

T E S I S

AGAMA DAN POLITIK

Makna Afiliasi Politik
Penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah
Di Wilayah Kemursyidan Cukir, Jombang



KK

TS. 34/97

Sya

a

NUR SYAM

PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA

1997

AGAMA DAN POLITIK

**Makna Afiliasi Politik Penganut Tarekat Qadiriyyah
Wa Naqsyabandiyah di Wilayah Kemursyidan Cukdr Jombang**

T E S I S

**Untuk Memperoleh Gelar Magister
Dalam Program Studi Ilmu-Ilmu Sosial
Pada Program Pasca Sarjana Universitas Airlangga**

Oleh :

NUR SYAM

NIM. 099411628-M-IIS

**PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS AIRLANGGA**

S U R A B A Y A

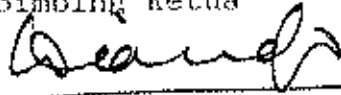
1997

TESIS INI TELAH DISETUIJUI

Tanggal 6 Maret 1997

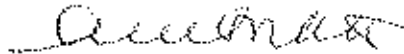
Oleh

Pembimbing Ketua



PROF. H. SOETANDYO WIGNJOSEBROTO, MPA.

Pembimbing

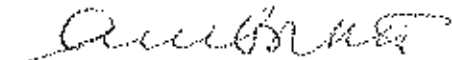


RAMLAN SURBAKTI, Drs., MA., PhD.

Mengetahui

Ketua Program Studi Ilmu-Ilmu Sosial

Program Pascasarjana Universitas Airlangga



RAMLAN SURBAKTI, Drs., MA., PhD.

Telah diuji pada

Tanggal 19 Februari 1997

PANITIA PENGUJI TESIS

Ketua : Dede Oetomo, Drs., MA., PhD.

Anggota : 1. Prof. H. Soetandyo Wignjosebroto, MPA.

2. Ramlan Surbakti, Drs., MA., PhD.

3. Widodo, J.P., dr., MS., MPh., Dr-Ph.

4. Priyatmoko, Drs., MA.

KATA PENGANTAR

Penelitian tesis ini, walaupun dengan susah payah akhirnya selesai juga. Saya bersyukur ke hadirat Allah Yang Maha Kuasa, karena tanpa perkenannya, "rasanya" tesis ini tak sampai ke hadapan Sidang Penguji Tesis di Program Pasca Sarjana Ilmu-Ilmu Sosial Universitas Airlangga, Surabaya.

Ungkapan rasa terima kasih sangat patut saya haturkan kepada Bapak Prof. Soetandyo Wignjosebroto, MPA., bahwa di tengah-tengah kesibukan Beliau yang memuncak, akan tetapi masih menyempatkan diri untuk membaca dan membimbing secara telaten penulisan tesis ini. Kepada Pak Ramlan Surbakti, PhD., Ketua Program dan juga pembimbing penulisan ini, saya secara khusus menyampaikan terima kasih atas kesabarannya dalam mengarahkan dan melapangkan wawasan peneliti mengenai teori-teori sosial dan politik yang sebelum itu sangat asing bagi saya. Kepada Bapak Dede Oetomo, PhD., yang telah mengajarkan bagaimana menghargai pendapat orang, saya mengucapkan terima kasih. Bapak Widodo J.P., Dr.PH., yang mengajarkan kedisiplinan dan wawasan metodologi sangat patut juga memperoleh terima kasih. Demikian pula Bapak Priyatmoko, MA., juga membantu dalam penulisan tesis ini. Mudah-mudahan Allah membalas semua budi baik tersebut.

Kepada Bapak Rektor Universitas Airlangga, Bapak Direktur Program Pascasarjana, Bapak Asisten Direktur, segenap Bapak dan Ibu Dosen Program Pascasarjana Ilmu-Ilmu Sosial dan segenap staf Administrasi pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga Surabaya saya mengucapkan terima kasih atas segala budi baik yang

telah diberikan kepada saya. Semoga Tuhan memberkatinya.

Kepada Bapak Drs. Abd. Jabbar Adlan, Rektor IAIN Sunan Ampel, Bapak Abdul Mujib Manan, Dekan Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel, Bapak Drs. Imam Sayuti Farid, Bapak Drs. Syahudi Sirodj, Bapak Drs. Salahuddin, Bapak Drs. Abdul Mutholib, Bu Ninin, Bapak Drs. Shonhaji Sholeh Dip.IS., Bapak Drs. M. Ali Azis dan Bapak Drs. HM. Akhyar, serta Bapak Drs. Achwan Mukarrom, MA., saya benar-benar berhutang budi atas bantuan dana, pemikiran dan dorongan-dorongannya.

Ucapan terima kasih juga sangat pantas kami berikan kepada seluruh informan penelitian saya, yang telah meluangkan waktu dan memberikan jawaban-jawaban atas pertanyaan saya dengan kejujuran dan keikhlasan, khususnya kepada Syaikh Mursyid Kyai Makki Ma'shum dan Kyai Abdul Hamid yang kesabarannya pantas diteladani.

Tak lupa istri saya, Indah dan ketiga putri saya, Kiki, dan si kembar Eva dan Evi yang turut "berpuasa" selama saya melakukan studi dapat pula menikmati kebahagiaan yang semestinya mereka terima. Atas segala kesabarannya, sangat pantas saya mengucapkan terima kasih.

Mudah-mudahan segala jerih payah semua pihak tersebut dicatat oleh Allah Swt sebagai amal saleh yang kelak bermanfaat.

Bulan Ramadhan, Februari 1997

LAMPIRAN

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN UNTUK TESIS

b	=	ب	n	=	ن
t	=	ت	w	=	و
ts	=	ث	h	=	ه
j	=	ج	y	=	ي
h	=	ح	r	=	ر
kh	=	خ			
d	=	د			
dz	=	ذ			
r	=	ر			
z	=	ز			
a	=	ا			
ay	=	آ			
eh	=	ع			
dl	=	ل			
th	=	ط			
dh	=	ظ			
'_	=	ـ			
gh	=	غ			
f	=	ف			
a	=	ق			
¢	=	ك			
l	=	ل			
m	=	م			

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI	1
DAFTAR TABEL	vi
DAFTAR LAMPIRAN	vii
BAB I : Pendahuluan	1
Pengantar	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan Penelitian	8
C. Fokus Masalah	10
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	12
E. Konsep-konsep yang Dikaji	13
F. Sistematika Pembahasan	17
BAB II : Metode Penelitian	18
Pengantar	18
A. Penelitian Kualitatif	18
B. Lokasi Penelitian	20
C. Proses Pelaksanaan Penelitian	21
BAB III : Tarekat dan Politik di Indonesia	29
Pengantar	29
A. Menilai Ulang Kedatangan Islam di Indonesia: Menyimak Peran Tarekat dalam Proses Islami- sasi di Nusantara	29
B. Tarekat, Pesantren dan Kyai	37
1. Sejarah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah	39

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI	1
DAFTAR TABEL	vi
DAFTAR LAMPIRAN	vii
BAB I : Pendahuluan	1
Pengantar	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan Penelitian	8
C. Fokus Masalah	10
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	12
E. Konsep-konsep yang Dikaji	13
F. Sistematika Pembahasan	17
BAB II : Metode Penelitian	18
Pengantar	18
A. Penelitian Kualitatif	18
B. Lokasi Penelitian	20
C. Proses Pelaksanaan Penelitian	21
BAB III : Tarekat dan Politik di Indonesia	29
Pengantar	29
A. Menilai Ulang Kedatangan Islam di Indonesia: Menyimak Peran Tarekat dalam Proses Islami- isasi di Nusantara	29
B. Tarekat, Pesantren dan Kyai	37
1. Sejarah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah	39

2. Tarekat dan Pesantren	44
3. Kyai atau Syaikh dan Kharismanya	49
4. Murid atau Penganut Tarekat	51
5. Masjid sebagai Pusat Ritual	52
C. Gerakan Pembaharuan Islam	53
D. Resistensi Tarekat Menghadapi Gerakan Pemba- haruan	57
E. Tarekat dan Politik: Dinamika Hubungan Tarekat dan Kekuasaan Politik	64
1. Kekuasaan Politik	64
2. Tarekat dan Politik Zaman Prakolonial	69
a. Tarekat dan Raja	69
b. Birokrasi Keagamaan	75
3. Tarekat dan Politik Zaman Kolonial	81
a. Tarekat dan Gerakan Politik	82
b. Tarekat dan Pemberontakan	85
4. Tarekat dan Politik Pascakemerdekaan	88
BAB IV : Lokasi Penelitian: Tarekat dan Politik di Jombang	94
A. Gambaran Umum Masyarakat Jombang	94
1. Jombang dalam Legenda	94
2. Letak Geografis	95
3. Kependudukan	95
4. Kepemelukan Agama	96
5. Sarana Keagamaan	99
6. Kependidikan	100
B. Tarekat dan Politik di Jombang	102
1. Pusat-pusat Tarekat di Jombang	102

2. Partai Persatuan Pembangunan (PPP): Pentas Politik Islam di Tingkat Regional	109
a. Pentas Politik PPP	109
b. PPP dalam Pentas Politik Regional dan lokal: Pasang Surut PPP di Kabupaten Jombang	119
BAB V : Kepemimpinan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dan Politik di Wilayah kemursyidan Cukir, Jombang.....	128
A. Upacara Ritual Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Cukir	128
B. Memahami Proses Perpindahan dari Rejoso ke Cukir: Tarik Menarik Ajaran yang Normatif dan Politik	142
C. Meneguhkan Kharisma, Menuai Kepatuhan	155
D. Organisasi Tarekat: Sebuah Kelompok Eksklusif	162
E. Memanfaatkan Pengaruh, Memperoleh Dukungan	167
F. Analisis: Memahami Kepemimpinan Kyai Tarekat	171
BAB VI : Afiliasi Politik Penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kemursyidan Cukir: Kecenderungan ke PPP	179
A. Kiprah PPP dalam Pentas Politik Regional: Pasang Surut PPP di Jombang dari Pemilu	

1971- 1992	179
B. PPP dalam Kawasan Lokal: Kasus Kecamatan Diwek	202
C. Analisis: Kecenderungan Penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kemursyidan Cukir untuk Berafiliasi ke PPP	208
Bab VII: Tindakan Politik Bermakna: Afiliasi Politik Penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kemursyidan Cukir	212
A. Pandangan Penganut Tarekat tentang Politik ..	212
B. Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Cukir vs Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Tebuireng	222
C. Proses Tindakan Politik Bermakna	225
D. Analisis: Memahami Tindakan Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kemursyidan Cukir	227
BAB VIII : Kesimpulan dan Implikasi	232
A. Kesimpulan	232
B. Implikasi Teoritik: Membandingkan Temuan dengan Teori-teori Yang Relevan	234
1. Pemikiran Politik Penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah	234
2. Perspektif Aliran dan Kewibawaan Kharis- matis-tradisional: Faktor Internal dan eksternal dalam tindakan memilih Partai politik	256

a. Perspektif Aliran.....	256
b. Perspektif kewibawaan kharismatis- tradisional.....	261
c. Tindakan Politik Penganut Tarekat: Analisis Interaksionisme simbolik.....	265
C. Implikasi Praktis	268
D. Keterbatasan Studi.....	269
Bibliografi.....	271

DAFTAR TABEL

Tabel	1	: Perkembangan Kepemelukan Agama	98
Tabel	2	: Tempat Ibadah Menurut Jenisnya	99
Tabel	3	: Jumlah Sekolah, Murid dan Guru di Jombang	101
Tabel	4	: Perolehan Suara dan Kursi PPP sejak Pemilu 1977	118
Tabel	5	: Perubahan Perolehan Suara PPP di Jawa Timur Pemilu 1987 dan 1982	118
Tabel	6	: Kemerosotan PPP di Daerah Tk II sejak Pemilu 1977	121
Tabel	7	: Perolehan Suara OPP Pemilu 1987 dan 1992	126
Tabel	8	: Perolehan Suara dalam Pemilu 1971	181
Tabel	9	: Perolehan Suara dalam Pemilu 1977 di Kabupaten Jombang	183
Tabel	10	: Perolehan Suara Pemilu 1982 di Kabupaten Jombang	187
Tabel	11	: Perolehan Suara Pemilu 1987 di Kabupaten Jombang	191
Tabel	12	: Perolehan Suara Pemilu 1992 di Kabupaten Jombang	198
Tabel	13	: Perolehan Suara dalam Pemilu 1987 di Kecamatan Diwek	205
Tabel	14	: Perolehan Suara dalam Pemilu 1992 di Kecamatan Diwek	206

DAFTAR LAMPIRAN

1. Nama Desa Tempat Kegiatan Khususiyah di Idarah Syu'biyah Jombang	283
2. Susunan Komisaris PPP Kecamatan se Kab. Jombang	284
3. Peta Kabupaten Jombang	286
4. Peta Hubungan antara tempat khususiyah, NU dan PPP	287
5. Luas dan Letak Ketinggian Desa dari Permukaan air laut per Kecamatan	288
6. Banyaknya penduduk menurut jenis kelamin, sex ratio dan persentase per kecamatan	289
7. Banyaknya penduduk per kecamatan tahun 1990-1994	290
8. Banyaknya pemeluk agama menurut jenisnya tahun 1987-1994	291
9. Banyaknya pemeluk agama menurut jenisnya perkecamatan ...	292
10. Banyaknya tempat ibadah menurut jenisnya tahun 1987-1994	293
11. Banyaknya tempat ibadah menurut jenisnya perkecamatan....	294
12. Banyaknya penduduk dewasa dan anak-anak per kecamatan ...	295
13. Terjemah Teks Arab pada Catatan Kaki Bab V	296
14. Jadwal Pengajian Khususiyah di Masjid Cukir	298
15. Silsilah tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Kyai Hasyim Azy'ari, Kyai Adlan Ali dan Kyai Makki Ma'shum serta tarekat Shiddiqiyah Kyai Muchtar Mu'thi	299

BAB I

PENDAHULUAN

Pengantar

Dalam bab ini akan diuraikan secara mendalam tentang apa yang melatarbelakangi penelitian ini dilaksanakan, apa masalah dan fokus masalah penelitian, tujuan dan kegunaan penelitian serta konsep-konsep yang akan dikaji. Demikian pula akan dijelaskan mengapa penelitian agama dan politik dalam fokus makna afiliasi politik penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di wilayah kemursyidan Cukir ini dianggap penting.

A. Latar Belakang Masalah

Berbagai kajian yang dilakukan oleh para ahli ilmu sosial yang menempatkan agama sebagai faktor yang menentukan terhadap kehidupan manusia telah banyak dilakukan. Weber¹, Bellah² dan untuk Indonesia ialah Sobary³. Kajian tersebut menempatkan agama sebagai faktor yang menentukan terhadap aspek tindakan manusia dalam hal ini ialah etos kerja yang dipengaruhi oleh semangat keagamaan. Namun demikian, mereka beranggapan bahwa agama bukanlah satu-satunya faktor, akan tetapi merupakan salah satu faktor yang menentukan perilaku manusia. Weber menyebut sebagai elective

1. Max Weber, The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, (New York : Charles Scribner and Son, 1958)

2. Robert M. Bellah, Religi Tokunawa, (Jakarta : Yayasan Obor, 1995)

3. Mohamad Sobary, Kesalehan dan Perilaku Ekonomi, (Jakarta: Benteng Budaya, 1995)

affinity.⁴

Juga terdapat kajian yang lebih terfokus pada Islam dalam konteks lokal dalam kaitannya dengan kehidupan sosial masyarakat lokal, misalnya Geertz⁵, Hefner⁶. Dan juga kajian yang dilakukan oleh Woodward.⁷

Dunia tarekat, tak dapat dipisahkan dengan pesantren. Akan tetapi sejauh ini hanya ada beberapa karya yang mencoba mengamati dunia pesantren dengan tarekat tersebut. Misalnya Dhofier⁸, dan tulisan Van Bruinessen.⁹ Sedangkan tulisan lain mengenai pesan-

4. Boyle Paul Johnson, Teori Sosiologi Klasik dan Modern, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 1994), h. 238. Konsep ini mencoba untuk memberikan gambaran bahwa antara Etika Protestan dan semangat kapitalisme bukanlah sebab akibat, akan tetapi merupakan kesesuaian logis dan konsistensi psikologis di mana keduanya saling mendukung.

5. Clifford Geertz, Santri, Priyayi, Abangan Dalam Masyarakat Jawa, (Jakarta : Pustaka Jaya, 1981). Bahan tulisan ini, Geertz seolah variasi keberagaman Orang Jawa dalam tiga kategori, yaitu Santri yang lebih berorientasi kepada Islam, Abangan yang lebih berorientasi kepada kepercayaan lokal dan Priyayi yang lebih berorientasi kepada nilai luhur manusia Jawa.

6. Robert W. Heffner, Hindu Javanese : Tenger Tradition and Islam, sebagaimana dikutip oleh Hendroprasetyo, dinyatakan bahwa pada masyarakat Tenger yang senyalnya diakui sebagai beragama Hindu, akan tetapi masih terdapat sisa-sisa ajaran Islam dalam tradisi keagamaannya. Lihat Hendroprasetyo, "Mengislamkan Orang Jawa, Antropologi baru Islam Indonesia, Bulan Islamika, No. 3, (Bandung : Mizan, 1993), h. 69-80

7. Mark R. Woodward, The sharia and The Sacred Doctrine : Muslim Law and Mystical Doctrin in Central Java, sebagaimana dikutip oleh Hendroprasetyo dinyatakan bahwa di pusat kraton Yogyakarta ternyata didapati adanya doktrin mistis yang bersumber dari ajaran agama Islam atau dengan kata lain bahwa hal-hal yang berkenang di sana dipengaruhi oleh doktrin mistik yang bernuansa keislaman. Lihat Hendroprasetyo, "Mengislamkan... (Bandung: Mizan, 1993), h.69-80

8. Zamakhsyari Dhofier, Tradisi Pesantren, Studi Pandangan Hidup Kyai, (Jakarta :LP3ES, 1982). Buku ini membahas dunia pesantren dengan pendekatan teori Continuity and Change, di mana diperoleh temuan bahwa di dunia pesantren yang terjadi dewasa ini, pada dasarnya bahwa perubahan yang terjadi dilalui melalui proses seleksi terhadap tradisi lama yang relevan dan menerima tradisi baru yang sesuai. Buku ini juga membahas tarekat dalam perspektif sebagai pedoman atau pegangan dasar yang diyakini kebenarannya oleh para pendukungnya.

9. Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, (Jakarta :Mizan, 1992). Buku ini merupakan penelusuran secara sosio historis terhadap tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia. Periksa juga tulisan van Bruinessen, MU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Makna Baru, (Yogyakarta: LKIS, 1994). Buku ini membahas secara umum tentang relasi-relasi kuasa yang melalari perubahan di dalam tubuh MU dengan pendekatan historis genealogis. Namun juga membahas tentang akar sosial MU yang berbasis pada pesantren dan tarekat. Periksa juga Van Bruinessen, Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, (Bandung: Mizan, 1995). Di dalamnya dibahas tentang tradisi pengajaran dan penganalan Islam di Nusantara dengan pendekatan silsilah keilmuan atau intellectual genealo-

ren lebih berkecenderungan melihat peran kyai, baik sebagai pemimpin bagi dunia pesantrennya maupun bagi masyarakatnya. Tulisan Mastuhu¹⁰ dan Arifin¹¹ dapat dikategorikan ke dalam peran kepemimpinan kyai dalam kategori yang pertama. Sedangkan tulisan Horikoshi¹², dan Effendi¹³ nampaknya membahas peran kyai dalam kategori kedua. Di pihak lain tulisan tentang tarekat, kebanyakan juga dalam perspektif ajaran, misalnya Burchkardt¹⁴, Nasr¹⁵, Khari Noer¹⁶ dan Dahlan.¹⁷

Kajian yang menghubungkan antara Islam dan politik juga telah banyak dilakukan. Dalam hal ini setidaknya-tidaknya dapat dikategorikan ke dalam tiga kategori, pertama, kajian yang menyoroti pengaruh politik Islam dalam wacana peran politik Islam,

menyebutkan pada pengkajian terhadap teks-teks yang diajarkan di pesantren-pesantren abad 19-20 M. Buku ini juga membahas pengaruh politik, di mana menurutnya bahwa faktor politik turut berperan serta dalam proses alih kepemimpinan.

