allah SWT, juga dibacakan sebuah hadits tentang keutamaan zikir dengan kalimat tauhid. Walaupun periwayatnya tidak dijelaskan, redaksi hadits memiliki kesesuaian dengan hadits riwayat at-Tirmidzi nomor 3383. Selepas hadits dibacakan, jamaah membaca zikir *laa ilaaha*

*illallaah* sebanyak tiga kali lalu pemimpin zikir bersuara pelan membaca “*Sayyiduna Muhamamdun rasulullahi shallallahu `alaihi wa sallama kalimatan haqqan wa shidqan,*” dilanjutkan dengan zikir *laa ilaaha illallaah* sebanyak 300 kali atau lebih.

Para jamaah mengikuti bacaan dan irama zikir yang dipimpin oleh khadim majelis beserta dua orang lainnya yang membantu secara bergantian. Para jamaah dengan duduk bersila memejamkan mata sembari mengucapkan zikir. Irama zikir dimulai dengan tempo yang sangat pelan dan panjang dengan nada tinggi berpadu dengan nada rendah sehingga menciptakan suasana yang sakral seakan-akan mengantarkan jiwa menuju alam spiritual untuk berkomunikasi kepada Allah SWT. Kepala dan badan tampak bergoyang dengan samar dan pelan ke arah kanan dan kiri seperti pohon yang ditiup angin. Tepat pada hitungan ke-14, tempo zikir bertambah, serta gerakan badan dan kepala menyesuaikan dengan tempo dan mulai terlihat jelas. Tempo terus bertambah pada hitungan sekitar ke-28, 34, dan 42. Pada hitungan ke-50 atau lebih, tempo kembali pelan lalu tidak sampai 10 hitungan, tempo kembali bertambah dan makin cepat pada hitungan sekitar ke-80, 120, dan 130.

Pada hitungan ke-150 sampai selesai pada hitungan ke-300, zikir diucapkan dengan sangat cepat dan suara yang keras seperti bersorak lafazh *illallaah* hingga terdengar begitu dominan seolah-olah mempertegas ke-Esa-an Tuhan. Kepala bergerak ke kiri dan kanan dengan cepat. Kaki yang bersila terhentak-hentak di atas lantai membuat badan tampak bergetar. Akan tetapi, beberapa orang jamaah yang berzikir menggunakan tasbeih masih dapat menghitung dengan gerakan jari yang terkendali. Perpaduan suara jamaah yang terdengar dari semua sisi membuat tali persaudaraan terasa begitu kuat, serta menjadikan semangat atau ghirah menggebu-gebu seolah, tanpa ada rasa takut yang tersisa di dalam diri, kecuali kepada Allah SWT. Melihat dampak psikis yang dialami saat berzikir, tidak mengherankan apabila zikir tarekat ini pernah digunakan dalam pertempuran melawan kolonial Belanda di Palembang.

Ketika hitungan telah terpenuhi, pemimpin zikir mengucapkan kalimat tauhid dengan pelan disertai shalawat. Kemudian, seseorang membacakan surah at-Taubah ayat 128—129 diakhiri dengan membaca surah al-Fatihah bersama-sama. Kemudian, semua tangan bersedekap seperti di dalam shalat dan pemimpin zikir membaca shalawat dan ditutup dengan doa. Dilanjutkan dengan pembacaan surah al-Fatihah sebanyak lima kali yang dipimpin secara bergantian. Pembacaan surah al-Fatihah pertama ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. beserta keluarga, sahabat, keturunannya, para nabi dan rasul, para syuhada, orang-orang saleh, Adam a.s. dan Hawa, Nabi Khidhir a.s., Nabi Ilyas a.s., dan Abdullah bin Abbas r.a..

Pembacaan surah al-Fatihah kedua ditujukan kepada Muhammad bin Ali Ba Alawi dan segenap sufi dari timur sampai ke barat, khususnya Syekh Abdul Qadir al-Jailani, Syekh Ahmad al-Badawi, Syekh Ahmad ar-Rifa`i, Syekh Ibrahim ad-Dusuqi, Syekh Hujjatul Islam, Syekh Ahmad bin Isa bin Ujail, Syekh Ismail Jabarti, Syekh Muhyiddin bin Arabi, Syekh Junaid al-Baghdadi, Syekh Sya`rani, segenap tokoh Idrisiyyah, Haddadiyah, Syazaliyah, Qadariyah, Khalwatiyah, Saqqafiyah, Alawiyah, dan empat Imam Madzhab Sunni. Pembacaan surah al-Fatihah ketiga ditujukan kepada Syekh Samman, Mustafa Bakri, Imam al-Ghazali, Imam as-Sanusi, Ibnu Hajar, Imam Ramli, Imam Rafi`i, Abu Hasan al-Asy`ari, Abu al-Manshur al-Maturidi, Hujjatul Islam Zakaria al-Anshari, dan Khatib Syarbini. Kemudian, pembacaan surah al-Fatihah yang keempat ditujukan kepada ruh orang tua para syekh, khususnya Syekh Muhamamad Azhari bin Abdullah, Syekh Abdullah bin Muhammad Azhari, dan Syekh Abdullah bin Ma`ruf.

Pembacaan surah al-Fatihah yang terakhir ditujukan kepada para jamaah yang hadir, orang tua, para syekh, khususnya Syekh Abdu ash-Shamad al-Palembani bin Abdurrahman al-Palembani, Syekh Abdul Karim, Syekh Shiddiq, Syekh Abdurrahman Musyarri, Syekh Abdu l Lathif Musyarri, Syekh Ahmad bin Abdurrahman Musyarri, Syekh Abdullah Amin, Syekh Haji Bastam bin Abdullah, Syekh Haji Muhammad Aqib bin



Haji Hasanuddin, Syekh Masagus Haji Abdul Hamid bin Masagus Haji Mahmud, Syekh Masagus Haji Abdul Aziz bin Masagus Haji Mahmud, Syekh Haji Ahmad bin Haji Abdurrahman, Syekh Haji Hasanuddin bin Haji Muhammad Aqib, Kiai Kemas Haji Umar bin Kemas Haji Abdurrahman, Syekh Anang bin Abdullah, Haji Ali bin Haji Abdul Khaliq, Kemas Haji Ibrahim Umari bin Kemas Haji Umar, Kemas Haji Salim Umari bin Kemas Haji Umar, dan segenap umat Islam yang hidup ataupun yang telah meninggal dunia lalu ditutup dengan doa.

Ketika doa ditutup dengan lafazh hamdalah, pemimpin zikir dan jamaah membacakan tawassul Syekh Samman bersama-sama. Tawassul ini merupakan syair yang terdiri dari 14 bait, berisikan doa-doa kepada Allah SWT, serta pujian kepada Syekh Samman dan Nabi Muhammad saw.. Ketika tawassul dibacakan, beberapa orang mulai membagikan air mineral botol yang sebelumnya diletakkan di tengah-tengah majelis. Selepas bertawassul, semua orang berdiri dan melakukan *mushafahah* atau bersalam-salaman diiringi dengan bacaan shalawat. Jamaah bersalaman secara bergiliran dengan berlawanan arah jarum jam lalu membentuk formasi melingkar sehingga seluruh jamaah dapat bersalaman satu sama lain. Kepada Ustadz Andi dan yang dituakan, jamaah mencium tangan serta kedua pipinya.

*Mushafahah* menandai akhir dari rangkaian majelis, tetapi Ustadz Andi dan beberapa orang jamaah sengaja tinggal untuk waktu yang lebih lama. Mereka bercengkerama satu sama lain layaknya satu keluarga dengan tetap menjaga adab dan sopan santun. Bagi sebagian jamaah, majelis ini merupakan rumah kedua, tempat menemukan keluarga baru dengan nuansa religius, bahkan untuk menjauhkan diri dari pengaruh negatif lingkungan tempat tinggal. Walaupun berasal dari latar belakang yang berbeda-beda, kehadiran para jamaah sama-sama didorong oleh tujuan untuk memenuhi kebutuhan spiritual di tengah kehidupan modern yang kian menjerumuskan manusia ke arah materi.

Eksistensi Tarekat Sammaniyah tidak lepas dari peran serta Kesultanan Palembang Darussalam sebagai penyedia lahan yang subur

bagi perkembangan jalan hidup keruhanian atau tasawuf. Pada gilirannya, Tarekat Sammaniyah menjadi tradisi keagamaan yang penting bagi masyarakat dan elit Kesultanan. Resistensi terhadap dinamika politik yang terjadi pada masa peralihan kesultanan-keresidenan dapat dilihat dari upaya pelestarian tradisi keagamaan Sammaniyah melalui pendirian Majelis Umariyah. Di majelis ini pula, Tarekat Sammaniyah kembali melakukan evaluasi yang disebabkan oleh tuntutan zaman serta dinamika religiusitas masyarakat sehingga memberikan jalan praktis bagi masyarakat modern yang ingin memenuhi kebutuhan ruhaninya. Dengan demikian, Tarekat Sammaniyah di Majelis Umariyah merupakan tradisi keagamaan yang senantiasa beradaptasi seiring perubahan zaman. Dengan tetap memegang teguh esensi ajaran, majelis ini memberikan asupan keruhanian dengan kemasan yang relevan bagi kehidupan di zaman yang modern.





# Bab 8

## Tarekat Ghazaliyah

### **Tasawuf Imam al-Ghazali di Indonesia**

---

Pada prinsipnya, tasawuf adalah langkah spiritual yang lebih mengutamakan aspek intuisi dalam usaha mendekatkan diri kepada Tuhan. Ajaran tasawuf yang disebarakan oleh para sufi telah menjadi faktor penting perkembangan Islam di Indonesia. Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali atau akrab dikenal sebagai Imam al-Ghazali merupakan salah seorang sufi yang paling banyak membawa pengaruh di dunia Islam, terutama di Indonesia. Tasawuf yang digagas oleh Imam al-Ghazali merupakan perpaduan yang selaras antara syari`at dan akhlak. Terlebih lagi, bersumber pada Al-Qur`an dan hadits. Imam al-Ghazali berpendapat bahwa pada hakikatnya tasawuf merupakan jalan menuju kebahagiaan dan menjadi tujuan akhir jalan para sufi sebagai usaha pengenalan terhadap Allah SWT (Ahmad Zaini, 2016). Dia juga mengajarkan sejumlah ajaran pokok tasawuf sebagai dasar bagi para sufi dalam mencapai kesempurnaan spiritual yang biasa diistilahkan dengan *maqamat* yaitu stasiun-stasiun spiritual yang meliputi tahap pertobatan, kesabaran, kefakiran, zuhud (asketisme), tawakal, dan makrifat (Nasution, 1973).

Dalam perkembangannya, Imam al-Ghazali melahirkan Tarekat Ghazaliyah yang sempat menjadi tarekat terbesar pada abad ke-5 H. Tarekat ini merupakan penyempurna beberapa tarekat sebelumnya, yaitu

Tarekat Muhasabiyah, Junaidiyah, Khazariyah, dan Qusyairiyah. Tarekat ini masuk ke Indonesia bersamaan dengan penyebaran Islam melalui jalur tasawuf. Tasawuf yang dimaksud adalah tasawuf Imam al-Ghazali. Tarekat Ghazaliyah berkembang di kalangan Nahdlatul Ulama yang mayoritasnya berada di Jawa. Imam al-Ghazali memiliki kemampuan yang baik dalam mempresentasikan argumen melalui karangan-karangannya yang mendalam dan ilmiah sehingga memberikan pengaruh luas di masyarakat Islam, terutama di Indonesia. Pesantren sebagai salah satu sarana pendidikan Islam yang paling signifikan di Indonesia sangat lazim mengkaji banyak karya-karya Imam al-Ghazali, seperti *Ihya' Ulumuddin*, *al-Arba' in fi Ushul ad-Din*, *Tahafut al-Falasifah*, dan *Minhaj al-Muta'allim*.

Di Indonesia, Tarekat Ghazaliyah salah satunya dilestarikan oleh Yayasan Pendidikan Insan Kamil yang juga bersandar pada Majelis al-Ihya di Kota Bogor, Jawa Barat. Terbentuknya Pondok Pesantren al-Ihya Insan Kamil Bogor tidak lepas dari perjuangan Abdullah bin Nuh. Abdullah bin Nuh semasa kecil sudah dibawa oleh neneknya, Nyai Raden Kalipah Respati, untuk bermukim di Mekah. Setelah dua tahun bermukim, dia kembali dari Mekah lalu belajar di Madrasah al-'Anah al-Mubarakah, madrasah yang didirikan oleh ayahnya, K.H. Raden Nuh bin Idris pada 1912 M. Abdullah bin Nuh dikirim ke Pekalongan untuk menimba ilmu dan bermukim di Pondok Pesantren Syamail Huda di bawah bimbingan seorang guru, yaitu Sayyid Muhammad bin Hasyim bin Thahir al-Alawi al-Hadhrami yang juga merupakan keturunan Arab Hadhrami. Di pesantren ini, Abdullah bin Nuh menimba ilmu bersama 30 orang sahabat seniornya yang sudah terlebih dahulu bermukim dan belajar di sana.

Pada usia 18 tahun, yaitu pada 1922 M, Abdullah bin Nuh ikut hijrah ke Surabaya bersama gurunya, yaitu Sayyid Muhammad bin Hasyim, karena dia merupakan salah seorang murid terbaik dan kesayangan. Di sana, Sayyid Muhammad bin Hasyim mendirikan Hadhramaut School dan Abdullah bin Nuh melanjutkan belajarnya. Selain belajar, dia diajari secara intens cara mengajar, berpidato, memimpin, dan lain-lain, seraya diperbantukan untuk mengajar dan menjadi Redaktur Hadhramaut,

majalah mingguan edisi bahasa Arab di Surabaya (1922—1926 M). Pada 1926 M saat berusia 22 tahun, kecerdasan dan kemampuannya dalam berbahasa Arab telah mengantarkan dirinya untuk belajar di Universitas al-Azhar, Kairo pada bidang fikih di Fakultas Syariah dan Madrasah Darul Ulum al-Ulya (al-Adab). Sekembalinya dari Mesir antara tahun 1927—1928 M, Abdullah bin Nuh memulai karirnya sebagai kiai dengan mengajarkan agama Islam yang diawalinya dari Cianjur dan Bogor, lalu Ciwaringin Kaum dan Gang Kepatihan.

Selama di Bogor, Abdullah bin Nuh mengajar di Madrasah Islamiah yang didirikan oleh Mama Ajengan R. Haji Mansyur dan mengajar para mualim yang berada di sekitar Bogor. Setelah setahun tinggal di Bogor, dia menetap di Semarang selama dua bulan lalu kembali lagi ke Bogor untuk melanjutkan perjalanannya ke Cianjur. Di sana, dia menjadi guru bantu di Madrasah al-ʿAnah. Antara tahun 1928—1943 M, dia mengabdikan diri sebagai pengajar di Cianjur dan Bogor. Sebelum mendirikan majelis dan pesantren, dia aktif dalam memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Pada 1969 M, dia mendirikan Majelis al-Ihya dan Pesantren al-Ihya di Bogor. Di kedua lembaga pendidikan ini, dia berfungsi sebagai sesepuh. Di Bogor, dia aktif melaksanakan kegiatan dakwah Islam dan mendidik kader ulama.

Sampai saat ini, Majelis al-Ihya mengembangkan majelis taklim yang berlokasi di Jalan R. Aria Surialaga Pasir Jaya, Bogor Barat, Kecamatan Bogor Barat, Kota Bogor. Kini, Majelis Taklim Pondok Pesantren al-Ihya Insan Kamil Bogor memiliki fasilitas yang cukup mumpuni. Selain itu, majelis juga memiliki beberapa program yang dibuat oleh Badan Pengelola Majelis Taklim Pondok Pesantren al-Ihya Insan Kamil Bogor. Luas wilayah majelis taklim ini belum sebanding dengan jumlah masyarakat yang datang untuk memakmurkan majelis taklim dalam rangka menuntut ilmu keislaman dan menambah intelektual pengetahuan mengenai ilmu kitab, ilmu keagamaan, dan ilmu lainnya kepada para ulama. Masyarakat yang lebih banyak datang justru berasal dari luar kota dan luar daerah. Adapun yang paling banyak mengikuti kegiatan dalam rangka pemberdayaan

intelektual adalah para pensiunan, bukan para pemuda usia produktif. Dalam tulisan ini, akan dijelaskan ajaran-ajaran Tarekat Ghazalayah di Majelis al-Ihya dan Yayasan Pendidikan Insan Kamil.

## **Sejarah Majelis al-Ihya**

---

Pada 1978 M, Majelis al-Ihya berhasil didirikan dalam waktu singkat. Pada awalnya, majelis hanya berisi aktivitas pengajian. Kemudian, majelis terus berkembang hingga menjadi lembaga pendidikan. Oleh karena itu, pada 1979—1980 M, siswa di lembaga pendidikan al-Ihya mencapai 1.500 siswa. Majelis mengawali upaya penyebaran ajarannya melalui penceritaan dongeng yang digemari anak-anak di Bogor hingga akhirnya mereka ingin mengaji di Majelis al-Ihya. Pada saat itu, pengajar al-Ihya masih sedikit, bahkan tidak sampai 12 orang dan hanya 9 guru yang tetap istiqamah mengajar. Sedikitnya jumlah pengajar menyebabkan kelas dibagi menjadi kelas-kelas besar dengan sekitar 150 siswa per kelasnya yang diajar oleh satu pengajar. K.H. Pengajar, seperti Drs. Muhammad Husni Thamrin, mengajarkan murid-muridnya agar bisa mengajar dan menyampaikan dakwah. Murid-murid diajarkan sampai akhirnya bisa mengajar dan dakwah seperti sekarang.

Pada awal pendirian Majelis al-Ihya, terdapat pengajian yang dilaksanakan pada Hari Ahad khusus untuk pemuda-pemudi. Awalnya, majelis hanya dihadiri oleh 16 jamaah, tetapi kini majelis dipenuhi oleh pemuda-pemudi. Sebelum adanya sekolah dan siswanya, pengajian (pembelajaran) yang dilaksanakan hanyalah kuliah subuh. Lambat laun, mulai terdapat santri dari kalangan mahasiswa, seperti Kang Waryo, santri yang berasal dari Fakultas Peternakan Institut Pertanian Bogor. Dia merupakan mahasiswa asal Bandung yang senantiasa mengajak teman-temannya untuk menjadi santri. Para santri lulusan al-Ihya ada yang menjadi Dekan Institut Pertanian Bogor dan Wakil Rektor Institut Pertanian Bogor. Al-Ihya memiliki banyak mahasiswa yang berkuliah di Institut Pertanian Bogor dan banyak juga yang ingin menetap.

Pada 1986 M, Yayasan Insan Kamil mulai didirikan dan diketuai oleh Abdullah bin Nuh. Yayasan ini memiliki institusi pendidikan, terdiri dari, taman kanak-kanak (TK), sekolah dasar (SD), sekolah menengah pertama (SMP), sekolah menengah atas (SMA), dan sekolah tinggi ilmu tarbiyah (STIT). Awalnya, siswa SD hanya berjumlah 13 anak, serta siswa SMP dan SMA berjumlah belasan. Mereka tidak dimintai biaya pendidikan sampai lulus. Seiring waktu, pengajar makin banyak, khususnya pengajar dari Institut Pertanian Bogor yang pernah menjadi santri al-Ihya. Sekarang, siswa sudah mencapai angka ribuan dengan jumlah siswa SMP dan SMA sekitar 1.500 anak serta siswa TK sekitar 500 anak, bahkan jumlah siswa SD pernah mencapai angka 1.700 siswa.

Menariknya, al-Ihya adalah sekolah dasar pertama yang mewajibkan siswa laki-laknya memakai celana panjang dan siswa perempuannya memakai hijab. Awalnya, budaya tersebut hanya diterapkan oleh al-Ihya, tetapi kini budaya tersebut mulai diikuti oleh lembaga pendidikan lain di Indonesia. Al-Ihya terus berkembang hingga dapat membuat beberapa fasilitas yang nyaman bagi siswa-siswinya, antara lain, kolam ikan dan kolam renang. Al-Ihya juga memiliki mahasiswa, tetapi hanya menerima dalam jumlah yang terbatas, yakni sekitar 10 mahasiswa setiap tahunnya. Hal ini karena lembaga lebih ingin memperhatikan kualitas daripada kuantitas mahasiswa.

Penamaan pesantren, dengan menggunakan kata al-Ihya, berkaitan dengan kitab *Ihya 'Ulumuddin*. Kitab ini merupakan karangan Imam al-Ghazali yang menjadi acuan utama Pesantren al-Ihya sebagai pedoman kajian harian. Abdullah bin Nuh memilih al-Ihya sebagai nama yayasan yang dia bangun di Bogor, Jawa Barat. Secara etimologis, *ihya* berarti penghidup, sedangkan *'ulumuddin* berarti pencari ilmu-ilmu agama. Jika dikaitkan, diharapkan pesantren ini dapat menjadi tempat penghidup para santri untuk terus mempelajari ilmu agama Islam. Mengenai penamaan ini juga tertuang dalam sebuah syair yang dibuat oleh Abdullah bin Nuh, yaitu *idza syi'tal hayata huda mubiina fahaza Majelis al-Ihya fiinaa* yang bermakna apabila engkau ingin hidup dengan petunjuk agama, inilah



Majelis al-Ihya yang berada di tengah-tengah kita. Tujuan dibuatnya syair ini adalah untuk memanggil orang-orang yang mengharapkan *falahah*.

Secara konten, kitab *Ihya 'Ulumuddin* membahas kefikihan yang dimulai dari ilmu dan pembelajaran hingga kehidupan setelah kematian. Kaitan antara penamaan lembaga dan kitab ini, menandakan bahwa Pesantren al-Ihya menganut ajaran Tarekat Ghozaliyah, tarekat yang dibentuk oleh Imam al-Ghazali. Berkembang dari ajaran Islam Sunni, ajaran yang tertulis dalam kitab *Ihya 'Ulumuddin* juga dinamis sesuai dengan perkembangan zaman. Kitab yang ditulis sekitar 500 M ini telah mengalami banyak perkembangan. Salah satunya, penerjemahannya ke dalam bahasa Indonesia oleh Abdullah bin Nuh. Kitab terjemahan tersebut digunakan oleh Pesantren al-Ihya sampai hari ini. Pesantren al-Ihya terbiasa mengkaji setiap topik dalam kitab tersebut sebanyak satu jilid setiap harinya. Kegiatan ini dilakukan di majelis yang diikuti oleh remaja, anak-anak, dan lansia selepas shalat Shubuh. Proses pembacaan kitab dilakukan dalam bentuk cerita.

Kitab *Ihya Ulumuddin* ditulis oleh Imam al-Ghazali selama beberapa tahun ketika dia berpindah-pindah antara Syams, Yerusalem, Hijaz, dan Yus. Kitab ini berisi kombinasi indah antara ilmu fikih, filsafat, dan tasawuf. Kitab ini tidak hanya populer di antara umat Islam, tetapi di Barat dan non-Muslim. Popularitasnya tidak hanya karena ditulis oleh Imam al-Ghazali yang digadang-gadang sebagai pembaharu dalam agama (*mujaddid*), tetapi juga karena kontennya yang dekat dengan kehidupan umat Islam, yakni perihal akhlak, ritual, dan sosial. Kitab ini menjadi salah satu rujukan utama yang hakiki dalam mempelajari khazanah tasawuf, yaitu jembatan penghubung antara aspek esoteris dalam Islam (tasawuf) dan syari`at lahir.

Dalam empat jilid *Ihya Ulumuddin* atau dikenal sebagai *rubu'*, masing-masing terdiri dari 10 bab. *Rubu'* pertama disebut dengan *rubu'* ibadah yang terdiri atas “Kitab Ilmu”, “Kitab Akidah”, “Kitab Thaharah”, “Kitab Ibadah”, “Kitab Zakat”, “Kitab Puasa”, “Kitab Haji”, “Kitab Tilawah Al-Qur’an”, “Kitab Zikir dan Doa”, dan “Kitab Tartib Wirid”. *Rubu'* kedua

adalah *rubu'* adat kebiasaan yang terdiri atas “Kitab Adab Makan”, “Kitab Adab Pernikahan”, “Kitab Hukum Berusaha”, “Kitab Halal dan Haram”, “Kitab Adab Berteman dan Bergaul”, “Kitab Uzlah”, “Kitab Bermusafir”, “Kitab Mendengar dan Merasa”, “Kitab Amar Ma`ruf Nahi Munkar”, dan “Kitab Akhlak”. *Rubu'* ketiga adalah *rubu' al-muhlikat* (perbuatan yang membinasakan) yang terdiri atas “Kitab Keajaiban Hati”, “Kitab Bahaya Nafsu”, “Kitab Bahaya Syahwat”, “Kitab Bahaya Lidah”, “Kitab Bahaya Marah, Dendam, dan Dengki”, “Kitab Bahaya Dunia”, “Kitab Bahaya Harta dan Kikir”, “Kitab Bahaya Pangkat dan Riya’”, “Kitab Bahaya Takabur dan Ujub”, dan “Kitab Bahaya Teperdaya”. Terakhir atau *rubu'* keempat adalah *rubu' al-munjiyat* (perbuatan yang menyelamatkan) yang terdiri atas “Kitab Tobat”, “Kitab Sabar dan Syukur”, “Kitab Takut dan Berharap”, “Kitab Fakir dan Zuhud”, “Kitab Tauhid dan Tawakal”, “Kitab Cinta, Rindu, Senang, dan Ridha”, “Kitab Niat, Jujur, dan Ikhlas”, “Kitab Murakab dan Muhasabah”, “Kitab Tafakur”, dan “Kitab Mengingat Mati”.

### **Ketokohan Abdullah bin Nuh dan Muhammad Husni Thamrin**

K.H. Raden Abdullah bin Nuh, biasa disapa Mama Abdullah, adalah seorang figur ulama, pejuang, reporter, dan pendidik yang total mengabdikan diri untuk kepentingan umat. Mama Abdullah dilahirkan di Kampung Bojong Meron, Kota Cianjur, pada 30 Juni 1905 M. Ayahnya bernama Raden H. Mohammad Nuh bin Idris dan ibunya Nyi Raden Aisyah bin Raden Sumintapura. Abdullah bin Nuh mendapat sebutan *mama* yang merupakan panggilan khusus masyarakat Sunda untuk orang yang dituakan dan dianggap saleh. Selama hidupnya, Abdullah bin Nuh adalah pribadi yang praktis, tidak ada waktu terbuang sia-sia dalam kehidupannya. Semuanya dihabiskan untuk kepentingan umat, bangsa, dan negara. Kiai kharismatik ini wafat pada 26 Oktober 1987 M di Cianjur. Jenazahnya dikebumikan di kampung Majelis Nahjus Salam daerah Sukaraja, Kota Bogor.

Abdullah bin Nuh pernah berwasiat kepada muridnya, Muhammad Husni Thamrin, tentang dirinya yang ingin dimakamkan di Sukaraja.

Karena kemuliaannya, proses pemakaman tersebut dihadiri oleh ratusan ribu orang, termasuk duta besar dari kedutaan negara-negara Muslim dan hampir semua ulama dari berbagai provinsi di Indonesia menghadiri proses pemakaman tersebut hanya untuk mengantarkannya, bahkan kegiatan formal yang ada di kantor dan sekolah pun sampai diliburkan. Sejak 1968 M, Abdullah bin Nuh menetap di Bogor dan mendirikan Majelis al-Ihya pada 1969 M. Penamaan majelis tersebut didasari oleh keikutsertaannya sebagai pengikut Tarekat al-Ghazali. Dia menyuruh muridnya, yaitu Muhammad Husni Thamrin, untuk mendirikan Pesantren al-Ihya di Bogor. Di kedua tempat ini, dia dianggap sebagai sesepuh. Di Bogor, Abdullah bin Nuh aktif melaksanakan kegiatan dakwah Islam dan mendidik kader ulama.

Abdullah bin Nuh terkenal dengan akhlak karimahnya yang selalu menghormati orang yang lebih tua, para guru, dan habaib, serta menyayangi orang yang lebih muda. Akhlak ini terbukti dari caranya dalam berempati ketika sedang makan, yakni memerhatikan orang-orang di sekelilingnya untuk turut makan bersamanya. Adapun, jika ada orang yang memberinya sesuatu, dia akan menghargai pemberian tersebut, seperti jika diberi makanan, dia memakannya.

Adapun keistimewaan yang ada pada dirinya, antara lain, mahir dalam berbahasa asing, seperti bahasa Arab, bahasa Inggris, bahasa Cina, dan bahasa Prancis. Kemahiran berbahasa Arabnya sampai diakui oleh ulama-ulama al-Azhar. Selain kemahiran berbahasa asing, dia juga pernah menjabat sebagai kepala siaran RRI (Radio Republik Indonesia) pada 1950-an M. Kemahirannya dalam berbahasa asing, mendorongnya untuk menerjemahkan kitab *Minhaj al-'Abidin*. Kitab ini membahas tata cara menempuh perjalanan akhirat dengan berbagai macam jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Dia merupakan orang pertama yang menerjemahkan kitab ini di Indonesia. Selain diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dia juga menerjemahkan kitab ini ke dalam bahasa Sunda untuk mempermudah jamaah Majelis al-Ihya, yang merupakan orang Sunda, untuk memahami isinya.

Selain kitab terjemahan, Abdullah bin Nuh secara tidak langsung turut mengambil bagian penting dalam bidang akademik, terutama untuk para pelajar Indonesia yang belajar bahasa Arab, yakni dengan mengarang kamus tiga bahasa (Arab-Indonesia-Inggris). Karena kecintaannya terhadap bidang sastra sejak berusia 13 tahun, Abdullah bin Nuh berhasil menciptakan larik syair yang indah. Beberapa judul syair yang diciptakannya, antara lain, “al-Biladi”, “Ila asy-Syabi al-Hulandiy”, dan “Jahid al-Musta’mirin”. Bentuk kemahiran yang dimilikinya bukanlah berasal dari proses belajar melalui pendidikan umum, seperti sekolah dasar dan tingkat yang lebih tinggi dari itu, melainkan melalui lembaga pendidikan Islam, seperti pesantren. Dia pernah mengemban ilmu di Mesir selama dua hingga tiga tahun, tetapi sekadar studi banding. Kepandaian dan kemahirannya tidak lepas dari ketakwaannya kepada Allah SWT.

K.H. Drs. Muhammad Husni Thamrin Padmawijaya, yang akrab disapa Abu Thamrin, adalah sosok ulama kharismatik di Kota Bogor. Dia adalah murid Abdullah bin Nuh yang merupakan salah satu pendiri Majelis al-Ihya Bogor. Karena perjuangannya, pada 1986 M lahirlah Yayasan Pendidikan Insan Kamil Bogor dengan unit pendidikan TK, SD, SMP, SMA dan STIT yang telah mencetak puluhan ribu lulusan tersebar di seluruh Indonesia. Hidupnya dihabiskan untuk memperjuangkan pendidikan dan umat Islam melalui dakwah dan pengajarannya di Majelis al-Ihya Bogor. Di majelis ini, dia mengajarkan ilmu dengan penuh kesungguhan kepada para jamaah. Kecintaannya terhadap jamaah al-Ihya dan Insan Kamil selalu dituangkan dalam doa-doanya.

Muhammad Husni Thamrin dikenal sebagai ulama yang lembut dan tegas dalam *amar ma`ruf nahi munkar*. Selain itu, dia juga dikenal sebagai ulama dermawan yang banyak membantu, khususnya, para ulama dan aktivis Islam. Saat pandemi COVID-19 melanda, dia tidak berhenti memberikan tausiyah di majelisnya. Dalam menghadapi musibah tersebut, dia beranggapan bahwa kita harus bersikap tenang dan bijak, serta tetap waspada. Dia menekankan bahwa kita harus menjaga kewaspadaan, baik terhadap diri sendiri, keluarga, lingkungan, maupun negara. Selain itu,

dia juga menganjurkan untuk senantiasa menjaga wudhu, kebersihan, dan bertakwarub (mendekatkan diri) kepada Allah SWT.

Selama hidupnya, Muhammad Husni Thamrin aktif menjadi anggota Dewan Kehormatan Angkatan Muda Siliwangi (AMS). Angkatan Muda Siliwangi adalah organisasi massa yang berdiri pada 30 November 1966 M bertepatan dengan peringatan Hari Pahlawan dan perayaan Isra Mi`raj umat Islam saat itu. Kelahiran organisasi ini pun membawa semangat nasionalisme, khususnya bagi masyarakat Sunda di Jawa Barat. Muhammad Husni Thamrin mengembuskan napas terakhirnya pada Sabtu, 26 Maret 2022 M setelah beberapa hari menjalani perawatan intensif di RSUD Bogor. Jenazahnya dimakamkan di Kompleks Pesantren al-Ihya Bogor. Kepergiannya meninggalkan kesan yang mendalam bagi jamaah al-Ihya dan Insan Kamil.

### **Tokoh Ahlus Sunnah yang Juga Dihormati**

---

Selain Mama Abdullah dan Abi Thamrin, al-Ihya juga menghormati para habaib dan ulama di Indonesia, antara lain, Tuan Guru Kiai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Majid dan K.H. Muhammad Bahri (Syekh Mangli). Tuan Guru Kiai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Majid merupakan salah satu tokoh penting yang ada di Majelis al-Ihya Insan Kamil. Dia memiliki hubungan yang sangat dekat dengan para ustadz Majelis al-Ihya karena mereka berguru kepadanya. Tuan Guru Kiai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Majid—mempunyai nama kecil Muhammad Saggaf—dilahirkan di Kampung Bermi, Desa Pancor, Kecamatan Rarang Timur (sekarang Kecamatan Selong), Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat pada 18 Rabi`ul Awwal 1316 H, bertepatan dengan 20 April 1908 M. Sebelum belajar ke Mekah, Zainuddin muda belajar melalui sistem halaqah di sejumlah tuan guru, antara lain, T.G. H. Syarafuddin, T.G. H. Muhammad Said Pancor, T.G. H. Abdullah bin Amaq Dulaji dari Kelayu, dan lain-lain. Dari guru-guru inilah, Zainuddin muda belajar ngaji, ilmu bahasa Arab (nahwu dan sharaf), serta kitab-kitab Arab Melayu. Awal kedatangannya di Mekah, Zainuddin muda mulai belajar halaqah

selama hampir dua tahun kepada Syekh Marzuki yang merupakan salah satu ulama yang mengajar di Masjidil Haram.

Proses belajar Zainuddin di Mekah yang penuh tantangan dengan segala dinamikanya merupakan penyebab pergulatan pemikiran dan visinya. Ketekunannya dalam belajar membuahkan hasil. Para guru mengakuinya sebagai murid yang memiliki kecerdasan istimewa. Prestasi akademiknya sangat membanggakan. Dia selalu meraih peringkat pertama dan juara umum. Dia berhasil menyelesaikan studinya dalam kurun waktu 6 tahun dari waktu normal belajar 9 tahun. Muhammad Zainuddin tekun dalam belajar, berdakwah, dan berjuang. Dalam kesibukannya melakukan aktivitas di bidang pendidikan, sosial, dan dakwah, Muhammad Zainuddin produktif dalam menulis karya-karya sebagai rujukan bagi para santri di madrasah Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiah (NWDI) dan Nahdlatul Banat Diniyah Islamiah (NBDI).

Karya-karya Muhammad Zainuddin merupakan kajian-kajian dasar dan biasanya dalam bentuk syair dan nazam-nazam berbahasa Arab. Karyanya yang berbentuk buku dan tulisan bahasa Arab, yaitu *Risalah at-Tauhid* (dalam bentuk tanya jawab ilmu tauhid), *Sullam al-Hija Syarh Safinah an-Naja* (ilmu fikih), *Nahdhah az-Zaniyyah* (dalam bentuk nazam ilmu faraidh), dan lainnya. Karyanya yang berbentuk buku dalam bahasa Indonesia dan Sasak, yaitu *Batu Ngompal* (ilmu tajwid), *Anak Nunggal Taqirrat Batu Ngompal* (ilmu tajwid), dan *Wasiat Renungan Masa I dan II* (nasihat dan petunjuk perjuangan untuk warga Nahdlatul Wathan). Karyanya yang berbentuk nasyid atau lagu perjuangan dan dakwah bahasa Arab, Indonesia, dan Sasak, yaitu “Ta’sis NWDI (Anti Ya Pancor Biladi)”, “Imamuna Syafi`i”, “Ya Fata Sasak”, “Ahlan bi Wafd Zairin”, dan lainnya. Di akhir hidupnya, dia terbaring sakit selama satu tahun lebih. Hingga akhirnya, pada 21 Oktober 1997 M, dia wafat di kediamannya di kompleks Mushala al-Abrar yang berada di Pondok Pesantren Darunnahdlatain Pancor, Lombok Timur dan dimakamkan di kompleks Mushala al-Abrar.

K.H. Muhammad Bahri—kerap disapa dengan panggilan K.H. Hasan Asy`ari atau Mbah Mangli—lahir di Kediri, Jawa Timur pada Jum`at

legi, 17 Agustus 1945 M. Mbah Mangli merupakan putra bungsu dari Muhammad Ishaq, yang menurut silsilah masih keturunan dari Maulana Hasanuddin bin Sunan Gunung Jati. Semenra itu, dari garis ibu, Mbah Mangli merupakan keturunan dari K.H. Ageng Hasan Besari yang juga masih keturunan Sunan Kalijaga. Mbah Mangli memulai pendidikan dari pengajaran ayahnya. Dalam mendidiknya, sang ayah dikenal disiplin, ketat, dan keras. Di antara yang diajarkan ayahnya adalah menghafal kitab *Taqrib* dan maknanya, serta mempelajari tafsir Al-Qur'an, baik makna maupun *nasikh mansukh*-nya, bersama K.H. Ma'mun Ahmad di Pesantren Tasywiquth Thullab Kudus.

Sosok Hasan Asy'ari dikenal masyarakat dengan nama Mbah Mangli. Nama ini diberikan masyarakat karena dia memulai dakwah Islamnya dari Kampung Mangli, Desa Girirejo, Kecamatan Ngablak, Kabupaten Magelang. Selain mendidik umat melalui pesantren, Mbah Mangli juga aktif melakukan dakwah dan syiar Islam ke berbagai wilayah. Berbagai kalangan umat Islam datang berbondong-bondong untuk mendengarkan nasihat dan petuah kiai kharismatik ini dengan penuh kekhidmatan. Apabila mengadakan pengajian, dia tidak pernah menggunakan pengeras suara, tetapi ribuan jamaahnya tetap mendengar suaranya. Dia merupakan mursyid Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang didirikan oleh Syekh Achmad Khotib asy-Syambasi. Selain itu, Mbah Mangli juga merupakan pengikut Tarekat al-Ghazali dan Alawiyah. Dia sering mengikuti perayaan Maulid Nabi Muhammad saw. di Masjid ar-Riyadh, Pasar Kliwon, Surakarta pimpinan Habib Anis bin Alwi al-Habsyi.

Adapun wiridan wajib di Pondok Pesantren al-Ihya adalah ratib al-Haddad, ratib al-Attas, dan ratib Syakron yang sampai sekarang masih dilaksanakan. Banyak kisah yang beredar jika Mbah Mangli memiliki karamah. Salah satunya adalah karamah “melipat bumi”, yakni dia bisa datang dan pergi ke berbagai tempat yang jauh hanya dalam sekejap mata. Konon, dia juga diketahui memiliki kemampuan psikokinesis tinggi. Berdasarkan cerita yang beredar di masyarakat, dia bisa mengisi pengajian di beberapa tempat sekaligus dalam waktu bersamaan. Dia bisa mengisi

pengajian di Mangli, tetapi pada saat bersamaan juga mengaji di Semarang, Wonosobo, Jakarta, dan Sumatra. Karamah lainnya adalah dalam setiap mengisi pengajian, dia tidak memerlukan pengeras suara meski jamaah yang menghadiri pengajiannya mencapai puluhan ribu orang dan tidak satupun jamaahnya yang tidak mendengar suara ceramahnya. Dia wafat pada akhir 2007 M dan dimakamkan di Dusun Mangli, Ngablak, Kabupaten Magelang.

### **Sosok dan Kesufian Imam al-Ghazali**

---

Imam al-Ghazali adalah seorang ulama tasawuf yang namanya amat dikenal dan berpengaruh di dunia. Keilmuannya yang luas, yakni mulai dari ilmu filsafat, teologi, hukum, dan ilmu lainnya dari Islam Sunni diakui oleh berbagai kalangan (Yarshater, 2001). Imam al-Ghazali memiliki nama lengkap Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, lahir di Kota Tabaran, Thus, Khurasan, Iran pada 450 H / 1058 M (sebagian mengatakan pada 1059 M). Nama latinnya adalah Algazel. Semasa kecil, dia tumbuh dengan adiknya Ahmad al-Ghazali sebagai anak yatim (Yarshater, 2001). Bersama dengan adiknya, Imam al-Ghazali mengenyam pendidikan pertama di kota kelahirannya, Thus. Sang adik kelak akan menjadi penceramah terkenal dan ulama sufi. Imam al-Ghazali belajar dari seorang teolog Asy`ari bernama al-Juwaini di Madrasah Nizamiyah di dekat Nishapur. Perjalanan pendidikan tersebut membawanya pergi belajar ke tempat-tempat lain hingga dikenal oleh beberapa pejabat, seperti pejabat pengadilan di Sultan Saljuk Maliksyah dan perdana menteri, Nizam al-Mulk, hingga pejabat-pejabat di Baghdad (Griffel, 2020).

Keilmuan Imam al-Ghazali yang mengesankan banyak orang membuatnya menjadi seorang intelektual paling berpengaruh pada masanya. Pada 1095 M, dia memilih melepaskan posisinya di Baghdad lalu meninggalkan kota tersebut dan pergi ke Damaskus dan Yerusalem. Dia bersumpah di depan makam Nabi Ibrahim a.s. di Hebron bahwa dia tidak akan lagi melayani pejabat pemerintahan atau mengajar di sekolah-sekolah yang dibangun negara. Menurutnya, hal ini bertentangan dengan



standar etika yang tinggi dari kehidupan beragama yang baik, yang tidak sesuai dengan melayani sultan, wazir, atau khalifah (Griffel, 2020). Namun, sumpah tersebut dilanggarnya setelah menunaikan haji pada 1096 M dan kembali ke Thus untuk mengajar di sekolah negeri. Di sana, Imam al-Ghazali memfatwakan jenis teologi baru yang mendakwahkan dirinya sebagai pembaharu agama (*muhyi*), yang cukup menimbulkan banyak kontroversi. Imam al-Ghazali menghabiskan sisa hidupnya mengajar di *zawiyah* (sekolah kecil) di Kota Thus dan wafat pada Desember 1111 M (Griffel, 2020).

Imam al-Ghazali dianggap sebagai salah satu tokoh terpenting dalam sejarah pemikiran Islam. Selama hidupnya, Imam al-Ghazali mencari berbagai guru. Pada 484 H, saat berusia 30-an tahun, dia berangkat ke Baghdad dan mengajar di Madrasah an-Nizhamiyah. Di sinilah dia berkembang dan menjadi terkenal hingga mencapai kedudukan yang sangat tinggi. Pengajiannya dihadiri oleh 300 ulama dan 100 pimpinan Pemerintah Baghdad. Ajarannya menekankan pentingnya refleksi batin, disiplin diri, dan pemurnian hati sebagai komponen penting dari pertumbuhan spiritual. Dia menekankan perlunya individu untuk memupuk hubungan langsung dan pribadi dengan Tuhan melampaui pemahaman intelektual belaka.

Ajaran dan tulisan Imam al-Ghazali memiliki dampak abadi pada keilmuan dan spiritualitas Islam. Karya-karyanya, seperti *Ihya 'Ulumuddin*, menjadi sangat populer serta terus dipelajari dan diikuti oleh umat Islam di seluruh dunia. Adapun Tarekat Ghazalayah mulai hadir di Indonesia bersamaan dengan masuknya Islam ke Nusantara. Seperti yang kita ketahui, cara penyebaran Islam ke Nusantara saat itu ialah dengan pendekatan sufistik. Pendekatan tersebut terbukti memiliki peran yang cukup signifikan terhadap proses islamisasi di Nusantara. Dalam proses islamisasi di Nusantara, kita juga tidak dapat melupakan peran penting dari tokoh Wali Sanga. Wali Sanga saat itu telah menganut Madzhab Syafi'i dalam aspek syari'at dan al-Ghazali dalam aspek tarekat. Oleh karena itu, kita dapat melihat Wali Sanga menggunakan *Ihya 'Ulumuddin* sebagai

sumber materi dakwah. Selain itu, Wali Sanga juga menggunakan kitab-kitab, seperti *Quth al-Qulub* (karya Abu Thalib al-Makki), serta *Bidayah al-Hidayah* dan *Minhaj al-'Abidin* (karya Imam al-Ghazali).

Bukti nyata tersebut terdapat dalam manuskrip yang ditemukan Drewes, yang diperkirakan ditulis pada masa transisi Hinduisme menuju Islam, yakni pada masa Wali Sanga masih hidup. Dalam manuskrip yang menguraikan tasawuf itu, terdapat beberapa paragraf yang dinukil dari *Bidayah al-Hidayah* karya Imam al-Ghazali. Ini menunjukkan bahwa Tarekat Ghazalayah sudah berpengaruh pada saat itu. Adapun keadaan Tarekat Ghazalayah saat ini di Indonesia masih relatif kuat dan memiliki pengikut yang cukup banyak. Tarekat ini terus aktif dalam kegiatan keagamaan dan spiritual dengan membuka pusat-pusat pengajian, mengadakan zikir-zikir berjamaah, dan melaksanakan ritual-ritual sufi. Selain itu, tarekat ini juga melakukan kegiatan sosial seraya terus berusaha mempertahankan dan mengajarkan nilai-nilai kearifan lokal dalam konteks keislaman.

Pembicaraan tasawuf tidak dapat terlepas dari pembicaraan derajat kedekatan seorang sufi kepada Allah SWT. Tingkatan atau derajat ini dinamakan dengan maqam. Para sufi dari setiap tasawuf memiliki pandangan yang berbeda mengenai maqam atau tingkatan ini. Menurut al-Qusyairi, maqam adalah hasil usaha manusia, atas kerja keras dan keluhuran budi pekertinya sebagai hamba Tuhan, yang dapat membawanya pada usaha serta tuntunan dari segala kewajiban. Maqam diperoleh melalui proses yang sungguh-sungguh. Proses para sufi untuk mendapatkan maqam dilalui dari maqam paling dasar hingga paling tinggi. Dalam Tarekat Ghazalayah, karya-karya terkenal Imam al-Ghazali, seperti *Ihya 'Ulumuddin* dan *al-Maqshad al-Asna*, membahas berbagai aspek kehidupan keagamaan, spiritualitas, etika, dan pemurnian jiwa. Dalam karya-karyanya, Imam al-Ghazali lebih berfokus pada prinsip tasawuf dan kesalehan individu. Pembahasan tentang maqam dikembangkan dan diperinci oleh ulama sufi setelah zaman Imam al-Ghazali. Maqam-maqam tersebut adalah tobat, sabar, syukur, *raja'* (berharap), khauf (takut), zuhud,

mahabbah, *syauq* (rindu), *uns* (intim), dan ridha. Yang pertama adalah tobat. Tobat merupakan awal dari perjalanan yang harus dilalui oleh para sufi untuk mendekati diri kepada Tuhannya. Hal ini dilakukan agar mereka dapat mengosongkan diri dari segala tindakan yang tidak baik serta memperbaiki diri. Tobat bermakna penyesalan diri terhadap segala perilaku jahat yang dilakukan pada masa lalu. Tobat dilakukan dengan cara menyesali sepenuh hati kesalahan yang telah dilakukan, serta bersungguh-sungguh berjanji untuk tidak mengulangi perbuatan dosa dibarengi dengan melakukan kebajikan yang disukai Allah SWT.

Maqam selanjutnya adalah sabar. Maqam sabar merupakan maqam yang penting untuk dilalui dalam perjalanan spiritual. Secara bahasa, sabar berarti bertahan atau menahan. Sabar adalah menahan diri dari rasa gelisah, cemas, dan amarah, serta menahan tubuh dari perbuatan yang tidak baik. Menurut Imam al-Ghazali, sabar adalah usaha seseorang dalam menahan hal-hal yang dilarang syari`at dan berusaha untuk melaksanakan perbuatan yang diwajibkan, baik yang fardhu maupun sunnah. Setelah itu, terdapat maqam syukur. Syukur berarti berterima kasih atas segala nikmat yang telah Allah SWT beri. Sedikit atau banyaknya nikmat seharusnya tidak dapat menyebabkan kita mengeluh kepada-Nya. Imam al-Ghazali mengartikan syukur sebagai menggunakan nikmat sesuai dengan kehendak-Nya. Seseorang yang telah mencapai maqam ini akan selalu menggunakan nikmatnya sesuai dengan yang Allah SWT ridhai dan tidak menyalahgunakan nikmat dengan hal-hal yang tidak berguna.

Selanjutnya, ada maqam *raja'*. *Raja'* berarti berharap hanya kepada Allah SWT. Tanda telah mencapai maqam ini adalah ketika seseorang hanya mencari ridha-Nya, akhirat yang baik. Sementara itu, *khauf* berarti takut kepada Allah SWT. Tanda telah mencapai maqam *khauf* ialah ketika seseorang berlari dari maksiat dan hanya berjalan menuju Allah SWT. Menurut Ibnu Athaillah, orang yang berada pada maqam *raja'* akan selalu diliputi sukacita kepada-Nya dan disibukkan dengan kebajikan. Sementara itu, orang yang berada pada maqam *khauf* akan selalu melaksanakan perintah Allah SWT seraya merasa takut apabila tidak mengindahkannya.

Selanjutnya, *maqam zuhud*, yaitu ketidaktergantungan seseorang terhadap dunia materi. Kekayaan yang dimiliki seseorang tidak akan memengaruhi hubungannya dengan Allah SWT. Menurut Ibnu Athaillah, *zuhud* harus dilakukan dalam dua aspek, yaitu lahiriah dan batiniah. Secara lahiriah, seseorang harus *zuhud* terhadap kelebihan harta halal, seperti makanan, pakaian, dan sebagainya. Sementara itu, secara batiniah, seseorang harus *zuhud* terhadap perasaan hati yang tidak sesuai dengan ajaran agama, seperti perasaan sombong, ujub, syirik, iri hati, dan sejenisnya.

*Maqam* selanjutnya adalah *mahabbah* yang secara bahasa diartikan sebagai perasaan tertarik terhadap sesuatu. Menurut Imam al-Ghazali, *mahabbah* merujuk pada kecenderungan dan ketertarikan seseorang terhadap Allah SWT. Allah SWT dianggap sebagai entitas yang agung, penuh kasih sayang, penyayang, penyedia rezeki, dan sempurna. Oleh karena itu, Dia layak untuk dicintai. Rabiah Adawiyah menyatakan bahwa cinta kepada-Nya haruslah diartikan sebagai ketaatan terhadap perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya, bukan semata-mata keinginan akan surga atau ketakutan akan neraka, melainkan kesukacitaan dan kebahagiaan. Dalam tasawuf, cinta kepada Allah SWT dapat diperoleh melalui takarub, yaitu mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui ibadah, terutama shalat, baik yang sunnah maupun fardhu. *Maqam* selanjutnya adalah *syauq* yang didefinisikan oleh al-Qusyairi sebagai getaran emosional di dalam hati yang timbul ketika seseorang merindukan orang yang dicintainya. Kerinduan ini tergantung pada tingkat cinta yang ada. Di dalam hati para sufi, rasa ini selalu hadir karena mereka senantiasa merindukan pertemuan dengan Tuhan. *Syauq* dapat memotivasi seseorang untuk menjadi tekun dalam beribadah kepada Allah SWT. Ketika beribadah, seseorang merasakan seperti bertemu langsung dengan-Nya. Pada saat itu, mereka mengalami kenikmatan yang tidak terbatas karena bagi mereka Allah SWT adalah Dzat yang paling Indah dan keindahannya tidak dapat dibandingkan dengan apa pun selain-Nya.

*Maqam* selanjutnya adalah *uns*. *Uns* memiliki arti kegembiraan atau kebahagiaan. Dalam konteks tasawuf, *uns* mengacu pada keadaan spiritual

para sufi yang merasakan kedekatan dan keterikatan yang intim dengan Allah SWT. Mereka merasakan hubungan yang erat dengan-Nya. *Uns* dapat dicapai ketika hati dipenuhi dengan cinta, kelembutan, keindahan, belas kasih, dan ampunan dari-Nya. Ini membutuhkan kesucian sempurna dan kejernihan dalam zikir para sufi yang ditandai dengan perasaan cemas, takut, dan gelisah jika ada sesuatu yang menghalangi mereka dari mengingat Allah SWT. Pada saat itulah, mereka merasakan kegembiraan yang besar dalam hubungan mereka dengan-Nya. Maqam terakhir adalah *ridha*, yaitu menerima dengan tulus dan lapang dada segala sesuatu yang ditetapkan dan ditakdirkan Allah SWT bagi seseorang. Keikhlasan dalam menerima tersebut didasarkan semata-mata pada kerelaan untuk Allah SWT. Mereka yang memiliki maqam ini tidak mudah terguncang atau kecewa oleh tantangan yang sedang dihadapi. Mereka tidak merasa menyesal ketika hidup dalam keterbatasan dan tidak iri terhadap keberhasilan orang lain karena teguh dalam berpegang pada keyakinan akan takdir dan ketentuan dari-Nya.

### **Amalan Tarekat Ghazalayah di Majelis al-Ihya**

Imam al-Ghazali mengajarkan kepada setiap muridnya untuk selalu tulus kepada Allah SWT dan berbuat baik kepada setiap hamba. Tarekat Ghazalayah memiliki ajaran bahwa dalam menjalankan tarekat terdapat dua hal yang harus dijalankan, yaitu memperbanyak zikir kepada Allah SWT dan meninggalkan setiap perkara yang membuat lupa akan Allah SWT. Ketika sudah menjadi pengikut Imam al-Ghazali dengan mengikuti dan mempelajari kitab-kitabnya, khususnya kitab *Ihya 'Ulumuddin*, seseorang tidak berpikir lagi mengenai keuntungan duniawi dan kepentingan pribadi. Pengikut Tarekat Ghazalayah harus menghabiskan kepemilikannya untuk kepentingan orang lain. Pengikut tarekat ini tidak dibolehkan untuk mengambil keuntungan dari orang lain. Mereka tidak dibolehkan mendekati seseorang untuk mengambil keuntungan darinya. Begitu pula dengan seorang guru yang tidak dibolehkan mendekati seorang murid untuk mendapat keuntungan dari muridnya dan seorang ustadz tidak dibolehkan mendekati jamaah untuk mendapatkan keuntungan dari

jamaah. Akan tetapi, pengikut Tarekat Ghazalayah harus menghabiskan semua kepemilikan pribadinya untuk mendedikasikan diri bagi orang lain. Yang menjadi dasar dari ajaran tersebut adalah firman Allah SWT, “*Tidak ada seorang pun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada (Allah) Yang Maha Pengasih sebagai seorang hamba.*” (Maryam: 93)

Mengucapkan kalimat-kalimat yang menunjukkan bahwa kita butuh perhatian dari manusia juga tidak dibolehkan dalam ajaran Imam al-Ghazali. Bagi orang-orang yang sudah membaca *Ihya 'Ulumuddin*, kalimat-kalimat tersebut adalah jurang. Ketika tidak ada riya di dalam hati, seseorang akan selamat. Sebaliknya, ketika ditemukan sedikit saja riya di dalam hati, seseorang akan jatuh. Pada dasarnya, Tarekat Ghazalayah memiliki perhatian yang besar terhadap zikir dan aktivitas berpikir. Dengan berzikir secara terus-menerus, pengamalnya akan melahirkan rasa mahabbah kepada Allah SWT. Berpikir tanpa terputus akan mengantar seorang hamba kepada makrifat. Dengan demikian, ajaran dari Tarekat Ghazalayah berusaha untuk mengantarkan pengikutnya menuju makrifat dan mahabbah kepada Allah SWT.

Amalan-amalan dalam Tarekat Ghazalayah, meliputi wirid, zikir, dan sunnah. Amalan-amalan ini diberikan oleh Imam al-Ghazali dan tertuang dalam karya-karyanya, seperti *Ihya 'Ulumuddin*. Amalan-amalan ini bertujuan untuk mensucikan, membersihkan, dan menghiasi hati melalui zikir kepada Allah SWT. Selain itu, tujuannya adalah mengingat Allah SWT—dengan cara berzikir—seraya mencapai makrifat dan mahabbah kepada-Nya. Melalui wirid-wirid, seseorang dapat mencapai pemahaman yang lebih dalam mengenai kebesaran Allah SWT dan mencintai-Nya dengan tulus. Wirid-wirid yang disusun oleh Imam al-Ghazali, terdiri dari, dua wirid, yakni wirid siang dan wirid malam. Wirid-wirid tersebut telah mencakup amalan-amalan lainnya, seperti zikir dan sunnah yang lain. Wirid-wirid pada siang hari dirinci menjadi tujuh jenis dalam empat waktu berbeda, yaitu sebagai berikut.

1. Waktu pertama, satu wirid antara waktu subuh dan terbit matahari. Amalan yang dilakukan secara berurutan adalah setelah bangun

tidur membaca doa, berzikir, shalat sunnah dua rakaat sebelum shalat Shubuh di rumah masing-masing, shalat Fajar di masjid, membaca istighfar sebanyak 70 kali dan tasbih 100 kali, dan shalat Shubuh seraya berdoa setelahnya.

2. Waktu kedua, dua wirid di antara waktu terbit duha, yaitu melaksanakan shalat Dhuha dan berzikir.
3. Waktu ketiga, dua wirid antara waktu tengah hari dan asar. Meskipun sedang bekerja memenuhi kebutuhan hidup, hati tetap mengingat Allah SWT.
4. Waktu keempat, dua wirid antara waktu asar dan magrib, yaitu melaksanakan shalat Ashar dilanjutkan dengan amalan wirid, seperti wirid pertama.

Amalan-amalan wirid pada malam hari terbagi menjadi lima waktu, yaitu sebagai berikut.

1. Waktu pertama, satu wirid dari waktu terbenamnya matahari sampai hilangnya mega merah.
2. Waktu kedua, satu wirid dari waktu isya sampai menjelang waktu tidur masyarakat.
3. Waktu ketiga, satu wirid pada waktu tidur.
4. Waktu keempat, satu wirid selepas tengah malam hingga menjelang seperenam akhir malam.
5. Waktu kelima, satu wirid pada waktu seperenam akhir malam (waktu sahur).

Di antara amalan-amalan lain yang dilakukan oleh Majelis al-Ihya adalah mengkaji kitab *`Ihya Ulumuddin* yang merupakan karya Imam al-Ghazali. Jamaah majelis merutinkan untuk mengkaji kitab ini setiap Senin hingga Kamis. Pada hari Senin, mereka membaca kitab *`Ihya Ulumuddin* jilid pertama, pada hari Selasa membaca jilid kedua, pada hari Rabu membaca jilid ketiga, dan pada hari Kamis membaca jilid keempat. Adapun amalan harian yang diamalkan oleh santri Insan Kamil, yaitu membaca ratib al-Haddad. Amalan ini membuat amalan Tarekat Ghazaliyah memiliki kemiripan dengan Tarekat Alawiyah dan

Haddadiyah. Pada setiap malam Jum`at, jamaah majelis merutinkan membaca surah Yasin, bermanakib Syeikh Abdul Qadir al-Jailani, dan haul Muhammad Husni Thamrin.

Dalam Tarekat Ghazaliyah, terdapat konsep penting yang dikenal sebagai salik atau *saalikiin* (bentuk plural dari salik). Salik merujuk kepada individu yang berusaha untuk mencapai kedekatan dengan Allah SWT melalui perjalanan spiritual. Mereka adalah pencari jalan menuju Allah SWT yang memusatkan perhatian pada pemurnian jiwa dan perubahan pribadi melalui praktik-praktik spiritual. *Saalikiin* dalam Tarekat Ghazaliyah tidak diwajibkan untuk menjalani proses baiat sebagai syarat keanggotaan dalam tarekat ini. Hal ini tentunya berbeda dari beberapa tarekat lain yang mewajibkan baiat sebagai tanda keanggotaan. Pada umumnya, baiat mengikat individu secara kontrak dengan tarekat dan mewajibkan mereka untuk mengikuti ajaran dan peraturan secara disiplin dan setia.

Penghilangan baiat sebagai tanda keanggotaan menunjukkan pendekatan yang lebih fleksibel dan terbuka. Ini berarti individu yang tertarik untuk mengeksplorasi jalan spiritual yang diajarkan oleh tarekat ini dapat melakukannya, tanpa harus secara formal bergabung atau terikat sebagai anggota. Ini memberikan kebebasan kepada individu untuk mengambil manfaat dari ajaran-ajaran Tarekat Ghazaliyah, tanpa adanya keterikatan formal. Bagi para salik Tarekat Ghazaliyah, difokuskan pada upaya dalam mengeksplorasi dan mengamalkan ajaran-ajaran Imam al-Ghazali dengan sukacita. Mereka fokus pada pemurnian batin, meningkatkan kesadaran diri, dan mengembangkan hubungan yang lebih dalam dengan Allah SWT. Dalam perjalanan spiritual mereka, para salik Tarekat Ghazaliyah didorong untuk mengintegrasikan ajaran-ajaran Imam al-Ghazali dalam kehidupan sehari-hari mereka, termasuk dalam hubungan sosial, pekerjaan, dan ibadah.

Tarekat Ghazaliyah memberikan kesempatan bagi pengikutnya untuk menjalankan kehidupan spiritual mereka sesuai dengan kebutuhan dan kesediaan pribadi. Tidak adanya syarat baiat sebagai tanda keanggotaan



memberikan kebebasan bagi siapa pun yang tertarik untuk mengeksplorasi ajaran-ajaran Tarekat Ghazalayah, tanpa tekanan atau kewajiban formal. Meskipun demikian, tidak ada syarat baiat yang wajib bagi para salik Tarekat Ghazalayah untuk mencintai, menghormati, dan memahami ajaran-ajaran tarekat dengan sungguh-sungguh. Mereka diharapkan untuk mempelajari karya-karya Imam al-Ghazali yang meliputi berbagai aspek kehidupan spiritual, etika, filsafat, dan hukum Islam. Dengan pemahaman yang mendalam terhadap ajaran-ajaran ini, para salik dapat mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dalam kehidupan mereka sehari-hari.

### **Karya-Karya Imam al-Ghazali**

---

Sebagaimana yang disampaikan oleh Ustadz Hadian, Pesantren al-Ihya adalah pesantren yang menerapkan Tarekat Ghazalayah yang diajarkan oleh Hujjatul Islam, yaitu Imam al-Ghazali sebagai amalan yang dilakukan sehari-hari oleh santri-santrinya. Oleh karena itu, kitab kuning yang dijadikan pedoman dalam pengajaran adalah karya Imam al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*, yaitu salah satu kitabnya yang terkenal dan termasuk kitab terakhir yang dikarang. Sesuai dengan judulnya, kitab ini ditulis dengan tujuan menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama yang saat itu dianggap oleh Imam al-Ghazali sudah menurun. Oleh karena itu, wajar jika kitab ini sangat lengkap menjelaskan berbagai disiplin ilmu agama Islam, khususnya yang membawa kebahagiaan di akhirat.

Kitab ini berisi empat pokok bahasan, yakni ibadah, adat atau kebiasaan, *muhlikat* (perbuatan yang membinasakan), dan *munjiyat* (perbuatan yang menyelamatkan) yang ditulis menggunakan metode sufistik. Imam al-Ghazali berhasil memadukan antara syari'at dan tasawuf melalui pendekatan *tazkiyatun nafs* sehingga *Ihya 'Ulumuddin* berkembang menjadi rujukan fikih tasawuf. Kitab ini terbagi ke dalam empat jilid utama yang memiliki fokus bahasan masing-masing. Pembahasan dalam jilid pertama berisi pembangkit semangat hidup yang membahas persiapan dan motivasi memulai perjalanan spiritual dengan menanamkan niat

yang tulus untuk memperoleh pengetahuan agama, pengendalian diri, dan menjauhi perilaku buruk serta meraih kebaikan. Pada jilid kedua, kitab ini membahas hukum-hukum yang berkaitan dengan kebersihan fisik dan etika dalam memilih makanan dan minuman halal.

Pada jilid ketiga, Imam al-Ghazali membahas tujuan dan makna ibadah agar pelaksanaan ibadah dapat dilaksanakan dengan penghayatan yang mendalam. Pada jilid terakhir, dijelaskan adab dalam berinteraksi sosial dengan menjaga integritas moral, menjauhi perilaku negatif, dan berusaha menjadi manusia yang bermanfaat bagi masyarakat. Di Pesantren al-Ihya, kitab *Ihya 'Ulumuddin* diajarkan kepada para santri dan masyarakat setempat. Bukan hanya santri, masyarakat yang notabenehnya sudah berumur pun masih memiliki semangat untuk mempelajari kitab ini. Setelah belajar kitab ini, pesantren berharap bisa mendakwahkan nilai-nilai agama Islam yang sesuai dengan akidah Islam. Selain itu, pesantren berharap bisa menjadikan pengajian kitab ini sebagai upaya *mukhlakat* (membersihkan penyakit hati), tawakkal, dan tobat.

Selain kitab tersebut, terdapat kitab *Minhaj al-Abidin* dan *Minhaj as-Sawi* yang digunakan sebagai rujukan oleh Majelis al-Ihya. Kitab *Minhaj al-Abidin* merupakan ringkasan dari kitab *Ihya 'Ulumuddin* yang ditulis oleh Imam al-Ghazali, sedangkan kitab *Minhaj as-Sawi* merupakan kitab dari Tarekat Ba Alawi yang membahas tata cara beribadah dan bermuamalah yang lurus dengan mengedepankan ilmu, amal, wara', *khauf*, dan ikhlas. Pesantren al-Ihya juga mengajarkan kitab yang memuat tentang pendidikan Islam, baik dalam bidang tauhid, fikih, tarikh, nahwu, dan sharaf. Pesantren juga mengajarkan satu kitab tentang akhlak yang biasa dipakai oleh banyak pesantren lainnya di Indonesia, yaitu *Akhlak li al-Banin*, kitab tentang etika yang menjadi pedoman dalam meningkatkan kualitas akhlak para santri.

### **Yayasan Pendidikan Insan Kamil**

---

Sekolah Insan Kamil Bogor merupakan sekolah yang didirikan oleh K.H. Drs. Muhammad Husni Thamrin Padmawijaya dibawah naungan Majelis

al-Ihya Bogor sejak 1985 M. Yayasan Pendidikan Insan Kamil terdiri dari TK, SD, SMP, SMA, dan STIT. Yayasan ini memiliki komitmen yang sesuai dengan visi misinya, yaitu mencetak sarjana yang ulama dan ulama yang sarjana. Yayasan ini mengikuti kurikulum nasional dan kurikulum berbasis Islam. Kurikulum nasional, meliputi pengajaran ilmu pengetahuan umum, seperti biologi, matematika, dan sebagainya. Sementara itu, kurikulum berbasis Islam, meliputi pengajian kitab kuning dan Tarekat Ghazaliyah. Yayasan ini memuat fikih, tauhid, tarikh, nahwu, sharaf, dan akhlak sebagai pelajaran dalam kurikulum berbasis keislamannya. Yayasan ini memiliki program khusus bagi para siswa mukim yang bertempat tinggal di pondok. Program tersebut memberikan sentuhan wirid-wirid serta pengajaran Tarekat Ghazaliyah untuk membentuk karakter santri yang ulama dan berakhlak. Kedua kurikulum tersebut berjalan berdampingan untuk mewujudkan sarjana yang faqih dalam bidang ilmu pengetahuan umum dan ilmu agama.

Pondasi dasar dari Yayasan Pendidikan Insan Kamil adalah Majelis al-Ihya dan Pesantren al-Ihya di Bogor yang dibentuk oleh K.H. R. Abdullah bin Nuh pada 1978 M. Awalnya, yayasan ini dibentuk serupa sebuah madrasah diniyah dengan kurang lebih 1.500 siswa. Seiring waktu, jumlah murid yang datang ke madrasah bertambah banyak karena merasa cocok dengan cara Muhammad Husni Thamrin mendidik dalam majelis taklim. Muhammad Husni Thamrin adalah murid dari KH. R. Abdullah bin Nuh yang diamanahkan untuk mengurus dan mengembangkan Yayasan Insan Kamil. Oleh karena itu, dia melanjutkan pembangunan yayasan secara bertahap dengan membeli tanah di sekitar majelis, tanpa meminjam bank ataupun bergantung dengan pihak lain. Pembangunan dimulai secara berurutan mulai dari majelis, bangunan pengajian, hingga unit pendidikan seperti sekarang.

Pada saat itu, sekolah di Bogor pun masih terhitung sedikit jumlahnya, bahkan belum ada. Kebanyakan murid yang datang merupakan mahasiswa Institut Pertanian Bogor (IPB) yang mengajak satu sama lain untuk menjadi santri di Yayasan Insan Kamil. Pada 1986 M, unit pendidikan TK, SD,

SMP, dan SMA mulai didirikan, serta STIT Insan Kamil Bogor menyusul pada 2007 M. Hingga saat ini, luas keseluruhan yayasan ini ialah 4 hektar dengan luas bangunan 7.000 meter. Jumlah keseluruhan siswa kurang lebih 3.000 dengan 389 di antaranya bermukim di Pesantren al-Ihya. Dengan perjuangan dan perjalanan panjang, yayasan ini telah berkembang menjadi lembaga pendidikan yang menggabungkan keunggulan sistem pesantren dan sistem sekolah umum dengan murid yang tersebar di seluruh penjuru Nusantara.

Pondok Pesantren al-Ihya saat ini diperuntukan bagi murid SD, SMP, dan SMA yang hendak bermukim. Pendidikan dasar merupakan pondasi awal untuk membangun akidah dan akhlak. SD Insan Kamil senantiasa membimbing dan menuntun para siswa untuk memiliki akhlak karimah yang cinta terhadap negara, bangsa, dan agama. Loksai SD berada di Jalan Dramaga, Margajaya, Kota Bogor. SD ini memiliki siswa sebanyak 1.010, terdiri dari, 522 siswa laki-laki dan 422 siswa perempuan, serta 80 pengajar. Di bawah naungan Majelis al-Ihya, SD ini sudah terakreditasi A.

SMP Insan Kamil adalah perintis lembaga pendidikan Islam di Kota Bogor. Berdiri sejak 1985 M, sekolah ini awalnya berlokasi di Jalan Raya Dramaga Bogor lalu berpindah ke daerah Batu Tapak, tepatnya di Jalan Aria Surialaga, Kota Bogor pada 1995 M. Jenjang SMP dan SMA terletak tepat di Majelis al-Ihya. SMP dan SMA Insan Kamil Bogor memiliki fasilitas mukim (pesantren) dan nonmukim (reguler). Fasilitas ini menjadikan SMP dan SMA Insan Kamil memiliki karakter dan ciri khas pendidikan bernuansa pesantren yang kuat dalam pokok akidah Ahlus Sunnah wal Jamaah, Ibadah dan akhlak karimah dengan metode pendidikan *ainur rahmah* (kekeluargaan dan kasih sayang). SMP dan SMA Insan Kamil memiliki kurang lebih 1.500 siswa. Tenaga pengajar yayasan kebanyakan berasal dari jamaah atau santri Majelis al-Ihya yang berkuliah di berbagai universitas dan memiliki kemampuan dalam ilmu pengetahuan yang diampu pesantren, seperti matematika, biologi dan mata pelajaran yang lain.

## Visi dan Misi Pendidikan Insan Kamil

---

Sama seperti sekolah lainnya, Yayasan Pendidikan Insan Kamil Bogor memiliki visi dan misi agar menghasilkan penerus yang terdidik. Visi utama dari yayasan ini adalah mencetak sarjana yang ulama. Maksudnya, seseorang bisa memadukan ilmu agama dan ilmu umum dalam praktik kehidupan. Dengan menimba ilmu di yayasan ini, para santri bisa menjadi ulama atau ilmuwan sesuai dengan keinginan dan kemampuannya. Metode yang digunakan agar visi tersebut tercapai melalui metode *ainur rahmah* atau pandangan kasih sayang yang dapat dipraktikkan langsung dengan cara melakukan pendekatan, baik kepada yang muda maupun yang berusia. Menjadi sosok kakak bagi yang lebih muda. Memuliakannya bagi yang lebih tua. Selain itu, santri juga dapat diajak rihlah atau rekreasi ke beberapa wilayah, seperti Jakarta, Bandung, dan lainnya. Rihlah ini diadakan untuk mengajarkan santri tentang melanjutkan kebiasaan yang rutin mereka lakukan di pondok, tidak ditinggalkan ketika di luar. Para santri juga terbiasa untuk diajak menjadi pengajar sebagai bentuk pengabdian masyarakat. Melalui program ini, mereka diajarkan untuk membiasakan keterampilan bahasa Arab dan Inggris. Dari hal tersebut, para santri mampu berpikir secara kreatif dan inovatif. Yayasan ini terkenal dengan karakteristik siswa yang dibangun, berakhlak karimah dengan pokok akidah Sunni.

Sebagian besar jamaah yayasan merupakan mahasiswa yang berkuliah di berbagai universitas dan memiliki latar belakang ilmu pengetahuan yang beragam dan bersifat umum, seperti matematika, biologi, dan lainnya. Para jamaah inilah yang nantinya akan diminta untuk membantu mengajar di yayasan. Mereka diberi pendidikan, seperti disekolahkan di Yaman ataupun Madinah. Tidak hanya memberikan pendidikan kepada para pengajar, hal-hal di luar pendidikan juga diperhatikan oleh yayasan, seperti penjadwalan. Para pengajar yang sedang menempuh pendidikan akan dipanggil untuk dijodohkan. Hal ini dilakukan agar kualitas para pengajar terus bertahan, bahkan meningkat. Dari hasil perjodohan tersebut, keturunan mereka akan dimasukkan ke yayasan dengan harapan dapat

menjadi penerus kedua sebagai pengajar dan pendakwah. Penanaman prinsip yang diberikan oleh yayasan kepada para pengajar cukup berbeda. Mereka tidak mau menerima bayaran dalam kegiatan belajar mengajar. Jangankan menerima, mengharapkan saja tidak diperkenankan. Hal ini menjadi pembeda dengan pendidikan di sekolah yang umumnya diperlukan kegiatan administratif. Oleh karena itu, pengkaderan dilakukan sejak menjadi santri agar prinsip-prinsip yang dipegang yayasan dapat tertanamkan dengan baik sehingga kelak dapat menjalankannya dengan berkah dan ikhlas sebagai pengajar.

### **Kesiswaan Yayasan Pendidikan Insan Kamil**

Yayasan Pendidikan Insan Kamil Bogor berlandaskan akidah, syari'at, dan akhlak karimah untuk menciptakan prestasi dan kemanfaatan ilmu seluas-luasnya, serta mencetak anak didik menjadi sarjana yang ulama dan ulama yang sarjana. Yayasan memiliki program ibadah yang meliputi wirid, kajian kitab, hafalan Al-Qur'an dan shalat berjamaah. Program ini menjadi metode pembelajaran dasar yayasan. Kajian kitab dilaksanakan dengan metode *bandungan*, yaitu pembelajaran kolektif dengan menyimak penjelasan mengenai kitab tertentu. Tahfizh Al-Qur'an dilaksanakan dengan metode *sorogan*, yaitu pembelajaran yang dilaksanakan secara individual dalam rangka meningkatkan kualitas murid di bidang tertentu. Ada juga metode pembiasaan, yaitu pembelajaran untuk menerapkan keistiqamahan ibadah melalui kegiatan harian yang dilakukan secara rutin.

Kegiatan rutin tersebut wajib dilaksanakan oleh para siswa yang bermukim di pesantren. Setiap hari, mereka melaksanakan shalat Shubuh berjamaah dan amalan wirid sebelum bersekolah. Pada saat duha, mereka diwajibkan melaksanakan shalat Dhuha, bahkan jika tidak melakukannya, harus diqadha. Saat memasuki waktu zuhur, mereka wajib melaksanakan shalat Zhuhur berjamaah dan membaca bacaan wirid siang. Setelah itu, shalat Ashar, shalat Maghrib, dan shalat Isya dilaksanakan secara berjamaah. Pada malam harinya, mereka yang bermukim harus melaksanakan shalat wWtir sebelum tidur. Sama seperti shalat Dhuha,

jika tidak melaksanakannya, siswa harus mengqadha walaupun banyak pendapat yang menjadikan shalat Dhuha dan shalat Witir adalah ibadah sunnah. Adapun kegiatan sunnah lain yang dilakukan para siswa adalah shalat Qabliyah dan shalat Ba`diyah.

Kegiatan para siswa yang bersekolah dan belajar di Yayasan Insan Kamil dengan bermukim dan nonmukim memiliki perbedaan. Para siswa yang bermukim memiliki kegiatan yang lebih banyak dan padat daripada mereka yang tidak bermukim. Siswa nonmukim tetap mendapatkan kewajiban untuk melaksanakan wirid dan ibadah dari yayasan, tetapi hanya dilakukan pada pagi hari hingga waktu duha sebelum jam belajar sekolah, dan pada jam istirahat siang atau waktu zuhur. Dalam waktu tersebut, amalan-amalan yang dilakukan adalah membaca wirid, zikir al-Lathif, zikir al-Haddad, dan surah al-Waqiah.

Sebagai pelopor penggunaan jilbab untuk bersekolah, dalam penerapannya, Yayasan al-Ihya Insan Kamil menemui banyak rintangan. Pada 1982—1983 M, para alumnus yang ingin melanjutkan pendidikan di SMAN 1, SMAN 5, dan SMAN 2 di Bogor sempat mengalami pelarangan dalam berjilbab, bahkan terancam akan dikeluarkan dari sekolah. Hal ini membuat pemimpin yayasan berkontra dengan kepala-kepala sekolah tersebut. Masalah ini pun berkembang menjadi isu panas pada masa itu. Bentuk pelarangan mengenakan jilbab ini dianggap sebagai wujud fisik gerakan politik Islam yang bertentangan dengan politik pemerintah Orde Baru saat itu. Pemerintah mengeluarkan Surat Keputusan (SK) 052/C/Kep/D.1982 yang ditetapkan pada 17 Maret 1982 M oleh Direktur Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah (Dirjen Dikdasmen) yang secara tidak langsung melarang pemakaian jilbab melalui pemberian tindakan tegas terhadap para siswa perempuan yang mengenakan jilbab, seperti tidak dibolehkan memasuki halaman sekolah, diberhentikan sementara, diberikan surat teguran, ditolak untuk belajar di kelas, bahkan dikeluarkan dan dipindahkan ke sekolah swasta.

Para pelajar dan orang tua berupaya untuk melaporkan pihak sekolah ke pengadilan dengan melaporkan permasalahan tersebut kepada Lembaga

Bantuan Hukum (LBH) yang dipimpin oleh Nursyahbani Katjasungkana. LBH pun mengajukan gugatan kepada Pemerintah Depdikbud Jawa Barat untuk memperjuangkan pemakaian jilbab di sekolah. Tidak hanya itu, Majelis Ulama Indonesia (MUI) pun mengadakan pertemuan intensif dengan Fuad Hasan, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, dan Dirjen Dikdasmen. Hingga akhirnya, pada 16 Februari 1991 M, dikeluarkanlah SK No. 100/C/Kep/D/1991 bahwa pelajar, baik SMP maupun SMA, dibolehkan untuk memakai seragam khas berupa rok panjang sampai mata kaki, baju lengan panjang, dan jilbab berwarna putih. Kebijakan ini berlaku hingga masa sekarang.

Sejak awal, pengajar di Pesantren Insan kamil ditanamkan karakter ikhlas dalam mendidik para siswa. Ikhlas merupakan sebuah sifat rela, baik dalam keadaan susah maupun mudah. Sifat ini melekat pada diri manusia. Penanaman sifat ini banyak diajarkan oleh agama Islam. Selain itu, para siswa diajarkan untuk percaya kepada Tuhan bahwa rezeki akan selalu datang saat mereka membutuhkannya. Berbeda dengan pengajar di sekolah umum, seorang pengajar dari pesantren dibiasakan hidup dengan sederhana. Salah satu bentuknya direalisasikan pada proses pemberian gaji. Seorang pengajar tarekat, termasuk pengajar Pesantren al-Ihya Insan Kamil, harus menanamkan sifat ikhlas dalam memberikan ilmu. Mereka dilarang untuk mengharap gaji dari pengajaran tersebut. Mereka memiliki pemikiran bahwa menjadi seorang guru artinya rela menghabiskan waktu untuk orang lain, bukan untuk kepentingan pribadi. Apabila seorang guru tarekat berharap untuk mendapat gaji, hal tersebut dianggap tercela.

Meskipun demikian, dalam proses pendirian sekolahnya, Yayasan al-Ihya Insan Kamil membutuhkan biaya yang besar. Mereka diberi kesempatan oleh pemerintah untuk menggunakan dana BOS (Biaya Operasional Sekolah). Namun, biaya tersebut tidak digunakan karena nilai Ikhlas yang yayasan bawa tidak sejalan dengan pengadaan dana BOS. Mereka memilih untuk menyerahkan dana BOS tersebut kepada sekolah lain yang lebih membutuhkan. Oleh karena itu, mereka menyerahkan



semua keadaan, termasuk pembangunan sekolah dengan berserah kepada Tuhan dan percaya bahwa pembangunan akan datang dengan sendirinya. Hal ini benar adanya. Saat yayasan ingin mengembangkan sekolahnya, seorang donatur datang dan memberikan sejumlah uang yang sesuai dengan kebutuhan.

### **Pengaruh dan Bentuk Dakwah Majelis al-Ihya**

---

Majelis al-Ihya menggunakan strategi dakwah yang sangat lembut dalam penyebaran dakwahnya. Strategi dakwah yang dilakukan diklasifikasikan menjadi dua jenis yaitu, langsung dan tidak langsung. Dalam strategi dakwah secara langsung, Majelis al-Ihya lebih memusatkan pada pengajian yang dilakukan kepada masyarakat sekitar. Pengajian yang diadakan, antara lain, pengajian kitab yang dilakukan secara harian, mingguan, hingga bulanan yang dibersamai dengan bacaan wirid. Selain itu, para pengajar di Majelis al-Ihya banyak juga yang menerima panggilan untuk mengaji di berbagai majelis, bahkan satu ustadz dalam satu hari bisa mendatangi sepuluh majelis. Strategi dakwah al-Ihya lainnya ialah mendirikan sekolah mulai dari jenjang taman kanak-kanak hingga perguruan tinggi. Beberapa hal tersebut menjadi faktor signifikan dalam perkembangan dakwah Majelis al-Ihya secara langsung.

Adapun strategi secara tidak langsung, Majelis al-Ihya mengkader para santri untuk bisa mengisi pengajian di luar dengan tujuan melatih dan mendidik mental mereka agar terbiasa mendakwah. Terkadang, para santri dikirim ke luar negeri, seperti Madinah dan Hadhramaut untuk menimba ilmu agar nantinya bisa kembali dan mengimplementasikan ilmu yang didapat tersebut di al-Ihya. Selain pengkaderan, Majelis al-Ihya juga memiliki media sosial yang aktif dan dapat dengan mudah ditemukan oleh masyarakat penjurus dunia. Strategi ini menjadi penting di era modern untuk memperluas jangkauan dakwah yang dilakukan oleh Majelis al-Ihya.

Menghasilkan sarjana yang ulama adalah kata kunci utama dari tujuan jangka panjang dakwah Pondok Pesantren Insan Kamil. Dari frasa ini, lahir Majelis al-Ihya yang menjadi cikal bakal SD Insan Kamil, SMP Insan

Kamil, SMA Insan Kamil, dan Pondok Pesantren Insan Kamil. frasa ini jugalah yang membuat para pengajar atau para ustadz memiliki semangat pendidikan yang luar biasa. Mereka menolak dibayar oleh para santrinya sebagai bentuk upaya menghasilkan sarjana yang ulama dan agar ulama yang lahir dari rahim sekolah adalah ulama-ulama yang ikhlas. Ini juga sebagai bentuk dari pengamalan ajaran Tarekat Ghazalياهو yang dianut oleh para pengajar yayasan.

Tujuan jangka panjang strategi dakwah mereka yang lebih umum, tentunya untuk menyebarkan dakwah islam ke penjuru dunia. Hal ini terlihat pada wasiat Muhammad bin Nuh yang memerintahkan Muhammad Husni Thamrin untuk meneruskan perjuangannya dalam dakwah islam dengan ajaran Islam Sunni, bermadzhab Syafi`i dan bertarekat Ghazalياهو. Tidak dinafikan bahwa cita-cita besar para pendiri yayasan inilah yang mengantarkan yayasan dalam kondisi sekarang, yakni lembaga pendidikan besar yang santri datang dari berbagai Nusantara, bahkan dari luar negeri dan bahkan melahirkan ribuan lebih alumni hebat.

Beberapa dampak positif dari terbentuk Majelis al-Ihya bagi seluruh masyarakat sekitar ialah ketika majelis mampu mengubah lingkungan warga menjadi lebih nyaman. Sebelum terbentuknya al-Ihya, pemukiman warga dipenuhi oleh tempat maksiat. Ditambah lagi, instalasi cahaya yang sangat minim dan beberapa kuburan mengelilingi rumah warga yang membuat warga merasa takut dan tidak nyaman secara konstan. Warga mengaku mendapatkan perubahan yang positif semenjak Majelis al-Ihya mulai menyebarkan dakwah dan menarik beberapa jamaah untuk beribadah dan membaca Al-Qur'an. Beberapa jalan yang rusak dan bebatuan diperbaiki oleh pengurus al-Ihya. Majelis juga menjangkau beberapa organisasi keagamaan di Bogor untuk ikut mengamalkan beberapa amalan yang aktif diajarkan di al-Ihya, serta menugaskan beberapa pengurus untuk merawat kuburan sekitar.

Beberapa di antara warga tersebut mengungkapkan rasa terima kasih dengan cara membantu terciptanya keamanan untuk perkembangan majelis, seperti menjadi penjaga majelis dan mendaftar menjadi santri atau

pengajar di pesantren yang diampu oleh Majelis al-Ihya. Sebagian jamaah yang sudah mengikuti pengajian di majelis ini aktif merekomendasikan anak-anak mereka untuk masuk ke Pesantren al-Ihya. Majelis al-Ihya menilai umpan balik positif dari warga sebagai dukungan untuk terus mengembangkan dan mengamalkan amalan positif kepada warga sekitar.

Manjelis al-Ihya aktif dalam aktivitas dakwah di lingkungan sekitar dengan berbagai cara yang berdampak positif bagi masyarakat. Salah satunya adalah mengisi majelis taklim di sekitar pesantren. Para pengajar al-Ihya sering diundang untuk memberikan wirid dan pengajaran agama kepada masyarakat. Dalam majelis taklim ini, para anggota majelis memiliki kesempatan untuk mendengarkan langsung pengajaran agama dan wirid yang disampaikan oleh pengajar al-Ihya. Selain itu, al-Ihya juga menggunakan metode penyebaran wirid melalui penguas suara agar dapat didengar oleh masyarakat di sekitar pesantren. Hal ini membuat masyarakat terbiasa mendengar lantunan wirid dan lama kelamaan penasaran dengan al-Ihya. Dengan ketertarikan tersebut, ada warga yang ikut mengaji di al-Ihya.

Tidak hanya itu, Majelis al-Ihya juga terlibat dalam kegiatan sosial. Mereka aktif mengirimkan makanan, seperti beras, kepada yang membutuhkan. Melalui kerjasama dengan masyarakat sekitar, al-Ihya membangun hubungan positif dan memberikan kontribusi nyata dalam memenuhi kebutuhan pokok masyarakat. Walaupun tidak dibuat program atau kegiatan khusus yang dilakukan untuk membangun hubungan positif dengan masyarakat, kehadiran al-Ihya dan kegiatan wiridnya telah memberikan dampak positif yang terasa oleh masyarakat sekitar. Perubahan positif dalam pengetahuan agama dan peningkatan kualitas hidup masyarakat menjadi bukti nyata dari hubungan yang kuat antara Majelis al-Ihya dan komunitas sekitar.

Faktor pendukung perkembangan dakwah Pesantren al-Ihya melibatkan beberapa strategi yang efektif. Salah satunya adalah strategi dakwah yang diterapkan secara lembut dan komunikatif sehingga pesan-pesan dakwah lebih mudah dipahami masyarakat. Pesantren al-

Ihya menggunakan pendekatan yang ramah dan menghormati, tanpa menekan atau memaksakan ajaran kepada individu. Dengan pendekatan ini, mereka berhasil menciptakan iklim yang kondusif bagi masyarakat untuk menerima dan memahami ajaran dakwah yang disampaikan oleh pesantren. Selanjutnya, pesantren juga mengadopsi pemilihan target dan tempat dakwah berdasarkan minat masyarakat yang menjadi targetnya. Mereka secara cermat memahami kebutuhan, minat, dan karakteristik masyarakat yang ingin mereka sasar. Dengan pendekatan ini, pesantren dapat menyesuaikan pesan dakwah agar lebih relevan dan menarik bagi masyarakat. Pemilihan target yang tepat juga membantu pesantren dalam membangun hubungan yang erat dengan masyarakat dan memperkuat ikatan mereka dengan pesantren.

Sistem pengkaderan yang diberlakukan di Pesantren al-Ihya juga memiliki dampak besar dalam perkembangan dakwah. Melalui sistem ini, ajaran yang ada di pesantren dapat disebarluaskan secara lebih luas. Para santri yang mengikuti program pengkaderan akan dibekali dengan pengetahuan dan keterampilan yang memadai untuk menjadi duta dakwah yang efektif. Mereka dapat mengajarkan ajaran-ajaran pesantren kepada masyarakat di sekitar mereka melalui berbagai kegiatan dan forum yang relevan. Hal ini memperluas jangkauan dakwah pesantren dan membantu dalam perkembangan dan penyebaran nilai-nilai Islam yang diajarkan oleh pesantren. Perekrutan staf-staf pesantren yang berasal dari masyarakat sekitar juga menjadi faktor pendukung dalam perkembangan dakwah Pesantren al-Ihya. Keberadaan staf-staf ini menciptakan kedekatan dan kepercayaan antara pesantren dan masyarakat. Masyarakat lebih mudah menerima ajaran dan pesan yang disampaikan oleh pesantren karena staf-staf tersebut memiliki latar belakang yang mirip dengan mereka. Staf-staf pesantren yang berasal dari masyarakat sekitar juga dapat mengakomodasi kebutuhan dan masalah yang dihadapi oleh masyarakat secara lebih efektif. Mereka dapat mengidentifikasi masalah yang dihadapi masyarakat dan memberikan solusi berdasarkan pemahaman yang mendalam tentang situasi lokal.

Meskipun Pesantren al-Ihya berhasil mengimplementasikan strategi-strategi yang efektif, ada beberapa faktor penghambat dalam perkembangan dakwah. Salah satunya adalah keterbatasan tempat dakwah yang sesuai. Dakwah tidak dapat dilakukan di sembarang tempat karena tidak semua masyarakat siap menerima ajaran tersebut. Oleh karena itu, Pesantren al-Ihya hanya berdakwah berdasarkan situasi lingkungan dan permintaan masyarakat. Mereka harus memilih dengan hati-hati tempat-tempat yang cocok untuk menyampaikan pesan-pesan dakwah agar efektif dan diterima oleh masyarakat. Selain itu, kesulitan lain yang dihadapi oleh pesantren dalam perkembangan dakwah adalah tantangan untuk mencapai kelompok masyarakat yang sulit dijangkau. Beberapa komunitas atau individu mungkin memiliki keyakinan, budaya, atau latar belakang yang berbeda sehingga sulit untuk menerima ajaran yang disampaikan oleh pesantren. Dalam menghadapi tantangan ini, Pesantren al-Ihya perlu mengadopsi pendekatan yang fleksibel dan adaptif dengan situasi yang ada. Mereka perlu memahami kebutuhan dan karakteristik kelompok masyarakat yang sulit dijangkau tersebut, serta menyesuaikan pesan dakwah agar relevan dan dapat diterima oleh mereka.

Kesulitan lainnya mungkin melibatkan resistensi atau skeptisisme terhadap dakwah dari beberapa pihak. Beberapa orang mungkin memiliki pandangan yang berbeda atau mempertanyakan validitas atau tujuan dakwah yang disampaikan oleh pesantren. Dalam menghadapi tantangan ini, Pesantren al-Ihya perlu mengomunikasikan dengan baik dan menjelaskan secara jelas tujuan, manfaat, dan nilai-nilai dari ajaran yang mereka sampaikan. Mereka juga perlu membuka dialog dengan pihak-pihak yang skeptis atau kritis untuk membangun pemahaman dan memperjelas misi dakwah Pesantren al-Ihya.

Majelis al-Ihya memiliki tanggung jawab penting dalam menjaga kesinambungan dakwah yang dilakukan agar dakwah yang mereka lakukan tidak sekadar menjadi tren sementara. Untuk mencapai hal ini, Majelis al-Ihya menerapkan beberapa hal. Pertama-tama, mereka akan fokus pada substansi yang menjadi kunci utama. Majelis al-Ihya terus konsisten

menjaga agar dakwah yang disampaikan tetap berlandaskan ajaran Islam yang benar dan relevan. Hal tersebut terus mereka pertahankan supaya dakwah yang mereka sampaikan tetap memiliki dasar yang kuat dan tidak hanya mengikuti tren atau permintaan sesaat.

Selanjutnya, pendidikan dan pelatihan memainkan peran penting dalam menjaga kesinambungan dakwah di Majelis al-Ihya ini. Penerapan yang dilakukan oleh al-Ihya adalah dengan melakukan proses kaderisasi kepada para siswanya. Para siswa diberikan bekal pendidikan dan pengetahuan tentang Islam secara mendalam. Kemudian, jika dirasa sudah cukup, mereka akan dilatih agar berani tampil di hadapan publik. Dengan bekal pengetahuan dan keterampilan yang memadai, mereka dapat menyampaikan pesan-pesan Islam dengan tepat dan relevan, serta menyesuaikan metode dakwah dengan kebutuhan dan tantangan yang ada. Selain itu, Majelis al-Ihya juga terus berupaya untuk mengikuti perkembangan teknologi yang ada, yaitu dengan pemasangan CDM (Chrome Device Management) pada komputer yang digunakan oleh para murid. CDM adalah software yang berfungsi sebagai pengaman dan membantu melindungi santri dari informasi di internet yang kurang baik. Dengan pemasangan CDM ini, diharapkan murid-murid akan tetap mengikuti perkembangan teknologi, tanpa melewati batas.

Berdasarkan data wawancara, secara tidak langsung Pesantren al-Ihya menjelaskan bagaimana mereka mengukur keberhasilan dakwah yang dilakukan dan dampaknya terhadap masyarakat sekitar. Namun, dalam konteks umum, ada beberapa cara yang digunakan untuk mengukur keberhasilan dakwah dan dampaknya terhadap masyarakat. Seperti pertumbuhan dan partisipasi, Majelis al-Ihya dapat mengukur keberhasilan dakwah mereka dengan melihat pertumbuhan anggota majelis, jumlah peserta dalam kegiatan dakwah, serta partisipasi aktif dalam program-program yang diselenggarakan. Jika ada peningkatan yang signifikan dalam jumlah dan partisipasi, ini dapat dianggap sebagai indikator keberhasilan dalam menarik minat dan keterlibatan masyarakat.

Mereka juga dapat mengamati perubahan perilaku yang terjadi pada individu atau komunitas yang terlibat dalam dakwah mereka. Jika ada peningkatan dalam pengadopsian prinsip-prinsip agama, perubahan positif dalam kehidupan sehari-hari, atau peningkatan moral dan etika dalam komunitas, ini dapat dianggap sebagai dampak positif dari dakwah mereka. Majelis al-Ihya dapat mengumpulkan umpan balik dari masyarakat yang mereka sasar untuk mengukur dampak dakwah. Hal ini dapat dilakukan melalui survei, wawancara, atau evaluasi program yang melibatkan masyarakat. Umpan balik ini dapat memberikan informasi berharga tentang bagaimana dakwah mereka memengaruhi pandangan, pengetahuan, dan sikap masyarakat terhadap agama dan kehidupan spiritual.

Mereka juga dapat mengukur dampak dakwah mereka dengan melihat kontribusi sosial yang mereka berikan kepada masyarakat. Sebagai contoh, mereka dapat mengevaluasi program-program sosial atau kemanusiaan yang mereka lakukan, seperti bantuan kepada masyarakat yang membutuhkan, pendidikan, pemberdayaan ekonomi, atau kegiatan sosial lainnya. Jika kontribusi ini memberikan manfaat nyata bagi masyarakat, itu dapat dianggap sebagai dampak positif dari dakwah mereka. Salah satu bentuk upaya Majelis al-Ihya melakukan dakwah adalah dengan menyelenggarakan kegiatan pendidikan melalui pendirian Pesantren al-Ihya.

Konsep kegiatan belajar mengajar yang ditetapkan untuk para santri, sebagian besarnya, masih menggunakan pendekatan yang tradisional. Namun demikian, Majelis al-Ihya tetap mengadaptasi metode pelaksanaan pembelajaran yang menyesuaikan perkembangan zaman dan teknologi. Salah satu langkah yang diambil oleh Majelis al-Ihya atas hal ini adalah mendorong para santri untuk menggunakan Chromebook pada kegiatan pembelajaran yang membutuhkan akses internet. Chromebook adalah perangkat komputer atau laptop pada umumnya. Perbedaannya terdapat pada sistem operasi yang digunakan, yaitu Chrome OS. Chromebook dilengkapi dengan Chrome Device Management (CDM) yang merupakan

perangkat lunak (*software*) untuk melakukan pendaftaran Chromebook. CDM adalah *software* yang berfungsi sebagai pengaman dan membantu melindungi santri dari informasi di internet yang kurang baik.

Meskipun demikian, Majelis al-Ihya masih menghadapi persoalan karena beberapa di antara santri mampu mengakali sistem CDM. Hal yang dilakukan Majelis al-Ihya sebagai upaya untuk mengatasi persoalan ini adalah melalui pembentukan karakter. Hal tersebut dilakukan dengan pelaksanaan kajian kitab kuning oleh santri. Dalam pengkajian kitab kuning ini, banyak wirid yang harus dibaca. Dengan demikian, hal ini diharapkan dapat mengendalikan pembentukan karakter para santri. Dengan menerapkan pendekatan ini, Majelis al-Ihya berusaha untuk menyatukan antara metode pembelajaran yang sesuai dengan perkembangan teknologi, seperti penggunaan Chromebook, dan pembentukan karakter yang kuat melalui kajian kitab kuning. Bentuk dakwah yang dilakukan oleh al-Ihya tidak memiliki perbedaan signifikan dengan organisasi dakwah lainnya. Pada cabang-cabang majelisnya, terdapat pembacaan wirid dan zikir yang dilakukan oleh para jamaah majelis. Namun yang membedakan adalah hal ini tidak diprogramkan secara terstruktur. Masyarakat diajak untuk mengikuti bacaan-bacaan mereka yang kemudian dilanjutkan sendiri secara sukarela. Dengan demikian, dakwah al-Ihya dapat berkembang lewat masyarakatnya sendiri.

Dari perkembangan tersebut, jaringan-jaringan yang lebih luas di luar majelis mulai mengenal al-Ihya sebagai organisasi dakwah yang kredibel. Tak jarang pula memunculkan minat serta ketertarikan dari awam untuk bergabung menjadi bagian dari al-Ihya. Selain itu, program pemberdayaan masyarakat yang aktif dilaksanakan sangat membantu kehidupan di sekitar al-Ihya lalu menarik anggota-anggota baru ke dalam majelis, baik sebagai guru, murid maupun pekerja di al-Ihya. Proses kaderisasi dan regenerasi ini berjalan apa adanya tanpa pemasaran dengan skala yang besar. Para ustadz di al-Ihya menggunakan kesempatan untuk menunjukkan kepaiawaian mereka dalam berdakwah ketika mendapat panggilan untuk mengisi majelis-majelis. Pendakwahan dilakukan secara



lemah lembut, berbeda dengan beberapa organisasi dakwah lain yang cenderung mencirikan tabiat keras. Adapun kaderisasi internal dilakukan dengan menyokong akademik para santri secara maksimal dan menjaga lulusan terbaiknya agar mampu mengabdikan di al-Ihya.

Dalam perkembangan dakwahnya, Majelis al-Ihya sejauh ini belum pernah sama sekali mendapatkan kritik dan celaan atas dakwah yang mereka sebarkan ke masyarakat. Hal ini disebabkan oleh lembutnya metode dakwah yang mereka gunakan. Sebagaimana disebutkan, pada dasarnya dakwah Majelis al-Ihya tidak memiliki strategi struktural yang terperinci. Dalam penyebaran dakwahnya, mereka hanya rutin melakukan aktivitas dakwah serta mengisi beberapa kajian kitab di luar Majelis al-Ihya yang tersebar di beberapa titik. Pada intinya, mengenai penolakan, tidak ada sama sekali sebagaimana penjelasan yang dapat dijelaskan oleh narasumber. Dibandingkan pengaruh masyarakat pada Majelis al-Ihya, lebih banyak pengaruh yang diberikan pesantren kepada masyarakat.



# Bagian 3

STUDI ARAB HADHRAMI  
DI INDONESIA





# Bab 1

## Masyarakat Arab Hadhrami di Indonesia

Penelitian mengenai orang Arab Hadhrami, terutama dalam pembangunan negara-bangsa di Indonesia menjadi penting karena beberapa alasan. *Hadhramii* yang berarti imigran dari Hadhramaut dan keturunannya merupakan mayoritas orang Arab di wilayah maritim Asia Tenggara. Tempat asalnya adalah wilayah Hadhramaut di Yaman modern (Engseng Ho, 2006; Jacobsen, 2009).

Masyarakat Arab Hadhrami di Indonesia memiliki posisi unik dalam masyarakat, terutama selama periode kolonial Belanda. Berdasarkan pembagian ras, pemerintah Hindia Belanda mengategorikan mereka, Bersama dengan orang Tionghoa dan minoritas Asia lainnya, sebagai oriental asing (*vreemde oosterlingen*). Setiap kelompok diatur oleh hukum dan sistem yang berbeda dan dilarang untuk memiliki kehendak bersama. Namun, masyarakat Arab di Indonesia menganut agama yang sama dengan sebagian besar penduduk asli (*inlanders*), yang secara lokal disebut sebagai pribumi. Keunggulan ekonomi dan hukum mereka atas pribumi, serta asal-usul keturunan yang dianggap mulia secara agama, membantu mereka dalam mendapatkan pengaruh yang cukup besar pada penduduk Muslim setempat (Yamaguchi, 2016).

Awal abad ke-20 M menjadi titik awal terjadinya perubahan zaman di tanah-tanah koloni. Pada era ini, muncul kesadaran akan bangsa

dan negara, serta meluasnya keinginan untuk mengubah nasib, meraih kejayaan, kehormatan negara, dan kehidupan mulia, tidak terkecuali bagi masyarakat perantauan Arab-Indonesia. Mereka turut terkena dampak akan gelombang kesadaran ini. Oleh karena itu, masalah yang dihadapi keturunan campuran Arab-Indonesia tergolong unik dan sulit. Unik karena, sebagai keturunan Arab, mereka harus menempatkan diri pada posisi yang tepat di tengah-tengah bangsa yang sedang mempersatukan diri menjadi bangsa modern. Adapun kesulitannya, karena mereka harus berurusan dengan dua kelompok, yaitu kelompok internal (di antara keturunan Arab) yang tidak sepenuhnya memahami arti bangsa dan negara, serta kelompok eksternal, yaitu para nasionalis pribumi yang hampir menganggap masyarakat Arab sebagai “keturunan campuran asing”, seperti golongan campuran lainnya.

Berakhirnya penjajahan Belanda dan terbentuknya negara Indonesia merdeka membawa perubahan kepada masyarakat, termasuk aspek politik tradisional. Dengan adanya Proklamasi 1945, negara nasional Indonesia terbentuk. Sebuah pencapaian dalam kehidupan negara modern berbentuk republik yang menandai berakhirnya bentuk kolonialisme asing.

Beberapa rujukan mengenai masyarakat Hadhrami di Indonesia telah ditulis dengan baik oleh para ahli. Salah satu buku yang membahas masyarakat Hadhrami adalah buku yang ditulis oleh L.W.C. van den Berg dengan judul *Orang Arab di Nusantara*. Buku ini merupakan hasil penelitian van den Berg terhadap masyarakat Arab yang datang ke Indonesia pada abad ke-19 M. Tentu saja, karya ini tidak bisa dianggap sebagai karya akademis yang objektif karena van den Berg adalah seorang perwira kolonial sehingga penelitiannya ini dilakukan sebagai upaya pemerintah kolonial dalam mengendalikan masyarakat Arab di Indonesia. Hal ini menarik karena belum diketahui bagaimana pandangan pemerintah koloni terhadap kelompok Hadhrami dalam konteks tertentu sehingga “harus” dikendalikan. Oleh karena itu, diperlukan penelitian lebih lanjut.

Natalie Mobini-Kesheh menggambarkan kehidupan masyarakat Hadhrami pada awal abad ke-20 M dalam bukunya, *The Hadhrami*

*Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies 1900—1942*. Berbeda dengan van den Berg, Natalie Mobini-Kesheh mampu menggambarkan dengan baik bagaimana transformasi sosial politik di Hindia Belanda yang memengaruhi komunitas Hadhrami di dalamnya. Dalam bukunya, Mobini-Kesheh berpendapat bahwa identitas yang pertama kali diadopsi oleh masyarakat Hadhrami di Indonesia adalah identitas “*Arab-like*”. Identitas ini muncul akibat adanya *nahdhah* (kebangkitan) yang memengaruhi masyarakat Arab Hadhrami dalam melakukan gerakan sosial dan politik pada awal abad ke-20 M. *Nahdhah* (kebangkitan) mendorong masyarakat Hadhrami untuk membentuk komunitas yang kuat dalam mengembangkan organisasi pendidikan dan sosial.

Dalam bukunya, Mobini-Kesheh mencoba membandingkan organisasi Jamiatul Khair (organisasi gerakan Arab Hadhrami di Hindia Belanda) dengan Tionghoa Hwee Koan (THHK) di Batavia (organisasi gerakan Tionghoa di Hindia Belanda). *Pilgrimage History* karya Hamid Nabhan (2018) merupakan suatu antitesis terhadap tuduhan dan analisis sempit yang ditulis oleh beberapa peneliti asing yang mengatakan bahwa para imigran Arab yang merantau ke Indonesia hanya datang karena alasan ekonomi, sebagai satu-satunya motivasi seorang pedagang, tanpa memiliki peran apa pun bagi bangsa ini.

## **Sejarah Kedatangan Arab Hadhrami di Indonesia**

---

Keturunan Arab memiliki sejarah panjang yang dapat dilacak hingga abad ke-18 M. Mereka datang, menetap, dan berinteraksi dengan penduduk asli Indonesia. Tujuan awal mereka datang ke Indonesia adalah untuk berdagang sekaligus menyebarkan Islam. Kemudian, seiring berjalannya waktu mereka menetap dan membentuk koloni-koloni, yang dapat ditemukan di berbagai daerah di Indonesia. Kebanyakan mereka datang dari Hadhramaut, Yaman. Mereka datang dari empat golongan, yaitu golongan sayyid, golongan *qabail*, yaitu golongan *masyayikh*, dan golongan *fuqara*.<sup>7</sup> Penjelasan mengenai mereka, yaitu sebagai berikut.

Pertama, golongan sayyid adalah orang-orang yang dipercaya memiliki darah keturunan dari Nabi Muhammad saw. melalui Fathimah r.a. lalu Husain r.a..

Kedua, golongan *qabail*, yaitu golongan yang dihargai karena keturunannya ahli dalam memegang senjata dan mempertahankan diri di kehidupan yang keras. Mulanya, mereka berkumpul di dalam keluarga-keluarga yang disebut *fakhilah*. Keluarga ini dibagi lagi ke dalam beberapa cabang yang disebut jamaah.

Ketiga, golongan *masyayikh*, yaitu golongan yang berasal dari keturunan guru, yang memiliki gelar *syekh*. Gelar ini merupakan sebuah penghormatan atas pengabdian mereka terhadap ilmu. Gelar kebangsawanan ini merupakan sebuah penghormatan kepada mereka yang berasal dari keturunan cendekiawan-cendekiawan.

Keempat, golongan fuqara, yaitu golongan yang terdiri atas budak, fakir, dan orang-orang yang tidak diketahui nasabnya secara jelas (Mobini-Kesheh, 1999).

Adapun masuknya kaum Arab Hadhrami ke Nusantara dalam jumlah yang cukup besar dapat dibagi pada dua gelombang utama, yaitu sebagai berikut.

Pertama, gelombang yang terjadi pada abad ke-13, ke-14 dan ke-15 M. Orang-orang Arab Hadhrami yang datang pada periode ini kebanyakan sudah berasimilasi penuh dengan penduduk pribumi. Mereka terdiri dari kaum laki-laki yang kemudian menikahi perempuan-perempuan setempat dan mempunyai keturunan yang sangat banyak, baik keturunan laki-laki maupun perempuan, yang pada akhirnya menikahi orang-orang pribumi lainnya. Karena baiknya asimilasi mereka, sulit bagi kebanyakan orang untuk bisa menemukan silsilah yang bersambung kepada mereka. Ini karena keturunan mereka banyak yang sudah tidak lagi menggunakan nama-nama Arab dan keluarganya, serta menggunakan nama-nama lokal, seperti yang ada di Sunda ataupun Jawa.

Meskipun demikian, silsilah yang bersambung kepada kaum Arab Hadhrami dari periode ini akan mudah ditemukan bagi mereka yang



mempunyai hubungan darah dengan keluarga kerajaan di Nusantara. Konon, kaum Arab Hadhrami pada masa ini banyak yang menikahi putri-putri raja setempat agar mendapatkan kekuasaan atau posisi penting di kerajaan. Di antara mereka adalah para wali yang menyebarkan ajaran Islam di berbagai penjuru Nusantara. Para wali ini kebanyakan adalah golongan sayyid keturunan Rasulullah saw. dari Hadhramaut. Di antara para wali ini, yaitu Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah, pendiri Kerajaan Cirebon), Sunan Kudus, Sunan Drajat, Sunan Giri (Pendiri Kerajaan Giri), Sunan Bonang, Sunan Ampel (Penasihat penting Kerajaan Demak), Maulana Malik Ibrahim, Sunan Waliyullah, Sunan Puger, Sunan Kalimantan, Sunan Pakuan, Sunan Tembayat, Sunan Pakala Nagka, Sunan Geseng, dan lain-lain.

Mengenai Sunan Kalijaga, terdapat dua versi. Ada yang mengatakan bahwa dia merupakan keturunan Jawa asli, tetapi ada juga yang mengatakan bahwa dia merupakan keturunan Arab yang nasabnya bersambung kepada paman Nabi saw., Abbas bin Abdul Muthalib r.a.. Para wali dan penguasa keturunan Alawiyyin ini memiliki banyak sekali anak, cucu, dan cicit yang keturunannya masih hidup hingga sekarang. Karena sangat banyak, mayoritas orang Indonesia tidak menyadari dan mengetahui bahwa mereka masih bagian dari keturunan Alawiyyin tersebut. Beberapa silsilah keluarga kerajaan di Indonesia yang bersambung pada silsilah kaum Arab Hadhrami dari Alawiyyin, antara lain, Kerajaan Aceh, Kerajaan Deli (dari al-Mahdeli), Kerajaan Cirebon, Kerajaan Banten, Kerajaan Pontianak (dari raja Syarif Abdu al-Rahman al-Qadri), Kerajaan Sumedanglarang (dari Prabu Geusan Ulun bin Pangeran Santri bin Syekh Muhammad bin Syekh Abdurrahman), Kerajaan Mataram, dan Kerajaan Giri.

Kedua, gelombang diaspora Arab Hadhrami pada abad ke-17, ke-18, hingga awal abad ke-20 M (lebih banyak pada akhir dan awal abad ke-19 M). Berbeda dengan generasi sebelumnya, pada frekuensi yang kedua ini, kedatangan mereka lebih banyak dipacu oleh keinginan untuk berdagang dan mencari tempat tinggal baru meskipun, pada saat yang sama, terdapat di antara mereka yang melakukan syiar Islam. Mereka tidak hanya berasal



dari golongan sayyid, tetapi juga dari golongan *masyayikh* (Hikmawan S., 2013).

Bisri Affandi (1999), dalam bukunya yang berjudul *Syaikh Ahmad Surkati (1874—1943): Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, menerangkan bahwa arus migrasi besar-besaran kaum Hadhrami ke Nusantara disebabkan oleh tiga faktor, yaitu faktor kesulitan ekonomi di Hadhramaut, faktor mudahnya sarana transportasi karena revolusi industri, dan faktor kebijakan ekonomi yang dikeluarkan pemerintah Belanda yang menjadikan kaum minoritas Arab dan Cina sebagai perantara perdagangan internasional di kawasan Nusantara. Inilah alasannya mengapa, pada masa kolonialisme Belanda, pemerintah kolonial meletakkan status orang-orang Arab dan Cina lebih tinggi daripada pribumi (Hikmawan S., 2013).

Migrasi kaum Hadhrami ke Indonesia meningkat secara besar-besaran pada abad ke-19 dan ke-20. Beberapa orang yang memperoleh keuntungan dari perdagangan dengan Indonesia bermukim kembali di Hadhramaut. Seiring dengan mudahnya perjalanan, orang-orang Hadhrami yang di-Indonesia-kan juga mengunjungi negara lamanya kembali, sehingga meningkatkan pertukaran budaya di antara kedua wilayah. Motivasi mereka datang ke Indonesia ialah karena dibukanya Terusan Suez pada 1869 M, perkembangan kapal uap yang lebih cepat, serta jalur antara Indonesia dan Jazirah Arab yang memudahkan mereka datang ke Indonesia.

Pada 1870 M, masyarakat Arab Hadhrami datang dalam jumlah yang lebih banyak karena alat transportasi yang memudahkan perjalanan. Pada awal kedatangan, mereka menetap di Sumatera Selatan lalu pindah ke Pulau Jawa. Daerah di Pulau Jawa yang pertama kali didatangi mereka adalah Banten. Hal ini karena pelabuhan di bagian barat pulau Jawa adalah Banten. Sementara itu, di Pulau Jawa bagian Timur, yang didatangi ialah Tuban atau Gresik. Dari daerah pesisir tersebut, mereka mulai masuk ke daerah pedesaan dan perkotaan, seperti Cirebon, Pekalongan, Cilacap, Solo, Semarang, Tegal, dan daerah lainnya.

## Riwayat Arab Hadhrami di Indonesia

---

Secara bertahap, sesuai dengan kondisi sosial dan politik di negara asal, kaum Arab Hadhrami mendarangi Indonesia. Mereka datang secara individu ataupun kolektif dengan menggunakan kapal yang sedang melakukan pelayaran. Mayoritas dari mereka datang dengan tidak membawa istri ataupun anak-anak mereka. Hal ini karena letak kepulauan Nusantara cukup jauh dengan daerah asal mereka dan hanya bisa ditempuh melalui jalur perairan dengan menggunakan kapal layar sehingga sangat berisiko jika membawa istri ataupun anak-anak. Oleh karena itu, hanya kaum laki-laki yang memberanikan diri berlayar ke Nusantara.

Hal pertama yang mereka lakukan setelah sampai di Indonesia adalah mencari sanak saudaranya. Hal ini tidak hanya membangun keakraban dalam masyarakat mereka, tetapi juga memudahkan mereka dalam mendapatkan pekerjaan karena sebagian besar suku Hadhrami di Indonesia saat itu adalah pedagang. Pendatang baru di Indonesia ini bekerja sebagai pegawai toko atau pedagang kecil atas nama sanak saudara mereka yang sudah menjadi penduduk kolonial.

Semenjak kedatangannya, kaum Arab Hadhrami terlihat mudah berinteraksi dengan penduduk setempat. Menurut van den Berg, mayoritas dari mereka berasimilasi dengan penduduk Indonesia dalam tiga generasi secara menyeluruh. Kaum Arab Hadhrami di Indonesia didominasi oleh laki-laki karena perempuan sulit meninggalkan asal usulnya. Meninggalkan rumah masih merupakan hal yang tabu bagi perempuan, khususnya bagi masyarakat Hadhrami. Oleh karena itu, banyak terjadi pernikahan antara kaum Hadhrami yang tinggal di Indonesia dan pribumi sebagai cara untuk berkomunikasi dengan masyarakat setempat.

Masyarakat Hadhrami menjalin persekutuan dengan keluarga bangsawan di berbagai tempat di Indonesia melalui pernikahan. Di Jawa, pernikahan masyarakat Hadhrami dengan keluarga bangsawan terjadi pada abad ke-19 M. Beberapa pernikahan di Pontianak dan Sumba menjadi batu loncatan mereka dalam membangun kerajaan. Karena suku Hadhrami yang menikahi putri-putri kerajaan Islam berasal dari

golongan sayyid, sebagian besar putri-putri tersebut menjadi golongan mereka. Dengan demikian, masyarakat pun mempunyai keturunan dari golongan sayyid.

Masyarakat Hadhrami di Indonesia dan tempat lainnya adalah Muslim Sunni dan umumnya tergabung dalam Madzhab Syafi'i. Hanya ada sedikit pengikut Syi'ah meskipun jumlah mereka terus meningkat mengikuti tren pertumbuhan Syi'ah di Malaysia dan Indonesia pada dekade terakhir. Orang-orang Hadhramaut yang ke luar negeri didefinisikan sebagai diaspora yang berciri, seperti menyebar dari pusat aslinya, mempunyai memori kolektif atau mitos asal-usul, mempunyai perasaan termarginalkan dan terpinggirkan di negara tuan rumah, dan berusaha melanggengkan hubungan dengan asal tanah airnya, baik secara fisik maupun emosional. Akan tetapi, seberapa kuat ingatan kolektif yang mungkin dapat berfungsi? Mungkinkah ada perbedaan dari tempat yang satu dengan tempat lainnya dan dari individu satu ke individu lainnya? Hal ini perlu dikaji (Jacobsen, 2009).

Meskipun memiliki beberapa ciri khas diaspora—seperti ingatan kolektif terhadap tanah air asli mereka, dan setidaknya sampai batas tertentu, perasaan keterasingan di negara tuan rumah—pengalaman diaspora masyarakat Hadhrami di Indonesia jelas berbeda dalam ruang dan waktu. Sebagai contoh, di Indonesia, dengan komunitas Arab yang cukup besar dan organisasi Hadhrami Arab yang berkembang, mereka dapat diidentifikasi dekat dengan masyarakat tuan rumah. Bahkan, ini telah menjadi fakta yang lazim di antara Hadhrami selama abad terakhir. Berbeda, misalnya, dengan masyarakat Hadhrami yang terdapat di Hyderabad, India dan Sudan. Kaum Hadhrami di Indonesia mempunyai identifikasi positif dalam hubungan mereka dengan masyarakat dan budaya lokal. Hal ini juga berlaku untuk masyarakat Hadhrami Indonesia dari akhir tahun sebelum Perang Dunia II meletus. Masyarakat Hadhrami Indonesia secara dominan berorientasi ke Indonesia dengan ciri Arab (Jacobsen, 2009).

## Dinamika Asimilasi Arab Hadhrami: Eksklusivisme Para Sayyid

---

Kaum Arab Hadhrami yang datang ke Nusantara sebelum abad ke-18 M telah berasimilasi penuh dengan penduduk lokal. Sebagai produk asimilasi tersebut, banyak anak keturunannya yang menggunakan nama-nama lokal, bukan nama-nama Arab. Sementara itu, mereka yang datang setelah abad ke-18 M, lebih sedikit yang melakukan asimilasi. Kaum imigran Arab Hadhrami yang kebanyakan terdiri dari golongan sayyid dan *masyayikh* dari masa ini hanya melakukan pernikahan dengan sesama golongannya sendiri.

Hal ini terutama dilakukan oleh keluarga dari golongan sayyid. Sebagaimana dijelaskan oleh Lodewijk Willem Christian van den Berg (1886), “Anak-anak perempuan seorang sayyid tidak boleh menikah dengan laki-laki yang bukan golongan sayyid. Kepala suku yang paling kuat sekalipun tidak dapat menikah dengan anak perempuan dari golongan sayyid dengan tingkatan yang paling rendah. Namun, seorang sayyid dapat menikah dengan siapa pun yang dia sukai.”

Bagi kelompok sayyid yang konservatif, terlarang hukumnya menikahkan putri-putri mereka (*syarifah*) dengan laki-laki nonsayyid (syekh dan pribumi atau *ahwal*). Sebagaimana yang dijelaskan oleh Muhammad Hisyam (1984), hanya pihak laki-laki sajalah yang dapat meneruskan gelar kesayyidan, bukan *syarifah*. Oleh karena itu, laki-laki sayyid boleh menikah, baik dengan perempuan sayyid (*syarifah*) maupun nonsayyid. Sebaliknya, jika ada perempuan sayyid (*syarifah*) yang menikah dengan nonsayyid, akan dianggap sebagai *onmere* atau pelanggaran. *Syarifah* yang melakukan pelanggaran pun harus dihukum berat, antara lain, pergi dari desa, dianggap mati, dibunuh atau dianggap tidak pernah ada di dunia, serta diputuskan segala hubungan dengan mereka (Assagaf, 2000).

Muhammad Hasyim Assagaf, penulis *Derita Putri-Putri Nabi: Studi Historis Kafā'ah Syarifah*, menambahkan dari pengalamannya bagaimana dia menyaksikan berbagai kasus memilukan para *syarifah* yang melakukan

pelanggaran terhadap tradisi ini, “Seorang gadis (*syarifah*) yang ketahuan berhubungan kasih dengan laki-laki bukan sayyid akan digunduli dan dikurung di dalam kamar. Dia akan segera dinikahkan dengan seorang pemuda sayyid. *Sayyid* biasanya bersedia menikah dengan gadis tersebut untuk membela martabat syarifah,” (Assagaf, 2000). Menariknya, kaum sayyid yang berpegang teguh pada tradisi ini sebenarnya mempunyai nenek moyang non-*syarifah*, yakni ketika para sayyid yang datang ke Nusantara setelah abad ke-18 M tidak membawa perempuan-perempuan menikahi perempuan-perempuan pribumi.

Para *muwallad* (Arab campuran) yang ada di Indonesia sekarang, seperti Anies Baswedan (Universitas Paramadina), Habib Rizieq (FPI), Ja'far Umar Thalib (Laskar Jihad), almarhum Munir (KONTRAS), dan Husein Muhammad (Fahmina dan Rahima) sebenarnya bermoyangkan orang asli Indonesia. Kelompok Arab campuran ini suka menyebut orang-orang pribumi non-Arab sebagai *ahwal* (saudara seibu mereka). Namun, karena kuatnya tradisi patriarki dalam kultur arab, identitas asli buyut dari garis ibu ini tidak dianggap signifikan dalam silsilah mereka. Buyut ibu lokal demikian hanya dianggap sebagai penerus kesayyidan buyut dari garis ayahnya.

## **Perkembangan Arab Hadhrami di Indonesia**

---

Pada sensus awal penjajahan Belanda, dinyatakan indikasi jumlah suku Hadhrami yang datang dan tinggal di Indonesia cukup tinggi. Ada sebanyak 4.992 orang Arab Hadhrami yang menetap di Jawa dan Madura. Pada 1859 M, terdapat 2.776 orang yang tinggal di luar Jawa dan Madura. Total masyarakat Arab Hadhrami yang menetap di wilayah kolonial Belanda berjumlah 7.786 orang. Berdasarkan sensus penduduk tahun 1870 M, terdapat 12.412 jiwa yang terdiri dari 7.495 jiwa tinggal di Jawa dan 4.917 jiwa tinggal di Madura.

Hal ini dapat dilihat kembali melalui sensus penduduk tahun 1885 M yang menunjukkan bahwa terdapat sekitar 20.501 orang Arab Hadhrami yang datang ke Indonesia di wilayah penjajahan Belanda, yakni Jawa,

Madura dan, di luar kedua pulau tersebut. Pada 1885 M, terdapat 10.888 orang Arab Hadhrami di Pulau Jawa dan Madura, dan terdapat 9.613 orang Arab Hadhrami yang tinggal di luar Pulau Jawa dan Madura. Hasilnya menunjukkan peningkatan sebesar 45% dan 96% berturut-turut dalam kurun waktu lima belas tahun sejak tahun 1870 M silam.

Perkembangan ini terus berlanjut hingga berakhirnya masa kolonial. Pada 1900 M, hasil survei mencatat terdapat 27.399 orang Arab Hadhrami di Indonesia. Dua puluh tahun kemudian, pada 1920 M, tercatat ada 44.902 orang. Pada 1930 M, tercatat ada 71.355 orang. Pada masa penjajahan Jepang, terdapat sekitar 20.000 orang Arab Hadhrami di Indonesia. Mayoritas yang datang berasal dari wilayah Katiri, terutama dari Wadi Hadhramaut yang terbentang antara Kota Shibam dan Tarim.

Dengan jumlah mereka yang makin besar, muncul ketakutan dan kekhawatiran pada pihak Belanda. Selain itu, orang Arab Hadhrami memprovokasi penduduk pribumi untuk melawan Belanda dengan berlandaskan ajaran agama Islam. Pada akhirnya, pihak Belanda memberikan kebijakan untuk menyediakan wilayah bagi kaum Arab Hadhrami secara eksklusif di Indonesia. Masyarakat Arab Hadhrami yang ada di Indonesia ditempatkan di kampung-kampung Arab yang telah dibentuk oleh Belanda. Mereka tidak boleh keluar dari komunitas mereka, kecuali mendapatkan izin dari kapitan Arab. Kapitan Arab dipilih dari orang asli, bukan peranakan. Kampung Arab pertama yang diberikan oleh pihak Belanda berada di Tegal. Akhirnya, terbentuklah kampung-kampung Arab di wilayah Indonesia lainnya.

### **Kampung Arab Hadhrami di Indonesia**

---

Sebenarnya, istilah kampung bukanlah hal yang tepat jika merujuk kepada masyarakat Arab, khususnya Arab Hadhrami. Pasalnya, sebagian besar masyarakat Arab Hadhrami adalah penduduk perkotaan. Walaupun begitu, istilah ini sudah populer di kalangan masyarakat. Biasanya, orang menyebut suatu wilayah yang didominasi oleh orang Arab dengan sebutan tersebut. Dasar pemikiran mereka adalah corak keagamaan

mayoritas individu di suatu tempat. Dari sudut pandang inilah, seseorang atau kelompok masyarakat memberi nama kampung Arab. Dengan demikian, kampung Arab adalah komunitas, yang berasal dari keturunan Hadhramaut, menjaga budaya Arab secara turun-temurun.

Dengan pola pikir tersebut, kota-kota, seperti Jakarta, Bogor, Cirebon, Tegal, Pekalongan, dan Surabaya dikenal mempunyai kampung-kampung Arab. Jakarta memiliki kampung Arab di Pekojan, Krukut, dan Tanah Abang. Pada saat ini, kampung Arab bergeser ke kampung Melayu (di Jalan Wedana dan Jalan Pedati), Kebon Nanas, Condet, dan Pasar Minggu. Di Bogor, terdapat kampung Arab di Jalan Empang. Di Cirebon, terdapat kampung Arab Panjunan. Kampung Arab di Pekalongan terletak di Jalan Surabaya, berseberangan dengan Rumah Sakit Siti Khadijah al-Irsyad. Kampung Arab di Surabaya terkonsentrasi di Ampel, sedangkan kampung Arab di Tegal di antaranya menempati di Jalan Delima. Selain kampung Arab, kota-kota tersebut memiliki gelar-gelar lainnya, seperti Kota Batik, Kota Udang, Kota Pahlawan, Kota Bahari, dan sebagainya. Masyarakat Pekalongan atau Tegal pun tampak tidak berkeberatan dengan pemberian nama tersebut.

Kini, seiring dengan perubahan-perubahan yang terjadi di bidang sosial dan ekonomi, kita perlu menengok kembali kondisi Tegal, yang dikenal sebagai kota industri kreatif, dan keberadaan kampung Arab di sana. Memang sulit ditemukan tanda-tanda khusus yang mencirikan ke-Arab-annya. Bahkan, bila dilihat dari kondisi fisiknya secara keseluruhan, ciri-ciri ke-Arab-annya tidak begitu tampak, melainkan hanya bangunan-bangunan, seperti rumah orang Arab. Namun, kami juga menemukan makam Habib Muhammad bin Thohir al-Haddad, seorang ulama Hadhrami karismatik di Tegal. Sekarang, Kota Tegal sudah berkembang pesat. Kota ini boleh dikatakan sudah maju. Tempat-tempat bisnis bermunculan seiring dengan pesatnya perkembangan kota. Namun, karena di kota ini ada Perguruan al-Irsyad, tidak terlalu sulit menemukan kampung Arab (Soekarba, 2016).





## Bab 2

### Kampung Arab Hadhrami di Tegal

Jika mendengar ihwal Kota Tegal, kota yang terletak di pesisir utara Jawa Tengah, orang-orang akan teringat dengan Nahdlatul Ulama (NU). Kota Tegal memang dikenal sebagai basis organisasi massa keagamaan ini. Wilayah Tegal yang dikenal sebagai pusat industri kecil memang didominasi oleh kelompok NU. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa Perguruan al-Irsyad tidak ada di sana. Bahkan, di Tegal dapat dijumpai beberapa kampung Arab, seperti di Kauman, Slawi Kulon, dan Balapulung. Kampung-kampung Arab tersebut terletak di sepanjang jalan raya yang menghubungkan Tegal dan Purwokerto. Sebagian penduduknya sibuk dengan kegiatan perdagangan. Ragam kesibukan bisnisnya, antara lain, kelontong, tenun, toko minyak wangi, toko busana Muslimah, mebel, rumah makan, dan lain-lain.

Masyarakat keturunan Arab di ketiga Kampung tersebut relatif tidak padat. Sementara itu, ciri khas yang dapat dicatat adalah ramainya orang-orang shalat berjamaah ke masjid pada waktu shalat Maghrib, Isya, dan Shubuh. Setelah panggilan adzan, jamaah yang hadir langsung menunaikan shalat sunnah diikuti shalat wajib. Begitu selesai shalat, jamaah melakukan wirid dengan membaca tasbih, tahmid, dan tahlil yang dipandu imam dan diikuti oleh makmum. Suasana masjid di kampung-kampung Arab relatif sunyi, tetapi gairah shalat berjamaah masih kuat. Kondisi ini berpotensi menjembatani berbagai kepentingan, baik sosial-



keagamaan maupun kepentingan pribadi, sebagai rasa kebersamaan atas intensitas silaturahmi pertemuan tersebut. Forum shalat berjamaah relatif mempermudah penyelesaian sejumlah rencana pembangunan, atau renovasi sarana peribadatan atau umum. Keterbatasan waktu akibat kesibukan berdagang diatasi dengan pertemuan shalat berjamaah yang memicu adanya kesadaran kolektif untuk beramal saleh (Soekarba, 2016).

### **Asal-usul Arab Hadhrami di Tegal**

---

Pada awalnya, kedatangan orang-orang Arab Hadhrami ke Tegal tidaklah serentak. Mereka datang secara bertahap menyesuaikan kondisi sosial dan politik di negara asal mereka. Kaum Arab Hadhrami yang menetap di Tegal saat ini merupakan generasi ketiga hingga ketujuh. Banyak di antara mereka yang berasal dari keluarga Nahdi, Yafe'i, serta al-Katiri. Motivasi mereka datang ke Indonesia sama seperti kaum Arab Hadhrami lainnya, yakni untuk berdagang dan berdakwah. Selain itu, kaum Arab Hadhrami dikenal sebagai bangsa petualang. Puncak migrasi suku Hadhrami di Indonesia terjadi pada 1833 M, penghujung abad ke-19. Kebanyakan dari mereka bekerja sebagai pedagang. Begitu sampai di tempat tujuan, seperti halnya pedagang, mereka tidak langsung kembali ke negaranya. Mereka harus menjual dagangan agar bisa mendatangkan dagangan baru. Selain itu, kembalinya mereka bergantung pada musim di tempat mereka tinggal. Pada akhirnya, kondisi ini memaksa mereka untuk tinggal berbulan-bulan di perantauan.

Selama tinggal di perantauan, masyarakat Arab Hadhrami saling berinteraksi dengan penduduk setempat. Pada akhirnya, penduduk setempat berhasrat menikahkan putri-putri mereka dengan para Arab Hadhrami tersebut. Khususnya, para pedagang Arab yang kaya raya dan memiliki strata sosial tinggi, seperti kalangan sayyid. Dari pernikahan pasangan campuran tersebut, lahirlah anak-anak keturunan Arab Hadhrami campuran, yang disebut dengan peranakan Arab, Arab campuran, atau *muwallad*. Dengan lahirnya anak-anak peranakan ini,

makin bertambah banyak jumlah orang-orang Arab di Nusantara, khususnya di Tegal.

Hingga pada suatu saat, Pemerintah Kolonial Belanda mengeluarkan sebuah peraturan yang mengharuskan setiap warga asing menempati tempat-tempat yang sudah ditentukan berdasarkan ras dan bangsanya. Selain itu, juga aturan yang mewajibkan warga asing tersebut untuk membawa surat apabila hendak bepergian. Dengan adanya peraturan ini, orang-orang Arab Hadhrami yang sebelumnya hanya menikahi perempuan-perempuan pribumi, beralih menjadi menikahi perempuan-perempuan dari etnis mereka sendiri. Ini terjadi, terutama pada keturunan dari pernikahan campuran generasi mereka. Dengan demikian, bertambah besarlah jumlah mereka dan bertambah besar pula rasa kekerabatan mereka.

### **Kampung Arab Hadhrami di Kauman, Tegal**

---

Setidaknya, ada tiga kampung Arab di Tegal. Salah satunya, berada di sebelah utara Masjid Raya Kota Tegal dikenal dengan nama Kampung Arab Kauman.<sup>4</sup> penduduknya dikenal kental dalam beragama. Salah satu indikasinya adalah mereka rajin menunaikan shalat berjamaah, mengadakan pengajian rutin sesudah magrib, terutama bagi anak-anak, dan mengadakan pengajian rutin setiap bulan. Masyarakat Tegal mengenal perkampungan Arab. Dahulu, semua penghuni Kauman beragama Islam. Namun, karena masalah pembagian warisan, keturunan Arab Hadhrami berikutnya menjual rumah orang tua mereka kepada etnik Tionghoa sehingga kini kampung Arab tidak semata-mata didiami oleh warga beragama Islam.

Ada sejumlah ciri khas yang relatif menonjol di lingkungan Kampung Arab Kauman. Ciri pertama, kompleks perumahan di Kauman relatif lengang, tidak ada kesan kumuh. Jalan-jalan dan gang-gangnya teratur

---

<sup>4</sup> Kampung Arab Kauman terletak di Kelurahan Pekauman, Kecamatan Tegal Barat, Kota Tegal. Namun, masyarakat sekitar lebih akrab menyebutnya dengan Kauman saja, bukan Pekauman, karena ada wilayah lain—bukan kampung Arab—yang memiliki nama serupa, yaitu Desa Pekauman Kulon (peny.).

rapi. Ciri kedua, hampir setiap sudut terlihat bersih. Sangat disayangkan, ditemukan tempat pembuangan sampah di ujung Jalan Duren menuju Jalan Gajah Mada. Penghuni wilayah ini dianjurkan menjaga kebersihan yang tidak hanya untuk mengamalkan perintah agama—kebersihan adalah sebagian dari iman—tetapi juga untuk menumbuhkan suasana lingkungan yang sehat. Dari segi fisik, bentuk rumah di kampung-kampung Arab Tegal ini hampir mengikuti gaya arsitektur kolonial Belanda dengan jendela dan pintu tinggi-tinggi. Rumah-rumah ini tampak kokoh. Walaupun ada perubahan, lebih bersifat pengecatan agar terlihat bersih. Ciri ketiga, terdapat masjid dan makam Habib Muhammad bin Thohir al-Haddad. Ciri keempat, mayoritas perempuan keturunan Hadhrami di sana mengenakan busana Muslimah. Ciri kelima, terdapat toko-toko yang menyatu dengan rumah, seperti toko busana Muslim, madu, dan sebagainya.

### **Komunitas Arab Hadhrami di Kauman, Tegal**

---

Kata komunitas (*community*) berasal dari bahasa latin, yaitu *communire* (*communion*) yang berarti memperkuat. Dari kata ini, terbentuklah istilah *communitas* yang artinya persatuan, persaudaraan, umat, kumpulan, bahkan masyarakat. Menurut Selo Soemardjan, sebagaimana yang dikutip oleh Soerjono Soekanto, komunitas adalah masyarakat yang menempati suatu wilayah (dalam arti geografis) dengan batas-batas tertentu, yakni faktor utama yang menjadi dasar adalah interaksi yang lebih besar di antara para anggotanya daripada dengan penduduk di luar batas wilayah. Adapun yang menjadi ciri khas dari sebuah komunitas adalah adanya kesatuan hidup yang teratur, tetap, dan bersifat teritorial. Selain itu, juga memiliki unsur tanah daerah yang sama di tempat suatu kelompok berada. Dari penjelasan tersebut, dapat dimengerti bahwa komunitas adalah kesatuan hidup manusia yang menempati suatu wilayah tertentu yang terikat rasa identitas bersama dan saling berinteraksi antara satu dan lainnya untuk mencapai tujuan bersama.

Saat ini, Kota Tegal telah berkembang pesat dan menjadi kota yang maju. Hal ini ditandai dengan kemunculan tempat-tempat bisnis secara pesat. Terdapat tiga Kampung Arab di Tegal. Namun, tanda-tanda khusus yang mencirikan ke-Arab-an di Tegal tidak dapat ditemukan secara langsung. Bahkan, jika dilihat dari kondisi fisiknya secara keseluruhan, ciri-ciri ke-Arab-an di Tegal tidak begitu tampak, melainkan hanya bangunan-bangunan rumah orang Arab. Dari segi fisik, bentuk rumah di Kampung Arab Tegal ini hampir mengikuti gaya arsitektur kolonial Belanda dengan jendela dan pintu yang tinggi. Rumah-rumah ini terlihat kokoh dan sebagian dari mereka memiliki toko-toko yang menyatu dengan rumah, seperti toko busana Muslim, madu, dan sebagainya. Di kampung Arab, terdapat masjid dan makam Habib Muhammad bin Thohir al-Haddad. Kemudian, mayoritas perempuan keturunan Arab Hadhrami juga mengenakan pakaian Muslimah.