10. Mastuhu, Dimensi Sistem Pendidikan Pesantren, (Jakarta : IAIN, 1993)

11. Inron Arifin, Kepeimpinan Kyai, Kasus Pesantren Tebuireng, (Malang: Kalimasadha Press, 1995). Buku ini merupakan variasi dari model kepemimpinan linear ke dalam pola campuran, yaitu kepemimpinan Kyai dari kharismatis, ke kharismatis tradisional ke rasional dalam proses transformasi keilmuan.

12. Hiroko Horikoshi, Kyai dan Perubahan Sosial, (Jakarta: P3M, 1987). Buku ini berfokus mengenai peran Kyai sebagai mediator yang menghubungkan kepentingan alasan dan bawahan, di samping kemampuan kyai untuk melakukan adaptasi kreatif dengan perubahan sosial di sekitarnya.

13. Bisri Effendi, Ke Muncrah : Gerak Transformasi Sosial di Maderu (Jakarta : P3M, 1990). Buku ini juga membahas peran kyai dalam usaha transformasi sosial di wilayahnya.

14. Titus Burchkardt's, An Introduction to Sufi Doctrine, (Lahore: Ashroff Press, 1973)

15. Sayyid Hossein Nasr, Sufi Essays, (London : Routledge and Keegan Paul, 1972)

16. Khairul Khari Noer, Mahdal al-Mujid Ibn Arabi dan Panteisme, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995)

17. Abdul Azis Dahlan, Tasawuf Syamsudin Sunatani, (Jakarta: Disertasi Tak diterbitkan, IAIN Syarif Hidayatullah, 1990)

seperti tulisan Anwar¹⁸, Hassan¹⁹ dan Mulkan²⁰. Demikian pula tulisan Noer²¹, Boland²², Maarif²³ dan Radi²⁴ dan kajian Jackson.²⁵ Kedua, kajian yang lebih memfokuskan diri pada peran negara terhadap agama, seperti tulisan Suminto.²⁶ Ketiga ialah kajian yang lebih memfokuskan pada kekuatan religio politik di dalam sistem politik, seperti tulisan Surbakti.²⁷

Mencermati berbagai uraian tersebut, betapa belum terdapat penelitian yang mencoba menggambarkan secara mendalam mengenai variasi kehidupan agama, khususnya Islam dalam perspektif varian khusus, yang dalam hal ini ialah penganut tarekat. Memang, Van Bruinessen sedikit telah menyinggung hubungan antara tarekat

18.M. Syafi'i Anwar, Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia. Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1993)

19.Muhammad Khaal Hassan, Modernisasi Indonesia, Respon Cendekiawan Muslim, (Surabaya : Bina Ilmu, 1987)

20.Abdul Muir Mulkan, Runtuhnya Milos Politik Santri, (Jogyakarta: Sypress, 1994)

21.Deliar Noer, Partai Islam di Pentas Nasional, (Jakarta: Grafiti Pers, 1987)

22.B.J. Boland, Perjuangan Islam di Indonesia, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985)

23.Ahmad Syafi'i Maarif, Islam dan Politik di Indonesia, (Jakarta : IAIN Sunan Kalijaga Pers, 1988)

24.Umaid Radi, Strategi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) Selama 1971-1982 : Suatu Studi tentang Kekuatan Politik Islam di Tingkat Nasional (Jakarta: Integrata Press, 1984)

25.Karl D. Jackson, Kemibawaan Tradisional, Islam dan Pemerintahan: Kasus Darul Islam di Jawa Barat (Jakarta : Grafiti Pers, 1990)

26.Aqib Suminto, Politik Islam Hindia Belanda (Jakarta : LP3ES, 1986)

27.Ranlan Surbakti, Religion and Politics in Indonesia : A Literature Review. Dalam Majalah Bestari, No. 16 (b.vii, Januari-Maret (Halang : UHM, 1994), p.61-68. Dalam tulisan ini dinyatakan bahwa terdapat relasi kekuatan antara agama dan pemerintah dan interaksi di dalam antara negara dan agama. Ada banyak fakta yang melandasi tulisan ini antara lain ialah bahwa dalam lerna agama, Indonesia ialah masyarakat plural, yang secara historis mengakui adanya organisasi keagamaan, namun juga menandai konflik internal. Sedangkan dipihak lain, terdapat respon politik dari umat beragama, misalnya dalam bentuk protes terhadap berbagai kebijakan pemerintah. Jadi di satu sisi negara mengatur, tetapi dipihak lain agama juga memiliki kekuatan resistensi.

dan politik, akan tetapi nampaknya bahwa kajian tersebut masih baru pada tahap awal, sehingga belum menyentuh kedalaman hubungan antara tarekat dan politik tersebut.²⁸ Demikian pula kajian yang dilakukan oleh para ahli mengenai hubungan antara Islam dan politik juga hanya menyangkut persoalan yang "sedikit banyak" bersifat umum. Oleh karena itu, penelitian ini akan mencoba mengungkap fenomena adanya interaksi antara agama dan politik dalam kasus khusus, yaitu kehidupan penganut tarekat dalam interaksinya dengan politik, yang dalam hal ini ialah afiliasi politiknya.

Dengan demikian, tulisan ini secara tidak langsung merupakan usaha untuk mengikuti tradisi penjelasan adanya interaksi antara agama dan politik sebagaimana yang telah dilakukan oleh Surbakti²⁹. Namun demikian terdapat perbedaan yang cukup mendasar. Jika di dalam tulisan Surbakti tersebut nampak fenomena dan fakta-fakta yang bersifat umum dalam kaitannya dengan hubungan antara agama dan politik yang di dalamnya terdapat interpenetrasi, maka tulisan ini sengaja menampilkan kasus khusus, yaitu fenomena hubungan agama dan politik dalam wacana interpenetrasi, antara tarekat dan politik. Jadi tulisan ini dimaksudkan untuk lebih memberikan variasi mengenai hubungan antara agama dan politik berdasarkan latar religio-politik penganut tarekat.

Ada beberapa fakta yang mendukung kasus hubungan antara

28. Marlin Van Bruinessen, Kital Euning, Pesantren dan Tarekat (Bandung: Mizan, 1995), h. 330-344

29. Ramlan Surbakti, Religion and Politics, p. 63-64

agama dan politik dalam kaitannya dengan penganut tarekat. Terdapat dua kategori untuk menjelaskan hal ini. Pertama, adanya pengaruh pemahaman ajaran agama menurut interpretasi penganut tarekat terhadap peran politik pemerintah. Dalam kasus ini, misalnya tulisan Kartodirjo.³⁰ Juga Tulisan Van Bruinessen mengenai peran tarekat dalam gerakan-gerakan protes terhadap pemerintah. Anggota tarekat di mana ia memiliki kesetiaan terhadap pemimpinnya, maka akan sangat mudah digerakkan oleh para pemukanya untuk melakukan berbagai kegiatan yang berseberangan dengan negara. Dalam kasus tarekat Sanusiyah di Libya, tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Jawa menunjukkan hal tersebut. Jaringan antar anggota tarekat menjadi pemersatu untuk melakukan gerakan-gerakan perlawanan yang digerakkan oleh para pemimpin mereka.³¹

Kedua, Penetrasi faktor politik terhadap tarekat. Di dalam hal ini, misalnya dalam kasus tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Jember dan Jombang. Ketika Kyai Mustain Romli berpindah afiliasi politiknya ke Golkar, sementara ia pemimpin Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dan ketua Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarah, yang pada masa itu terikat secara organisasional dengan NU yang menjadi bagian PPP, maka banyak pengikutnya yang menjadi gundah dan secara tidak langsung beralih pimpinan ke Cukir. Pada hal waktu

30. Sartono Kartodirjo, "Agrarian Radicalism in Java : its Selling and Development". Dalam Claire Holt, Ed., Culture and Politics in Indonesia (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p.114. Tulisan ini menaparkan mengenai peran serta penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dalam gerakan protes petani terhadap pemerintah Belanda. Untuk ini periksa lebih lanjut Sartono Kartodirjo, Pengkerontakan Petani Banten 1868 (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985).

31. Martin Van Bruinessen, "Tarekat Qadiriyyah dan Ikon Syaikh Abdul Qadir Jilani di India, Kurdistan dan Indonesia. Dalam Jurnal Ummu Qur'an, No. 1, vol. 1 (Jakarta: NISSI, 1990)

itu, kedudukan Kyai Adlan Ali hanyalah kepala badai dan belum berhak membatat anggota baru. Sehingga Kyai Adlan Ali memperoleh ijtihad dari Kyai Muslih Mranggen untuk menjadi mureyid baru di kalangan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Tebuireng. Kelihatannya bahwa suksesi kepemimpinan dapat dipengaruhi oleh konteks politik dengan dalih memberikan ketenangan dan pegangan yang jelas bagi umat.³² Dalam kasus lain, untuk memperoleh pengesahan mengenai keberadaan tarekat Siddiqiyah, maka tarekat ini berafiliasi ke Golkar dengan harapan memperoleh perlindungan dari pemerintah mengenai keberadaannya, karena selalu mendapatkan perangan sebagai tarekat yang tidak mu'tabar (tidak absah).³³

Interaksi agama dan politik dalam kasus tarekat untuk penelitian ini tidak dimaksudkan sebagai proses tarik menarik antara agama dan politik dalam wujud bagaimana keduanya saling menyikapi kebijakan, seperti penganut tarekat merespon kebijakan pemerintah (birokrasi), yang menyangkut aturan-aturan atas kehidupan tarekat, atau pemerintah menyikapi dan merespon terhadap kehidupan penganut tarekat, akan tetapi berupa tarik menarik antara pemahaman mengenai ajaran tarekat yang normatif esoteris berhadapan dengan pilihan politik sebagai wahana artikulasi kepentingan. Dengan kata lain, bahwa pilihan afiliasi politik penganut tarekat ditentukan oleh pemahaman ajaran agama yang diyakini kebenarannya dan pemahaman ajaran agama dapat pula

32. Martin Van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, (Bandung: Mizan, 1992), h. 172

33. Hoeslin Abdurrahman, "Sufisme di Kediri". Dalam Majalah Dialog, Edisi Khusus, (Jakarta: Balitbang Depag. RI. 1989), h. 23-40

ditentukan oleh keyakinan politiknya. Menyimak fakta di atas, bahwa kasus perpindahan dari mursyid satu ke yang lain dapat ditentukan oleh faktor afiliasi politik mursyid, padahal ketaatan kepada mursyid merupakan kunci setiap ajaran tarekat, yang secara normatif tidak memungkinkan perpindahan tersebut. Sebab seorang mursyid adalah penunjuk jalan kehidupan secara keseluruhan dan terjaga dari perbuatan-perbuatan yang merusak hirarkhi kemursyidannya. Pada posisi seperti inilah, fenomena interaksi tarekat dan politik dimaksudkan.

Berangkat dari fakta di atas, maka penelitian ini dimaksudkan untuk memperoleh gambaran secara mendalam mengenai fenomena interaksi tarekat dan politik dengan penekanan pada sisi makna afiliasi politik bagi penganut tarekat.

3. Permasalahan penelitian

Tarekat sebagai ajaran, sebenarnya lebih menekankan aspek mistis atau dimensi esoteris, di mana ajarannya penuh dengan kekuatan fenomena yang bersentuhan dengan dimensi mendalam tersebut. Akan tetapi, sebagai ajaran yang menggeluti dan digeluti oleh manusia, maka tarekat juga tak dapat melepaskan diri dari kehadiran manusia dan lingkungannya sebagai pengamal ajaran tarekat. Ajaran yang semestinya bersifat normatif dan "tak dapat ditawar", ternyata ketika bersentuhan dengan "kemanusiaan" manusia juga menjadi ajaran yang sarat dengan "persoalan" kemanusiaan. Oleh karena itu, betapa dapat dilihat adanya tarik

menarik antara ajaran yang normatif dengan yang operasional dalam kehidupan. Atau dengan kata lain, bahwa terdapat faktor kepentingan manusia sebagai penganut orde keagamaan, baik itu yang berasal dari faktor internal (di dalam diri manusia) atau faktor eksternal (di luar diri manusia). Faktor di dalam diri manusia berupa pemahaman manusia mengenai ajaran itu dan faktor dari luar dapat berupa faktor sosial politik yang terkadang justru lebih kuat penetrasinya.

Dengan demikian, dunia tarekat yang seharusnya (normatif) bebas dari berbagai penguasaan, rivalitas dan konflik ternyata juga justru menjadi sumber ketegangan, yang diakibatkan oleh berangkaian faktor kehidupan, baik yang internal maupun yang eksternal tersebut. Memang, penelitian tak akan diarahkan untuk menjabarkan berbagai konflik di antara penganut tarekat, hanya saja untuk memberikan gambaran bahwa kehidupan penganut tarekat juga tak dapat melepaskan dirinya dari faktor-faktor kehidupan yang melingkupi dirinya. Sebab pada dasarnya penelitian ini akan diarahkan untuk melihat fenomena interaksi tarekat dan politik yang berupa afiliasi politik penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah.

Permasalahan tersebut dirumuskan sebagai berikut :

1. Apakah faktor normatif (ajaran) dan politis menjadi faktor penentu kepatuhan murid terhadap kepemimpinan mursyidnya?
2. Bagaimanakah kecenderungan afiliasi politik penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di wilayah kemursyidan Cukir, Jombang?

. Apakah makna afiliasi politik di kalangan penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah bersumber dari pemahaman atau interpretasi terhadap ajaran agama yang diyakini kebenarannya, bahwa memperjuangkan ajaran agama haruslah berangkat dari afiliasi politik yang memang memiliki tujuan Islam (PPP) atau pemahaman bahwa memperjuangkan Islam tidak harus berangkat dari afiliasi politik yang bertujuan semata-mata Islam (Golkar atau PDI)?

. Fokus Penelitian

Penelitian ini akan difokuskan di wilayah kemursyidan, yaitu kemursyidan Cukir yang berdasarkan tradisi berafiliasi ke Partai Persatuan Pembangunan (PPP) karena tokoh sentral (mursyid)-nya sejak awal memang berafiliasi ke PPP. Namun demikian juga tidak menutup kemungkinan adanya variasi afiliasi ke partai politik lain, seperti Golkar atau PDI, sebab terdapat kemungkinan perbedaan afiliasi politik antara mursyid dan murid. Pemilihan lokasi ini didasari semata-mata oleh merebaknya kasus afiliasi politik tersebut ke permukaan dan bahkan menjadi isu penting di sekitar Pemilihan Umum tahun 1977. Kemudian, ketika isu politik surut, maka berbarengan dengan itu pula tarikan-tarikan ke arah tarekat juga mengecil.

Kemursyidan Cukir mengandung keunikan--berbeda dengan pesososi yang kemudian dapat mengembangkan sarana-sarana pendidikan dengan berbagai variasinya--sebaliknya di sini dilihat hubungan

antara birokrasi dan tarekat jauh, sebaliknya dengan masyarakat yang terpinggirkan (pemilih PPP) menjadi menguat. Bahkan ditengah-tengah wilayah kemursyidan ini tak pernah mendapatkan dana bantuan dari pemerintah untuk pengembangan sarana ketarekatan. Sumbangannya yang cukup besar bagi suara PPP menjadikan tarekat ini memiliki hubungan yang agak jauh dengan pemerintah, apalagi tokohnya banyak yang menjadi fungsionaris PPP di wilayahnya, bahkan ada yang di tingkat nasional.

Pemilihan makna afiliasi politik bagi penganut tarekat dalam penelitian ini juga didasari oleh pertimbangan bahwa selama ini belum terdapat studi yang mendasar mengenai hubungan agama dan politik yang mengambil kasus tarekat, sehingga dengan penelitian ini akan diharapkan memperoleh gambaran yang komprehensif mengenai domain agama dan politik secara spesifik. Studi tentang hubungan agama dan politik, khususnya Islam lebih banyak menyoroti persoalan mendasar peran agama dalam kehidupan politik secara umum, sehingga belum menampilkan kasus-kasus yang bersifat khusus seperti tarekat. Sedangkan penelitian tentang tarekat kebanyakan berada dalam domain ajaran, seperti mengenal ajaran tarekat berdasarkan interpretasi seorang tokoh sufi.

Jadi, nampak bahwa terdapat interaksi antara tarekat dan politik yang memerlukan kajian secara mendalam dalam rangka memperoleh pemahaman yang mendasar mengenai apa yang ada dibalik tindakan para penganut tarekat dalam kaitannya dengan afiliasi politik yang dipilihnya.

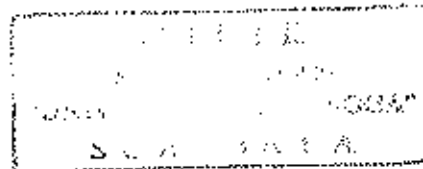
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk :

1. Memperoleh gambaran tentang dasar-dasar kepatuhan murid kepada kepemimpinan muravid, apakah bersumber murni faham keagamaan atau ada unsur politisnya. Ataupun kedua-duanya.
2. Memahami kecenderungan afiliasi politik penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Wilayah kemursyidan Cukir, Jombang.
3. Memperoleh pemahaman mengenai makna afiliasi politik penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di wilayah kemursyidan Cukir yang berafiliasi politik ke Partai Persatuan Pembangunan (PPP) sebagai partai politik yang dianggap Islami, atau ke Golongan Karya (Golkar) atau Partai Demokrasi Indonesia (PDI) yang tidak dianggap sebagai partai Islami.

Penelitian ini diharapkan berguna untuk :

1. Sebagai sarana dalam rangka memperoleh gambaran teoretik mengenai agama dan politik dalam kasus spesifik tarekat. Dalam hal ini bisa berupa kekayaan teori makna tindakan.
2. Sebagai sarana dalam rangka memberikan gambaran kepada komu niti ilmiah, pemerintah dan masyarakat mengenai potensi suatu kelompok dalam kaitannya dengan potensi politik dalam wacana pemberdayaan masyarakat. Hal ini didasari oleh kenya taan bahwa tarekat sebagai wadah menghimpun sekelompok manu sia, secara riil dapat menjadi kekuatan yang memiliki potensi untuk gerakan pemberdayaan.



7. Konsep-konsep yang dikaji

Ada beberapa konsep yang dikaji untuk kepentingan penelitian ini, yaitu :

1. Agama

Agama dalam penelitian ini tidak dimaksudkan sebagaimana pandangan para teolog yang mendefinisikan agama sebagai seperangkat aturan yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia dan manusia dengan makhluk lainnya, akan tetapi adalah agama yang beresentuhan dengan tindakan manusia yang diyakini kebenarannya, yang keyakinan tersebut mempengaruhi tindakan-tindakannya. Atau dalam kata lain, agama menjadi pedoman dalam menginterpretasikan tindakan-tindakannya.³⁴

Agama menurut Smith dapat dianalisis ke dalam empat aspek, yaitu identitas kelompoknya, pengaturan kemasyarakatannya, organisasinya dan sistem keyakinannya.³⁵ Agama sebagai identitas kelompok mengacu kepada eksistensi umat-umat beragama, yaitu kelompok-kelompok yang terdiri dari individu-individu yang terikat satu sama lain oleh kesamaan lambang-lambang keagamaan. Agama sebagai pengaturan kemasyarakatan mengacu kepada eksistensi

34. Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar", dalam Roland Robertson, Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis, (Jakarta: Rajawali Press, 1988), h. v-vi.