Komunitas masyarakat Arab Hadhrami di Jalan Delima, Kelurahan Pekauman (Kauman), Kecamatan Tegal Barat, Kota Tegal, misalnya, telah ada sebelum kedatangan Belanda ke Indonesia. Sebelum diberi nama Delima, jalan ini dikenal dengan nama Gang Baisa. Penamaan ini disebabkan oleh banyaknya marga Baisa yang tinggal di jalan ini. Penamaan Gang Baisa ini juga diperoleh dari nama orang yang membangun jalan ini, yaitu Ahmad Baisa. Ahmad Baisa adalah seorang pedagang yang berasal dari Yaman. Dia datang ke Indonesia untuk berdagang sekaligus menyebarkan Agama Islam. Awalnya, dia datang ke Cirebon. Kemudian, Ahmad Baisa menikah dengan seorang perempuan asli Cirebon, tepatnya yang berasal dari Tanjungan. Setelah menikah, dia bekerja sebagai seorang tentara di bawah pimpinan Belanda. Karirnya meningkat hingga dia memiliki jabatan sebagai kapitan Arab.

Ahmad Baisa ditugaskan oleh Pemerintah Kolonial Belanda untuk menjalankan tugasnya di Tegal. Dia pindah ke Tegal sekitar tahun 1900-an M. Penulis menganalisis jika Ibu Asma, seorang narasumber, merupakan generasi kedua. Ahmad Baisa pindah ke Tegal pada 1890 M. Dia membawa istri beserta anaknya untuk pindah dan menetap di Tegal.

Dia tinggal di daerah yang sekarang dikenal dengan nama Jalan Delima. Pada saat itu, Jalan Delima masih merupakan lahan-lahan kosong. Lahan kosong ini akhirnya dibeli oleh Ahmad Baisa dan disewakan. Mayoritas dari penyewa lahan-lahan kosong adalah orang-orang Belanda. Ahmad Baisa merupakan tokoh yang membawa marga Baisa di Tegal. Namun, sebelum Ahmad Baisa datang ke Tegal, sudah ada beberapa keluarga Arab yang menetap di Tegal, yaitu keluarga Afif, al-Katiri, dan Mahdi. Ahmad Baisa bisa mendapatkan jabatan di kemiliteran Belanda dan kemudahan dalam memiliki lahan karena stratifikasi yang dibuat oleh Belanda dilatarbelakangi oleh ras. Ahmad Baisa berada di peringkat kedua bersama dengan ras Cina dan India sehingga dia lebih dihormati oleh Belanda daripada pribumi.

Gang Baisa juga dikenal dengan nama Gang Tennis, karena terdapat lapangan tenis yang luas dan terkenal. Kemudian, nama Gang Baisa diubah oleh Pemerintah Indonesia dan diresmikan menjadi Jalan Delima. Walaupun nama Gang Baisa diubah menjadi Jalan Delima, sebenarnya Gang Baisa juga meliputi Jalan Mangga, Jalan Salak, Jalan Durian, Jalan Kelapa Sawit, dan Jalan Gajah Mada di Tegal. Sekarang, Jalan Delima tidak hanya ditempati oleh keluarga keturunan Arab. Banyak rumah orang-orang Arab yang telah dijual kepada orang-orang pribumi dan orang-orang keturunan Tionghoa karena faktor ekonomi. Mayoritas rumah-rumah yang dijual merupakan peninggalan dan warisan yang sudah tidak ditempati. Untuk melihat jumlah keluarga keturunan Arab sesuai golongannya, penulis mengambil data dari kartu keluarga RW. 002, Kelurahan Pekauman, Kecamatan Tegal Barat, Kota Tegal. Penulis mengambil sampel dari tiga RT di RW 002. Data yang diperoleh adalah sebagai berikut.

Pertama, golongan sayyid. Terdapat 11 keluarga masyarakat keturunan Arab Hadhramaut dari golongan sayyid di Jalan Delima. Berikut ini rincian keluarga, jumlah anggotanya, dan marga masing-masing anggota keluarga dari golongan sayyid.

1. Keluarga pertama, marga al-Jailani. Keluarga ini terdiri dari 1 warga bermarga al-Jailani. Dia merupakan seorang perempuan yang tinggal sendiri dan berstatus sebagai kepala rumah tangga.
2. Keluarga kedua, marga al-Attas dan Syueb. Keluarga ini terdiri dari suami bermarga al-Attas yang berstatus sebagai kepala rumah tangga dan istri bermarga Syueb, serta 2 anak perempuan dan 1 anak laki-laki yang semuanya bermarga al-Attas.
3. Keluarga ketiga, marga Bagir. Keluarga ini terdiri dari 1 orang laki-laki yang tinggal sendiri dan berstatus sebagai kepala rumah tangga.
4. Keluarga keempat, marga al-Kaff. Keluarga ini terdiri dari suami istri bermarga al-Kaff, serta 2 orang anak laki-laki yang juga bermarga al-Kaff.
5. Keluarga kelima, marga al-Kaff dan al-Attas. Keluarga ini terdiri dari suami bermarga al-Kaff dan istri bermarga al-Attas, serta 3 anak bermarga al-Kaff (2 anak perempuan dan 1 anak laki-laki).
6. Keluarga keenam, marga al-Kaff. Keluarga ini terdiri dari suami, istri dan 1 orang anak laki-laki. Semuanya bermarga Aa-Kaff.
7. Keluarga ketujuh, marga Syaikh Abu Bakar. Keluarga ini terdiri dari 1 orang laki-laki yang memiliki marga Syaikh Abu Bakar.
8. Keluarga kedelapan, marga al-Kaff. Keluarga ini terdiri dari 1 orang ibu berstatus sebagai kepala rumah tangga, 1 anak perempuan, dan 2 anak laki-laki. Semuanya bermarga Syaikh Abu Bakar.
9. Keluarga kesembilan. Marga Syueb dan al-Aydrus. Keluarga ini terdiri dari suami bermarga Syueb dan istri bermarga al-Aydrus, serta 2 anak laki-laki dan 1 anak perempuan yang semuanya bermarga Syueb.
10. Keluarga kesepuluh, marga Syueb dan Syahab. Keluarga ini terdiri dari ayah bermarga Syueb dan istri bermarga Syahab, serta 2 anak laki-laki dan 1 anak perempuan yang semuanya bermarga Syueb.
11. Keluarga kesebelas, marga Syueb. Keluarga ini terdiri dari seorang perempuan.

Rincian tersebut, jika dibuat dalam bentuk tabel, ialah sebagai berikut.

**Tabel 1.** Golongan Sayyid

No	Marga	Jumlah
1	Al-Jailani	1
2	Al-Attas	5
3	Bagir	1
4	Al-Kaff	8
5	Syueb	10
6	Syaikh Abu Bakar	4
7	Al-Aydrus	1
8	Syahaab	1
	<b>Total</b>	<b>31 Orang</b>

Kedua, golongan *qabail*. Terdapat 11 keluarga yang anggotanya merupakan keturunan golongan *qabail*. Berikut ini rincian keluarga, jumlah anggotanya, dan marga masing-masing anggota keluarga golongan *qabail*.

1. Keluarga pertama, marga al-Katiri. Keluarga ini terdiri dari suami, istri, 2 anak perempuan dan 1 anak laki-laki. Semuanya bermarga al-Katiri.
2. Keluarga kedua, marga Abdat dan Baisa (golongan *masyayikh*, bukan *qabail*). Keluarga ini terdiri dari ibu yang bermarga Baisa dan 1 anak laki-laki bermarga Abdat.
3. Keluarga ketiga, marga al-Katiri. Keluarga ini terdiri dari suami dan istri yang keduanya bermarga al-Katiri.
4. Keluarga keempat, marga al-Katiri dan al-Yazidi (golongan *masyayikh*, bukan *qabail*). Keluarga ini terdiri dari suami bermarga al-Katiri, istri bermarga al-Yazidi, dan 3 orang anak perempuan bermarga al-Katiri.
5. Keluarga kelima, marga al-Katiri. Keluarga ini terdiri dari seorang ibu dan 2 orang anak perempuan. Semuanya bermarga al-Katiri.
6. Keluarga keenam, marga al-Amudi dan Bajaber (golongan *masyayikh*, bukan *qabail*). Keluarga ini terdiri dari seorang ibu bermarga al-Amudi dan 1 anak laki-lakinya bermarga Bajaber.

7. Keluarga ketujuh, marga Sungkar. Keluarga ini terdiri dari 2 orang laki-laki, kakak beradik, bermarga Sungkar.
8. Keluarga kedelapan, marga al-Katiri. Keluarga ini terdiri dari seorang ibu dan 2 anak perempuan. Semuanya bermarga al-Katiri.
9. Keluarga kesembilan, marga al-Katiri. Keluarga ini terdiri dari 2 orang perempuan, yaitu ibu dan anak yang keduanya bermarga al-Katiri.
10. Keluarga kesepuluh, marga al-Katiri. Keluarga ini terdiri dari 1 orang perempuan yang bermarga al-Katiri.
11. Keluarga kesebelas, marga al-Katiri. Keluarga ini terdiri dari suami, istri, dan 1 anak perempuan. Semuanya bermarga al-Katiri.

Rincian tersebut, jika dibuat dalam bentuk tabel, ialah sebagai berikut.

**Tabel 2.** Golongan Qabail

No	Marga	Jumlah
1	Sungkar	2
2	Al-Katiri	25
3	Abdat	1
4	Al-Amudi	1
	<b>Total</b>	<b>30 Orang</b>

Terdapat 16 keluarga yang anggota keluarganya merupakan keturunan golongan *masyayikh*. Berikut ini rincian keluarga, jumlah anggotanya, dan marga masing-masing anggota keluarga golongan *masyayikh*.

1. Keluarga pertama, marga Minabari dan Afiff. Keluarga ini terdiri dari 4 orang, yakni suami, istri, 1 anak laki-laki, dan 1 anak perempuan. Suami dan kedua anak bermarga Minabari, sedangkan istri bermarga Afiff.
2. Keluarga kedua, marga al-Bakri. Keluarga ini terdiri dari suami, istri, 2 anak laki-laki, dan 3 anak perempuan. Semuanya bermarga al-Bakri.
3. Keluarga ketiga, marga Basalamah dan al-katari (golongan *qabail*, bukan *masyayikh*). Keluarga ini terdiri dari suami bermarga



Basalamah, istri bermarga al-Katiri, 1 anak perempuan, dan 1 anak laki-laki. Semua anaknya bermarga Basalamah.

4. Keluarga keempat, marga Bajri dan Basrewan. Keluarga ini terdiri dari suami bermarga Bajri dan istri bermarga Basrewan.
5. Keluarga kelima, marga Badraig dan Afiff. Keluarga ini terdiri dari suami dan 4 orang anak bermarga Badraig, sedangkan istri bermarga Afiff.
6. Keluarga keenam, marga Afiff. Keluarga ini terdiri dari suami, istri, 2 anak laki-laki, dan 1 anak perempuan. Semuanya bermarga Afiff.
7. Keluarga ketujuh, bermarga Afiff. Keluarga ini terdiri dari seorang janda bermarga Afiff.
8. Keluarga kedelapan, marga Bajaber. Keluarga ini terdiri dari seorang duda bermarga Bajaber.
9. Keluarga kesembilan, marga Afiff. Keluarga ini terdiri dari sepasang suami istri bermarga Afiff.
10. Keluarga kesepuluh, marga Afiff dan Baswedan. Keluarga ini terdiri dari suami, 1 anak laki-laki, dan 1 anak perempuan bermarga Afiff, sedangkan istri bermarga Baswedan.
11. Keluarga kesebelas, marga Baisa. Keluarga ini terdiri dari seorang pria belum menikah bermarga Baisa.
12. Keluarga kedua belas, marga Baisa. Keluarga ini terdiri dari seorang janda dan 1 anak bermarga Baisa.
13. Keluarga ketiga belas, marga Baisa. Keluarga ini terdiri dari sepasang suami dan istri.
14. Keluarga keempat belas, marga Baisa. Keluarga ini terdiri dari suami, 2 anak laki-laki, dan 1 anak perempuan. Semuanya bermarga Baisa.
15. Keluarga kelima belas, marga al-Amudi (golongan *qabail*, bukan *masyayikh*) dan Bajaber. Keluarga ini terdiri dari ibu bermarga al-Amudi dan 1 anak laki-laknya bermarga Bajaber.
16. Keluarga keenam belas, marga al-Katiri (golongan *qabail*, bukan *masyayikh*) dan al-Yazidi. Keluarga ini terdiri dari suami dan 3 anak perempuan bermarga al-Katiri, sedangkan istri bermarga al-Yazidi.

Rincian tersebut, jika dibuat dalam bentuk tabel, ialah sebagai berikut.

**Tabel 3.** Golongan Masyayikh

No	Marga	Jumlah
1	Baisa	18
2	Al-Yazidi	1
3	Afiff	13
4	Bajri	1
5	Basrewan	1
6	Badraig	5
7	Baswedan	1
8	Basalamah	3
9	Al-Yazidi	1
10	Al-Bakri	7
11	Bajaber	2
12	Minabari	3
	<b>Total</b>	<b>56 Orang</b>

Dari rincian tersebut, dapat diketahui bahwa masyarakat keturunan Arab Hadhramaut di Jalan Delima dari golongan sayyid seluruhnya melakukan pernikahan dengan sesama golongan sayyid. Hal ini dapat dilihat pada 11 keluarga yang seluruh anggotanya merupakan keturunan sayyid. Masyarakat keturunan *qabail* terdapat di dalam 11 keluarga. Terdapat 3 keluarga yang melakukan pernikahan lintas golongan, yakni antara golongan *qabail* dan *masyayikh*. Hal yang sama juga terjadi dalam keluarga keturunan *masyayikh*. Terdapat 16 keluarga yang anggotanya merupakan keturunan golongan *masyayikh*, tetapi di dalamnya ada 3 keluarga beranggotakan golongan *qabail*.

### **Hubungan Keagamaan Arab Hadhrami di Tegal**

Di Indonesia, sebagaimana di Tegal, tampaknya ada kecenderungan umum bahwa masyarakat nonsayyid berafiliasi dengan gerakan modernisme, sedangkan masyarakat sayyid berafiliasi dengan gerakan konservatif, seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan al-Khairiyah. Golongan sayyid mengadakan beberapa perayaan keagamaan seperti haul, tahlil dan maulid bersama

NU. Meskipun perayaan mereka berbeda dengan Hadhrami nonsayyid, terkadang Hadhrami nonsayyid ikut serta dalam perayaan mereka untuk menghormati dan memenuhi undangan. Hubungan habaib dan *masyayikh* di Tegal tampak baik-baik saja. Mereka hidup dengan rukun, saling menghormati, dan tidak mengganggu satu sama lain. Namun, hubungan antargolongan ini tidak bisa dikatakan sebagai hubungan intim karena mereka hanya saling mengenal antarindividu. Anggota komunitas Arab Hadhrami di Tegal aktif dalam praktik keagamaan. Mereka juga sering terlibat dalam kegiatan sosial dan keagamaan di masyarakat setempat.

Ada pula golongan sayyid yang bergabung dengan al-Khairiyah, sebuah organisasi sayyid Arab Hadhrami. Mereka menghadiri haul yang berkegiatan di area masjid dan pemakaman al-Haddad. Perayaan tersebut dilakukan untuk mendoakan al-Haddad dan para keturunannya. Dalam perayaan tersebut, anak-anak lebih memilih menghadiri haul daripada berangkat ke sekolah. Bahkan, beberapa sekolah libur karena upacara ini. Selain haul, perayaan lain, seperti maulid, sering diadakan di kampung-kampung Arab dengan dihadiri oleh beberapa ulama.

### **Tradisi Sosial Budaya Arab Hadhrami di Tegal**

Sejak generasi kedua dan seterusnya, masyarakat Arab Hadhrami cenderung bersifat endogami. Ada banyak masyarakat Arab Hadhrami yang menikah dengan komunitas mereka sendiri serta menikah dengan pribumi lainnya. Namun menariknya, hanya sedikit dari mereka yang menikah dengan non-Hadhrami di kampung Arab. Kebanyakan orang Arab Hadhrami menyesuaikan diri untuk menunjukkan suku atau *ta'ashshub*-nya dalam hal pernikahan dengan melihat persamaan kafaah karena kelompok sayyid harus menikah dengan sesama kelompok sayyid dan sebaliknya. Namun, tidak semua masyarakat Arab Hadhrami di Tegal membantah hal tersebut. Mereka mendasarkan diri pada salah satu ayat dalam Al-Qur'an bahwa Allah SWT menciptakan semua manusia sama dan sederajat, tidak dilihat dari nasab, kedudukan, kekayaan, golongan, atau marga. Di era globalisasi ini, laki-laki dari masyarakat Hadhrami

sudah biasa menjalin persahabatan yang lebih erat melalui pernikahan anak perempuan mereka dengan keluarga satu sama lain. Antara kelompok sayyid dan nonsayyid, faktanya hanya ada dua kasus pernikahan antar sayyid yang terjadi di antara mereka.

Ciuman tangan merupakan salah satu cara untuk menunjukkan rasa hormat kepada orang yang lebih tua dan orang terhormat, seperti pemuka agama dan guru. Jika kedatangan tamu laki-laki, istri tidak diperbolehkan untuk keluar rumah dan tamu hanya boleh dilayani oleh suami. Istri biasanya hanya membuatkan teh hangat dan menyiapkan kue dari dalam rumah. Kemudian, dia akan mengetuk pintu untuk memberi tahu bahwa jamuan makan sudah siap dihidangkan. Suami pun mengambil dan menyajikannya kepada tamu. Dalam hal ini, masyarakat Arab Hadhrami di Tegal mempunyai ciri khas. Mereka menggunakan cangkir kecil yang disebut cangkir Mekah untuk minum teh atau kopi. Bentuknya lebih kecil daripada cangkir pada umumnya. Biasanya, teh disajikan pada saat cuaca panas, baik siang maupun malam. Salah satu tradisi lain yang masih ada, bahkan menjadi bagian dari budaya setempat ialah merayakan pesta pernikahan dengan iringan musik gambus dan tari *zafin* seraya menghidangkan makanan tradisional, seperti nasi kebuli, nasi mandi, kue kamir, dan lain-lain.

### **Perekonomian Masyarakat Arab Hadhrami di Tegal**

Pada awalnya, kedatangan para keturunan Arab Hadhrami bertujuan untuk berdagang sekaligus menyebarkan agama Islam ke seluruh pelosok Indonesia. Oleh karena itu, masyarakat Arab Hadhrami banyak tersebar di perkotaan dan pedesaan dekat pelabuhan Jawa, seperti Cirebon, Tegal, Pekalongan, dan Surabaya. Barang-barang yang diperdagangkan mereka pun bermacam-macam, seperti tekstil, parfum, perabotan, obat-obatan herbal, madu, susu dan lain-lain. Bangsa Arab berhasil mendapatkan kedudukan penting dalam bidang ekonomi dan keagamaan. Di Batavia, Surabaya, Semarang, dan tempat-tempat kecil, seperti Cirebon, Gresik,

Tegal, Pekalongan, Bangil, Bondowoso, dan Sumenep, kampung-kampung Arab tumbuh menjadi kawasan perdagangan yang ramai.

Masyarakat Arab Hadhrami di Tegal mempunyai usaha yang sangat beragam. Al-Katiri memiliki Riez Palace Hotel di pinggir jalan komersial yang sibuk. Mereka juga memiliki pabrik tenun ATBM (alat tenun bukan mesin) berlokasi di Wangandawa, Tegal, yang memproduksi kain sarung dengan merek Pohon Kurma. Salah satu motif sarung masyarakat Arab Hadhrami adalah Goyor yang terbuat dari bahan khusus, berkualitas, dan bernilai seni tinggi.

Keunikan motif Goyor adalah bahannya yang hangat dan cocok digunakan saat cuaca dingin ataupun panas. Proses pembuatan satu lembar sarung Goyor memakan waktu kurang lebih 15 hari. Pasalnya, sarung bermotif Goyor ini dibuat dengan cara tradisional. Sarung Goyor dijual dengan harga sekitar 250 ribu rupiah. Pada awalnya, sarung Goyor hanya dikenal di daerah Wanarejan, Pemalang, tetapi kini sarung tersebut berkembang luas ke beberapa daerah di Pulau Jawa, seperti Tegal, Pekalongan, Tuban, Gresik, Solo, dan Magelang. Di Solo dan Magelang, sarung Goyor dipasarkan dengan merek Botol Terbang. Selain itu, produk ini diekspor ke beberapa negara di Timur Tengah dan Afrika Utara, seperti Arab Saudi, Yaman, dan Kenya.

Adapun konflik yang terjadi di Timur Tengah saat ini berdampak pada ekspor sarung. Hal ini menyebabkan persediaan sarung menumpuk di pabrik-pabrik. Salah satu dampak nyata dialami oleh salah satu narasumber kami, Ahmad Husein al-Katiri, yang kini harus beralih membuka kafe di rumahnya untuk memenuhi kebutuhan hidup. Selain kain sarung, usaha tekstil lainnya yang diproduksi oleh para masyarakat Arab Hadhrami adalah kain batik.

Dampak sebaliknya terjadi kepada PT Asaputex Jaya. Direktur Utama perusahaan tersebut, Jamaludin Ali al-Katiri, mengungkapkan bahwa keberkahan Pilkada Serentak 2018 dan bulan Ramadhan berdampak pada jumlah peningkatan produksi kain sarung. Kebutuhan ekspor meningkat drastis, khususnya di daerah Tegal serta beberapa daerah di

Indonesia. PT Asaputex Jaya merupakan produsen sarung Tegal yang berdiri sejak tahun 1982 M berlokasi di Wangandawa, Tegal. Perusahaan ini memproduksi dua jenis sarung, yaitu sarung Palekat yang terbuat dari mesin dan kain sarung buatan tangan yang terbuat dari benang rayon serta diproses secara manual dengan menggunakan ATBM. Jamaludin al-Katiri mengungkapkan bahwa, dalam waktu satu bulan, mereka dapat mengekspor tiga hingga lima kontainer yang berisi berbagai jenis sarung merek Pohon Kurma ke beberapa negara di Afrika, Timur Tengah, Asia Selatan, dan Asia Tenggara. Satu kontainer tersebut berisi lebih dari 300.000 kain sarung.

Kondisi serupa juga dialami oleh pasar domestik, khususnya pasar-pasar di Pulau Jawa, Sumatera, Kalimantan Sulawesi, serta Nusa Tenggara Barat dan Timur. Di Pulau Jawa, sarung Goyor lebih banyak disukai, sedangkan konsumen di luar Pulau Jawa lebih memilih sarung jenis Palekat dan RBM karena kaya akan motif serta corak songket. Selain itu, perpaduan warna dan corak sarung yang identik dengan sejumlah daerah di luar Pulau Jawa banyak diminati konsumen. Munculnya produk sarung yang berupaya memahami selera pasar di negara tujuan ekspor disebabkan oleh pengalaman Jamaludin Al-Katiri selama 25 tahun menangani ekspor sarung di Timur Tengah dan Afrika.





# Bab 3

## Kiprah Arab Hadhrami di Indonesia

### **Identitas Arab Hadhrami di Indonesia**

---

Masyarakat Arab Hadhrami di Nusantara tampaknya memiliki sikap yang ambivalen terhadap cara mereka dilihat dari tanah air mereka, Hadhramaut, dan bagaimana mereka dipandang oleh berbagai masyarakat tuan rumah mereka. Mereka dianggap berbeda dari tanah air mereka di Timur Tengah. Terlepas dari pengaruh budaya lokal terhadap masyarakat Arab Hadhrami di Nusantara, ada baiknya untuk tidak mengasumsikan bahwa kontribusi mereka tidak memiliki hubungan dengan masyarakat di Indonesia.

Karena masyarakat Arab Hadhrami merupakan bagian minoritas dari umat Muslim di Indonesia, ada kecenderungan di kalangan masyarakat untuk mengesampingkan mereka dari setiap pembahasan tentang negara ini. Diasumsikan bahwa mereka tidak memiliki tempat dalam budaya Indonesia. Peneliti dan penulis memahami bahwa dalam Islam kewajiban untuk berdakwah melekat pada setiap Muslim, bukan hanya sebagai kewajiban para ahli agama, sehingga seorang pedagang pun bisa berdakwah, bahkan Nabi Muhammad saw. pernah berdagang. Jika melihat sejarah, banyak tokoh Arab yang memberikan kontribusi dalam pembentukan organisasi Islam di Indonesia, seperti al-Irsyad, Rabithah Alawiyah, Sarekat Islam, dan Sarekat Dagang Islam, yang merupakan



tonggak awal bangkitnya nasionalisme untuk mendapatkan dukungan terbesar dari kelompok Arab-Indonesia (Hayaze, 2018).

Penelitian tentang pembentukan identitas Indonesia dalam masyarakat Arab Hadhrami tidak bisa dipisahkan dari nilai-nilai Islam, yang salah satunya adalah kesetaraan. Generasi muda Hadhrami tidak banyak mengetahui tentang PAI (Partai Arab Indonesia), Abdurrahman Baswedan (A.R. Baswedan), dan beberapa tokoh Hadhrami lainnya. Hal ini menunjukkan adanya “keruntuhan budaya dan identitas” masyarakat Arab Hadhrami pada awal pembentukan negara Indonesia hingga saat ini. Apakah ini bisa diartikan sebagai keberhasilan integrasi budaya Hadhrami dengan budaya Indonesia atau sebaliknya?

### **Dampak Arab Hadhrami terhadap Indonesia**

---

Sumpah Pemuda 1928, yang melintasi batas etnis dan agama, dipengaruhi oleh orientasi masyarakat Arab Hadhrami di Hindia Belanda. Pada 4 Oktober 1934 M, sekelompok Arab Hadhrami (40 Arab campuran) bertemu di kota pesisir di Jawa Tengah, yaitu Kota Semarang. Setelah tiga hari perdebatan sengit, mereka akhirnya mengumumkan pembentukan organisasi baru yang bernama Persatuan Arab Indonesia (PAI) yang pada gilirannya menjadi Partai Arab Indonesia. Tujuan PAI adalah menyatukan para Arab campuran dengan keanggotaan terbuka bagi siapa pun yang berdarah Arab dan lahir di Indonesia. Pertemuan di Semarang tersebut melibatkan anggota aktif dari al-Irsyad serta organisasi prosayyid Rabithah Alawiyah. Keempat puluh peserta sepakat bahwa dasar dari organisasi baru ini adalah pengakuan bahwa Indonesia, bukan Hadhramaut, adalah tanah air mereka. Kesepakatan tersebut jika dirincikan, yaitu sebagai berikut.

Pertama, tanah air masyarakat Arab Hadhrami adalah Indonesia.

Kedua, masyarakat Arab Hadhrami diwajibkan meninggalkan kehidupan terisolasi.

Ketiga, masyarakat Arab Hadhrami harus memenuhi kewajiban mereka terhadap tanah air dan bangsa Indonesia.

Menurut Ernest Renan, bangsa adalah puncak dari sejarah panjang usaha, pengorbanan, atau pengabdian. Negara bangsa adalah negara yang sebagian besar warganya, bukan hanya penguasanya, mengembangkan rasa identitas dan sejarah bersama (A.R. Baswedan dalam Hayaze, 2017). Masyarakat Arab Hadhrami menjadi terasingkan di dalamnya karena mereka secara bertahap dikucilkan dari gerakan nasionalis, seperti Sarekat Islam dan khayalan politik Indonesia lainnya. Perkembangan ini pada gilirannya memicu reaksi di kalangan Arab Hadhrami yang lahir di Hindia Belanda dan merasa lebih memiliki identitas sebagai Indonesia daripada Arab.

Di antara mereka, A.R. Baswedan, mendesak untuk membentuk kelompok terpisah bagi masyarakat Arab Hadhrami yang lahir di Indonesia. Dia berpendapat untuk menghentikan konflik antara Hadhrami Ba Alawi dan Hadhrami bukan Ba Alawi dengan membuka ruang pertentangan lain, yaitu antara Hadhrami yang lahir di luar negeri dan Hadhrami yang lahir di Hindia Belanda. Seruannya menyebabkan pembentukan PAI pada 1934 M, yang kemudian bertransformasi menjadi partai politik pada 1940 M. PAI berjuang untuk integrasi total antara masyarakat Arab Hadhrami dan penduduk asli Indonesia seraya aktif ikut serta dalam perjuangan nasional. Bagi PAI, tidak cukup hanya menjadi orang Indonesia karena seseorang juga harus menjadi orang Indonesia yang nasionalis (Alatas, 2011).

Pertumbuhan rasa ekspansi dan pemulihan identitas yang sama juga terwujud melalui berbagai cara lain, seperti organisasi pendidikan dan kompensasi ala Barat, Jami`at Khair, yang dibentuk oleh masyarakat Hadhrami di Batavia sekitar 1901 M. Pedagang Hadhrami memainkan peran penting dalam pembentukan Sarekat Islam (SI) pada 1909 M sebagai asosiasi perdagangan Indonesia yang bertujuan mendukung aktivitas pedagang Muslim dalam menghadapi persaingan perdagangan dengan Tionghoa dan Eropa (Elson, 2009). Dorongan menuju kesadaran nasional dan pembangunan bangsa, meminjam istilah dari Anderson, adalah penciptaan dunia modern dan solidaritas lama yang tetap ada, bahkan lebih mendalam, tidak lagi diperlukan atau relevan dalam pembentukan

komunitas moral modern. Pembentukan masyarakat yang terikat secara horizontal, yang dalam istilah Anderson adalah konseptual egalitarian, setara dengan tingkat konsep yang membutuhkan reformasi sosial dan politik yang cukup besar (Elson, 2009).

Masyarakat Arab Hadhrami bukanlah tamu, melainkan bagian dari bangsa Indonesia. Alhasil, mereka harus berpihak kepada yang tertindas, yaitu bangsa Indonesia. Proses ini dialami oleh masyarakat Arab Hadhrami di Nusantara yang kuat ikatannya dengan rasa identitas masyarakat khusus dan terpisah, yang telah dilestarikan oleh perkumpulan al-Irsyad dan sekolah-sekolah mereka yang menjadi sasaran ketidaksukaan Sukarno dan pendukung Indonesia lainnya (Elson, 2009).

Berdirinya organisasi *muwallad* yang pertama pada 1913 M perlahan-lahan mulai mengalami perubahan. Setelah berakhirnya ketegangan sosial antara *wulayatis* dan *muwallad* di Indonesia, serta beberapa upaya organisasi yang kurang berhasil dalam menciptakan rasa identitas *muwallad*, pendirian organisasi PAI pada 1934 M menandai awal dari perubahan pikiran yang nyata di kalangan masyarakat Arab Hadhrami yang lahir di Hindia Belanda. Didirikan oleh A.R. Baswedan, seorang intelektual muda *muwallad* dari keluarga non-*sada* di Surabaya yang aktif di cabang Surabaya al-Irsyad, organisasi ini melanjutkan tradisi kesetiaan yang berpusat di tanah air, tetapi mengubah objeknya dari Hadhramaut menjadi Indonesia (Jacobsen, 2009). Sentimen umum di kalangan *muwallad* diungkapkan dengan baik oleh salah seorang dari mereka, Hoesin Bafagieh, yang menggambarkan pendirian Bibliotheek Attahdzibiyah pada 1924 M oleh salah satu organisasi *muwallad* kecil yang ada sebelum PAI terbentuk.

Dengan berdirinya PAI, sebuah organisasi Hadhrami baru yang dalam beberapa hal mengadopsi cara kerja organisasi Tionghoa, masyarakat Arab Hadhrami menyatakan Indonesia sebagai tanah air mereka dan menggunakan istilah Melayu untuk menjelaskan kelahiran di Hindia Belanda yang berbeda dari kelahiran di luar negeri, dengan latar belakang dan pandangan politik serta prioritas yang berbeda. PAI menjadi kian

terlibat dalam gerakan nasionalis Indonesia dan diterima dengan persamaan hak. Ketika Indonesia meraih kemerdekaannya pada 1948 M, masyarakat Hadhrami bersama dengan semua penduduk Indonesia lainnya, memiliki pilihan untuk menyatakan diri mereka sebagai warga negara Indonesia. Sebagian besar dari mereka memanfaatkan kesempatan ini dan secara otomatis menjadi warga negara Indonesia. Pada saat itu, PAI telah membuktikan kesuksesannya, baik dalam hal jumlah anggota maupun dengan banyaknya cabang organisasi yang tersebar di berbagai wilayah Indonesia (Jacobsen, 2009).

Pada akhir 1934 M di Semarang, PAI didirikan dibawah kepemimpinan A.R. Baswedan dengan tujuan membantu perjuangan nasional menuju kemerdekaan. Keanggotaan PAI dibatasi hanya untuk orang-orang Arab yang lahir di Hindia Belanda, dan para anggotanya secara implisit menolak gagasan bahwa mereka memiliki identitas budaya yang istimewa dan berbeda, serta ciri-ciri Arab mereka. Mungkin, dapat dimengerti bahwa banyak orang Arab Hadhrami menolak jalur radikal yang mengakibatkan perpecahan dalam komunitas mereka secara keseluruhan. Ketika (Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan) BPUPKI membahas masalah kewarganegaraan dan setuju untuk mengakui semua penduduk asli Indonesia, tetapi tidak secara otomatis menerima semua ras lain, A.R. Baswedan mengajukan permintaan agar orang keturunan Arab juga dianggap sebagai warga Indonesia. Setelah perubahan ini terjadi terhadap cinta pada tanah air, terjadi reorientasi budaya juga, sebagaimana yang sudah dijelaskan oleh A.R. Baswedan (Jacobsen, 2009).

### **Partai Arab Indonesia (PAI)**

---

Sejak perpecahan internal di kalangan masyarakat Arab Hadhrami terjadi, beberapa upaya persatuan dilakukan oleh berbagai pihak. Baik dari golongan Alawi maupun Irsyadi, mereka turut aktif membangun upaya rekonsiliasi. Menurut Bisri Affandi (1999) Raja Arab Saudi saat itu, Abdul Aziz bin Saud, pernah ikut turun tangan, tetapi semua usaha yang pernah ada hanya menemui kegagalan. Hingga akhirnya, harapan

muncul pada 4 Oktober 1934 M ketika upaya persatuan dan perdamaian masyarakat Arab di Indonesia diinisiasi oleh seorang wartawan dan nasionalis muda peranakan Arab yang bernama A.R. Baswedan (Kakek dari Anies Baswedan, rektor Universitas Paramadina dan pendiri Indonesia Mengajar).

Saat itu, A.R. Baswedan mengumpulkan seluruh pemuka keturunan Arab Indonesia dan mengikrarkan Sumpah Pemuda Indonesia Keturunan Arab. Isi ikrar tersebut, antara lain, (peranakan Arab) mesti mengakui Indonesia sebagai tanah air mereka, menjauhi sifat mengisolasi diri (tidak berbaur dengan masyarakat non-Arab), memenuhi kewajiban sebagai warga negara Indonesia, serta membela kepentingan seluruh rakyat Indonesia.

Ikrar Sumpah Pemuda Indonesia keturunan Arab ini melahirkan PAI pada 1940 M yang setahun kemudian diakui sebagai bagian dari Gabungan Partai-Partai Politik Indonesia (GAPPI) dan menuntut agar Indonesia berparlemen. Persoalan *tafadul* yang didasarkan pada keturunan di kalangan masyarakat Arab Hadhrami di Indonesia ini akhirnya berhasil diakhiri. Tidak ada lagi pertentangan antara “Partai Syekh” dan “Partai Sayyid”. Sejak diikrarkannya Sumpah Pemuda Indonesia keturunan Arab, kaum peranakan Arab di Indonesia diharuskan untuk memanggil sesamanya dengan *al-akh*, yang artinya saudara. Sejak saat itu pula, gelar sayyid untuk kelompok Alawiyyin tidak lagi populer digunakan di Indonesia.

Meskipun perjuangan PAI untuk tidak lagi mempersoalkan ke-Arab-an *muwallad* Arab di Indonesia, kenyataannya, baik keluarga Arab dari golongan sayyid maupun nonsayyid, tetap jarang menikahkan anak-anak mereka dengan pribumi. Mereka tetap menikahkan putra-putri mereka dengan sesama mereka yang berketurunan Arab. Hanya sedikit aktivis PAI yang bersedia menerima orang Indonesia sebagai menantu. Hamid al-Gadri adalah di antaranya. Meskipun demikian, kini telah terjadi banyak perubahan, yakni keluarga Arab Hadhrami, secara terang-terangan dan berani, menikahkan putri mereka dengan laki-laki non-Arab.

## **Negara-Bangsa, Nasionalisme, dan Para Keturunan Arab di Indonesia**

---

Para pakar nasionalisme sering kali mengemukakan bahwa ciri khas pemikiran nasionalisme berkontribusi pada kekuatan, keberadaan, dan daya tahan nasionalisme di dunia modern. Namun, seperti yang pernah dicatat oleh Benedict Anderson, ciri-ciri ini sering kali menghasilkan “suatu sikap merendahkan” di kalangan intelektual kosmopolitan dan berbahasa banyak terhadap nasionalisme.

Nasionalisme adalah kesadaran modern dan kesadaran nasionalisme muncul di berbagai wilayah karena adanya kolonialisme. Pembebasan dari kekuasaan kolonial adalah untuk menyatakan identitas yang jelas dan berakar. Kesadaran nasionalisme di beberapa tempat dapat mendorong terjadinya revolusi. Namun, di beberapa tempat lainnya, hal ini dapat menyebabkan terjadinya kompromi. Nasionalisme memiliki beberapa pengertian, antara lain, sebuah proses pembentukan atau pertumbuhan negara, sebuah perasaan atau kesadaran memiliki sebuah negara, sebuah gerakan sosial dan politik, sebuah doktrin atau ideologi tentang negara, serta sebuah gerakan ideologis untuk mencapai dan mempertahankan otonomi kesatuan dan identitas suatu negara (Smith, 2002).

Nasionalisme modern tidak hanya terikat oleh bahasa dan budaya, tetapi juga terikat oleh kepentingan bersama (Gelner dalam Smith, 2002). Nasionalisme juga dapat hanya menjadi jargon yang sering digunakan oleh elite untuk menggerakkan orang untuk berbagai kepentingan dan membenarkan tindakan rezim pemerintahan yang berkuasa. Di sisi lain, nasionalisme juga dapat mengikat persatuan bangsa-bangsa di dalam sebuah negara, baik yang masih terjajah maupun yang sudah melepaskan diri dari penjajahan.

Pada masa penjajahan, persatuan wilayah sebagai ruang kehidupan Indonesia dipersatukan oleh kekuatan senjata dan pemaksaan. Meskipun simbol-simbol penyatuan belum terbentuk, orang-orang bersatu melalui emosi kesadaran bersama dengan berbagai kepentingan untuk bergabung dan melepaskan diri dari penjajahan bangsa lain yang mengklaim suatu

wilayah sebagai bagian dari tanah air mereka dan menjadikannya sebagai wilayah kendali yang masif. Menurut al-Katiri (2017), klaim atas wilayah penjajahan ini ditunjukkan dalam pameran World Expo 1889 di Paris dan Brussels 1910 di Belgia, yang tidak mencerminkan emosi sejati bangsa yang dijajah. Nyatanya, semua itu menampilkan bentuk dan karakter penaklukan yang sesungguhnya. Pameran tersebut menampilkan berbagai produk budaya yang telah dipilih berdasarkan otoritas pemerintah kolonial.

Gerakan nasionalisme juga merupakan sebuah takdir yang tidak dapat dihindari oleh rezim penguasa yang tidak memberikan ungkapan pada identitas suatu etnis atau masyarakat yang diakui sebagai warga negara di suatu wilayah. Nasionalisme dipandang sebagai suatu gerakan yang sepenuhnya bersifat politis dan modern, yang bertujuan untuk mengendalikan negara. Pentingnya nasionalisme terletak pada kemampuannya untuk menawarkan landasan bersama bagi berbagai etnis melalui mobilisasi simbol, koordinasi, dan legitimasi (Smith dalam al-Katiri, 2017). Nasionalisme selalu terkait dengan bangsa, dan bangsa selalu terkait dengan negara, begitu juga sebaliknya. Oleh karena itu, nasionalisme dapat dikatakan sebagai ikatan dari berbagai negara yang menyatakan kekuasaan dari berbagai bangsa. Kompleksitas hubungan dan jati diri bangsa tidak lepas dari konsep tanah air dan persamaan hak sebagai warga negara. Kemudian, hak ini diperjuangkan untuk diperoleh secara sah oleh para penggagas nasionalis dalam sejarah kemerdekaan Indonesia.

Pada 3 Oktober 1934 M, sekelompok pemuda keturunan Arab di Indonesia menggemparkan seluruh bangsa Indonesia dengan sumpah mereka yang dinamakan Sumpah Pemuda Arab yang berisikan tiga pernyataan, yaitu sebagai berikut.

Pertama, tanah air peranakan Arab adalah Indonesia.

Kedua, karenanya mereka harus meninggalkan kehidupan sendiri.

Ketiga, peranakan Arab memenuhi kewajibannya terhadap tanah air dan bangsa Indonesia (A.R. Baswedan dalam Hayaze, 2017).

Pada 1948 M, Sukarno memberikan pidato di Semarang yang berisikan, “Kita, kini, sudah merdeka. Tentu, kita harus bersyukur kepada Allah Tuhan Yang Maha Esa. Kita juga harus berterima kepada seluruh rakyat yang sudah berjuang untuk kemerdekaan. Karena ada warga keturunan yang juga ikut berjuang membantu perjuangan, kita juga harus berterima kasih kepada warga keturunan Cina. Kita juga harus berterima kasih kepada warga keturunan India. Tetapi, kita jangan berterima kasih kepada warga keturunan Arab. Karena ... Karena ... mereka... sudah menjadi bagian dari keluarga besar bangsa kita sejak ratusan tahun yang lalu ...” (Nabhan, 2018). Pada 1956 M, Ki Hajar Dewantara menyebut kiprah PAI dalam salah satu sambutannya pada Hari Kesadaran Nasional ke-22 di Solo, “Kesadaran bangsa Indonesia yang berketurunan Arab menurut pemahaman kita memang merupakan peristiwa yang sangat penting dan patut mendapatkan perhatian yang cukup. Peristiwa ini tidak hanya penting bagi saudara-saudara kita yang berketurunan Arab, tetapi juga sangat penting bagi kita semua yang mendambakan persatuan bangsa dan negara Indonesia yang merdeka, berdaulat, dan sejahtera berdasarkan Pancasila,” (Hayaze, 2017).

Negara adalah sebuah komunitas manusia yang memiliki nama, menguasai suatu wilayah, dan memiliki sejarah, hal, serta kewajiban bersama. Menurut Benedict Anderson, negara adalah hasil dari suatu proses konstruksi sosial yang menjadi sebuah komunitas politik dan diimajinasikan sebagai sesuatu yang secara kodrati terbatas dan berdaulat. Dia menambahkan bahwa dalam pikiran setiap individu yang menjadi anggota negara, terdapat bayangan persatuan mereka dalam batasan yang ditentukan oleh batas wilayah, dan sebagainya, termasuk bahasa (Anderson, 2002). Ada beberapa pengaruh dari munculnya gerakan nasionalisme di Hindia Belanda, yaitu sebagai berikut.

Pertama, adanya kebijakan politik etis yang berakar pada isu kemanusiaan meskipun sekaligus bertujuan untuk menambah manfaat ekonomi yang dibungkus dalam wacana remunerasi (Ricklefs dalam al-Katiri, 2017).



Kedua, adanya kebijakan untuk membuka jalur pendidikan bagi penduduk pribumi. Pendidikan menghasilkan sejumlah pegawai yang cakap dan loyal, tetapi juga menghasilkan segelintir elite yang tidak puas dalam memimpin gerakan antikolonial. Di antara keturunan Arab di Batavia yang dikenal sangat dekat dengan pemerintah kolonial adalah Sayyid Usman, Penasihat Urusan Arab sejak 1891 M, yang menjadi sumber informasi bagi pemerintah kolonial tentang ortodoksi dan praktik Islam (Laffan dalam Fogg, 2017). Bagi Belanda, pendidikan tidak menghasilkan sedikit elite yang bersyukur dan bersedia bekerja sama (Ricklefs dalam al-Katiri, 2017).

Ketiga, terjadinya revolusi di Filipina dan perjuangan heroik Jose Rizal, serta adanya revolusi di Tiongkok.

Keempat, terjadinya gelombang modernisme, yang tidak disadari oleh rezim kolonial yang bersifat konservatif, telah membuka jalan bagi warga negara jajahan untuk mencari dan menemukan identitas kebangsaannya.

Kelima, terjadinya Perang Dunia I (1914—1918).

Keenam, berkembangnya jargon kebangsaan yang bersifat nasionalisme, antikolonial, dan antiimperialisme.

Pesatnya perkembangan media cetak di dalam dan luar negeri memberikan pengaruh terhadap berbagai wacana pemikiran kaum elite dan borjuis di Indonesia (Niel dalam al-Katiri, 2017).

Pada awal abad ke-20 M, muncul gagasan-gagasan baru tentang organisasi yang berkaitan dengan identitas agama, budaya, pendidikan, etika masyarakat, ekonomi, dan politik yang disalurkan melalui berbagai media cetak. Oleh karena itu, wacana tentang bangsa dan nasionalisme tidak hanya berada di kalangan elite dan priayi, tetapi juga dikenal oleh masyarakat kecil. Sebagai contoh, Tiong How Hwee Koan (1900), Jamiat Khair (1901), Budi Utomo (1909), Sarekat Dagang Islam (1909), Indische Partij (1911), Sarekat Islam, Muhammadiyah (1912), al-Irsyad (1914), ISDV (1914), Tri Koro Dharmo (1915), Jong Sumatra Bond (1917), Jong Java, Jong Ambon (1918), Perhimpunan Indonesia (1922), Betawi (1923),

Partai Komunis Indonesia (1924), Nahdlatul Ulama (1926), dan Persatuan Nasional Indonesia (1927).

Gerakan antikolonial menunjukkan bahwa perjuangan tidak lagi dilakukan dengan pemberontakan bersenjata, yang selalu dipimpin oleh para pemuka agama dan bangsawan, tetapi juga melalui gerakan pemikiran yang disalurkan melalui berbagai tulisan dalam berbagai media cetak dari beberapa organisasi. Sudah jelas bahwa media cetak dalam berbagai bentuk, seperti majalah, poster, selebaran, atau kegiatan-kegiatan organisasi, seperti pertemuan, parade, prosesi, pidato, pertemuan massa, mogok, dan boikot, menjadi instrumen baru dan modern yang menggantikan senjata api untuk memobilisasi dan membentuk pendapat publik (Lane dalam al-Katiri, 2017).

Kesadaran sebagai bangsa yang pernah dijajah dan keinginan untuk keluar dari belenggu kekuasaan kolonial menjadi sebuah konsepsi gerakan. Berbagai organisasi dengan bentuk dan karakteristik yang beragam menunjukkan keinginan untuk bergerak Bersama menuju kebebasan dalam membentuk identitas nasional yang baru. Pertanyaan yang muncul ialah siapakah yang merancang dasar etnis sebagai penyatuan dalam platform nasionalisme Indonesia? Jawabannya, tentu saja para elite yang melihat perlunya sentimen dan emosi kesatuan dalam sumpah generasi muda yang progresif, visioner, serta revolusioner (Shiraishi, 1997 dalam a-Katiri, 2017).

Pada Oktober 1928 M, berbagai organisasi sosial, pendidikan, regional, dan politik bersatu dan menyatakan sumpah bersama untuk membentuk bangsa, tanah air, dan bahasa yang satu berdasarkan konsepsi nasionalisme Indonesia. Tanah air yang dimaksud, dapat dipahami sebagai suatu wilayah bersejarah, tanah leluhur, yang merupakan tempat peristirahatan terakhir yang juga masih disatukan oleh simbol-simbol yang dipaksakan oleh pihak lain. Tanah air dipahami sebagai titik balik sejarah bangsa, sebagai tempat untuk membentuk para pahlawan. Para pemuda menyadari bahwa kekuasaan kolonial telah lama menguasai arena yang bukan merupakan properti hukum mereka, sedangkan bahasa dipahami sebagai isu sentral

untuk definisi modern dari identitas nasional masyarakat yang beragam (Smith, 2002).

Kesatuan bahasa akan menjadi elemen penting dalam integrasi protonasional karena ada tiga alasan yang diungkapkan oleh Anderson, yaitu sebagai berikut.

Pertama, bahasa membentuk komunitas elite yang berkomunikasi satu sama lain.

Kedua, persamaan bahasa dibangun dan dipaksakan, terutama untuk dicetak menjadi satu.

Ketiga, bahasa budaya atau bahasa resmi para elite biasanya menjadi bahasan aktual bagi negara-negara modern melalui mekanisme pendidikan formal dan mekanisme administratif lainnya (Anderson, 2002).

Sejak Sumpah Pemuda 1928, gagasan nasionalisme makin menguat. Para pemimpin organisasi sosial, regional, dan politik menerima konsep ini karena bersifat netral sehingga tidak ada dominasi suku Jawa atau Melayu, bahkan warna agama Islam, dalam hal ini, termasuk dukungan bagi beberapa peranakan Arab. Hoesin Bafagieh berani memilih dan memutuskan untuk menjadi bagian dari bangsa Indonesia, yang tercantum dalam Majalah Aliran Baru, “Indonesia bukanlah *al-mahjar* (hijrah). Kita harus menunjukkan pengabdian kita kepada Ibu Indonesia yang kita idamkan. Kita akan terus melanjutkan perjalanan dengan perahu kita menuju jalan ibadah bagi Ibu Indonesia yang telah memberi kita susu sejak kita masih bayi,” (Bafagieh dalam Hayaze, 2017).

Nasionalisme adalah gelombang yang pada akhirnya tidak dapat ditahan oleh pemerintah kolonial. Lembaga-lembaga negara kolonial merasa terancam oleh gerakan identitas nasional yang terbentuk di luar kekuasaan mereka. Pemerintah kolonial akhirnya kewalahan oleh gerakan perdamaian ini, yang tanpa senjata, tetapi mampu meningkatkan kesadaran dan menggerakkan massa untuk menuntut hak sebagai warga negara, bukan dalam lingkup Hindia Belanda, melainkan Indonesia. Nama Indonesia sendiri yang digunakan oleh gerakan tersebut sebenarnya

adalah nama politik dan pada saat yang sama sebagai keputusan politik bersama meskipun diperkenalkan oleh orang asing.

Gelombang nasionalisme terlihat bergerak di hadapan para keturunan Arab, termasuk dilihat, didengar, dan dirasakan oleh Hoesin Bafagieh dan kawan-kawan seperjuangannya, seperti Salim Maskati dan A.R. Baswedan. Beberapa alasan keturunan Arab yang progresif memutuskan untuk bergabung dengan gerakan nasionalisme Indonesia, yaitu sebagai berikut.

Pertama, keberadaan orang totok yang membatasi gerakan dan pilihan hidup mereka.

Kedua, tidak tersedianya ruang bagi nasionalisme di wilayah Hadhramaut.

Ketiga, ada beban stereotip dan inferioritas sebagai bagian dari masyarakat yang terjajah.

Keempat, Hadhramaut dikonotasikan sebagai wilayah yang tertinggal (Mobini-Kesheh, 2007).

Beberapa dari keturunan Arab ini merupakan generasi yang berani memutuskan hubungan dengan tanah leluhur mereka. A.R. Baswedan menyebut keputusan ini sebagai revolusi batin (A.R. Baswedan dalam Hayaze, 2015). Keputusan ini adalah keputusan yang tepat sebelum secara politik diwajibkan oleh Pemerintah Indonesia yang sah. Dengan mendukung Petisi Soetardjo (1936) dan bergabung dengan Gabungan Politik Indonesia 1939 (GAPI), pemikiran dan keputusan Partai Arab Indonesia (PAI), yang kemudian disebarkan melalui Sekolah Aliran Baroe oleh Hoesin Bafagieh, telah menjadi perekat yang memperkuat gerakan nasional Indonesia.

Hoesin Bafagieh, sebagai seorang keturunan Arab campuran yang tumbuh besar dalam masyarakat pluralistik di Kampung Ampel Surabaya, menyadari bahwa realitas yang tidak menguntungkan bagi masa depan generasi-generasi mendatang terkait dengan kontradiksi dan perbedaan yang disebabkan oleh pandangan hidup dan struktur sosial komunitas keturunan Arab Hadhrami di Indonesia. Kontradiksi dan perbedaan pandangan hidup antara kelompok *wulaiti* (Arab totok) dan kelompok

*muwallad* (Arab campuran) terhadap negara tempat mereka tinggal, dalam hal ini Indonesia. Kelompok Arab totok menganggap Indonesia sebagai tempat tinggal sementara, sedangkan kelompok campuran menganggap Indonesia sebagai tanah air, tempat kelahiran, dan rumah masa depan mereka. Selain itu, adanya struktur sosial dalam masyarakat keturunan Arab Hadhrami di Indonesia yang didasarkan pada lapisan dan segregasi status suku, seperti di negara Hadhramaut, antara lain, ditandai oleh keberadaan kelompok *qabili*, *tujjar*, *masakin*, dan *dhuafa*. Ada pula *sayyid* dan *masyayikh* yang menunjukkan perbedaan status dalam golongan mereka. Kontradiksi dan perbedaan tersebut menimbulkan permasalahan yang menyulitkan para keturunan Arab Indonesia di masa depan.

Di Indonesia, perbedaan ini direpresentasikan oleh dua organisasi, yaitu Jamiat Khair (*sayyid*) dan al-Irsyad (*syekh*). Kendala dan tantangan pun dihadapi oleh beberapa keturunan Arab campuran yang tercerahkan dalam membentuk gaya hidup baru untuk mengejar masa depan cerah di tanah kelahiran mereka. Mereka menghadapi tantangan untuk mematahkan klaim para Arab totok mengenai mitos negara kelahiran yang jauh di Hadhramaut. Mereka membongkar stratifikasi sosial dan tradisi yang menghambat proses perubahan menuju kehidupan yang lebih maju sesuai dengan zamannya (Bahan dalam Hayaze, 2017).

Beberapa pemuda Arab yang tercerahkan menetapkan tujuan dan sasaran mereka yang pasti, yaitu menentukan peran dan tanggung jawab para keturunan Arab dalam konteks perubahan sosial yang terjadi di Indonesia dengan bergabung dalam gerakan besar Indonesia. Di antaranya adalah Hoesin Bafagieh. Sosok seperti Hoesin Bafagieh tampaknya telah mempersiapkan diri untuk melampaui batasan kelompoknya, tidak hanya dari kelompok *alawiyyin*, tetapi juga dari kelompok keturunan Arab campuran untuk bergabung dalam gelombang nasionalisme Indonesia. Dia mendanai penerbitan surat kabar dan majalah, melakukan perjalanan ke seluruh Indonesia untuk menyebarkan gagasan-gagasan nasional baru bagi keturunan Arab campuran (Bahan dalam Hayaze, 2017).

Rasa nasionalisme umumnya terbungkus oleh konsepsi ideologi yang disepakati bersama. Ikatan lain yang menyatukan adalah primordialisme (Geertz dalam Smith, 2002). Bagi orang-orang keturunan Arab Hadhrami, ikatan primordialisme ini tidak lengkap jika dibandingkan dengan kelompok etnis komunitas lokal. Ikatan ini disebut sebagai primordialisme partisipan, yang dipaksa untuk ikut serta dalam merujuk identitas budaya kolektif komunitas lokal. Bagi beberapa orang Arab, ini bukan masalah karena ada elemen lain yang menyatukan, yaitu Islam. Namun, bagi masyarakat Tionghoa umumnya ini merupakan masalah karena sulit bagi mereka merujuk pada primordialisme komunitas lokal yang berbeda dari budaya leluhur mereka (al-Katiri, 2015).

Selama periode Orde Baru di Indonesia, beberapa orang keturunan Arab Hadhrami menduduki jabatan yang tinggi di bidang politik. Salah satu yang paling terkenal di antara mereka adalah Menteri Luar Negeri, Ali Alatas. Selain itu, ada juga Prof. Dr. Said Agil al-Munawar, yang pada suatu waktu menjabat sebagai Menteri Agama, dan Prof. Dr. Quraish Shihab yang menjabat sebagai Menteri Agama.

Dalam teks berikut, beberapa hal tentang menjadi Indonesia akan dibahas dalam hubungannya dengan kelompok minoritas Arab Hadhrami di Tegal dan Jakarta. Fairus al-Katiri (Tegal) menjelaskan kepada penulis bahwa tidak ada perbedaan antara menjadi orang Arab Hadhrami dan Indonesia, “Orang Arab dan Indonesia itu sama. Di keluarga kami, baik laki-laki maupun perempuan, mereka menikah dengan orang Indonesia. Ibu saya adalah orang biasa (Indonesia). Kami semua adalah orang Islam.” Sementara itu, Muhammad al-Katiri dan Hamid al-Katiri (Tegal) mengatakan bahwa, “Kami lahir dan besar di Tegal. Tanah air kami adalah Indonesia. Kami pernah bekerja di Dubai dan Arab Saudi, tetapi harus kembali ke Indonesia. Hidup di Indonesia nyaman. Mungkin, kami tidak memiliki banyak uang, tetapi kami menghitung semua berkah. Alhamdulillah.”

Munirah al-Katiri (Tegal) karena alasan pragmatis, setelah dua kali gagal menikah, menikah lagi dengan warga Saudi selama lima tahun.

Setelah itu, dia kembali ke Indonesia dengan uang yang sedikit untuk menambah isi toko dan melaksanakan Umrah. Dia berkata, “Cara kita makan, cara kita hidup, dan cara kita berbicara itu berbeda-beda. Kami sebagai orang Indonesia tidak cocok dengan menu di Arab Saudi. Aku menyimpan cabai rawit di dalam lemari es dan akhirnya dibuang karena dianggap racun. Setiap kali ingin makan, aku membawa cabai rawit yang disembunyikan di dalam baju. Jika ketahuan, cabai tersebut harus dibuang. Pergi ke *supermarket* harus didampingi oleh seorang mahram. Lebih baik menjadi orang Indonesia.”

Keluarga al-Katiri dengan jujur mulai menggambarkan diri mereka sebagai orang Indonesia. Afifah Diab (Jakarta) mengulangi pandangan serupa yang diungkapkan oleh Fairus al-Katiri dalam kesempatan sebelumnya. Dia menjelaskan, “Keturunan Arab masih aku sebut hanya sebagai penghormatan kepada leluhur. Tetapi, rasa kebangsaan dan cinta tentu untuk Indonesia. Di bawah balai rumah kakek, di Bandung, (ialah) tempat para pejuang menyimpan senjata. Pamanku ikut serta dalam perjuangan kemerdekaan. Mata kirinya ditembak dan sampai sekarang diganti dengan bola mata palsu. Aku berasal dari keluarga yang menjadi pionir dalam pernikahan dengan orang Indonesia. Kemudian, diikuti oleh tiga saudara lain.” Diab menekankan bahwa keluarganya “sangat” Indonesia dengan terlibat dalam pemerintahan sebagai bupati dan diplomat. Dia merasa beruntung karena masyarakat Indonesia menghormati keturunan Arab Hadhrami. Hal ini disebabkan oleh faktor Islam dan para ulama yang dianggap sebagai pembawa Islam ke Indonesia.

Kahin menyaksikan Islam diperkenalkan oleh para penceramah, yang berfungsi sebagai gelombang pemersatu untuk pertama kalinya dan mengikat rasa nasionalisme Indonesia. Dia berkata, “Memberikan jalur perkembangan awal nasionalisme Indonesia modern yang matang, sebuah jalur yang masih sangat penting. Karakter unik agama Islam yang dianut oleh sebagian besar dari 90 % penduduk Indonesia, membantu mewujudkannya. Mungkin, tidak ada negara Muslim lain di mana kita dapat menemukan tingkat toleransi beragama yang tinggi, kurangnya

fanatisme, dan keterbukaan terhadap ide-ide baru sebagaimana yang ditemui pada kebanyakan orang Indonesia,” (Kahin 2003). Selain faktor-faktor seperti Bahasa Melayu sebagai *lingua franca*, komposisi mayoritas dan nasionalisme modern, Indonesia terikat sangat kuat oleh kesadaran bersama sebagai Muslim. Agama Islam bukan hanya sekedar ikatan bersama, melainkan semacam simbol kelompok dalam kontras dengan penyusup asing dan penindas agama-agama yang berbeda (Kahin, 2003).

Mahdi al-Habsyi (Jakarta) menceritakan bagaimana dia melihat dirinya sendiri, “Aku lahir dan dibesarkan di Indonesia. Kakek buyut ayahku lahir di Yaman, menikah dengan seorang perempuan Betawi. Di Hadhramaut, tidak ada keluarga. Ada sepupu-sepupu yang pergi ke Tarim, Hadhramaut, tetapi hanya untuk sekolah. Setelah itu, mereka kembali ke Indonesia. Ada tamu dari Arab Saudi yang datang ke restoran dan bertanya, ‘Apakah Anda orang Arab?’ Aku menjawab, ‘Tidak, aku orang Indonesia.’” Al-Habsyi dengan tegas menyampaikan hal ini tentang temannya, Abdullah al-Jufri, “Abdullah Al-Jufri berasal dari Surabaya. Kami saling mengenal di Pesantren Bangil. Cara berpakaianya agak berbeda denganku. Dia mengenakan sarung dan memakai peci, sedangkan aku memakai kemeja dan celana *jeans* karena latar belakang lingkungan kami yang berbeda. Abdullah tinggal di lingkungan orang keturunan Arab di Surabaya dan logat Jawa-nya yang kental, tetapi kami adalah orang Indonesia.”

Novel al-Idrus (Jakarta) menjelaskan tentang identitasnya, “Karena negara kita adalah NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia), jangan tanya orang seperti apa kita. Kita adalah orang Indonesia dan mencintai Indonesia. Namun, jika ditanya suku apa? Kita adalah orang Indonesia dengan sedikit keturunan Arab. Itulah orang-orang yang menyebut kami orang Arab.”

Tindakan tersebut adalah apa yang disebut oleh Anderson (2002) dan Kesheh (2007) sebagai komunitas khayalan yang melekat dan terbatas dalam menentukan identitas bersama sebagai hasil dari konstruksi sosial mereka sebagai Muslim, Arab, Hadhrami atau pilihan mereka sebagai



Muslim, keturunan Arab, dan Indonesia. Mereka melepaskan, atau lebih tepatnya memutuskan hubungan dengan Hadhramaut sebagai tanah air masa lalu leluhur mereka. Pemilihan tanah air adalah keinginan. Mereka memindahkan kesetiaan dari satu tanah air ke tanah air lainnya. Itulah hukum diaspora yang merupakan titik, tanpa kembali (al-Katiri, 2014).

Bertekad untuk bergabung dengan keluarga besar Indonesia, menunjukkan bahwa generasi kedua keturunan Arab atau keturunan ketiga di Indonesia selama periode gerakan dapat dikatakan telah selesai belajar menjadi orang Indonesia (Bafagieh dalam Hayaze, 2017). Namun, perlu juga dipertanyakan terhadap generasi saat ini. Apakah mereka merasa sudah selesai belajar menjadi orang Indonesia? Apa yang harus dimiliki oleh generasi baru keturunan Arab di Indonesia sebagai metode pembelajaran baru untuk menjadi orang Indonesia? Apalagi, mereka sudah makin bercampur aduk. Jawabannya, tentu kembali kepada masing-masing individu.

### **Justifikasi dan Penjelasan Historis Eksklusivisme Arab Hadhrami**

---

Eksklusivisme Arab Hadhrami menyandarkan diri pada justifikasi agama yang kebanyakan dianut oleh para pengikut *salafi*. Beberapa contohnya telah penulis sebutkan. Namun, ada beberapa pertimbangan lain yang dapat menjelaskan alasan eksklusivitas ini begitu kental dipertahankan oleh komunitas Arab Hadhrami, yaitu sebagai berikut.

Pertama, pada umumnya, masyarakat Indonesia dibangun di atas fondasi feodalisme yang sangat kuat. Status sosial seseorang lebih banyak dinilai dari *given* status daripada *achieved* status. Sebagai contoh, di masyarakat tradisional, orang yang bergelar raden akan cenderung lebih dihormati oleh penduduk setempat karena status kebangsawanannya meskipun secara riil dia tidak berbuat banyak untuk pembangunan masyarakatnya. Sama halnya dengan gelar sayyid, pada masa kolonial Belanda, gelar ini merupakan gelar yang sangat disegani masyarakat di Indonesia. Selain itu, Pemerintah Kolonial Belanda memberlakukan

hukum yang didasarkan pada latar belakang ras penduduknya, yaitu kelompok Eropa sebagai kelompok tertinggi. Timur Asing, antara lain, Cina, Arab, dan India sebagai kelompok tertinggi kedua, dan yang terendah ialah kelompok pribumi. Sederhananya, mana ada orang yang tadinya berada pada posisi teratas dalam hierarki sosial lalu mau berubah untuk berada pada posisi terbawah?

Kedua, eksklusivisme kaum Arab di Indonesia sangat berkaitan erat dengan konstruksi ide rasis yang dibangun oleh kolonialisme Eropa di Yaman. Eropa yang pada masa kejayaan kolonialnya (sekitar 1700—1800 M) mengklasifikasikan peradaban dunia berdasarkan kategori ras, yaitu orang kulit putih lebih tinggi daripada yang berkulit gelap. John M. Hobson (2005), dalam bukunya yang berjudul *The Eastern Origins of Western Civilization*, menjelaskan bagaimana bangsa Eropa mengklasifikasikan bangsa-bangsa di dunia pada tiga jenis, yaitu beradab (*civilized*), barbar (*barbaric*), dan biadab (*savage*). Melalui pembenaran agama (Kristen) dan sains (*scientific racism*) yang mereka buat, bangsa-bangsa non-Eropa dimasukkan pada kategori kedua dan ketiga (barbar dan biadab). Di antara mereka, barang siapa yang makin gelap kulitnya maka dia termasuk pada kategori ras yang paling biadab.

Jika dikaitkan dengan kasus kolonialisme di Indonesia, dapat dipahami bagaimana masyarakat pribumi yang saat itu secara umum berkulit gelap dikategorikan oleh Belanda sebagai masyarakat kelas rendah setelah bangsa Eropa, Arab, dan Cina. Penting untuk dipikirkan secara baik-baik dan kritis alasan kaum Arab Hadhrami dari generasi pertama (sebelum abad ke-18 M) mempunyai sikap yang berbeda dengan generasi kedua (setelah abad ke-18 M) berkenaan dengan asimilasi. Generasi pertama lebih terbuka daripada generasi kedua. Jika dilihat dari rentang waktunya, masyarakat Arab Hadhrami dari generasi kedua melakukan diaspora pada saat Imperium Inggris menguasai Yaman.

Pada awal abad ke-19 M, Hadhramaut sebagai bagian dari Yaman dijajah oleh Imperium Inggris. Inggris adalah salah satu imperium Eropa yang sangat rasis. Inggris melakukan invasi ke wilayah Yaman Selatan

(Aden), tepatnya pada awal tahun 1830-an M dan terus melakukan ekspansi ke seluruh wilayah Yaman hingga akhir abad ke-19 M. Selama Inggris berkuasa, seluruh warga negara Yaman yang saat itu berada di bawah “protektorat” Inggris harus tunduk pada sistem hukum yang dibuat dan diterapkan oleh pemerintahan kolonial. Di antara hukum yang diberlakukan ialah klasifikasi warga negara berdasarkan kelas sosial seperti yang dipaparkan oleh Hobson tersebut. Begitu pun dalam hubungan sosial, perlakuan negara terhadap warga negaranya didasarkan pada kelas sosial yang dimiliki. Karena kaum sayyid (*alawiyyin*) saat itu dikenal sebagai kelompok yang paling elite di tengah masyarakat Yaman, mereka menduduki posisi terpenting setelah warga Eropa dalam struktur sosial modern yang dibuat dan diterapkan pemerintahan kolonial.

Tradisi kolonial yang rasis tersebut tentunya memengaruhi orang-orang Arab yang melakukan diaspora ke berbagai penjuru dunia, termasuk ke Asia Tenggara, khususnya Nusantara. Tradisi ini disakralkan dan wajib ditaati oleh para pengikutnya, khususnya oleh kaum sayyid (*alawiyyin*). Hal ini dijadikan strategi untuk menjaga autentisitas ke-Arab-an mereka yang sepaket dengan prestise yang terkandung di dalamnya. Terakhir, Muhammad Hasyim Assegaf (2000) menegaskan bahwa justifikasi agama atas tradisi yang rasis ini sebenarnya tidak jelas asal dalilnya seperti yang dikutip dari al-Shan'aani. Pada bagian penutup bukunya, Assegaf mengatakan bahwa salah satu penyebab hal tersebut terjadi bersifat historis, yakni kebiasaan pernikahan tertutup *kafa'ah syarifah* ini dibentuk oleh sejarah permusuhan antara kaum sayyid (keturunan Ali r.a.) dengan kaum Khawarij. Dalam konteks konflik, untuk alasan agama dan (juga) keamanan, kelompok sayyid terpaksa melakukan pernikahan terhadap sesama anggota kelompoknya sendiri.

Assegaf menyandarkan penjelasannya pada kitab *Bughyat al-Mustarsyidin*, yang ditulis oleh Abdurrahman bin Husain al-Masyhur al-Hadhrami, bahwa hukum diharamkannya *syarifah* untuk menikah dengan nonsayyid itu baru dipopulerkan melalui berbagai publikasi setelah kaum sayyid di Mekah pada awal abad ke-20 M berdemonstrasi

agar pernikahan *syarifah* yang menikah dengan nonsayyid di-*fasakh-*kan karena prestise kaum *sayyid* terancam (Assegaf, 2000). Terlepas dari dinamika ini, kebanyakan warga pribumi sejak dahulu melihat tradisi masyarakat Arab Hadhrami yang hanya menikahkan anggota keluarganya dengan kelompoknya sendiri sebagai sesuatu yang tidak masuk akal dan tidak adil, khususnya untuk para perempuan. Sekarang pun, tradisi ini masih dipandang sama oleh masyarakat Indonesia yang bukan keturunan Arab.