35. Donald Eugene Smith, Agama dan Modernisasi Politik, Suatu Kajian Analitis, (Jakarta: Rajawali Press, 1985), h. 187. Buku ini membahas perbandingan mengenai agama Hindu, Budha, Islam dan Katolik dalam pandangannya tentang modernisasi politik. Menurut Smith ada dua model religiopolitik tradisional, yaitu model organik dan model gereja. Model organik menunjuk konsepsi penggabungan fungsi-fungsi keagamaan dan politik yang dimainkan oleh struktur yang tunggal. Penguasa menjalankan kekuasaan duniawi dan spiritual sekaligus, dan fungsi utamanya ialah menegakkan tata sosial yang bersifat keluhuran sesuai dengan lita hukum yang sakral. Model gereja ditandai dengan ikatan erat antara dua lembaga yang berbeda satu sama lain, yaitu pemerintah dan lembaga keagamaan, yang satu sama lain dapat bertukar fungsi secara ekstensif di bidang politik dan keagamaan. Struktur gereja mempunyai landasan sendiri, yang terpisah dari masyarakat maupun pemerintah. Mengenai hal ini, periksa Donald Eugene Smith, Agama dan..., h. 13

struktur-struktur sosioreligius yang mengatur kehidupan sosial
 nteren umat beragama bersangkutan. Agama sebagai organisasi
 eagama mengacu kepada lembaga-lembaga keulamaan, yaitu kelom-
 ok-kelompok beranggotakan para spesialis yang secara profesional
 encurahkan perhatian pada ajaran dan peribadatan keagamaan.
 gama sebagai sistem keyakinan mengacu kepada eksistensi ideolo-
 i-ideologi keagamaan, yang kira-kira merupakan batang tubuh dari
 oktrin agama itu.³⁶

Dilihat dari arti pentingnya agama bagi manusia, Surbakti
 menyatakan ada dua konsep mendasar agama bagi kehidupan manusia,
 yaitu agama dalam arti what does religion do for other dan what
a religion for other. Pengertian pertama mengacu kepada apa
 fungsi agama bagi kehidupan manusia dan pengertian kedua mengacu
 apa makna agama bagi manusia.³⁷ Dengan demikian, agama dalam
 penelitian ini akan dilihat dari perspektif apa makna agama bagi
 manusia, yang dalam hal ini ialah sebagai pedoman untuk bertindak
 dalam menjalankan seluruh aktivitas kehidupannya, termasuk dimen-
 tifikasi afiliasi politiknya.

36. Donald Eugene Swift, Agama dan...., h. 107. Periksa juga Raulan Surbakti, "Religion and Politics, A Literature Review",
 dalam Majalah Nestari, No.16, Th.vii, Januari-Maret 1994. Beliau menyatakan, agama dalam hal ini tidak hanya diartikan sebagai
 kepercayaan dengan ritual dan simbol-simbolnya, akan tetapi juga terkait dengan institusi dan pemimpin-pemimpinnya. Sebagai
 kepercayaan, agama berisi seperangkat pengajaran, prinsip-prinsip dan hukum-hukum untuk kebaikan kehidupan duniawi dan
 ritual. Sebagai institusi, wujud agama ialah sistem keyakinan melalui persekutuan agama yang berfungsi internal untuk berhu-
 ban dengan konunitas agama, pemerintah dan kelompok lain di dalam masyarakat. Sebagai simbol dan ritual, agama menghadirkan
 makna leang bagi kelompok, identitas kelompok dan kepenlingan kelompok. Agama juga termanifestasi di dalam pemimpin-pemimpin-
 yang menafsirkan dan memberi penjelasan terhadap pengajaran agama untuk penganutnya dan juga mengartifulasikan kepentingan
 melalui asosiasi agama kepada pemerintah.

37. Raulan Surbakti, "Antara Fenomena Keagamaan dan Ekonomi Politik", dalam Surabaya Post, 24 Oktober 1996

Politik

Politik dalam hal ini dilihat dari perspektif tindakan sosial, yang memandang politik sebagai tindakan yang dipedomani oleh serangkaian pemikiran, keyakinan dan kesadaran yang menimbulkan sikap dan tindakan yang diyakini sebagai kebenaran. Jadi berbeda dengan pandangan behavioralis yang memandang politik sebagai apa adanya yang berusaha menjelaskan mengapa gejala politik terjadi seperti itu dan kalau mungkin memperkirakan gejala politik apa yang akan terjadi.³⁸ Politik, dengan demikian dilihat sebagai tindakan manusia dalam berinteraksi dengan lain-lain, seperti partai politik dan pemerintah. Atau dengan kata lain, politik dilihat dari interaksi di dalam masyarakat (partai politik, organisasi massa dan organisasi keagamaan), yang di dalamnya melibatkan serangkaian faham keagamaan yang mendasari tindakan politik dan demikian pula tindakan politik mendasari faham dan tindakan keagamaan.

Afiliasi Politik

Afiliasi politik ialah keterlibatan seseorang dalam suatu partai politik tertentu yang disadari sebagai pilihan yang diyakini kebenarannya. Sedangkan partai politik ialah sekelompok anggota yang terorganisasikan secara rapi dan stabil yang dipersekutukan dan dimotivasi dengan ideologi tertentu, dan yang berusaha mencari dan mempertahankan kekuasaan dalam pemerintahan melala-

B. Ramlan Surbakti, Memahami Ilusi Politik, (Jakarta: Graededia Widiasarana Indonesia, 1992), h. 9

di pemilihan umum guna melaksanakan alternatif kebijakan umum yang mereka susun.³⁹

Tarekat

Tarekat ialah istilah generis yang berarti jalan atau lebih lengkap jalan menuju surga, yang seringkali disinonimkan dengan pengertian tasawuf, yaitu dimensi esoteris dan aspek yang mendalam dari agama Islam. Sedangkan secara khusus, tarekat biasanya dikaitkan dengan suatu kelompok organisasi (dalam lingkungan Islam tradisional) yang melakukan amalan-amalan dzikir tertentu dan menyampaikan suatu sumpah yang formulanya telah ditentukan oleh pimpinan organisasi tarekat tersebut.⁴⁰ Dalam penelitian ini, yang dimaksudkan ialah keterlibatan individu dalam suatu organisasi tarekat yang bernama Tarekat Qadiriyyah wa Qusyabandiyah di Wilayah Kemursyidan Cukir, Jombang.

Secara keseluruhan penelitian ini dimaksudkan untuk menguji hubungan interaksional antara agama dalam pemahaman pengikut tarekat dengan tindakan memilih partai politik tertentu yang tindakan itu diyakini sebagai pilihan yang benar. Tindakan afiliasi politik bagi penganut tarekat Qadiriyyah wa Qusyabandiyah di Wilayah Kemursyidan Cukir, dengan demikian, didasarkan oleh serangkaian pemahaman yang berpedoman kepada ajaran agama yang diyakini kebenarannya.

39. Raulan Surbakti, Menabahi..., h. 116

40. Zanakhsyari Dhofier, Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 135

Sistematika pembahasan

Tulisan ini disusun dalam tujuh bab, yang setiap awal pembahasannya diberi pengantar mengenai inti pembahasannya. Bab I berisi jawaban mengapa penelitian ini dilakukan. Bab II berisi proses kerja lapangan. Bab III membahas dimensi historis tarekat dalam hubungannya dengan kekuasaan politik dari masa ke masa. Bab IV mengenal setting penelitian, tarekat dan politik di Jombang. Bab V menjabarkan dimensi-dimensi kepatuhan murid terhadap kepemimpinan mursyid. Bab VI mendeskripsikan kecenderungan afiliasi politik penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di wilayah mursyidan Cukir, Jombang. Bab VII menjabarkan makna tindakan politik penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di kemursyidan Cukir dan Bab VIII berisi kesimpulan dan implikasi, baik implikasi teoritis yaitu perbandingan temuan lapangan dengan teori-teori yang relevan maupun implikasi praktis dalam hubungannya dengan persoalan sekarang atau yang akan datang.

BAB II

METODE PENELITIAN

Pengantar

Dalam bab ini akan diuraikan tentang berbagai hal yang meliputi urgensi peneliti menerapkan penelitian kualitatif, strategi atau kiat peneliti untuk melibatkan diri dalam kegiatan wawancara, penciptaan suasana keakraban, tehnik pengumpulan data lapangan, pengolahan dan sekaligus analisis data.

1. Penelitian kualitatif

Penelitian ini berupaya untuk mendeskripsikan dan memahami fenomena interaksi tarekat dan politik di kalangan penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di wilayah kemursyidan Cukirombang dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Metode Kualitatif merupakan prosedur penelitian yang lebih menekankan pada aspek proses dan makna suatu tindakan yang dilihat secara menyeluruh (holistik), di mana suasana, tempat dan waktu yang berkaitan dengan tindakan itu menjadi faktor penting yang dipertimbangkan. Atau dengan kata lain, bahwa penelitian kualitatif akan memfokuskan kajiannya terhadap fenomena secara holistik dan tidak mereduksi fenomena tersebut ke dalam variabel-variabel yang kemudian dicari hubungannya secara parsial, akan tetapi fenomena

tersebut dilihat sebagai bagian dari suatu keseluruhan.¹

Penggunaan metode ini didasari oleh beberapa pertimbangan. Pertama, sumber data dan data dalam penelitian ini berlatar alami (natural) atau pada konteks dari suatu keutuhan. Artinya, yang diteliti ialah fenomena yang alami atau apa adanya dengan memperimbangan konteks di mana fenomena tersebut mewujud. Fenomena terekat dan politik yang dikaji adalah sesuatu yang berada dalam konteks yang natural dengan pengkajian secara utuh, menyeluruh atau holistik. Kedua, penelitian ini lebih memperhatikan proses dan makna dari pada orientasi hasil dari suatu aktivitas. Untuk itu, berperan serta dalam proses kegiatan-kegiatan terekat dengan melakukan observasi partisipan dalam rangka menangkap berbagai tindakan yang mereka lakukan. Keterlibatan diri secara empatik yang dipadukan dengan wawancara mendalam dimaksudkan agar peneliti dapat memahami apa makna dibalik tindakan penganut terekat dalam kaitannya dengan afiliasi politiknya. Ketiga, dalam proses penelitian, peneliti adalah instrumen kunci dalam pengambilan data sehingga peneliti dapat menyesuaikan diri dengan kenyataan-kenyataan yang ada di lapangan, di samping itu peneliti juga dapat melakukan kontrol terhadap diri sendiri, terutama terhadap suasana, waktu dan ruang yang memungkinkan relevan untuk menemukan data lapangan dan dapat menghindari hal-hal yang dapat mengganggu bahkan menggagalkan maksud dan tujuan penelitian. Dengan

1. Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, Introduction to Qualitative Research Methods, (New York: Charles Scribner and Son, 1975), h. 4. Norman K. Denzin & Yvonna s. Lincoln, Handbook of Qualitative Research, (California: Sage Publication, Inc., 1994), 4, mengintroduksi bahwa penelitian kualitatif ialah mencari jawab terhadap pertanyaan bagaimana pengalaman sosial terjadi dan arti makna.

ara ini, maka peneliti dapat berlaku dalam perspektif orang dalam, sehingga terjadi keakraban.

Penelitian kualitatif yang dipilih untuk penelitian ini adalah model interaksionisme-simbolik, yang pada prinsipnya berasumsi bahwa analisis lengkap perilaku manusia akan mampu menangkap makna simbol dalam interaksi.² Dalam hal ini peneliti memanfaatkan field experience penganut tarekat. Model ini relevan untuk mengkaji interaksi antara mursyid dengan murid dalam kaitannya dengan faham keagamaan dan afiliasi politik penganut tarekat. Dalam proses interaksi tersebut di dalamnya melibatkan simbol-simbol yang dapat dipahami oleh kedua belah pihak. Dengan demikian, afiliasi politik penganut tarekat tak dapat dilepaskan dengan proses interaksinya dengan mursyid yang menggunakan simbol-simbol ketarekatan.

Lokasi Penelitian

Penelitian ini--pada hakekatnya--memiliki lokasi di wilayah kemursyidan Cukir, yang tentu saja memiliki wilayah seluas wilayah kemursyidan itu, yaitu seluruh wilayah Jawa Timur, yang secara organisatoris memiliki keterkaitan dengan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir. Akan tetapi karena penelitian ini dimaksudkan untuk memahami makna afiliasi politik penganut tarekat dalam kasus yang khusus (perpindahan ketaatan kepada mursyid karena faktor normatif dan politis), maka sasaran penelitian lebih diarahkan kepada wilayah Jombang. Ada beberapa pertimbangan

2. Koeng Mahadjir, Metodologi Penelitian Kualitatif, (Jogyakarta: Rake Sarasin, 1990), h.186-193

alam menentukan lokasi ini. Pertama, wilayah Jombang ialah yang disentuh secara langsung oleh mursyid, sehingga memungkinkan adanya berbagai kontak langsung antara murid dengan mursyid secara lebih intensif. Artinya, kedekatan lokasi antara murid dengan mursyid ikut serta menentukan adanya derajat intensitas hubungan antara keduanya. Kedua, berbagai informasi lebih mudah diterima karena jarak lokasi yang lebih berdekatan, sehingga kemungkinan memperoleh informasi dari mursyid kepada murid lebih mudah terjadi. Jadi berbagai pandangan, sikap dan tindakan mursyid juga lebih mudah didengar atau dilihat. Ketiga, wilayah Jombang adalah basis terbesar keanggotaan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang berafiliasi ke Cukir dibanding daerah lain. Keempat, berbagai upacara ritual tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah difokuskan di desa Cukir, Kecamatan Diwek, Jombang. Oleh karena itu, penentuan informan sebagai subyek penelitian (grass-
root level) lebih difokuskan ke wilayah kecamatan Diwek, sebagai pusat kegiatan ritual tarekat ini. Akan tetapi untuk penentuan informan elit level, di samping diambil dari kecamatan Diwek, diambil dari wilayah lain, seperti Kec. Mojowarno, Ngoro dan Jombang. Demikian pula untuk kelompok non-tarekat yang kebanyakan berfungsi sebagai informan-konfirmasi dalam proses triangulasi sumber data.

Proses pelaksanaan penelitian

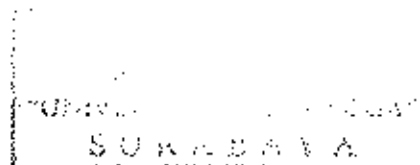
Ketertarikan peneliti kepada fenomena tarekat, sebenarnya cukup lama yaitu ketika mengikuti Program Latihan Penelitian

agama (PLPA) di Jakarta tahun 1990 yang didanai oleh Toyota Foundation, Jepang. Pada waktu itu, peneliti melakukan penelitian mengenai "Etnografi Kehidupan Penganut Tarekat Syatariyah di Desa Manyar, Mayong, Jepara, Jawa Tengah". Semenjak itu, banyak penelitian di bidang tarekat yang digeluti oleh peneliti dalam kapasitas sebagai kawan diskusi. Kemudian tahun 1993, peneliti melakukan penelitian mengenai "Tarekat dan Petani: Studi tentang Cara Ritual Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Mojosari, Sukoharjo, Yogyakarta" yang mendapatkan dana bantuan dari Proyek Pengembangan Perguruan Tinggi lewat IAIN Sunan Ampel.

Ketika peneliti memasuki studi Strata Dua (S2) dalam Ilmu-Ilmu Sosial, maka ketertarikan terhadap fenomena tarekat menjadi menguat kembali. Semula, peneliti tertarik dengan fenomena memurnya ketundukan pada mursyid karena faktor-faktor politik yang difaktai oleh kejadian perpindahan besar-besaran dari afiliasi tarekat di Rejoso ke Tebuireng karena dukungan-dukungan politik, yaitu ketika Kyai Musta'in Romli berpindah afiliasi politik dari PPP ke Golkar, sehingga menimbulkan fenomena ada anggota tarekat yang tetap berba'iat di Rejoso, sementara ada yang pindah ke Tebuireng. Di dalam diskusi kelas, fenomena tersebut dinilai tak terlalu menonjol, sehingga serangkaian perbaikan nampaknya perlu dilakukan, sebab fenomena itu hanyalah merupakan dukungan saja terhadap fenomena lain yang lebih urgen, yaitu fenomena tarik-menarik antara pemahaman penganut tarekat tentang ajaran agama dengan fenomena politik, yang lebih dikhususkan pada afiliasi politik penganut tarekat. Dari proses perenungan yang panjang, akhirnya diputuskan untuk meneliti "Agama dan Politik: Makna

Aliansi Politik Penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Wilayah Kemursyidan Tebuireng, Jombang".

Ada beberapa keuntungan bagi peneliti untuk memilih topik dan lokasi penelitian di Jombang ini. Pertama, peneliti telah memiliki serangkaian pengalaman penelitian di bidang tarekat, bahkan peneliti sendiri pernah terlibat dalam kegiatan tarekat walaupun sebatas halat Jama'ah, sehingga dengan cara tersebut peneliti dapat melakukan penetrasi ke berbagai kegiatan ritual tarekat. Tentu saja masih ada beberapa hal yang tak boleh dilihat karena faktor ajarannya memang begitu. Upacara ritual khususiyah, misalnya dapat diikuti dengan leluasa, sebab selalu peneliti dikatakan sebagai sesama ikhwan--walaupun peneliti diba'iat oleh pesayid lain, yaitu Abah Anom, Suryalaya--sehingga pertanyaan-pertanyaan peneliti yang terkait dengan fokus penelitian, suasana dan juga jalannya prosesi ritual dapat ditangkap oleh peneliti. Sayangnya, perekaman melalui tape recorder sewaktu ceramah khususiyah tak dapat dilakukan karena keterbatasan jangkauan, misalnya ceramah tersebut menggunakan pengeras suara (loud-speaker) yang dari luar berisik. Untuk data yang seperti ini, peneliti menggunakan kekuatan ingatan dan ketercepatan penulisan data begitu acara itu selesai. Kedua, peneliti terlibat dengan proses belajar mengajar di Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA) selama delapan tahun, sehingga wilayah ini sedikit banyak telah diketahui, di samping juga banyak tenaga pengajar IKAHA dari wilayah ini, sehingga peta lokasi penelitian secara tidak langsung dapat peneliti peroleh dari mereka melalui berbagai diskusi



formal. Dengan bekal seperti ini, maka dalam waktu yang relatif singkat peneliti telah dapat beradaptasi dengan para penganut tarekat.

Pada waktu di lapangan penelitian itulah diketahui bahwa perlu adanya revisi judul penelitian, disebabkan afiliasi tarekat yang lebih besar ialah di Cukir. Keterlibatan Kyai Adlan, Kyai Makki dan tokoh-tokoh lainnya bukannya di Tebuireng, akan tetapi di Cukir. Kalaupun ada tarekat--setelah NU kembali Khittah--di Tebuireng itu hanyalah kegiatan tarekat yang sangat kecil dan mengadakan ritual khususiyah hanya satu bulan sekali dengan dipimpin oleh Kyai Ali Ahmad, yang menyatakan sebagai Murshid Ahli Tarekat Mu'tabarah Nahdliyah Khittah. Judul semula--sebenarnya--diilhami oleh berbagai tulisan Martin van Bruinessen² yang menyebutkan tarekat oposan Rejoso ialah Tebuireng. Mengingat hal tersebut, maka judul yang semula diarahkan ke kemursyidan Tebuireng diganti kemursyidan Cukir.

Menyadari bahwa mursyid adalah segala-galanya bagi penganut tarekat, maka informan pertama yang didatangi oleh peneliti ialah Kyai Makki Ma'shum, pengganti Kyai Adlan Ali yang telah meninggal tahun 1990. Dengan berbekal telah datang dan mohon restu kepada Kyai Makki, maka serangkaian wawancara mendalam dapat dilakukan antara lain kepada Kyai Sholeh, pegawai negeri, Kyai Khairul Hidar, pedagang, da'i keliling, Kyai Abdul Hamid, pensiunan Angkatan Darat, Kyai Moh. Syarif, pensiunan pegawai negeri, Kyai

2. Periksa tulisan Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, (Bandung: Mizan, 1992), kemudian NU: Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Macam Baru, (Jakarta: LKIS, 1994), dan Kilab Suning: Pesantren dan Tarekat, (Bandung: Mizan,

Abdullah Sajjad, pedagang, Abdul Hayyi, menantu Kyai Makki. Mereka semua adalah aktivis PPP untuk wilayah Jombang dan sering memberi ceramah agama bersama-sama di berbagai wilayah Jombang. Informasi dari mereka dibutuhkan untuk memberikan pemahaman tentang kepemimpinan tarekat Cukir dan juga faham keagamaan tarekat yang terkait dengan afiliasi politik. Mereka kebanyakan sebagai informan-kunci tetapi terkadang juga sebagai informan-konfirmasi, baik yang terkait dengan afiliasi penganut tarekat maupun kepemimpinan tarekat.