### **Membangun Konstruksi Identitas: Menjadi Indonesia**

Identitas diaspora Arab di Indonesia dipertanyakan dari kalangan internal sendiri dengan terbitnya “Fatimah” karya Hosein Bafagih (1938), salah satu drama yang memicu kegaduhan sebagai tamparan bagi para diaspora komunitas pedagang Arab, menantang relasi kuasa dalam masyarakat, serta menyerang ide-ide dan praktik-praktik lama. Di kalangan diaspora Arab di Hindia Belanda pada 1930-an M, drama ini tidak hanya diperuntukkan untuk menghibur, tetapi juga untuk mendidik dan memajukan emansipasi diaspora minoritas Arab yang berorientasi tradisional. Bafagih adalah kaum nasionalis muda diaspora Arab yang lahir di Hindia Belanda dan tidak lagi diidentikkan dengan dunia Arab. Dia ingin menekankan bahwa masa depan komunitas diaspora Arab terletak pada Indonesia yang merdeka. Beberapa drama diterima, tetapi membangkitkan protes.

Menurut penulis, karya tersebut—seperti yang dinarasikan Anderson—ingin menunjukkan bahwa bukan hanya peran intelektual nasionalis, tetapi juga sastra dan bahasa sebagai medium untuk menyatukan suatu bangsa. Namun, sangat disayangkan buku Anderson yang termasyhur, *Imagined Communities: Reflection on the Origin of Nationalism* (1983), banyak dibaca dengan tidak tepat. Anderson sebetulnya tidak berargumen bahwa negara-bangsa hanya merupakan komunitas bayangan. Sebaliknya, yang disampaikan adalah pentingnya proses membayangkan negara-bangsa oleh masyarakat yang semula terpisah oleh jarak, bahasa, dan identitas melalui penggunaan bahasa yang sama, media massa, dan karya populer

dalam bahasa Melayu rendah yang disebarkan ke seantero kawasan karena kapitalisme cetak. Gelombang imigran, pedagang, pekerja, dan pemerintah memprakarsai penemuan kembali memori yang berkelanjutan dan ranah memori yang baru. Dengan demikian, bahasa dapat dianggap sebagai memori.

Hall (1990), dalam *Cultural Identity and Diaspora*, mengatakan bahwa wacana identitas budaya selalu “ditempatkan” (*placed*). Faktor *positions of enunciation* berperan dalam pengungkapan (*articulate*) identitas budaya. Identitas budaya diucapkan pada dan dari konteks tempat, waktu, budaya, dan sejarah tertentu, tetapi terus berkelanjutan dan berubah. Pertama, konseptualisasi identitas budaya yang menekankan pada esensi kesatuan (*oneness*) sebagai dasarnya. Identitas budaya didefinisikan sebagai satu jati diri yang dibuat dalam rangka memaksakan diri (*selves*) untuk hidup bersama dalam sekumpulan orang dengan pengalaman sejarah, leluhur, dan kode budaya yang sama. Kedua, konseptualisasi identitas budaya yang menekankan persamaan dan perbedaan dalam kelompok budaya yang dibayangkan (*cultural imagined group*). Sementara itu, proses “menjadi”, dan transformasi konstan tunduk pada permainan sejarah, budaya, dan kekuatan yang berkelanjutan. Poin-poin identifikasi dalam wacana sejarah dan budaya bukanlah esensi, melainkan upaya memposisikan politik identitas dan politik “memposisikan”.

Identitas diaspora Arab di Indonesia terbelah sejak awal mula mereka menginjakkan kaki di Nusantara. Ada tiga sistem stratifikasi pada masyarakat Arab. Stratifikasi pertama, sayyid, yaitu golongan pemuka agama dan sosial yang dianggap merupakan keturunan Nabi Muhammad saw. jalur Husain r.a.. Stratifikasi kedua adalah golongan *masyayikh* (terpelajar) dan *qabail* (pemuka suku). Dengan dukungan golongan sayyid, *masyayikh* menjadi pemuka agama di Hadhramaut, sedangkan *qabail*—yang dianggap saling berkompetisi satu sama lain—mempunyai peran sosial yang berbeda. Penghormatan kepada mereka dilihat dari kemampuan dalam mengangkat senjata dan mempertahankan diri. Suku al-Katiri termasuk golongan ini. Sistem stratifikasi ketiga,

*masaakin* (orang-orang miskin) dan *dhuafa* (orang-orang lemah), yaitu orang-orang yang tidak dapat menelusuri keturunannya (Mobini-Kesheh, 1999).

Nabil Hayaze (2019) mengatakan, “Al-Katiri adalah salah satu marga yang unik dengan pecahan keluarga yang besar, termasuk Ibnu Thalib, Balfas, Abdat dan sebagainya. Mereka adalah bekas penguasa Hadhramaut. Al-Katiri ada di Indonesia dari ujung barat sampai timur, sampai Kupang dan Timor Leste. Dahulu, mereka mempunyai persatuannya di Indonesia. Stempel Persatuan Keluarga al-Katiri dapat dijadikan bukti.” Dalam narasi Hall (1990), diaspora Arab memiliki kesamaan dalam sejarah dan leluhur, tetapi masa lalunya sebagai “*one people*” mengandung perpecahan karena terus menerus dimainkan dalam konteks sejarah, budaya, dan kekuasaan.

Perlawanan terhadap relasi kuasa dalam diaspora Arab di Indonesia hampir sama rumitnya dengan dialog di antara sesama orang-orang Arab. Dialog tentang kekuasaan dan perlawanan, penolakan dan pengakuan, selalu terjadi. Dalam konsep budaya populer, tidak ada lagi sesuatu yang 100% murni. Budaya selalu sudah menyatu dan disinkronkan dengan elemen budaya lainnya. Kata *awad* (dari kata *aswad* yang berarti hitam) adalah metafora untuk mengungkapkan kaum kulit hitam sebagai representasi kelas bawah. Kata *sayyid*, *habib*, dan *Jamiat Khair* adalah representasi kelas atas sekaligus menjadi wacana ambivalensi keinginan kaum yang mengaku dirinya sebagai keturunan Nabi saw..

Wacana rezim kolonialisme terkait erat dengan kekuasaan dan menjadi sangat dominan. Wacana yang selalu menempatkan kaum marginal, bangsa kuli (*inlander*) sebagai “*the other*”. Dalam hal ini, diaspora Arab menempati kelas kedua disebut *Vreemde Oosterlingen* (Timur Asing) yang meliputi, antara lain, etnis Cina (Tionghoa), Arab, India, dan non-Eropa lainnya. Dengan demikian, bangsa Timur Asing bukan sepenuhnya pribumi karena ditempatkan di tengah-tengah, yakni antara kelas kulit putih dan kelas pribumi. Melalui kebijakan-kebijakan politik kolonial Belanda yang represif dan diskriminatif, kelas *inlander* diidentikkan sebagai masyarakat lokal yang memeluk agama Islam (Azra, 2007). Jika

demikian, apa yang merupakan representasi pembentukan subyek baru yang memungkinkan diaspora Arab untuk berbicara dan mengenali sejarah mereka untuk membangun titik-titik identifikasi posisionalitas yang mereka sebut sebagai retrospeksi “identitas budaya”? (Hall, 1990).

Generalisasi tersebut bersifat politis yang bertujuan memudahkan pemerintah kolonial untuk menyebut rakyat kebanyakan karena Islam adalah agama mayoritas, seperti disampaikan al-Katiri (2019), “Bumi Nusantara kan sebetulnya serumpun. Penjahajlah yang memisahkan Nusantara.” Orang-orang Arab beserta keturunannya yang telah menetap dan beranak pinak di kawasan Melayu, termasuk Indonesia diberikan syarat yang lebih longgar karena keislamannya tersebut. Orang Arab diterima sebagai orang Melayu, bahkan status sosialnya dianggap lebih tinggi sehingga ada pendapat yang mengatakan bahwa karena itulah orang Indonesia tidak dapat mengusir komunitas Arab yang ada di Indonesia (Lesmana, 2012).

Tokoh diaspora Arab di Indonesia, A.R. Baswedan, menjadi pelopor bangkitnya nasionalisme orang-orang Arab yang awalnya enggan dan tidak mau mengakui Indonesia sebagai tanah air. Bagi mereka, tanah air adalah negeri Arab, bukan Indonesia. Menurut A.R. Baswedan, persatuan adalah modal utama bagi Arab peranakan untuk bersatu melawan penjajah bersama kaum pergerakan nasional. Sejak 4 Oktober 1934 M, diaspora Arab bersatu bersama pergerakan nasional dan meninggalkan identitas ke-Arab-an mereka lalu berubah identitas dari semangat ke-Arab-an menjadi semangat ke-Indonesia-an. Sebuah pengakuan yang jelas bagi keturunan Arab bahwa tanah airnya adalah Indonesia. Ketegasan ini pada awalnya banyak yang menentang. Namun, perlahan seruan ini menggema. Banyak diaspora Arab yang mendukung dan mengikuti pergerakan dan gagasan ini yang berjasa melahirkan kesadaran Indonesia sebagai tanah air bagi orang Arab. Diaspora Arab pada akhirnya diakui sebagai saudara setanah air (Santoso, 2000; de Jonge, 2004; Hayaze 2015).

## Konflik dan Segregasi Sosial

---

Pembicaraan tentang konflik, khususnya konflik internal, dapat ditemukan di banyak sumber. Sadan (2014) menjelaskan konflik internal yang terjadi di Myanmar setelah kemerdekaan. Begitu juga, dinamika sosial dan budaya masyarakat diaspora Arab, termasuk gurauan mereka yang sering disebut sebagai GOLKAR, bukan partai politik yang menjadi penopang pemerintah Orde Baru, tetapi singkatan dari Golongan Keturunan Arab, yang terjadi hingga saat ini. Masjid al-Katiri di Tegal hanya diperuntukkan untuk shalat karena jika dibuka selama 24 jam, mereka khawatir digunakan untuk pengajian yang akan menghasut dan menambah rumit konflik yang sudah ada. Di Empang, kampung Arab di Bogor, terdapat dua masjid. Yang satu milik golongan sayyid dan yang lain milik golongan nonsayyid. Di Kampung Arab Panjuran Cirebon ada bangunan masjid besar yang dibangun oleh keluarga Bayasuth (nonsayyid). Penulis mendengar bahwa orang-orang yang berasal dari golongan sayyid tidak mau shalat di masjid tersebut karena milik keluarga nonsayyid dan masjid dibangun dari hasil membungakan uang. Bahkan, ketika mendengar ada orang dari kalangan sayyid (habib) meninggal, golongan nonsayyid tidak mengeksplisitkan nama sayyid (habib) yang meninggal tersebut sehingga menimbulkan pertengkaran dengan temannya yang sayyid.

Segregasi sosial berdampak pada pendidikan dan pernikahan. Jika bertemu dengan sayyid, orang harus mencium tangan mereka dan anak-anak perempuan dari kalangan sayyid dilarang menikah dengan orang-orang yang tingkatannya lebih rendah. Mereka bersekolah di Jamiat Khair, sedangkan kalangan nonsayyid mengirimkan anak-anak mereka ke lembaga pendidikan al-Irsyad, padahal mereka berasal dari tempat yang sama, Hadhramaut (Bisri, 1999). Orang Kachin, seperti yang dipaparkan Sadan (2014), bermigrasi ke Asia Tenggara, sebagian menetap di India dan Cina, sebagian besar melanjutkan migrasi ke wilayah Kachin (Myanmar) dan hidup di tiga wilayah perbatasan, yakni Myanmar (Kachin atau Jinghpaw), India (Singpho) dan Cina (Jingpo). Sementara itu, diaspora Arab di Indonesia berasal dari Hadhramaut (Yaman) yang bermigrasi



ke Indonesia melalui India (Gujarat) dan mempunyai kepercayaan yang sama, yaitu Islam.

Ingatan kolektif tentang makna menjadi Kachin direalisasikan dalam komodifikasi festival sebagai simbol yang dapat dikonsumsi di luar jaringan otoritas politik tradisional. Representasi kesatuan diaspora Arab di Indonesia dikelompokkan menjadi sayyid (Jamiat Khair) dan nonsayyid (al-Irsyad). Ekstrapolasi dan komodifikasi ulang, konstelasi hubungan dinamis dan proses negosiasi ideologis antara sayyid dan nonsayyid menimbulkan aksi sosial, identitas, dan keterhubungan wilayah kantong-kantong Hadhrami, yakni pernikahan dan bisnis. *Being and becoming* Indonesia bagi orang keturunan Arab adalah proses yang Panjang dan rumit (Madan, 2014).

Konstelasi dan kontestasi pemertahanan identitas sebuah komunitas akan selalu hadir dalam rangka pemertahanan dan pengelolaan sumber daya untuk kemakmuran yang sebesar-besarnya. Komoditas diaspora Arab adalah rempah-rempah, madu, parfum nonalkohol, buah kurma, sarung palekat, mebel, batik, material bahan bangunan (pengamatan penulis di Depok sekarang diambil alih oleh diaspora Cina dari Kalimantan), properti, konstruksi dan hotel, pengembang perumahan *cluster* bernuansa eksklusif “Islami”, toko kue dan rumah makan Arab, serta PJTKI (Perusahaan Jasa Tenaga Kerja Indonesia). Pada saat ini, dengan tidak menyebut Baasyir dan Habib Rizieq, FPI, penulis curiga intoleransi di Kota Depok dipelopori oleh kalangan diaspora Arab dengan maraknya pembangunan perumahan eksklusif yang hanya boleh dihuni oleh kalangan Muslim, seperti Griya Sakinah, Marwah Residence, Rawdah Residence dan lain-lain.

Ketika Nadiem Makarim diangkat menjadi menteri, penulis mengucapkan selamat kepada teman-teman dari kalangan diaspora Arab. Nabil Hayaze (Jakarta, 2019) menanggapi dengan positif dan melakukan koreksi nama serta menarasikan memori, “Nama Nadiem yang benar itu Nadiem Nono Anwar Makarim, bukan Nadiem Anwar Makarim karena Anwar itu nama kakeknya. Nama keluarga Baharmuz di Indonesia dahulu dari Sumbawa, Nusa Tenggara Barat. Mereka berasal dari

Qatn Shibam Hadhramaut, satu kampung dengan kakekku bin Hayaze. Kakek dari Lombok, bisnis madu dan kuda dari Sumbawa dengan keluarga Baharmuz. Keluarga Attamimi juga berasal dari Indonesia Timur hingga sampai Sulawesi, Maluku, Nusa Tenggara Timur, dan Nusa Tenggara Barat.”

Mansur al-Katiri (Pekalongan, 2019) malah membuat narasi yang cukup mengejutkan, “Kami malah *ndak* bahagia, Bu Ema. Karena bagi kami, agama di atas ras. Nadiem setahuku bukan Muslim. Istrinya kan Kristen atau Katolik. Kalau jamaah (keturunan Arab) yang masih Muslim *ndak* mungkin lakukan itu, Bu. Meski pemabuk sekalipun. Setahuku Nono (ayahnya Nadiem) itu ateis, bukan Muslim. Meski jamaah. Maaf.” “Ada beberapa keturunan Arab di Manado, Ambon, dan Timor berpindah menjadi Kristen biasanya karena pernikahan. Kebanyakan yang murtad itu ya minim pengajaran agama dari ortunya. Apalagi sudah minim di keluarga, hidupnya di lingkungan non-Muslim. Nadiem menikah di gereja. Masih Muslim kah? Agama itu di atas segala-galanya karena menyangkut kehidupan akhirat.” “Banyak jamaah yang secara fisik sudah tidak kelihatan ciri Arabnya. Proses kawin campur dan ini positif. Kalau kita yang di Keraton Yogyakarta, bahkan namanya sudah tak ada ciri jamaah. Apalagi yang di Kesultanan Cirebon dan Banten, secara fisik dan nama sudah tidak nampak. Juga, Siak Indrapura dan kesultanan-kesultanan Melayu lainnya di Sumatera. Bumi Nusantara kan sebetulnya serumpun. Panjajahlah yang memisah Nusantara.”

Kondisi Indonesia yang sedang dalam kubangan air keruh, menjadi lebih keruh dengan pandangan diaspora Arab tersebut. Apa yang dipahami sebagai revolusi mental untuk mengangkat Indonesia ke luar dari kekeruhan kubangan konflik intoleransi adalah dengan pendidikan yang mencerahkan melalui daya nalar sehingga manusia dapat berdiri di atas landasan bersama yang kokoh. Untuk itu, kita harus berani melawan kekinian yang serba “mengherankan” dengan ajakan kembali ke *ontological turn* sebagai basis epistemologi dan etika saat ini.





# Bab 4

## Al-Irsyad di Indonesia

### **Al-Irsyad**

---

Ada beberapa sudut pandang sebagai dasar analisis untuk melihat organisasi al-Irsyad al-Islamiyyah (atau al-Irsyad). Sudut pandangan pertama, al-Irsyad dapat diungkapkan sebagai organisasi Islam Indonesia yang dimotori oleh orang-orang etnis Arab asal Hadhramaut, Yaman, yang sering disebut dengan kaum Hadhrami. Sementara itu, kaum Hadhrami yang ada di Indonesia adalah bagian dari masyarakat yang berdiaspora sehingga terkadang ada permasalahan sendiri untuk melihatnya. Sudut pandang kedua, al-Irsyad adalah organisasi Islam yang menitikberatkan pergerakannya pada bidang pendidikan, sosial, dan dakwah. Sudut pandang ketiga, al-Irsyad adalah bagian dari organisasi yang ada di Indonesia, yang mengusung jargon “pembaharu Islam”, selain Muhammadiyah dan Persis (Persatuan Islam).

Sebagai landasan gerakan organisasi ini, tampak penting untuk mengungkapkan ideologi gerakan al-Irsyad. Dengan melihat ideologi (pemahaman ke-Islam-an yang dipegang al-Irsyad), dapat diketahui praktik ber-Islam yang dijalankan dan arah perjuangan yang dilakukan. Demikian pula, dengan ideologi yang dipegang al-Irsyad dapat diketahui sikap mereka dalam menghadapi kondisi sosial-politik bangsa dan negara

Indonesia dari waktu ke waktu. Untuk itu, dalam bagian ini penulis lebih menekankan pada genealogi ideologi gerakan al-Irsyad.

### **Pola Pembaharuan al-Irsyad**

---

Dalam konteks sejarah bangsa Indonesia, awal abad ke-20 M adalah periode yang sering dikenal dengan zaman pergerakan nasional. Pada masa ini, muncul berbagai organisasi perjuangan, baik bersifat sosial maupun politik, yang dapat dikategorikan modern, seperti Budi Utomo, Sarekat Islam, Muhammadiyah, Indische Partij, Jamiat Khair, Al-Irsyad, dan Nahdhatul Ulama (Suhartono 2001). Deliar Noer (1990) menyebut awal abad ke-20 M sebagai masa gerakan modern Islam yang ditandai dengan munculnya Sarekat Islam, organisasi masyarakat Arab (Jamiat Khair dan al-Irsyad), Persyarikatan Ulama, Muhammadiyah, dan Persatuan Islam.

Tampak bahwa kemunculan al-Irsyad adalah bagian dari gerakan Islam modern. Terkait dengan hal ini, Natalie menyebut kemunculan al-Irsyad adalah bagian dari sejarah kebangkitan kaum Hadhrami (*nahdhah al-Hadramiyah*) di Indonesia. *Nahdah* dapat berarti kemajuan, pintu masuk menuju dunia modern melalui adopsi ide dan institusi. *Nahdah* dapat pula berarti “kebangkitan” orang-orang Hadhrami dalam sebuah perasaan identitas baru yang mungkin paling tepat dideskripsikan sebagai *patriotism territorial*. Gerakan al-Irsyad, yang dapat diartikan dengan perkumpulan Arab untuk reformasi dan hidayah, dalam konteks ini berusaha menunjukkan bahwa mereka dapat terlihat modern, tanpa menghilangkan identitas Hadhrami-nya (Mobini-Kesheh, 1999).

Secara historis, sebenarnya ada peristiwa yang melatarbelakangi berdirinya al-Irsyad. Secara pasti, dengan adanya beberapa peristiwa yang mengawali, seperti kekakuan pendapat pada kalangan sayyid yang ditanggapi dengan fatwa Ahmad Surkati tentang persamaan sesama Muslim, menyebabkan perpecahan dalam Jamiat Khair. Ahmad Surkati yang ditempatkan dalam posisi sebagai tokoh intelektual, memimpin kelompok reformis meninggalkan Jamiat Khair (Noor, 1990). Pada 1913 M, bersama dengan beberapa tokoh Arab nonsayyid, Ahmad Surkati

mendirikan organisasi baru, Jam'iyah al-Islah wa al-Irsyad al-Arabiyah (Asosiasi Arab untuk Perbaikan dan Bimbingan) yang lebih dikenal dengan al-Irsyad saja. Organisasi ini dengan cepat berkembang dan mendapat pengakuan Pemerintah Belanda pada 6 September 1914 M. Oleh karena itu, dengan dipengaruhi ketegangan yang muncul di tengah-tengah masyarakat Arab Indonesia, organisasi Jamiat Khair yang telah berdiri sejak 17 Juli 1905 M tidak berjalan dengan baik (Affandi, 1999).

Sebagaimana telah disinggung, lebih sekadar adanya konflik antara sayyid dan nonsayyid, inti kemunculan al-Irsyad adalah dalam rangka menyuarkan pembaharuan Islam dan sebagai gerakan modern Islam yang mengkritisi tradisi-tradisi lama dalam praktik beragama sebagaimana yang digagas Ahmad Surkati (Surkati, 1988). Sementara itu, konsep pembaharuan Ahmad Surkati banyak terpengaruh para pemikir, seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Qayyim. Dikatakan, Ahmad Surkati begitu menghayati karya-karya para ulama tersebut (Affandi, 1999).

Terkait dengan gerakan pembaharuan inilah, kebangkitan yang sedang dialami kaum Hadhrami pada dasarnya membawa pandangan baru tentang pendidikan. Pendidikan adalah inti dari kebangkitan atau kemajuan sebagai pintu masuk menuju dunia modern. Model baru pendidikan ini mula-mula dipromosikan oleh Jamiat Khair, tetapi al-Irsyadlah yang menjadi contoh terkemukanya. Filosofi pendidikan al-Irsyad berasal dari suatu pernyataan bahwa *selama ini Islam telah menjadi korup*. Menurut mereka, Islam—dari sebuah agama—telah menjadi suatu kumpulan takhayul, kekacauan, dan permainan sehingga dunia Islam berada dalam kemunduran. Ketika agama suatu komunitas rusak, segalanya akan menjadi rusak karenanya. Untuk itu, menurut kalangan al-Irsyad, satu-satunya solusi bagi dunia Islam adalah kembali pada Islam yang benar, yaitu kembali pada Al-Qur'an dan hadits (Mobini-Kesheh, 1999).

Prinsip pendidikan al-Irsyad dibuat menjadi sistem sekolah yang terpisah sebagai daya dorong untuk menyebarkan rasa ke-Hadhrami-

an di antara anak-anak sekolah al-Irsyad. Sekolah al-Irsyad dengan bebas memelihara dan mempromosikan suatu identitas. Sekolah ini, dalam kenyataannya, membuat sistem yang bersifat paralel, tetapi tidak bersinggungan dengan sistem pemerintah kolonial. Dalam hal ini, para siswa tidak bisa saling berpindah antara suatu sekolah al-Irsyad dan suatu sekolah pemerintah. Dengan demikian, ketika sistem pemerintah telah menanamkan perasaan kesatuan nasional bagi orang Indonesia, sekolah al-Irsyad menanamkan suatu perasaan “keterpisahan”. Hal terpenting yang ditanamkan sebagai nilai-nilai modern oleh sekolah al-Irsyad kepada siswa- siswanya adalah semangat patriotisme. Walaupun kurikulum sekolah, pada dasarnya, tidak menyebutkan secara spesifik pengajaran *wathaniyah*, tetapi ada beberapa bukti yang diajarkan kepada para siswa bahwa mencintai tanah airnya (Hadhramaut), menurut kalangan mereka, merupakan karakteristik esensial dari manusia modern (Mobini-Kesheh, 1999).

Dalam perkembangan selanjutnya, tampaknya tidak semua misi sekolah al-Irsyad dapat tercapai dan diserap oleh murid-muridnya. Kenyataannya, pada 4 Oktober 1934 M, sekelompok Hadhrami *muwallad* yang berjumlah 40 orang mengadakan pertemuan di wilayah pantai utara Jawa tengah, Semarang. Setelah tiga hari melakukan perdebatan yang sengit, mereka memutuskan untuk membentuk organisasi baru, Persatuan Arab Indonesia (PAI). PAI bertujuan untuk menyatukan para *muwallad* dengan keanggotaan yang terbuka untuk setiap orang Arab yang lahir di Indonesia. Pertemuan Semarang tersebut, terdiri dari, anggota aktif al-Irsyad dan anggota aktif organisasi pro-ayyid, Rabithah Alawiyah. Keempat puluh partisipan menyetujui dengan bulat bahwa dasar organisasi ini adalah pengakuan bahwa Indonesia merupakan tanah air mereka, bukan Hadhramaut (Mobini-Kesheh, 1999). Kasus ini menunjukkan bahwa suatu kewajaran apabila masyarakat Arab Hadhrami sebagai masyarakat yang berdiaspora mengalami ambivalen. Jadi, minimal ada dua permasalahan kebudayaan yang dihadapi mereka, yaitu budaya asal negara mereka dan budaya lokal sebagai tempat tinggal mereka (Jacobsen, 2009).

Tentu saja, kemunculan PAI mendapatkan serangan dari al-Irsyad yang disuarakan dalam majalah utamanya, *al-Murshid*. Kelompok Irshadi menganggap bahwa pembentukan PAI telah memecah belah al-Irsyad dan menghilangkan para pendukung muda yang energik. Pada intinya, ada dua hal yang dituduhkan kepada PAI. Tuduhan pertama, organisasi ini telah memilah masyarakat Arab Hadhrami ke dalam dua kelompok, peranakan dan totok, sehingga menimbulkan konflik yang tidak ada gunanya. Tuduhan kedua, PAI mengakui Indonesia sebagai tanah airnya dan para pemimpinnya menolak identitasnya sebagai warga Arab. Jadi, penolakan PAI tidak hanya terhadap kebangsaan Arab Hadhrami, tetapi juga terhadap `urubah (kebangsaan Arab) sehingga mengejutkan sebagian besar masyarakat Arab Hadhrami (Mobini-Kesheh, 1999).

Setelah PAI terbentuk, tampaknya ada perubahan orientasi gerakan dalam tubuh al-Irsyad, yang tidak hanya berkecimpung dalam hal pendidikan. Terbukti, ketika MIAI muncul sebagai organisasi federasi dalam konteks perjuangan bangsa Indonesia, bertepatan dengan Kongres Al-Islam ke-10 pada tanggal 28 Februari sampai 1 Maret 1938, Al-Irsyad ikut bergabung di dalamnya. Selanjutnya, dikatakan bahwa dalam Kongres Al-Islam ke-11 yang sekaligus merupakan Kongres ke-2 MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia) tanggal 2—7 Mei 1939 M di Solo, wakil resmi Hoofdbestuur (Pengurus Tertinggi) al-Irsyad adalah Sayyid Ahmad Bahasyuan, selain Sayyid Umar Hubeis yang sudah duduk di Dewan MIAI (Hussein Badjerei, 1996).

Memasuki masa pendudukan Jepang, MIAI sebagai produk zaman Belanda dilumpuhkan. Untuk itu, pada 4 September 1942 M diadakan Konferensi Besar MIAI yang dihadiri oleh pemimpin-pemimpin Islam untuk membentuk MIAI gaya baru. Setelah itu, al-Irsyad praktis menghentikan seluruh kegiatannya ketika pendudukan Jepang. Cabang-cabang al-Irsyad banyak yang tutup, bahkan sebagian cabang tutup untuk selamanya. Baru pada masa pascakemerdekaan, al-Irsyad mulai menampakkan aktivitasnya kembali. Pada 10 Oktober 1948 M, al-Irsyad mulai mencoba merehabilitasi tubuhnya, mengangkat Sayyid Ali Hubeis



sebagai Ketua Umum Pengurus Besar al-Irsyad, dan aktif kembali dalam dunia politik (Hussein Badjerei, 1996).

Hal tersebut terbukti pada Kongres Muslimin tanggal 20—25 Desember 1949 M yang dihadiri 129 organisasi Islam, baik lokal, regional, maupun nasional. Yang menarik untuk dicermati dalam kesempatan tersebut adalah Adnan Nurdini sebagai wakil Pemuda al-Irsyad menyatakan bahwa pemuda al-Irsyad bukanlah pemuda Arab. Adnan Nurdini mengatakan, “Kami datang untuk mencari persatuan.” Berawal dari kongres tersebut, sejak 1951 M, al-Irsyad resmi menjadi Anggota Istimewa Partai Politik Islam Masyumi. Demikian pula, para anggota Pemuda al-Irsyad yang akhirnya aktif dalam GPII (Gabungan Pemuda Islam Indonesia), sedangkan dana organisasi selebihnya banyak mengalir ke Masyumi. Hanya saja, menurut Hussein Badjerei, perkembangan baru pasca kemerdekaan ini—dengan sasaran *wihdatul ummah* (persatuan umat)—diakui menghambat upaya dan sasaran rehabilitasi intern al-Irsyad (Hussein Badjerei, 1996).

Memasuki masa awal Orde Baru, pada 15 Maret 1967 M, dikeluarkan “Pernyataan Bersama” yang ditandatangani oleh DPP (Dewan Pimpinan Pusat) al-Irsyad dengan keempat badan otonomnya (Pemuda al-Irsyad, Gerakan Pelajar al-Irsyad, Perempuan al-Irsyad, dan Putri al-Irsyad) mengenai dukungan jajaran al-Irsyad pada Keputusan Sidang Istimewa MPRS (Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara) dan pengakuan Soeharto sebagai Pejabat Presiden RI. Selanjutnya, sejak lahirnya Orde Baru, masyarakat Muslim, termasuk al-Irsyad, berupaya keras menuntut rehabilitasi Partai Islam Masyumi yang pada akhirnya melahirkan SK Presiden RI No. 70 Tahun 1968 tertanggal 20 Februari 1968 tentang pengesahan berdirinya Partai Muslimin Indonesia sebagai ganti Masyumi. Namun, karena komposisi kepengurusan partai yang dipaksakan secara ekstrem harus sesuai SK Presiden oleh Muhammadiyah, yaitu ketua dan sekretaris wajib dipegang Muhammadiyah, menjadikan orang-orang al-Irsyad tidak berkenan. Oleh karena itu, sejak Mukhtamar al-Irsyad ke-30 di Bondowoso pada 20—26 Oktober 1970 M, baju ormas, dalam pengertian

organisasi massa, yang menjadi alat atau barang mainan partai politik seluruhnya sudah ditinggalkan di Bondowoso, atau menurut mereka sudah dilempar ke tempat sampah (Hussein Badjerei, 1996).

Sejak paruh kedua 1990-an M, al-Irsyad—yang mempunyai nama asli al-Irsyad al-Islamiyyah—mulai mengendur akibat konflik yang mencuat kembali secara internal. Al-Irsyad pun tidak berkembang sebagaimana ormas Islam lainnya, seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, serta Persatuan Islam. Sebagaimana dikatakan, sebelum Muktamar seabad al-Irsyad, amal usahanya, yakni sekolah dari TK hingga SMA di seluruh cabang tidak lebih dari 450 unit, sedangkan rumah sakit tidak lebih dari 8 unit. Bahkan, perguruan tinggi pun tidak dimiliki lagi oleh al-Irsyad.

Sebenarnya, benih konflik dalam tubuh al-Irsyad sudah mulai muncul sejak 1984 M. Sejak keluarnya undang-undang keormasan yang mengharuskan asas tunggal, perpecahan pendapat muncul di tubuh al-Irsyad. Demikian pula, terjadi di tubuh organisasi lain, seperti HMI (Himpunan Mahasiswa Indonesia). Hanya saja, pertumbuhan perbedaan di tubuh al-Irsyad tidak seberapa cepat dan segera memuncak. Apabila di HMI segera pecah menjadi dua, di Muhammadiyah para tokohnya dapat mengambil sikap, sedangkan di tubuh al-Irsyad baru pada 2007 M dapat disaksikan ada dua organisasi al-Irsyad, yaitu al-irsyad al-Islamiyyah dan Perhimpunan al-Irsyad yang keduanya tampak banyak perbedaan dalam mengidentifikasi diri. Sebagai contoh, dalam perdebatan keduanya memunculkan pernyataan bahwa al-Irsyad al-Islamiyyah mengklaim Perhimpunan al-Irsyad sebagai “gudang” para fundamentalis dan *bughat*. Sebaliknya, kubu Perhimpunan al-Irsyad menuduh kalangan al-Irsyad al-Islamiyyah sebagai “gudang” liberalis Islam.

Dari paparan tersebut, dapatlah ditegaskan bahwa kondisi sosial, budaya, serta politik tampak berpengaruh pada perubahan dan dinamika gerakan al-Irsyad sebagai organisasi pembaharu yang dimotori kaum Arab Hadhrami. Sebagai contoh, perubahan ini tampak ketika sebagian anggota al-Irsyad mendirikan PAI yang menyatakan pengakuannya bahwa Indonesia sebagai tanah air mereka, bukan Hadhramaut.

Akhirnya, timbullah konflik antara al-Irsyad dan PAI, karena orientasi awal munculnya gerakan al-Irsyad adalah untuk memperkuat rasa ke-Hadhrami-an di kalangan mereka. Demikian pula, yang pada awalnya tampak hanya pendidikan sebagai fokus gerakan al-Irsyad, kemudian mulai ikut bersama-sama dengan organisasi Islam lainnya berkecimpung dalam bidang politik, bahkan sampai mengantarkan kemunculan pemerintahan Orde Baru. Diketahui, al-Irsyad adalah anggota resmi dari organisasi politik yang bersifat federasi, yaitu MIAI pada masa akhir pemerintahan Hindia Belanda dan anggota Masyumi pada masa pascakemerdekaan.

Sejarah pun terulang, karena konflik dalam tubuh Al-Irsyad kembali terjadi. Puncaknya, pada 2007 M, terdapat dua organisasi al-Irsyad, yaitu al-Irsyad al-Islamiyyah dan Perhimpunan al-Irsyad. Sementara itu, Perhimpunan al-Irsyad sebagai organisasi yang baru tampak berorientasi pada penguatan kembali rasa ke-Arab-an atau ke-Hadhrami-an. Jadi, jelas bahwa al-Irsyad, sebagai bagian dari yang sering disebut organisasi pembaharuan, terus mengalami perubahan-perubahan, termasuk di dalamnya bagaimana para anggota al-Irsyad mengidentifikasi diri yang terkadang terdapat perbedaan antara anggota satu dan lainnya.

### **Al-Irsyad dan Keturunan Arab Hadhrami**

---

Diketahui, mayoritas keturunan Arab Hadhrami di Hindia Belanda beradat istiadat lokal, berbahasa setempat, dan menjadi bagian dari komunitas etnis lokal melalui pernikahan. Sulit bagi mereka untuk memahami pendirian ayah-ayah mereka dalam menjadikan Hadhramaut sebagai tanah air yang dicita-citakan. Oleh karena itu, apabila pendidikan al-Irsyad pada masa awal dibuat menjadi sistem sekolah yang terpisah sebagai daya dorong untuk menyebarkan rasa ke-Hadhrami-an di antara anak-anak sekolah al-Irsyad tentu dapat dibenarkan. Sekolah al-Irsyad dengan bebas memelihara dan mempromosikan suatu identitas. Sekolah ini membuat sistem yang bersifat paralel, tetapi tidak bersinggungan dengan sistem pemerintah kolonial. Dalam hal ini, para siswa tidak bisa saling berpindah antara sekolah al-Irsyad dan sekolah pemerintah. Dengan demikian,

ketika sistem pemerintah telah menanamkan perasaan kesatuan nasional bagi orang Indonesia, sekolah al-Irsyad menanamkan suatu perasaan “keterpisahan” (Mobini-Kesheh, 1999).

Jadi, hal terpenting yang ditanamkan sebagai nilai-nilai modern oleh sekolah al-Irsyad kepada siswa-siswanya pada masa periode awal adalah semangat patriotisme. Walaupun kurikulum sekolah pada dasarnya tidak menyebutkan secara spesifik pengajaran *wathaniyah*, tetapi ada beberapa bukti yang diajarkan kepada para siswa bahwa mencintai tanah airnya (Hadhramaut), menurut kalangan mereka, merupakan karakteristik esensial dari manusia modern (Mobini-Kesheh, 1999). Akan tetapi, sulit mengatakan bahwa ini adalah al-Irsyad yang dipegang oleh generasi kedua masyarakat Hadhrami. Ada dikotomi sebagaimana disebutkan karena ibu-ibu mereka adalah orang Indonesia. Minimal orientasi *wathaniyah* Hadhramaut yang diwacanakan al-Irsyad menjadi terkendala ketika muncul generasi kedua Arab Hadhrami.

Dapatlah ditegaskan bahwa identitas ke-Araban terbangun dengan munculnya organisasi pendahulu al-Irsyad, yaitu Jamiat Khair. Perasaan ke-Arab-an sebenarnya tercermin dalam konstitusi Jamiat Khair. Jamiat Khair bertujuan menyediakan bantuan bagi laki-laki dan perempuan Arab yang tinggal di Batavia dan sekitarnya, yaitu saat kematian anggota keluarganya atau perayaan pernikahan. Bantuan ini mungkin dalam bentuk uang atau kontribusi barang, seperti pakaian, kain kafan, dan sebagainya (Mobini-Kesheh, 1999).

Demikian pula, identitas ke-Arab-an atau ke-Hadhrami-an juga telah tampak sejak awal berdirinya al-Irsyad. Sebagai contoh, dikatakan organisasi al-Irsyad menjuruskan perhatiannya pada bidang pendidikan, terutama pada masyarakat Arab, ataupun pada permasalahan yang timbul di kalangan masyarakat Arab walaupun orang-orang Indonesia Islam non-Arab ada yang menjadi anggotanya. Secara resmi, organisasi ini bertujuan untuk mengumpulkan dana dan memeliharanya agar dapat digunakan untuk membiayai keperluan-keperluan. Keperluan pertama, menyelenggarakan kebiasaan dan adat istiadat Arab menurut ajaran

agama Islam, dan untuk menyebarkan pengetahuan agama, bahasa Arab, bahasa Belanda, dan bahasa-bahasa lain di kalangan orang-orang Arab. Keperluan kedua, membangun dan memelihara apa pun untuk mencapai apa yang telah disebutkan, seperti rumah dan sebagainya untuk keperluan rapat, sekolah, dan lain-lain yang berguna untuk umum. Keperluan ketiga, mendirikan perpustakaan (Noer, 1990).

Dapat disaksikan bahwa kemunculan organisasi-organisasi Arab Hadhrami, baik Jamiat Khair maupun al-Irsyad, tidak terlepas dari tuntutan adanya perubahan seiring dengan perkembangan zaman. Tuntutan untuk memperoleh pendidikan yang lebih maju menggerakkan sejumlah tokoh Arab di Hindia Belanda untuk mendirikan sekolah modern dengan orientasi agama dan ke-Arab-an. Sebagai contoh, Yayasan Jamiat Khair di Batavia yang menjadi model pendidikan baru bagi keturunan Arab. Dengan segera, model sekolah ini diikuti dengan munculnya sekolah al-Irsyad al-Islamiyyah dan Rabithah Alawiyah. Tidak hanya itu, di beberapa kota besar muncul sekolah dengan identitas Hadhrami yang memberikan kesempatan anak-anak keturunan Arab (dan pribumi) untuk memperoleh pendidikan dengan metode pengajaran modern. Sebagai penguatan identitas ke-Arab-an atau ke-Hadhrami-an dalam al-Irsyad, tampak juga dari perkataan, “Bahwa kebahagiaan sejati tidak akan tercapai, tanpa adanya keimanan dan tauhid, sedangkan jalannya adalah Al-Qur’an dan Sunnah Rasul. Sementara itu, Al-Qur’an dan Sunnah Rasul tidak akan dapat dipahami secara luas apabila tidak mengetahui dan menguasai bahasa Arab dengan benar. Untuk itu, al-Irsyad sangat mementingkan bahasa Arab selain pengetahuan umum yang diajarkan di sekolah,” (Elansari, 1964).

Dalam perjalanan selanjutnya, para pemimpin al-Irsyad dapat dibagi menjadi dua kelompok secara berurutan. Kelompok pertama, kelompok yang mengawasi eksekutif hingga permulaan tahun 1920-an M, terdiri dari, para pendiri perhimpunan, yakni para pria paruh baya yang lahir di Hadhramaut dan telah sukses sebagai saudagar kaya di Indonesia. Kelompok kedua, para pemuda lulusan generasi pertama sekolah-sekolah

al-Irsyad yang lahir di Indonesia dan mulai mengemban kepemimpinan sekitar tahun 1921 M. Karena kepemudaannya, mereka mampu menguasai eksekutif selama sisa periode kolonial (Mobini-Kesheh, 1999).

Patut dicatat, walaupun al-Irsyad menyebar ke berbagai kota non-Hadhrami sejak tahun 1920-an M, perubahan kepemimpinan tersebut tidak dicerminkan dalam kepemimpinan perhimpunan. Kaum pribumi Indonesia yang dikenal pernah memiliki peranan di tingkat eksekutif pusat adalah Raden Gunawan, Pimpinan Pergerakan Sarekat Islam di Batavia, serta Raden Noto dan Hamzah sebagai penasihat-penasihat eksekutif pada 1916—1917 M. Jarangnya para pemimpin Indonesia bisa saja mencerminkan sikap rasial pada sebagian Hadhrami. Hal ini juga berkaitan dengan fakta bahwa eksekutif atau pimpinan dipusatkan di Batavia karena perhimpunan sedikit sekali menarik minat anggota-anggota non-Hadhrami (Mobini-Kesheh, 1999).

Kemunculan al-Irsyad membantu pembentukan identitas komunal. Dari namanya (asosiasi Arab) saja, telah memberi kesan bahwa pendirinya merupakan orang Arab, sedangkan penerbitan dan perhatian organisasi menunjukkan perasaan kuat ke-Hadhrami-an. Sebagai contoh, tanah air Hadhrami (*wathan Hadhramaut*) pernah menjadi tema surat kabar dan majalah yang diterbitkan oleh anggota asosiasi ini. Akan tetapi, sampai 1930-an M, al-Irsyad gagal memperluas aktivitasnya ke negeri Hadhramaut. Kegagalan ini terbukti pada 1930-an M. Ternyata, ada sekelompok pemuda Hadhrami kelahiran Indonesia (*muwallad*) yang telah mengakui Indonesia sebagai tanah air mereka. Usaha mereka, yang dapat diterima oleh para nasionalis Indonesia ini, makin memantapkan perkembangan konsep “bangsa Indonesia” (Mobini-Kesheh, 1999).

Sekilas dari tahun 1920-an M, perkembangan al-Irsyad memang menunjukkan bahwa ia lebih menjadi organisasi Indonesia daripada organisasi Hadhrami. Akan tetapi, ada sejumlah bukti yang menyatakan bahwa organisasi ini tetap mengembangkan suatu identitas Hadhrami yang kuat. Bukti pertama, merupakan fakta bahwa cabang terkuat dan paling berpengaruh, seperti Surabaya yang berlokasi di kota besar didominasi

oleh orang-orang Hadhrami. Sebaliknya, sejumlah cabang dengan anggota Indonesia yang tinggi, cenderung tidak bertahan lama. Ranau adalah salah satu contohnya, tetapi cabang Ciledug dan Cilacap juga diam-diam bubar walaupun dibentuk kembali pada akhir 1930-an M. Bukti kedua, identitas Hadhrami al-Irsyad dapat diamati dari bahasa yang digunakan dalam majalahnya, yang selalu diterbitkan dalam bahasa Arab, dan suplemen kecil dalam bahasa Melayu. Hal ini tidak memungkinkan bagi orang Indonesia yang tidak dapat membaca bahasa Arab untuk berpartisipasi penuh dalam kehidupan organisasi. Bukti ketiga, dan yang terpenting, kepemimpinan organisasi selalu berada di tangan Hadhrami (Mobini-Kesheh, 1999).

Memang, pada akhir 1920-an M, artikel-artikel yang dimuat koran-koran al-Irsyad terus-menerus menyerukan kepada perhimpunan untuk mengubah perhatiannya pada tanah air Indonesia daripada bekerja di negara asing. Para penulis menekankan perlunya para Hadhrami bekerja untuk meningkatkan negeri mereka sama seperti warga negara Indonesia yang tengah bekerja untuk meningkatkan negaranya sendiri. Perubahan ini menggambarkan suatu perubahan dalam cara bagaimana para Hadhrami mendefinisikan identitas mereka. Alih-alih membentuk sebuah bagian dari masyarakat Muslim yang multirasial, mereka lebih meningkatkan pengidentifikasiannya diri mereka sebagai bangsa Hadhrami yang berbeda.

Paling tidak dapat dikatakan bahwa pada awal-awal berdirinya, rasa kebangsaan Indonesia kurang atau tidak sama sekali mempunyai tempat persemaian dalam al-Irsyad. Al-Irsyad tampak tersadarkan sebagai bagian dari bangsa Indonesia ketika ada sebagian dari masyarakat Arab yang mendirikan Persatuan Arab Indonesia (PAI) yang dipelopori A.R. Baswedan dan kawan-kawannya. Identitas bangsa ini seakan-akan tergoyahkan di kalangan al-Irsyad setelah perjuangan PAI menjadi partai politik. Bahkan dikatakan, PAI terlepas sama sekali dengan Al-Irsyad walaupun pendiri persatuan ini adalah bekas murid Sekolah al-Irsyad. A.R. Baswedan yang memelopori gerakan nasionalis pada dasarnya tidak mendapat respons dari al-Irsyad dengan alasan tidak sejalan dengan dasar

dan tujuan didirikannya al-Irsyad, yang akhirnya menentukan sikap untuk ke luar dari al-Irsyad dan mendirikan organisasi baru (PAI). Memang, dalam hal ini, A.R. Baswedan mengajak seluruh warga keturunan Arab bersama-sama dengan bangsa Indonesia lainnya menentang penjajahan, mengakui negeri ini sebagai tanah air, dan menghapuskan pertikaian yang selama ini terjadi (antara sayyid dan nonsayyid) (Mobini-Kesheh, 1999).

PAI memang didirikan oleh orang-orang yang pernah saling bermusuhan dalam konflik yang muncul karena memperdebatkan gelar sayyid. Diketahui, pimpinan PAI terdiri dari lima orang pejabat, yaitu Ketua Abdurrahman Baswedan, Sekretaris Nuh al-Kaff, Sekretaris Salim Maskati, Bendahara Segaf Assegaf, dan Komisaris Abdoerrahim Argoebie. A.R. Baswedan, Maskati, dan Argoebie adalah anggota aktif al-Irsyad, sedangkan al-Kaff dan Assegaf termasuk kelompok sayyid dan pendukung Rabithah Alawiyah. Jadi, apa yang dilakukan A.R. Baswedan dengan menonjolkan para *muwallad* yang tidak puas dengan perbedaan antara peranakan dan totok adalah cara untuk mengatasi perpecahan kelompok Alawi Irsyadi (Mobini-Kesheh, 1999).

Dengan pengakuan tegas bahwa Indonesia adalah tanah air keturunan Arab Hadhrami, PAI mengaitkan diri dengan gerakan nasionalis Indonesia dan mendapat sambutan yang sangat simpatik dari tokoh gerakan nasionalis lainnya. Namun, sikap serupa ini tidak muncul dari al-Irsyad generasi pertama sehingga seakan-akan tampak tidak ada sangkut pautnya peran al-Irsyad di tengah-tengah perjuangan kemerdekaan Indonesia. Bahkan, ketika diadakan pementasan sandiwara “Fatimah” yang ditulis oleh Hoesin Bafagieh dalam rangka memperkenalkan PAI kepada masyarakat, al-Irsyad memberi mendapat reaksi berupa protes. Padahal, cerita sandiwara ini menunjukkan usaha-usaha untuk memperbaiki adat istiadat keturunan Arab, meningkatkan derajat perempuan, dan mendorong kaum perempuan Arab lepas dari ikatan kebiasaan yang dilakukan oleh kelompok Arab totok (Saleh, 2000).

Memang, dalam banyak hal, Ahmad Surkati tidak sependapat dengan A.R. Baswedan, seperti dalam hal integrasi kebangsaan bagi para keturunan



Arab sebagaimana telah menjadi motif didirikannya PAI. Ada beberapa alasan Surkati menolak konsep integrasi kebangsaan, misalnya, tokoh-tokoh nasionalis, seperti Sukarno, mengidentikkan paham kebangsaan seperti gagasan Kemal Attaturk dari Turki. Selain itu, adanya perdebatan Sukarno dan Hassan (Persis Bandung) tentang kebangsaan pada 1930 M. Dalam hal ini, Sukarno bermaksud memudahkan pengertian Islam, tetapi ditanggapi Hassan sebagai membudakkan pengertian Islam. Termasuk juga kebangsaan yang pada dasarnya mendiskreditkan Islam dan sering mengejek Islam. Intinya, sikap gerakan pembaharuan Islam, baik al-Irsyad maupun Persis (Persatuan Islam), sangat menentang paham kebangsaan yang berbau Ataturkisme (Saleh, 2000).

Ketika ada konsep bahwa di semua wilayah Nusantara keberadaan subetnik Arab selalu menempel (*embedded*) dengan etnik setempat, hal ini sangat dirasakan oleh para *muwallad*. Walaupun terlihat seakan-akan terjadi segregasi (adanya koloni kampung Arab), secara sosiokultural, subetnik Arab tetap mewujudkan diri dalam tampilan budaya setempat. Sejak awal kedatangannya, subetnik Arab hanya berorientasi pada kepentingan penyebaran Agama dan perdagangan. Oleh karena itu, pandangan hidup mereka ditentukan oleh kemampuan mereka mengadaptasikan diri dengan budaya dan masyarakat setempat. Kemampuan adaptasi dan asimilasi melalui pernikahan menyebabkan identitas diri etnik Arab dipengaruhi oleh warna lokal. Dengan berdirinya Republik Indonesia, identitas lokal menjadi identitas nasional. Sebagai etnik campuran hasil asimilasi rasial, keberadaan etnik Arab menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam konteks negara kebangsaan Indonesia (Bahanan, 2007).

Dalam pandangan hidup subetnik Arab, membela dan mempertahankan tanah tempat kelahiran adalah salah satu amal keagamaan (*hubbul wathan*). Konsep ini didasarkan pada ajaran Rasulullah saw. yang menghormati kedudukan dan peran ibu sedemikian tingginya, “*Ibumu, Ibumu, Ibumu!*” Pandangan yang dilandasi kecintaan pada *motherland* ini ditransformasikan dalam sebuah manifesto politik pada 4 Oktober 1934 M dalam bentuk “Sumpah Pemuda Indonesia Keturunan

Arab” yang dideklarasikan sebagai wujud kesetiaan semua warga etnik keturunan Arab di Indonesia. Gerakan politik ini dikembangkan menjadi institusi politik dengan nama Partai Arab Indonesia (PAI) yang dijadikan saluran agregasi dan artikulasi kepentingan politik etnik keturunan Arab di Indonesia. Hal yang menarik dari partai Arab ini ialah komitmennya untuk membubarkan diri setelah kemerdekaan Indonesia tercapai. Pascakemerdekaan, eksponen Partai Arab Indonesia segera bergabung dengan berbagai macam partai dan ideologi yang ada di Indonesia sampai sekarang. Komitmen ini sesungguhnya menunjukkan bahwa warga keturunan Arab tidak berpandangan eksklusif dengan mempertahankan identitas kelompoknya sendiri dalam suatu wadah politik yang tunggal. Pandangan politik yang jelas dan gamblang ini diikuti secara total oleh semua warga keturunan Arab di Indonesia. Keinginan untuk membentuk lembaga partai politik tidak pernah ada sejak 1945 M (Bahanan, 2007).

Diketahui, upaya persatuan kembali masyarakat Arab di Indonesia setelah perpecahan yang menyakitkan ini terus dilakukan oleh berbagai pihak, baik dari golongan sayyid maupun *masyayikh*. Raja Arab Saudi, Abdul Aziz bin Saud, pun pernah ikut turun tangan, tetapi semua usaha yang pernah ada hanya menemui kegagalan. Setelah melewati berbagai upaya rekonsiliasi, pada 4 Oktober 1934 M, upaya persatuan dan perdamaian masyarakat Arab di Indonesia ini mendapatkan titik cerah melalui ide seorang nasionalis muda yang juga wartawan peranakan Arab (*muwallad*), A.R. Baswedan. Saat itu, dia mengumpulkan seluruh pemuka keturunan Arab Indonesia dan mengikrarkan “Sumpah Pemuda Indonesia Keturunan Arab”. Isi ikrar ini ialah mengakui Indonesia sebagai tanah air mereka, menjauhi isolasi diri, dan memenuhi kewajiban sebagai warga negara Indonesia dalam membela kepentingan seluruh rakyat Indonesia. Ikrar ini melahirkan Partai Arab Indonesia (PAI) pada 1940 M. Setahun kemudian, PAI diakui sebagai anggota Gabungan Partai-Partai Politik Indonesia (GAPPI) yang menuntut Indonesia berparlemen. Persoalan *tafadul* yang didasarkan pada keturunan di kalangan masyarakat Arab Indonesia akhirnya berhasil diakhiri. Sejak saat itu, mereka diharuskan

untuk memanggil sesamanya dengan *al-akh*, yang artinya saudara (Saefullah, 2011).

Meskipun demikian, perjuangan PAI untuk tidak lagi mempersoalkan ke-Arab-an di tengah-tengah kehidupan bernegara di Indonesia, dalam kenyataannya, mereka baik keluarga Arab yang sayyid maupun nonsayyid, tetap jarang menikahkan anak-anak mereka dengan pribumi. Mereka tetap menikahkan putra-putri mereka dengan sesama keturunan Arab. Hanya sedikit aktivis PAI yang mau menerima orang Indonesia sebagai menantu, dan Hamid al-Gadri adalah diantaranya. Sementara itu, seluruh putra-putri A.R. Baswedan sendiri tetap menikah dengan keturunan Indonesia Arab (*muwallad*), kecuali seorang cucu perempuannya yang menikah dengan laki-laki dari suku Jawa (Saefullah, 2011).

Memang, pada dasarnya, orang Arab mempunyai tradisi yang tidak tertulis untuk melakukan pernikahan sesama etnis, yaitu orang Arab dengan orang Arab. Pernikahan sesama etnis sampai saat ini tetap terjadi dan bertahan. Untuk mempertahankan identitas budaya ke-Arab-an mereka, salah satu strateginya adalah mempertahankan pernikahan yang dilakukan oleh sesama keturunan Arab karena pernikahan ini dianggap sebagai cara untuk mempertahankan sistem kekerabatan yang patrilineal. Meskipun demikian, tetap saja bukan tidak mungkin terjadi juga pernikahan dilakukan antara orang keturunan Arab dan non-Arab sebagaimana beberapa kasus yang dijumpai. Justru, dari kasus ini memperlihatkan bahwa adanya resistensi terhadap struktur dan budaya Arab yang sudah demikian kuatnya (Tridewiyanti, 2011).

Hingga saat ini, banyak dari keturunan Arab Hadhrami masih merasa bangga untuk menjaga identitas ke-Arab-an mereka meskipun mereka terlahir di Indonesia setelah berpuluh-puluh tahun, tidak bisa berbahasa Arab sama sekali, dan sudah hidup seperti orang Barat. Mereka menciptakan semacam kelas sosial khusus yang eksklusif dan kadang kala menutup pergaulan dengan yang bukan keturunan Arab, bahkan sampai sekarang. Sebagai contoh, ada ungkapan berikut, “Betapa hatiku miris sekarang melihat kelakuan orang keturunan Arab (jamaah) di Indonesia,

bagaimana tidak, mereka (dan termasuk diriku) jelas-jelas lahir dan tinggal di negara Indonesia (kalau tidak ingin disebut menumpang), tetapi mereka masih dengan angkuhnya menjelek-jelekan kaum pribumi, penduduk asli (*ahwal*), dan anehnya bahkan anak-anak kecil juga beranggapan bahwa mereka lebih utama dari penduduk pribumi (*ahwal*).

Meski sebagian besar dari mereka tidak mengetahui apa-apa ketika ditanya tentang Arab, melainkan hanya mengetahui bahwa mereka lahir dari ibu bapak yang juga keturunan Arab, tetapi dengan angkuhnya mereka merendahkan dan menghina penduduk pribumi. Sering aku lihat di forum *chat* yang keseluruhannya dari kalangan mereka, dengan angkuhnya mereka menjelek-jelekan kaum pribumi, bahkan di kehidupan nyata pun sering ditemui. Sebagai contoh, kasus ini, suatu hari teman datang ke perkumpulan orang jamaah lalu dengan bangganya dia bercerita bahwa dia telah menyaksikan pertunjukan musik gambus *live*, yang penyanyinya (menurut ceritanya) menyanyikan bait lagu *ahwal bahlul (tolol)... kullu bahlul* dan disambut dengan tepukan yang meriah. Namun, bukan hal itu yang membuat miris mendengarnya, tetapi orang itu dengan bangganya mengulang bait tersebut dan disambut dengan gelak tawa yang lain, sedangkan dia tidak menyadari (atau pura-pura lupa) bahwa ibu dan neneknya dari pihak bapak juga bukan dari golongan jamaah (*ahwal*). Jadi, secara tidak langsung, dia mengatakan bahwa ibu, nenek, tante-tante, dan om-omnya juga bahlul.”

Di sisi lain, di antara mereka banyak juga yang tidak terlalu mengistimewakan ke-Arab-annya dan cenderung lebih terbuka untuk bergaul dengan orang yang bukan keturunan Arab, bahkan keturunan Arab di Kedah, Malaysia lebih suka disebut sebagai orang Melayu daripada orang Arab. Selain itu, juga banyak sekali keturunan Arab Hadhrami di Indonesia dan Malaysia yang sudah secara penuh berasimilasi dengan penduduk setempat selama berabad-abad dan tidak lagi memedulikan tradisi feodalistis tersebut. Hanya saja, meskipun telah berasimilasi penuh, mereka tetap mengetahui asal-usul moyangnya dan memiliki silsilah lengkap. Namun, pada saat yang sama, di antara mereka ada juga yang

tidak mengetahui asal-usul nenek moyang mereka sama sekali (Saefullah, 2011).

## **Ahmad Surkati dan Pemikirannya dalam al-Irsyad**

---

### **1. Biografi Ahmad Surkati**

Ahmad Surkati dilahirkan di Desa Ufdu, Jazirah Arqu, Dongula, Sudan pada 1292 H (1875 M). Ahmad Surkati merupakan orang yang cerdas dan terlahir dari keluarga terpelajar. Ayahnya bernama Muhammad diyakini masih keturunan dari Jabir bin Abdullah al-Ansari r.a. (Bisri, 1999). Ayah Ahmad Surkati merupakan lulusan al-Azhar dan mempunyai perpustakaan pribadi. Pada masa kecilnya, Surkati disekolahkan ke sekolah Al-Qur'an terbaik di Sudan, di Masjid al-Qaulid. Surkati mampu menghafal Al-Qur'an dengan sekali membacanya. Tamat dari al-Qaulid, ayahnya mengirimbkan dia ke Ma`had Sharqi Nawi, suatu pesantren terkenal di Donggala.

Setelah Ahmad Surkati lulus dari Ma`had Sharqi Nawi, ayahnya meminta untuk kuliah di al-Azhar, Mesir. Ahmad Surkati tidak bisa memenuhi permintaan ayahnya untuk kuliah di al-Azhar karena Pemerintah Sudan saat itu tidak memperkenankan siapa pun orang Sudan pergi ke Mesir. Dengan alasan tersebut pula, Ahmad Surkati melanjutkan kuliah di Madinah dan Mekah. Dia memperdalam ilmu agama Islam dan bahasa Arab di Madinah. Setelah mempunyai bekal ilmu dari Madinah, dia meneruskan pendidikan lebih lanjut ke Mekah. Di Mekah, Ahmad Surkati memperdalam ilmu fikih Madzhab Syafi'i. Dia tinggal di Mekah selama 11 tahun. Saat itu, dia mendapat gelar al-Allamah dari Majelis Ulama Mekah dan menjadi orang Sudan pertama yang namanya tertulis di daftar ulama Mekah. Setelah tamat belajar dan mendapatkan gelar al-Allamah, dia mendirikan madrasah swasta di Mekah. Dia menjadi pengajar di madrasahnyanya dan pengajar tetap di Masjidil Haram.

Ahmad Surkati memiliki banyak hubungan dengan ulama al-Azhar. Dia menjalin hubungan melalui korespondensi dengan

ulama di Mesir. Awalnya, hubungan korespondensi dengan ulama Mesir ini bertujuan untuk mempelajari ajaran Muhammad Abduh. Aktivitasnya dalam berkorespondensi menyebabkan Ahmad Surkati banyak dikenal di kalangan ulama al-Azhar. Hingga suatu ketika, ada kedatangan Jamiat Khair ke Mesir untuk mencari guru. Kemudian, ulama al-Azhar menunjuk Ahmad Surkati dan menyarankan Jamiat Khair berhubungan langsung dengan Ahmad Surkati di Mekah. Dengan alasan ini, Ahmad Surkati akhirnya memutuskan pergi ke Indonesia. Ahmad Surkati mulai menjadi guru di Jamiat Khair lalu mendirikan al-Irsyad dan menghabiskan sisa hidupnya di Indonesia. Dia meninggal di Jakarta pada September 1943 M.

## 2. Perjalanan Ahmad Surkati di Indonesia dan Jamiat Khair

Ahmad Surkati datang ke Indonesia pada 1329 H (1911 M). Dia ditugaskan oleh Jamiat Khair untuk menjadi guru karena mereka sedang membutuhkan tenaga pengajar di perguruanannya. Selain Ahmad Surkati, Jamiat Khair juga mendatangkan beberapa guru dari luar negeri untuk memenuhi tenaga pengajar di perguruanannya. Kedatangan para pengajar ini disambut dengan baik dan penuh hormat oleh pengurus Jamiat Khair. Dia sangat dihormati karena ilmunya yang dalam. Selain itu, dia juga memiliki kesabaran, ketekunan, dan keikhlasan dalam mengajar dan mengembangkan perguruan Jamiat Khair.

Saat itu, Jamiat Khair sudah memiliki tiga sekolah, yaitu dua sekolah di Jakarta yakni di Pekojan dan Krukut, dan satu sekolah di Bogor. Ahmad Surkati ditugaskan untuk memimpin sekolah yang ada di daerah Pekojan, Jakarta. Sekolah yang diajarnya berkembang pesat. Melihat perkembangan yang terjadi setelah mengajar dan memimpin, dia diberi kepercayaan memeriksa sekolah-sekolah yang lain. Kesuksesannya dalam bidang ini dibuktikan dari banyaknya murid yang masuk, tidak hanya datang dari Jakarta, tetapi juga dari luar Jakarta, termasuk Sumatera. Hal ini dianggap kemajuan oleh

Jamiat Khair dan menjadi pendorong untuk mereka mendatangkan lagi guru dari luar negeri.

Sambutan baik dari pengurus Jamiat Khair ternyata tidak berlangsung lama. Menjelang tahun ketiga berjalan, terjadilah perbedaan pendapat yang menyebabkan Ahmad Surkati dan Jamiat Khair mengalami perselisihan. Perselisihan ini terjadi saat Ahmad Surkati sedang melakukan perjalanan keliling Jawa Tengah. Sebagai golongan Ba Alawi, dia singgah di Solo. Ketika itu, Sa'ad bin Sungkar bertanya tentang hukum pernikahan antara gadis keturunan *alawi* dengan pria bukan keturunan *alawi* menurut Islam. Jawaban Ahmad Surkati sangat singkat dan tegas, "Boleh menurut hukum *syara`* yang adil." Jawaban ini mengakibatkan Ahmad Surkati dijauhi oleh pengurus Jamiat Khair. Perbedaan pandangan antara dirinya dan Jamiat Khair, terutama di bidang derajat sosial manusia, terpengaruh dari pemikiran rasional Muhammad Abduh. Muhammad Abduh berpandangan bahwa semua manusia adalah sama, tidak peduli orang Arab atau tidak, sayyid atau nonsayyid. Hal yang membedakan di antara manusia adalah ketakwaannya. Ini berlawanan dengan pandangan Jamiat Khair yang sebagian besar adalah orang Arab Hadhrami sayyid. Mereka menganggap mereka adalah golongan berderajat sosial yang cukup tinggi. Mereka tidak bisa menerima pandangan Ahmad Surkati (Hasbullah, 1999).

Pernyataan Ahmad Surkati tersebut disebut sebagai "Fatwa Solo". Fatwa ini dianggap menghina dan telah mengguncang kaum sayyid. Ahmad Surkati diminta untuk mencopot fatwa tersebut, tetapi dia menjelaskan bahwa fatwanya benar jika dilihat dari Al-Qur'an dan hadits sehingga dia tidak mau mencopot fatwa tersebut. Mendengar Ahmad Surkati tetap mempertahankan fatwanya, para pengurus Jamiat Khair mulai menjauhi diri dari dirinya dan tidak pernah mengundangnya lagi dalam pertemuan yang diadakan oleh pengurus Jamiat Khair. Selain itu, murid-murid Jamiat Khair dilarang menghafal syair Ahmad Surkati yang berjudul "Ummahat al-Akhlaq".

Sebuah syair yang juga salah satu metode Ahmad Surkati dalam mengajar. Kemudian, mengetahui bahwa dirinya sudah tidak lagi disukai untuk bertugas di Jamiat Khair hingga merasa dikucilkan, Ahmad Surkati diminta mengundurkan diri. Pada 15 Syawwal 1332 H atau 6 September 1914 M, Ahmad Surkati mengundurkan diri.

Ahmad Surkati menagih janji kepada Jamiat Khair, tetapi pengurus Jamiat Khair tidak bisa menepati janji. Dalam janji tersebut, seharusnya Jamiat Khair menyediakan tiket kapal dan biaya lainnya untuk pulang ke Mekah, tetapi tidak dapat dipenuhi. Pengurus Jamiat Khair menolak permintaan tersebut dan menjawab, “Jamiat Khair tidak mengenal kewajiban itu kepadamu.” Pada saat yang bersamaan, beberapa pemuka Arab di Jakarta dari golongan nonsayyid menemui Ahmad Surkati dan memintanya untuk tidak pergi ke Mekah, tetapi pindah dari Pekojan ke Jati Petamburan untuk memimpin madrasah yang mereka dirikan.

### 3. Ahmad Surkati Mendirikan al-Irsyad

Perbedaan pandangan dengan Jamiat Khair, membuat Ahmad Surkati mendirikan al-Irsyad. Saat tidak dapat kembali ke Mekah karena tidak dibiayai oleh Jamiat Khair, dia didatangi oleh pemuka Arab Jakarta dari golongan nonsayyid, Umar Manggusy serta dua sahabatnya, Saleh Ubaid dan Said Salim Masy’abi. Mereka meminta Ahmad Surkati untuk tidak kembali ke Mekah dan mengajaknya pindah dari Pekojan ke Jati Petamburan untuk menjadi pemimpin madrasah yang mereka dirikan. Ahmad Surkati menerima ajakan tersebut pada 6 September 1914 M atau 15 Syawwal 1332 H. Saat itu, dia juga secara resmi membuka dan memberi nama sekolah tersebut, Madrasah al-Irsyad al-Islamiyyah (Bisri, 1999).

Nama al-Irsyad ini dipengaruhi oleh Rasyid Ridha yang berasal dari Madrasat al-Da`wah wa al-Irsyad yang didirikan pada 1911 M di Mesir. Bukan hanya namanya, sistem pendidikan yang dibawa Ahmad Surkati di Sekolah al-Irsyad di Jakarta juga mengikuti sistem pendidikan di Mesir. Ahmad Surkati memasukkan ilmu-



ilmu umum di sekolah-sekolah Islam dan memasukkan ilmu-ilmu keislaman di sekolah-sekolah umum. Dia tidak mau membedakan dan mengelompokkan ilmu pengetahuan ke dalam dikotomi ilmu agama dan ilmu dunia. Ahmad Surkati berpendapat bahwa semua ilmu berasal dari Allah SWT. Selain mendirikan sekolah, Ahmad Surkati juga menyetujui didirikannya organisasi yang akan menaunginya, Jam`iyah al-Islah wa al-Irsyad al-Arabiyah. Bagi orang Arab nonsayyid, keluarnya Ahmad Surkati dari Jamiat Khair dipandang sebagai awal perjuangan untuk memperoleh persamaan derajat dan keadilan. Mereka juga menyebutkan perpisahan Ahmad Surkati dengan Jamiat Khair sebagai perpisahan di jalan Allah SWT (Bisri, 1999).