Di antara kelompok lain non-tarekat Cukir yang sempat diwawancarai ialah Kyai Ali Ahmad, menantu Kyai Adlan dan pernah ibai'at mursyid bersama-sama dengan Kyai Adlan dan Kyai Makki, Kyai Mohammad Hamdan, putra Kyai Adlan, dan Kyai Ali Muhajir yang sekarang cenderung menjadi oposan kemursyidan Cukir dan mendirikan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Tebuireng, Kyai Abdul Wahab, penganut setia Kyai Musta'in, Drs. Hafidz Ma'shum, Ketua DPC PPP Jombang, Hasyim AB, pengamat kegiatan tarekat, dan Drs. Abdul MI, pengamat tarekat, dosen (pegawai negeri) dan pernah aktif di DPC PPP Jombang. Mereka ini yang memberikan konfirmasi data sehingga setidaknya-tidaknya memberikan keseimbangan informasi mengenai tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir dalam kaitannya dengan lingkungan sosial dan politisnya.

Di samping itu, peneliti juga melakukan wawancara mendalam dengan berbagai informan yang dinilai sebagai kelompok grass-root level, ialah penganut tarekat dari berbagai kalangan. Ada petani, pedagang, pegawai negeri dan penganggur karena usianya

relatif tua. Mereka berjumlah sebanyak 12 orang. Informasi dari mereka dibutuhkan untuk memahami mengenai tindakan bermakna dalam politiknya dengan pemahaman ajaran tarekat, mursyid dan afiliasi politiknya. Dengan demikian, untuk memperoleh kelengkapan informasi, tidak hanya berasal dari tokoh-tokoh "pembesar" tarekat, tetapi juga suara "orang-orang kecil" yang selama ini sering tak merekam aspirasinya.

Kebanyakan wawancara dilakukan di rumah, kecuali ada tiga wawancara yang dilakukan di tempat khususiyah. Inipun hanya dilakukan di sela-sela percakapan ketika dilangsungkan ceramah agama. Pemilihan wawancara di rumah didasari oleh pertimbangan pemilihan waktu yang tepat sehingga tidak mengganggu jadwal kerja atau lainnya. Di samping itu juga memungkinkan terjadinya akrab, apalagi ditunjang oleh pernyataan peneliti sebagai sesama ikhwan, sehingga pernyataan-pernyataan yang berbau "memotivasi" tarekat lainpun bisa diutarakan, bahkan juga pribadi-pribadi penganut tarekat lain.

Penentuan informan dilakukan dengan cara snowballing, dari satu informan ke informan lain. Tehnik ini juga menguntungkan sebab bisa sekaligus dilakukan konfirmasi data untuk kepentingan triangulasi sumber dan jenis data. Misalnya ketika terdapat informasi bahwa peralihan kepemimpinan dari Rejoso ke Cukir tidak hanya bernuansa politis akan tetapi yang lebih penting ialah besar pertimbangan normatif-ajaran, maka dilakukanlah konfirmasi sumber data non-tarekat Cukir. Tidak berhenti di situ, data tersebut kemudian dikonfirmasi lagi ke sumber data tarekat Cukir. Ketika dinyatakan oleh penganut tarekat Cukir bahwa afi-

asi politik di kalangan penganut ditentukan oleh afiliasi politik mursavid, maka konfirmasi dilakukan kepada sumber data in-terest dan juga non-terest. Demikian terus menerus dilakukan sampai dirasakan telah terkumpulkan data hasil penelitian untuk menjawab keseluruhan permasalahan penelitian. Ini semua dilakukan untuk kepentingan menjaga keabsahan data, yaitu credibility, mengikutsertakan informan untuk mendiskusikan data yang ditemukan di lapangan, dependability dan confirmability, melakukan diskusi dengan orang yang memiliki wawasan lapangan dan kritik tentang data-data yang diperoleh dan juga transferability, membandingkan dengan hasil temuan lain di seputar topik maksud.³

Setelah kegiatan wawancara mendalam dan observasi terlewat, secepatnya mungkin dilakukan pencatatan data ke dalam kartu-kartu wawancara dan observasi. Dari data hasil observasi dan wawancara tersebut kemudian disusunlah deskripsi data yang berisi gambaran data dan pernyataan refleksi, baik yang berupa pertanyaan atau catatan analisis yang kemudian dijadikan panduan untuk melakukan konfirmasi data ke informan lain yang relevan.

Data-data yang bernada kesamaan pendapat, sikap dan tindakan dan makna tindakan serta peristiwa kemudian dikumpulkan dalam kategorisasi data berdasarkan kesamaan-kesamaannya. Misalnya, data-data yang terkait dengan pertanyaan dasar mengapa lebih memilih PPP daripada memilih Golkar atau PDI, atau mengapa pindah

.....
3. S. Nasution, Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif, (Bandung: Tarsito, 1988), h. 111-112. Bandingkan juga dengan Ledy Neang, Metodologi Penelitian Kualitatif, (Kandung: Remaja Rosda Karya, 1990), h. 173-180

e tarekat Cukir dan tidak menetap saja di Rejoso dan sebagainya. Dari berbagai data yang masuk kemudian diseleksi mana yang berkategori sama dan mana yang tidak, untuk menentukan proses kategorisasinya. Dari proses kategorisasi awal ini, kemudian dilakukan cross-check untuk menemukan konsep-konsep yang relevan dengan penelitian atau proses seleksi data berdasarkan konsep-konsep yang digunakan untuk penelitian. Misalnya konsep bai'at, washi-shah, rabithah yang menghasilkan kepatuhan pada mursyid, konsep persyaratan kepemimpinan tarekat, afiliasi tarekat, konsep kecondongan afiliasi politik, konsep pemikiran politik dan makna tindakan politik. Proses ini disebut sebagai reduksi data, yaitu menyederhanakan data ke dalam konsep-konsep yang memiliki ciri-ciri tertentu dan kemudian dipaparkan ke dalam uraian verbal berdasarkan kategorisasinya. Kategorisasi tersebut meliputi rancangan klasifikasi kepemimpinan tarekat, afiliasi politik, pemikiran dan tindakan politik. Setelah itu diambil kesimpulan untuk menjawab permasalahan penelitian.⁴ Langkah yang dianggap penting juga ialah membandingkan temuan lapangan dengan teori-teori yang relevan, yang disebut sebagai implikasi teoritik. Melalui proses ini akan diketahui di mana posisi hasil penelitian ini di dalam kerangka teoritik sebelumnya.

Dengan demikian, peringkat analisis dalam penelitian ini adalah pada tindakan individu-aktor yang terlibat dalam afiliasi politik ke partai politik tertentu yang pilihan itu diyakini sebagai suatu pilihan yang bernuansa kebenaran.

4.S. Masulion, Metode..., h. 126-130

BAB III

TAREKAT DAN POLITIK DI INDONESIA

ngantar

Pada bab ini akan dipaparkan mengenai apa dan bagaimana peran tarekat dalam sejarah Islamisasi di Nusantara, bagaimana kaitannya dengan pembentukan komunitas budaya serta proses pelemahan Islam di Indonesia melalui lembaga-lembaga pesantren, yang selanjutnya melahirkan Islam kultural. Sebagai ajaran yang dipahami oleh manusia, tarekat tak luput dari berbagai tantangan dalam proses pertumbuhan dan perkembangannya. Dalam hubungannya dengan politik, dinamikanya ialah berwacana integratif pada masa prakolonial, disintegratif pada masa kolonial dan integratif-disintegratif pada masa pascakemerdekaan.

Menilai ulang kedatangan Islam di Indonesia: menyimakperan tarekat dalam proses Islamisasi di Nusantara

Sejarah perkembangan Islam Indonesia tidak dapat dipisahkan dari peran tarekat. Islam berkembang di komunitas-komunitas tertentu di Indonesia melalui serangkaian serangkaian sentuhan ajaran tarekat yang dikembangkan oleh berbagai guru (mursyid) atau juga penganut tarekat yang memang memiliki penghayatan dan pengamalan agama yang memasuki relung "dalam" atau dimensi esoteris. Karena itu tidaklah berlebihan jika pengislaman masyarakat Indonesia banyak dipengaruhi oleh keberadaan guru-guru tarekat yang menjadi faktor penting di dalam proses pengislaman dan

membentuk komunitas Islam di Indonesia.¹

Memang, ada banyak teori tentang kedatangan Islam di Nusantara. Teori pertama, menyatakan bahwa Islam datang dari anak benua India. Teori ini, mulanya dikemukakan oleh G.W.J. Drewes, kemudian dikembangkan oleh Snouck Hurgronje. Drewes berargumentasi bahwa orang-orang Arab bermadzab Syafi'i yang menetap di Gujarat dan Malabar itulah yang menyebarkan Islam di Nusantara. Sedangkan Hurgronje berpendirian bahwa ketika Islam telah berpijak kokoh di anak Benua India--Muslim Deccan--dan mereka menjadi pedagang perantara yang menghubungkan perdagangan Timur Tengah dan Nusantara, maka sambil berdagang mereka menjadi pendakwah. Mereka ini adalah orang Arab yang merupakan keturunan Nabi, karena gelarnya adalah *sayyid* atau *syarif*. Sedangkan Mouqette, berpendapat bahwa Islam datang ke Nusantara melalui Gujarat, sebab batu nisan Malik Ibrahim di Gresik ternyata sama dengan batu nisan yang terdapat di Cambay Gujarat.² Teori ini juga mengandung kelemahan, karena ketika terjadi Islamisasi di Samudera Pasai, yang raja pertamanya wafat tahun 698/1297, Gujarat ternyata masih dikuasai oleh kerajaan Hindu dan baru setahun kemudian kerajaan ini ditaklukkan oleh penguasa Islam. Jika Islam sampai ke Nusantara melalui Gujarat, pastilah Islam telah mapan di sana, paling tidak pada saat

1. Uka Tjandrasasmita, *The Introduction of Islam and the Growth of Mosques in Coastal Cities in the Indonesian Archipelago*, dan Haryati Soebadyo, *Biogeography of Indonesian History*, (Amsterdam: Northolland Publishing Company, 1978), p. 151.

2. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama, Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 24. Untuk pernyataan Drewes, bahwa Islam dikembangkan oleh orang Arab, akan tetapi yang telah berkembang terlebih dahulu di Gujarat dan Malabar, periksa G.W.J. Drewes, "Pemahaman Baru tentang Kedatangan Islam di Indonesia", dalam Ahmad Ibrahim, dkk., *Islam di Indonesia, Perspektif Sejarah* (Jakarta: LP3ES, 1989), h. 7-36. Pendapat mengenai Islam datang ke Indonesia dengan terlebih dahulu singgah di Gujarat untuk keperluan perbukalan. Balas hal ini periksa, Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebudayaan dan Pertumbuhannya di Indonesia* (Jakarta: Al Ma'arif, 1979), h. 192.

ekuasaan Malik Al Salih.

Teori kedua, menyatakan bahwa Islam berasal dari Bengal sebagaimana diungkap oleh S.Q. Fatimi. Dia berkesimpulan bahwa teori "batu Nisan" di makam Malik Al Saleh berbeda sepenuhnya dengan batu nisan di Gujarat. Sedangkan batu nisan Siti Fathimah di Loran, Jawa Timur yang bertahun 475/1082, justru memiliki kesamaan ciri dan bentuk dengan yang di Bengal.³ Menurut analisis Azyumardi Azra, terdapat kelemahan mendasar mengenai asal muasal Islam dari Bengal ini, sebab ada perbedaan Madzab antara Bengal dengan kepulauan Nusantara. Di kepulauan Nusantara bermadzab Syafi'i, sedangkan di Bengal bermadzab Hanafi.⁴

Teori ketiga, menyatakan Islam datang ke Indonesia melalui Sumatra dan Malabar. Sejarahwan yang menyatakan ini ialah Thomas W. Arnold. Alasannya, wilayah ini memiliki kesamaan madzab dengan kepulauan Nusantara ketika itu.⁵ Pendukung dan penganjur teori ini ialah Morrison. Dia menolak pendapat yang menyatakan Islam berasal dari Gujarat, karena secara politis wilayah tersebut belum memungkinkan menjadi sumber penyebaran ajaran Islam dan menjadi pusat perdagangan yang menghubungkan

3. Azyumardi Azra, Jaringan..., h. 25. Tulisan S.Q. Fatimi yang berjudul Islam Comes to Malaysia, secara tidak langsung menentang pendapat yang menyatakan bahwa Islam datang ke wilayah Asia Tenggara dengan motif perdagangan. Akan tetapi ia berpendapat bahwa Islam datang ke kepulauan ini karena usaha Ka'i yang bercorak mistik yang berasal dari wilayah Bengal. Pendapat ini lebih mendekati kenyataan, sebab corak Islam yang datang ke Indonesia pada tahap awal ialah yang berwajah tasawuf. Untuk ini periksa Derahman Wahid, Bunga Bangkai Pesantren, (Jakarta: Dharma Bhakti, 1982), h. 41

4. Azyumardi Azra, Jaringan..., h. 25. Dari analisis ini, sebenarnya ada masalah mendasar yang belum terjawab, yaitu apakah Madzab Hanafi sudah menjadi kelaziman bagi warga Bengali, atau justru pada waktu itu sedang terjadi perebutan pengaruh antara Madzab Hanafi dan Syafi'i, yang kemudian dinenangkan oleh Madzab Hanafi, dan kekalahan itu mendorong para tokoh madzab Syafi'i untuk mencari lahan baru sebagai tempat perkembangan lebih lanjut dari madzab Syafi'i, yang kemudian itu ditemukannya di wilayah Sumatra atau Asia Tenggara.

5. Thomas W. Arnold, Sejarah Babuk Islam, (Jakarta: Wijaya, 1977), h. 316

tara Timur Tengah dengan Nusantara.⁶

Sebaliknya, sejarawan Asia Tenggara sendiri, seperti Naguib Al-Attas, justru berpendapat Islam datang dari sumber aslinya, yaitu Arab. Teori Arab ini berpendapat bahwa untuk melihat sejarah Islam Nusantara hendaknya melihat berbagai teks atau literatur Islam Melayu Indonesia dan sejarah pandangan dunia Melayu seperti terlihat di dalam perubahan-perubahan konsep dan istilah-istilah kunci dalam literatur Melayu-Indonesia pada abad ke 10-16/17.⁷

Mengenai waktu datangnya Islam di Nusantara, nampaknya terdapat dua pendapat. Ahli-ahli sejarah dari Indonesia dan Malaysia, nampaknya berpendapat bahwa Islam datang ke Asia Tenggara pada abad ke 8 miladiyah atau abad ke 1 hijriyah.⁸ Sedangkan pendapat kedua, menyatakan Islam datang ke Indonesia pada abad 13 M. Yang berpendapat seperti ini ialah para sejarawan asing, khususnya Belanda. Jika hal ini dianalisis lebih lanjut, maka akan nampak yang berpendapat bahwa Islam telah masuk ke Indonesia pada abad ke 8 M, karena terdapat bukti telah ada penganut ajaran Islam walaupun hanya bersifat individual, dan dalam kapasitasnya sebagai pedagang sekaligus pendakwah. Hal ini diperkuat

6. Abdul Azis Thaba, Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), h. 115. Periksa juga Azyunardi Azra, Jaringan..., h. 26

7. Azyunardi Azra, Jaringan..., h. 28. Periksa juga Abdul Azis Thaba, Islam..., h. 116. Hasil Seminar Sejarah masuk dan Bersebarunya Islam di Indonesia di Aceh tahun 1978, juga menyatakan dalam kesimpulannya bahwa Islam datang ke Indonesia melalui perantara langsung dari Arab pada abad ke 1 Hijriyah. Dan daerah yang mula-mula masuk dan menerima Islam ialah Aceh. Untuk ini lihat A. Hasjani, Sejarah Rasuk dan Bersebarannya Islam di Indonesia, (Jakarta: Al-Ma'arif, 1981), h. 52

8. Periksa A. Hasjani, Sejarah..., h. 52. Dan bandingkan dengan pendapat S.U. Fatimi, Syed Naquib Al-Attas, dan Uka Tjandrasasmita. Mengenai judul-judul buku secara lengkap periksa, Abdul Azis Thaba, Islam..., h. 115

keh kenyataan, pada abad ke 7 dunia perdagangan antara Ceylon dengan Cina sudah sangat kuat dan ini memungkinkan lintasan jalur Nusantara sebagai transitnya.⁹ Sedangkan pendapat yang menyatakan abad ke 13 adalah mula perkembangan Islam di Nusantara kiranya didasari kenyataan pada masa itu telah terdapat kerajaan-kerajaan Islam yang secara politis telah menjadi instrumen bagi penyebaran Islam.

Untuk ini dapatlah dibedakan antara kedatangan Islam, penyebaran Islam dan pelebagaan Islam. Analisis tentang cerita-cerita di seputar Islamisasi di Nusantara, menurut Graaf dapat dibedakan menjadi tiga metode penyebaran Islam, yaitu oleh para pedagang muslim dalam jalur perdagangan yang damai, oleh para wali dan orang suci (wali) yang datang dari India atau Arab yang sengaja bertujuan mengislamkan orang-orang kafir dan meningkatkan pengetahuan mereka yang telah beriman dan terakhir dengan kekuasaan atau memaklumkan perang terhadap negara-negara penyembah berhala.¹⁰

Pendapat para ahli sejarah Asia Tenggara mengenai kedatangan Islam di wilayah kepulauan Melayu, pada abad ke 7 M atau abad ke 1 H nampaknya didasari oleh kenyataan telah ada orang atau sekelompok orang yang beragama Islam di kepulauan ini. Sedangkan pendapat yang menyatakan Islam telah datang di kepulauan Melayu abad 13 M didasari oleh kenyataan telah ada negara-

9. Thomas W. Arnold, *Sejarah...* h. 317

10. K. J. de Graaf, 'Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke 18', dalam Arjunardi Agra, *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. 2

negara yang rajanya beragama Islam. Sehingga setidaknya-tidaknya telah ada perkembangan Islam di kepulauan ini.

Islam datang ke kepulauan Nusantara dengan berbagai macam cara dan dimotivasi oleh berbagai kepentingan. Para ahli hampir sepakat, pengislaman di Nusantara dilakukan dengan cara damai, perlahan-lahan tetapi pasti, walaupun di sana-sini juga diwarnai oleh kekuatan senjata. Sebagaimana pendapat Graaf,¹¹ Islam disebarkan dengan tiga cara utama, yaitu perdagangan, pendakwah sufi dan politik. Motif perdagangan, nampaknya yang paling dominan. Penemu dan pengembang teori-teori perdagangan kebanyakan ialah sarjana Barat, misalnya pendapat Wertheim,¹² dan Pijnapel.¹³ Di antara sarjana Belanda, Van Leur,¹⁴ dan Schrieke,¹⁵ meragukan pendapat yang menyatakan Islamisasi dilakukan oleh pedagang, sebab menurutnya tidak mungkin islamisasi besar-besaran terjadi karena perdagangan atau perkawinan, akan tetapi adalah serbuan agama Kristen yang dibawa oleh orang Barat ke wilayah ini.

Teori perdagangan ini banyak mengandung kelemahan. Oleh

11.H.J. de Graaf, "Islam...", h. 7

12.W.F. Wertheim, "Agama, Birokrasi dan Perkembangan Ekonomi", dalam Taufiq Abdullah, Agama, Ethos Kerja dan Perkembangan Ekonomi, (Jakarta: LP3ES, 1989), h. 94-111

13.Azyonardi Azra, "Islam di Asia Tenggara, Pengantar Penikiran", dalam Azyonardi Azra, Perspektif Islam di Asia Tenggara, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. xii. Menurutnya bahwa Pijnapel pada tahun 1872 mengemukakan teorinya bahwa Islam datang dari Gujarat dan Malabar yang bermadzab Syafi'i adalah yang menyebarkan Islam ke Nusantara. Dia meragukannya juga bahwa melalui perdagangan akan besar kemungkinan terjadinya kontak antara ke dua masyarakat tersebut.