Al-Irsyad dapat dikatakan sebagai organisasi paling terkemuka yang dibentuk oleh orang Arab di Indonesia. Al-Irsyad juga dihitung sebagai salah satu pendukung reformis Islam terkemuka di Indonesia. Al-Irsyad berfokus, terutama dalam bidang pendidikan, membuka dan mengelola sekolah-sekolah Islam modern di seluruh Indonesia pada saat itu (Makoto, 2016). Sebagai organisasi, al-Irsyad menjalani tahun yang sulit bagi madrasah-madrasah nya. Pada 1919 M, al-Irsyad mengalami keguncangan pada bidang pendidikan. Ahmad Surkati sempat mengajukan permohonan mundur. Namun, pada 1923 M, dia kembali ke al-Irsyad. Pada 1927 M, al-Irsyad kembali bangkit sebagai organisasi.

#### **4. Pemikiran Ahmad Surkati secara Umum**

Perubahan lewat pemikiran yang dilontarkan Ahmad Surkati kepada masyarakat Arab Hadhrami di Indonesia mengarah pada tiga hal, yaitu pendirian tentang pembaharuan, kemanusiaan, dan peningkatan kualitas manusia melalui proses pendidikan. Latar belakang pemikiran Ahmad Surkati yang paling mencolok adalah adanya pelapisan sosial masyarakat Arab Hadhrami atau keturunan Arab di Indonesia. Kaum sayyid yang dipercayai sebagai keturunan Ali r.a. dan Fathimah r.a. (menantu dan anak Rasulullah saw.) dianggap mempunyai kemuliaan

(*tafadul*) tersendiri yang membuat mereka mendapatkan kedudukan istimewa. Namun, bersama keistimewaan tersebut, muncul sikap kaum sayyid yang memandang rendah para ilmuwan nonsayyid. Bahkan, lebih jauh lagi, terdapat keyakinan bahwa orang *syarif* atau sayyid memiliki hubungan dengan masalah nasib dan keselamatan dunia akhirat, yaitu sebagai wali (*wasilah*) antara manusia dan Tuhan (Bisri, 1999).

Masyarakat Arab Hadhrami saat Ahmad Surkati datang ke Indonesia pada 1911 M, terbagi menjadi tiga kelompok, yaitu golongan dhuafa, *masyayikh*, dan sayyid. Golongan dhuafa adalah mereka yang masuk ke dalam kategori lemah ekonomi dan fakir miskin, terdiri dari, pedagang kecil dan buruh tani. Golongan *masyayikh* adalah mereka yang pantas memperoleh sebutan *asy-syaikh*, yaitu kaum terpelajar dalam bidang ilmu agama. Golongan sayyid adalah mereka yang mengaku keturunan Ali r.a. dan Fathima r.a. atau termasuk ke dalam kategori ahlul bait dan memperoleh kehormatan khusus (Bisri, 1999).

Golongan sayyid menjaga hak istimewa yang dipunyainya dengan ketat. Perempuan dari keturunan ini, tidak boleh menikah dengan laki-laki nonsayyid karena kemuliaannya dan untuk menjaga kemurnian keturunannya. Arti kemurnian keturunan ini sangat penting karena merupakan indikator manusia pilihan Tuhan yang diyakini diberi hak oleh Allah SWT untuk memberikan syafa'at dan menjadi wasilah. Namun, pembagian kelompok masyarakat Arab Hadhrami tidaklah spesifik. Secara global, mereka masih terpecah-pecah lagi menjadi berbagai subgolongan dan subgolongan yang lebih kecil. Sebagai contoh, terdapat satu hal tertentu yang menyebabkan suatu hal bisa memisahkan diri dari nama keluarga induknya. Seorang bernama Abdul Aziz dengan nama keluarga Ibnu Talib memisahkan diri dan menamakan keturunannya dengan Ibnu Abdul Aziz.

Pada mulanya, golongan sayyid terbagi menjadi dua subgolongan, yaitu *syarif* dan sayyid. Golongan *syarif* berpangkal dari keturunan

Hasan r.a., dan golongan sayyid berpangkal dari keturunan Husain r.a.. Namun, pada kenyataannya, dua subgolongan ini sudah berbaur dan mereka mempunyai status tertinggi dalam masyarakat beragama Islam. Terdapat empat kelompok keluarga sayyid di Hadhramaut yang merupakan keluarga Syekh Abu Bakar, seperti Alaidrus, Alatas, Alhasbi, dan al-Mukhdar dipandang mempunyai kekuatan-kekuatan spiritual dan harus dipilih sebagai pemimpin-pemimpin spiritual atau *mansab* (orang yang memiliki pengaruh spiritual yang besar).

Kembali pada latar belakang pemikiran Ahmad Surkati, setelah abad ke-5 H, pertumbuhan ilmu makin menurun sehubungan dengan menguatnya arus pemanfaatan keberadaan sistem pelapisan sosial oleh golongan sayyid terhadap golongan tidak terpelajar. Hal ini berbeda dengan pendidikan agama di Hadhramaut karena masih ditemukan pengajaran tentang bahasa, fikih, tafsir, dan hadits yang membuat situasi sosial golongan sayyid di Hadhramaut berbeda dengan golongan sayyid di Indonesia. Keturunan Arab Hadhrami di Indonesia hanya diajari membaca Al-Qur'an sehingga sistem pelapisan sosial tersebut makin kuat. Pelapisan sosial mencolok inilah yang menjadi latar belakang "Fatwa Solo" Ahmad Surkati.

##### **5. Pemikiran Ahmad Surkati tentang Pembaharuan Islam**

Ahmad Surkati adalah seorang penganut pemikiran Muhammad Abduh (Mutiah, 2010). Ketika masih berada di Mekah, Ahmad Surkati melakukan korespondensi dengan murid-murid al-Azhar. Selain itu, dia selalu membaca majalah *al-Urwah al-Wutsqa*, *Almanar*, dan karya-karya Muhammad Abduh. Kedatangan sahabat-sahabatnya, yaitu para guru yang telah akrab dengan karya Muhammad Abduh membuat Ahmad Surkati makin dekat dengan ide-ide pembaharu di Timur Tengah, khususnya Muhammad Abduh. Pada umumnya, ajaran-ajaran Ahmad Surkati, seperti pembaharu-pembaharu lainnya, mengembalikan segala masalah agama (terutama yang menimbulkan pertentangan) pada sumber ajaran Islam yang utama, yaitu Al-Qur'an dan hadits. Dalam hal ini, dia menoleh pada kaum Salaf dan semua

imam madzhab, yaitu Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad (Mutiah, 2010). Dalam menyampaikan pandangannya, selain menggunakan bukti sumber agama, Al-Qur'an, dan hadits, Ahmad Surkati menguatkannya dengan alasan-alasan yang logis sebagai pembuktian.

Ahmad Surkati berharap agar orang-orang mengikuti cara golongan Salaf, yaitu kesatuan umat berdasarkan kebenaran. Tidak ada kesepakatan yang sebenarnya di antara sesama Muslim, kecuali bahwa mereka semua sepakat dalam kebenaran. Adanya kebenaran adalah tanda yang paling dasar dari Islam dan Islam yang benar adalah yang telah diajarkan oleh Nabi saw. dan orang-orang Salaf. Pengertian Salaf yang dimaksud oleh Ahmad Surkati sama dengan Salaf yang dimaksud Muhammad Abduh, yaitu para sahabat Nabi saw. dan tabi'in, termasuk generasi Muhajirin dan Anshar serta orang yang mengikuti cara mereka. Selain itu, Ahmad Surkati juga ingin memperlihatkan kepada orang-orang Muslim bahwa imam madzhab yang besar tidak bermaksud agar orang lain mengikuti interpretasi mereka secara membabi buta, tanpa memeriksa kebenarannya pada Al-Qur'an dan hadits. Ini sebagaimana Imam Syafi'i yang mengatakan bahwa jika seseorang mendapati suatu hal dalam kitabnya yang merupakan penyimpangan dari Sunnah Nabi saw., ikutilah Sunnah Nabi saw. itu dan tinggalkan pendapatnya.

Berbagai pandangan Ahmad Surkati mengenai pembaharuan Islam telah ditulis dalam majalah *adz-Dzakirah al-Islamiyah*. Dalam majalah yang dipimpinnya tersebut, Ahmad Surkati menjelaskan empat maksud dari pembaharuan Islam di Indonesia dalam membimbing masyarakat Indonesia ke arah Islam yang semurni-murninya, yaitu sebagai berikut.

Pertama, Ahmad Surkati menguraikan dengan jelas hadits-hadits yang lemah dan tersiar dalam buku-buku tasawuf. Menurutnya, banyak hadits yang dikemukakan oleh ulama dan ahli-ahli pidato di masjid-masjid yang harus diperiksa kembali kebenarannya, dan

menganjurkan masyarakat Muslim untuk tidak mudah percaya karena tidak semuanya benar atau shahih.

Kedua, membantah kekeliruan masyarakat terhadap Islam dengan bukti-bukti yang kuat dan masuk akal berdasarkan Al-Qur'an dan hadits. Ahmad Surkati juga memberikan fatwa-fatwanya sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan kepadanya untuk membantu mengoreksi praktik agama Islam yang bercampur dengan adat dan kepercayaan lainnya.

Ketiga, menguraikan keindahan dan kebesaran ajaran Islam serta menerangkan bahwa agama Islam sesuai bagi semua bangsa di mana pun dan dalam segala zaman.

Keempat, mendorong Muslim untuk mengikuti kemajuan dan perkembangan zaman dalam menampilkan citra Islam. Ahmad Surkati berharap agar orang-orang mempelajari dan berpegang kepada Al-Qur'an dan hadits, jangan hanya puas dengan sumber-sumber tradisional.

Praktik agama yang dianggap oleh Ahmad Surkati sebagai bid'ah, tetapi sangat biasa di Indonesia adalah pembacaan niat sembahyang sebelum memulai shalat, membaca *almanaqib*, talkin, tahlil, dan *ziyaratal qubur* dengan maksud menjadikan orang mati sebagai perantara atau pemujaan wali. Sesuai dengan pandangan pembaharuannya, Ahmad Surkati berusaha menegakkan praktik agama yang benar di kalangan kaum Muslim, meyakinkan dan mendorong Muslim untuk meninggalkan praktik-praktik menurut ajaran Islam.

## 6. Pemikiran Ahmad Surkati tentang Kemanusiaan

Melihat latar belakang berdirinya al-Irsyad, tampak bahwa alasan berdirinya adalah perpecahan dari golongan sayyid dan golongan nonsayyid. Seperti sudah dijelaskan sebelumnya, masyarakat Arab golongan sayyid ini merasa mempunyai kedudukan yang lebih tinggi daripada golongan masyarakat Islam lainnya di Jawa. Nama keluarga yang biasanya dikaitkan memiliki keramat, antara lain,

Alaidrus, Alattas, dan Alhabshi. Seseorang yang berasal dari golongan nonsayyid dianggap harus melakukan *taqbil*, yaitu mencium tangan ketika bersalaman apabila mereka bertemu dengan golongan sayyid. Menurut beberapa orang, *taqbil* ini digunakan untuk mengambil berkah ilmu dan kemuliaan mereka (Mutiah, 2010). Perempuan dari keturunan ini tidak boleh menikah dengan laki-laki nonsayyid dan harus menikah dengan yang mereka anggap sebagai sekufu.

Menanggapi hal itu, Ahmad Surkati berpendapat bahwa sayyid bukanlah sebuah gelar kehormatan. Pernikahan antara perempuan *syarifah* dan seorang Muslim yang bukan sayyid adalah sah hukumnya dengan memenuhi syarat-syarat hukum Islam atau agama. *Taqbil* bukan juga suatu kewajiban. Terakhir, sayyid bukan merupakan perantara antara seseorang dan Allah SWT. Adapun terlibat dalam taklid adalah adalah suatu yang dilarang oleh akal dan oleh hukum menurut Al-Qur'an dan hadits, dan menurut cara-cara para sahabat Nabi dsaw. an generasi penerus dan para imam terkenal. Taklid adalah mengikuti orang tertentu secara membabi buta dalam semua masalah agama dengan sedemikian rupa sehingga lebih menyukai apa yang dikatakan orang tersebut daripada apa yang diperbaiki dalam Al-Qur'an dan hadits dengan dalih bahwa orang tersebut lebih mengetahui daripada yang lain atau bahwa dia berkenalan dengan bukti-bukti agama, terlepas dari fakta bahwa mereka sendiri rasional dan bebas untuk memilih dan mampu memahami bukti (Charlez, 2002).

Pendapat-pendapat Ahmad Surkati tersebut menyebabkan ketegangan yang makin memuncak antara dirinya dan golongan sayyid Jamiat Khair, terutama ketika muncul pertanyaan tentang kafaah yang dikemukakan oleh Umar bin Sa'id bin Sungkar. Pertanyaannya adalah, "Bolehkah seorang perempuan *syarifah* dinikahkan dengan seorang pria yang bukan keturunan al-Alawiyah?" Ahmad Surkati menjawab, "Boleh." Pembicaraan tentang kafaah makin meluas dan surat kabar *Suluh Hindia* mendesak Ahmad Surkati untuk memberikan

jawabannya dalam bentuk fatwa. Jawaban Ahmad Surkati diterbitkan dalam bentuk edisi khusus dengan judul “Surat al-Jawab”.

Ketika ditanya tentang kitab yang dapat dijadikan pegangan, Ahmad Surkati menjawab bahwa yang pertama Al-Qur’an, dan yang kedua adalah al-Bukhari dan Muslim dengan kejelasannya oleh Ibnu Hajar dan adz-Dzahabi, serta dilengkapi dengan ilmu haditsnya. Setelah memahami pendapat para imam mujtahid, Ahmad Surkati memperoleh kepastian bahwa apabila wali terdekat atau wali-wali lainnya dari perempuan tersebut rela untuk menikahkannya dengan ijab dan kabul, tanpa syarat dan disaksikan oleh dua orang, sahlah pernikahan tersebut, tanpa harus melihat hal-hal lain dibalik itu (Makoto, 2016).

Ahmad Surkati mengajak untuk menarik pandangan tentang kafaah pada orientasi yang lebih luas, yaitu *musawah*. Dia menyatakan bahwa pendapatnya tentang kafaah sesuai dengan ajaran Islam dalam hal keadilan dan persamaan di antara Muslim atau *musawah*. Pernyataan ini diperkuat dengan firman-Nya, “*Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakanmu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikanmu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar engkau saling mengenal. Sesungguhnya, yang paling mulia di antaramu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa ....*” (al-Hujurat: 13)

Bersumber dari ayat tersebut, Ahmad Surkati menjelaskan pengertian dan pertimbangan adanya perbedaan keutamaan di antara manusia tidak didasarkan atas perbedaan suku atau bangsa. Tidak ada keutamaan yang didasarkan atas darah dan daging manusia. Akan tetapi, yang jelas terjadinya perbedaan keutamaan di antara manusia ialah adanya keutamaan sifat, perbuatan, dan pendidikan.

## 7. **Pemikiran Ahmad Surkati tentang Pendidikan**

Al-Irsyad, sebagai suatu perhimpunan Islam, bertujuan menciptakan masyarakat Muslim yang bertakwa kepada Allah SWT. Untuk itu, al-Irsyad juga bergerak dalam pendidikan dengan menggunakan

pemikiran Ahmad Surkati sebagai sentralnya. Menurut Ahmad Surkati, pendidikan merupakan lembaga kemanusiaan yang terpenting karena fungsi pendidikan menentukan kualitas seseorang. Seseorang akan menjadi seperti yang dididiknya kepadanya sejak kecil. Selain itu, pendidikan juga merupakan pewaris kebudayaan. Suatu kebudayaan adalah cara berpikir dan cara merasa yang menyatakan diri dalam seluruh segi kehidupan dari sekelompok manusia yang membentuk kesatuan sosial dalam satu ruang dan waktu tertentu.

Sesuai dengan apa yang dijelaskan pada paragraf sebelumnya, pendidikan pun menjadi suatu hal penting di kalangan pembaharu. Perubahan dalam pemikiran akan mempunyai arti yang besar dan akan bertahan lama apabila perubahan mendapat tempat dalam diri generasi muda. Sebagaimana gerakan pembaharu lainnya, al-Irsyad sadar akan pentingnya pendidikan. Oleh karena itu, al-Irsyad menaruh banyak perhatian terhadap pendidikan. Al-Irsyad juga menitik beratkan pada sistem pendidikan yang akan dibawanya. Ahmad Surkati menyatakan bahwa sistem pendidikan hendaknya mencerminkan kebutuhan masyarakat. Dalam artian, pendidikan hendaknya mampu mengakomodasi kebutuhan yang ada dalam masyarakat, perbaikan secara menyeluruh, baiki jasmani maupun ruhani, dan yang tidak kalah penting sistem pendidikan harus bersinergi dengan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan.

Madrasah-madrasah al-Irsyad pada masa awal, terdiri dari, *awwaliah*, *ibtidaiyah*, *tajhiziyah*, *mu`allimin*, dan *takhassus*. *Awwaliyah* untuk tiga tahun pelajaran. *Ibtidaiyah* untuk empat tahun pelajaran. Kedua jenjang pendidikan ini merupakan pendidikan tingkat pemula atau dasar. *Tajhiziyah* untuk dua tahun pelajaran yang merupakan jenjang lanjutan atau menengah. *Mu`allimin* untuk empat tahun pelajaran yang mengarahkan murid-murid agar langsung mengajar sebagai asisten. Kemudian, *takhassus* untuk masa dua tahun pelajaran, yaitu spesialisasi yang dipilih siswa. Di dalamnya, Ahmad Surkati menerapkan sistem *leerplan* al-Irsyad (rancangan pelajaran)



yang dia rancang untuk memenuhi perkembangan zaman. Ada empat garis besar yang ditekankan untuk memenuhi perkembangan zaman saat itu, yaitu pengajaran agama Islam, pengajaran dalam bahasa Arab, pengajaran dalam bahasa Belanda, dan pengajaran dalam bahasa Inggris.

Kurikulum pendidikan yang diterapkan di madrasah-madrasah al-Irsyad, secara umum, mengarah pada kurikulum modern yang dikombinasikan dengan unsur agama Islam atau dapat dikatakan kurikulum religius modern. Unsur religius biasanya terlihat dari pelajaran agama Islam yang lebih diutamakan daripada dengan sistem pendidikan umum buatan kolonial Belanda. Hal ini menjadi ciri khas dari madrasah-madrasah al-Irsyad. Beberapa mata pelajaran yang berkaitan dengan agama, antara lain, tauhid, fikih, bahasa Arab, dan sejarah Islam. Untuk mata pelajaran umum, antara lain, bahasa Inggris, bahasa Belanda, geografi, matematika, dan ilmu pengetahuan alam. Bahasa pengantar yang digunakan adalah bahasa Indonesia. Untuk mata pelajaran olahraga, para murid diajari pelajaran baris-berbaris dan memberikan pertolongan pertama apabila terjadi kecelakaan.

Pemikiran Ahmad Surkati tentang pendidikan juga menerapkan pendidikan yang universal dalam kesempatan belajar. Hal ini mengandung arti bahwa pendidikan Islam yang dijalankan tidak membedakan muridnya. Dengan demikian, pemikiran Ahmad Surkati yang diaplikasikan ke dalam madrasah al-Irsyad tidak mengkhususkan pada keturunan Arab Hadhrami saja, tetapi juga untuk semua umat Muslim (Yamaguchi, 2016). Dia mulai mendirikan cabang-cabang madrasah al-Irsyad. Cabang pertama al-Irsyad berlokasi di Tegal dengan diketuai oleh Ahmad Ali Baisa. Pada 20 November 1917 M, disahkanlah keputusan pembukaan cabang al-Irsyad yang kedua, yaitu di Pekalongan dengan diketuai oleh Said bin Salim Sahaq. Cabang al-Irsyad yang ketiga dibuka di Bumiayu pada 14 Oktober 1918 M dengan diketuai oleh Husein bin Muhammad Alyazidi. Pada

31 Oktober 1918 M, al-Irsyad membuka cabangnya yang keempat di Cirebon dengan diketuai oleh Ali Awad Baharmuz. Pada 21 Januari 1919 M, dibuka cabang kelima di Surabaya.

Pembukaan cabang di Surabaya ini dinilai sebagai peristiwa yang amat penting dalam sejarah al-Irsyad karena kedudukan Surabaya sebagai pusat kegiatan pergerakan Islam dan merupakan tempat berdomisilinya para pemuka masyarakat Muslim pada waktu itu. Cabang ini pertama kali diketuai oleh Muhammad bin Rayis bin Thaib. Sejak 1927—1931 M, telah tercatat berdirinya cabang-cabang al-Irsyad di Lhokseumawe, Menggala, Sungailiat, Labuan Haji, Talawang, Pamekasan, Probolinggo, Krian, Jombang, dan Bangil, serta sepanjang Semarang, Comal, Pemalang, Purwokerto, Gebang, Indramayu, Cibadak, Sindanglaya, dan Solo. Sampai tahun 1970-an M, al-Irsyad telah tersebar cabangnya sampai ke seluruh provinsi di Sulawesi Utara. Hingga sekarang, pada umumnya setiap provinsi telah berdiri cabang al-Irsyad.

### **Ahmad Surkati dan Munculnya Gerakan al-Irsyad**

---

Karena perbedaan paham yang mendasar tersebut, Ahmad Surkati keluar dari Jamiat Khair lalu mendirikan Sekolah al-Irsyad al-Islamiyyah yang bertempat di Jati Petamburan, Jakarta dengan bantuan pemuka-pemuka masyarakat Arab pada waktu itu. Sekolah tersebut dibuka pada hari Ahad, 15 Syawwal 1332 H bertepatan dengan tanggal 6 September 1914 M. Oleh pendukungnya, terutama Syekh Umar Manggusy, kapitan Arab pada waktu itu, disarankan agar mendirikan perkumpulan untuk menunjang Madrasah al-Irsyad yang telah ada. Selanjutnya, didirikanlah Jam`iyah al-Ishlah wa al-Irsyad al-Arabiyah yang dalam beberapa tahun kemudian diganti dengan Jam`iyah al-Ishlah wa al-Irsyad al-Islamiyyah atau disingkat menjadi al-Irsyad al-Islamiyyah. Perkumpulan ini baru memperoleh pengakuan hukum yang dikeluarkan oleh Pemerintah Hindia Belanda pada tanggal 11 Agustus 1915 M dengan Besluit No. 47 dan disiarkan dalam *Javasche Courant* no 67 tanggal 20 Agustus 1915 M.

Namun, tanggal berdirinya Madrasah al-Irsyad inilah, yaitu 6 September 1914 M, yang dicatat sebagai tanggal resmi berdirinya Perhimpunan al-Irsyad (Surkati, 1995).

Demikian pula, Muhammad Basyir, Ketua Umum DPP al-Irsyad masa bakti 1966—1970 M, menandakan bahwa atas dasar konsensus nasional para pemuka al-Irsyad bersepakat untuk mencatat tanggal resmi berdirinya organisasi al-Irsyad adalah bertepatan dengan tanggal pembukaan Madrasah al-Irsyad pimpinan Surkati di Jati Petamburan, yaitu 6 September 1914 M, meskipun secara hukum Beslit dari Gubernur Jendral Hindia Belanda dikeluarkan tanggal 11 Agustus 1915 no 47 yang disiarkan dalam *Javasche Courant* no 67 tanggal 20 Agustus 1915 M. Menurut catatan, sekolah yang dimaksud tersebut dibuka pada hari Ahad, 6 September 1914 M. Selama proses keluarnya Beslit, kegiatan telah berjalan dengan pesat, dengan menggunakan nama Hai'ah Madaris al-Irsyad yang diketuai oleh Sayyid Abdullah bin Abu Bakar al-Habsyi. Orang kuat al-Irsyad, Syekh Umar Manggusy, kapitan Arab, telah menyewa bekas Hotel ORT di Molenvliet West—Jalan Gajah Mada sekarang—untuk dipakai sebagai Sekolah al-Irsyad dan sekaligus pusat kegiatan perhimpunan.

Pergerakan al-Irsyad tidak lain adalah satu di antara pergerakan-pergerakan agama, ilmiah, dan politik di Indonesia. Meminjam konsep Natalie Mobini Kesheh, munculnya gerakan al-Irsyad erat kaitannya dengan kebangkitan (*nahdhah*) kaum Arab Hadhrami (keturunan Arab) yang berada di Indonesia. *Nahdhah* berarti kemajuan, pintu masuk menuju dunia modern melalui adopsi ide dan institusi. Hal ini menandakan secara tidak langsung bahwa orang-orang Arab Hadhrami berusaha keras untuk setara dengan orang lain dalam aspek budaya, peradaban, dan pendidikan. Oleh karena itu, pendidikan merupakan semboyan *nahdhah*, yaitu pendidikan modern yang menggabungkan pengetahuan dari ilmu-ilmu Barat dan bahasa bersama dengan mata pelajaran agama yang lebih tradisional. Hal ini dirasa penting bagi orang-orang Arab Hadhrami dalam rangka mencapai kemajuan (Mobini-Kesheh, 1999).

Kalangan Arab Hadhrami menyebutkan bahwa al-Irsyad adalah suatu pergerakan reformasi dan modernisasi Islam yang mengutamakan dakwah Islam. Al-Irsyad bergerak di bidang pendidikan dengan membawa paham baru dalam pelajaran Islam ataupun sosial, dan pedagoginya didasarkan pada Al-Qur'an dan hadits. Pergerakan ini dipelopori oleh Ahmad Surkati Al-Ansori, seorang tokoh perintis, ulama, dan intelektual (Elansari, 1964). Oleh karena itu, tujuan al-Irsyad adalah mendirikan sekolah-sekolah serta menyebarkan pelajaran agama dan ilmu-ilmu umum yang sesuai dengan zaman dalam bingkai semangat kemerdekaan, dan menghidupkan petunjuk dari Al-Qur'an dan Sunnah serta memberantas segala khurafat yang tersebar dengan cara membuat bid'ah pada agama Islam. Hal inilah yang tampaknya telah menyebabkan kaum Irsyadi menentang kaum sayyid karena dianggap terlalu mengangkat diri dan memandang rendah orang-orang di luar golongannya sekalipun kepada para ulama dan orang terkemuka (Elansari, 1964).

Ditegaskan pula bahwa strategi kurikuler yang dilancarkan Ahmad Surkati dan al-Irsyad pada dasarnya merupakan perlawanan yang tangguh terhadap ortodoksi umat Islam, ketidakmurnian ajaran Islam yang hidup dan tumbuh di kalangan masyarakat, feodalisme, dan terhadap pukulan gencar westernisasi yang dilancarkan kolonialis Belanda. Lewat strategi kurikuler, Islam dapat dibebaskan dari belenggu orientasi spiritual yang menentang kekuatan-kekuatan perubahan. Dengan demikian, Islam akan bisa tampil sebagai kekuatan yang ampuh untuk melawan penetrasi misionaris-misionaris Kristen (Badjerei, 1995).

Jadi, setelah tidak lagi bersama Jamiat Khair, untuk mensosialisasikan dan mengembangkan pemikirannya, pada 1914 M, Surkati membentuk sebuah lembaga pendidikan yang bernama Jam'iyah al-Islah wa al-Irsyad al-Arabiyah dan dalam perkembangannya menjadi al-Irsyad al-Islamiyyah. Di antara prinsip-prinsip gerakan al-Irsyad yang dikemukakan Surkati adalah mengukuhkan doktrin persatuan dengan membersihkan shalat dan doa dari kontaminasi unsur politeisme, mewujudkan kesetaraan di antara kaum Muslim dan mencari dalil shahih dalam Al-Qur'an dan

Sunnah serta mengikuti jalan yang benar untuk semua solusi masalah agama yang diperdebatkan, memerangi taklid *'am* (penerimaan membabi buta) yang bertentangan dengan dalil aqli dan naqli, menyiarkan pengetahuan alam sesuai Islam dan menyebarkan kebudayaan Arab yang sesuai dengan ajaran Allah SWT, dan mencoba untuk menciptakan pemahaman dua arah antara dua Muslim, yaitu antara Indonesia dan Arab (Noer, 2007).

Prinsip-prinsip gerakan al-Irsyad yang dikemukakan oleh Ahmad Surkati telah membawa peradaban baru dunia pendidikan di Nusantara, serta memberi kontribusi yang signifikan terhadap perkembangan agama Islam. Beberapa konsep pengembangan al-Irsyad yang dikemukakan Ahmad Surkati. Konsep pertama, memperbaiki kondisi religius dan sosioekonomi kaum Muslimin pada umumnya dan Arab pada khususnya dengan mendirikan madrasah, rumah piatu, panti asuhan, dan rumah sakit. Konsep kedua, menyebarkan reformasi Islam di antara Muslim melalui tulisan dan publikasi, pertemuan, kuliah, kelompok studi, dan misi tertentu. Konsep ketiga, membantu organisasi Islam demi kepentingan bersama (Noer, 2007).

Pemikiran Surkati juga dipengaruhi oleh Muhammad Abduh, terutama tentang transformasi pendidikan dan pemurnian ajaran Islam. Ada beberapa pemikiran Muhammad Abduh yang diserap dan dijadikan Ahmad Surkati sebagai basis perjuangannya. Pemikiran pertama, pemurnian Islam dari pengaruh dan kebiasaan yang merusak. Pemikiran kedua, penyusunan kembali pendidikan tinggi bagi umat Islam. Pemikiran ketiga, mempertahankan Islam dari pengaruh Eropa dan serangan orang Nasrani. Alur pikiran inilah yang menjadikan semangat juang Ahmad Surkati. Selanjutnya, untuk menyebarkan gagasan-gagasannya tentang pendidikan dan pembaharuan Islam, Surkati menerbitkan majalah *ad-Dakhirah* pada 1923 M (Noer, 2007).

Pada awalnya, al-Irsyad sedikit lebih besar daripada sebuah kelompok informal individu-individu yang memiliki kecenderungan sama, yang tujuan utamanya adalah mengumpulkan dana untuk mendukung sekolah-

sekolah Surkati. Namun, pada Agustus 1915 M, al-Irsyad menjadi struktur organisasi formal yang memiliki anggaran dasar resmi. Dokumen tersebut melengkapi organisasi dengan sebuah struktur sederhana dan bergaya Barat yang menuntut perhimpunan memiliki kantor pusat di Batavia (Mobini-Kesheh, 2007).

Pemimpin al-Irsyad yang pertama terdiri atas 4 orang pejabat dan 20 orang penasihat (*mustashar*). Para pejabat tersebut adalah Ketua Syekh Salim bin Awod Balweel, Wakil Ketua Syekh Saleh bin Ubed Abdat, Sekretaris Syekh Muhammad bin Ubed Abbud, dan Bendahara Syekh Said bin Salim Mashabi. Di antara penasihat, ada 2 orang yang menjadi pejabat, yakni Syekh Galib bin Said bin Tebe dan Syekh Abdullah bin Abdul Qadir Harhara. Keenam orang tersebut adalah pembentuk inti awal-awal kepemimpinan al-Irsyad, sedangkan pada 1919 M usia mereka berkisar antara 35 dan 65 tahun dengan rata-rata usia sekitar 50 tahun (Mobini-Kesheh, 2007).

Keanggotaan al-Irsyad terbuka bagi setiap Muslim yang tinggal di dalam koloni Belanda, baik mereka dari kalangan Arab maupun bukan, asalkan mereka laki-laki dan berumur sekurang-kurangnya 18 tahun atau telah menikah. Lembaga perhimpunan pengambil keputusan tertinggi adalah pertemuan tahunan yang dilaksanakan setiap bulan Agustus di Batavia yang akan memilih seorang pemimpin yang dipercaya untuk mengurus dan menjalankan amanat perhimpunan hingga kurun waktu pertemuan-pertemuan berikutnya. Tidak seorang sayyid pun yang diizinkan menjadi anggota pimpinan. Hal ini melukiskan bahwa konflik dengan sayyid telah menjadi katalisator bagi pembentukan al-Irsyad. Dengan segera, al-Irsyad menyebar ke kota-kota lain di Pulau Jawa. Sebuah cabang didirikan di Tegal pada Agustus 1917 M dan diikuti oleh cabang-cabang di Pekalongan, Bumiayu, Cirebon, dan Surabaya, yang semuanya adalah kota-kota perdagangan sepanjang pantai utara. Di setiap kota, perhimpunan didukung oleh penduduk Arab Hadhrami yang besar dan dijalankan oleh Hadhrami nonsayyid.

Pada 1914 M, al-Irsyad sudah memiliki sekitar 31 cabang yang tersebar di Pulau Jawa dan pulau-pulau lain di Indonesia. Al-Irsyad juga telah mempunyai dua sayap, yaitu perempuan dan pemuda. Sayap perempuan, awalnya, merupakan sebuah gerakan dari para perempuan Hadhrami di Pekalongan yang dikenal sebagai Nahdlah al-Mu'minah (Kebangkitan Muslimah atau Mukminat). Sayap perempuan yang didirikan pada 1930 M ini bertujuan untuk menyebarkan semangat kebangkitan dan gagasan tentang pendidikan modern di kalangan perempuan Arab Hadhrami dengan mengadakan pelajaran-pelajaran bagi para perempuan di sekolah-sekolah lokal al-Irsyad pada Sabtu malam. Gerakan perempuan ini segera menyebar ke kota-kota lainnya. Pada 1938 M, gerakan perempuan melaksanakan kongresnya sendiri, sedangkan Kongres Hari Ulang Tahun al-Irsyad yang diselenggarakan di Surabaya tahun 1939 M memutuskan untuk menggabungkan gerakan perempuan ini sebagai bagian, seksi, atau badan otonom Perempuan al-Irsyad. Sementara itu, Shubban al-Irsyad telah lebih dahulu bergabung dalam perhimpunan dan telah melaksanakan kongresnya sendiri berbarengan dengan Kongres Hari Ulang Tahun al-Irsyad di Surabaya tahun 1939 M (Mobini-Kesheh, 2007).

### **Modernisasi Tradisi dan Konflik Kafaah Syarifah: antara Irsyadi dan Alawi**

---

Pada akhir abad ke-19 M, pemikiran pembaharuan Islam Jamaludin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha memengaruhi banyak sarjana Muslim di dunia. Pembaharuan Islam oleh mereka ini ditujukan untuk membebaskan umat Islam dunia yang saat itu berada di bawah subordinasi bangsa Eropa dari keterbelakangan dan kebodohan intelektual. Para sarjana Muslim ini menitikberatkan pembaharuannya dalam upaya menyegarkan kembali ajaran agama Islam dan fungsi pendidikan, serta mengaktifkan politik pergerakan di tengah-tengah masyarakat Muslim dunia. Selama ini, ajaran para sarjana Muslim selalu dikenal sebagai ajaran untuk memberantas praktik bid'ah dan khurafat dalam masyarakat Muslim.

Sayyid Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh melakukan gerakan pembaharuannya ini dengan menerbitkan tulisan-tulisan mereka lewat majalah *Almanar* yang menitik beratkan pada pentingnya pembangunan atau perbaikan sistem pendidikan. Menurut mereka, hanya melalui pendidikanlah umat Muslim dapat terbebaskan dari belenggu keterbelakangan dan kebodohan. Pendekatan modern ini kemudian diadopsi dan dikembangkan oleh lembaga dan sarjana Muslim yang ada di Indonesia, antara lain, Yayasan Jamiat Khair yang didirikan oleh Muhammad al-Fakhir, Idrus bin Ahmad bin Syihabuddin, Muhammad bin Abdullah bin Syihabuddin, dan Sayyid Syehan bin Syihab pada 1903 M di Batavia (Jakarta). Yayasan pendidikan yang bergerak di bidang dakwah dan pendidikan Islam ini, sebenarnya ditujukan untuk masyarakat umum meskipun kebanyakan murid dan anggotanya terdiri dari orang-orang keturunan Arab. Pada 1911 M, Jamiat Khair mengundang tiga sarjana Muslim terkemuka dari Arab, yaitu Syekh Muhammad Thaib dari Maroko, Syekh Muhammad Abdul Hamid dari Mekah dan Ahmad Surkati dari Sudan. Yang terakhir ini sangat dikenal sebagai sarjana Muslim yang aktif, gigih, dan menonjol dalam mendidik kader-kader Muslim di Jamiat Khair dan nantinya, di al-Irsyad al-Islamiyyah.

Ahmad Surkati, sebagai guru di Jamiat Khair yang tinggi ilmunya, sebelumnya sangat dihormati oleh komunitas Arab Hadhrami, khususnya dari kalangan sayyid. Namun, keadaan ini berubah dua tahun kemudian, yakni pada 1913 M ketika di Solo, Surkati mengeluarkan fatwa yang membolehkan gadis keturunan sayyid (*syarifah*) menikah dengan pria bukan keturunan Alawi (nonsayyid). Fatwa ini membuat berang banyak kaum Arab Hadhrami dari golongan sayyid di Indonesia. Banyak di antara tokoh sayyid yang sebelumnya menghormati Surkati berbalik membencinya. Hal ini terjadi karena fatwa yang dikeluarkan Surkati sangat bertentangan dengan ijtihad kebanyakan para ulama dari golongan sayyid di tempat asalnya, Hadhramaut.

Sebagaimana yang ditekankan oleh Ibnu Taimiyah (wafat 1328 M), bangsa Arab lebih unggul (afdhal) daripada non-Arab (*al-'ajam*). Di



antara bangsa Arab, suku Quraishlah yang paling dimuliakan. Di antara suku Quraish, bani Hasyimlah yang paling tinggi. Di antara bani Hasyim, (keluarga) Nabi Muhammad saw.lah yang paling utama. Seggaff bin Ali al-Kaff (1992), dalam *Dirasat fi Nasab as-Sadat Bani 'Alawi*, bahkan mengutip hadits dari ath-Thabrani dalam “Kitab al-Kabir: Membenci Bani Hasyim dan Anshar Adalah Kufur dan Membenci Orang Arab adalah Nifak”. Namun, Surkati menolak pemahaman sistem pernikahan yang didasarkan pada kafaah nasab seperti yang diyakini kebanyakan kaum sayyid. Menurutnya, Islam sama sekali tidak menerapkan rasialisme dan superioritas kesukuan dalam pernikahan. Bagi Surkati, orang Arab tidak lebih tinggi derajatnya daripada non-Arab. Hal ini didasarkan pada Al-Qur’an pada surah al-Hujurat ayat 13 bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku untuk saling mengenal, dan yang paling mulia di antara mereka adalah yang bertakwa. Selain itu, juga ada hadis Nabi saw. yang mengatakan bahwa derajat manusia setara seperti gerigi sisir (*an-naasu sawaasiyatu ka asnan al-musyith*).

Sandaran fatwa Surkati juga sejalan dengan pendirian Muhammad Hasyim Assegaf dan Madzhab Ahlul Bait (Syiah) yang tidak melarang perempuan keturunan sayyid (*syarifah*) untuk menikah dengan laki-laki nonsayyid). Assegaf (2000) mengutip perkataan ulama besar abad ke-17—18 M, Sayyid Muhammad bin Ismail al-Kahlani ash-Shan’ani, mengatakan bahwa tradisi kafaah *syarifah* bermula dari Imam al-Mutawakkil Ahmad bin Sulaiman (1138—1170 M) yang mengharamkan “perempuan Fathimah dengan selain laki-laki Fathimah”. Menurut ash-Shan’ani, larangan tersebut tidak ada landasannya dan tidaklah Imam Mazdhab al-Hadi melarangnya.

Pedasnya penolakan kaum sayyid terhadap fatwa Surkati yang membolehkan pernikahan antara perempuan *syarifah* dengan laki-laki nonsayyid menyebabkan pengucilan mereka terhadap Syekh Surkati. Tidak lama setelah itu, Syekh Surkati dan kawan-kawan dekatnya mengundurkan diri dari Jamiat Khair pada 1913 M. Kemudian, kelompok Arab Hadhrami dari kalangan nonsayyid (*masyayikh*) memberikan simpati kepada Syekh Surkati dan membujuknya untuk mengajar di madrasah yang mereka

dirikan, yang kemudian pada 1914 M diberi nama oleh Surkati dengan al-Irsyad al-Islamiyyah atau disingkat al-Irsyad.

Madrasah ini dinaungi oleh sebuah yayasan yang bernama Jam'iyat al-Islah wa al-Irsyad al-Arabiyyah. Selanjutnya, para pengikut Syekh Surkati yang kebanyakan berasal dari golongan *masyayikh* dan penduduk setempat ini dikenal dengan sebutan kaum Irsyadi. Sebutan kaum al-Irsyadi ini muncul sebagai oponent dari kaum sayyid. Dikotomi ini muncul sebagai konsekuensi sengitnya perdebatan, bahkan permusuhan antara kedua kelompok tersebut mengenai fatwa yang dikeluarkan oleh Surkati di Solo. Namun, tidak semua dari golongan sayyid membenci Surkati. Sayyid Abdullah bin Alwi Alattas, seorang Intelektual Arab dan pedagang kaya dari golongan sayyid, justru tetap menjaga persahabatannya dengan Surkati terlepas dari fatwa yang dikeluarkan Surkati. Sayyid Abdullah memberikan 60.000 gulden kepada Yayasan al-Irsyad ketika awal berdirinya.

### **Genealogi Ideologi dan Model Keislaman Gerakan al-Irsyad**

Dalam berbagai kesempatan, al-Irsyad sering mengatakan, misalnya, Ahmad Surkati adalah pembawa dan penyebar pertama paham Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh di Indonesia. Bahkan, ditegaskan tidak dapat disangkal lagi pengaruh paham Muhammad Abduh telah dapat mengubah keadaan umat Islam dari lingkungan kejahilan, kesesatan tauhid dan akal, takhayul, syirik, bid'ah, khurafat, azimat, keramat, lingkungan yang menjadikan manusia lain dijadikan perantara untuk menyembah Allah SWT, dan banyak lagi kabut tebal yang menutupi cahaya Islam (Basyarahil, 1964).

Tidak dapat dimungkiri bahwa al-Irsyad beserta Muhammadiyah dan Persis adalah tiga serangkai organisasi massa Islam modern—berdasarkan pengakuannya—yang berusaha memurnikan ajaran Islam dari takhayul, bid'ah, dan khurafat atau yang lebih dikenal dengan singkatan TBC. Al-Irsyad dan kedua temannya berusaha menjauhkan tradisi-tradisi, adat istiadat serta masuknya pengaruh ajaran Hindu dan Budha dalam praktik ibadah kaum Muslimin ketika itu. Tokoh pendiri Muhammadiyah, K.H.

Ahmad Dahlan, dan tokoh Persatuan Islam, Ustadz A. Hasan, merasakan peran yang cukup besar dari Ahmad Surkati dalam pemikiran kedua tokoh tersebut. Bahkan, keduanya tidak malu-malu untuk menyebut sebagai murid dari Ahmad Surkati. Sejak awal didirikan, al-Irsyad memegang peranan penting dalam sejarah gerakan Islam modern di Indonesia (Basakran, 2013).

Demikian pula, dikatakan al-Irsyad adalah seberkas sinar cahaya pergerakan Islamiyah *`alamiyah* (internasional) dan sebagian dari pergerakan-pergerakan agama, sosial, dan politik yang progresif-revolusioner dipelopori oleh Syekh Muhammad Abdul Wahab an-Najdi, Syekh Jamaluddin al-Afghani, Syekh Muhammad Abduh, dan murid-muridnya yang dimulai pada pertengahan abad ke-19 M di Asia Tengah. Sinar cahaya yang dimaksud adalah, sebagaimana dikatakan Ahmad Surkati, bahwa al-Irsyad menyinari umat Islam yang berabad-abad telah mengalami kelemahan jiwa, kebekuan pikiran, dan kemunduran dalam segala lapangan hidup dan penghidupan. Semua itu disebabkan pengaruh ulama fikih yang sangat jumud serta ahli tasawuf dan kebatinan yang mengembangkan bid`ah, khurafat, dan memperbanyak penyiaran hadits-hadits dhaif dan *maudhu* yang telah jauh dari ajaran kemurnian Islam (Hubeis, 2008).

Dari pernyataan-pernyataan tersebut, dapat ditegaskan bahwa ideologi al-Irsyad bertumpu pada pendapat dasar (premis) bahwa Islam telah makin memburuk. Bukan lagi sebagai agama, melainkan Islam telah berubah menjadi “sebuah kumpulan takhayul, penyimpangan, dan permainan”. Kekalahan atas kondisi yang makin memburuk ini ditimpakan kepada para ulama yang seharusnya menjadi penjaga dan pemelihara agama, tetapi justru menjualnya bagi keuntungan duniawi. Sebagai hasilnya, masyarakat Muslim berada dalam kondisi terpuruk karena bagian terpenting peradaban adalah kondisi beragamanya. Oleh karena itu, jika kondisi beragama masyarakat rusak, segala sesuatunya juga rusak. Satu-satunya solusi adalah mengembalikan Islam ke dalam bentuk aslinya sebelum munculnya takhayul dan bid`ah. Ini akan mengharuskan

agama kembali pada pilar kembar Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah (perkataan dan perbuatan Nabi saw.).

Dalam menggelorakan slogan *kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah*, para Irsyadi menggemakan seruan dari pembaharu modern Mesir dengan menggunakan corong *Almanar*. Pada kenyataannya, al-Irsyad memelihara hubungan yang erat dengan editor *Almanar*, Sayyid Rasyid Ridha, yang merekrut guru-guru Mesir bagi sekolah-sekolah al-Irsyad pada awal tahun 1920-an M. Tulisan-tulisan Muhammad Abduh, guru Rasyid Ridha, juga dimasukkan ke dalam kurikulum sekolah al-Irsyad yang diperuntukkan bagi siswa-siswa senior. Sama dengan modernisme lainnya, para Irsyadi bersuara lantang terhadap berbagai macam “inovasi” (*bid'ah*), seperti berdiri saat perayaan Maulid Nabi saw., upacara tradisional Malam 15 Sya'ban, dan berdoa kepada Tuhan dengan perantaraan orang suci (*alim*) (Mobini-Kesheh, 2008).

Dikatakan pula bahwa pada dasarnya gerakan al-Irsyad banyak terilhami oleh pemikiran dan praktik keagamaan Ibnu Taimiyah dan Muhammad Abduh. Pendiri gerakan al-Irsyad, Ahmad Surkati, adalah pengikut kedua tokoh tersebut setelah berada di Indonesia. Terbukti, sebelum Ahmad Surkati keluar dari Jamiat Khair yang kemudian mendirikan al-Irsyad, selain mengajar di madrasah milik organisasi ini pada pagi hari, dia mendirikan kursus pada sore hari yang dihadiri oleh para pemuda Arab. Kursus ini bertujuan untuk melihat kemungkinan memperbaiki pemahaman kaum Muslim di Indonesia. Tampaknya, dengan kursus ini, Ahmad Surkati mencari teman yang dapat diajak bekerja sama. Oleh karena itu, kedatangan teman-teman dari Sudan yang sudah mengerti ajaran Muhammad Abduh sangat menolong Ahmad Surkati, bahkan membuatnya menghayati lebih dalam lagi karya-karya Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, serta karya-karya Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim. Ajaran Muhammad Abduh dan kelompoknya inilah yang disebut dengan *salafiyah* (Affandi, 1999).

Memang, pada awal abad ke-20 M, Muhammad Abduh dengan kelompoknya yang dikenal dengan sebutan *salafiyah* mulai secara

luas memengaruhi pemikiran Islam di Indonesia meskipun publikasi tentangnya sangatlah sedikit. Pikiran-pikiran Muhammad Abduh dan pengikutnya disebarkan melalui buletin berkala mereka, *Almanar*, kepada pembaca dalam cakupan yang luas, yaitu orang-orang Mesir, orang-orang Arab perantau, serta orang-orang Indonesia yang belajar di al-Azhar dan Mekah. Ada beberapa buletin yang diterbitkan di sejumlah kota di Timur Tengah yang dengan mudah dapat ditemukan di Indonesia. Sebagai contoh, buletin yang paling penting adalah *al-Urwah al-Wutsqa* yang ditulis Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Majalah ini sangat memengaruhi gerakan reformis (Affandi, 1999).

Makna istilah kata *salaf* dapat berarti tiga masa kurun yang pertama dalam perjalanan sejarah umat Islam. Hal ini sebagaimana dikatakan sesuai dengan hadits Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim dari riwayat Abdullah bin Mas`ud r.a., “*Sebaik-baiknya manusia adalah pada zamanku, orang-orang pada zaman berikutnya, dan orang-orang zaman berikutnya. Kemudian, datanglah suatu kaum yang kesaksian salah seorang dari mereka mendahului sumpahnya, dan sumpahnya mendahului kesaksian.*” Menurut pendapat jumbuh, kebaikan dan keutamaan tersebut ditujukan kepada semua umat Islam pada ketiga masa (*qurun*) tersebut. Akan tetapi, tingkatan mereka berbeda sesuai dengan derajat ketakwaan dan keistiqamahan mereka (al-Buthi, 2005).

Kata *salafi* atau Muslim periode awal dalam konteks sarjana Islam tradisional adalah seseorang yang meninggal dalam empat ratus tahun pertama setelah Nabi Muhammad saw., termasuk ulama seperti Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi`i, dan Imam Ahmad. Sementara itu, siapa pun yang meninggal setelah para sarjana tersebut tergolong ulama *khalaf* atau Muslim zaman akhir. Selanjutnya, istilah *salafi* dihidupkan kembali sebagai slogan dan gerakan kalangan Muslim zaman akhir, yaitu oleh pengikut Muhammad Abduh (siswa dari Jamaluddin al-Afghani) sekitar tiga belas abad setelah Nabi Muhammad saw., yakni kira-kira seratus tahun yang lalu. Seperti gerakan serupa yang secara historis muncul dalam Islam, gerakan *salafi* ini mengklaim bahwa agama belum benar-benar

dimengerti oleh siapa pun sejak Nabi Muhammad saw. dan generasi Muslim awal telah tiada (Kabbani, 1997).

Golongan ini menegaskan bahwa kata *salaf* juga dapat berarti generasi pertama dari kalangan sahabat dan tabi`in (generasi setelah sahabat) yang berada di atas fitrah (*din*) yang selamat dan bersih dengan wahyu Allah SWT. Mereka menyandarkan akidah pada Al-Qur`an dan Sunnah yang suci. Pemikiran mereka belum ternodai oleh pemahaman-pemahaman filsafat asing. Mereka telah berlalu sebelum pengaruh filsafat-filsafat tersebut merusak kaum Muslimin. Adapun batasan zaman mereka adalah tiga generasi pertama yang telah dipersaksikan oleh Rasulullah saw.. (al-Madkhal 2003). Menurut ideologi *salafi*, *salafi* adalah orang yang memiliki pengetahuan khusus atau mampu untuk mengikuti keyakinan salafus shalih atas sebagian besar kaum Muslim pada umumnya. Golongan ini pada waktu berikutnya mengikuti ajaran beberapa sarjana, seperti Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim (guru Ibnu Taimiyah), dan Ibnu Abdul Wahab (Kabbani 1997).

Senada dengan para pemikir tokoh-tokoh *salafi* pendahulunya, Ahmad Surkati di dalam berbagai kesempatan menyampaikan bahwa dalam rangka pembaharuan Islam, kaum Muslim seharusnya meninggalkan praktik-praktik keagamaan yang tidak ada dasar hukumnya dalam Al-Qur`an dan hadits. Bahkan, dalam rangka mengkritisi praktik-praktik keagamaan yang sedang berjalan, secara khusus dia menulis buku yang diberi judul *Tiga Persoalan: Ijtihad dan Taklid, Sunnah dan Bid`ah, Ziarah Kubur, Tawasul dan Syafa`at* (Surkati, 1988).

Abdullah Badjerei juga mengungkapkan bahwa di Mesir ajaran Ibnu Taimiyah disambut oleh Muhammad Abduh dengan gurunya, Sayyid Jamaluddin al-Afghani, dan muridnya, Muhammad Rasyid Ridha. Gerakan tokoh-tokoh ini populer dengan sebutan *salafiyah*. Majalah *Almanar* yang semula mengagungkan Imam al-Ghazali sebagai Bapak Tasawuf, belakangan berubah dengan cepat mendukung Ibnu Taimiyah sebagai seorang tokoh fundamentalis. Sementara itu, ajaran Ibnu Taimiyah di Indonesia disuarakan oleh organisasi, seperti al-Irsyad, Muhammadiyah,

dan Persatuan Islam. Tokoh pelopornya adalah Ahmad Surkati, K.H. Ahmad Dahlan, dan Ustadz Ahmad Hassan (Badjerei, 1985).

Penting untuk diperhatikan adalah *ittiba`* salaf dengan mengadopsi dan menerapkan manhaj (jalan atau metodologi) dan madzhab mereka dalam memahami Al-Qur'an dan Sunnah adalah sebuah kewajiban bagi setiap Muslim yang harus selalu konsisten berpegang teguh pada Al-Qur'an dan Sunnah. Sementara itu, apabila yang terjadi adalah pengeklaiman terhadap sebuah madzhab yang baru dengan nama *salafiyah*, merupakan bentuk dari *ta`ashshub* (fanatisme) dan tidak masuk dalam kategori *ittiba`* seperti yang diharapkan (al-Buthi, 2005).

Dalam konteks ini, Abdullah Djaidi mengungkapkan bahwa sebenarnya nama *salafi* diambil dari nama *qurun* atau satu masa. Jadi, sejak zaman Nabi saw., sahabat, dan tabi`in sudah ada istilah ini. Dalam konteks sejarah Indonesia, sebelum tahun 1900 M, nama *salafi* dipakai oleh sekolah-sekolah Islam di Indonesia. Saat itu, sekolah yang didirikan Nahdlatul Ulama (NU) dan mereka yang mengeklaim sebagai keturunan Nabi saw. diberi nama Madrasah Salafiyah. Tujuannya adalah mencerminkan risalah yang dibawa Nabi saw.. Istilah *salafi* hanya menjadi nama-nama sekolah atau buku yang ditulis para imam terdahulu yang sangat menjiwai pemahaman salafus shalih. Yang perlu diperhatikan adalah saat itu tidak ada kelompok yang mengeklaim diri sebagai *salafi* atau pengeklaiman terhadap sebuah madzhab yang baru dengan nama *salafiyah* (Djaidi, 2009).

Ideologi gerakan al-Irsyad di kalangan mereka yang memegang ajaran Ahmad Surkati sering disebut dengan *mabadi*. Kata *mabadi*, tunggalnya *mabda`*, mempunyai makna asas, sikap, prinsip, kaidah, landasan, atau keyakinan. Dalam bahasa Inggris, *mabadi* berarti *ideology*, *doctrine*, atau *believe*. Dalam pengertian ini, dapat ditarik batasan bahwa *mabadi* al-Irsyad merupakan hasil pemikiran mendasar berupa prinsip, pokok, dan landasan berpijaknya organisasi sekaligus merupakan ideologi yang dipersiapkan dalam membentuk jiwa setiap Irsyadi (Amar, 2005).

Diterangkan lebih lanjut bahwa *mabadi* Al-Irsyad merupakan program perjuangan Ahmad Surkati dalam melakukan pemurnian dan pembaharuan. *Mabadi* tidak lahir begitu saja, tetapi tumbuh dari pemikiran dan perjuangan yang disertai telaah serta kajian terhadap buku-buku dan majalah-majalah yang bertemakan pemurnian dan pembaharuan yang ditulis oleh pemuka dan ulama Islam, seperti Ibnu Taimiyah (1263—1328 M), Ibnu Qayyim (1229—1350 M), Muhammad Abduh (1849—1905 M), dan Rasyid Ridha (1865—1935 M). Selain itu, konsep *mabadi* lahir karena koordinasi yang dilakukan dengan para pemuka masyarakat dan para senior Irsyadi. Dikatakan, *mabadi* tidak lahir begitu saja, tetapi melalui pemikiran dan perjuangan Ahmad Surkati yang diikuti pula dengan telaah atau kajian mendalam atas karya-karya *mujaddid* (pembaharu) yang ide-ide pemurnian dan pembaharuannya menjadi inspirasi tersendiri. Mereka, antara lain, Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha (Amar, 2005).

Ada lima butir isi *mabadi* yang ditekankan oleh gerakan al-Irsyad ini, yaitu sebagai berikut.

Pertama, meng-Esa-kan Allah SWT dengan sebersih-bersihnya peng-Esa-an dari segala hal yang berbau syirik, mengikhlaskan ibadah kepadanya, dan meminta pertolongan-Nya dalam segala hal.

Kedua, mewujudkan kemerdekaan dan persamaan di kalangan kaum Muslimin yang berpedoman pada Al-Qur'an dan Sunnah, perbuatan para imam yang sah, serta perilaku ulama salaf dalam persoalan *khilafiyah*.

Ketiga, memberantas taklid buta tanpa sandaran dan dalil naqli.

Keempat, menyebarkan ilmu pengetahuan, kebudayaan Arab-Islam dan budi pekerti luhur yang diridhai Allah SWT.

Kelima, berusaha mempersatukan kaum Muslimin dan bangsa Arab sesuai dengan kehendak dan ridha Allah SWT (Amar, 2005).

Dari pemaparan tersebut, dapat diketahui bahwa akar ideologi gerakan al-Irsyad tidak bisa dilepaskan dari pemikiran dan praktik keagamaan tokoh-tokoh, seperti Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim, Muhammad Abdul



Wahab an-Najdi, Jamaluddin al-Afghani, dan Muhammad Abduh. Penjelasan mengenai tokoh-tokoh tersebut, yaitu sebagai berikut.

### 1. Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah, yang lahir pada 1263 M, adalah seorang ulama yang wawasan intelektualitasnya tidak hanya terbatas pada Al-Qur'an dan hadits, tetapi juga bidang-bidang matematika, sejarah, teologi, bahkan kesusastraan. Dalam rangka menyikapi kondisi keagamaan saat itu, gerakan mula-mula yang dilakukan Ibnu Taimiyah adalah pembersihan bid'ah dan mistisisme sufi. Upaya-upaya purifikasi yang dilakukan Ibnu Taimiyah adalah untuk mengajak umat Islam kembali pada ajaran Islam secara kaffah (menyeluruh) dan bersih dari penyelewengan *doctrinal* (Suharsono, 1992).

Sebuah upaya yang tidak kalah penting dilakukan Ibnu Taimiyah adalah mendobrak kejumudan dan kebekuan umat Islam sebagai akibat merajalelanya taklid buta. Pada masa ini, gema pintu ijtihad telah tertutup sehingga masyarakat memandang ijtihad sebagai suatu kemaksiatan. Kondisi umat Islam yang demikian sudah barang tentu tak dapat dilepaskan dari prostitusi ulama terhadap kemungkinan perkembangan pikiran umat dalam memahami keadaan. Persyaratan-persyaratan untuk melakukan ijtihad telah dibuat sedemikian ketatnya sehingga tidak seorang pun mampu menjangkaunya. Menurut Ibnu Taimiyah, ijtihad adalah hak mutlak bagi mereka yang kapasitas intelektualnya mampu dan dapat menjangkaunya (Suharsono, 1992).

Walaupun lahir dari Madzhab Hambali, Ibnu Taimiyah tidak mau bila dikatakan sebagai pendukung madzhab ini. Dia sendiri telah melepaskan belenggu taklid dan telah menjadi imam mujtahid dengan paham pendirian menurut batas-batas Al-Qur'an dan Sunnah. Ajaran Ibnu Taimiyah yang paling pokok adalah mensucikan akidah Islam sehingga sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah dengan semboyan *kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah*. Oleh karena itu, semua yang menyimpang dari garis Al-Qur'an dan Sunnah diserangnya dengan berani. Dia juga menyerang kaum filsafat, seperti Ibnu Sina dan

Ibnu al-Arabi, serta menyerang kaum sufi dan *mutakalimin* yang dipandanginya muncul dari lembah yang sama. Imam al-Ghazali pun tidak luput dari kritiknya karena, menurut penelitiannya, dua kitabnya yang terkenal, yakni *al-Munqiz min Zhalalah* dan *Ihya 'Ulumuddin* berisikan sejumlah hadits yang tidak sah (Suharsono, 1992).

## 2. Muhammad Abdul Wahab an-Najdi

Gerakan “pembaharuan” yang dimotori oleh Muhammad Ibnu Abdul Wahab an-Najdi dikenal dengan sebutan gerakan Wahabi. Abdul Wahab dilahirkan di Najd, yang terletak di jantung padang pasir Arab. Pada masa kecilnya, dia telah ditempa dengan pendidikan agama. Sebagai seorang petualang intelek, dia telah melakukan penjelajahan-penjelajahan yang efektif ke berbagai wilayah Irak dan Persia. Sekembalinya ke rumah, dia mengajarkan doktrin-doktrinnya sendiri yang pada waktu itu memperoleh peringatan, bahkan tantangan dari kalangan keluarganya sendiri. Posisi yang tidak menguntungkan perkembangan dakwahnya ini memaksanya untuk pindah ke Dairiyah, yang kemudian menjalin hubungan dengan kepala suku Su'ud yang segera menerima pandangan-pandangannya (Suharsono, 1992).

Dari kawasan inilah, Abdul Wahab menggelarkan ide-idenya tentang pemurnian agama yang lepas sama sekali dari unsur-unsur takhayul dan intelektualitas sufinya walaupun dia sebelumnya adalah seorang sufi. Perubahan pemikiran dan pendiriannya tidak dapat dilepaskan dari pengaruh-pengaruh tulisan Ibnu Taimiyah yang dikenal sebagai penjaga gawang umat Islam dari pesona sufisme. Selain itu, gairah puritannya telah membawa lebih banyak warna dan arah hidup keagamaannya sendiri. Abdul Wahab telah menyerang kepercayaan-kepercayaan masyarakat terhadap kekeramatan para wali serta praktik-praktik ritualitas yang bersangkutan paut dengan kepercayaan tersebut (Suharsono, 1992).

### 3. Jamaludin al-Afghani

Jamaluddin al-Afghani dilahirkan pada 1839 M yang bertepatan dengan masuknya tentara Inggris ke Afghanistan. Ayahnya teraniaya karena tanahnya di Kaner dirampas oleh raja sehingga dia memulai hidup baru dengan kemelaratan. Memang, sejak Jamaluddin dilahirkan ke dunia sampai berusia tiga tahun, suasana perang mulai dirasakan. Hal ini dirasakan sendiri di rumah ayahnya yang diliputi dengan suasana tegang karena negerinya diserang musuh. Oleh karena itu, tidaklah heran apabila rasa yang mula-mula ada dalam pribadinya adalah rasa benci kepada penjajah Inggris sampai ke tulang sum-sum (Hamka, 1981).

Sejak kecil, al-Afghani sudah diajari mengaji Al-Qur'an. Ketika besar, dia diajari bahasa Arab yang mencakup ilmu nahwu dan *sharaf, ma`ani* dan *bayan*, serta tarikh. Bahasa Arab adalah bahasa agama dan bahasa nenek moyangnya. Pemikiran al-Afghani pun tampak berkembang sehingga ayahnya mendatangkan guru untuk mengajarkan ilmu tafsir, hadits, fikih dan usulnya, serta tasawuf. Oleh karena itu, ketika berusia 16 tahun, telah banyak yang telah dipelajari al-Afghani. Dia juga telah mempelajari pokok-pokok pelajaran filsafat dan etika, serta ilmu pasti dan ilmu ketuhanan. Setelah itu, dia dikirim ayahnya ke India selama satu tahun lebih untuk belajar kepada ulama-ulama besar agar menambah kematangannya. Di India, al-Afghani mulai mempelajari ilmu pasti dan ilmu alam menurut sistem pelajaran Eropa modern (Hamka, 1981).

Karena semangatnya dalam mendalami keilmuan, tidak salah apabila Jamaluddin al-Afghani disebut sebagai tokoh terkemuka Islam abad ke-19 M dan katalisator utama bagi reformasi Islam. Dia merupakan seorang aktivis yang tidak kenal lelah dalam menjelajah dunia Muslim, mengajak reformasi internal untuk mempertahankan diri, dan pada akhirnya mengusir Barat. Dia juga orator, guru, jurnalis, dan aktivis politik. Al-Afghani hidup dan menyebarkan pesan reformasinya di Afghanistan, Mesir, Turki, Persia, India, Rusia,

Prancis, dan Inggris. Al-Afghani berusaha menjembatani kesenjangan antara kaum modernisme sekuler dan kaum tradisional agama. Dia percaya bahwa kaum Muslim dapat memukul mundur Barat tidak dengan mengabaikan atau menolak sumber kekuatan Barat (ilmu pengetahuan dan teknologi), tetapi justru dengan meraih dan mengedepankan nalar, ilmu pengetahuan, dan teknologi yang menurutnya adalah bagian tidak terpisahkan dari Islam dan merupakan prestasi peradaban Islam. Al-Afghani juga menarik para ulama dengan pernyataan kaum Muslimin perlu mengingat bahwa Islam adalah sumber kekuatan dan kaum Muslimin harus kembali lebih taat pada petunjuknya (Esposito, 2004).

Al-Afghani menolak kepasifan, fatalisme, keduniawian ala sufisme populer, dan kecenderungan sekuler Barat untuk membatasi agama hanya pada kehidupan pribadi atau ibadah. Oleh karena itu, dia berkhotbah, “Islam adalah pandangan hidup lengkap yang meliputi ibadah, hukum, pemerintahan, dan masyarakat.” Di sisi lain, yang dinamakan Muslim sejati adalah orang yang berjuang untuk mewujudkan kehendak Tuhan dalam sejarah sehingga Muslim sejati adalah orang yang berusaha sukses, baik dalam kehidupan ini maupun kehidupan akhirat nanti. Sebagaimana kaum revivalis pada abad sebelumnya, Al-Afghani berpendapat bahwa kekuatan dan daya hidup umat bergantung pada penegasan identitas dan solidaritas keislaman (Esposito, 2004).

Inti program reformasi Islam al-Afghani adalah seruan untuk membuka kembali pintu ijtihad. Dia mengecam stagnasi dan kejumudan dalam Islam yang menurutnya diakibatkan oleh pengaruh sufisme ataupun keterbelakangan ulama yang tidak memiliki keahlian yang diperlukan untuk merespons masalah-masalah modern dan melarang orang lain untuk memperoleh pengetahuan ilmiah. Karena interpretasi al-Afghani yang holistik tentang Islam, reformasi Islam secara tidak terpisahkan terkait dengan pembebasan dari cengkeraman kolonial. Penegasan kembali identitas dan solidaritas

Muslim adalah prasyarat untuk memulihkan kemerdekaan politik dan budaya. Meskipun menyebarkan pesan, dia juga menerima realitas nasionalisme Muslim (Esposito, 2004).

#### 4. Muhammad Abduh

Muhammad Abduh adalah pewaris gerakan *salafiyah* al-Afghani, selain Rasyid Ridha. Muhammad Abduh dilahirkan di suatu desa di Mesir Hilir pada 1848 M. Karier pertama pengamalan intelektualnya adalah mengajar di al-Azhar, Kairo lalu di Dar al- Ulum dan di rumahnya sendiri. Di antara buku yang diajarkannya ialah buku akhlak karangan Ibnu Miskawaih, Mukadimah Ibnu Khaldun, dan Sejarah Kebudayaan Eropa karangan Guizot yang diterjemahkan at-Tahtawi ke dalam bahasa Arab pada 1857 M (Nasution, 1975).

Pada 1884 M, Muhammad Abduh bersama-sama dengan Jamaluddin al-Afghani mengeluarkan majalah *al-Urwah al-Wutsqa*. Ide-ide pembaharuannya banyak termuat di majalah ini. Menurut Muhammad Abduh, penyebab yang membawa pada kemunduran Islam adalah adanya paham jumud di kalangan umat Islam. Sikap jumud ini, menurutnya, dibawa ke dalam tubuh Islam oleh orang-orang bukan Arab yang dapat merampas puncak kekuasaan politik di dunia Islam. Lewat kekuasaan ini, rakyat berada dalam keadaan statis, seperti pemujaan yang berlebihan pada syekh dan wali, kepatuhan membuta pada ulama, taklid kepada ulama-ulama terdahulu, dan tawakkal serta penyerahan bulat dalam segala-galanya pada takdir (qadha dan qadar) (Nasution, 1975).

Bagi Muhammad Abduh, sebagaimana disuarakan juga oleh Muhammad Abdul Wahab dan Jamaluddin al-Afghani, masuknya berbagai macam bid'ah ke dalam Islamlah yang membuat umat Islam lupa akan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. Bid'ah-bid'ah itulah yang membuat masyarakat Islam jauh menyeleweng dari masyarakat Islam yang sebenarnya. Untuk menolong umat Islam, paham-paham asing dan salah itu harus dikeluarkan dari tubuh Islam. Umat harus kembali pada ajaran-ajaran Islam yang semula, ajaran-ajaran Islam

sebagaimana terdapat pada zaman salaf, yaitu zaman sahabat dan ulama-ulama besar (Nasution, 1975).

Perlu ditegaskan bahwa bagi Muhammad Abduh tidak cukup hanya kembali pada ajaran-ajaran asli itu sebagaimana dianjurkan oleh Muhammad Abdul Wahab. Hal ini karena zaman dan suasana umat Islam sekarang telah jauh berubah dari zaman dan suasana umat Islam zaman klasik, sedangkan ajaran-ajaran asli perlu disesuaikan dengan keadaan modern sekarang. Untuk menyesuaikan dasar-dasar ajaran dengan situasi modern, perlu diadakan interpretasi baru. Oleh karena itu, pintu ijtihad perlu dibuka. Ijtihad, menurut pendapatnya, tidak hanya dibolehkan, justru penting dan perlu diadakan. Hanya saja, yang dimaksudnya bukan tiap-tiap orang boleh mengadakan ijtihad, melainkan hanya orang yang memenuhi syarat-syarat yang diperlukan yang boleh mengadakan ijtihad (Nasution, 1975).

Sebagaimana diungkapkan, Muhammad Abduh merangkul ide-ide modernisasi yang pada pokoknya ditujukan untuk kemajuan masyarakat Muslim. Fondasi dasar modern ideal yang diusulkan olehnya sebagian besar didasarkan pada rasionalisme, liberalisme, nasionalisme, dan universalisme Islam. Dia percaya bahwa struktur budaya Islam yang kaku akan menghalangi apa yang pada dasarnya logis dan cair dalam agama. Pada dasarnya, praktik Islam berakar pada premis ontologis kebenaran rasional dan logis, serta pengajaran yang jelas. Dia membuat kerangka penting untuk mereformasi tuntutan untuk perubahan dan menganjurkan konsep Islam yang lebih modern, membuat upaya yang signifikan untuk mencerahkan tradisi dan ide-ide klasik. Perjuangan ini merupakan landasannya untuk kebangkitan cita-cita Islam dalam masyarakat modern, serta perluasan kebebasan dan kebangkitan Islam politik (Amir, 2012).

Abduh menganjurkan perlunya menerima modernitas sebagai landasan bangunan dan peradaban Islam. Menurutinya, hal ini hanya bisa dilakukan apabila Islam di reformasi sesuai dengan kondisi modern sehingga dapat diyakini bahwa karakter sejati sebagai sebuah

agama dunia akan menjadi jelas. Cita-cita dan inspirasinya dapat dilihat dari berbagai dampak yang dia buat dalam bidang tafsir, hadits, filsafat, ilmu pengetahuan, akidah (teologi Islam), penguasa tradisional dan komentarnya, serta gerakan Islam modern (Amir, 2012).

Muhammad Abduh adalah seorang pengagum peradaban Eropa. Berulang kali, dia pergi ke Inggris dan Prancis untuk mencari inspirasi. Dia meyakini bahwa jika Islam dimodernisasi dan direformasi, akan mudah sekali bergema ide-ide Barat modern ke seluruh dunia Islam. Dia bermaksud menafsirkan syari'at Islam dengan satu cara yang bebas dari pengaruh penafsiran klasik dan berusaha membuktikan bahwa Islam dan kebudayaan barat modern tidak bertentangan. Muhammad Abduh percaya pada kemampuan akal manusia. Agama hampir saja bertindak sebagai pelengkap dan pembantu akal. Akal menduduki posisi yang menentukan. Di atas segala-galanya, Islam adalah agama akal dan seluruh doktrin-doktrinnya dapat dibuktikan secara logis dan rasional (Jameelah, 1982).

Sikapnya yang menolak taklid buta menyebabkan Abduh menyerukan penafsiran baru terhadap Islam yang membuktikan relevansinya terhadap pemikiran dewasa ini dan kehidupan dalam dunia modern. Abduh menegaskan bahwa tidak ada konflik antara agama dan akal ataupun ilmiah modern. Perubahan dalam praktik Islam adalah suatu hal yang mungkin dan perlu. Pembaharuan Islam dan masyarakat Muslim semestinya didasarkan bukan secara mudah pada modernisasi sekuler pihak Barat. Abduh mengemukakan dasar pemikiran yang rasional bagi integrasi yang selektif dari pihak Islam terhadap ide-ide dan lembaga-lembaga modern. Kebutuhan masyarakat Muslim modern dapat diselesaikan melalui perubahan pandangan Islam sepanjang hukum dan sosial (Esposito, 1990).

Pandangan Abduh pada dasarnya sejalan dengan gurunya, Jamaluddin al-Afghani. Al-Afghani menegaskan bahwa Islam mempunyai karakter yang dinamik, kreatif, dan progresif. Islam bukan

imitasi yang simpel dari masa silam dan bersikap pasif, melainkan agama yang beralaskan akal dan aksi. Islam yang sebenar-benarnya mencakup kebaktian kepada Tuhan dalam negara dan masyarakat. Al-Afghani menekankan bahwa Islam lebih dari sekadar agama menurut istilah pihak Barat. Islam adalah agama dan peradaban. Selanjutnya, Islam adalah sebuah ideologi yang memberikan *raison d'être* bagi umat Islam, baik bagi individu maupun bagi masyarakat dalam kehidupan sosiopolitik. Kekuatan masa depan dan kelanjutan masyarakat bergantung pada penegasan identitas Islam dan pembentukan solidaritas Islam. Al-Afghani mempercayai bahwa revitalisasi Muslim dari masyarakat jajahan akan bisa dicapai bukan dengan kebodohan dan penolakan terhadap apa yang berbau Barat, melainkan dengan perjuangan yang langsung dan aktif beserta konfrontasi. Bagi al-Afghani, kebangkitan dan reformasi umat Islam sangat bergantung pada permasalahan politik, yakni kebebasan dari dukungan kekuasaan kolonial (Esposito, 1990).

## **Gerakan al-Irsyad Era Pascakemerdekaan hingga Demokrasi Terpimpin**

---

### **1. Menghidupkan Kembali Aktivitas al-Irsyad**

Pada masa pendudukan Jepang, al-Irsyad diketahui mengalami keterpurukan, yaitu menghentikan seluruh kegiatannya. Demikian pula, sekolah-sekolah al-Irsyad yang belum pulih akibat pendudukan Jepang, kembali porak-poranda akibat Perang Kemerdekaan. Pada 1949 M, tampak adanya kehidupan kembali di dalam tubuh al-Irsyad. Tepatnya, pada 21—24 Agustus 1949 M, dilaksanakan kembali Mukhtamar al-Irsyad yang bertempat di Jakarta dengan serba sederhana setelah sekian lama vakum. Mukhtamar al-Irsyad ke-27 ini, jika dihitung dari Mukhtamar al-Irsyad ke-26 di Pekalongan, dapat dikatakan dalam rangka rehabilitasi organisasi. Hanya saja, mukhtamar yang diselenggarakan di Jakarta ini tidak dihukumi sebagai Mukhtamar al-Irsyad ke-27 karena dianggap darurat dan dasar hukumnya



sederajat dengan Konferensi al-Irsyad. Sementara itu, yang dihitung Mukhtamar al-Irsyad ke-27 adalah yang dilangsungkan di Solo pada 1951 M (Badjerei, 1996).

Sejak 1951 M, al-Irsyad resmi menjadi Anggota Istimewa Partai Politik Masyumi. Dalam hal ini, yang menjadi anggota resmi adalah Pengurus Besar al-Irsyad, sedangkan massa anggota al-Irsyad secara otomatis dianggap sebagai anggota Masyumi walaupun secara pribadi tidak terdaftar. Demikian pula, para pemuda al-Irsyad akhirnya aktif dalam GPII (Gerakan Pemuda Islam Indonesia) dan dana organisasi juga lebih banyak dialirkan ke Masyumi. Diakui kegiatan dengan masuk sebagai anggota Masyumi ini cukup menghambat upaya dan proses rehabilitasi internal al-Irsyad. Terbukti, pada Mukhtamar al-Irsyad ke-27, Desember 1951 M, yang diselenggarakan di Solo, tidak dihadiri oleh Pemuda Al-Irsyad. Hal ini akibat dari hijrahnya para pimpinan dan massa anggotanya Pemuda al-Irsyad di hampir semua cabang ke GPII (Badjerei, 1996).

Dengan demikian, gerakan al-Irsyad yang dapat diartikan sebagai gerakan pendidikan sosial dan dakwah mencoba dibangkitkan kembali pada masa pascakemerdekaan. Selain itu, gerakan pendidikan adalah modal utama untuk membuat kader-kader yang dapat diandalkan. Hanya saja, kebangkitan kembali gerakan pendidikan al-Irsyad masa pascakemerdekaan dirasakan banyak kendala. Tampaknya, situasi politik dan sosial pada masa ini kurang mendukung kebangkitan. Sebagaimana disinggung, pada 1951 M, al-Irsyad masuk dalam kegiatan politik yang pada saat itu sebagai anggota resmi Partai Politik Masyumi. Tentu saja, hal ini menyita energi yang seharusnya digunakan untuk memperbaiki organisasi, terutama membenahi bidang pendidikan.

Perlu ditekankan, pada awal al-Irsyad berdiri sampai pendudukan Jepang di Indonesia, sistem pendidikan tampak baik sebagai tempat pengkaderan. Diketahui, sekolah atau madrasah tertua dan terkenal di Jakarta adalah Madrasah al-Irsyad al-Islamiyyah yang didirikan pada

bulan September 1914 M oleh Ahmad Surkati. Madrasah ini, terdiri dari, beberapa jenjang, yaitu *awaliyah* dengan lama pelajaran 3 tahun, *ibtidaiyah* dengan lama pelajaran 4 tahun, *tajhiziyah* dengan lama pelajaran 2 tahun, *mu`allimin* dengan lama pelajaran 4 tahun, dan *takhsis* dengan lama pelajaran 2 tahun (Elansari, 1964). Pendidikan model ini terbukti telah menelurkan kader-kader al-Irsyad yang mumpuni dalam ilmu agama dan Bahasa Arab.

Pada awal berdirinya, bidang pendidikan al-Irsyad memang menjadi prioritas utama. Sebagai contoh, dalam perjuangan Ahmad Surkati, *mabadi* al-Irsyad disosialisasikan hanya pada lembaga pendidikan dan terbukti efektif membantu perjuangannya. Murid-murid yang tamat dari madrasah-madrasah al-Irsyad merupakan tenaga siap pakai. Artinya, mereka telah dapat menguasai *mabadi* al-Irsyad yang menjadi bekal hidupnya dan sarana perjuangan mewujudkan pembaharuan Islam di Indonesia. Untuk mewujudkan ini, ada beberapa tahap jenjang pendidikan. Tahap pertama, diwujudkan dengan jenjang *awaliyah* (3 tahun), *ibtidaiyah* (4 tahun), *tajhiziyah* (2 tahun), dan *mu`allimin* (4 tahun). Jenjang-jenjang ini dilengkapi dengan kurikulum pendidikan modern (pengetahuan umum) dan agama (bahasa Arab). Dalam jenjang-jenjang ini, murid diperkenalkan dengan aspek pembaharuan Islam dalam pelajaran agama yang bersih dari bid`ah dan khurafat (Amar, 2005).

Tahap kedua, mewujudkan kader-kader al-Irsyad dengan keahlian khusus dalam ilmu agama dan ilmu umum. Oleh karena itu, jenjang pendidikan tahap kedua adalah sekolah *takhasus* dalam ilmu agama yang dilakukan melalui pendekatan mandiri melalui sistem diskusi dan pengarahan, serta tidak terkait oleh suatu kurikulum yang baku. Hanya saja, keahlian bidang ilmu pengetahuan umum belum menghasilkan wujud tertentu. Tahap ketiga, murid-murid diarahkan agar menguasai bahasa Arab secara baik sehingga dapat menggali ajaran Islam dari sumbernya, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, serta melakukan kajian terhadap kitab-kitab yang ditulis oleh ulama

yang muktabar. Selain itu, para alumni diarahkan untuk menjadi guru dan pemuka agama yang bertugas membentuk masyarakat Irsyad dengan ajaran agama yang murni serta bebas dari bid'ah dan khurafat (Amar, 2005).

Pendidikan al-Irsyad hanya bisa dipahami dalam hubungannya dengan sekolah-sekolah Arab tradisional di Indonesia. Artinya, sampai akhir abad ke-19 M sangat sedikit anak-anak Arab Hadhrami yang menerima pendidikan formal di luar rumah. Minoritas ini mengikuti apa yang disebut "sekolah-sekolah Arab", suatu lembaga pendidikan kecil yang didirikan oleh para Arab Hadhrami terdidik sebagai bentuk pelayanan dan pengabdian kepada masyarakat. Sekolah-sekolah ini diselenggarakan dengan jumlah kurang dari 20 murid setiap kelasnya yang menyediakan pelajaran tata bahasa Arab, ilmu fikih, ilmu agama, dan ke-Hadhrami-an. Subyek-subyek materi ini diajarkan dengan metode hafalan atas teks-teks klasik keserjanaan Islam (Mobini-Kesheh, 2008).

Dalam banyak hal, sekolah-sekolah al-Irsyad berbeda dengan model-model pendidikan tradisional. Rata-rata muridnya lebih besar daripada sekolah-sekolah Arab tradisional. Kebanyakan muridnya adalah laki-laki sekalipun pendidikan bagi perempuan juga diadakan. Beberapa sekolah membolehkan perempuan duduk di bangku yang sama dengan laki-laki, sebuah situasi dramatis jika dibandingkan dengan kebiasaan pada saat itu. Kebanyakan muridnya adalah anak para saudagar Arab Hadhrami. Meskipun demikian, anak-anak pribumi Indonesia ada yang sekolah di sekolah-sekolah al-Irsyad. Biasanya, anak-anak tersebut berasal dari kalangan Muslim elite di Indonesia, yaitu para saudagar kaya, para guru agama, dan para pegawai pemerintah. Biaya sekolahnya relatif tinggi, sedangkan pendidikan pada sekolah-sekolah Arab tradisional diberikan secara gratis (Mobini-Kesheh, 2008).

Pada tahun-tahun awal, kurikulum sekolah-sekolah al-Irsyad didominasi pelajaran bahasa Arab dan dasar-dasar keislaman. Sejalan

dengan meningkatnya kemajuan, mereka dikenalkan dengan mata pelajaran baru, seperti geografi, sejarah, aritmetika, kesehatan, tata buku, olahraga, bahasa Melayu, dan bahasa Belanda. Sementara itu, tidak satu pun pelajaran tersebut diajarkan di sekolah-sekolah Arab tradisional. Tampaknya, kurikulum dirancang untuk membekali siswa agar menjadi pedagang modern. Terpisah dari pelajaran tata buku, mereka juga diajarkan aritmetika perdagangan dan surat-menyurat bisnis. Di sisi lain, para perempuan diajari menjahit, memasak, kebersihan, dan keterampilan lainnya yang terkait dengan kerumahtanggaan (Mobini-Kesheh, 2008).

Sebagaimana telah disinggung, pada masa pendudukan Jepang, al-Irsyad praktis menghentikan seluruh kegiatannya. Pada masa ini, sebagian cabang al-Irsyad ditutup. Gedung sekolah yang disewa dikembalikan kepada pemiliknya. Gedung wakaf sebagian hilang dan sebagian diwakafkan pada Muhammadiyah, serta sebagian lainnya dititipkan pada Muhammadiyah. Al-Irsyad kehilangan terlampau banyak pada masa pendudukan Jepang. Walaupun pada pertengahan 1943 M sebagian sekolah-sekolah al-Irsyad dibuka kembali, termasuk Sekolah al-Irsyad Jakarta, kondisi sekolah yang belum pulih akibat pendudukan Jepang ini kembali porak-poranda akibat Perang Kemerdekaan (Badjerei, 1996).

Petojo Plein 19, yang kemudian dikenal sebagai Petojo Jaga Monyet 19 dan sekarang menjadi Tanah Abang Satu, lokasi sekolah dan kegiatan al-Irsyad di Jakarta, selama 46 tahun lebih merupakan “museum” yang bisa ditonton oleh seluruh umat Islam Indonesia. Betapa menderitanya al-Irsyad akibat perang karena milik al-Irsyad telah menjadi barang bantaian kelompok manusia yang berpesta dengan anarki peperangan, termasuk kelompok yang membangun Kebaktian Kristen di tempat itu. Tanah wakaf ini akhirnya terpaksa, daripada lenyap dirampas orang, ditukar dengan tanah lain di luar Jakarta (Badjerei, 1996).

Sekolah al-Irsyad lainnya di Jalan Kemakmuran, sekarang Jalan K.H. Hasyim Asyari 27 Jakarta, dibuka seadanya dengan guru-guru orang Republikan yang tidak mau bekerja sama dengan Pemerintah Federal Belanda (Pemerintah Pendudukan Belanda setelah RI hijrah ke Yogyakarta). Sekolah ini dikenal sebagai Sekolah-Non, dipimpin oleh putra al-Irsyad, Ali Harharah. Namun, beberapa waktu kemudian, setelah Ali Harharah wafat, sekolah ini dikuasai secara pribadi oleh bekas guru yang diberi tempat penampungan di kompleks sekolah, Muchtar Lutfi al-Anshari, sehingga yang bersangkutan terpaksa dipecat dari keanggotaan al-Irsyad (Badjerei, 1996).

Pada Mukhtamar al-Irsyad 1954 M di Surabaya, tampak diambil keputusan untuk mengubah program pelajaran di seluruh sekolah-sekolah al-Irsyad dan menyesuaikan dengan program pelajaran di sekolah-sekolah negeri dengan mempertahankan pelajaran agama. Usaha ini dianggap berhasil dan mendapat simpati serta bantuan morel ataupun materiel dari Kementerian Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan, serta dari Kementerian atau Menteri Perguruan Tinggi dan Ilmu Pengetahuan Indonesia. Kemudian, dengan adanya Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang di dalamnya dinyatakan bahwa Piagam Jakarta menjiwai UUDS 1945, dan ditambah dengan Ketetapan MPRS no II/MPRS/1960 bab II pasal 2 ayat 3 yang menegaskan bahwa pendidikan agama menjadi mata pelajaran di sekolah-sekolah, mulai dari jenjang SD sampai universitas negeri (Hubeis, 2008).

Keputusan al-Irsyad tersebut sepertinya mengacu pada peraturan resmi pertama tentang pendidikan agama di sekolah yang dapat ditemukan dalam Undang-Undang Pendidikan tahun 1950 nomor 4, dan Undang-Undang Pendidikan tahun 1954 nomor 12. Adapun isi Undang-Undang Pendidikan tahun 1954 nomor 12, antara lain, dalam sekolah-sekolah negeri diselenggarakan pelajaran agama dan orang tua murid menetapkan apakah anaknya mengikuti pelajaran tersebut. Cara menyelenggarakan pengajaran agama di sekolah-sekolah negeri diatur melalui ketetapan Menteri Pendidikan, Pengajaran

dan Kebudayaan bersama-sama dengan Menteri Agama (SteenBrink, 1994).

Peraturan bersama Departemen Pendidikan, Pengajaran, dan Kebudayaan bersama-sama dengan Departemen Agama yang dikeluarkan pada 20 Januari 1951 juga menetapkan bahwa pendidikan agama diberikan mulai kelas IV Sekolah Rakyat selama 2 jam per minggu, kecuali di lingkungan khusus di mana Islam kuat, pelajaran agama diberikan mulai kelas I dan jam pelajaran ditambah 4 jam per minggu. Di jenjang SMP, pelajaran agama diberikan 2 jam per minggu sesuai dengan agama para murid. Sementara itu, dalam sidang MPRS tahun 1960, ditetapkan juga bahwa pada universitas umum dimasukkan juga pendidikan agama dengan memberikan kebebasan bagi para mahasiswa untuk mengikuti atau tidak mengikuti pengajaran agama ini (Steenbrink, 1994).

Perlu ditegaskan, model madrasah-madrasah al-Irsyad sebagaimana disinggung tersebut terpaksa ditutup sejak 1940 M. Sampai 1964 M, belum ada madrasah-madrasah al-Irsyad yang modelnya mendekati sebagaimana pada masa awal al-Irsyad. Semenara itu, madrasah-madrasah al-Irsyad yang muncul sejak 1964 M adalah sebagaimana sekolah-sekolah pemerintah, seperti SD al-Irsyad, SMP al-Irsyad, dan SMA al-Irsyad. Hanya saja, di dalam sekolah-sekolah al-Irsyad, ditambah dengan muatan pelajaran agama dan bahasa Arab. Al-Irsyad Tsanawiyah di Jakarta dilebur menjadi PGAP (Pendidikan Guru Agama Pertama) dan rencananya menjadi PGA Negeri. Dikatakan pula, pada 1964 M, telah berdiri perguruan-perguruan (lembaga pendidikan) yang didirikan oleh perhimpunan al-Irsyad, yaitu TK al-Irsyad, SD al-Irsyad, SMP al-Irsyad, SKP al-Irsyad, PGA Al-Irsyad, SMA al-Irsyad, Kulliyatul Mu`allimin, Universitas al-Irsyad, dan persiapan Akademik Bahasa Arab al-Irsyad (Elansari, 1964).

Di sekolah-sekolah al-Irsyad, sejak 1964 M dapat dikatakan tidak mengajarkan *mabadi* al-Irsyad kepada murid-muridnya.

Yang diajarkan adalah pelajaran tentang al-Irsyad yang sebenarnya merupakan terminologi salah yang diadopsi dari mata pelajaran ke-Muhammadiyah-an di lingkungan organisasi Muhammadiyah. Murid yang tamat dari sekolah-sekolah al-Irsyad tidak diberi bekal *mabadi* sehingga tidak cukup mempunyai persiapan dalam menghadapi kehidupan sesudah keluar dari jenjang pendidikan al-Irsyad. Oleh karena itu, secara organisatoris, al-Irsyad al-Islamiyyah terkena dampak akibat kurikulum pendidikan yang salah tersebut. Demikian pula, guru-guru sekolah al-Irsyad tidak memahami dengan baik *mabadi* al-Irsyad sehingga tidak mampu menerapkan materi tersebut kepada anak didiknya.

## 2. Perjuangan al-Irsyad: antara Nasionalisme dan Islam

Ahmad Surkati dan al-Irsyad dikenal sebagai reformis, pembaharu, dan *mujaddid*. Tujuan akhir dari al-Irsyad adalah bersatunya masyarakat Islam Indonesia. Oleh karena itu, tidak aneh apabila al-Irsyad mengambil bagian aktif dalam penyelenggaraan beberapa kali Kongres al-Islam yang kemudian terjun ke MIAI (Majelis Islam `Ala Indonesia), BKMI (Badan Kongres Muslimin Indonesia), sampai Masyumi, Amal Muslimin, dan lainnya. Menurut Ridwan Saidi, al-Irsyad tidak absen dalam urusan yang menyangkut persatuan dan tidak ada wadah persatuan umat dari dulu hingga sekarang yang didirikan, tanpa al-Irsyad. Oleh karena itu, pada zaman perang kemerdekaan, al-Irsyad adalah organisasi pembaharuan Islam yang dapat dikatakan senior.

Hingga 1964 M, sebenarnya tampak bahwa al-Irsyad tidak pernah absen dalam urusan perjuangan nasional, terutama pada masa pertumbuhannya. Dapat dikatakan, tanpa membanggakan diri, sejarah al-Irsyad tidak pernah terpisah dari sejarah revolusi Indonesia. Gagasan dan ideologi al-Irsyad telah memberi hasil-hasil yang positif. Dalam perjalanannya, diakui sangat disesalkan peran al-Irsyad sudah hampir-hampir tidak kelihatan sama sekali (Elansari, 1964).

Nasionalisme al-Irsyad, menurut Hamid Elansari, apabila dihubungkan dengan perkumpulan PAI—yang berhaluan politik dan al-Irsyad berhaluan agama—yang membangun perkumpulan PAI kebanyakan adalah keluarga al-Irsyad atau setidaknya orang-orang yang telah mencicipi aliran al-Irsyad dan telah membekas di hati sanubari mereka. Oleh karena itu, dalam majalah *al-Mursyid*, ditegaskan bahwa sebaiknya kaum Irsyadi membantu PAI dengan sekuat tenaga. Pandangan ini dilandaskan pada apabila cita-cita PAI terlaksana, tentu saja kaum Irsyadi akan beruntung. Seandainya cita-cita PAI kandas, tentu tidak akan merugikan perkumpulan al-Irsyad (Elansari, 1964).

Setelah terbentuknya PAI pada 1934 M, orang-orang al-Irsyad banyak berkecimpung dalam kegiatan politik. Al-Irsyad pada kenyataannya mengubah orientasi gerakan menjadi tidak hanya berkecimpung dalam bidang pendidikan. Terbukti, ketika MIAI muncul sebagai organisasi federasi dalam konteks perjuangan bangsa Indonesia, bertepatan dengan Kongres al-Islam ke-10 pada 28 Februari sampai 1 Maret 1938 M, al-Irsyad ikut bergabung di dalamnya. Selanjutnya, dalam Kongres Al-Islam ke-11 yang sekaligus merupakan Kongres MIAI ke-2 tanggal 2—7 Mei 1939 M di Solo, wakil resmi Hoofdbestuur (Pengurus Tertinggi) al-Irsyad, Sayyid Ahmad Bahasyuan, selain Sayyid Umar Hubeis, sudah duduk di Dewan MIAI (Badjerei, 1996).

Dalam hal ini, Umar Hubeis menegaskan bahwa pergerakan al-Irsyad tidak lain adalah satu di antara pergerakan-pergerakan agama, ilmiah, dan politik di Indonesia yang didirikan pada waktu hampir bersamaan dengan Sarekat Islam (SI)—yang didirikan pada 1910 M—dan Muhammadiyah, yang didirikan pada Agustus 1912 M. Pada September 1914 M, al-Irsyad didirikan dan pada 1915 M berdiri sekolah-sekolah al-Irsyad yang pertama di Jakarta lalu disusul dengan sekolah-sekolah dan pengajian-pengajian lain (Hubeis, 2008).



Setelah kemerdekaan, tanggal 20—25 Desember 1949 M, dilangsungkan Kongres Muslimin Indonesia di Yogyakarta atas prakarsa pemuka-pemuka Islam di Yogyakarta. Dalam kongres ini, perwakilan al-Irsyad, Mohamad Saleh Syu'a'idy, ikut serta sebagai sekretaris jenderal kepanitiaan. Salah satu sasaran kongres ini adalah mengokohkan persatuan di kalangan Islam di luar PSII yang telah meninggalkan Masyumi pada 1949 M. Dalam kongres yang dihadiri oleh 129 organisasi Islam, baik lokal, regional, maupun nasional, ini, Adnan Nurdiny, Wakil Pemuda al-Irsyad, menyatakan bahwa Pemuda al-Irsyad bukanlah pemuda Arab. Dia sendiri adalah putra Aceh. Dia berkata, "Kami datang untuk mencari persatuan." Dalam kesempatan ini, Pemuda al-Irsyad menolak apabila GPII (Gerakan Pemuda Islam Indonesia) dipakai sebagai wadah peleburan organisasi-organisasi Pemuda Islam yang telah ada, yang masing-masing telah memiliki historis sendiri-sendiri (Badjerei, 1996). Berikut ini hasil keputusan Kongres Muslimin tersebut.

Pertama, membentuk Badan Kongres Muslimin Indonesia (BKMI).

Kedua, mengesahkan Peraturan Dasar BKMI.

Ketiga, semua organisasi yang hadir menyetujui menjadi anggota.

Keempat, mengusulkan agar pemerintah membentuk komisi penyelesaian untuk mencari jalan yang sebaik-baiknya bagi penyelesaian masalah Darul Islam (DI).

Kelima, mengusulkan agar pelajaran Islam dijadikan mata pelajaran pokok pada semua sekolah negeri.

Keenam, organisasi Islam yang bergerak di bidang pendidikan agar menyeragamkan *leerplan* dan *sylabus*.

Ketujuh, mendesak pemerintah agar segera menyusun peraturan untuk memperbaiki perjalanan haji.

Kedelapan, menolak pembentukan organisasi islam baru, selain daripada yang telah ada.

Kesembilan, setuju untuk kembali Ikrar November 1945 bahwa Masyumi adalah satu-satunya Partai Politik Islam dan semua organisasi sosial Islam menjadi anggota istimewanya.

Keputusan tersebut dicatat dan diteruskan partai-partai Islam sebagai Resolusi Kongres. Selanjutnya, sejak 1951 M, al-Irsyad secara resmi menjadi Anggota Istimewa Partai Politik Islam Masyumi. Artinya, Pengurus Besar al-Irsyad secara resmi menjadi anggota, sedangkan massa anggota al-Irsyad secara otomatis dianggap sebagai anggota Masyumi walaupun secara pribadi tidak terdaftar. Walaupun diakui, perkembangan ini cukup menghambat upaya dan proses al-Irsyad dalam merehabilitasi diri sendiri secara internal. Para anggota Pemuda al-Irsyad akhirnya aktif dalam GPII dan dana organisasi juga lebih banyak mengalir pada Masyumi (Badjerei, 1996).

Sebagaimana disinggung, selama empat tahun lebih Masyumi bersama golongan-golongan lain memusatkan perhatian pada perjuangan mempertahankan kemerdekaan yang masih dirongrong oleh Belanda yang ingin meneruskan sistem penjajahannya. Selanjutnya, perjuangan mempertahankan kemerdekaan ini baru berakhir pada Desember 1949 M setelah perjanjian KMB (konferensi Meja Bundar) ditandatangani oleh Pemerintah Indonesia dan Kerajaan Belanda di Den Haag. Jadi, komitmen umat Islam di bawah pimpinan Masyumi terhadap perjuangan mempertahankan kemerdekaan adalah total. Bagi umat Islam, perjuangan tersebut adalah jihad di jalan Allah SWT (Badjerei, 1996).

Pada masa Revolusi Indonesia, al-Irsyad memang tidak ketinggalan mengisi jiwa bangsa Indonesia dalam mempertahankan kemerdekaan untuk melawan dan mengamang Imperialis-Kolonialis Belanda bersama pejuang-pejuang kemerdekaan Indonesia lainnya. Hal ini terbukti ketika Sukarno menyatakan, di muka Kongres PSII di Solo pada 19 April 1951 M, bahwa pergerakan al-Irsyad dan Muhammadiyah keduanya telah dapat ikut mempercepat Revolusi Besar Kemerdekaan Indonesia (Hubeis, 2008).

Dalam sejarah perjuangan bangsa, kontribusi al-Irsyad untuk Indonesia tecermin dalam gerakan Pemuda al-Irsyad yang telah berdiri sejak 26 September 1939 M. Diketahui bahwa kehadiran badan otonom kepemudaan dan keperempuan adalah awal keberadaan otonom pada Perhimpunan al-Irsyad al-Islamiyyah, yang disusul oleh badan otonom bagi para pelajar putra dan putri. Munculnya badan otonom ini bermula dari peristiwa Jubileum 1939 (Peringatan 25 Tahun Usia Perhimpunan al-Irsyad al-Islamiyyah) di Surabaya, yang memproklamasikan lahirnya Otonom Pemuda al-Irsyad al-Islamiyyah melalui musyawarah besar (mubes). Dalam mubes tersebut, terpilihah Ahmad Surkati sebagai ketua dan Ahmad Saleh bin Mahfud sebagai sekjenya (Amar, 2007).

Pada permulaan abad ke-20 M, umat Islam Indonesia ada di dalam keadaan gelap gulita, baik politik maupun agama. Tekanan-tekanan penjajah dan kesesatan beragama merajalela. Ajaran-ajaran Islam yang sejati tertutup dengan kabut yang tebal sekali. Oleh karena itu, pada 1914 M, Organisasi al-Irsyad resmi berdiri dengan program kerjanya di bidang pendidikan dan pengajaran. Sampai sekarang, sekolah-sekolah al-Irsyad telah berjuang keras dalam bidang pendidikan membersihkan alam pikiran umat dari khurafat dan takhayul, memerdekakan manusia dari perbudakan jiwa dan penjajahan ruhani, serta bersama-sama organisasi lain yang progresif menciptakan satu generasi baru yang kuat dan dapat mengambil bagian dalam Revolusi Nasional (Nadji, 1964).

Seperempat abad sudah Pemuda al-Irsyad berjuang dan mengikuti dari dekat pasang surutnya gerakan Islam sebagai salah satu potensi vital dalam menyukseskan Revolusi Indonesia. Sebagai organisasi yang berdasarkan perjuangan atas prinsip-prinsip Islam, Pemuda al-Irsyad tidak sedikit memberikan sumbangan ideal dan potensial terhadap Revolusi Indonesia pada masa pertumbuhannya, terutama di bidang moral. Kelahiran al-Irsyad pada permulaan abad ke-20 M, dalam waktu yang hampir bersamaan dengan lahirnya

gerakan-gerakan nasional lainnya, seperti Sarekat Islam, Budi Utomo, Muhammadiyah, dan lainnya merupakan satu manifestasi dari tumbuhnya kesadaran bangsa Indonesia (Attamimi, 1964).

Pada umumnya, masyarakat mengetahui bahwa garis perjuangan al-Irsyad adalah menegakkan asas Islam menuju masyarakat adil dan makmur berdasarkan Pancasila, ideologi Negara Kesatuan Republik Indonesia. Pada ulang tahunnya yang ke-25, Pemuda al-Irsyad menegaskan konsekuensinya untuk berdiri di belakang Pemimpin Revolusi, Pemimpin Besar Republik Indonesia, Sukarno, Penyambung Lidah Rakyat Indonesia, dalam menggalang kesatuan negara Indonesia dan melenyapkan kaum imperialisme atau kolonialis di muka bumi dengan menjunjung tinggi ajaran Islam yang dibawa Rasulullah saw.. (Wakid, 1964).

Sebagai organisasi yang kami kenal dan kami ketahui, Pemuda al-Irsyad di Pekalongan ini sungguh sudah bisa menempatkan dirinya di tengah-tengah masyarakat Indonesia pada umumnya. Oleh karena itu, adalah suatu anggapan keliru yang dilakukan oleh sebagian orang bahwa al-Irsyad adalah golongan minoritas. Pada kenyataannya, masyarakat al-Irsyad sudah bisa dan sudah pada tempatnya mengintegrasikan diri dengan massa rakyat banyak sehingga istilah golongan minoritas tidaklah tepat. Bahkan, bertepatan dengan ulang tahun ke-25 ini, bertepatan sekali dengan gegap gempitanya pekik dwikora, yaitu berbarengan dengan bergelornya semangat mengganyang dan mengikis habis imperialisme dan neokolonialisme (Soeparman, 1964).

Dwikora yang dimaksud adalah berkaitan dengan peristiwa tahun 1961 M, yakni timbul perselisihan antara Indonesia dan Malaysia. Perselisihan ini terjadi karena pembentukan negara federal Malaysia, yaitu menggabungkan beberapa daerah bekas jajahan Inggris di Asia Tenggara, seperti Malaysia, Sabah, Serawak dan sebagainya. Politik konfrontasi yang dianut Pemerintah Sukarno menyebabkan Indonesia menganggap Malaysia sebagai proyek nekolim (neokolonialisme-

imperialisme) yang pembentukannya dipaksakan oleh Inggris untuk mempertahankan kepentingannya di Asia Tenggara. Gagasan tersebut mendapat dukungan dari Pemerintah Inggris. Kemudian, pada Oktober 1961 M di London diadakan perundingan mengenai rencana realisasi negara federasi.

Pada 16 November 1963 M, terjadilah proklamasi pembentukan negara federasi Malaysia. Keesokan harinya, pada 17 September 1963 M, Pemerintah Indonesia memutuskan hubungan diplomatik dengan Malaysia. Di Malaysia, sebagian partai politik menentang rencana pembentukan federasi. Bahkan, pada 8 Desember 1963 M, Azhari memimpin rakyat Brunai di pengasingan untuk memproklamasikan berdirinya Negara Kesatuan Kalimantan Utara (NKKU) yang meliputi Sabah, Brunei, dan Sarawak. Pemerintah Indonesia mendukung proklamasi dari Azhari tersebut dan Presiden Sukarno dalam apel sukarelawan di Jakarta menyatakan akan membantu rakyat Kalimantan Utara. Keadaan pun makin meruncing. Kemudian, pada 3 Mei 1964 M, diadakan apel besar sukarelawan lagi. Pada kesempatan tersebut, Presiden Sukarno mencanangkan dwikomando rakyat (dwikora), yaitu memperhebat pertahanan Republik Indonesia dan membantu perjuangan revolusioner rakyat-rakyat Malaya, Singapura, Sabah, Serawak dan Brunei untuk membubarkan negara boneka Malaysia. Selanjutnya, pada 20 Mei 1964 M, disahkan pembentukan Brigade Sukarelawan Tempur Dwikora yang dipimpin oleh Komando Sabirin Mukhtar.

Organisasi Pemuda al-Irsyad harus menjadi ajangnya pemuda-pemuda Islam yang progresif revolusioner. Bergerak dengan moto ini, sejujur tubuh Pemuda al-Irsyad dielektrisir oleh semangat Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928, semangat heroik patriotik 10 November 1945, dan amanat Presiden, Pemimpin Besar Revolusi. Dengan demikian, Pemuda al-Irsyad adalah pendukung, penerus, dan pelanjut revolusi nasional Indonesia yang antiperbudakan dan antipenjajahan dalam segala bentuk dan manifestasinya. Pemuda

al-Irsyad harus berdiri sebaris dengan ormas-ormas pemuda yang progresif revolusioner lain dalam memanjangkan panji-panji revolusi menuju terwujudnya masyarakat adil dan makmur yang diridhai Allah SWT (Badjerei, 1964).

Sejak mulanya, Pemuda al-Irsyad adalah organisasi nasional kepemudaan Islam. Kenasionalan Pemuda al-Irsyad sudah cukup banyak termanifestasikan dalam gerak dan perjuangan bersama dengan organisasi pemuda-pemuda lainnya. Sikap-sikap yang membuktikan bahwa organisasi ini adalah organisasi nasional terkumpul dalam fakta-fakta yang sanggup berbicara. Oleh karena itu, sungguh disayangkan apabila ada pihak luar yang tidak banyak mengetahui isi Pemuda al-Irsyad lalu menarik kesimpulan yang lain. Kita mengakui bahwa dasar negara kita, ideologi negara kita, adalah Pancasila yang tertulis dengan jelas dalam Mukadimah UUD 45 yang menurut Dekrit Presiden 5 Juli 1959 adalah dijiwai oleh Piagam Jakarta. Pancasila dengan dijiwai Piagam Jakarta dan dengan Manipol/USDEK merupakan platform persatuan yang kokoh dan kuat (Badjerei, 1964).

Tampaknya, golongan al-Irsyad memahami bahwa, sebagaimana dikatakan, yang dimaksud Dekrit Presiden tersebut adalah untuk menyelamatkan Republik Proklamasi dan di antara pertimbangan-pertimbangan untuk mengadakan dekrit tersebut adalah kaitannya Piagam Jakarta dengan Undang-Undang Dasar 1945. Dalam hal ini, Undang-Undang Dasar 1945 dijiwai oleh dan dalam rangka kesatuan dengan Piagam Jakarta. Jadi, Piagam Jakarta itu menjiwai dan merupakan rangkaian kesatuan dengan sila pertama Pancasila sebagaimana terdapat dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar, yaitu sila Ketuhanan Yang Maha Esa dan juga penjelasannya dalam tubuh Undang-Undang Dasar, termuat dalam pasal 29 ayat (1) dan (2) (Anshari, 2001). Al-Irsyad memahami bahwa “Ketuhanan Yang Maha Esa” dalam Pembukaan, setelah tanggal 5 Juli 1959, tanggal ditetapkannya dan berlakunya Dekrit Presiden, adalah kesesuaian

dengan hakikat Tuhan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan syari`at Islam bagi pemeluk-pemeluknya menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab. Setelah Dekrit Presiden 5 Juli 1959, hapuslah segala selisih dan sengketa mengenai kedudukan yang legal daripada Piagam Jakarta 22 Juni 1945 (Anshari, 2001).

Diketahui, Manifesto Politik (Manipol) yang kemudian berkembang menjadi Manipol-USDEK (UUD 1945, Sosialisme Indonesia, Demokrasi ala Indonesia, Ekonomi Terpimpin, dan Keadilan Sosial) adalah landasan dasar bagi pelaksanaan Demokrasi Terpimpin. DPAS (Dewan Pertimbangan Agung Sementara) inilah yang mengusulkan agar pidato kenegaraan Presiden 17 Agustus 1959 dijadikan Manipol. DPAS dibentuk pada 22 Juli 1959 di bawah UUD 45. DPAS sendiri diketuai oleh Sukarno, tetapi penanganan sehari-hari diserahkan kepada wakil ketuanya, Roeslan Abdulgani, tokoh PNI yang mempunyai andil besar dalam pelaksanaan Demokrasi Terpimpin. Dengan terbentuknya DPAS sebagai mekanisme Demokrasi terpimpin, selanjutnya pada bulan Maret 1960 ditambah lagi dengan pembentukan DPRGR (Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong) sebagai ganti dari DPR pilihan rakyat yang dibubarkan (Maarif, 1988).

Dalam rangka ulang tahun yang ke-25, Pemuda al-Irsyad mengusung beberapa tema untuk Musyawarah Besar Pemuda al-Irsyad seluruh Indonesia yang diselenggarakan di Kota Solo pada 23—26 September 1964 M. Tema pertama, menuju masa depan al-Irsyad yang lebih terang. Tema kedua, ikut melaksanakan Tri Program Pemerintah dan Dwikora. Tema ketiga, menggalang potensi Pemuda al-Irsyad untuk ketahanan revolusi nasional. Tema keempat, menyukseskan Musyawarah Nasional Generasi Muda Islam se-Indonesia dan Konferensi Islam Asia Afrika (Wakid, 1964). Keputusan mengenai program perjuangan Pemuda al-Irsyad dalam mubes tersebut adalah sebagai berikut.

Pertama, mengintensifkan usaha-usaha dalam mewujudkan integrasi ideal di antara organisasi-organisasi Pemuda Islam dalam rangka mewujudkan potensi umat Islam untuk memperhebat ketahanan revolusi nasional.

Kedua, mengambil bagian yang aktif, penuh romantik, dinamik, dan dialektik dalam gelanggang kompetisi Pancasila-Manipolis.

Ketiga, ikut aktif menyukseskan Dwikora di segala bidang, baik di *front* terdepan maupun di *homefront*, dengan jalan menjauhkan dan mengikis habis perbuatan-perbuatan kaum kontrarevolusi dan subversi yang selalu menimbulkan perpecahan dan permusuhan di antara sesama bangsa Indonesia.

Keempat, meyakinkan generasi muda Islam, sebagai pewaris ajaran-ajaran Islam, untuk lebih menyadari fungsi dan kedudukan mereka dalam memikul tanggung jawab risalah Allah SWT (Attamimi, 1964).

Di sisi lain, Nahdhah al-Mu`minah yang telah mengadakan kongresnya yang pertama pada 1938 M, pada 1939 M saat peringatan Jubileum, secara resmi bergabung dengan Perhimpunan al-Irsyad al-Islamiyyah dan menjelma menjadi otonom Perempuan al-Irsyad al-Islamiyyah. Setelah kelahiran otonom Pemuda dan Perempuan al-Irsyad al-Islamiyyah, tepatnya pada 1954 M, lewat Mubes Pelajar I bersamaan dengan Mukhtamar al-Irsyad al-Islamiyyah di Surabaya, lahirlah otonom Pelajar al-Irsyad al-Islamiyyah. Mustafa Mahdami terpilih menjadi Ketua Pelajar al-Irsyad, dan Abdul Kadir Mahdami sebagai sekjennya. Sementara itu, pada 1965 M, melalui Mukhtamar di Cibogo Bogor, lahirlah otonomi (pelajar) putri (Amar, 2007).

Sebagai organisasi massa Islam, al-Irsyad al-Islamiyyah menyadari pentingnya peran perempuan, terutama sebagai ibu dalam rumah tangga. Peran tersebut akan menjadi katalisator organisasi dalam mencapai tujuannya, yaitu membentuk manusia Muslim yang bertauhid, bebas dari syirik, bid`ah, khurafat, dan takhayul sehingga perlu direkomendasikan. Dalam organisasi al-Irsyad al-Islamiyyah,



peran perempuan sudah dilembagakan sejak lama, bahkan jauh sebelum kemerdekaan (Bazargan, 2008).

Diketahui, awalnya, perempuan dalam organisasi al-Irsyad al-Islamiyyah merupakan sebuah gerakan dari para perempuan Arab Hadhrami di Pekalongan yang dikenal sebagai Nahdhah Al-Mu'minah (Kebangkitan Muslimah/Mukminat). Sayap perempuan yang didirikan pada 1930 M bertujuan untuk menyebarkan semangat kebangkitan dan gagasan tentang pendidikan modern di kalangan perempuan Arab Hadhrami dengan mengadakan pelajaran-pelajaran bagi para perempuan di sekolah-sekolah lokal al-Irsyad pada Sabtu malam. Gerakan perempuan ini segera menyebar ke kota-kota lainnya. Pada 1938 M, gerakan perempuan melaksanakan kongresnya sendiri, sedangkan Kongres Hari Ulang Tahun al-Irsyad yang diselenggarakan di Surabaya pada 1939 M memutuskan untuk menggabungkan gerakan perempuan ini sebagai bagian, seksi, atau badan otonom Perempuan al-Irsyad (Mobini-Kesheh, 2007).

Perempuan telah melakukan pembinaan kepada putri-putri mereka untuk dicetak sebagai kader. Lembaga Perempuan al-Irsyad yang bernama AIBW (al-Irsyad Bagian Wanita) membentuk Fatayat al-Irsyad. Setelah cukup dewasa, pada Mukhtar al-Irsyad di Cibogo, Bogor, tahun 1965 M, Fatayat al-Irsyad dikembangkan status kelembagaannya menjadi badan otonom dengan nama Putri al-Irsyad. Pengembangan status kelembagaan tersebut mengakibatkan Putri al-Irsyad memiliki pengurus besar sendiri untuk mengurus internal organisasi mereka dan mengorganisasikan semua potensi putri dari tingkat nasional sampai daerah. Peran Putri al-Irsyad dapat melengkapi gerak perjuangan al-Irsyad yang telah dilakukan oleh Perempuan al-Irsyad, Pemuda al-Irsyad, dan Pelajar al-Irsyad (Bazargan, 2008).

Pemaparan tersebut menunjukkan bahwa perjuangan al-Irsyad pada dasarnya didasari oleh penegakan nilai Islam, untuk tidak mengatakan pendirian negara Islam. Jadi, sulit untuk mengatakan

perjuangan al-Irsyad adalah nasionalisme murni. Walaupun dapat dikatakan perjuangan nasionalisme, tetapi cenderung pada nasionalisme Islam. Hal ini juga tampak dalam pandangan tokoh al-Irsyad. Sebagai contoh, menurut pandangan Geys Attamimi, sifat pemerintahan Islam sangat berlainan dengan sifat-sifat pemerintahan lainnya, baik autokrasi, oligarki, maupun demokrasi. Autokrasi adalah model pemerintahan yang tampuk pimpinan negara dipegang oleh seorang saja dengan hak memerintah yang mutlak dengan jalan turun-temurun. Oligarki adalah kekuasaan negara dipegang oleh beberapa orang. Bentuk pemerintahan semacam ini mempunyai dua bentuk, yaitu bentuk aristokrasi, yakni pemerintahan negara dipegang oleh kaum bangsawan, dan bentuk plutokrasi, yakni pemerintahan dipegang oleh kaum saudagar yang kaya. Sementara itu, demokrasi adalah pimpinan negara dipegang oleh seluruh rakyat. Jadi, rakyatlah yang memerintah dengan perantara wakil-wakilnya dan hanya kemauan rakyatlah yang harus diikuti (Attamimi, 1956).

Dalam pemerintahan, Islam tidak mengakui adanya sifat pemerintahan autokrasi karena Islam tidak memberikan hak mutlak kepada seorang kepala negara untuk memerintah. Kepala negara dianggap sebagai pelaksana belaka bagi hukum dan kekuasaan Tuhan. Islam tidak pula mengakui sifat pemerintahan oligarki karena tampuk pimpinan dalam negara Islam dipegang oleh seorang yang diberi amanat menjalankan kekuasaan Tuhan dengan jalan pemilihan dan dengan berdasarkan syura (musyawarah), dan karena Islam tidak mengakui adanya tingkat serta susunan kelas dalam masyarakat manusia. Selain itu, sifat pemerintahan demokrasi yang dikenal orang sekarang ini juga tidak diakui Islam karena demokrasi dalam pengertian negara Islam adalah demokrasi yang tidak memberikan hak kepada rakyat untuk memerintah (Attamimi, 1956).

Konsep semacam ini mengambil pendapatnya Abu A`la al-Maududi, Pemimpin Islamiyah Pakistan. Al-Maududi mengatakan bahwa tidak ada hak bagi seorang keluarga, tingkat, partai, atau semua

yang tinggal dalam batas-batas negara yang mempunyai bagian dari kekuasaan karena penguasa yang sebenarnya adalah Tuhan dan kekuasaannya yang sebenarnya hanyalah milik sendiri. Tidak ada seseorang, selain Tuhan yang mempunyai tugas legislatif karena seluruh umat Islam bagaimanapun juga tidak dapat membuat undang-undang atau mengubah undang-undang yang telah ditentukan oleh Tuhan. Negara Islam hanyalah didasarkan atas undang-undang dan peraturan yang telah dibawa oleh Nabi saw. walaupun terdapat perubahan dalam masa keadaan. Demikian pula, pemerintah yang memegang tampuk pimpinan negara hanya akan memperoleh ketaatan rakyat karena dia memerintah dengan hukum Allah SWT dan melaksanakan undang-undang Tuhan (Attamimi, 1956).

Jadi, lebih tepat dinamakan bahwa negara Islam sama dengan negara teokrasi. Akan tetapi, teokrasi Islam bukanlah teokrasi yang dikenal di Eropa karena didasarkan atas tingkat kedepetaan. Pendeta inilah yang membuat undang-undang menurut kehendak mereka sendiri dan melaksanakan kekuasaan mereka dengan kedok undang-undang Tuhan. Sebaliknya, teokrasi yang dibawa oleh Islam bukanlah didasarkan atas kekuasaan beberapa pendeta, melainkan dipegang oleh seluruh umat Islam. Merekalah yang memegang pimpinan negara menurut dasar-dasar yang telah diletakkan Allah SWT di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Menurut Geys Attamimi, jika boleh membuat istilah baru, istilah "theodemokrasi" mungkin lebih tepat karena sistem pemerintahan dalam Islam ini telah memberikan kekuasaan yang terbatas kepada umat Islam (Attamimi, 1956).

Sikap al-Irsyad dalam konsep bernegara, sebagaimana disebutkan, juga dapat dibuktikan dari beberapa keputusan Konferensi Pemuda al-Irsyad seluruh Indonesia di Pekalongan tanggal 24—25 Februari 1956 M, yaitu sebagai berikut.

Pertama, menyampaikan penghargaan dan terima kasih kepada Kabinet Burhanuddin Harahap atas sikapnya yang tegas dan

revolusioner dalam membatalkan Uni Statuut, Finec, dan keputusan-keputusan Konferensi Meja Bundar yang merugikan Indonesia.

Kedua, memberikan sokongan penuh terhadap perjuangan rakyat Maroko kepada pemerintah atas sikapnya yang tegas.

Ketiga, memberikan sokongan sepenuhnya terhadap perjuangan negara Arab dalam persoalan Palestina (Hamdun, 1956).

## **Gerakan al-Irsyad Era Orde Baru**

---

Orde Baru Indonesia adalah negara sekaligus sistem negara. Sejak 1965 atau 1966 M, penguasa sistem negara telah membangun hegemoni dengan formulasi ideologi sebagai tiang utamanya. Sementara itu, dasar dari konstruksi hegemoni negara adalah ketertiban, stabilitas, dan keamanan nasional. Sebagai penyeimbang antara ideologi dan kebijakan, hegemoni Orde Baru ditentukan melalui sebuah ideologi yang disebut populisme birokrasi dengan hierarki dan pertahanan adalah sesuatu yang dilegitimasi sebagai semacam sabda agung atau kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah. Ini adalah harmoni ideologi dan kebijakan yang tegas menekankan sebuah kesatuan organik atau negara korporasi organik yang segenap sudut masyarakat secara fungsional diatur untuk mendukung pembangunan ekonomi. Jadi, dalam membangun simbol negara, masyarakat diintegrasikan ke dalam organisasi negara yang dicetuskan sebagai persatuan nasional (Langenberg, 1996).

Inti dari sistem negara Orde Baru adalah oligarki. Pada dasarnya, negara berada di bawah perintah sebuah oligarki di sekeliling Presiden Soeharto. Selebihnya, falsafah tunggal resmi, Pancasila, memaknai negara sebagai entitas totaliter atau korporat. Negara sendiri adalah negara Pancasila. Sejak 1985 M, seluruh organisasi sosial-politik digiring oleh hukum untuk menerima Pancasila sebagai satu-satunya dasar filosofis sebagai asas tunggal. Setiap warga negara yang mengabaikan Pancasila sebagai asas tunggal, kontan akan dicap sebagai penghianat atau penghasut. Akibatnya, cap durhaka itu telah meluas tidak hanya sekadar tuduhan subversi sebagaimana kerap dialamatkan pada komunisme atau

ide negara Islam, tetapi juga mencakup segala hal yang berbeda pendapat dengan ideologi negara. Adalah suatu permasalahan tersendiri, bagaimana gerakan al-Irsyad menghadapi situasi sosial dan politik yang semacam ini (Langenberg, 1996).

### **1. Dukungan al-Irsyad atas Munculnya Orde Baru**

Berbeda ketika memasuki 1966 M, perjuangan al-Irsyad berbalik dengan nada menyerang Sukarno yang sebelumnya tampak mendukung. Dukungan al-Irsyad terhadap Sukarno sering disampaikan dalam berbagai kesempatan sebagaimana yang telah disinggung dalam bagian terdahulu. Akan tetapi, ketika Orde Baru muncul, al-Irsyad terlihat mendukung. Sebagai contoh, dalam rangka Ulang Tahun Pemuda al-Irsyad ke-27 dan Musyawarah Kerja ke-4 Pemuda al-Irsyad tahun 1966 M, banyak pihak yang memberi sambutan tertulis, baik secara individu maupun organisasi. Isi sambutan-sambutan tersebut hampir semuanya bernada dukungan atas Orde Baru dan mengubur Orde Lama. Di antara sambutan-sambutan tersebut, disampaikan oleh Mayor Jenderal Sutjipto, S.H., Wakil Ketua Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong, Brigadir Jenderal TNI Sugandhi, Bung Tomo, Presiden Lajnah Tanfidziah Partai Syarikat Islam Indonesia (Anwar Tjokroaminoto), Ketua Umum Dewan Pimpinan Pusat Partai Islam Perti, Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Perwakilan Istimewa Jakarta (Mawardi), atas nama Ketua Umum Pengurus Besar Mathla'ul Anwar (Kamari Saleh), Ketua Umum Perwakilan Pusat Perempuan Islam (Ibu Sjamsuridjal), Ketua Umum Pengurus Besar Gasbindo (Agus Sudono), Ketua Kesatuan Aksi Sarjana Indonesia (Adnan Buyung Nasution), Ketua Dewan Pimpinan Harian Pusat Ketua Aksi Pemuda Pelajar Indonesia (Darlis Zakaria), A. Dahlan Ranuwihardjo, Ketua Pemuda Persatuan Islam (Syarifuddin Harahap), Ketua Umum Pimpinan Pusat Pemuda Persatuan Umat Islam (Anwar Saleh), Ketua Umum Pengurus Besar Pelajar Islam Indonesia (Sjarifuddin Siregar Pahu), dan TB. Sjuuib Sastradiwira.

Dalam sambutan-sambutan tersebut, disampaikan, “Kami sampaikan ucapan selamat atas Ulang Tahun Pemuda al-Irsyad yang pada 26 September 1966 M ini genap berusia 27 tahun. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Pemuda al-Irsyad sudah cukup dewasa untuk diajak berbicara tentang nasib umat dan kaum Muslimin dewasa ini. Syukur, alhamdulillah, Tuhan menolong umat dengan dibangkitkannya Orde Baru yang ditulangnya oleh ABRI dan Angkatan 66 yang sampai saat ini perlawanan terhadap Orde Lama masih terus berkecamuk. Dalam hal ini, kami percaya bahwa Pemuda al-Irsyad sudah akan terus menempatkan diri dalam barisan Orde Baru sesuai dengan semangat dan dinamika *tajdid* yang dirintis oleh Ahmad Surkati, pendiri al-Irsyad, yaitu untuk memurnikan Islam sesuai dengan sumber yang asli dan murni, Al-Qur’an dan Sunnah Rasul,” (Sugandhi, 1966).

Bung Tomo, ketika itu juga menyampaikan, “Gerakan al-Irsyad saya kenal sejak anak-anak sebagai suatu gerakan yang senantiasa dapat menyesuaikan diri dengan segenap gelombang perjuangan bangsa Indonesia, yaitu dari usaha-usaha untuk membebaskan diri dari belenggu penjajahan Belanda sampai pada waktu mempertahankan Negara Proklamasi Agustus 1945. Kini, saya percaya bahwa al-Irsyad, khususnya para pemudanya, berjuang untuk ikut membentuk dan membantu perkembangan cita-cita Orde Baru,” (Tomo, 1966).

Kalangan kaum muda al-Irsyad sebagai motor penggerak organisasi juga menyampaikan bahwa menurut mereka persoalan tingkat revolusi pada masa awal Orde Baru adalah melanjutkan dan lebih meningkatkan lagi perjuangan Tritura (Tri Tuntutan Rakyat), yaitu bubarkan Partai Komunis Indonesia, bersihkan aparat negara atau revolusi dari unsur-unsur Gestapu/PKI (rombak Kabinet Dwikora), dan perbaikan ekonomi rakyat (turunkan harga). Demikian pula, dikatakan bahwa Pemuda al-Irsyad dan generasi muda Islam umumnya agar jangan tertipu dan terjerumus dalam isu-isu yang akan membelokkan perhatian perjuangan Nasional sekarang

ini dari isu-isu pro dan kontra Kabinet Ampera, pro dan kontra marhaenisme, serta pro dan kontra Bung Karno, dan sebagainya. Salah satu jalan yang penting untuk melaksanakan Tritura adalah melaksanakan hasil-hasil keputusan Sidang Umum ke-4 MPRS. Jadi, Sidang Umum ke-4 MPRS diadakan oleh Tritura dan untuk Tritura. Kabinet Ampera sebagai salah satu hasil Sidang Umum ke-4 MPRS harus terus-menerus disempurnakan, baik mengenai susunan maupun personilnya (Tjokroaminoto, 1966).

Tuntutan dari berbagai kalangan, termasuk di dalamnya golongan al-Irsyad, dikarenakan melihat dan merasakan makin parahnya krisis ekonomi dan kesejahteraan rakyat jauh merosot pada masa Orde Lama. Di antaranya, laju inflasi yang mencapai 650% sehingga Pemerintah Sukarno mengumumkan kebijakan baru di bidang ekonomi pada 13 Desember 1965 M. Pokok isi kebijakan tersebut adalah devaluasi nilai rupiah, yaitu dari nilai Rp1.000,- uang lama turun menjadi Rp1,- uang baru. Keputusan pemerintah tersebut disusul dengan Penetapan Presiden no 27/1965 berikut ketetapan-ketetapan tambahannya tentang kenaikan tarif dan jasa karena pengaruh devaluasi rupiah. Ketegangan pun makin mencapai puncaknya dengan ditetapkannya kenaikan harga minyak tanah dan bahan bakar minyak pada 3 Januari 1966 M yang akibatnya terasa oleh seluruh lapisan masyarakat (Poesponegoro, 2008).

Kebijakan pemimpin negara dalam memecahkan berbagai kemelut di dalam negeri dipandang rakyat sebagai kebijakan yang tidak mencerminkan aspirasi rakyat. Ketidakpuasan masyarakat yang menumpuk akhirnya meledak dalam bentuk demonstrasi-demonstrasi yang dilakukan oleh mahasiswa dan pelajar. Dengan dipelopori KAMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia), dimulailah aksi-aksi demonstrasi mahasiswa Universitas Indonesia dengan jaket kuningnya pada 10 Januari 1966 M yang melanda hampir seluruh ibu kota selama lebih kurang 60 hari. Mereka menyampaikan Tritura (Tri Tuntutan Rakyat) (Poesponegoro, 2008).

Tahun 1966 M merupakan tahun yang penuh kemenangan dan penuh tanggung jawab bagi pemimpin-pemimpin dan anggota Pemuda al-Irsyad, khususnya, dan umat Islam pada umumnya. Tahun tersebut telah melahirkan angkatan-angkatan yang memiliki keberanian dan daya juang yang kuat untuk merobohkan dan mendobrak Orde Lama dengan melahirkan Orde Baru yang mengikis habis paham-paham komunis anti-Tuhan yang selama ini merajalela di tanah air. Sebagai angkatan 66 (1966), Pemuda al-Irsyad dan Perempuan Islam tidak akan segan-segan menegakkan kebenaran dan keadilan di segala bidang kehidupan agar terlaksananya tuntutan hati nurani rakyat. Orde Baru ini harus dibina dalam segala segi kehidupan meskipun telah kembali pada UUD 45 yang murni, yaitu Pancasila yang berketuhanan Yang Maha Esa (Sjamsuridjal, 1966).

Demikian pula, kalangan perempuan al-Irsyad. Mereka menyuarakan hal yang senada dengan pemudanya. Sebagai contoh, perwakilan mereka menyampaikan, “Amal usaha ormas al-Irsyad dan khususnya Pemuda al-Irsyad sudah 27 tahun berkecimpung dalam bidang tajdid. Tentu saja, banyak sudah hasil-hasil yang telah dicapai, selain masih banyak juga ketinggalan. Dalam arena muktamar (musyawarah kerja) ini, tentunya dapat digunakan untuk menganalisis kegagalan-kegagalan dalam rangka menentukan kemajuan pada masa yang akan datang. Sementara itu, pekerjaan yang dihadapi umat Islam pada masa yang akan datang sungguh banyak, seperti menyukseskan Dwi Dharma dan Catur Karya Kabinet Ampera, stabilitas politik, ekonomi, dan keamanan. Selain itu itu, menciptakan suatu kondisi yang memungkinkan terlaksananya penegakan yang benar dan memusnahkan kebatilan.” (Sudono, 1966).

Kritik terhadap Orde Lama dan dukungan atas Orde Baru juga disampaikan oleh Adnan Buyung Nasution. Dia mengatakan bahwa suatu pertanda yang baik ketika para Pemuda al-Irsyad, sebagai salah satu unsur kekuatan Orde Baru dan sebagai potensi pemuda Islam, selalu berdampingan dengan kekuatan-kekuatan aksi lainnya.



Orde Baru haruslah dibina, ditegakkan, dan dipelihara sebagai suatu manifestasi dan tuntunan dalam situasi yang bergejolak akibat pengkhianatan yang biadab dan terkutuk dari Gestapu/PKI yang tidak menginginkan kelangsungan Pancasila sebagai falsafah dan dasar negara kita. Pada masa Orde Lama, belum tercakup secara menyeluruh yang mencerminkan betul bisikan hati nurani rakyat, tetapi dengan penuh kepercayaan dan keyakinan bahwa Dwi Dharma dan Catur Karya Kabinet Ampera akan memenuhi pelaksanaan hanura (hati nurani rakyat) (Nasution, 1966).

Pada 12—16 September 1966 M, di Bogor, Cibogo, telah dilangsungkan Mukhtar Pemuda al-Irsyad ke-29 dengan keputusan-keputusan penting sejalan dengan kepentingan revolusi dan panggilan tanah air. Pada Oktober 1966 M, Pemuda al-Irsyad juga melangsungkan mukernya (musyawarah kerja) yang ke-4 dengan tema hendak menyumbangkan baktinya pada agama, bangsa, dan tanah air, selain kewajiban melaksanakan keputusan-keputusan mukhtar yang baru tersebut. DPP al-Irsyad menyatakan hendak turut bersama Angkatan 66 untuk menyumbangkan jasa baktinya, terutama dalam pelaksanaan Ketetapan-ketetapan MPRS, Dwi Dharma, dan Catur Karya Kabinet Ampera, serta pembinaan persatuan umat (Aqib, 1966).

Mubes Solo tahun 1964 M telah mempertegas kedudukan Pemuda al-Irsyad sebagai salah satu alat revolusi yang ampuh dan fungsi serta kedudukannya di tengah-tengah alat revolusi lainnya. Akan tetapi, beban yang sudah begitu berat terpaksa harus ditambah lagi dengan problem yang sangat berat, bukan saja buat organisasi al-Irsyad, tetapi juga untuk seluruh bangsa, yaitu dengan terjadinya petualangan terkutuk dari bekas PKI. Penyelewengan-penyelewengan yang telah dilakukan Orde Lama, baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, maupun militer harus ditanggulangi akibatnya bersama. Dalam hal ini, ciri perjuangan Orde Lama adalah bertujuan untuk

menghalalkan segala cara, sedangkan ciri khas Orde Baru adalah menegakkan keadilan dan kebenaran, tanpa *reserve* (Basir, 1966).

Partai Komunis Indonesia (PKI), baik yang lama maupun baru, menurut kalangan al-Irsyad, dengan segenap mental organisasinya harus ditolak secara prinsip karena PKI telah dua kali menyusuk revolusi Indonesia dari belakang dan jelas sebagai suatu partai yang kontrarevolusi yang menjegal Pancasila. PKI dalam perjuangan meninggalkan norma-norma kemanusiaan dan senantiasa berpegang teguh pada dasar *het doel heiligt de middelen* seperti yang dipertontonkan dengan kontraevolusi ala Lubang Buaya. G 30 S telah dipersiapkan lama sebelum dicetuskannya, meliputi bidang-bidang militer, politik, ekonomi, aksi massa, media kebudayaan, dan massa media. Banyak hal yang bisa dilihat, misalnya, perebutan posisi penting dalam pemerintahan, hansip-hansip dan lainnya memperbesar kontradiksi dalam masyarakat, aksi-aksi massa penuntutan penurunan harga, selain sabotase ekonomi untuk meninggikan harga, pengganyangan terhadap musuh-musuh PKI, seperti BPS (Badan Pendukung Sukarnoisme), HMI (Himpunan Mahasiswa Islam), SOKSI (Sentral Organisasi Karyawan Sosialis Indonesia), MURBA (Partai Musyawarah Rakyat Banyak) dan lain-lain melakukan aksi-aksi sepihak berupa penyerobotan tanah, menjiplak semboyan-semboyan RRT, seperti *melawan 5 Jahat, mengganyang 7 Setan Desa*, dan sebagainya.

Sejak kembalinya UUD 1945 yang disertai dengan Demokrasi Terpimpin, al-Irsyad melihat bahwa UUD 1945 tidak dilaksanakan secara konsekuen, selain adanya penyalahgunaan pengertian Demokrasi Terpimpin. Demokrasi Terpimpin pada hematnya bukanlah merupakan pembatasan hak-hak demokrasi, tetapi pada sesungguhnya ia memberikan pimpinan kepada rakyat bagaimana mempergunakan dan memelihara hak-hak demokrasi yang sesuai dengan kepribadian bangsa. Oleh karena itu, al-Irsyad menganggap bahwa salah satu syarat mutlak untuk tercapainya cita-cita revolusi

bangsa ini adalah dipulihkannya kembali demokrasi yang dijunjung tinggi oleh UUD 1945. Iktikad baik pemerintah yang dinyatakan oleh Waperdam Hankam, Letjen Soeharto, yang dinyatakan dalam upacara serah terima jabatan Menteri Jaksa Agung yang pada hakikatnya mengandung hasrat pemerintah untuk benar-benar kembali pada UUD 1945 perlu dihormati. Untuk itu, Pemuda al-Irsyad ikut bersama-sama kekuatan progresif lainnya dalam memperjuangkan terwujudnya keadilan dan kebenaran yang dalam tema populer sebagai Gerakan Memperjuangkan Ampera atau Tri Tuntutan Rakyat yang dipelopori oleh mahasiswa, pemuda dan pelajar, serta diikuti oleh perempuan, guru, buruh, tani, sarjana, dan karyawan lainnya (Basir, 1966).

- 2. Sikap al-Irsyad atas Asas Tunggal Pancasila dan Problematikanya**

Setelah era Demokrasi Terpimpin, Orde Lama, al-Irsyad mencari bentuknya kembali yang digerakkan, baik oleh aktivis muda al-Irsyad maupun para senior. Tidak sedikit pula kaum al-Irsyad yang kurang semangat. Al-Irsyad seakan-akan menemukan dirinya kembali pada Mukhtar Bondowoso 1970. Di Bondowoso, pada September 1970 M, al-Irsyad memang tampil baru. Nama ormas dicampakkan dan disingkirkan oleh Mukhtar di Bondowoso tersebut dari konstitusi al-Irsyad. Kini, al-Irsyad kembali sebagai organisasi pendidikan, pengajaran, kebudayaan, dan dakwah Islam, serta kemasyarakatan (Badjerei, 1988).

Belum lagi permasalahan organisasi dapat dibenahi kembali setelah Orde Lama, al-Irsyad harus mau menerima kritikan dari pihak luar bahwa penyelenggaraan Mukhtar al-Irsyad ke-33 di Semarang pada 1982 M adalah mukhtar yang paling “jorok dan kampungan”. Dalam mukhtar tersebut, banyak kalimat-kalimat tidak layak yang dilontarkan ke forum. Demikian pula, pasca DPP periode 1982—1985 diresmikan, warga al-Irsyad diberi tontonan murahan berupa keributan-keributan di internal al-Irsyad dari penyerobotan sampai pada upaya perampasan hak milik organisasi

dengan dalih pengamanan, penyelamatan, milik umat, dan sebagainya. Sementara itu, para pejabat teras al-Irsyad yang bertanggung jawab untuk mengatasi kemelut ini, tampaknya banyak yang mengalami kebosanan untuk menyelesaikannya. Pada saat-saat yang kritis ini, seorang demi seorang mencari kesibukan lain yang sama sekali tidak menunjang upaya penyelesaian situasi yang tidak menguntungkan ini (Hadhrami, 1985).