14.J.C. van Leur, "Indonesia Trade and Society", dalam Taufiq Abdullah, Agama, Ethos Kerja dan Perkembangan Ekonomi, (Jakarta: LP3ES, 1988), h. 29-30

15.Taufiq Abdullah, Agama, Elos..., h.28-29. Lihat pula Azyonardi Azra, Jaringan..., h. 32

ena itu, Fatimi, menyatakan proses islamisasi di wilayah Melayu ialah dari usaha para da'i sufi (mistik Islam) dari wilayah Bengal. Suatu kenyataan, watak Islam di Melayu adalah watak mistik yang sesuai dengan sikap mistik di kawasan ini sebelumnya.¹⁶ Yang menggebu-gebu mengenai pentingnya peranan Sufisme sebagai motif penyebaran Islam di Nusantara ialah Johns. Ia berpendapat, kecil kemungkinan para pedagang menjadi penyebar Islam. Sebaliknya yang justru berperan dalam proses islamisasi ialah para pengembara sufi, terutama di abad 13. Faktor utama keberhasilan konversi ialah kemampuan para sufi untuk menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif, yang berupa Islam dalam wajah yang damai dan menekankan aspek batin atau dimensi esoteris. Untuk memperkuat pendapatnya, Johns mengkaji literatur lokal yang memiliki kaitan erat dengan para pengembara sufi yang diyakini oleh para penduduk Nusantara dengan kharismanya dan kekuatan magis yang itu beresesuaian dengan keyakinan masyarakat Nusantara pra-Islam. Lama-kelamaan doktrin sufi ini tidak hanya menjadi legitimasi bagi kehidupan sosial kemasyarakatan tetapi juga menjadi simbol kerajaan yang berupa martabat raja-raja Melayu yang menggunakan simbol-simbol orang suci.¹⁷

Proses Islamisasi model tasawuf semakin menjadi kentara,

16. Abderrahman Wahid, 'Pesantren sebagai Sub-kultur', dalam Abderrahman Wahid, Bunga Rampai Pesantren (Jakarta: Dharna, 1982), h. 41. Periksa juga Azyunardi Azra, Jaringan..., h. 33. Uraian mengenai pendapat Fatimi ini dapat pula dilihat dalam A. Breves, 'Pembinaan baru tentang Ke'dalangan Islam di Indonesia', dalam Ahmad Ibrahim dkk, Islam di Asia Tenggara, Perspektif Baru, (Jakarta: LPJES, 1989) h. 35-36

17. A.C. Hilner, 'Islam dan Martabat raja Melayu', dalam Ahmad Ibrahim, dkk, Islam di Asia Tenggara, Perspektif Sejarah, (Jakarta: LPJES, 1989), 49-71. Untuk peran sufi dalam wacana Islamisasi di Nusantara, lihat juga A.H. Johns, 'Islam di Asia Tenggara: Masalah Perspektif', dalam Azyunardi Azra, Islam..., h. 37-47. Periksa juga Azyunardi Azra, Jaringan..., h. 33-36

camanya pada abad ke 15-18. Pada masa ini, banyak tokoh tasawuf yang mendominasi percaturan keilmuan di kerajaan-kerajaan Islam seantara. Banyak karya yang dihasilkan oleh mereka. Misalnya Hamzah Fansuri, Syams al-Din Pasai, Nur al-Din al-Raniri dan Abd al-Rauf al-Singkili, Yusuf Al-Maqassari yang mereka itu tidak saja menjadi guru dan penyebar agama di masyarakat akan tetapi juga menjadi penasehat-penasehat raja yang hidup di tengah-tengah kota kerajaan.¹⁸

Islam pada tahap awal, dengan demikian, adalah dalam praktiknya yang mistis atau tasawuf yang sedikit-tidaknya sampai abad ke 17 telah memberikan kontribusi yang besar dalam proses islamisasi di Indonesia. Salah satu watak Islam mistis ialah keterpaduannya dengan tradisi lokal karena watak dasarnya yang akomodatis terhadap pemikiran dan praktik tradisional seperti itu, sehingga pengorbanan terhadap unsur lokal yang berupa tradisi dan keyakinan setempat dapat diminimalisasi sedemikian rupa. Secara perlahan-lahan, kemudian digantikan dengan tradisi dan keyakinan yang beresensi keislaman.

Islam masuk ke tanah Jawa, diperkirakan pada masa pemerintahan Raja Airlangga (1019-1042 M) atau masa Jaya Baya (1135-1157 M). Terdapat peninggalan sejarah yang berupa makam Islam dari wanita muslimah, Fatimah binti Maimun di Leran Gresik Jawa Timur

18. Periksa, Azyunardi Azra, *Jaringan...*, h.23-38. Juga lihat Azyunardi Azra, 'Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran', dan Azyunardi Azra, *Perspektif...*, h. 1-xxvi. Periksa pula Marlin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), 34-45. Untuk memperdalam wawasan, lihat pula Hka Tjandrasasmita, 'The Introduction of Islam and the Growth of Islam in Coastal Cities in Indonesian Archipelago. Dalam Haryali Subadyo, *Dynamics of Indonesian History*, (Amsterdam : North Holland Publishing Company, 1979), h. 155.

ng bertahun 1082 M.¹⁹ Ini membuktikan terdapat rentang waktu 6 tahun sebelum berdirinya kerajaan Demak, Islam telah datang ke pulau Jawa. Satu indikasi lagi, Islam telah ada di Jawa pada masa pemerintahan Majapahit dibawah Raja Hayam Wuruk (1350-1389) adalah satu seri batu nisan yang ditemukan di Trowulan, dekat kota Majapahit, yang masing-masing berangka tahun 1376, 1380, 1407, 1414, 1427, 1467 (dua buah), 1469, 1475, dan 1611 M.²⁰ Dengan ini dapat difahami, pada masa kemegahan kerajaan Majapahit telah terdapat individu atau sekelompok individu yang beragama Islam walaupun bukti itu tidak memberikan gambaran Islam telah ada di Jawa.

Berdasarkan laporan Portugis dan Belanda satu abad kemudian, dinyatakan pertama, di pesisir utara Jawa telah terdapat kelompok-kelompok orang Islam yang terdiri dari Parsi, Gujarat, Arab, Benggali dan Cina yang beragama Islam. Kedua, Bandar-bandar yang terdapat mereka dikontrol oleh raja-raja kecil (adipati) pribumi Hindu-Budha yang tunduk pada Majapahit.²¹

Proses Islamisasi menjadi efektif, tatkala telah berdiri kerajaan Demak (1475 M). Dalam proses islamisasi di Jawa, yang pada akhirnya mendirikan kerajaan tersebut, dikenal oleh masyarakat sebutan wali.

19.Sholihin Salaa, Sekitar Malisongo, (Kudus: Menara Kudus, 1960), h.9. Periksa juga Mohamad Said, "Risalah Seminar Kasutnya ke Indonesia", sebagaimana dikutip oleh Saifuddin Zubri, Sejarah..., h. 219.

20.Auri Marzali, "Proses Kenapakan Islam : Jawa Abad ke 15 dan ke 16", dalam Islamika, No.6, 1995, h. 108. Dia mengutip dari S.O. Robson, Java at The Cross-Road, dalam BSI (1981, 137:230-292). Periksa juga, M.C. Ricklefs, "Islamisasi di Jawa: Abad hingga ke 18", dalam Ahmad Ibrahim dkk, Islam ..., h. 74.

21.Auri Marzali, "Proses...". h. 108-109

Para wali itu disebut sebagai walisongo.²² Yaitu Syekh Maulana Malik Ibrahim yang dikenal sebagai perintis sistem pondok pesantren. Raden Rakhmat atau Sunan Ampel, sebagai peletak dasar kerajaan Islam Demak. Sunan Makhdum Ibrahim atau Sunan Bonang, pencipta gending darma dan yang mengubah hari-hari nahas dalam nama Hindu serta nama-nama Dewa ke dalam Islam. Raden Paku atau Sunan Giri, pencipta gending asmaradhana, pucung dan lagu-lagu anak-anak (dolanan). Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati, pendiri kota Jakarta dan pahlawan pengusir penjajah. Ja'far Shodiq atau Sunan Kudus, pencipta gending mijil dan maskumambang dan pencipta dongeng bernafaskan Islam. Raden Prawoto atau Sunan Priopodo, pencipta gending sinom dan kinanti. Syarifuddin atau Sunan Drajat, pencipta gending pangkur. Raden Mas Syahid atau Sunan Kalijaga, penggubah wayang purwo dari ajaran Hindu dengan warnai ajaran Islam.²³

Penyebaran Islam di Jawa juga tak dapat dilepaskan dari peran tarekat. Bahkan para wali penyebar Islam sendiri adalah syekh mursyid tarekat. Misalnya, Syekh Jumadil Kubro, yang menja-

22. Walisongo artinya ialah wali yang jumlahnya sembilan. Namun demikian terdapat berbagai variasi mengenai jumlah dan bahkan dari wali-wali tersebut.

23. Ismail Yakup, Sejarah Islam di Indonesia, (Jakarta: Wijaya, tt), h.31-32. Sedangkan peran dakwah yang dimainkan oleh Sunan Ampel, Sunan Giri dan Sunan Maulana Jumadil Kubro, Periksa Thomas M. Arnold, Sejarah Dakwah Islam (Jakarta: Wijaya, 1977), h. 331-333. Sedangkan peran kesembilan wali tersebut dalam dakwah Islam dapat diperiksa dalam Saefuddin Zuhri, Sejarah....., 261-341. Mengenai jumlah wali ini, sebenarnya terdapat perbedaan pendapat. Misalnya berdasarkan kajian yang dilakukan oleh H. Saksono berdasarkan kutipan terhadap kitab Walisongo, maka dilelui jumlah wali itu hanya delapan orang, yaitu Sunan Ngampel, Sunan Gunung Jati, Sunan Ngudung, Sunan Giri Gajah, Sunan Makdum ing Bonang, Sunan 'Alim ing Majagung, Sunan Makdum ing Darajat dan Sunan Kati. Yang juga termasuk dalam lingkaran Walisongo ternyata berjumlah dua puluh satu wali. Untuk ini periksa Widji Saksono, Mengisahkan Tanah Jawa, Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo (Bandung: Mizan, 1995), h. 17-24. Douwe Adolf Ringkes, katanya memiliki kesamaan dengan Yakup dalam menentulkan nama-nama Walisongo. Periksa G.W.J. Drewes, "Douwe Adolf Ringkes, 8 Desember 1878-1 Januari 1954". Dalam Nico Capleijn dan Dick Van Der Meij, Delapan Tokoh Leluhur Belanda Bagi Pengkajian Islam Indonesia, (Jakarta: INES, 1993), h. 65

nenek moyang Arab dan wali Jawa adalah penyebar tarekat Kubro-rah di Jawa. Demikian pula, Sunan Gunung Jati juga penganut tarekat ini. Bahkan juga ada dugaan bahwa para wali tidak hanya berafiliasi kepada satu tarekat akan tetapi banyak tarekat.²⁴ Kemudian, dalam perjalanan panjangnya, Islam model mistis juga memasuki dunia keraton, bahkan mencapai puncaknya pada masa kerajaan-kerajaan Jawa Islam, misalnya dengan sebutan-sebutan wali Jawa yang bernafaskan Islam mistis, yang berpadu dengan keyakinan-keyakinan lokal, yang tidak lain ialah karena pengaruh tarekat yang secara luwes dapat beradaptasi dengan tradisi lokal.²⁵ Setelah memasuki kerajaan inilah hubungan antara tarekat dan politik tak dapat dielakkan.

TAREKAT, PESANTREN DAN KYAI

Sejarah Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah

Corak Islam yang berkembang di Indonesia--sebagaimana dirumuskan di muka--ialah wataknya yang mistis. Hal ini dipengaruhi oleh para penyebar agama Islam yang memang mengamalkan ajaran agama dalam dimensi esoteris tersebut. Pikiran-pikiran

24. Martin van Bruinessen, Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat (Bandung: Mizan, 1994), h. 233-245. Dalam satu silsilah tarekat Qadiriyyah di Jawa Tengah disebut pula bahwa Sunan Gunung Jati adalah syekh Mursyid tarekat Syatariyyah melalui jalur Abdurrauf van el. Periksa Nur Syam, "Etnografi Kehidupan Penganut Tarekat Syatariyyah di Kuanyar, Mayong Jepara, Jawa Tengah", Laporan penelitian untuk Loyola Foundation, 1990.

25. Periksa H.C. Ricklefs, "Islamisasi...", h. 72-88. Dalam kasus Islamisasi di Jawa, peran tarekat sangat dominan, misalnya berbagai Serat Babat seperti Serat Bonang, Serat Ceplici, Serat kanda, dan Babad Tanah Jawa menunjukkan adanya dominasi wali karena tokoh wali ini yang memedahkan Islam diserap dalam kerangka kebudayaan Jawa. Lihat Inron Arifio, Kepeningkatan Kasus Pondok Pesantren Tebuireng, (Malang: Kalimasahada Press, 1993), h.27

para sufi terkemuka, seperti Al-Farabi dan Al-Ghazali²⁶ memiliki signifikansi pengaruh terhadap pemikiran keislaman pada pengarang-pengarang muslim generasi terdahulu, misalnya Syams al-Din al-Raniri, Nurul al-Din Al-Raniri, dan Abd al-Rauf al-Singkili.²⁷

Tarekat merupakan perkembangan terakhir dari tasawuf dan ketika orang Indonesia memulai memasuki Islam, tarekat justru mencapai puncak perkembangannya di dunia Islam lainnya, seperti di Timur Tengah atau India Selatan. Dan Islam yang berkembang di Indonesia adalah Islam yang sudah dikemas dalam bentuk mistis yang menjadi metode islamisasi yang cukup efektif.²⁸

Tarekat tidak hanya berfungsi sebagai orde keagamaan saja, tetapi juga berfungsi sebagai wadah menghimpun anggota yang bernilai efektif. Dunia tarekat mengenalnya sebagai ikhwan (persaudaraan Islam) yang dijiwai oleh semangat kesamaan pandangan dan praktek keagamaan. Para guru tarekat memiliki pondok (rumah, khangah atau zawiyah) yang dapat dipakai untuk mengajarkan tarekat dan juga tempat menginap bagi para ikhwan yang sedang mengadakan perjalanan dakwahnya.²⁹ Sebagai organisasi, tarekat

26. Buku Abu Hamid Al Ghazali yang menjadi teks bagi pengajaran Islam di pondok pesantren dan merupakan teks utama bagi pengajaran tarekat ialah Ihya Ulumi al-din. Teks ini merupakan karya besar Al Ghazali yang dianggap sebagai dasar dari pemikiran Al Ghazali mengenai penlinggahan kehidupan kembali ilau-ilau agama dalam coraknya yang esoteris.

27. Harun Nadwiyono, berkesimpulan bahwa naskah-naskah yang ditemukan di Aceh pada abad ke 16 hampir pasti adalah berisi ajaran tasawuf. Periksa Harun Nadwiyono, Konsepsi tentang Manusia Dalam Keabadian Jawa, (Jakarta: Sinar Harapan, 1983), h.50. Periksa juga Martin van Bruinessen, Kisah Sunnah: Pesantren dan Tarekat (Bandung: Mizan, 1993), b. 190-193

28. Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, (Bandung: Mizan, 1992), h. 15

29. Perjalanan dakwah banyak dilakukan oleh para sufi, terutama semenjak Baghdad ditaklukkan oleh pasukan Hulaga, sehingga para sufi kemudian melakukan okilisasi spiritual dan regenerasi masyarakat Islam ke berbagai wilayah lain, misalnya di India berkembang tarekat Chishtiyah dan Suhrawardiyyah di bawah sultan Delhi. Untuk ini periksa Riaz Hassan, 'Religion, Society and The State in Pakistan, Pirs and Politics'. Dalam Asian Survey, Vol. xvii, No. 5, May 1987, p. 554

melalui tiga fase, yaitu tahap pertama, (khanaqah) disebut zaman keemasan tasawuf, di mana guru mengajarkan tasawuf secara berpindah-pindah, sehingga terbentuk pemondokan-pemondokan yang dari sini lalu muncul pengikut-pengikut tasawuf yang memiliki ketaatan yang tinggi terhadap gurunya. Gerakannya bersifat aristokratik. Tahap kedua, (thariqah), masa formatif 1100-1400 M. Terdapat perkembangan aliran tasawuf dengan pengajaran silsilah-thariqah, doktrin, aturan dan metode yang terorganisir. Gerakannya bersifat orjuistik. Tahap ketiga, (thaifah), abad ke 15, di mana persumahan setia dilakukan terhadap doktrin dan aturan disamping pengkultusan terhadap wali pendiri tarekat masing-masing. Terjadi gerakan kerakyatan melalui tarekat.³⁰

Tarekat tak dapat dilepaskan dari pendirinya. Pendiri tarekat tersebut kemudian dikukuhkan menjadi nama dari orde tarekat, misalnya tarekat Naqsyabandiyah dikaitkan dengan Baha' al-Din Naqsyabandi, Qadiriyyah dinisbahkan dengan Abd. al-Qadir al-Jilani, Syadziliyyah didirikan oleh Abu Hasan al-Syadzili, demikian pula yang lain.

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah adalah gabungan dari dua tarekat yang dikembangkan oleh seorang sufi asal Indonesia, Ahmad Khatib Sambas, yang nama lengkapnya Syaikh Muhammad Khatib bin Abd al-Ghafar al-Sambasi al-Jawi, yang berasal dari kampung Sambas. Ia memiliki keahlian di bidang hadits, tafsir, fiqh disamping keahliannya dibidang tarekat. Semenjak kecil, ia telah

30. J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders In Islam, (London: Oxford University Press, 1973), h.103. Mengenai tahapan tersebut dan kasus Pakistan dapat pula dilihat dalam Riaz Hassan, Religion..., p. 352-365

miliki kelebihan dalam pandangan masyarakat setempat. Misalnya, ia dianggap telah memperoleh malam qadar (Lailat al-Qadr), bahkan buah asam di dekat rumahnya juga terasa manis karena barokahnya. Ketika meningkat dewasa, ia berangkat ke Makkah untuk belajar ilmu agama. Akan tetapi karena usianya yang relatif muda, maka ia tak diijinkan untuk mendalami ilmu hakekat. Di dalam kesedihannya itulah ia dipanggil oleh Syeik Daud ibn Abd al-Lah al-Fatani untuk belajar bersamanya.³¹

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Indonesia, bukanlah penggabungan dari dua tarekat, Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah. Tetapi merupakan tarekat yang berdiri sendiri, yang di dalamnya terdapat unsur-unsur ajaran Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah yang telah menjadi ajaran yang baru. Dalam salah satu kitabnya,³² diuraikan secara gamblang mengenai tehnik spiritual dari tarekat ini.