Satu permasalahan lagi pada Mukhtamar al-Irsyad Semarang 1982 adalah terkait dengan diwajibkannya bagi setiap organisasi, baik organisasi politik maupun organisasi masyarakat, untuk menjadikan Pancasila sebagai Asas Tunggal. Persoalan ini memunculkan dua kelompok, yaitu kelompok pro dan kontra. Oleh karena itu, pada muktamar di Semarang tersebut, dibentuklah suatu badan yang dinamakan Badan Penyempurnaan Konstitusi Organisasi (BPKO) al-Irsyad. Badan ini mempunyai wewenang penuh atas nama muktamar dan mubes badan-badan otonom untuk menyempurnakan AD/ART dan PD/PRT (Tap No 007/Muktamar-33/1982). Jadi, motivasi dibentuknya badan ini karena ada suatu hal yang penting dan mendesak. Selanjutnya, melalui badan inilah, lahir AD/ART dan PD/PRT yang dalam sejarah al-Irsyad adalah hal yang baru.

Berkaitan dengan Asas Tunggal, Pancasila, ada rencana untuk melebur atau membubarkan badan-badan otonom di lingkungan al-Irsyad. Keputusan ini, menurut Awod Martan, muncul karena ada beberapa kalangan PB Pemuda al-Irsyad yang mengeluarkan pernyataan politik yang dianggap *ngawur* dan melanggar konstitusi yang ada serta TAP Mukhtamar Nomor 007 (Martan, 1985). Diketahui, golongan pemuda inilah yang terkenal dengan penolakannya terhadap penerimaan asas Pancasila. Jadi, berangkat dari permasalahan inilah, DPP al-Irsyad dalam muktamar di Semarang tersebut membekukan badan-badan otonom. Padahal, eksistensi badan otonom, menurut Zeyd Baktir, berfungsi sebagai kegiatan pengkaderan. Badan otonom memiliki perangkat organisasi secara lengkap dari pusat sampai

cabang dengan otoritas penuh mengontrol internal organisasi, menghimpun para anggota, dan mengarahkan kegiatan-kegiatan untuk mencapai tujuan organisasi, serta menyelesaikan permasalahan yang terjadi (Baktir, 2007).

Berdasarkan SK perpanjangan masa tugas BPKO al-Irsyad yang pernah diterbitkan DPP Perhimpunan al-Irsyad, dengan lewatnya tanggal 30 Juni 1985 M, berakhirlah sudah masa tugas BPKO al-Irsyad. Sekretaris BPKO pada waktu itu mengatakan bahwa sebaiknya masa tugas tidak diperpanjang lagi. Dia berpendapat bahwa sebaiknya konsep yang telah disusun oleh BPKO diserahkan saja kepada DPP untuk diteruskan kepada *Steering Committee* Mukhtamar ke-34. Lebih lanjut dikatakan, bahwa badan otonom juga mampu berinteraksi dengan organisasi eksternal, serta memainkan peranan dengan tepat saat dibutuhkan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Sebagai contoh, Pemuda al-Irsyad dan Pelajar al-Irsyad turut berkiprah dengan ormas-ormas Islam lainnya saat menumbangkan komunisme pada era pertengahan 1960-an M. Demikian pula, pada 1967 M, PB Pelajar al-Irsyad berhasil menyelenggarakan *basic training*, suatu perkaderan formal tingkat dasar yang diadakan untuk mencetak calon-calon pimpinan organisasi (Baktir, 2007).

Pernah juga tumbuh di kalangan generasi angkatan 1964 suatu niat untuk meluruskan al-Irsyad kembali agar sesuai dengan apa yang sebenarnya dicita-citakan Ahmad Surkati, tetapi belum sempat diteruskan. Suatu hal yang dirasakan sebagai penyimpangan misi adalah keterlibatan al-Irsyad pada urusan partai politik, padahal Ahmad Surkati selalu menjauhkan diri dari urusan politik, apalagi dengan urusan partai politik. Sementara itu, generasi muda al-Irsyad Angkatan 1964 melihat dengan jelas sekali akan penyimpangan ini. Perlu diingat, jika Ahmad Surkati dulu aktif melibatkan diri pada setiap Kongres al-Islam semata-mata dikarenakan satu tujuan, yaitu *wihdatul ummah*, penyatuan umat Muslimin Indonesia. Jadi, inilah

salah satu misi yang Ahmad Surkati bawa, sedangkan kerangkanya adalah pan-Islamisme (Badjerei, 1985).

Kehadiran al-Irsyad di tengah-tengah sejarah dan kebudayaan bangsa Indonesia adalah manifestasi dari cita-cita umat manusia dalam upaya sosialisasi nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Sejarah telah mencatat bahwa sejak perjuangan bangsa Indonesia untuk merebut kemerdekaan, al-Irsyad selalu tampil dengan mendirikan tokoh-tokohnya sebagai wujud dari perintah yang harus diembannya dengan membawa misi Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam usaha mewujudkan cita-cita tersebut, program perjuangan al-Irsyad menetapkan bahwa tujuan pendidikan al-Irsyad adalah membentuk manusia Muslim yang bertakwa kepada Allah SWT, menguasai ilmu pengetahuan agama dan umum, serta memiliki keterampilan hidup yang diridhai Allah SWT. Dalam rangka mengembangkan kepribadian, program perjuangan al-Irsyad meminta agar dalam pelaksanaan pendidikan al-Irsyad diambil langkah-langkah yang memungkinkan untuk mengembangkan dan meningkatkan mutu pendidikan agama serta melaksanakan upaya memasyarakatkan pendidikan bahasa Arab untuk menunjang pemahaman agama (Miftah, 1985).

Ketetapan muktamar menyatakan bahwa, dalam rangka melaksanakan pendidikan, al-Irsyad perlu mengambil langkah-langkah yang memungkinkan untuk meningkatkan dan mengembangkan pendidikan agama dan bahasa Arab. Selain itu, pendidikan agama, pendidikan bahasa Arab, dan unsur-unsur yang dapat meningkatkan kecerdasan umat Islam melalui usaha-usaha pendidikan formal ataupun nonformal serta dakwah-dakwah dengan langkah-langkah terencana, terarah, dan terpadu dalam memecahkan masalah-masalah pokok yang relevan dengan apa yang dihadapi oleh masyarakat Islam dalam proses pembangunan bangsa. Dengan pendidikan agama dan bahasa Arab, al-Irsyad mengusahakan agar nilai, norma, dan sikap, serta tingkah laku yang dijabarkan dalam Al-

Qur'an dan Sunnah benar-benar terwujud dalam kehidupan sehari-hari umat (Miftah,1985).

Dengan SK-008/MPPK/KPTS/85 tanggal 19 Mei 1985 M, Majelis PPK menetapkan bidang studi pendidikan agama, terdiri dari, subbidang studi tauhid, fikih, akhlak, *tarikh*, Al-Qur'an, dan subbidang studi hadits. Ditetapkan pula, pendidikan bahasa Arab sebagai bidang studi yang berdiri sendiri. Nama serta ketentuan lainnya yang bertentangan dengan SK ini dinyatakan tidak berlaku. Dengan SK ini, diinstruksikan pula kepada SD, SMTP, serta SMT al-Irsyad untuk melaksanakan dan mengatur teknis pelaksanaan SK ini. SK ini berlaku mulai tahun ajaran 1985/1986 M.

Perjalanan organisasi sampai tahun 1995 M dengan spirit tajdid yang pernah dimiliki organisasi, mulai tidak bersinar, menjadi keluhan di internal al-Irsyad. Agaknya, organisasi pun harus menerima dengan ikhlas dan tangan terbuka bila ada yang menilai bahwa al-Irsyad sudah jauh melupakan *mabda*-nya. Para pengurusnya, baik di tingkat pusat maupun cabang, dikritik oleh berbagai kalangan, terlalu sibuk dalam urusan rutinitas sehingga kurang mengurus masalah-masalah yang strategis (Batarfi, 1995). Lembaga pendidikan yang banyak jumlahnya tersebut dipertanyakan lagi kualitasnya. Bahkan, banyak nasihat yang dilontarkan menghendaki konsep pendidikan yang dipakai selama ini ditinjau kembali. Bahasa Arab yang merupakan ciri khas bagi al-Irsyad kini pamornya telah pudar, padahal dahulu merupakan bahasa pengantar yang dipergunakan secara penuh ataupun sisipan di setiap kesempatan formal dan nonformal karena bahasa Arab merupakan salah satu tujuan dasar dari al-Irsyad (Batarfi, 1995).

Muktamar al-Irsyad ke-33 tahun 1982 M di Semarang menorehkan suatu keputusan sebagai Amanat Muktamar, yaitu lahirnya Badan Penyempurnaan Konstitusi Organisasi (BPKO) dengan diketuai oleh Asad Umar Baridwan. Badan ini dilahirkan untuk mengantisipasi keinginan pemerintah Orde Baru yang represif, yang mengharuskan seluruh ormas yang ada mengubah asasnya menjadi Asas Tunggal,

Pancasila. Diketahui, saat itu ormas- ormas Islam dan non-Islam yang ada mengalami keresahan menghadapi tuntutan monolitik penyeragaman asas ini (Amar, 2007). Pemimpin Pusat al-Irsyad berada dalam satu dilema sikap, yakni bertahan dengan asas semula dengan risiko dibubarkan pemerintah, atau mengikuti keinginan pemerintah dengan pertanyaan yang “menggantung”, bahwa apakah mengubah asas tidak melanggar akidah? Di tengah-tengah kemelut tersebut, muncullah pendapat yang “disepakati” bahwa masalah ini masuk kategori “darurat”. Artinya, diperbolehkan selama tidak ditemukan pertimbangan- pertimbangan lain.

Ada suasana psikologis dengan “pemaksaan” pemerintah tersebut, khususnya yang dialami badan otonom Pelajar al-Irsyad dan Pemuda al-Irsyad. Kemudian, diadakanlah pertemuan otonom pelajar pada akhir 1984 M di Cirebon yang diikuti unsur PB Pelajar dan Badko Pelajar al-Irsyad (se-Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur). Dalam pertemuan tersebut, muncul dua kelompok besar yang sama-sama berargumen, satu pihak menolak dengan tegas untuk menerima Asas Tunggal sekalipun jamaah harus dibubarkan. Di pihak lain, dapat menerima perubahan asas sebagaimana keputusan PP organisasi induk (Amar, 2007).

Melihat kecenderungan tersebut, khususnya sikap otonom-otonom tersebut, pada September 1985 M, PP al-Irsyad menerbitkan Surat Keputusan (SK) yang menyebutkan bahwa penyelenggaraan Mukhtar ke-34 di Tegal tidak dibarengi dengan penyelenggaraan mubes otonom. Hal ini berbeda dengan kebiasaan-kebiasaan yang lalu, yakni Mukhtar al-Irsyad selalu dibarengi dengan mubes otonom. Keputusan ini menandakan BPKO “gagal” menyelesaikan tugasnya untuk penyempurnaan konstitusi organisasi. Oleh karena itu, peristiwa ini disebut dengan upaya “pembekuan” badan-badan otonom yang ada di lingkungan al-Irsyad. Setelah “pembekuan” badan-badan otonom pada 1985 M (saat Mukhtar ke-34 di Tegal), kegiatan-kegiatan yang ada di lingkungan al-Irsyad, khususnya di



tingkat cabang, berada dalam kondisi stagnan. Jamaah tidak lagi melahirkan kader-kader militan yang merasa “memiliki” al-Irsyad (Amar, 2007).

Sejak 1985, telah dirasakan keistimewaan al-Irsyad yang telah dicapai pada masa lalu menghilang. Keahlian al-Irsyad dalam soal agama dan kegigihannya mempertahankan kepentingan Islam serta kepandaian dalam berbahasa Arab sudah tampak memudar. Al-Irsyad tampaknya kurang mendidik kader yang akan memimpin sehingga tidak terdapat kesinambungan pimpinan yang berdasar dan terarah dengan prinsip-prinsip dasarnya (Fachrudin, 1985).

### 3. Hubungan Islam dan Negara dalam Pandangan al-Irsyad

Ridwan Saidi mengungkapkan bahwa Abdurrahman Baswedan pernah menyatakan, dalam suratnya, kepada dirinya pada 14 September 1985 M bahwa Ahmad Surkati tidak sependapat dengan gagasan A.R. Baswedan tentang integrasi kebangsaan para keturunan Arab, seperti menjadi motivasi didirikannya Partai Arab Indonesia. Dalam konteks ini, menurut Ridwan Saidi, jika pendirian Ahmad Surkati ditempatkan dalam konteks kekinian, tentu saja menimbulkan serangkaian pertanyaan. Akan tetapi, apabila mencoba memahaminya secara kontekstual kesejarahan, niscaya pandangan-pandangan Ahmad Surkati, yang diikuti oleh Hassan Bandung, dapatlah dipahami (Saidi, 1985).

Lebih lanjut, dikatakan, tokoh-tokoh nasionalis, seperti Sukarno mengidentikkan paham (isme) kebangsaan dengan gagasan-gagasan Kemal Attaturk, Turki. Dapatlah dipahami apabila timbul sikap yang berhati-hati terhadap paham kebangsaan karena dianggap menjurus ke arah mendiskreditkan Islam. Ahmad Surkati ataupun Hassan, sebagai tokoh-tokoh yang berpegang pada bara apinya gagasan pan-Islamisme, sangat menentang kolonialisme di mana pun dan merasa ikut berjuang menentang kolonialisme, baik dalam posisi sebagai “anak negeri” maupun “orang rantau”.

Sebagai contoh, Hassan Bandung menunjuk al-Afghani sebagai orang Qabul yang berjuang untuk Mesir dan Persia, serta negara Muslim lainnya. Amir Syakib Arsalan, yaitu orang Suriah yang berjuang untuk Mesir dan negeri Muslim lainnya, dan Rasyid Ridha, yaitu orang Suriah yang menghabiskan umurnya untuk negeri Mesir. Jadi, Ahmad Surkati dan Hassan Bandung mengacu pada wawasan Islam yang memungkinkan terjadinya perjuangan “lintas teritorial” sebagaimana yang dilakukan oleh Jamaluddin al-Afghani dan tokoh lainnya, sedangkan isme kebangsaan tidak membuka peluang ke arah itu. Dalam konteks ini, Ridwan Saidi menegaskan bahwa gerakan pembaharuan, sebagaimana al-Irsyad, menentang ataturkisme yang sekuler, tetapi mendukung, bahkan mengamalkan wawasan kebangsaan dalam pengertian menentang kolonialisme (Saidi, 1985).

Syeikh Abul A`la al-Maududi menjadi rujukan pemikiran keislaman al-Irsyad dalam berbagai hal. Dalam berbagai kesempatan, hal ini sering disinggung, seperti Geys Amar menyinggung bahwa paham nasionalisme yang asalnya tumbuh dan berkembang dengan pesat di Eropa dan menyebar ke seluruh dunia adalah, mengambil pendapatnya Syaikh Abul A`la al-Maududi, nasionalisme yang memuliakan posisi negara sedemikian rupa sejajar dengan Tuhan. Sementara itu, pengorbanan manusia pada negara merupakan puncak kejayaan perjuangan manusia. Tentu saja, hal ini bertentangan dengan konsep Islam karena dalam Islam prinsip asasi dari iman sesungguhnya adalah cinta kepada Allah SWT yang di atas segala sesuatu lainnya (Amar, 1985).

Menurut Geys Amar, dalam beberapa hal nasionalisme dan Islam saling bertemu, selain mempunyai perbedaan yang mendasar. Pertemuan itu, misalnya, dalam hal membela kehidupan masyarakat, mempertahankan, dan mencari jalan mencapai kemajuan. Sementara itu, perbedaannya terletak pada landasan-landasan bahwa Islam adalah universal, berlaku di segala tempat dan zaman serta dibangun pada ikatan sosial atas dasar akidah serta persaudaraan di antara

sesama Muslim, tanpa memperhatikan ras, bahasa, dan sejarahnya. Sebaliknya, nasionalisme yang tumbuh di Barat, dengan menyetir pendapatnya Said Ramadhan, adalah nasionalisme yang mendasarkan dirinya pada perasaan alamiah, yaitu cinta instingtif manusia pada tempat tinggal dan tanah airnya, atau dengan kata lain unsur-unsur kebangsaan. Cinta tanah air dan sejarah bangsa menjadi dasar utama nasionalisme sehingga menjadikan nasionalisme terkait pada ruang dan waktu, artinya tidak sama di setiap negara dan di setiap masa. Oleh karena itu, apabila nasionalisme yang semacam ini diterapkan dengan ketat dapat mengarah pada nasionalisme yang sempit atau chauvinisme seperti yang terjadi di Jerman dan Jerman semasa Perang Dunia II (Amar, 1985).

Bahan nasionalisme yang berkembang di Barat, menurut Geys Amar, masuk ke Timur Tengah setelah dunia Islam mengalami masa surut yang cukup lama sebagai alternatif untuk bangkit kembali dan lepas dari belenggu penjajahan. Nasionalisme semacam ini, misalnya, dipelopori oleh Kemal Attaturk yang membangun bangsanya setelah lama dijuluki "*The Sickman of Europe*". Kemal mengibarkan panji-panji nasionalisme dan membat habis pengaruh Islam, seperti menghapuskan penggunaan huruf Arab yang diganti dengan huruf latin, melakukan pembersihan bahasa Turki dari pengaruh bahasa Arab, menghapuskan sistem pemerintahan atas dasar khilafah dengan menerapkan pemisahan antara negara dan agama (sekularisme), dan mencontoh hidup ala Barat, seperti cara berpakaian, tata hidup, akhlak, dan lain-lain (Amar, 1985).

#### 4. Awal Hubungan al-Irsyad dengan Salafi Modern

Al-Irsyad adalah salah satu organisasi yang terus menyokong gerakan Salafi Modern, gerakan Wahabi, atau paham wahabisme. Al-Irsyad muncul pada awal 1900 M sebagai sebuah asosiasi masyarakat Arab Hadhrami yang tumbuh di Indonesia. Sebagian besar mereka berasal dari Hadhramaut, wilayah di Yaman, di bawah kepemimpinan orang Sudan, yang telah lama menetap di Mekah, yaitu Ahmad

bin Mohammad Surkati. Fokus gerakan al-Irsyad ada di bidang pendidikan bagi masyarakat Arab Hadhrami, selain juga berkomitmen untuk memurnikan Islam dan praktik Islam dari bid'ah dan praktik penyembahan berhala. Tindakan Ahmad Surkati, seorang murid Rasyid Ridha, dalam pandangan para Salafi Indonesia kini terlihat sebagai tindakan yang terlalu akomodatif bagi non-Salafi, sebuah kecacatan yang fatal. Namun, jumlah sekolah-sekolah al-Irsyad, khususnya di pusat dan Jawa Timur, saat ini menyusun bagian inti dari gerakan Salafi, dan ada kehadiran pria keturunan Arab Hadhrami di antara para pemimpin Salafi dengan jumlah proporsional (ICG International Crisis Group, 2004).

Tiga dekade setelah kemerdekaan Indonesia pada 1949 M adalah dekade yang kurang bergairah bagi puritanisme Islam, sebagian karena iklim politik. Barulah pada tahun 1980-an M, fenomena gerakan salafisme mulai berkembang kembali, terutama karena didukung oleh empat faktor, yaitu ketersediaan dana dari Saudi Arabia, berkembangnya kelompok berbasis kampus yang memacu pertumbuhan industri penerbitan Muslim, perang di Afghanistan, dan pembentukan Lembaga Studi Islam dan Arab (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab, LIPIA) di Jakarta sebagai cabang Imam Muhammad bin Saud University di Riyadh. Pada periode ini, pada kenyataannya, gerakan Salafi tidak melihat diri mereka sebagai pembawa obor dari upaya sebelumnya dalam memurnikan iman. Gerakan yang muncul pada 1980-an M ini, menurut pandangan mereka, adalah bersih hubungannya dengan masa lalu.

Dalam hal kesadaran untuk kembali pada model salafush shalih, gerakan Salafi kontemporer tidaklah sama sekali baru. Meskipun terletak di pinggiran dunia Islam, sejak pertengahan pertama abad ke-20 M, Indonesia telah menyaksikan perkembangan pemikiran-pemikiran reformis yang secara dramatik ditandai dengan pecahnya gerakan Padri di Sumatera Barat. Gerakan ini dibawa oleh orang-orang Indonesia yang telah menunaikan haji di Mekah. Gagasan-

gagasan yang menggelindingkan reformasi Islam ini terartikulasi lebih jelas dengan penyebaran salafisme Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, yang mengilhami kemunculan sejumlah organisasi reformis-modernisme Islam di Indonesia, antara lain, Muhammadiyah, al-Irsyad, dan Persatuan Islam di seperempat abad ke-20 M.

Embrio gerakan dakwah Salafi muncul pada pertengahan 1960-an M di Saudi Arabia dengan nama al-Jama`ah as-Salafiyah al-Muhtasibah, untuk selanjutnya disebut al-Jama`ah as-Salafiyah. Ia berkembang di pinggiran gerakan Islam *mainstream* pragmatis yang politis dan sekaligus elitis, yang dikenal dengan as-Sahwah al-Islamiyah (Kebangunan Islam). Hal ini pernah tumbuh subur di universitas-universitas ternama di Saudi Arabia, seperti Universitas Imam Muhammad bin Su`ud dan Universitas Islam Madinah. Berbeda dengan as-Sahwah al-Islamiyah yang berkembang mendekati bentuk pernikahan wahabisme dan Ikhwanul Muslimin, al-Jama`ah as-Salafiyah mengombinasikan wahabisme dengan konservatisme al-Albani yang merupakan sarjana Suriah keturunan Albania. Al-Albani diundang Bin Baz, Wakil Presiden Universitas Islam Madinah, pada 1961 M untuk mengajar di sana. Dia dikenal gigih menyerukan revivalisme hadits sambil menolak penggunaan nalar untuk menjawab persoalan-persoalan yang tidak dijelaskan Al-Qur'an. Selain menempatkan al-Albani pada posisi yang istimewa, al-Jama`ah as-Salafiyah mengadopsi pandangan-pandangan Syekh Badi ad-Din as-Sindi, eksponen ahli hadits Pakistan yang bermukim di Mekah.

Dari semua lembaga penyebar salafisme di Indonesia, tidak ada yang lebih penting daripada LIPIA. Pada awal 1980 M, Universitas Imam Muhammad bin Saud di Riyadh, yang memiliki cabang di Djibouti dan Mauritania, memutuskan untuk membuka cabang yang ketiga di Indonesia. Dikirimlah instruktur, Syekh Abdul Aziz Abdullah al-Ammar, seorang murid tingkat atas sarjana Salafi di dunia, Syekh Abdullah bin Baz, untuk pergi ke Jakarta. Bin Baz mendesak anak didiknya untuk bertemu dengan Mohammad Natsir

pada saat kedatangannya. Natsir menyambut baik gagasan Jakarta *hosting* perpanjangan sebuah universitas Saudi utama. Gagasan ini tidak hanya akan membantu memperkuat kapasitas lokal dalam hukum Islam, tetapi juga akan memberikan lebih jauh akses siswa Indonesia ke jenis instruksi yang tersedia di Saudi Arabia. Dia setuju untuk memfasilitasi proyek, dan pada akhir tahun 1980 M, sebuah lembaga baru berdasarkan prinsip Salafi sudah terbangun dan berjalan.

Sekolah baru di Indonesia ini mengikuti kurikulum universitas induknya, yang dibawa dari Arab Saudi. Sekolah ini memberikan beasiswa penuh yang meliputi biaya kuliah, tempat tinggal, dan uang saku dengan standar Indonesia (100 hingga 300 real per bulan, kira-kira \$ 27 sampai \$ 82). Lulusannya dijanjikan menerima beasiswa untuk melanjutkan studi mereka ke tingkat magister dan doktor di Riyadh. Para siswa LIPIA pertama masuk dalam daftar orang-orang yang menjadi beberapa pemimpin Salafi yang paling terkenal di Indonesia. Banyak siswa LIPIA menjadi pengkhotbah Muslim (dai) di kampus, universitas, dan tempat-tempat lain. Bahkan, terdapat hubungan yang sangat kuat antara kegiatan LIPIA dan sosialisasi di kampus dengan Universitas Indonesia, Jakarta.

Sebagai organisasi yang juga berhaluan Salafi, selain sebagian aset al-Irsyad berupa gedung yang disewa LIPIA, wajar apabila al-Irsyad banyak memasukkan kadernya untuk menimba ilmu ke LIPIA ini. Alumni LIPIA angkatan 1980-an M, kini menjadi tokoh terkemuka di kalangan Salafi. Di antaranya adalah Yazid Abdul Qadir Jawwas, aktif di Minhaj as-Sunnah di Bogor; Farid Okbah, Direktur al-Irsyad; Ainul Harits, Yayasan Nidaul Islam, Surabaya; Abu Bakar M. Altway, aktif di Yayasan as-Sofwah, Jakarta; Ja'far Umar Thalib, pendiri Forum Ahlussunnah wal Jamaah; Yusuf Utsman Baisa, Direktur Pesantren al-Irsyad, Tengeran (Ali, 2011).

Sebagaimana ciri umum Salafi, generasi 1980-an M LIPIA tersebut sangat anti terhadap kelompok Ikhwanul Muslimin, Hizbut

Tahrir, Jamaah Tabligh, dan Darul Islam. Jangankan untuk bergaul dengan mereka yang berorganisasi, dengan sesama Salafi yang berorganisasi pun mereka menolak untuk dibantu secara keuangan. Dari generasi 1980-an M ini, lahir Ja`far Umar Thalib. Dia adalah lulusan pertama LIPIA dan menjadi perintis pertama gerakan dakwah Salafi di Indonesia. Setelah lulus dari LIPIA, Ja`ar berangkat ke Yaman pada 1991 M untuk belajar kepada Muqbil bin Hadi al-Wadi, yang terkenal dengan tokoh Salafi puritan di Dammaj, Yaman. Karakter ini pada kenyataannya menurun pada Ja`far. Sementara itu, Yusuf Baisa, lulusan LIPIA lainnya, belajar langsung ke Arab Saudi dan belajar dari kalangan Sahwah Islamiyah. Karena Sahwah terpengaruh Ikhwanul Muslimin, pandangan Yusuf Baisa nantinya juga sangat berbeda dengan Ja`far (Ali, 2011).

Diketahui gerakan dakwah Salafi di Indonesia dikembangkan atas inisiatif Abu Nida. Abu Nida, dengan nama asli Chamsaha Sofwan, bersama dengan Ahmad Faiz Asifuddin, dan Aunur Rafiq Gufon adalah para alumni LIPIA yang telah menuntaskan studi mereka di Saudi Arabia dan mengalami pembaiatan dalam perang Afghan. Kemunculan tokoh-tokoh ini menandai kelahiran generasi Wahabi baru di Indonesia. Mereka adalah kader-kader DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) yang, setelah kembali, mengajar di pesantren-pesantren yang pernah menjalin hubungan dengan organisasi itu, seperti Pesantren al-Mukmin di Ngruki, Pesantren Wathaniyah Islamiyah di Kebumen, dan Pesantren al-Furqan di Gresik. Bagaimanapun, para alumni yang kembali tahun 1980-an M, ini bisa dibedakan dari para pendahulu mereka, para kader DDII, dalam hal komitmen untuk menyebarkan wahabisme di bawah panji gerakan dakwah Salafi. Menurut mereka, umat Islam Indonesia butuh pemahaman Islam yang “sejati” sebagaimana dipraktikkan salafush shalih. Atas nama pembaharuan Islam, mereka mengkritik organisasi-organisasi Islam modern yang mapan, seperti Muhammadiyah, al-Irsyad, dan Persis yang dianggap telah kehilangan semangat pembaharuan karena cenderung pada rasionalisasi (Hasan, 2008).

Awalnya, pengaruh DDII datang melalui kontak internasional pendirinya, Mohammad Natsir, yang pernah aktif di Persis sebagai seorang pemuda, tokoh gerakan kemerdekaan Indonesia, mantan perdana menteri, dan mantan ketua partai Masyumi. Dia telah berjasa dalam upaya, walaupun akhirnya gagal, untuk memasukkan ke konstitusi Indonesia yang kemudian disebut Piagam Jakarta, yaitu mewajibkan semua umat Islam untuk mematuhi hukum Islam. Karena Masyumi pada masa Orde Baru dilarang muncul, Natsir berbalik untuk menemukan cara lain dalam mempromosikan Islam melalui mekanisme nonpartai dan akhirnya DDII adalah alat yang sempurna (ICG International Crisis Group, 2004).

DDII menjadi saluran utama di Indonesia untuk mendistribusikan beasiswa dari Saudi Arabia yang didanai Rabithah untuk belajar di Timur Tengah. Pada awal 1970-an M, dibuka kantor di Riyadh untuk memfasilitasi hubungan dengan Arab Saudi. Kepala kantor tersebut adalah Ustadz Abdul Wahid, seorang alumnus pesantren Persis di Bangil. Hubungan DDII dengan Rabithah juga berperan dalam menyediakan pendanaan bagi warga Indonesia yang ingin berjuang sebagai mujahidin di Afghanistan. Pada 1974 M, DDII dengan dakwah inisiatif dan lebih sistematis melakukan basisnya di kampus yang kemudian disebut Bina Masjid Kampus. Beberapa cendekiawan Muslim paling terkenal di Indonesia dan aktivis mengambil bagian, kebanyakan dari mereka tidak Salafi, tetapi Intelektual Muslim yang tertarik perkembangan internasional, seperti Amien Rais.

Bina Masjid Kampus menjadi sangat berpengaruh pada 1978 M ketika pemerintahan Soeharto memberlakukan ditutupnya kehidupan politik di universitas sehingga masjid kampus menjadi tempat perlindungan bagi calon aktivis. Revolusi Iran telah memengaruhi minat kuat di antara alumni program DDII dalam bidang pemikiran politik dari seluruh dunia Muslim. Dekade berikutnya, DDII membantu mendistribusikan buku terjemahan Indonesia dari para penulis, seperti Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, dan Yusuf al-Qardhawi



dari Ikhwanul Muslimin, serta dan A`la Maududi, Pakistan. Gejolak intelektual akhir 1970-an dan awal 1980-an Mdi universitas bersama dengan beasiswa baru yang tersedia untuk belajar di Timur Tengah, membantu meletakkan dasar untuk perekrutan Salafi di Indonesia sepanjang tahun 1980 M.

Sebagaimana dikatakan, kehadiran wahabisme di Indonesia modern tidak bisa dilepaskan dari peran DDII. Dengan dukungan dana besar dari jamaah Salafi (Wahabi), DDII mengirimkan mahasiswa untuk belajar ke Timur Tengah, sebagian dari mereka inilah yang menjadi agen-agen penyebaran ideologi Wahabi-Ikhwanul Muslimin di Indonesia. Dengan dukungan penuh dana dari Saudi Arabia, DDII mendirikan LIPIA dan kebanyakan alumninya menjadi agen gerakan Tarbiyah dan Salafi di Indonesia (Wahid, 2009).

Sebenarnya, tidak aneh apabila kader-kader al-Irsyad banyak yang melanjutkan pendiidkan ke LIPIA dan berkecimpung di DDII. Karena pendahulunya, seperti Umar Salim Hubeis sebagai generasi kedua al-Irsyad adalah aktivis DDII. Dia lahir di Jakarta, 22 Shafar 1322 H bertepatan dengan 8 Mei 1904 M. Dia berijazah Madrasah al-Mu`allimin al-Irsyad Jakarta dan praktik mengajar dibawah bimbingan gurunya, Ahmad Surkati. Pada 1922 M, dia menjabat sebagai Kepala Madrasah al-Irsyad Surabaya. Umar Hubeis dikenal sebagai seorang ulama dan mubaligh yang mengutamakan dakwah *billati hiya ahsan* berdasarkan Al-Qur`an dan Sunnah. Dia pernah menjabat sebagai Wakil Ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) perwakilan Jawa Timur, Ketua Majelis Ifta' wa at-Tarjih Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah (Jakarta) selama lebih dari 30 tahun, anggota Majelis Tarjih Indonesia Muhammadiyah Jawa Timur (Hubeis, 2013).

## Gerakan al-Irsyad Era Reformasi

---

### 1. Dualisme al-Irsyad: Perbedaan Pemaknaan Salafi

Berdirinya Pesantren al-Irsyad Tengaran, Semarang dan penyebaran gerakan Salafi, gerakan Wahabi, atau paham wahabisme tampaknya dapat dijadikan sebagai perspektif untuk mencari akar perpecahan di tubuh al-Irsyad. Pesantren al-Irsyad Tengaran memang erat hubungannya dengan penyebaran paham wahabisme di era modern (tahun 1980-an M). Hubungan erat ini dikarenakan orang-orang, seperti J`far Umar Thalib, Yazid Abdul Qadir Jawas, dan Yusuf Utsman Baisa adalah pemimpin Pesantren al-Irsyad Tengaran sekaligus tokoh penyebar paham wahabisme.

Sebelum paham wahabisme di era modern dipegang dan disebarkan oleh para kader al-Irsyad, pada awalnya gerakan ini dikembangkan atas inisiatif Abu Nida. Abu Nida, dengan nama asli Chamsaha Sofwan, bersama dengan Ahmad Faiz Asifuddin, dan Ainur Rafiq Gufron adalah para alumni LIPIA yang telah menuntaskan studi mereka di Saudi Arabia dan melakukan pembaiatan dalam perang Afghan. Kemunculan tokoh-tokoh ini menandai kelahiran generasi Wahabi baru di Indonesia. Mereka adalah kader-kader DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) yang, setelah kembali dari Saudi Arabia, mengajar di pesantren-pesantren yang pernah menjalin hubungan dengan organisasi tersebut, seperti Pesantren al-Mukmin di Ngruki, Pesantren Wathaniyah Islamiyah di Kebumen, dan Pesantren al-Furqan di Gresik (Hasan, 2008).

Penyebaran ajaran Wahabi pada era ini adalah bagian dari gerakan Islam transnasional. Munculnya aktor Islam transnasional yang aktif menyerukan jihad juga dapat dilihat dari latar belakang munculnya Arab Saudi sebagai pemain politik utama di dunia Muslim dan penyebaran wahabisme oleh negara sebagai papan utama kebijakan luar negerinya. Dengan dibungkus dalam bahasa solidaritas Islam, kesalehan, dan persaudaraan, Arab Saudi melakukan kampanyenya dengan mendistribusikan uang untuk pembangunan

masjid, madrasah, serta mendanai kegiatan dakwah untuk organisasi Islam di seluruh dunia. Di Indonesia, Arab Saudi mendukung DDII yang digunakan sebagai sekutu setia Rabit` Ah Al-`Alam Al-Islami (Liga Islam Dunia) dalam melaksanakan kampanye Arab Saudi di Indonesia. Demikian pula, Arab Saudi mendirikan Institut Studi Islam dan Arab (LIPIA) di Jakarta pada 1980 M (Hasan, 2009).

Sebagai alumnus LIPIA, gairah untuk melakukan kegiatan-kegiatan dakwah mendorong Abu Nida untuk pindah ke Yogyakarta pada 1986 M setelah sempat mengajar di Pesantren al-Mukmin, Ngruki, selama kurang dari satu tahun. Selanjutnya, sejak awal 1990-an M, kegiatan-kegiatan dakwah yang dikembangkan Abu Nida makin ditopang dengan kedatangan Ja`far Umar Thalib, Yazid Abdul Qadir Jawas, dan Yusuf Utsman Baisa, para alumni LIPIA keturunan Arab Hadhrami yang telah belajar di luar negeri. Sementara itu, dalam konteks pergumulan sejarah gerakan al-Irsyad, pesantren al-Irsyad Tengeran muncul sebagai salah satu mata rantai terpenting dalam jaringan penyebaran gerakan Salafi di Indonesia (Hasan, 2008).

Sebagaimana Pesantren al-Irsyad di Bondowoso yang telah digagas kemunculannya pada Muktamar al-Irsyad ke-33 di Semarang tahun 1982 M, Pesantren al-Irsyad Tengeran pun dibangun dalam rangka penguatan kader al-Irsyad, terutama dalam kemampuan bahasa Arab. Pesantren al-Irsyad Tengeran, Salatiga, didirikan atas prakarsa Umar Abdat, seorang pengusaha keturunan Arab Hadhrami dan Ketua al-Irsyad di Semarang. Perjalanan selanjutnya, Ja`far Umar Thalib segera terlibat dalam kegiatan pengajaran di pesantren yang baru saja didirikan. Ja`far Umar Thalib ditunjuk sebagai direktur sekaligus guru di pesantren tersebut dengan dibantu Yazid Abdul Qadir Jawas. Kembalinya Ja`far Umar Thalib disambut penuh semangat oleh beberapa lapisan anggota al-Irsyad karena sejak awal 1980-an M telah muncul ketidakpuasan dalam organisasi ini, yaitu beberapa tokoh utamanya merasa bahwa al-Irsyad sedang mengalami “krisis identitas”. Sejauh perhatian mereka, al-Irsyad yang

selama ini menonjol dalam wacana dinamika Islam di Indonesia, telah kehilangan semangat bersama dengan terpinggirkannya politik Islam oleh Soeharto (Hasan, 2008).

Karena Ja`far Umar Thalib dan Yazid Abdul Qadir Jawas terlalu sibuk dengan tugas mereka dalam memopulerkan ajaran Wahabi, al-Irsyad mengirim Yusuf Utsman Baisa, yang baru menyelesaikan pendidikannya di Universitas Imam Muhammad bin Saud di Riyadh, untuk mengajar di Pesantren Tenganan tersebut. Keputusan ini didasarkan pada rekomendasi LIPIA. Baisa ditunjuk sebagai wakil direktur untuk menggantikan Jawas. Selain mengajar, ketiga guru ini mengambil bagian dalam penyebaran ajaran-ajaran Salafi ke kalangan mahasiswa. Misi ini akhirnya menjadi perhatian utama mereka. Demikian kuat perhatian ini hingga akhirnya mereka menelantarkan proses belajar mengajar di pesantren. Mereka semua aktif memenuhi undangan dari pendukung awal gerakan Salafi untuk menyampaikan pengajian dan khotbah keagamaan di berbagai kota di Jawa Tengah, seperti Yogyakarta, Solo, dan Semarang.

Melihat Pesantren Tenganan dijadikan sebagai tempat penyebaran gerakan Salafi, kritik pun muncul dari kalangan orang tua siswa, tetapi ditanggapi sikap acuh Ja`far Umar Thalib. Tanpa bergeming, dia terus mempertahankan gaya kepemimpinannya dan meneruskan cita-citanya menerapkan keseragaman ideologis terhadap siswa-siswanya. Kecemasan para orang tua siswa mengenai dampak pelajaran-pelajaran yang diperoleh anak-anak mereka pun makin besar. Para orang tua ini menuntut agar kantor cabang al-Irsyad di Semarang, yang bertanggung jawab langsung terhadap pesantren, mengekang kecenderungan militan ini. Sebagai reaksi terhadap tekanan dari para orang tua, kantor cabang tersebut mengadakan pertemuan di Pekalongan untuk menangani kasus Tenganan. Dengan dihadiri oleh beberapa perwakilan dari kepemimpinan pusat al-Irsyad, pertemuan ini menghasilkan keputusan untuk menggantikan Ja`far Umar Thalib dengan Yusuf Utsman Baisa pada 1990 M. Ja`far

Umar Thalib memandang keputusan ini tidak adil dan memutuskan untuk mundur yang selanjutnya diikuti oleh Jawwas dan Baisa (Hasan, 2008).

Demikian pula, dikatakan keresahan umat Islam terhadap gerakan Salafi ekstrem di Indonesia sebetulnya sudah muncul tatkala orang tua santri terkejut melihat sikap anaknya yang belajar di Pesantren al-Irsyad Tenganan, Salatiga, Semarang. Begitu pulang ke rumah saat liburan sekolah, anak-anak hasil didikan Ja'far Umar Thalib dan Yazid Abdul Qadir Jawwas tersebut tiba-tiba mencopot gambar-gambar di dinding, serta membuang radio dan televisi dari rumah mereka. Sejumlah orang tua yang cemas akan hal ini lalu mendatangi kantor cabang al-Irsyad di Tenganan, Semarang untuk menanyakan pola didik yang diterima anak-anak mereka. Orang tua juga menuntut cabang al-Irsyad tersebut bertanggung jawab langsung terhadap pesantren agar mengekang kecenderungan militan ini. Diakui Ketua Umum al-Irsyad, K.H. Abdullah Jaidi, ormas Islam yang paling kecolongan dengan pengaruh Salafi adalah al-Irsyad.

Kekosongan kepemimpinan ini tidak berlangsung berlarut-larut karena Tariq Umar Abdat, Pemimpin al-Irsyad Semarang, berhasil membujuk Baisa kembali ke pesantren dan menduduki posisi sebagai direktur. Hal ini tentu membuat Ja'far Umar Thalib marah dan melihat keputusan Baisa sebagai penghianat. Perasaan tidak puas juga melanda Jawwas yang memutuskan semua hubungan dengan Baisa. Di bawah kepemimpinan Baisa, yang sepenuhnya didukung oleh al-Irsyad, pesantren tersebut berkembang pesat dan maju. Bangunan-bangunan baru didirikan, melengkapi bangunan yang sudah ada, karena bantuan keuangan dari Saudi Arabia. Sebagai gantinya, Saudi Arabia mendesak agar diberi hak turut campur dalam masalah internal pesantren dan menentukan kurikulumnya. Sejak 1994 M, LIPIA mendapat pengajar tamu dari Saudi Arabia dan negara-negara Timur Tengah lainnya (Hasan, 2008).

Dalam perkembangan selanjutnya, Pesantren al-Irsyad Tenganan menjalin jaringan dengan beberapa lembaga keagamaan yang dianggap sepeham dengannya. Sebagai contoh, pesantren ini menjalin kerja sama dengan Kerajaan Saudi Arabia dalam pengiriman dan pengadaan *mufad* untuk setiap tahunnya. Pengiriman *mufad* ini dimaksudkan untuk membantu dalam peningkatan penguasaan bahasa Arab bagi segenap santri dan penguasaan ilmu-ilmu keagamaan pada umumnya. Pemerintah Kerajaan Saudi Arabia pernah mengirimkan dua orang tenaga asing untuk membantu proses belajar mengajar di Pesantren Islam al-Irsyad. Di antara faktor yang cukup berperan dalam peningkatan kualitas bahasa Arab para santri di Pesantren Islam al-Irsyad adalah karena para *mufad* ini tinggal di dalam lingkungan pesantren sehingga frekuensi para santri untuk bertemu dengan mereka cukup tinggi.

Demikian pula, pesantren al-Irsyad Tenganan, yang pada saat itu dipimpin oleh Yusuf Utsman Baisa, dijadikan sebagai salah satu tempat dilakukannya beberapa kegiatan Ihya at-Turats. Ihya at-Turats adalah organisasi yang dibangun di atas manhaj *Ikhwani*, yang di dalamnya diterapkan cara-cara *hizbiyyah*. Di antara model *hizbiyyah* adalah mengikat anggotanya dengan cara baiat, ikut serta dalam politik praktis, berparlemen, menyebarkan pemikiran Quthbiyyah dan Abdurrahman Abdul Khaliq. Selain itu, sepak terjang organisasi Ihya at-Turats al-Kuwaiti di Indonesia ini mengandalkan dananya untuk disalurkan kepada beberapa organisasi, yayasan, atau pondok pesantren untuk memenuhi kebutuhan, seperti membangun masjid, menanggung anak-anak yatim, menggaji para guru dan sebagainya (Askari, 2015).

Kegiatan Pesantren al-Irsyad di bawah Yusuf Utsman Baisa ini ialah mulai dari mendatangkan Abdurrahman Abdul Khaliq yang sempat menyampaikan ceramahnya di hadapan sebagian para guru sampai dengan pengadaan berbagai kegiatan dauroh dengan diundangnya para guru Ihya at-Turats yang berasal dari berbagai

macam elemen dan beraneka ragam fikrah (pemikiran). Selebihnya, dilanjutkan dengan diadakannya pengaderan khusus dengan istilah *mulazamah* selama setahun di bawah bimbingan langsung dari dai Ihya at-Turats, Syarif Fu'ad Hazza, yang dikirim khusus untuk mengajar di Pondok Pesantren al-Irsyad, Tengaran (Askari, 2015).

Kegiatan dan penyebaran paham Salafi yang semacam inilah yang tidak dikehendaki oleh sebagian warga al-Irsyad. Pada akhirnya, problem semacam ini menjadikan perpecahan di antara mereka, dan ini diakui sendiri oleh Yusuf Utsman Baisa. Baisa menuturkan bahwa perpecahan di tubuh al-Irsyad berawal dari lahirnya Pesantren al-Irsyad di Tengaran, Semarang, termasuk yang di Bondowoso pada 1990 M. Baisa sendiri menjadi *mundzir* (direktur) di Pesantren al-Irsyad Tengaran dari 1990—2000 M. Menurutnya, lahirnya Pesantren Islam al-Irsyad adalah dalam rangka mengembalikan (*kittah*) pendidikan sebagaimana yang di gagas oleh Ahmad Surkati. Yang dimaksud dengan *khittah* adalah kembali pada ajaran *salafi* yang benar. Sebaliknya, menurut pandangan Baisa, kelompok al-Irsyad ingin mengikuti era modern dan ingin menjadi liberal, sedangkan Baisa sendiri menyebut dirinya fundamentalis (Baisa, 1913).

Kronologinya adalah pendirian pesantren Islam al-Irsyad pada 1988 M tidak memuaskan para pendirinya sehingga pada 1989 M digantilah para guru dan pengurus pesantren dengan orang-orang baru. Dipilihlah Ja'far bin Umar Thalib sebagai *mundzir* dan wakilnya Yazid bin Abdul Qadir Jawwaz. Pada 1990 M, setelah lulus dari Riyadh, Yusuf Utsman Baisa bergabung dengan pesantren tersebut. Selanjutnya, pendiri Pesantren al-Irsyad, yang juga sebagai pengurus cabang al-Islamiah Semarang, menunjuk Yusuf sebagai *mundzir*, Ja'far sebagai wakilnya, dan Jawwaz menjadi ketua bidang kurikulum.

Baisa menuturkan bahwa pada 1992 M mulailah meledak orang-orang al-Irsyad yang gerah terhadap situasi dan dampak dakwah Salafi yang mulai merebak masuk ke pori-pori al-Irsyad. Orang-orang yang cenderung liberal mulai risau melihat dakwah Salafi yang menurutnya

adalah alasan Ahmad Surkati datang ke Indonesia. Puncaknya, pada 1993 M menjelang pemilu, ada tuntutan dari Pusat al-Irsyad Pimpinan Geys Amar untuk membubarkan Pesantren al-Irsyad Tenggara atau menghentikan dakwah Salafi karena dianggap merusak al-Irsyad. Baisa diminta keluar pada 1994 M sehingga pesantren mulai vakum. Kemudian, Baisa diminta kembali lagi, tetapi dia mengajukan beberapa syarat yang mengarah pada independensi dan meminta kebebasan. Pimpinan pun menyetujuinya.

Dakwah Salafi Baisa dan teman-temannya pun merebak sehingga berpengaruh di beberapa kota dan yang paling terpengaruh adalah Pekalongan. Di Pekalongan, dua kubu sangat terasa menolak dan berpihak pada dakwah Salafi ini. Oleh karena itu, ketika mengadakan pengajian-pengajian dengan mendatangkan Ustadz Yazid Abdul Qadir Jawwaz, Pengurus Pusat al-Irsyad Islamiyah marah. Menurut Baisa, di sinilah sejarah keluarnya SK 104 pada tahun 1998 M yang disebut *reshuffle* kabinet. Dalam hal ini, al-Irsyad di tingkat pusat pecah, yaitu antara Geys Amar yang menolak dakwah Salafi dan Muhammad Bawazir yang menerima dakwah ini. Keduanya adalah ketua dan wakil. Kemudian, keluarlah SK tersebut yang memecat Muhammad Bawazir dan teman-temannya, yaitu sekitar 13 orang, sehingga menurut Baisa dapat melahirkan MLB (Muktamar Luar Biasa) dengan mendirikan Perhimpunan al-Irsyad.

Tahun 1998 M adalah puncak dari menggelembungnya kenyataan dakwah Salafi. Bagi Yusuf, mereka yang tidak setuju dengan dakwah ini, dimungkinkan karena banyak melihat hal yang diharamkan lalu, ketika dibid`ahkan, mereka tidak menerima. Demikian pula, golongan yang menyebarkan dakwah Salafi ini dianggap tidak bisa bergaul. Kelompok Baisa inilah yang nantinya bertindak sebagai pendukung utama Farouk Zein Badjabir, yang mencoba menggantikan Geys Amar sebagai Ketua al-Irsyad pada 1999 M melalui Muktamar Luar Biasa (MLB) yang diadakan di Tawangmangu, Jawa Tengah.



Kelompok Farouk Zein Badjabir mendirikan organisasi dengan nama Perhimpunan al-Irsyad (Hasan, 2008).

Geys Amar, Mantan Ketua Umum al-Irsyad al-Islamiyyah empat periode (1982—2001 M), melansir tuduhan bahwa pendiri Perhimpunan al-Irsyad mengusung misi kampanye paham Wahabi di Nusantara. Dia berkata, “Mereka didukung Atase Agama Kedutaan Arab Saudi.” Jaringan al-Irsyad dan berbagai aset pendidikan dan dakwahnya diincar sebagai instrumen untuk sosialisasi pandangan keagamaan puritan ekstrem yang dianut Kerajaan Saudi. Menurut Geys, masuknya pengaruh Wahabi sudah berlangsung lama melalui berbagai sumbangan Arab Saudi melalui Atase Agama di Jakarta. Bantuan diberikan kepada sekolah, pesantren, dan masjid milik al-Irsyad. Ada lagi sumbangan yang disalurkan lewat lembaga amil zakat di bawah al-Irsyad (Karni, 2013).

Banyak pula anggota al-Irsyad yang memperoleh beasiswa ke Afghanistan. Paham Wahabi juga kental di Afghanistan, terutama zaman Taliban. Bantuan lain berupa kemudahan visa, layanan umrah, sampai sumbangan kurma. “Mereka yang disekolahkan secara sadar atau tidak terbawa arus pemikiran Wahabi,” ujar Geys. Geys menyebutkan pengaruhnya, yakni mulai dari cara shalat hingga gaya berpakaian dengan celana komprang menggantung di atas mata kaki, janggut lebat, serta perempuannya bercadar dengan gamis warna gelap. “Pemikiran mereka cenderung merasa benar sendiri,” kata Geys (Karni, 2013).

Ketua Umum Perhimpunan al-Irsyad, Yusuf Utsman Baisa, menerangkan bahwa benih konflik tersebut bukan hanya berakar pada *reshuffle* tahun 1998 M, melainkan sejak pertengahan 1980-an M ketika rezim Orde Baru memberlakukan Asas Tunggal Pancasila. Ada kelompok yang memegang teguh *khittah* al-Irsyad sebagaimana digariskan pendirinya, Ahmad Surkati. Di sisi lain, ada kelompok yang berkompromi dengan Asas Tunggal. Perbedaan tersebut juga sempat memicu MLB. Pergesekan terus meruncing ketika al-Irsyad

mendirikan pesantren di Tengaran, Semarang, pada 1988 M. Pesantren ini digambarkan membangun model Islam garis keras. Benturan memuncak pada pertengahan 1990-an M dan mencapai klimaks pada *reshuffle* 1998 M. “Kami, kelompok yang berpegang pada Islam secara kuat, disebut dengan golongan jenggot,” Baisa memaparkan. Baisa menilai bahwa *reshuffle* tersebut terjadi akibat sikap curiga Geys yang berlebihan. “Kami dicurigai ingin berkeras-keras dalam beragama. Padahal, kami melihat mereka bermudah-mudah dalam beragama,” kata Baisa.

Perpecahan al-Irsyad belakangan ini, di mata Baisa, lebih karena kecurigaan berlebihan. “Termasuk mencurigai kami sebagai Wahabi. Kami tidak terikat dengan Wahabi. Perhimpunan al-Irsyad bermaksud mengembangkan program dakwah dan pendidikan untuk mengembalikan al-Irsyad ke *khittah* pendiri. Ahmad Surkati kuat berpegang pada Al-Qur’an dan Sunnah sesuai dengan pemahaman salafus shalih,” ujar Baisa. Al-Irsyad berdiri pada 1914 M sebagai koreksi atas tradisi kaum sayyid, keturunan Nabi saw., yang tidak egaliter (Karni, 2013).

Menjelang dan setelah Orde Baru tumbang, di Indonesia dapat disaksikan begitu banyak kelompok-kelompok garis keras lokal yang tumbuh bak cendawan di musim hujan. Beberapa kelompok ini, antara lain, Front Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI), Laskar Jihad, Jemaah Islamiyah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), PKS, Komite Persiapan Penerapan Syariah Islam (KPPSI) di beberapa daerah, dan lain-lain. Dalam momen inilah, Ikhwanul Muslimin (PKS) dan Hizbut Tahrir menampakkan diri secara terbuka di Indonesia (Wahid, 2009).

Tumbangnya rezim otoriter Soeharto pada 21 Mei 1998 M memang membawa Indonesia pada transisi demokrasi yang penuh gejolak. Konflik komunal berdarah meletus di beberapa kawasan diikuti munculnya berbagai kelompok milisi Islamis, seperti Laskar Pembela Islam, Laskar Jihad, dan Laskar Mujahidin Indonesia. Mereka

aktif berdemonstrasi memenuhi jalan-jalan menuntut penerapan syariah secara menyeluruh, menggerebek kafe-kafe, diskotek, tempat perjudian, rumah pelacuran, dan sarang-sarang kemaksiatan lainnya, serta yang terpenting lagi, menyerukan jihad di Maluku, Poso, dan daerah-daerah kacau lainnya di Indonesia. Melalui aksi-aksi ini, mereka mengkritik sistem politik, sosial, dan ekonomi yang ada, yang mereka anggap telah gagal menyelamatkan umat Islam Indonesia dari krisis yang terus berlangsung sembari memperlihatkan tekad mereka untuk menempatkan diri sebagai pembela Islam yang terdepan (Hasan, 2011).

Selain ketiga kelompok tersebut, organisasi-organisasi Islam lainnya aktif menuntut revitalisasi khilafah Islamiyah dan merespons berbagai isu transnasional, terutama seputar konflik Palestina Israel, Afghanistan, dan Irak. Paling menonjol di antara mereka adalah KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia) dan HTI (Hizbut Tahrir Indonesia). KAMMI berdiri sebagai bagian dari perluasan penyebaran pengaruh Ikhwanul Muslimin di Indonesia, yang awalnya berkembang di kampus-kampus universitas dalam payung gerakan Tarbiyah. Sementara itu, Hizbut Tahrir Indonesia tumbuh sebagai bagian dari gerakan transnasional Hizbut Tahrir yang berpusat di Timur Tengah (Noorhaidi Hasan 2011).

## 2. **Dualisme al-Irsyad: Konflik Kepentingan di Tubuh al-Irsyad**

Sebelumnya, telah disinggung bahwa konflik al-Irsyad bermula dari perbedaan pemaknaan *salafi*, artinya ada sebagian anggota al-Irsyad yang sedang mengalami krisis identitas. Namun, di balik itu, juga ada kepentingan-kepentingan yang mewarnai konflik, yaitu penguasaan atas aset-aset al-Irsyad. Oleh karena itu, wajar apabila ada yang mengatakan bahwa sejak paruh kedua tahun 1990-an M al-Irsyad al-Islamiyyah yang semula mempunyai nama besar dan harum serta kiprah yang tidak kecil dalam melayani umat Islam di Indonesia, mulai mengendur akibat konflik internal. Al-Irsyad al-Islamiyyah pun tidak berkembang sebagaimana ormas Islam lainnya, seperti

Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, serta Persatuan Islam (Basakran, 2013).

Kondisi tersebut berbeda dengan Muhammadiyah dan Persis yang dapat dikatakan tidak pernah terjadi konflik yang meradang di dalamnya. Data terakhir sebelum Muktamar seabad al-Irsyad, seperti dikatakan Ketua Umum PP al-Irsyad al-Islamiyyah, Abdullah Jaidi, amal usahanya yang berupa sekolah dari TK hingga SMA di seluruh cabang di seluruh Indonesia tidak lebih dari 458 unit sekolah. Bahkan, perguruan tinggi pun tidak dimiliki lagi oleh al-Irsyad. Rumah sakit dan balai pengobatan milik al-Irsyad pun bisa dihitung dengan jari tangan (Basakran, 2013).

Persoalan aset kini jadi sorotan krusial karena al-Irsyad memiliki sejumlah gedung sekolah, masjid, dan pesantren. Memang ada suatu yang ganjil dalam hal aset ini karena di berbagai daerah, baik yayasan maupun sekolah, dari tingkat SD sampai SMA yang menggunakan nama al-Irsyad tidak ada kaitannya dengan al-Irsyad secara keorganisasian. Tingkat wilayah dan cabang di Surabaya, misalnya, tidak mempunyai kewenangan dan tidak ada hubungan secara keorganisasian dengan Yayasan al-Irsyad di Surabaya yang memiliki gedung sekolah dan masjid al-Irsyad yang megah. Aset gedung-gedung sekolah yang ada di Surabaya pada dasarnya adalah milik individu yang menggunakan nama Yayasan al-Irsyad. Setelah perpecahan, sebagaimana dituturkan Hasan Bahanan, di Surabaya dapat disaksikan ada tiga kelompok dalam tubuh al-Irsyad, yaitu kelompok al-Irsyad al-Islamiyyah, Perhimpunan al-Irsyad, dan kelompok yang tidak bergabung dengan keduanya (Bahanan, 2013).

Konflik yang terjadi di tubuh al-Irsyad dapat dianalisis dengan melihat kondisi setelah Muktamar ke-36 di Pekalongan tanggal 20 Oktober 1996 M yang dikatakan sebagai muktamar yang cukup meriah dan berhasil, yang dihadiri oleh 124 dari 132 cabang al-Irsyad di seluruh Indonesia. Dalam muktamar ini, secara aklamasi terpilih Geys Amar sebagai ketua umum. Selanjutnya, dalam

kepengurusan yang diketuai Geys Amar ini timbul konflik dengan istilah *tumbuh kekuasaan dalam kekuasaan*. Ada sekretariat di bawah kekuasaan mutlak sekjen (Masdun Pranoto) dan wakilnya (Awod Mubarak Makki). Pegawai sekretariat (bukan pengurus) yang digaji oleh al-Irsyad diperintahkan untuk menampik perintah ketua umum. Demikianlah tidak kondusifnya situasi organisasi al-Irsyad dalam jajaran pengurus yang terkotak-kotak oleh berbagai bentuk kepentingan dan perbedaan interpretasi *mabadi* al-Irsyad yang sangat mendasar (Amar, 2005).

Untuk mengatasi kemelut, ditempuhlah jalan untuk menyelamatkan *khittah* dan *mabadi* organisasi dengan cara *reshuffle* pengurus. Selanjutnya, pada 11 November 1988 M, Ketua Umum PP al-Irsyad, Geys Amar, menerbitkan SK PP No 104-K-1419. Proses sebelumnya, dikatakan dalam sengitnya perdebatan Mohammad Bawazeer (Wakil Ketua Umum PP al-Irsyad) yang juga merangkap sebagai Sekretaris Yayasan Dana Bantuan Perguruan-Perguruan al-Irsyad al-Islamiyyah menyetujui *reshuffle*. Dia mengatakan, “Karena kita semua ini dipilih dan diangkat oleh Pak Geys Amar, sekarang kita serahkan kebijaksanaan kepada Pak Geys Amar untuk mengadakan *reshuffle*.” Akhirnya, terjadilah penonaktifan keempat pengurus, yaitu Wakil Ketua (Mohammad Bawazier), Bendahara (Muhammad Harhara), Sekjen (Masdun Pranoto), serta Wakil Sekjen (Awod Mubarak Makky) (Amar, 2005).

Pada kenyataannya, *reshuffle* ini memunculkan kekecewaan dari pihak yang dinonaktifkan. Selanjutnya, pada 3 Juni 1999 M, kelompok yang kecewa mengadakan pertemuan dengan diberi nama Rapat Paripurna yang memunculkan kesepakatan berbalik, yaitu menonaktifkan balik Geys Amar dari jabatan Ketua Umum al-Irsyad al-Islamiyyah periode 1996—2000 M. Landasan yang dibuat kelompok yang kecewa adalah menerbitkan SK 105 yang ditandatangani oleh Muhammad Bawazier dan Masdun Pranoto sebagai kelanjutan dari SK penonaktifan 104 (Amar, 2005).

Menurut Awod Maretan, Mantan Ketua PC al-Irsyad Pekalongan, gejala konflik di al-Irsyad sebenarnya sudah nampak sebelum Muktamar ke-36 tahun 1996 M di Pekalongan. Orang-orang yang mengklaim dirinya *salafi* memunculkan paham yang dirasa berbeda dari *mabda* (paham) al-Irsyad. Para pengusung paham tersebut tidak hanya memaksakan pahamnya, tetapi juga merendahkan tokoh-tokoh besar al-Irsyad, seperti Ahmad Surkati, Umar Hubeis, Said Thalib, dan lainnya. Begitu pula dilakukan kepada para pemikir dan pembaharu Islam, seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Muhammad Rasyid Ridha yang pemikirannya telah menjiwai para pendiri al-Irsyad. Gedung sekolah al-Irsyad dijadikan media penyebaran paham mereka dan rumah sakit sebagai sumber dana mereka. Pada akhirnya, mereka mengadakan MLB (Muktamar Luar Biasa), yang diartikan Awod Maretan sebagai Makar Luar Biasa di Tawangmangu (Maretan, 2005).

MLB al-Irsyad yang diselenggarakan di Tawangmangu, Solo, pada 16—17 Oktober 1999 M merupakan muara konflik yang melanda Pimpinan Pusat (PP) al-Irsyad al-Islamiyyah. MLB dilakukan setelah dikeluarkannya SK 104 tentang *reshuffle* (penggantian) empat orang pengurus PP yang dianggap melakukan tindakan indisipliner. MLB Tawangmangu yang dipelopori empat pengurus yang di-*reshuffle* ini merupakan suatu upaya yang dipaksakan dengan mengingkari keputusan Muktamar ke-36 di Pekalongan tahun 1996 M yang menetapkan Kota Bandung sebagai tuan rumah muktamar berikutnya.

Menurut Masdun Pranoto, dualisme kepengurusan al-Irsyad terjadi setelah Muktamar ke-36 di Pekalongan pada 1996 M yang menunjuk Geys Amar sebagai Ketua Umum Pengurus Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah. Sejumlah pengurus tidak puas dengan kepemimpinan Geys Amar dengan mengkritisnya. Kritik ini dibalas oleh Geys Amar dengan memecat mereka. Mereka yang dipecat akhirnya menggelar MLB (Muktamar Luar Biasa) di Tawangmangu pada 16—17 Oktober 1999 M yang memilih Farouk Zein Bajabir sebagai ketua umum dan

memberhentikan Geys Amar. Inilah titik awal terjadinya dualisme kepengurusan al-Irsyad. Kelompok Geys Amar menganggap bahwa tindakan *reshuffle* ini disikapi dengan sebuah pelanggaran berat terhadap konstitusi organisasi, yaitu menonaktifkan Geys Amar dari kursi Ketua Umum PP al-Irsyad. Tentu saja, bagi kelompok ini sulit dibayangkan sebuah keputusan muktamar (dengan terpilihnya Geys Amar sebagai ketua umum) bisa dibatalkan hanya dengan kesepakatan beberapa orang pengurus yang tidak mendapatkan mandat apa pun dari muktamar.

Dalam konflik ini, Yayasan Dana Bantuan Perguruan-Perguruan al-Irsyad dilibatkan dalam konflik dan berpihak pada kelompok MLB Tawangmangu. Padahal, diketahui yayasan tersebut yang dikenal dengan sebutan Yayasan Dana Bantuan al-Irsyad diproklamirkan oleh para penggagasnya untuk membantu, menunjang, dan memelihara sekolah-sekolah (perguruan al-Irsyad) di seluruh Indonesia yang diasuh dan disahkan oleh Perhimpunan al-Irsyad. Yayasan ini di dalam satu pasal anggaran dasarnya menyatakan berjaln kelindan dengan yayasan Perhimpunan al-Irsyad dan Yayasan Perguruan al-Irsyad. Jadi, misi yang diemban tersirat memelihara perdamaian dan keutuhan al-Irsyad, serta menciptakan ketenteraman dan kesejahteraan. Selain itu, Yayasan Dana Bantuan al-Irsyad juga berperan sebagai inspirator yang mampu menjalin kerja sama dengan lembaga-lembaga dalam dan luar negeri dalam rangka membantu dan memajukan bidang pendidikan dan dakwah al-Irsyad (Baridwan, 2005).

Dalam anggaran dasarnya, Yayasan Dana Bantuan al-Irsyad dikhususkan sebagai pengelola aset yang berupa bangunan (gedung yang diperoleh dari bantuan para dermawan) berkat upaya dan perjuangan Dewan Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah pada tahun 1970-an M untuk menunjang dan mensubsidi sekolah-sekolah milik Yayasan al-Irsyad al-Islamiyyah di seluruh Indonesia. Aktivitas yayasan ini tentu saja tidak mencampuri kegiatan praktis organisasi Perhimpunan al-Irsyad al-Islamiyyah. Secara historis, Yayasan ini

diupayakan pembentukannya oleh Perhimpunan al-Irsyad Pusat. Kepanjangan yayasan ini adalah Yayasan Dana Bantuan Perguruan-Perguruan al-Irsyad al-Islamiyyah (YBPP) Akta No 240 tanggal 26 Juni 1981 Notaris M.S. Tadjoedin Jakarta. Namun, secara resmi yayasan ini berdiri pada tanggal 24 Juni 1981 M (Baridwan, 2005).

Fungsi YBPP adalah mengusahakan penghasilan tetap untuk membantu, menunjang, dan memelihara sekolah-sekolah atau perguruan-perguruan al-Irsyad di Indonesia. Pengurusnya adalah Ketua Faisal Baasir, Wakil Ketua Abdulkadir Afiff, Sekretaris Haidar Bahasoen, Sekretaris Abbas Basymeleh, Bendahara Abdullah Bawahab, Bendahara Ali Afiff, dan anggotanya masing-masing adalah Umar Abdat, Anis Baridwan, Abdullah Hubeis, Bisyr M. Nahdi, dan Farid Abdat. Sementara itu, hubungan YBPP dengan DPP adalah Ketua Umum DPP *ex-officio* adalah penasehat pengurus yayasan. Oleh karena itu, penyaluran dana untuk sekolah dan perguruan al-Irsyad selalu diatur bersama oleh dua badan ini.

Selanjutnya, pada tanggal 3—6 Juli 2000 M diadakan Mukhtamar al-Irsyad di Bandung yang dimajukan dari jadwal semula. Diketahui seharusnya mukhtamar ini dilakukan pada 2001 M. Dalam mukhtamar ini, terpilihlah Hisyam Thalib sebagai Ketua Umum dan Geys Amar Sekjen. Sebaliknya, Masdun Pranoto dan teman-temannya (kelompok yang di-*reshuffle*) menyebut bahwa sebagian anggota atau cabang yang dimotori Geys Amar menggelar MLB (Mukhtamar Luar Biasa) di Bandung pada 3—6 Juli 2000 M yang sebenarnya adalah Mukhtamar al-Irsyad yang dimajukan waktunya. Pada MLB tersebut, menurut Masdun, Geys Amar lengser dan bersedia duduk sebagai sekjen, sedangkan Ir. Hisyam Thalib sebagai ketua umum.

Untuk menandingi Mukhtamar al-Irsyad di Bandung pada 2000 M dan “mencari kesepakatan”, diadakanlah Mukhtamar al-Irsyad di Cilacap pada 22—23 Maret 2002 M yang dimotori oleh kelompok Farouk Zein Badjabir. Dalam mukhtamar ini, terpilihlah Farouk menjadi ketua umum, tetapi dalam praktiknya tidak diakui oleh



kelompoknya Geys Amar. Oleh karena itu, bagi Farouk Zain Badjeber, konflik yang terjadi dalam tubuh organisasi al-Irsyad ditimbulkan oleh oknum-oknum yang tidak suka melihat al-Irsyad al-Islamiyah maju. Keputusan Mukhtamar Cilacap, yang telah memakan biaya dan tenaga yang besar dan telah dinyatakan oleh seluruh peserta mukhtamar, secara terang-terangan dikhianati oleh kelompok Hisyam Thalib. Saudara Hisyam Thalib menelan kembali ludahnya yang dalam pidato di hadapan peserta Mukhtamar Cilacap menyatakan mengundurkan diri dan tidak bersedia dipilih kembali. Ternyata, dengan disponsori oleh Geys Amar, sebagai pemicu konflik di al-Irsyad al-Islamiyyah, menyatakan eksis kembali dengan dasar Mukhtamar Bandung, 3—6 Juli 2000, yang telah dinyatakan efisien dalam Mukhtamar Cilacap (Badjeber, 2003).

Pada akhirnya, Pemimpin Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah, menurut Farouk, terpaksa mengambil langkah tegas setelah berkali-kali mengajukan peringatan kepada kelompok Hisyam Thalib. Dengan terpaksa, mereka mengajukan masalah ini lewat jalur hukum. Setelah sidang berkali-kali yang cukup melelahkan, Pengadilan Negeri Jakarta Timur, pada tanggal 16 Juli 2003 M, memutuskan hal-hal sebagai berikut.

Pertama, menyatakan keabsahan Mukhtamar Cilacap, 22—23 Maret 2002, dan mempunyai kekuatan hukum.

Kedua, menyatakan semua keputusan Mukhtamar Cilacap sah dan mempunyai kekuatan hukum.