Silsilah ketarekatan, nampaknya lebih didominasi oleh aliran Qadiriyyah, sebab satu-satunya guru yang disebut oleh Ahmad Khatib sebagai aliran transmisi keilmuannya ialah Syams al-Din, yang tak lain ialah mursyid tarekat Qadiriyyah.³³

Di antara murid Ahmad Khatib yang terkenal ialah Abd al-Karim dari Banten yang hampir seluruh hidupnya dihabiskan di

31. Hamzah Abdullah, Perkenabanan Tasawuf di Indonesia dan Tokoh-tokohnya, (Surabaya: Bina Ilmu, 1980), h. 177

32. Fath al-'Arifin adalah kitab yang ditulis oleh Muhammad Isma'il Ibn 'Abd al-Rahim al-Bali (seorang Bali Muslim) yang berlandaskan atas ajaran-ajaran yang didengarnya dari Syeikh Akhmad Kholib, gurunya. Lihat Martin van Bruinessen, Tarekat..., h. 90

33. Dalam pandangan Martin van Bruinessen, jika Syams al-Din adalah satu-satunya guru yang diakui oleh Ahmad Khatib, maka ia dapat dianggap bahwa tarekat ini merupakan paduan Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah. Akan tetapi sebaliknya, Ahmad Khatib menjelaskan secara mendetail mengenai Kuranglah secara eksplisit dan rinci yang itu merupakan tehnik spiritual Naqsyabandiyah. Jadi ada kemungkinan Ahmad Khatib mendapatkan silsilah Naqsyabandiyah, yang hingga sekarang belum terungkap secara transparan. Lihat Martin van Bruinessen, Tarekat..., h. 90-91

akkah. Dua khalifah lainnya ialah Syeikh Thalbah dari Cirebon dan Kyai Ahmad Hasbullah ibn Muhammad dari Madura, keduanya juga menetap di Makkah, kemudian ada lagi Muhammad Isma'il ibn Abd al-Karim dari Bali, yang juga mengajar di Makkah dan Syeikh Yasin dari Kedah yang kemudian menetap di Mempawah, Kalimantan Barat.

Setelah meninggalnya Syeikh Abd al-Karim, tarekat ini kemudian terpecah-pecah dan tidak saling tergantung. Di Cirebon, Kyai Anawi dari Caringin, yang mengangkat putranya Kadzim yang menjadi mursyid di Labuan, dan Abd al-Lathif ibn 'Ali di pesantren beber. Masing-masing sekarang telah digantikan putranya. Juga Kyai Falak yang mendirikan pesantren Pagentongan. Khalifah Kyai Solihah yang paling penting ialah Abah Sepuh, Abdallah yang mendirikan pesantren Suryalaya. Di bawah putranya, Abah Anom (HA. Shohibulwafa Tadjul 'Arifin), tarekat ini menjadi sangat terkenal, karena pengobatannya terhadap penderita narkotik. Khalifahnya hampir merata di seluruh Jawa, Sumatera Timur, Kalimantan Barat, Lombok dan Singapura. Di Jawa Tengah yang terkenal ialah Pesantren Futuhiyyah di Mranggen dengan tokoh utamanya, Kyai Muslikh, yang memiliki jalur spiritual dengan Abd al-Karim Banten melalui Kyai Asnawi dan Kyai Abd al-Lathif Banten. Tetapi juga memiliki jalur dengan tokoh lokal, Mbah Abdurrahman dari Purwokerto yang memperoleh ijazah dari Ibrahim al-Barumbuni. Di Jawa Timur, pesantren Darul Ulum di Rejoso merupakan pusat tarekat dengan tokohnya Kyai Musta'in Romli yang melanjutkan kepemimpinan ayahnya, Kyai Romly yang memperoleh ijazah dari Kyai Khalil (Madura) yang bersumber langsung dari Ahmad Hasbullah di Makkah. Di samping itu juga terdapat Kyai Usman al-Ishaqi di sawah Pulo,

abaya yang mendapat ijazah dari Kyai Romli. Sekarang kedudukannya digantikan oleh Kyai Asrori, putranya.³⁴

Persocalan politis mempunyai andil dalam pemisahan tarekat untuk pusat Tebuireng (Cukir) yang didirikan oleh Kyai Adlan, yang dulunya adalah badal Kyai Romli. Kyai Adlan memperoleh ijazah dari Kyai Muslihk Mranggen untuk menjadi mursyid. Peristiwa ini terjadi ketika Kyai Musta'in berpindah afiliasi ke Golong Karya.³⁵

Tarekat dan Pesantren

Pesantren adalah tradisi pendidikan Islam di Indonesia. Ia memiliki sejarah panjang dalam pengumpulannya dengan tradisi transformasi keilmuan di Nusantara. Semenjak berdirinya kerajaan Melayu Pasai, pesantren telah menjadi bagian penting dari proses islamisasi. Dan pada masa pemerintahan Iskandar Muda di kota Alam, pesantren di Aceh mengalami keemasannya.³⁶ Di Jawa sistem pesantren telah dikenal semenjak awal, yaitu ketika Wali Songo menyebarkan Islam di Tanah Jawa. Syaikh Malik Ibrahim, salah satu wali yang memperkenalkan sistem pesantren dalam penyebaran Islam di Jawa. Dan melalui pesantrennya tersebut, beliau dapat mencetak kader-kader penyebar Islam ke berbagai pelosok Jawa.³⁷

Setiap wali, kemudian mempunyai pesantrennya sendiri. Sunan

14. Martin van Bruinessen, Tarekat..., h.94-95, 173

15. Martin van Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, (Bandung: Mizan, 1995), h.330-334

16. Ranzah Yakop, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, (Jakarta: Moliara, 1979), h.172.

17. Marwan Saridjo, Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia (Jakarta: Dharma Dhakti, 1980), h. 46

pel, misalnya pada mulanya mempunyai pesantren di Bangkuning, Surabaya yang pada tahap awal hanya memiliki santri sebanyak tiga orang, yaitu Wiryo Suryo, Abu Hurairah dan Kyai Bangkuning.³⁸

Pesantren merupakan sarana yang efektif bagi para wali untuk proses islamisasi. Raden Rahmat dengan pesantrennya di Apel, Raden Paku dengan pesantrennya di Giri, Raden Ali Abu Hurairah dengan pesantren Majagung, Sunan Gunung Jati dengan pesantrennya di Gunung Jati Cirebon, Sunan Kudus dengan pesantrennya di Kudus, Sunan Muria dengan pesantren Muria, Pesantren Ambayat dengan pendirinya Ki Ageng Pandanaran. Bahkan Raden Rahmat sebelum menjadi raja di Demak juga menjadi Kyai di wilayah Magah Arum.³⁹

Pesantren mendapat tempat istimewa semasa berdiri kerajaan Pajang dan Mataram. Pada masa ini, pendirian masjid dan pesantren mendapat bantuan dana dari pemerintah kerajaan. Puncaknya adalah ketika Sultan Agung menjadi raja Mataram. Pada masa ini, usaha untuk menjadikan pesantren sebagai lembaga pendidikan mendapat tempat yang penting. Bahkan juga kecenderungan menjadikan Islam sebagai agama negara juga sangat kuat. Tentu saja Islam

38. Marwan Saridjo, *Sejarah...*, h. 26. Mengenai nama Abu Hurairah ini dalam kaitannya dengan Syekh Majagung, periksa Widji Saksiono, *Memisalkan Tanah Jawa, Metode Bakuh Kalijongo*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 27. Namun demikian, dari uraian Widji Saksiono tidak dinyatakan bahwa Abu Hurairah sebagai murid Sunan Apel, karena menurutnya, Sunan Apel, Sunan Giri dan Sunan Majagung bermula kepada Syekh Malik Ibrahim di Gresik. Oleh sebab itu, jika yang dimaksud dengan Abu Hurairah adalah Sunan Majagung, maka perlu dipertanyakan. Bahkan menurutnya, Sunan Giri juga berguru pada Sunan Apel. Tulisan Marwan Saridjo ini, jika dikomparasikan dengan tulisan Widji Saksiono, kelihatannya saling bertentangan. Akan tetapi, jika dilihat dari faktor usia Sunan Apel lebih tua dibanding dengan keduanya---Sunan Majagung dan Sunan Giri---maka kemungkinan belajar itu bisa difahami, dengan kata lain bahwa tahun-tahun belajar itu kemungkinan dilalui ketika Syekh Malik Ibrahim telah wafat. Jadi, tahun belajar Raden Rahmat lebih dahulu dibanding dengan Raden Ali Abu Hurairah dan Raden Paku, sehingga ilmu-ilmu yang diperoleh Raden Rahmat lebih banyak dibanding keduanya. Suatu ketika guru mereka wafat, maka santri tertualah yang menggantikan sebagai posisi guru kepada mereka.

39. Kahed Yusus, *Sejarah Pendidikan...*, h. 217

ng sudah diadaptasi dengan pemahaman setempat.⁴⁰ Atas anjuran Sultan Agung, tiap ibukota didirikan masjid raya yang dipimpin oleh penghulu, di ibukota distrik didirikan masjid kawedanan yang dipimpin oleh Naib dan di setiap desa didirikan masjid desa yang dipimpin oleh Modin.⁴¹ Salah satu pesantren yang memiliki reputasi besar dan menghasilkan ahli-ahli di bidangnya, pada tahap berikutnya, ialah pesantren Tegalsari di Ponorogo. Pesantren ini memiliki hubungan kekerabatan dengan kerajaan Surakarta, sehingga banyak sentana kerajaan yang berguru disini. Misalnya Raden Abehi Ronggowarsito--seorang pujangga penutup--kerajaan Surakarta, pernah belajar di sini melalui gurunya yang termasyhur, Haji Kasan Besari.⁴²

Pada awal abad ke 20, muncullah pesantren sebagai lembaga pendidikan yang mandiri. Kebanyakan didirikan secara perseorangan. Pesantren di Jawa kebanyakan bercorak tarekat.⁴³ Di Jawa Timur, misalnya dikenal pesantren Tebuireng yang didirikan oleh

40. Siuh, Sufisae..., h. 155. Dalam buku ini disebutkan bahwa pada masa Sultan Agung, terjadilah perpaduan antara kebudayaan dengan kebudayaan Islam dalam bentuknya ialah penanggalan Jawa yaitu tahun Saka yang berdasarkan perhitungan Malakari (lalu diganti dengan perhitungan Bulan (tahun Qamariyah), namun perhitungannya tetap berdasarkan tahun Saka. Perhitungan hari dibasakan Islam, Senin, Selasa, Rabu dan ditambah dengan pasaran Wage, Kliwon, Legi, Pahing, Pon. Juga nama bulan, yaitu Sapar, Kareda dan sebagainya. Nama Minggu (0 tahun), ialah Alif, Eke, Jimawal, Je, Daf, Be, Waru, Jimakbir. Jadi terdapat perpaduan antara kebudayaan Islam dan Jawa yang begitu kental.

41. Karwan Saridjo, Sejarah Pondok..., h. 42. Yang dapat dilihat di beberapa Kabupaten hingga dewasa ini ialah mesyuaratnya di Kabupaten, berada di sebelah selatan Alun-alun Kabupaten, dan Masjid Kabupaten di sebelah barat alun-alun. Sekedar contoh, Masjid monumental ialah Masjid Jami' Tuban, kemudian Masjid Jami' Sidoarjo, dan sebagainya.

42. Siuh, Sufisae Jawa..., h. 128. Menurut analisis Siuh, semenjak Kerajaan Demak, Pesantren merupakan sistem pendidikan teratur, sehingga di dalam serat-serat Babad selalu disebutkan peran pesantren sebagai suatu lembaga untuk mendidik para punggawa kerajaan sehingga pesantren menjadi jalur pertemuan antara pejabat kerajaan dengan para agamawan.

43. Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah..., h. 156-171. Dalam buku ini diceritakan secara mendalam mengenai berbagai tarekat yang berafiliasi ke tarekat, terutama tarekat Naqsyabandiyah.

Kyai Hasyim Asy'ari (1900) didesa Tebuireng.⁴⁴ Pondok Pesantren Mambakberas, yang didirikan oleh Kyai Wahab Hasbullah (1947),⁴⁵ pesantren Rejoso didirikan oleh Kyai Tamim (1919).⁴⁶ Kemudian pesantren di ^{Zhoadakal Moto'Alimio.} Sawahpulo Surabaya, dengan tokohnya Kyai Usman,⁴⁷ pesantren At-Taqwa, Cabean Kraton Pasuruan,⁴⁸ pesantren Mbah Bogo, Maganjuk, pesantren al-Fatah, Temboro Magetan, pesantren Josenan, Semarang Madiun,⁴⁹ pesantren Mambaul Hikam,⁵⁰ Mantenan Blitar, pesantren Nurul Jadid, Paiton Probolinggo, pesantren Genggong, Probolinggo, pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo, Kutubondo,⁵¹ pesantren Darul Hikmah, Mojoseri Mojo-erto, pesantren Langitan Tuban. Di Jawa tengah, pesantren tarekat yang besar ialah pesantren Giri Kusumo, pesantren Popongan, pesantren al-Futuhiyyah, Mranggen, pesantren Kyai Arwani Kudus, pesantren Mbah Mangli, Magelang,⁵² pesantren Mbah Lim atau Kyai

44. Inon Arifia, Kepemimpinan Kyai, Kasus Pondok Pesantren Tebuireng (Malang: Kalimasdha Press, 1995), h. 21

45. Zamakhsyari Dhoifler, Tradisi Pesantren, Studi Pandangan Hidup Kyai (Jakarta: LP3ES, 1981), h.27

46. Muband Yunus, Sejarah Pendidikan..., h.246

47. Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah..., h. 172

48. Jan'iyah Abli Thariqah Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah Pesantren At-Taqwa, Cabean Kraton, Pasuruan, Pembina MoralBalian Bangsa (Mojokerto: Kanosis, Semuhnya, U).

49. Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah..., h. 167-170

50. Imam Bawaai, Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam (Surabaya: Al Ikhlas, 1993). h. 117

51. Martin van Bruinessen, Me: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa dan Pencarian Macana Baru, (Jogyakarta: LKIS, 1994), h. 175. Pada masa ini diceritakan mengenai pertentangan antara Kyai Hasan Saiful Rijal dari pesantren Genggong dengan Kyai Badri dari Kraton. Kyai Hasan mendapat dukungan dari Kyai As'ad, Sukorejo, Asebaqus. Ini pertentangan berasal dari perebutan anggota tarekat.

52. Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah..., h. 156-166. Mbah Mangli, yang disebut juga Kyai Hasan Asy'ari dewasa ini memiliki pengaruh yang sangat besar, bahkan banyak warga masyarakat di wilayah Mojokerto, Joabang dan sekitarnya yang rela mendampingi pengajian yang dilakukakan pada hari Ahad. Mereka datang secara rombongan dengan menggunakan transportasi bus.

Muslim Imampuro,⁵³ dan pesantren Maslakul Huda, Kajen Pati.⁵⁴ Di Jawa Barat pesantren yang terkenal ialah pesantren Cipasung,⁵⁵ pesantren Suryalaya,⁵⁶ dan pesantren lainnya di daerah Cirebon yang berafiliasi kepada tarekat.⁵⁷

Serangkaian perubahan telah terjadi baik di pondok Pesantren bercorak tarekat--kyai menjadi figur sentral bagi kepatuhan murid sehingga hubungan guru murid sangat erat--maupun pesantren non-tarekat,⁵⁸ maka keduanya telah mengubah strategi pembelajarannya, yang berupa kemauan menerima sistem pendidikan umum di pesantrennya. Hampir semua pesantren yang memiliki pendidikan dengan sistem klasikal telah menyelenggarakan pendidikan umum dan agama. Sehingga pemberian label pesantren sebagai kolot tak mau menerima perubahan telah tidak relevan lagi.⁵⁹

53. Khab Lila dikenal sebagai tokoh spiritual Gus Dur, yang memiliki kepedulian terhadap gerakan-gerakan civil society, misalnya dengan memberikan dukungan kepada Megawati.

54. Tokoh utama pesantren ini ialah Kyai Sahal Mahfudz, aktivis NU dan beberapa periode menjadi tokoh keras PB NU di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid. Banyak memberikan ceramah agama dan menjadi panelis diskusi atau seminar. Di samping itu juga aktif menulis di Media Massa. Salah satu bukunya yang terkenal ialah Fiqh Sosial, diterbitkan oleh LKIS, Yogyakarta, tahun 1994.

55. Kyai yang sangat berpengaruh ialah Ajengan Ilyas Rubiyat. Beliau adalah Rais An Syuri'ah NU dalam dua kali periode yang berduet dengan Gus Dur sebagai ketua Tanfidziyah. Dalam periode kedua kepemimpinannya ini, NU mengalami friksi di dalam, yaitu dengan munculnya PB NU landingan yang diprakarsai oleh Abu Hasan dan Kyai Hamid Baidlowi.

56. Pesantren ini mencapai puncak keasyukurannya di bawah pimpinan Kyai Shahib al-Mafa Taj Al-Arifin atau yang dikenal sebagai bab Anon. Pesantren ini menjadi pusat rehabilitasi penderita narkoba. Banyak di antara santrinya yang anak pejabat yang delunya kecanduan narkoba. Pesantren ini banyak didatangi pejabat pusat dan pernah mendapatkan hadiah Kalpataru.

57. Martin van Bruinessen, Tarekat Magyabandiyah..., h. 167

58. Cholil Dahlan, 'Thoriqot dan Pondok Pesantren di Jawa Timur', dalam Pesan, No. 4, Th. IV, 1984, h. 22-23

59. Zamakhsyari Dhofier, 'Kultur Pesantren dalam Masyarakat Modern', Dalam A. Kifa'i Hasan, Annullah Ahmad, Perspektif Islam dan Pembangunan Bangsa (Jogyakarta: PIP2M, 1987), h. 387-393. Masalah dalam penelitiannya di pondok pesantren di Jawa Timur, juga mengungkapkan telah terjadi berbagai perubahan yang menyangkut kehidupan pesantren baik yang berkaitan dengan orientasi motivasi pembelajaran, kurikulum, dan sebagainya. Periksa Mastuhu, Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren, (Jakarta: IAIN, 1994) atau pula Karel A. Steenbrink, Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern (Jakarta: LPJES, 1986), h. 2-7.

Kyai atau Syekh dan Kharismanya.

Kyai adalah istilah Jawa yang kemudian menjadi perbendaharaan dalam dunia pesantren.⁶⁰ Sedangkan syekh berasal dari bahasa Arab yang berarti orang yang dituakan. Istilah syekh dalam dunia tarekat diartikan sebagai guru, yaitu orang yang memberikan bimbingan ke jalan rohani. Kyai atau syekh merupakan figur sentral dari sebuah pesantren tarekat, sehingga keberadaan seorang kyai dengan segala atributnya merupakan jaminan keberadaan pesantren itu di mata masyarakat.

Atribut utama bagi seorang kyai ialah kharisma yang diyakini oleh para pengagumnya. Dan ini yang lazimnya menjadi tolok ukur kharisma seseorang. Semakin dianggap kharismatis seorang kyai oleh para pengagumnya, semakin besar ketundukan dan kekaguman dari masyarakatnya. Oleh karena itu, yang terjadi kemudian, jika seorang kyai yang kharismatis itu tiada, maka pesantren menjadi pupus, berangsur-angsur kehilangan pamornya dan bahkan menjadi kehilangan kekaguman dari masyarakatnya. Untuk menjembatani kepupusan pamor tersebut, lalu diadakanlah berbagai upacara ritual terhadap tokoh kharismatis yang pernah dimiliki pesantren tersebut.

Kharisma merupakan sejenis tipe kepemimpinan yang sumber kewenangannya berasal dari kualitas pribadi sang pemimpin, baik tampilannya yang agung dan diri pribadinya yang populer. Ia

⁶⁰ Untuk diskusi menarik, periksa buku yang diedit oleh Manfred Upeza dan Wolfgang Kercher, Pesantren: Dampak Pesantren terhadap Pendidikan dan Pengembangan Masyarakat (Jakarta: P3M, 1987). Buku ini merupakan hasil serangkaian diskusi mengenai peran pesantren dalam perubahan sosial.

⁶¹ Zuhairi Dhoif, Tradisi Pesantren, h. 55. Inon Arifin, Kepemimpinan, h. 13.

rupakan orang yang memperoleh anugerah istimewa dari suatu kekuatan supernatural sehingga dapat menimbulkan daya pesona dan daya tarik bagi masyarakat luas.⁶¹ Kharisma diperoleh seseorang melalui proses yang panjang. Tidak datang tiba-tiba. Seorang Kyai memperoleh pengakuan kharisma dari masyarakatnya, sejauh ia telah memiliki kemampuan adikodrati, yang orang lain tak dapat tirunya. Bahkan menjadi ciri khasnya. Zaenuddin MZ membangun kharismanya melalui pidato-pidatonya, Gus Dur melalui kepemimpinannya, Gus Mik melalui perilaku anehnya, dan dapat juga melalui tabiban, kesaktian dan sebagainya.

Sebagai figur sentral, kyai memainkan peranan penting dalam proses dinamika pesantren, baik yang bersifat ke dalam maupun ke luar. Perubahan sistem kependidikan di pesantren maupun inovasi perubahan sosial selalu bermuara dari kyai, yang sentuhan tangannya menjadi faktor penyebab bagi dinamika pesantren dan masyarakat.⁶²

Di dunia ketarekatan, peran kyai malah lebih dominan dibanding dengan kyai non-tarekat. Peran kyai itu tidak semata-mata untuk uruan duniawi--mendidik para santri, memperbaiki institusi kependidikan dan perubahan sosial di sekitarnya--akan tetapi juga menjadi "penyelamat" bagi kehidupan santri di akherat. Kyai merupakan penunjuk jalan spiritual santri agar mereka mencapai maqam (fase) tertinggi dalam hirarki kehidupan spiritual. Tanpa

61. Ramlan Surbakti, Memahami Elus Politik, (Jakarta: Gramedia Widiasarana, 1992), h. 86. Periksa juga Bryan S. Turner, Sosiologi Islam, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), h. 35-40. Periksa juga Ann Ruth Wilber dan Dorothy Willner, 'Keabaangkitan dan Peran pemimpin-pemimpin kharismatis', dalam Sertono Kartodirdjo, Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial (Jakarta: LP3ES, 1984), h. 166

62. Hiroko Morikoshi, Kyai dan Perubahan Sosial (Jakarta: P3M, 1987), h. 240

ran seorang kyai (muravid tarekat), seorang murid tak akan memperoleh "cahaya Tuhan" yang hakiki, yaitu "ma'rifat bil-lah" atau mengetahui hakekat Allah. Begitu pentingnya Kyai atau Syekh bagi murid, menurut Bayazid al-Bisthami, orang yang tidak memiliki syekh (guru), maka gurunya ialah syetan.⁶³

Pesantren tarekat selalu ditandai dengan kekharismaan kyai sebagai figur sentral yang memperoleh ketundukan luar biasa dari muridnya dalam rangka "wahilah" menuju ke hadhirat Tuhan dan kaligus juga untuk memperoleh barokah di dalam kehidupannya.

Murid atau penganut tarekat

Murid juga khasanah istilah Jawa, yang diidentikkan dengan subyek pencari ilmu, baik di sekolah formal atau non-formal. Di dunia pesantren dinyatakan sebagai santri, yaitu subyek pencari ilmu di pesantren. Akan tetapi, murid juga dikenakan terhadap subyek pencari ilmu kepada guru (muravid tarekat) dalam tujuannya mencari ilmu yang bersifat kerohanian. Oleh karena itu, mereka kebanyakan sudah berusia dewasa dan bahkan dikategorikan sebagai tua.

Menurut konsepsi tarekat, seorang murid adalah buta, sehingga ia memerlukan bantuan dari guru (muravid) yang telah memiliki pengalaman berhubungan dengan Tuhan.⁶⁴ Yang dimaksud dengan buta ialah tak mengenali jalan agar sampai kepada Allah. Seorang murid juga seperti mayat yang dapat diperlakukan sekehend-

63. Abdurrahim Yunus, Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekeluargaan di Kesultanan Banten Pada Abad ke 19, (Jakarta: INTIS, 1995), h.113

64. Abubakar Aliyek, Pengantar Ilmu Tarekat, (Solo: Kawadlani, (1), h.87

ak gurunya. Begitulah tingkat kepasrahan seorang murid terhadap guru, sebagai simbol dari ketaatannya.

. Masjid sebagai pusat ritual

Masjid dalam bahasa sehari-hari dianggap sebagai tempat ibadah. Dalam bahasa Arab merupakan isim maqam, dari fi'il atau kata kerja sajada, yang berarti tempat melakukan sujud. Dalam konteks ini istilah masjid diartikan, yaitu tempat melakukan rangkaian upacara ketarekatan, seperti pembai'atan, tawajuhan, khalwatan, dan ibadah ritual lainnya dalam agama Islam. Dalam istilah ketarekatan disebut juga sebagai rumah khalwat.

Kegiatan pembai'atan, tawajuhan, dan khalwatan dipimpin oleh syekh (guru) tarekat yang memiliki waktu-waktu khusus. Misalnya untuk tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dilakukan pada hari Selasa dan Kamis. Memang bisa terdapat variasi, suatu contoh tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Tebuireng menyelenggarakan tawajuhan pada hari Senin. Acara-acara ini kebanyakan dimulai dengan ceramah agama--yang tentu saja--bermuatan nafas keagamaan yang esoteris.

Syekh tarekat, terkadang memiliki rumah khalwat yang tersendiri bersebelahan dengan masjid sehingga memungkinkan penganut tarekat dapat beribadah tanpa gangguan orang lain. Rumah ini hanya khusus diperuntukkan bagi penganut tarekat yang melakukan khalwat saja. Bahkan di Sumatera Utara dan Aceh Barat terdapat kebiasaan untuk menginap beberapa hari di rumah khalwat

telah musim panen.⁶⁵

Gerakan Pembaharuan Islam

Gerakan pembaharuan Islam, paling tidak, merupakan reaksi positif terhadap penetrasi Barat dan benturan dengan wilayah sekitarnya terhadap negara-negara Islam. Semenjak kekalahan demi kekalahan yang diderita oleh negara-negara Islam, seperti Turki Ottoman yang terpukul di Eropa, kemudian melemahnya Kerajaan Safawi karena desakan suku bangsa Afghan, melemahnya kerajaan Afghan karena benturan-benturan kerajaan India. Berbagai kenyataan tersebut menyadarkan akan kekalahan politis sehingga menimbulkan pemikiran untuk mencari penyebabnya. Salah satu penyebab utamanya ialah kemajuan Barat di bidang teknologi, baik teknologi pertahanan keamanan maupun teknologi yang menghasilkan kesejahteraan bagi masyarakatnya.⁶⁶

Hal ini kemudian mengilhami para pemimpin negara untuk melakukan berbagai pembaharuan, misalnya di Turki mengutus orang-orang kepercayaan kerajaan untuk melakukan kunjungan dan belajar ke Barat, bahkan kemudian diperkenalkan mesin cetak yang dengan itu diperbanyak berbagai karya di bidang kedokteran, astronomi dan juga penterjemahan terhadap karya-karya penulis Barat ke dalam bahasa Turki.⁶⁷ Di India, yang kekuasaan Sultan-sultan Afghan mulai menampakkan kelemahannya, karena pertentangan inter-

65. Marlin van Bruinessen, Farekat Masyahandiyah..., h. 88

66. Bandingkan dengan tulisan Lothrop Stoddart, Raja Baru Islam (Jakarta: 1965), h. 11-29

67. Harun Nasution, Pembaharuan Balas Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 13-17

al maupun serangan eksternal, juga menyadarkan akan kelemahan posisi umat Islam. Sehingga, muncullah gerakan pembaharuan yang dilansir oleh Syah Waliyullah, putra seorang sufi besar India yaitu Syah Abd al-Rahim.⁶⁸ Di Arabia, muncul tokoh Muhammad Ibn Abd al-Wahab, yang gerakannya dinamakan dengan Wahabiyah. Di Mesir, penetrasi Napoleon menyadarkan akan arti pentingnya pembaharuan sehingga melahirkan orang seperti Muhammad Ali Pasya, Rifaah adawi Rafi' al-Tahtawi dan Jamal al-din Al-Afghani dan lain-lain.⁶⁹

Gerakan pembaharuan, nampaknya berkaitan dengan kondisi sosiopolitik dan keagamaan yang berkembang di masa itu. Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Ali Pasya dan Al Tahtawi dapat digolongkan sebagai bermotif politik, sedangkan Muhammad ibn Abd al-Wahab dapat digolongkan sebagai bermotif ketauhidan, dan disisi lain, Syah Waliyullah, Muhammad Abduh, Rasyid Ridho dapat dikategorikan sebagai bermotif adanya kelemahan sumber daya manusia.

Di antara yang paling berpengaruh bagi pergerakan pembaharuan Islam di Indonesia ialah Muhammad ibn Abd al-Wahab, Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh.⁷⁰ Dengan demikian, nampak

68. Harun Nasution, Pembaharuan..., h. 16-20.

69. Harun Nasution, Pembaharuan..., h. 21-57

70. Panitia Penerjemah yang dipimpin oleh Muljadi Djodjonegoro untuk karya Lohrop Stoddart, Dunia Baru Islam, menyatakan, yang berhasil menggerakkan kebangkitan Islam di Indonesia berasal dari pikiran Muhammad ibn Hanbal, yang senantiasa mempraktekkan ajaran Islam murni, asli dan syariat dan bid'ah, yang kemudian dilanjutkan oleh Ibn Taimiyah dan diteruskan oleh Ibn Qayyim al-Jauziyah (1292-1350), disebarluaskan oleh Muhammad ibn Abdul Wahab (1703-1787), diintensifkan oleh Jamaluddin al-Afghani (1838-1897) dan Rasyid Ridho (1858-1935). Pemikiran ini bertumpu pada pemurnian ajaran Islam dan keharmonisannya dengan kehidupan sosial politik. Periksa halaman 297-298. Di dalam tulisan ini tidak disebutkan Muhammad Abduh, akan tetapi sebenarnya tidak bisa membicarakan Rasyid Ridho tanpa menyebut nama Muhammad Abduh. Pengaruh Muhammad Abduh dalam tulisan H.R.R. Gibb, Aliran-Aliran Modernisme Islam, (Jakarta: Perdana, 1956), h. 49-64

gerakan pembaharuan di Indonesia bermatra sosio-politik, kepenyempitan dan ketauhidan. Gerakan sosiopolitik dapat dilihat mengesalkan kesadaran menyatukan langkah pembaharuan dalam wujud organisasi-organisasi modern, kemudian di bidang pendidikan nampak dalam keterbukaan menerima sistem pendidikan berwacana Barat, dan gerakan puritanisme nampak dalam wajahnya yang ortodok ialah gerakan kembali kepada Al-Qur'an dan Al-Sunnah atau gerakan ketauhidan.

Di Indonesia, gerakan pembaharuan seperti di atas, dikategorikan sebagai gelombang ketiga proses Islamisasi, yang ditandai dengan adanya pikiran pan-islamisme (gerakan Islam politik yang berwatak global), munculnya kaum reformis-modernis (sebagai akibat benturan barat dan Islam), munculnya doktrin "terbukanya pintu ijtihad" dan doktrin ketauhidan (kembali ke Al-Qur'an dan Al-Hadits).⁷¹ Gerakan pembaharuan Islam mula pertama muncul di Nusantara Barat, sebagai reaksi atas paham tarekat yang dianggap sebagai tradisional dan berorientasi ke kuburan. Pada tahap awal gerakan ini diprakarsai oleh tiga orang Haji yang mendapat pengaruh dari gerakan Wahabiyah di Arab Saudi, yaitu Haji Sumanik, Haji Piobang dan Haji Miskin, yang menimbulkan perang Paderi (1821-1837). Kemudian gerakan ini dilanjutkan oleh tiga orang

71. Taufiq Abdullah, "Pemikiran Islam di Nusantara", dalam *Prisma*, No. 3, tahun XX, Maret, 1991, h. 16-22. Dalam tulisan ini gerakan gelombang islamisasi di Indonesia. Pemetaan gelombang tidak didasari oleh tahun kejadian, akan tetapi lebih kepada wajah gerakan. Gelombang pertama, ialah munculnya komunitas Islam awal yang ditandai dengan kecenderungan untuk menjadikan Islam sebagai bagian dari kultur dan keyakinan. Gelombang kedua, ditandai dengan aerebatnya tradisi keislaman yang dipadukan dengan tradisi lokal hingga membentuk folk religion, agama sebagaimana difahami masyarakat. Gelombang ketiga, ditandai dengan munculnya ulama-ulama intelektual yang memiliki sejumlah besar bagi kehidupan keagamaan dan juga kesusasteraan. Gelombang keempat, ialah masa konflik ajaran Islam, dan gelombang kelima yang sekarang sedang berlangsung.

roh, yaitu Djamil Djambek, Haji Adullah Ahmad dan Haji Abdul
 rim Amrullah, pada paruh pertama abad ke 20.⁷²

Di Jawa, gerakan pembaharuan dimunculkan oleh Haji Ahmad
 hlan dengan mendirikan organisasi Muhammadiyah, 18 Nopember
 12 di Jogjakarta. Gerakan ini merupakan reaksi atas tradisi
 Islaman yang sinkretik yang terdapat di seputar Kraton Jogy-
 rta dan Surakarta, di samping keterbelakangan umat Islam saat
 itu.⁷³ Gerakan Pembaharuan Islam lainnya ialah Persatuan Islam
 (PERSIS) yang didirikan oleh Haji Zamzam dan Haji Muhammad Yunus
 Bandung, pada tahun 1920 an. Tokoh yang terkenal dari PERSIS
 ialah Ahmad Hasan yang dikenal dengan sebutan Hassan Bandung.⁷⁴
 Tokoh yang sangat terkenal di bidang pemikiran Islam politik,
 Muhammad Natsir, juga berasal dari PERSIS.

Sebagai reaksi terhadap gerakan pembaharuan ialah Nahdlatul
 Ulama (NU) yang secara organisatoris dapat diklaim sebagai orga-
 nisasi pembaharuan. Reaksi itu berasal dari serangan-serangan
 terhadap paham keagamaan masyarakat yang dianggap kolot, tradi-
 onal dan hid'ah. Organisasi ini didirikan oleh KH. Hasyim
 'ari dari Tebuireng, Kyai Bisri dari Denanyar, Kyai Ridhwan
 'ari Semarang, Kyai Nawawi dari Paeruan, Kyai Asnawi dari Kudus,

72. Periksa Abdul Aris Thaba, Islam ..., h. 128-131. Periksa juga Heliar Noer, Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942 (Jakarta: LP3ES, 1982). Periksa juga Sartono Kartodirdjo, Sejarah Nasional Indonesia, (Jakarta: Depdikbud, 1975).

73. Kilsuo Nakamura, Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin, (Jogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983), h. 2-9.
 Menurut Nakamura, Muhammadiyah merupakan gerakan pembaharuan yang mula pertama dilancarkan oleh Abdi Dalem santri dan kelas per-
 ah kota. Gerakan ini diprakarsai oleh Haji Ahmad Dahlan yang hidup di lingkungan Kraton dan bertugas sebagai khotib sholat
 di masjid kerajaan. Dengan dibantu oleh Abdi Dalem Sultan lainnya, ia melakukan pembaharuan keyakinan keagamaan yang lambat
 kemudian mengarah ke gerakan agama dan sosial.

74. N. Syafiq A. Mughni, Hassan Bandung, Tokoh Islam Radikal, (Surabaya: Rina Ilmu, 1986).

Kyai Nachrowi dari Malang dan Kyai Kholil dari Bangkalan pada tahun 1926.⁷⁵ Organisasi ini pernah melahirkan pemimpin kaliber nasional, misalnya KH. Abdul Wahab Chasbullah, KH Abdul Wahid Syim, KH. Bisri Syamsuri dan sebagainya. Walaupun gerakan ini dianggap oleh gerakan pembaharuan lain sebagai tradisional, akan tetapi keterlibatannya dalam proses penyadaran politik dalam memerdekakan bangsa sangat menonjol. Keterlibatan itu juga berlanjut ketika Indonesia telah merdeka, di mana NU pernah menjadi komponen partai politik dan pernah menduduki empat besar dalam pemilu 1955. Partisipasi politik itu berlanjut sampai adanya fusi partai politik tahun 1973.

Di samping itu, masih banyak organisasi pembaharuan Islam, seperti Jam'iyat al-wasliyah di Sumatera, Al-Irsyad, Jam'iyat al-noir, dan Nahdlatul Wathon di Lombok. Gerakan-gerakan ini lebih bersifat keagamaan dibanding kegiatan sosiopolitik.

Resistensi Tarekat menghadapi Gerakan Pembaharuan.

Tarekat sebagai orde sufisme adalah organisasi keagamaan yang paling banyak mendapatkan julukan sebagai tradisional, lebih berorientasi ke akherat, meninggalkan kehidupan duniawi atau berorientasi ke kuburan. Tarekat dengan syekhnya dianggap yang melanggar tata ibadah yang penuh bid'ah, penyelewengan akhlak, dan pengkultusan terhadap makhluk. Banyak akademisi modernis yang berkesimpulan seperti itu, misalnya Deliar Noer,⁷⁶ Harun

75. Lothof Stoddart, Denia Baru, h. 325-326

76. Deliar Noer, Gerakan Modern Islam di Indonesia, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 300

caution,⁷⁷ Sehingga tarekat banyak dituduh sebagai penyebab kemunduran umat Islam dalam menjawab tantangan zaman. Memang, tak dapat dipungkiri, kemunduran Islam berbarengan dengan kehidupan masyarakat yang berkecenderungan ke sufisme tersebut. Akan tetapi tuduh bahwa tarekat sebagai penyebab utama tentulah tidak fair. Sebab tak ada sesuatu yang berdiri sendiri, kecuali berkaitan dengan kondisi menyeluruh yang terjadi ketika itu. Pikiran reduktionis akan menyebabkan pengotakan penyebab yang menyebabkan masalah argumentasi secara orisinal dan valid. Oleh karena itu, seringkali yang lebih relevan ialah tarekat menjadi salah satu faktor dari kemunduran umat Islam di waktu itu, yang secara sistemik terkait dengan faktor-faktor lain, misalnya rendahnya kualitas sumber daya manusia, yang berakibat terhadap ketiadaan kemampuan untuk mengelola sumber daya alam dan sebagainya. Pentingnya, yang tak dapat dilupakan ialah sistem pemerintahan monarkhi yang selalu menjadi ajang perebutan kekuasaan dari generasi ke generasi itu.

Tarekat juga tak selamanya berkonotasi negatif. Dalam kasus pembentukan semangat keagamaan dan kebangkitan nasionalisme, misalnya di Asia Tengah, Afrika Utara, juga dapat menjadi bukti mengenai hal itu. Tarekat Naqsyabandiyah di Asia Tengah adalah yang mengobarkan semangat pemberontakan di wilayah Tiongkok, di Afrika Utara (Aljazair) terdapat tarekat Sanusiyah adalah yang

⁷⁷Harun Mas'udion, Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, (Jakarta: UI Press, 1985). Tulisan Harun Mas'udion, dewasa ini, tentu nampak sebaliknya, di mana ia banyak memberikan penafsiran tingkatan penganut sufi berdasarkan kerangka penahanan perilakunya. Sehingga nampak tidak merupakan penilaian subjektif yang jatuh ke pendiskreditan terhadap pelaku tasawuf. Misalnya ketika memberi gelar terhadap Al-Hallaj dan Al-Bostani, sangat kelihatan pandangan netralitasnya. Periksa Harun Mas'udion, "Tasawuf", dalam Ayman Muhammad Rakhwan, Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah, (Jakarta: Paramadina, 1995), h.161-180

nggerakkan semangat jihad bagi masyarakat Afrika Utara untuk menentang penjajahan.⁷⁸ Demikian pula di Afrika Barat, tarekat-ga yang mengilhami berbagai semangat perlawanan terhadap kekuasaan penjajahan.⁷⁹

Tarekat dalam posisinya sebagai organisasi keagamaan di Indonesia, banyak dikaitkan dengan Nahdlatul Ulama. Jam'iyah Ahlul Ithiqah Mu'tabaroh Al-Nahdhiyah adalah wadah organisasi yang menghimpun berbagai sekte (aliran) tarekat yang banyak bertebaran Nusantara. Sebagai Badan Federasi, Jam'iyah ini bertujuan untuk meningkatkan pengamalan syari'at Islam di kalangan masyarakat, mempertahankan kesetiaan masyarakat kepada ajaran-ajaran dari salah satu madzab empat, menganjurkan kepada anggota tarekat untuk meningkatkan amalan ibadah dan muamalah sesuai dengan yang contohkan oleh para ulama yang saleh.⁸⁰ Kesadaran ini, nampaknya didasari oleh berbagai realitas penyimpangan yang dilakukan oleh para penganut tarekat dan sekaligus menghindari kemudahan yang untuk mendirikan organisasi tarekat, yang sebenarnya tidak mudah. Oleh karena itu, ukuran sebuah tarekat dinyatakan mu'tabaroh atau tidak tergantung kepada ada atau tidaknya persambungan sanad atau mata rantai sampai kepada Rasulullah. Penyaringan ini juga berkaitan dengan tuduhan bahwa tarekat banyak menyelenggarakan

78. Lohrop Sloddart, Dunia Baru, h. 50-54

79. J. Spencer Trimingham, Islam in West Africa, (London: Oxford at the Clarendon Press, 1959), h. 92

80. Zuhriyati Dhotier, Tradisi, h. 144. Jam'iyah ini sebelumnya bernama Jam'iyah Ahlul Ithiqah Mu'tabaroh yang pada waktu pimpinan Kyai Mustafin Rooli terpecah dan berdirilah Jam'iyah Ahlul Ithiqah Mu'tabaroh Al-Nahdhiyah. Perpecahan ini disebabkan keterlibatan Kyai Mustafin di Golkar tahun 1973, sementara tarekat yang kebanyakan berafiliasi ke NU dan bergabung dalam ikhtisam tersebut berafiliasi ke PPP. Untuk ini periksa Martin van Bruinessen, NU, h. 171-180

praktik bid'ah sebagaimana tuduhan para modernis. Dengan menyetujui pembatasan tersebut diharapkan akan terkondisi pelaksanaan agama yang sesuai dengan ajaran Islam.