Ketiga, menyatakan bahwa Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah di bawah Ketua Umum Farouk Zein Badjabir adalah Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah masa bakti 2002—2007 M berikut pimpinan lainnya dan semua tingkat (pusat, wilayah, dan cabang).

Keempat, menyatakan bahwa Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah hasil Mukhtamar Cilacap sebagai pemilik sah atas semua atribut organisasi seperti kop surat dan logo organisasi.

Kelima, menyatakan Saudara Hisyam Thalib telah melakukan perbuatan melawan hukum.

Keenam, menyatakan Mukhtamar al-Irsyad al-Islamiyyah ke-37 di Bandung pada 2000 M dan semua hasil keputusannya tidak berlaku lagi.

Ketujuh, menyatakan Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah hasil Mukhtamar ke-37 Bandung berikut kelompoknya pada semua tingkatan mulai dari pimpinan pusat, pimpinan wilayah, dan pimpinan cabang, tidak sah dan tidak mempunyai kekuatan hukum

Kedelapan, memerintahkan kepada Saudara Hisyam Thalib selaku PP al-Irsyad al-Islamiyyah hasil keputusan Mukhtamar ke-37 Bandung dan kelompoknya pada semua tingkat kepengurusan untuk tidak lagi menggunakan kop surat dan logo organisasi serta nama organisasi, dan tidak lagi melakukan perbuatan yang mengatasnamakan Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah (Badjeber, 2003).

Konflik ternyata belum juga mereda karena Mahkamah Agung RI No 1702K/Pdt/2004 memutuskan untuk menolak banding kasasi yang diajukan oleh Farouk Badjabir dan Masdun Pranoto atas keputusan Pengadilan Negeri Jakarta Timur pada tanggal 16 Juli 2003 M dalam kasus dualisme ini. Tentu saja, putusan tersebut disambut lega oleh seluruh jajaran pengurus PP al-Irsyad al-Islamiyyah hasil Mukhtamar ke-37 di Bandung (3—6 Juli 2000 M) yang diketuai oleh Hisyam Thalib. Pada tanggal 30 Mei 2005 M, jam 12.00 WIB, Mahkamah Agung RI menyerahkan keputusan kasasi resmi kepada tim hukum Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah.

Menyikapi hal ini, kelompok Farouk mengadakan deklarasi pada 24 Desember 2005 M di Pekalongan. Deklarasi ini menyatakan mosi tidak percaya kepada Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah yang dimenangkan oleh Putusan Mahkamah Agung RI No 1702K/Pdt/2004. Deklarasi ini juga membentuk Presidium Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah sebagai mandataris untuk menyelesaikan, menjalankan, serta mengambil kebijakan sikap dan tindakan atas

nama pimpinan pusat. Yusuf Utsman Baisa adalah salah satu yang terpilih menjadi Presidium Kepengurusan Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah. Tugas Dewan Presidium ini, antara lain, menjalankan tugas Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah sehari-hari, baik internal maupun eksternal, dan mengembalikan nama perhimpunan ke *khittah* tahun 1914 M, yaitu al-Irsyad.

Bagi kelompok Farouk, yang tertuang dalam surat bernomor 10000-034/PP/E/02/26, tertanggal 31 Maret 2005 M, Farouk Zein Bajabir dan Masdun Pranoto tegas-tegas menyatakan bahwa Keputusan Mahkamah Agung RI apa pun bentuknya tidak akan memengaruhi keputusan Muktamar Cilacap 2002. Hal ini dilandaskan bahwa sebagai lembaga kedaulatan tertinggi organisasi, keputusan forum muktamar tidak bisa dianulir oleh lembaga apa pun, termasuk Mahkamah Agung Republik Indonesia. Sementara itu, bagi Hamid Abud (Ketua PC al-Irsyad Cirebon) dan banyak aktivis al-Irsyad lainnya, berdasarkan konsep kebenaran yang mereka pahami, kelompok Farouk hanya menyatakan sesuatu itu benar apabila berkesesuaian dengan kepentingannya. Akan tetapi, ketika sesuatu itu tidak berpihak pada kepentingannya, menjadi salah (Attamimi, 2005).

Melihat fenomena ini, tampaknya konflik yang ada lebih diwarnai perebutan pengurus yang sah lewat sengketa pengadilan. Ini berakhir setelah Mahkamah Agung RI mengeluarkan putusan pada April 2005 M. Kemudian, kelompok yang kalah di pengadilan membentuk organisasi dengan nama Perhimpunan al-Irsyad. Selanjutnya, persetujuan di kalangan kaum pembaharu Islam yang mayoritas keturunan Arab Hadhrami ini mengarah pada sengketa kepemilikan aset dan logo organisasi. Pengurus Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah mengeluarkan surat kepada pengurus wilayah, cabang, dan yayasan agar tidak menyerahkan aset al-Irsyad ke pihak lain (kelompok Perhimpunan al-Irsyad). Surat tertanggal 30 Maret 2009 M yang ditandatangani Abdullah Djaidi (ketua umum) dan Muhammad Noer (sekjen) ini menjelaskan bahwa pihaknya sedang mengurus sengketa

nama dan logo yang hampir sama (Karni, 2013). Sementara itu, susunan kepengurusan dualisme al-Irsyad diketahui sebagai berikut.

**SUSUNAN PERSONALIA PIMPINAN PUSAT AL-IRSYAD AL-  
ISLAMIYYAH  
MASA BAKTI 1421—1426 H / 2000—2005 M  
Hasil Muktamar Bandung 2000 M**

Pimpinan	: Ir. Hisyam Thalib
Ketua Majelis Pend. & Pengajaran	: Dr. Mohammad Noer Kertapati
Ketua Majelis Dakwah	: K.H. Abdullah Djaidi
Ketua Majelis Sosial Ekonomi	: H. Ali Mahdami
Ketua Wakaf dan Yayasan	: Ir. H. Hasan Babseil
Ketua Perempuan dan Putri	: Dra. Hj. Solecha Bawazier, M.M.
Ketua Majelis Pemuda dan Pelajar	: Drs. Geis Salim Chalifa
Ketua Majelis Hub. Luar Negeri	: Asad Baridwan, S.H.
Sekretaris Jendral	: H. Geys M. Amar, S.H.
Wakil Sekretaris Jenderal	: Drs. Abdul Kadir Nuhuyanan
Bendahara	: H. Abdul Kadir Gozan
Wakil Bendahara	: H. Talib Awod Makky

**ANGGOTA PENGURUS PARIPURNA**

Wakil Ketua Majelis P & P	: Hadi Waulat, S.H.
Sekretaris Majelis P & P	: Drs. Muchlis Yulizar
Wakil Ketua Majelis Dakwah	: Drs. HM. Said Munji, S.H.
Sekretaris Majelis Dakwah	: H. Bachtiar, S.E.
Wakil Ketua Majelis Sosek	: Lukman Anuz, S.H.
Sekretaris Majelis Sosek	: Ir. Zeyd Amar
Wakil Ketua Majelis Wakaf & Yayasan	: Drs. Abdul Somad Ngile, M.M.
Sekretaris Majelis Wakaf & Yayasan	: Amin Sudarmin, S.E.
Wakil Ketua Majelis Perempuan & Putri	: Dra. Hj. Syahrazat S. al-Bahri
Sekretaris Majelis Perempuan & Putri	: Nudya Zam Zam
Wakil Ketua Majelis Pemuda & Pelajar	: Drs. Awod Said

Sekretaris Majelis Pemuda & Pelajar : Ir. Fahmi Bahwal  
Wakil Ketua Majelis Hub. Luar Negeri : Muslimah A. Syam  
Sekretaris Majelis Hub. Luar Negeri : H. Lutfi Attamimi

**SUSUNAN PENGURUS AL-IRSYAD AL-ISLAMIYYAH**  
**MASA BAKTI 2002—2007 M / 1423—1428 H**  
**Hasil Mukhtamar Cilacap 2002 M**

Pimpinan : Ir. Farouk Zein Badjabir  
Sekretaris Jendral : Masdun Pranoto  
Wakil Sekretaris Jenderal : Drs. Amin Radjab  
Bendahara : Ir. Hafid Abdullah Thalib  
Wakil Bendahara : Ferhad Basandid, S.E., Ak.  
Ketua Majelis Pendidikan  
& Pengajaran : Dr. Anisah Basleman  
Wakil Ketua Majelis Pendidikan  
& Pengajaran : Dr. Hilmy Bakar Almascaty  
Sekretaris Majelis Pendidikan  
& Pengajaran : Drs. Geis bin Abbad  
Ketua Majelis Dakwah : Farid Achmad Okbah, M. Ag.  
Wakil Ketua Majelis Dakwah : Yusuf Utsman Baisa  
Sekretaris Majelis Dakwah : Drs. A. Munir A. Badjuber, M.Ag.  
Ketua Majelis Sosial & Ekonomi : Mark Sungkar, M.B.A.  
Wakil Ketua Majelis Sosial & Ekonomi : Achmad Baraba, S.E.  
Sekretaris Majelis Sosial & Ekonomi : Drs. Nizar Basyarahil  
Ketua Majelis Wakaf & Yayasan : Ir. Ismail Bawazier  
Sekretaris Majelis Wakaf & Yayasan : M. Nur Caniago, B.Ac.  
Ketua Majelis Perempuan & Putri : Dra. Maryam Jubair  
Wakil Ketua Majelis Perempuan  
& Putri : Ragan Syawie  
Sekretaris Majelis Perempuan & Putri : Sri Kanti R., S.E.  
Ketua Majelis Pemuda & Pelajar : Ir. Farhat Umar, M.Si.

Wakil Majelis Pemuda & Pelajar	: Ir. Seif Thoriq Sungkar
Sekretaris Majelis Pemuda & Pelajar	: Drs. Ismail Ahmad Rohani
Ketua Majelis Organisasi & Kelembagaan	: Husen Maskati
Wakil Ketua Majelis Organisasi & Kelembagaan	: Drs. Yusuf Hasani
Ketua Majelis Hubungan Luar Negeri	: Ir. Farid Juber
Wakil Ketua Majelis Hubungan Luar Negeri	: Drs. M. Fathi Thaha Bauzir

Akibat konflik tersebut, pada 2007 M dapat disaksikan ada dua organisasi al-Irsyad, yaitu al-Irsyad al-Islamiyyah dan Perhimpunan al-Irsyad yang keduanya tampak banyak perbedaan dalam mengidentifikasi diri. Keberadaan Perhimpunan al-irsyad mendasarkan diri bahwa perhimpunan ini telah didaftarkan di Departemen Dalam Negeri dengan mendapat SKT No 99/D.III.2/XI/2007 tanggal 14 November 2007 M, dan pada Mukhtamar ke-1 yang diselenggarakan di Pondok Gede Jakarta tanggal 30 Maret 2009 M telah tersusun Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga.

Organisasi yang berdiri dengan nama Perhimpunan al-Irsyad, menurut lawannya disebut dengan kelompok “konservatif Salafi”. Mereka berusaha mengambil alih kepengurusan Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah di luar prosedur yang benar lalu menciptakan dualisme kepemimpinan dalam organisasi. Sampai akhirnya, upaya mereka mendapat perlawanan balik dari warga al-Irsyad yang tetap komit dengan semangat awal pendirian al-Irsyad. Sementara itu, keputusan Mahkamah Agung seakan-akan menjadi klimaks bagi konflik ini. Agar para kader al-Irsyad tidak berhaluan konservatif, Mansyur al-Katiri menyarankan untuk mengirimkan calon-calon ustadz ke beberapa universitas di Mesir (terutama al-Azhar), Libya, dan Sudan, atau ke negara Islam lainnya yang lebih terbuka pemikiran Islamnya. Sebaliknya, al-Irsyad harus berani menghentikan sementara pengiriman calon ustadznya ke Arab Saudi

karena tidak banyak membantu semangat pembaharuan Islam (Al-Katiri, 2011).

Sebagaimana dikatakan, dahulu al-Irsyad penuh dengan ide kreatif dan inovatif yang dilontarkan oleh para pemimpinnya yang karismatik. Namun, akhirnya al-Irsyad tenggelam dalam rutinitas organisasi dan mengelola lembaga pendidikan. Kini, tampak kemunduran al-Irsyad dari dunia reformasi pemikiran Islam negeri ini. Faktanya, “penjara” rutinitas ini, yang ditandai dengan sepihnya ide-ide kreatif reformatif, sudah nyaris menenggelamkan perahu al-Irsyad. Akibat kelalaian pada masa lalu, perhimpunan al-Irsyad nyaris menjadi korban yang dikuasai oleh paham baru bersemangat Salafi konservatif, yang bertolak belakang dengan al-Irsyad (Al-Katiri, 2011).

Para penganut paham ini, yang ironisnya sebagian justru dibawa oleh ustadz-ustadz muda yang belajar di Arab Saudi atas rekomendasi al-Irsyad pada masa lalu, telah mengambil alih kekosongan ide kreatif dan reformatif organisasi ini. Mereka sedikit banyak berhasil mengisi wacana keislaman di banyak cabang al-Irsyad. Mereka bergerak bebas karena tidak ada alternatif bagi umat di al-Irsyad. Kelompok konservatif Salafi ini berusaha mengambil alih kepemimpinan Pusat al-Irsyad di luar prosedur yang benar lalu menciptakan dualisme kepemimpinan di al-Irsyad. Sampai akhirnya, upaya mereka mendapat perlawanan balik dari warga al-Irsyad yang tetap komit dengan semangat awal pendirian al-Irsyad. Keputusan Mahkamah Agung RI seakan menjadi klimaks bagi konflik ini. Oleh karena itu, Muktamar ke-38 ini sekaligus menjadi wahana strategis untuk merumuskan kembali semangat pembaharuan al-Irsyad (Al-Katiri, 2011).

Konflik internal yang telah memecah al-Irsyad menjadi beberapa golongan dan organisasi ini juga tidak lepas dari intervensi partai politik dan politisi yang mempunyai kepentingan untuk mendulang suara dalam beberapa pemilihan umum belakangan ini. Dapat dilihat betapa besar pengaruhnya PPP (Partai Persatuan Pembangunan) sebagai partai politik Islam dan intervensi dari Faisal Baasir, yang ketika itu menjadi elite

di Partai Ka`bah ini. Ditambah lagi, intervensi dari PBB (Partai Bulan Bintang) dengan pengaruh M.S. Kaban di dalamnya. Kemudian, ada lagi Fuad Bawazier yang mempunyai kepentingan sebagai politisi PAN (Partai Amanat Nasional) untuk mengintervensi konflik yang ada di tubuh al-Irsyad. Ada juga pengaruh intervensi politik dari PKS (Partai Keadilan Sejahtera). Menurut Hisyam Thalib, Mantan Ketua Umum PP al-Irsyad al-Islamiyyah, kiprah PKS mengakibatkan konflik di sekolah-sekolah al-Irsyad di Purwakarta. Mereka berusaha menguasai sekolah-sekolah agar mampu menanam investasi politik demi mendulang suara lokal untuk PKS (Basakran, 2013).

Selain faktor intervensi partai-partai politik, banyak pihak dan oknum di tubuh al-Irsyad yang berusaha mengalihkan aset milik organisasi menjadi milik pribadi atau kelompoknya. Mereka rela berkonflik hanya untuk berkuasa dan mengambil keuntungan pribadi dari kekuasaannya di al-Irsyad. Mereka harus menjadi kuat agar dapat mengeruk keuntungan dari unit sekolah dan amal usaha al-Irsyad jika mencari hidup dan kehidupan di dalam organisasi al-Irsyad. Ikhlas dalam menjalankan amanah organisasi sekarang ini hanya menjadi kenangan (Basakran, 2013).

Pihak-pihak yang dirugikan tidak memikirkan nasib anak didik yang bersekolah di sekolah-sekolah milik al-Irsyad, dan para guru yang mengajar pun menjadi bingung karena harus mengikuti kepentingan pengurus yang berbeda-beda. Bagaimana pula nasib para dokter, para medis, dan pasien di rumah sakit atau balai pengobatan milik al-Irsyad yang juga harus terombang-ambing haknya? Bahkan, seperti yang terjadi di beberapa daerah, para guru dan karyawan terpaksa harus berurusan dengan proses hukum di kepolisian dan pengadilan walaupun sekadar menjadi saksi. Satu faktor yang tidak boleh dilupakan dan merupakan perkembangan mutakhir ialah adanya infiltrasi anasir-anasir liberalisme Islam dan anasir-anasir syiah dalam tubuh al-Irsyad al-Islamiyyah yang memenangkan pertandingan melawan kubu Perhimpunan al-Irsyad (Basakran, 2013).



## **Satu Abad Pembaharuan dan Pemikiran Islam al-Irsyad**

Menurut Hasan Bahanan, jika bicara modernisasi dan pembaharuan di al-Irsyad sekarang ini, sebenarnya sudah selesai sejak tahun 1970-an M. Pemikiran keislaman di kalangan al-Irsyad, misalnya, kurang tampak dan tidak setelah tahun 1970-an M. Setelah tahun 1970-an M, al-Irsyad tidak dibangun untuk memproduksi sekian banyak orang yang pandai agama (ulama) dan pemikir keislaman sehingga tampak tidak ada lagi hal yang baru. Rujukan yang digunakan sudah dianggap selesai, yaitu pada hasil karya dan tulisan ulama-ulama al-Irsyad, seperti Ahmad Surkati, Umar Hubeis, dan Umar Naji. Di dalam organisasi al-Irsyad, tidak ditemukan semisal forum ijtihad sebagai lembaga yang mengeluarkan produk hukum Islam. Berbeda dengan organisasi lain, misalnya, di Muhammadiyah ada Majelis Tarjih. Demikian pula, di Persis dan NU, ada Lembaga Bahtsul Masail.

Hasil Mukhtamar al-Irsyad al-Islamiyyah ke-37 di Bandung pada Juli 2000 M tampaknya dapat dilihat sebagai momentum benah-benah organisasi. Hasil mukhtamar ini menyebutkan, antara lain, asas perhimpunan adalah yang pada masa Orde Baru, yakni berasaskan Pancasila. Selain itu, salah satu hasil rekomendasi mukhtamar adalah mendesak Pimpinan Pusat al-Irsyad al-Islamiyyah terpilih untuk membentuk badan-badan otonom pemuda dan pelajar, serta perempuan dan putri untuk menyelenggarakan musyawarah besar masing-masing badan otonom tersebut dalam waktu maksimal 1 (satu) tahun. Badan-badan otonom ini sempat dihapus pada masa Orde Baru.

Demikian pula, amanat Mukhtamar al-Irsyad al-Islamiyyah ke-38 pada Oktober 2006 M di Jakarta, merekomendasikan diadakannya kembali badan otonom pemuda yang pada masa Orde Baru sempat dibekukan pada Mukhtamar 1985 di Tegal akibat perdebatan tentang Asas Tunggal Pancasila. Dengan amanat tersebut, akhirnya kalangan muda al-Irsyad menyiapkan semua kelengkapan struktur dan fungsi kedua calon badan otonom, termasuk perencanaan sistem pengaderan formal berjenjang

bagi Pelajar al-Irsyad dan beberapa program pengaderan, khususnya bagi Pemuda al-Irsyad (Mantiri, 2007).

Alasan al-Irsyad al-Islamiyyah sering disebut dengan gerakan pembaharuan atau reformasi tidak lepas dalam pandangan bahwa banyak persoalan yang menyangkut Islam yang harus dihadapi, yaitu ketidakmurnian Islam yang animistik serta Hindu-Budha yang skolastik. Demikian pula, dengan berpegang pada nilai-nilai Islam, al-Irsyad menghadapi adat dan budaya feodal yang menghambat tata cara hidup Islam yang sebenarnya dan membendung gelombang westernisasi. Karena agen tunggalnya adalah pemerintah kolonial, mau tidak mau gerakan ini harus juga berbenturan dengan *status quo* kolonialisme tersebut. Ciri gerakan reformis atau *mujaddid* al-Irsyad adalah mampu mengembangkan dan menyampaikan ide pembaharuan dan *mabadi*-nya dalam situasi dan kondisi yang bagaimana pun dan betapa pun sulitnya. Oleh karena itu, orientasi yang terpokok adalah pada cita-cita serta upaya reformasi semata-mata, bukan dan bahkan tidak boleh menjadi jumud atau beku karena situasi dan kondisi yang dirasakan kurang ataupun tidak *favourable*.

Terkait dengan perkembangan pemikiran dalam Islam, al-Irsyad menolak dengan tegas liberalisme, sekularisme, dan pluralisme dalam Islam. Penolakan-penolakan ini disampaikan dalam beberapa kesempatan. Sebagai contoh, menurut kalangan al-Irsyad, liberalisasi Islam yang disuarakan oleh aktivis liberal dan Kristen menghancurkan prinsip-prinsip dasar Islam, yaitu kebenaran akan tauhid kepada Allah SWT dengan dalih pluralisme agama. Islam liberal sebagai pembela aliran sesat, menurut kalangan al-Irsyad yang merujuk pada pernyataan Ketua Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia, Adian Husaini, lebih berbahaya daripada aliran sesat itu sendiri.

Di tengah berbagai krisis dan keterpurukan, umat Islam di Indonesia direkayasa, dirusak, dan diserbu besar-besaran oleh paham-paham syirik modern dan berbagai pemikiran liberal yang membongkar habis-habisan sendi-sendi ajaran dan keyakinan umat Islam. Di bidang moral, generasi muda Muslim terus diseret oleh sebuah gelombang besar liberalisasi moral

yang berujung pada praktik *permisivisme* dan *hedonisme*. Pada ujungnya, liberalisasi ini bisa menyeret pada suatu bentuk pencairan legitimasi pemikiran keagamaan yang liberal. Oleh karena itu, dalam Musyawarah Besar ke-9 Pemuda al-Irsyad di Cirebon, Pemuda Al-Irsyad menyatakan perang terhadap sipilis (sekularisasi, pluralisasi, dan liberalisasi).

Menurut Tahir Azhary, pembusukan atau distoleransi terhadap ajaran Islam tidak hanya dilakukan oleh kelompok non-Muslim sekuler, baik dari kalangan Kristen maupun Yahudi (Zionis), tetapi juga telah dilakukan oleh orang-orang yang mengaku dirinya Islam, padahal sesungguhnya membenci Islam dan telah menyebarkan pemikiran yang sesat dan menyesatkan umat Islam. Di antara kelompok ini, yaitu yang menyebut diri mereka dengan Jaringan Islam Liberal (JIL). Menurutnya, pemikiran JIL menyamakan kedudukan agama seperti baju atau pakaian yang boleh berganti-ganti. Ini merupakan analogi yang sangat keliru karena agama adalah suatu persoalan mutlak bagi setiap orang. Setiap orang yang beragama pasti akan mengatakan bahwa agamanyalah yang paling baik baginya. Bagi kalangan al-Irsyad, Islam datang untuk meluruskan akidah manusia sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah karena dalam Islam konsep ketuhanan ini sangat jelas, yaitu tauhid. Dengan tauhid inilah, Islam membawa misi menyelamatkan manusia dari kesesatan. Islam, sejak lahirnya dan sampai dengan saat ini, masih tetap relevan. Islam sudah mengajarkan prinsip-prinsip tasamuh dan toleransi (Azhary, 2006).

Di sisi lain, al-Irsyad juga mengkritisi pemikiran sekularisme. Mereka memandang bahwa, dalam pandangan Islam, negara tidak mungkin bersikap netral terhadap agama. Hal ini karena seorang kepala negara bertanggung jawab kepada Allah SWT di dunia dan akhiratnya dalam mengemban kepemimpinan. Pemimpin tidak boleh membiarkan rakyatnya bunuh diri. Pandangan sekuler membuat kepala negara tidak memasukkan aspek akhirat dalam urusan kehidupan dunia. Sebaliknya, kepala negara juga tidak akan membiarkan rakyatnya kelaparan akibat praktik penjarahan dan kekacauan. Syariah Islam tidaklah terbatas pada

aspek personal semata, tetapi juga mencakup hubungan manusia dengan Allah SWT, dengan sesama manusia, dan dengan makhluk-makhluk lain.

Dalam konteks ini, kalangan al-Irsyad mengkritisi pemikiran Abdullah Ahmed an-Naim dengan bukunya *Islam and Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, yang edisi bahasa Indonesianya berjudul *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. Tujuan buku ini, menurut al-Irsyad, ialah untuk mempromosikan masa depan syariah sebagai sistem normatif Islam di kalangan Muslimin, tetapi bukan melalui prinsip kekuatan negara. Hal ini karena sifat dan tujuan syariah hanya bisa dijalankan secara sekuler oleh para penganutnya. Prinsip syariah akan kehilangan otoritas dan nilai agamanya bila dipaksakan negara. Oleh karena itu, pemisahan Islam dan negara secara kelembagaan sangat perlu agar syariah bisa berperan aktif dan mencerahkan bagi umat Islam. Pandangan tersebut, menurut al-Irsyad, sangat absurd karena menjiplak pola pikir dan pengalaman masyarakat Barat yang kemudian diterapkan di Indonesia. Padahal, pandangan sekuler yang pernah diberlakukan oleh Kemal Attaturk di negara Muslim Turki ini, di Indonesia sudah lama ditolak oleh para ulama dan cendekiawan Muslim.

Menurut Adian Husaini, jika menengok sejarah, Ahmad Surkati telah mampu memberikan jawaban yang tepat terhadap tantangan yang dihadapi oleh umat Islam. Lembaga-lembaga pendidikan al-Irsyad menjadi tempat penggodokan para kader cendekiawan dan ulama umat Islam. Di zaman penjajahan Belanda, al-Irsyad tidak ragu-ragu dalam menunjukkan identitas dan orientasi keislamannya. Sebagai contoh, dalam perdebatan dengan tokoh-tokoh komunis, Ahmad Surkati dengan tegas menyatakan bahwa Indonesia bisa merdeka dengan Islam, bukan dengan komunis atau ideologi lainnya (Husaini, 2007).

Sebagai organisasi yang memegang teguh akidah Islam, wajar jika al-Irsyad tidak memberi toleransi terhadap paham-paham yang merusak akidah Islam. Pada masa lalu, tokoh-tokoh al-Irsyad gigih melawan praktik-praktik takhayul, bid'ah, dan khurafat. Sementara itu, pada era modern sekarang ini, tantangan akidah pun tidak berubah. Paham syirik tetap

bergentayangan dalam berbagai bentuknya. Upaya pembendungan paham pluralisme agama, yang jelas-jelas merupakan paham syirik modern, tidak syak lagi harus menjadi salah satu program utama para aktivis al-Irsyad. Pluralisme agama, paham yang mengakui kebenaran semua agama, telah menjadi racun ganas yang terus-menerus disebarakan di tengah-tengah umat oleh berbagai kalangan. Pluralisme agama adalah paham yang sangat destruktif terhadap semua agama. Inilah salah satu program utama proyek liberalisasi Islam di Indonesia yang dimotori oleh Nurcholis Madjid dan kawan-kawannya sejak awal tahun 1970-an M. Paham ini membongkar agama dari dasarnya. Padahal, jika agama dirusak, rusaklah bangunan peradaban (Husaini, 2007).

Dengan menyetingir perkataan Pahlawan Nasional Bung Tomo dalam suatu kesempatan, Budiono mengatakan bahwa gerakan al-Irsyad sebagai suatu gerakan yang senantiasa dapat menyesuaikan diri dengan segenap gelombang perjuangan bangsa Indonesia sejak dalam usaha-usaha untuk membebaskan diri dari belenggu penjajahan Belanda sampai pada waktu mempertahankan Negara Proklamasi 17 Agustus 1945 dan sesudahnya. Menurut Budiono, kesan yang ditangkap adalah al-Irsyad memiliki ciri demokrasi dan semangat modernitas yang kuat dalam tubuhnya. Al-Irsyad tidak menekankan hierarki, melainkan egaliter. Sejak awal berdirinya, perhimpunan ini memberikan tempat penting bagi peranan kaum perempuan. Ada yang berpendapat bahwa barangkali hal ini karena al-Irsyad merupakan kelanjutan gelombang modernisasi yang disuarakan Muhammad Abduh dari Mesir.

Jika pemikiran dan praktik Islam seperti itu yang digariskan oleh al-Irsyad al-Islamiyyah, benarlah apa yang dikatakan oleh Nurcholis Majid bahwa pada dasarnya al-Irsyad sama dengan Muhammadiyah yang pada tingkat praktis jelas merupakan organisasi modernisme, tetapi sulit untuk menyatakan hal yang sama pada tingkat ideologis. Meskipun keduanya selalu mengklaim bahwa secara ideologis mengikuti gagasan-gagasan tokoh-tokoh “modernisme”, seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha, jika dilacak lebih jauh, akar-akar ideologinya

terletak pada gagasan *tajdid* (pembaruan) Ibnu Taimiyah. Di antara prinsip-prinsip pembaharuan para tokoh yang menjadi panutan ideologis keduanya ini adalah penekanan pada sentralistis kemurnian doktrin tauhid (ke-Esa-an Tuhan) dengan kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah. Konsekuensi logis dari penekanan ini adalah penolakan terhadap bid'ah, khurafat, dan inovasi lain dalam bid'ah karena dipandang tidak bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan kerangka ideologi ini, keduanya pada hakikatnya ingin menerapkan Islam sebagaimana pernah ditekankan oleh sahabat-sahabat utama Nabi saw.. Atas dasar ini, keduanya termasuk dalam golongan gerakan Salafi atau neo-Salafi. Dengan karakteristik ideologi tersebut, salafisme sering pula disebut sebagai gerakan purifikasi yang bertujuan untuk menyucikan Islam dari bid'ah, khurafat, dan praktik-praktik lain yang dianggap menyimpang (Azra, 2000).

Arah ke-Islam-an yang semacam itu akhirnya memunculkan aksi-aksi, misalnya, Pengurus Besar (PB) Pemuda al-Irsyad mengutuk keras aksi pembantaian besar-besaran warga Palestina oleh kaum Zionis dan penjajah Israel di Gaza yang menewaskan 117 orang, yang kebanyakan adalah warga sipil tidak bersalah. Bahkan, menurut Ketua Umum PB Pemuda al-Irsyad, Geisz Chalifah, tindakan barbar Israel itu merupakan aksi genosida terencana dan sistematis sejak sebelum pendirian negara Yahudi Israel di tanah Palestina pada 1948 M. Dia berkata, "Ini genosida, sebuah upaya untuk mengeliminasi sebanyak mungkin orang Palestina di negeri mereka sendiri dan untuk membungkam suara-suara yang menyerukan hak Palestina untuk merdeka dari penjajahan Zionis Israel. Apa yang dilakukan Israel saat ini merupakan bagian tidak terpisahkan dari skenario yang secara konsisten dilakukan Israel sejak zaman dahulu. Untuk itu, Pemuda al-Irsyad menyerukan kepada seluruh kaum Muslimin untuk lebih serius membantu warga Palestina yang rentan sekali dibantai oleh Israel."

Di sisi lain, PB Pemuda al-Irsyad meminta pemerintah Indonesia memberi dukungan diplomatik penuh bagi kemerdekaan Kosovo dari penjajahan negara Serbia, antara lain, dengan memberi suara setuju

pada kemerdekaan Kosovo di Dewan Keamanan PBB. Pemuda al-Irsyad juga mengharapkan kesadaran rakyat Indonesia, khususnya kaum Muslimin, agar menyuarakan dukungan politik yang kuat bagi upaya-upaya kemerdekaan Kosovo dari belenggu tirani Serbia. Tekanan dari umat Islam diharapkan bisa menghapus sikap ragu-ragu Pemerintah Republik Indonesia dalam mendukung kemerdekaan Kosovo di forum resmi internasional, termasuk Dewan Keamanan PBB. PB Pemuda al-Irsyad juga menyesalkan sikap Pemerintah Republik Indonesia, khususnya Departemen Luar Negeri RI yang enggan memberikan dukungan itu dengan alasan sensitif. “Sikap itu bertentangan sekali dengan pembukaan UUD 1945 yang menolak segala bentuk penjajahan,” kata Mansyur al-Katiri, Sekretaris Umum PB Pemuda al-Irsyad. Menurut Mansyur, apa yang terjadi di Kosovo sebetulnya adalah penjajahan sebab rakyat Kosovo yang 90% penduduknya adalah etnis Muslim Albania tidak pernah setuju negaranya dimasukkan dalam negara Serbia. Apalagi negara Serbia terbukti merupakan negara fasis yang tega melakukan pembersihan etnis (*ethnic cleansing*) terhadap warga Muslim Albania beberapa tahun lalu, dan sebelumnya di Bosnia.

### **Problem Pendidikan al-Irsyad**

---

Masalah pendidikan al-Irsyad adalah masalah yang kompleks. Banyak pekerjaan rumah yang belum selesai, seperti masalah buku pegangan pendidikan agama Islam, dan bahasa Arab sehingga mengharuskan pengurus cabang untuk proaktif mencari dan menyusunnya sendiri (Abud, 2008). Padahal, sebagai organisasi pembaharu ajaran Islam, al-Irsyad berjanji akan terus berkhidmat memajukan pendidikan. Apalagi secara faktual masih banyak bagian dari umat Islam yang belum mendapatkan pelayanan pendidikan memadai. “Sesuai dengan cita-cita pendiriannya yang digagas oleh Syekh Ahmad Surkati,” kata Ketua Majelis Pendidikan PP al-Irsyad, Mohammad Noer, di sela-sela Mukhtamar al-Irsyad al-Islamiyyah tahun 2006 M (Al-Katiri, 2006).

Menurut Noer, memang harus diakui meskipun selama ini al-Irsyad sudah mempunyai sekitar 140 sekolah dari berbagai strata pendidikan, kualitasnya memang belum memuaskan. Jika diukur, peringkat kualitas institusi pendidikan yang dikelolanya masih berada pada tataran kualitas menengah ke bawah. Alhasil, mau tidak mau jika ingin memberikan kontribusi terhadap umat, kualitas pendidikan perhimpunan ini harus dibenahi secara lebih serius lagi. “Kendala, misalnya, mulai dari masih lemahnya sumber daya para pendidik yang mengajar di institusi-institusi al-Irsyad. Ini terjadi karena selama ini al-Irsyad tidak mendidik sendiri para pengajar di sekolah-sekolahnya. Selain itu, soal sarana dan prasarana pendidikan yang memadai. Kualitas gedung sekolah al-Irsyad, misalnya, masih banyak yang memprihatinkan,” kata Muhammad Noer lagi. (Al-Katiri, 2006).

Di sisi lain, menurut Noer, lemahnya kualitas pendidikan di sekolah al-Irsyad ialah karena belum maksimalnya kepedulian para anggota al-Irsyad pada masalah ini. Data menunjukkan bahwa 90% guru yang mengajar di sekolah-sekolah ini bukanlah hasil pendidikan al-Irsyad. Yang lebih memprihatinkan adalah 80% warga al-Irsyad tidak menyekolahkan anak-anaknya di lembaganya sendiri. “Belum lagi soal lemahnya pendanaan pendidikan di al-Irsyad. Adanya hal ini jelas akan berimbas pada kualitas pelayanan pendidikannya. Sekolah al-Irsyad banyak yang masih tidak nyaman untuk (tempat) belajar. Jadi, soal dana ini juga harus secara bertahap bisa dipecahkan. Orang al-Irsyad sendiri kini juga harus didorong agar lebih peduli pada institusi pendidikannya,” tegas Muhammad Noer (Al-Katiri, 2006).

Diakui pula oleh Hasan Bahanan bahwa kondisi pendidikan al-Irsyad setelah kemerdekaan bukan hanya menurun, melainkan habis. Sebagai contoh, Ahmad Surkati menghasilkan banyak kader atau ulama yang hebat, bahkan di luar orang-orang Arab Hadhrami sendiri, seperti Hasbi Assidiqi (guru besar di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), Muhammad Rasjidi (Menteri Agama Pertama Indonesia), dan lainnya. Jadi, pada masa Ahmad Surkati, konsep pendidikannya hebat dan operasionalnya kuat



sehingga memunculkan orang, seperti Umar Hubeis (ulama dan pemikir keagamaan al-Irsyad) dari kalangan Arab Hadhrami. Sementara itu, di era sekarang, tidak menemukan hal yang demikian. Sekolah-sekolah al-Irsyad yang ada sekarang hanyalah mencukupi kebutuhan yang ada dan sama dengan sekolah-sekolah lain pada umumnya, sedangkan pengembangan pemikirannya tidak ada. Semua itu, menurut Hasan Bahanan, faktornya adalah kondisi sosial atau lingkungan, seperti reorientasi pendidikan yang dibatasi umur dan tidak adanya penguatan di luar, baik bahasa Arab maupun ilmu agama lainnya. Jadi, murid-murid sekolah al-Irsyad setelah belajar di sekolah selesai dan tidak ada tambahan penguatan lainnya. Berbeda pada masa Ahmad Surkati, hampir di semua kota, madrasah-madrasah dan sekolah-sekolah diberi penguatan, seperti dengan tambahan kajian keagamaan dan bahasa Arab. Format untuk memahami keagamaan yang kuat, menurut Hasan Bahanan, habis setelah tahun 1970-an M. Dia menuturkan bahwa pada masanya masih lebih baik dan cukup karena ada perpustakaan-perpustakaan yang mendukung pada penguatan agama dan didukung lagi karena pada tahun 1950-an M lawan pemikirannya jelas, yaitu kelompok PKI yang ateis (Bahanan, 2013).

### **Inti Pembaharuan al-Irsyad**

---

Dalam al-Irsyad, pembaharuan pada tingkat praktis dapat diartikan sebagai modernisme, yakni dapat mengikuti perkembangan zaman. Ciri modernitas yang disuguhkan mereka adalah dalam bidang pendidikan diselenggarakanlah model pendidikan modern, seperti model klasikal dan meniru Barat yang semuanya berkebalikan dari pendidikan tradisional yang ada di Indonesia, yaitu pesantren. Demikian pula, bentuk amal usaha lainnya, seperti pendirian rumah sakit adalah bagian dari ciri modernisme. Pemikiran Ahmad Surkati yang merujuk pada Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha adalah acuan organisasi ini dalam melakukan pembaharuan. Sementara itu, dalam praktik keislaman, pada hakikatnya al-Irsyad ingin menerapkan praktik keislaman sebagaimana pernah ditekankan oleh sahabat-sahabat utama Nabi saw.. Atas dasar ini, al-Irsyad termasuk dalam golongan gerakan Salafi atau neo-Salafi.

Pembaharuan al-Irsyad dalam bidang pemikiran Islam persis terhenti dan selesai pada tahun 1970-an M setelah meninggalnya para ulama al-Irsyad generasi kedua, seperti Umar Hubeis dan Umar Naji, yaitu murid-murid Ahmad Surkati. Rujukan pemikiran Islam dalam al-Irsyad hanyalah sekitar produk atau hasil karya ulama-ulama tersebut. Selain itu, dalam al-Irsyad, tidak ditemukan model lembaga sebagai tempat ijtihad para ulama dan ilmuwan yang memproduksi hukum Islam. Ini berbeda dengan Muhammadiyah dan NU yang mempunyai lembaga tarjih dan *bahtsul masail*. Oleh karena itu, pemikiran keislaman di al-Irsyad terasa kering dan tidak ada penyegaran-penyegaran. Adapun *khittah* al-Irsyad, kembali pada ajaran Ahmad Surkati yang benar. Apa yang dilakukan oleh kelompok pecahan al-Irsyad, Perhimpunan al-Irsyad, bukanlah suatu kemajuan dalam pemikiran Islam, melainkan sebaliknya, yakni kemunduran. Mereka terjebak pada pemahaman Salafi konservatif yang sempit dan identik dengan ajaran-ajaran wahabisme yang dalam praktiknya terasa kaku.

Dalam bidang pendidikan, diakui oleh beberapa tokoh al-Irsyad, bahwa setelah meninggalnya Ahmad Surkati atau setelah kemerdekaan Indonesia, kondisi dan kualitasnya menurun. Pendidikan yang diselenggarakan al-Irsyad harus mengikuti kurikulum pemerintah dan tidak ubahnya sebagaimana pendidikan pada umumnya yang tidak mempunyai ciri khas tertentu. Proses pendidikan semacam ini pada kenyataannya tidak menelurkan kader atau ulama al-Irsyad yang kuat dalam bidang agama. Penguatan-penguatan di sekolah, seperti kemampuan berbahasa Arab, dirasa kurang mengena, bahkan sama sekali tidak mengena.

Di sisi lain, dari mulai berdiri sampai era sekarang, tampaknya masyarakat Arab Hadhrami, melalui al-Irsyad, masih melakukan proses pencarian identitas. Dalam hal ini, identitas antara ke-Arab-an, ke-Indonesia-an, atau ke-Islam-an yang dibenturkan dengan kondisi budaya, sosial, dan politik yang ada. Dari rentetan sejarah yang ada, dapat dilihat, misalnya, pada awal berdirinya, al-Irsyad lebih menekankan pada identitas ke-Arab-an (ke-Hadhrami-an) dan ke-Islam-an daripada ke-Indonesia-

an. Tampaknya, orientasi ke-Hadhrami-an ini mulai melemah setelah al-Irsyad dipegang oleh generasi kedua. Seiring dengan munculnya PAI pada 1934 M yang dipelopori A.R. Baswedan dan kawan-kawannya, identitas kebangsaan tersebut seakan-akan tergoyahkan di kalangan al-Irsyad. Al-Irsyad lebih menunjukkan sebagai organisasi Indonesia yang terbukti dengan keikutsertaannya sebagai anggota partai MIAI pada 1938 M.

Identitas ke-Islam-an—Islam yang segaris dengan ideologi al-Irsyad—tetap muncul, bahkan sampai masa Reformasi. Memasuki masa setelah kemerdekaan, al-Irsyad terus bergabung dengan organisasi Islam lainnya sebagai salah satu anggota, bahkan istimewa, Partai Masyumi. Dalam hal ini, tentu saja al-Irsyad ingin terus merepresentasikan identitas ke-Indonesia-an dan ke-Islam-annya. Hanya saja, yang menarik adalah banyak pernyataan yang dikeluarkan perwakilan dari organisasi al-Irsyad ini yang bernada mendukung kebijakan Sukarno, bahkan sampai masa Demokrasi Terpimpin, seperti mendukung Manipol-USDEK dan ikut menyukseskan Kabinet Dwikora bentukan Sukarno. Di sisi lain, dapat dilihat bahwa Masyumi, yang di dalamnya al-Irsyad sebagai anggota, dengan Mohammad Natsir-nya sangat kritis terhadap kebijakan-kebijakan Demokrasi Terpimpin Sukarno. Hal ini tampaknya tidak terlepas dari situasi politik yang ada. Al-Irsyad menyadari identitasnya sebagai organisasi yang dinahkodai oleh komunitas yang secara etnis berbeda dengan masyarakat Indonesia pada umumnya. Dengan demikian, apabila mereka mendukung program-program Sukarno, kemungkinan untuk mencari keamanan.

Tidak berbeda dengan masa Orde Lama, pada masa Orde Baru pun al-Irsyad tampaknya harus mengikuti selera politik penguasa orde ini (Soeharto). Hal ini tercermin pada diterimanya Pancasila sebagai asas organisasi walaupun harus dengan perdebatan dan pengorbanan di dalam internal organisasi. Diketahui, mayoritas pemuda al-Irsyad menolak penerimaan Pancasila ini sehingga mereka harus dikorbankan dengan dibubarkannya organisasi otonom Pemuda al-Irsyad. Tampaknya, penerimaan Pancasila ini, sebagai asas organisasi al-Irsyad, bertujuan

sebagai upaya penyelamatan organisasi daripada penguatan identitas ke-Indonesia-an. Terbukti, pada masa Reformasi, asas organisasi al-Irsyad kembali lagi pada asas Islam. Identitas ke-Islam-an al-Irsyad juga ditandai dengan rasa solidaritasnya kepada sesama Muslim yang tertindas, baik pada awal masa berdirinya maupun sekarang, seperti solidaritas mereka untuk Palestina, Kosovo, Albania, dan Bosnia. Sementara itu, munculnya kelompok yang memisahkan diri dari al-Irsyad al-Islamiyyah dan membentuk Perhimpunan al-Irsyad dapat dikatakan sebagai kelompok yang sedang mengalami krisis identitas.

### **Tokoh Islam Berpengaruh Lulusan al-Irsyad**

Kedatangan Ahmad Surkati ke Indonesia memberikan pengaruh terhadap pendidikan Islam di Indonesia. Keberhasilan Ahmad Surkati bersama al-Irsyad tidak terlepas dari pendekatan konsep madrasahnyanya, yang berbeda dengan pondok pesantren tradisional. Hasil dari pemikiran Ahmad Surkati menghasilkan konsep pendidikan yang berhasil mencetak tokoh-tokoh Islam yang berpengaruh. Berikut ini tiga tokoh di antara tokoh-tokoh Islam lulusan al-Irsyad yang berperan di Indonesia yaitu, Muhammad Rasjidi, Umar Nadji, dan Abdurrahman Baswedan.

Tokoh yang pertama adalah Muhammad Rasjidi. Muhammad Rasjidi adalah seorang cendekiawan Muslim yang telah berhasil mendapatkan gelar profesor di McGill University, Montreal, Kanada. Selain itu, dia juga mengajar di Universitas Indonesia. Setelah tamat dari madrasah-madrasah al-Irsyad, dia melanjutkan pendidikan di perguruan tinggi Kulliyatul Arab, Universitas Kairo. Kontribusinya sebagai tokoh, cendekiawan, serta pejuang pergerakan Islam, mengantarkan Muhammad Rasjidi pada posisi sebagai Duta Indonesia di Mesir, Pakistan, dan Iran. Muhammad Rasjidi juga merupakan Menteri Agama Republik Indonesia yang pertama.

Tokoh yang kedua adalah Umar Nadji. Umar Nadji dikenal sebagai seorang ulama dengan karya-karyanya yang terkenal. Tulisan-tulisannya banyak berbicara tentang politik dunia Internasional dan agama Islam. Banyak tulisannya yang dimuat di majalah Mesir, yaitu *al-Fattih*.

Kecintaannya dengan dunia penulisan, membuat Umar nadji dipercaya untuk menjadi pemimpin majalah *al-Irsyad*. Tidak hanya itu, pada 1946 M, Umar Nadji pernah menjadi Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Bogor dan menjadi Ketua Umum Badan Pejuang Kemerdekaan Arab Selatan. Pada 1926 M, Umar Nadi diamanahkan sebagai perwakilan *al-Irsyad* dalam muktamar ulama-ulama Islam di Mekah.

Tokoh yang ketiga adalah Abdurrahman Baswedan (A.R. Baswedan). Abdurrahman Baswedan dikenal sebagai seorang pejuang yang aktif dalam berbagai pergerakan nasional di Indonesia. Salah satu buktinya ialah dia merupakan pendiri Persatuan Arab Indonesia (PAI). Selain itu, dia juga aktif di Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). Abdurrahman Baswedan juga pernah menjabat sebagai Wakil Menteri Penerangan Indonesia dari Masyumi.



## Daftar Pustaka

- Abd al-Thawwab, Ramadhan. 1984. *Fushul fi Fiqh al-Arabiyyah*. Al-Qahira: an-Nashr Maktaba al-Khaniji.
- Abdurrahim. 1975. *Al-Dakhil fi al-Lughat al-'Arabiyyat al-Hadithat wa Lahjatihā*. Madinah al-Munawwarah, tp.
- Aceh, Abu Bakar. 1966. *Pengantar Ilmu Tarekat*. Jakarta: Ramadhani.
- Aceh, Abubakar. (1994). *Pengantar Ilmu Tarekat*. Solo: Ramadhani.
- Affandi, Bisri. (1999). *Syaikh Ahmad Syurkati (1874—1943) Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Alba, Cecep. (2012). *Tasawuf dan Tarekat: Dimensi Esoteris Ajaran Islam*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Alfataftah, Ghassan I. dan Amani G. Jarrar. “Developing Languages to Face Challenges of Globalization and Clash of Civilizations: Arabic Language as an Example”, dalam *Journal of Education and Learning*, Volume 7 (4), 2018, pp. 247—253
- Al-Irsyad al-Islamiyyah. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga*.
- Al-Irsyad al-Islamiyyah. *Mabadi al-Irsyad al-Islamiyyah*.
- Al-Qardlawi, Yusuf. (1991). *Metode dan Etika Pengembangan Ilmu Perspektif Sunnah*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Amar, Imron Abu. (1980). *Di Sekitar Masalah Thariqat (Naqsyabandiyah)*. Kudus: Penerbit Menara.
- Amin, Samsul Munir. (2011). *Karomah para Kiai*. Yogyakarta: PT LKIS Printing Cemerlang.
- Amin, Samsul Munir. (2012). *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin of Unities: Reflections on the Origin of Nationalism*. London: Verso.

- Azis, M.N.I., & Djakaria, S. (2021). Tarekat Syattariyah dan Alawiyah: Pemikiran dan Dinamika Jaringan Islam di Sulawesi Tengah Abad XVII—XX M. *Suluk: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Kebudayaan*, 3 (2), 105—121.
- Azra, Azyumardi Azra. (2007). *Jejak-Jejak Jaringan Kaum Muslim*. Jakarta: Hikmah.
- Azra, Azyumardi. (2018). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam di Indonesia*. Depok: Prenadamedia Group (Divisi Kencana).
- Badan Pusat Statistik Provinsi Sumatra Barat. (2018). *Provinsi Sumatra Barat dalam Angka*. Padang: CV Graphic Dwipa.
- Badawi, E. S. M. (1996). *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*. Kairo: The American University in Cairo Press.
- Badjerei, H. Hussein. (1996). *Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa*. Jakarta: Badan Penerbit Presto Prima Utama.
- Badudu, J.S, 1993. “Pengaruh Bahasa Arab dalam Bahasa Indonesia” dalam “Penyelidikan Bahasa dan Perkembangan Wawasannya II”. Jakarta: Masyarakat Linguistik Indonesia.
- Bafagih, Hoesin (2018). *Fatimah: A Play* (Zurbuchen, Mary, Penerjemah). Jakarta: Lontar.
- Bakalla, 1984. *Arabic Culture through Its Language and Literature*. London: Kegan Paul Int.
- Beg, M.A.J. 1983. *Arabic Loan-Words in Malay A Comparative Study*. Kuala Lumpur: The University of Malaya Press.
- Berg, L.W.C. van den (1989). *Hadhramaut dan Koloni Arab di Nusantara*. Jakarta: INIS.
- Bisri, Affandi (1999). *Syaikh Ahmad Syurkati (1874—1943) Pembaharuan & Pemurnian Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Bloomfield, Leonard. (1955). *Language*. London: George Allen & Uwin Ltd.
- Bruinessen, Martin van. (2015). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading.
- Bruinessen, Martin van., & Howell, Julia Day. (2008). *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Buchori, Purnawan. (2012). *Manaqib Sang Quthub*. Tulungagung: Pondok PETA



- Bungin, Burhan. (2017). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Prenamadia Group.
- Burdah, Ibnu. 2008. Bahasa Arab Internasional. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Burdah, Ibnu. 2008. Bahasa Arab Internasional. Yogyakarta: Tiara Wacana
- Burhan, Jazir. (1979). *Pengajaran Bahasa dan Sastra Tahun IV Nomor 4 1978*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Capelle, Janine., & Capelle, Guy. (1969). *La France en Direct: Introduction à la Méthode*. Paris: Hachette.
- Chejne, Anwar G. 1996. *The Arabic Language: Its Role in History*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Chomsky, Noam. (1970). *Current Issues in Linguistic Theory*. Paris: Mouton.
- Dahri, Harapandi. (2007). *Modernisasi Pesantren*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama.
- Dalgish, Gerard M. (1984). *Longman Dictionary of American English: A Dictionary for Learners of English*. London: Longman.
- Damanhuri, D. (2013). ‘Umdah al-Muhtājīn: Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara. *Ulumuna*, 17(2), 303—322.
- Daya, Burhanuddin. (1990). *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam Kasus Sumatra Thawalib*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yoga.
- De Jonge, Huub. (2004). Abdul Rahman Baswedan and the Emancipation of the Hadramis in Indonesia. *Asian Journal of Social Science*, 32(3), 373—400.
- de Saussure, Ferdinand. (1973). *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot.
- Departemen Agama. (1993). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Departemen Agama.
- Dhofier, Zamakhsyari. 2019. *Tradisi Pesantren: Study Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES, cetakan ke 10 Edisi Revisi
- Dobbin, Christine. (1992). *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani yang Sedang Berubah, Sumatra Tengah (1784—1847)* (Tedjasudhana, Lilian D, Penerjemah). Jakarta: INIS.
- Dubois, Jean. (1966). *Larousse Dictionnaire du Français Contemporain*. Paris: Librairie Larousse.
- Dzulfikar, A.S. (2015). *Tata Cara Perubahan Sosial: Studi terhadap Ordo Alawiyah Yogyakarta*. (Disertasi Doktor, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta).



- Elgibali, Alaa (ed.). 1996. *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Ernawati, Kokom. (2013). *Pembaharuan Lembaga Pendidikan Islam Jamiat Fadeli*, Soeleiman. (2007). *Antologi NU: Sejarah, Istilah-Amaliyah-Uswah*. Surabaya: Khalista
- Fakhri, Majid. 1970. *A History of Islamic Philosophy*, New York: Colombia. Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya UI. (2005). *Buku Pedoman 2005—2006 Program Sarjana*. Depok: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia.
- Fathurrahman, Oman. (2008). *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Giddens, Anthony. (2016). *Teori Strukturasi: Dasar-dasar Pembentukan Struktur Sosial Masyarakat*. (Maufur & Daryatno, Penerjemah). Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Griffel, Frank. “al-Ghazali”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition) Edward N. Zalta (Peny.).
- Guralnik, David. B. (1986). *Webster’s New World Dictionary of the American Language*. Ohio: Prentice Hall Press.
- Hakim, Muhammad Luqman. (2005). *Kedai Sufi Kang Luqman*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Hall, Stuart. (2015). *Cultural Identity and Diaspora. Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, 392—403. Routledge.
- Hamid, M. Yunus A. (2017). *Thariqah at-Tijaniyah: Dalam Neraca Al-Qur’an dan as-Sunnah*. Jakarta: Yayasan Pendidikan dan Dakwah Tarbiyah At Tijaniyah.
- Hamka. (2016). *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf*. Jakarta: Republika Penerbit.
- Hasbullah. (1999). *Kapita Selekta Pendidikan Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo.
- Hayaze, Nabel A. Karim. (2015). *A.R. Baswedan Revolusi Batin Sang Perintis*. Bandung: Pustaka Mizan.
- Hidayat, Rahayu S. (1990). *Pengetesan Kemampuan Membaca secara Komunikatif*. Jakarta: Intermasa.
- Hidayat, Rahayu S. 1990. *Pengetesan Kemampuan Membaca secara Komunikatif* Jakarta: Intermasa.
- Hitti, Phillip K. 2013. *History of the Arabs*. Jakarta: Serambi <http://dx.doi.org/10.21043/esoterik.v8i1.13683>

- <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/>
- Imamuddin, Basuni dan Nashiroh Ishaq. 2003. *Kamus Idiom Arab-Indonesia Pola Aktif*. Jakarta: Ulinnuha Press.
- Ismail. (2010). *Madrasah dan Pergolakan Sosial dan Politik di Palembang*. Semarang: Need's Press.
- Jahroni, Jajang. (2000). Menjadi Pribumi di Negeri Orang: Pergumulan Identitas Masyarakat Arab di Indonesia. *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, 7(3).
- Jalaluddin. (1953). *Rahasia Mutiara at-Thariqah an-Naqsyabandiyah*. Bukittinggi: Tasamaratul Ikhwan.
- Jones, Russel, 1984. "Loanwords in Contemporary Indonesian" dalam *Towards a Description of Contemporary Indonesian: Preliminary Studies*. (Verhaard, ed.). Part II. Nusa, Vol. 19, Jakarta: BPS, UNIKA Atmajaya.
- Kentjono, Djoko. (Peny.). (1982). *Dasar-Dasar Linguistik Umum*. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Kesheh, Natalie Mobini. (1999). *The Hadrami Awakening Community and Identity in the Netberlands East Indie 1900—1942*. Ithaca: Southeast Asian Program Cornell University.
- Kesheh, Natalie Mobini. (2007). *Hadrami Awakening: Kebangkitan Hadhrami di Indonesia*. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana.
- Kheir di Nusantara pada Tahun 1905 sampai Pascakemerdekaan*. (Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta).
- Kridalaksana, Harimurti. (1980). *Fungsi dan Sikap Bahasa*. Ende: Nusa Indah.
- Kurzman, Charles. (2002). *Modernist Islam 1840—1940*. New York: Oxford University Press, Inc.
- Lesmana, Maman (2019). *Budaya Arab dan Islam di Indonesia*. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia.
- Letmiros, 2005. "Beberapa Permasalahan Kosa Kata Bahasa Indonesia yang Berasal dari Bahasa Arab", dalam *Jurnal Kebudayaan Arab ARABIA*, Vol. 8 Nomor 16/Oktober 2005-Maret 2006 hal. 88-97. Depok: Program Studi Arab Fakultas Ilmu Pengetahuan Universitas Indonesia.
- Li, Tania Murai. (2000). Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and The Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History*, 42(1), 149—179.

- Luthfi, Muhammad, 2005. "Bahasa Arab dan Dinamika Kebudayaan Dunia", dalam *Jurnal Kebudayaan Arab ARABIA*, Vol. 8 Nomor 16/Oktober 2005-Maret 2006 hal. 47-56. Depok: Program Studi Arab Fakultas Ilmu Pengetahuan Universitas Indonesia.
- Luthfi, Muhammad. "Bahasa Arab dan Dinamika Kebudayaan Dunia" dalam *Jurnal Kebudayaan Arab ARABIA* Vol. 8 Nomor 16/Oktober 2005-Maret 2006. Depok:Program Studi Arab Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, p. 47-56.
- Machmudi, Yon. (2013). *Sejarah dan Profil Ormas-Ormas Islam di Indonesia*. Depok: Pusat Kajian Timur Tengah dan Islam Universitas Indonesia.
- Madjid, Nurcholis. (2008). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, Nurcholish. 1984. (ed.) *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984
- Martinet, Andre Reboullet. (1987). *Ilmu Bahasa: Pengantar* (Hidayat, Rahayu S, Penerjemah). Yogyakarta: Kanisius.
- Marzouqi, Hassan. (2013). *Tariqa Islam: Layers of Authentication*. Arab Center for Research & Policy Studies. <http://www.jstor.org/stable/resrep12704>
- Masyhuri, Aziz. (2011). *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*. Surabaya: Penerbit Imtiyaz.
- Matsna, Moh, 1998. "Karakteristik dan Problematika Bahasa Arab", dalam *Jurnal Kebudayaan Arab ARABIA*, Vol. 1 Nomor 1/April-September 1998. Depok: Program Studi Arab Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Matsna, Moh. (1998). Karakteristik dan Problematika Bahasa Arab. *Jurnal Arabia*, 1.
- Matsna, Moh. 1998. "Karakteristik dan Problematika Bahasa Arab" dalam *Jurnal Kebudayaan Arab ARABIA* Vol. I Nomor 1/April-September 1998. Depok:Program Studi Arab Fakultas Sastra Universitas Indonesia, pp. 3-11.
- Moeliono, Anton M. 1980. "Bahasa Indonesia dan Ragam-ragamnya" dalam Anton M. Moeliono. 1989. *Kembara Bahasa*. Jakarta: Gramedia.
- Moleong, Lexy J. (1989). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Moleong, Lexy. 2005. *Metodelogi Penelitian Kualitatif* (Edisi revisi). Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

- Muaz, Enizar. (1987). *Jamiat Kheir Salah Satu Pelopor Pembaharuan Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*. (Skripsi, Universitas Indonesia).
- Mufid, Ahmad Syafi'i. (2006). *Tangklungan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Munir, Misbahul. (2015). *Semangat Kapitalisme dalam Dunia Tarekat*. Malang: Intelegensia Media.
- Muslim, A., & Sa'adah, S. (2022). Tarekat Alawiyah; Genealogi, Konsep Moderasi dan Peran Pembentukan NKRI. *ESOTERIK*, 8(1), 23—44.
- Muta'ali, Abdul. 2010. *Kontribusi Bahasa Arab dalam Kosa Kata Bahasa Indonesia*. Purwakarta: Nur El Syams Publishing
- Mutiah. (1981). *Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia; Khususnya al-Irsyad*. (Skripsi, Universitas Indonesia Jakarta).
- Nasution, Harun. (1978). *Filsafat dan Mistisisme*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasution, Harun. (2016). *Teologi Islam: Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Depok: Universitas Indonesia Press.
- Nasution, S. (1988). *Berbagai Pendekatan dalam Proses Belajar*. Jakarta: Bina Aksara.
- Noer, Deliar. (1980). *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900—1942*. Jakarta: LP3ES Anggota IKAPI.
- Nurlaela, A., Naim, N. M., & Syehab, R. A. (2020). Tarekat Al-Idrisiyyah Dalam Membangun Akhlak Mulia Generasi Muda. *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, 21(2), 181—190.
- Nursiah, H. M. (1999). *Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah*. Lombok Timur: Bintang Timur.
- Nurwahidin. (2011). *Tasawuf for All: Kajian Tasawuf Sederhana, Ringkas, untuk Segala Kalangan*. Jakarta: Midada Rahma Press.
- Ollet Jr, John W. (1970). *Teaching English as a Second Language*. New Delhi: McGraw Hill.
- Peeters, Jeroen. (1997). *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821—1842*. Jakarta: Inisiasi Press.
- Permadi. (2004). *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Pili, Salim B. (2019). *Tarekat Idrisiyyah: Sejarah dan Ajarannya, Mengungkap Jejak Masuknya Neo-Sufisme di Indonesia*. Tasikmalaya: Penerbit Mawahib.
- Purnamasari, Dian. (2018). *Jejak Keemasan Pangeran Kuningan*, Jakarta: Kompas.

- Purwadaksi, Ahmad. (1992). *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman: Suntingan Naskah dan Kajian Isi Teks*. (Disertasi, Universitas Indonesia).
- Purwadaksi, Ahmad. (2004). *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman: Suntingan Naskah dan Kajian Isi Teks*. Jakarta: Djambatan.
- Rachmat, Krisyantono. (2008). *Teknik Praktis Riset Komunikasi: Disertai Contoh Riset Media, Public Relations, Komunikasi Pemasaran, dan Organisasi*. Jakarta: Kencana Prenada Kedua.
- Rahim, Husni. (1998). *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*. Jakarta: Logos.
- Rahman, Aryana., Rosa, Kartina., & Rizsesa, Yudith. (2018). *Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Surau Qutubul Amin Sawangan Depok*. Makalah.
- Rahmat, Taufiq. (2007). *Mengungkap Kisah Wali Kutub Syekh Muhammad Samman*. Jakarta: PT Sinar Dewasa.
- Ramdoni, Ilham. (2014). Pengaruh Pemikiran Ahmad Surkati terhadap Perkembangan Pendidikan Islam Indonesia 1911—1943. (Skripsi, Universitas Indonesia).
- Rebouillet, André. (1976). *Guide Pédagogie pour Le Professeur de Français Langue Etrangère*. Paris: Hachette.
- Republik Indonesia. (2003). Undang-Undang No 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. Jakarta: Sekretariat Negara.
- Robert, Paul. (1989). *Le Petit Robert 1 Dictionnaire Alphabétique et Analogique la Langue Française*. Paris: Le Robert.
- Robert, Paul., Rey, A., & Rey-Debove, J. (1984). *Le Petit Robert: Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française*. Paris: Le Robert.
- Rochmiatun, Endang. (2016). *Ulama Bebas dan Ulama Birokrat: Dinamika Gerakan Islam di Palembang 1825—1942*. (Disertasi, Universitas Indonesia).
- Sadan, Mandy (2013). *Being and Becoming Kachin: Histories Beyond the State in the Borderworlds of Burma*. London: Oxford University Press.
- Said, Ridwan. (2004). *Fiqh Klenik Fatwa-Fatwa Ulama Meyorot Tarikat Mistik*. Kediri: Mitra Gayatri.
- Samad, Duski. (2002). *Syekh Burhanuddin dan Islamisasi di Minangkabau: Syarak Mandaki Adat Manurun*. Jakarta: The Minangkabau Foundation.

- Santoso, Budi (2000). *Peranan Keturunan Arab Pergerakan Nasional Indonesia*. Jakarta: Progres.
- Sauri, Sofyan. 2020. "Sejarah Perkembangan Bahasa Arab dan Lembaga Islam di Indonesia" dalam *INSANCITA: Journal of Islamic Studies in Indonesia and Southeast Asia*, Volume 5 (1), February, pp.73—88.
- Shihab, Alwi. (2009). *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia*. Depok: Pustaka Iman.
- Soekarba, Siti Rohmah. 2008. "Peranan Bahasa Arab di Indonesia: Penggunaan Bahasa Arab pada Komunitas Muslim Indonesia", makalah Seminar Nasional "Peran dan Prospek Bahasa Arab di Indonesia", Tidak diterbitkan. Fakultas Sastra Universitas Sumatera Utara Medan, Sabtu, 23 Agustus 2008.
- Soemanto, Wasty. (1982). *Pendidikan Profesi bagi Pemimpin Pendidikan*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Solihin, M. (2005). *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Speer, Thomas M. (1980). Putting Variety into Dictation. *English Teaching Fomm*, 18(3), 28—30.
- Steenbrink, Karel A. (1984). *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Subandiyah. (1993). *Pengembangan dan Inovasi Kurikulum*. Jakarta: Grafindo.
- Sukmadinata, Nana Syaodih. (2000). *Pengembangan Kurikulum: Teori dan Praktik*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Sunarto, Musyrifah. (2005). *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sutiasumarga, Males. 2001. "Perubahan Makna Kata dalam Bahasa Arab" dalam *Jurnal Kebudayaan Arab ARABIA* Vol. III Nomor 6/ Oktober 200-Maret 2001. Depok: Program Studi Arab Fakultas Sastra Universitas Indonesia, op. 87—95.
- Syarifuddin, Andi., & Zainuddin, Hendra. (2013). *101 Ulama Sumsel: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*. Yogyakarta: Forpress Sumsel ar-Ruzz Media.
- Tarigan, Guntur. (1985). *Menulis sebagai Suatu Keterampilan Berbahasa*. Bandung: Angkasa.
- Timotius, Kris H. (2017). *Pengantar Metodologi Penelitian*. Jakarta: ANDI.
- Versteegh, Kees. (1996). *Linguistic Attitudes and the Origin of Speech*

- in the Arab World. *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*, 15—31.
- Wargadalem, Farida R. (2017). *Kesultanan Palembang dalam Pusaran Konflik*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-École française d'Extrême Orient.
- Wastono, Afdol Tharik, 2001. "Sistem Pungutan Bahasa Arab dalam Bahasa Indonesia" dalam *Jurnal Kebudayaan Arab ARABIA* Vol. III Nomor 6/ Oktober 2000-Maret 2001. Depok: Program Studi Arab Fakultas Ilmu Pengetahuan Universitas Indonesia.
- Wehr, Hans. 1982. *A Dictionary of Modern Written Arabic: Arabic-English*. Editor J. Milton Cowan. Beirut: McDonald & Evant.
- Winarto, Yunita T., Hidayat, Rahayu S., & Budianta, Melani. (2019). *Meretas Batas Ilmu Perjalanan Intelektual Guru Besar Sosial Humaniora*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Woodward, M., Umar, M., Rohmaniyah, I., & Yahya, M. (2013). *Salafi Violence and Sufi Tolerance? Rethinking Conventional Wisdom: Perspectives on Terrorism*, 7(6), 58—78. [www.jstor.org/stable/26297065](http://www.jstor.org/stable/26297065)
- Yamaguchi, Motoki. (2016). Islamic School and Arab Association: Aḥmad Sūrkatī's Reformist Thought and Its Influence on the Educational Activities of al-Irshād. *Studia Islamika*, 23(3).
- Zainuri, Muhammad. 2019. "Perkembangan Bahasa Arab di Indonesia" dalam *Jurnal Tarling*, Vol 2 (2). Pp. 230—248
- Zed, Mestika. (2008). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.



Kapita Seleкта

# Studi Arab dan Islam



**Sebagai** salah satu agama samawi dengan penganut terbesar di dunia, Islam telah berkembang menjadi agama yang tidak hanya ritualis, tetapi juga menghasilkan ragam kebudayaan dan buah karya di tengah-tengah pengikutnya. Keragaman tersebut juga terjadi di Indonesia. Islam dan masyarakat penganutnya di Indonesia telah dan akan makin berkembang sedemikian rupa hingga menjadi kelompok-kelompok masyarakat dengan ragam pemikiran dan gerakan keislaman yang khas dan unik. Keragaman tersebut terlihat dari banyaknya organisasi-organisasi masyarakat Islam, hingga komunitas-komunitas pengajian, tarekat, dan lainnya.

Buku ini, Kapita Seleкта Studi Arab dan Islam, mengupas banyak pengetahuan berkenaan dengan keragaman-keragaman tersebut. Melalui buku ini, penulis, Siti Rohmah Soekarba, menuangkan gagasan dalam bentuk bunga rampai yang saling menyempurnakan mengenai bidang keahliannya, yaitu Islamic studies dan Arab studies. Panjangnya proses penelitian, dialog, dan perenungan yang ditempuh membuat buku ini menjadi tidak berlebihan sekiranya diserupakan sebagai karya indepth di bidang studi Islam ke-Indonesia-an.

**litnus.** Penerbit



✉ literasinusantaraofficial@gmail.com  
🌐 www.penerbitlitnus.co.id  
📧 @litnuspenerbit  
📞 literasinusantara\_  
☎ 085755971589

Agama

+17