Motif didirikannya jam'iyah ini ialah agar orang-orang tarekat yang dinilai belum mengamalkan ajaran Islam sesuai dengan Al-Qur'an dan al-Hadits, agar terdapat pengawasan terhadap organisasi tarekat agar tidak menyalahgunakan pengaruhnya untuk kegiatan yang tidak dibenarkan oleh ajaran Islam.⁸¹ Dengan demikian, federasi ini secara langsung memiliki otoritas untuk melakukan pengawasan terhadap praktek tarekat yang benar, yang sesuai dengan ajaran syekh murevid sebelumnya yang mata rantai-nya dapat dilacak sampai kepada Rasulullah.

Melalui berbagai pertimbangan, maka tarekat yang dinilai tabah (absah) berdasarkan kitab Jami' u ushulil Auliya', berjumlah 42 buah, yaitu tarekat al-Naqsyabandiyah, al-Qadiriyah, al-Syadziliyah, al-Rifa'iyah, al-Ahmadiyah, al-Dasuwiyah, al-Akbariyah, al-Maulawiyah, al-Kubrawiyah, al-Suhrawardiyah, al-Salwatiyah, al-Jalwatiyah, al-Kadaeviyah, al-Ghozaliyah, al-Samawiyah, al-Sa'diyah, al-Justiniyah, al-Sya'baniyah, al-Kalsaniyah, al-Hamzawiyah, al-Biramiyah, al-Uyeyyagiyah, al-Umariyah, al-Utsmaniyah, al-Alawiyah, al-Abbaasiyah, al-Zainabiyah, al-Isawiyah, al-Maghrabiyah, al-Bukhuriyah, al-Haqdadiyah, al-Ghoibiyah, al-Khodhoriyah, al-Syatthoriyah, al-Bayumiyah, al-Malamiyah, al-Mrusiyah, al-Mabtuliyah, al-Sunbuliyah, al-Uwaisiyah, al-Idri

.....
 81. Zamahsyari Dhofier, Tradisi...., h. 144-145

yah, 'Akabirul-auliya'.⁸²

Memang, nampak ada beberapa tarekat yang tidak dianggap sebagai mu'tabar, atau masih dipertentangkan keabsahannya, misalnya tarekat Shiddiqiyah yang dianggap sebagai sebuah rekayasa untuk memperoleh dukungan karena silsilah guru tarekatnya tidak jelas.⁸³ Kemudian tarekat Tijaniyah yang kemu'tabarannya juga dalam posisi mengambang. Menurut analisis van Bruinessen, bahwa persoalan tersebut nampak dipengaruhi oleh faktor politik. Ketika masih berafiliasi ke PPP, sementara Kyai Badri mendukung Golkar, maka keabsahan tarekatnya juga digugat. Akhir-akhir ini, sisi tarekat Tijaniyah tidak lagi banyak dibicarakan dalam berbagai musyawarah tarekat.⁸⁴

Menyimak perkembangan akhir-akhir ini, tarekat tidak hanya menjadi fenomena orang-orang 'kecil' yang datang dari pedesaan dan tetapi juga menjadi fenomena orang-orang 'besar'. Kecenderungan menjadi penganut tarekat tersebut, bermuasal dari tekanan modernisasi--dimana orang lebih mengutamakan materi--dibanding kepentingan spiritual, dan manakala materi tersebut ternyata tak memuaskan kepentingan batinnya, maka orang kemudian mempertanyakan urgensi materi dan beralih ke aktivitas spiritual. Bahkan, dalam era globalisasi ini, tarekat menjadi kebutuhan yang esen-

82.Muhammad Syaifi's Aksan, "Thariqat Mana Yang Paling Benar", dalam Majalah Alia, No.7, tahun XII, Juli-Agustus 1990, h.77-
 Mana-mana tarekat yang tersebut di atas dikutip dari sebuah kitab dari hasil ceramah yang diselenggarakan di Pengurus Wilayah
 Jawa Timur, tanggal 17 Rabiulakhir 1397 atau 20 Oktober 1977. Periksa juga buku yang diterbitkan oleh Idaroh Aliyah, Thariqoh
 Asyarah Mahdiyyah, (Semarang; Toha Putra, 11), h. 38

83.Mustin Abdurrahman, "Sufisme di Bediri", dalam Majalah Dialog, Edisi Khusus, Balikpapan Depag. RI., h. 23-40

84.Martin van Bruinessen, MDr..., h. 176

al bagi kelompok elit. Karena mereka menyadari bahwa materi
 kanlah segala-galanya dalam kehidupan.⁸⁵ Pada dasarnya, manusia
 yang memiliki bakat kerohanian.⁸⁶ Sehingga di dalam diri manu-
 a ada kecenderungan untuk mengaktualisasikan bakat tersebut.
 munculnya kaum sufi, tak lain ialah reaksi terhadap aturan-aturan
 agama yang bersifat formal legalistik, mementingkan dimensi
 hiriyah dan praktis, yang berakibat tercecernya pengalaman
 tin manusia yang mendalam.

Sebagai fenomena orang "besar", tarekat telah memasuki
 dang kehidupan para eksekutif. Hanya saja, tarekat yang mema-
 ki ke dalam kehidupan ini, tidaklah tarekat yang secara organi-
 toris memiliki keterikatan dengan syekh-syekh mureyid, akan
 tapi amalan praktienya yang diambil sebagai pedoman dalam
 hidupnya. Fenomena ini, setidaknya memberikan argumentasi
 nolakan terhadap tuduhan tarekat hanya menjadi bagian kehidupan
 ang tradisional. Tuduhan orang modernis tersebut, secara lambat
 nyata tak terbuktikan.⁸⁷

85.KH.Usman Abidin, 'Tarekat Jalan Kebahagiaan Sejati', wawancara dengan Harian Republika, Edisi Jun'at, 12 April 1996.
 yataan senada juga diungkap oleh Harun Masulion, "karena nilai positif ajaran tarekat, ajaran tarekat haruslah dikembangkan
 kanz ketika kita sedang menghadapi era globalisasi sekarang ini". Periksa Harian Republika, dalam rubrik Dialog edisi ini.

86.Harnawi Haary, Sistematika Tasawuf, (Solo: AD. Syaasiyyah, 1961), h. 116-117

87.Harian Republika dalam Rubrik Dialog, edisi Jun'at, tanggal 12 April 1996, penulis judul yang cukup provokatif, 'Anda
 t di Jalan, Hari Bertarekat'. Edisi ini melaporkan pengalasan kegiatan ritual yang dilakukan oleh para eksekutif dalam kegia-
 sehari-harinya yang tak melupakan dimensi hubungannya dengan Tuhan. Analisis-analisis yang dilakukan berciri khas ajaran tarekat.
 rut Toto Lasnara, setiap manusia mempunyai fitrah religius. Di kalangan eksekutif, manakala beban psikologis terlalu meaghi-
 ya, akan muncul keinginan kuat untuk menganalkan doa, wirid atau bacaan-bacaan tarekat yang mereka peroleh dari ceramah subuh,
 no buku bacaan. Menurut saya, banyak eksekutif yang menganalkan wirid tarekat, seperti Dirut BNI Zaiul Bahar Moor SE, Wakil
 tcur Putraco Real Estate Bandung Bambang Pranggono MBA, Dirut RCTI Ralie Siregar, Direktur Petro Kinia Humpuss Trading Azis
 lwan, Dirut Humpus Trading Ghufroon Sunariyono, Dirut Bukaka Group Fadel Kubbannad, Holman Z. Arifin, Kubbannad Fuad Abdal serta
 k banyak eksekutif lainnya. Kasih menurut Toto, dengan banyak membaca bacaan wirid tersebut akan terhindar dari stress, karena
 tempat untuk mengadukannya. Hal menurut Bambang Pranggono, dengan membaca wirid tersebut pertolongan Allah selalu datang
 ta dalam suasana terjepit.

Ajaran keseimbangan dalam Islam yang berupa mementingkan syariat dan juga menekankan pentingnya ihsan dalam untuk pengkayaan pengalaman batin (religious consciousness) menjadikan tarekat akan selalu survive dalam kehidupan masyarakat. Pengalaman para pujangga Jawa, misalnya dalam Kitab Wedha yang mengajarkan sembah catur, yang merupakan gubahan dari ajaran tasawuf syariat, tarikat, hakikat, ma'rifat merupakan maduan praktis bagi tata cara seseorang beribadah kepada Allah.⁸⁸

Dengan demikian, tantangan gerakan revivalisme akan menjawab tantangan kebutuhan ritual yang semakin dibutuhkan pada era modern seperti sekarang ini.

Dewasa ini, bahkan terdapat kecenderungan di kalangan modernis untuk kembali bersemangat keagamaan yang bercorak NU. Jalaluddin Rahmat, menyatakan terjadi gejala orang Muhammadiyah belajar tahlil. Dia mencontohkan dirinya sendiri yang telah bisa memimpin tahlil dan bahkan di pesantrennya, Muthahari, para santri diajarkan cara-cara tahlilan yang menjadi kegiatan ekstrakurikuler. Sekarang, katanya: "orang-orang Muhammadiyah mulai NU, mereka mulai mengambil ritus-ritus NU".⁸⁹ Fenomena ini memberikan gambaran semakin mudarnya pandangan kaum modernis terhadap tuduhan bid'ah bagi ritual NU dan tarekat.

88. Sinuh, "Masalah Kerangka Kebudayaan Islam Modern", dalam A. Rifa'i Hasan dan A. H. A. Ahead, Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa, (Jogyakarta: PLP2K, 1987), h. 80

89. Jalaluddin Rahmat, 'Muhammadiyah kini Meng-NU', wawancara dalam Tabloid Warta, Edisi Januari 1997, h. 5

1. Tarekat dan politik: dinamika hubungan tarekat dan Kekuasaan politik di Nusantara

1. Kekuasaan Politik

Kekuasaan politik diartikan sebagai kemampuan untuk memengaruhi kebijakan umum (pemerintahan) baik terbentuknya maupun akibat-akibatnya sesuai dengan pemegang kekuasaan itu sendiri.⁹⁰

Kekuasaan politik, menurut Ossip K. Fleichtheim dibagi menjadi dua, yaitu pertama, bagian dari kekuasaan sosial yang terwujud dalam lembaga negara (kekuasaan) negara atau state power) seperti lembaga pemerintahan, DPR, Presiden dan sebagainya. Kedua, bagian kekuasaan sosial yang ditujukan kepada negara, yang berupa aliran-aliran yang jelas bermuatan politik (partai politik) maupun yang tidak secara jelas berasosiasi dengan politik, akan tetapi mempengaruhi terhadap kebijakan negara, seperti organisasi kemasyarakatan.⁹¹

Ramlan Surbakti, mendefinisikan kekuasaan politik sebagai kemampuan menggunakan sumber-sumber pengaruh untuk mempengaruhi proses pembuatan dan pelaksanaan keputusan politik sehingga keputusan itu menguntungkan dirinya, kelompoknya atau masyarakat pada umumnya.⁹² Dengan secara tidak langsung dipengaruhi oleh pattern variable dari Parson, beliau menyatakan bahwa dimensi kekuasaan tersebut meliputi adanya potensi dan aktualitas kekua-

90. Miriam Budiardjo, Dasar-dasar Ilmu Politik, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), h. 37

91. Miriam Budiardjo, Dasar-dasar...., h. 38

92. Ramlan Surbakti, Kemahani Ilmu Politik, (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992), h. 50

aan, adanya konsensus dan paksaan kekuasaan, adanya tujuan positif dan negatif dari kekuasaan itu, adanya pemegang jabatan yang bersumber dari kualitas pribadi, adanya pengaruh kekuasaan yang bersifat implisit dan eksplisit, adanya hubungan langsung dan tidak langsung dengan pembuat dan pelaksana keputusan politik.⁹³

Pengertian dan dimensi kekuasaan sebagaimana diuraikan ini adalah konsep-konsep yang berasal dari pemikiran politik di Barat. Sehingga terkadang tidak relevan untuk memahami gejala kekuasaan politik di Indonesia. Nampaknya, tradisi kekuasaan politik di masa lalu memiliki sejumlah signifikansi dengan kekuasaan politik masa kini. Sejarah panjang sistem kekuasaan politik di Nusantara--yang bertumpu pada sumber kekuasaan yang berasal dari wahyu penguasaan (keprabon)--begitu kelihatan dalam sistem kekuasaan di negara Indonesia modern. Anderson, menyebut sebagai old state, new society.⁹⁴

Memang, Anderson mengajukan tesisnya berangkat dari pemahamannya mengenai tradisi kekuasaan politik Jawa, yang secara langsung ataupun tidak langsung berpengaruh terhadap sistem kekuasaan politik di Indonesia. Dalam tradisi Jawa kekuasaan identik dengan kasekten (power).⁹⁵

Konsep kekuasaan dalam tradisi Barat berbeda dengan konsep kekuasaan dalam tradisi kekuasaan Jawa. Dalam tradisi Barat,

93. Raulo Surbakti, Kebudayaan..., h. 59-63

94. Benedict R.O'G. Anderson, Language and Power, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), h. 94

95. Benedict R.O'G. Anderson, Language..., h. 20

kekuasaan mengenal tiga ciri utama, yaitu pertama, kekuasaan itu abstrak, artinya bahwa kekuasaan melibatkan hubungan antara yang menguasai dan dikuasai yang berupa hubungan pengaruh dan menasati. Kedua, sumber kekuasaan bersifat majemuk, artinya seseorang akan memiliki kekuasaan apabila ia mampu menggunakan sumber kekuasaan. Ketiga, jumlah kekuasaan tidak terbatas, artinya selama sumber kekuasaan dan kualitasnya bertambah, maka jumlah kekuasaan juga akan bertambah. Dan secara moral, kekuasaan bersifat kabur. Sebaliknya, kekuasaan dalam tradisi Jawa berkarakteristik, pertama, kekuasaan bersifat kongkrit, artinya kekuasaan termanifestasi dalam hal-hal yang bersifat nyata walaupun ia berasal dari kekuasaan gaib. Kedua, kekuasaan bersifat homogen, artinya semua kekuasaan berasal dari tipe dan sumber yang sama. Ketiga, jumlah kekuasaan di dunia bersifat tetap, artinya, seluruh kosmos jumlahnya tetap sehingga kekuasaan juga tetap, walaupun penguasanya bisa berganti-ganti. Dan akhirnya, kekuasaan tidak berimplikasi moral, artinya kekuasaan tidak mempersoalkan baik dan buruk karena kekuasaan berasal dari sumber yang sama.⁹⁶

Lebih lanjut, Anderson menyatakan :

Salah satu perbedaan paling mencolok antara masyarakat Barat dan Jawa adalah tiadanya mitologi religius yang dihormati pada masyarakat Barat, berbeda dengan kehadirannya di mana-mana pada masyarakat Jawa. Mitologi religius ini dapat didefinisikan sebagai perangkat simbol budaya atau nasional yang dapat memaksakan penerimaannya oleh segenap masyarakat, baik secara horizontal melalui setiap kelas sosial. Jelas, pada masyarakat Barat kontemporer tidak ada mitos religius yang mempunyai daya pikat atau relevansi yang demikian universal. Mitos-mitos Kristen tradisional bertahan sekedar sebagai

⁹⁶ Ramlan Surbakti, *Menghaji*, h. 81-82. Tulisan ini merupakan kutipan dari tulisan Benedict R.O'G. Anderson, *Language...*, 21-23.

peninggalan-peninggalan memilukan pada lingkungan datar peradaban kita yang sekuler ... Moralitas kita semakin menjadi pragmatis--tanpa puisi atau metafisika.⁹⁷

Dalam tulisan ini, kekuasaan politik lebih difokuskan pada pengertian yang diungkapkan oleh Anderson, sebab fokus kajiannya malah berada dalam tipologi tradisi Jawa. Kenyataannya, berbagai model kekuasaan di Indonesia, baik pada masa kerajaan di Nusantara maupun dewasa ini--disebut sebagai kekuasaan politik modern--tetapi bernuansa sebagaimana analisis di atas.⁹⁸

Salah satu ahli yang mempertanyakan mengenai model analisis Anderson, ialah Koentjaraningrat. Menurutnya, orang Jawa yang berorientasi kepada tradisi juga memahami kekuasaan sebagai sesuatu yang abstrak. Perbedaannya, "kewibawaan" bagi orang Jawa bukan ditentukan oleh jenis-jenis hubungan antar manusia tertentu, melainkan kepada orang-orang tertentu. Jadi, kewibawaan lebih ditentukan oleh kualitas individual dan bukan oleh interaksinya dengan individu lainnya. Namun demikian, ada nilai universal yang selalu menjadi acuan baik bagi konsep kekuasaan Barat ataupun Timur, misalnya adil dan tanpa pilih kasih (tan pilih kasih), memiliki kebijaksanaan (wicaksono) dan berbudi tan pamrih. Yang juga nampak tidak berbeda ialah orientasi kepada kekuatan fisik

97. Benedict R. O'G. Anderson, Mythology and The Tolerance of the Javanese, (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project), 1965), h. 5, sebagaimana dikutip oleh Vedi R. Hadiz, Politik, Budaya dan Perubahan Sosial, Ben Anderson dalam Studi Politik Indonesia, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), h. 42-43

98. Bandingkan dengan tulisan Ramlan Surbakti, Memahami..., h. 39. Dalam tulisan ini diungkapkan relevansi analisis Kekuasaan dalam arti kasekten, sebab konsep Barat tentang Kekuasaan tak dapat dipakai untuk menjelaskan fenomena kekuasaan di Indonesia. Sehingga walaupun konsep kekuasaan (kasekten) berasal dari situasi zaman prakolonial dan pada taraf tertentu zaman kolonial, namun aren sesuatu yang bersifat fungsional (berguna bagi masyarakat tertentu seperti kelompok penguasa), maka konsep tersebut berguna untuk menjelaskan fenomena politik dewasa ini.

atching kadigdavan) atau kemampuan untuk mengerahkan dan mengorganisasikan kekuatan fisik merupakan sumber kekuasaan yang utama. Yang nampak berbeda adalah unsur sumber kekuasaan bagi orang Jawa diperoleh melalui sesuatu yang askriptif, dan sumber kekuasaan yang berasal dari kasekten (kekuatan magis). Akan tetapi kasekten sebagai sumber utama kekuasaan masih perlu dipertanyakan, sebab banyak orang yang memiliki kesaktian akan tetapi tidak dapat memiliki kekuasaan dalam arti positif.⁹⁹

Perbedaan perspektif tersebut, kiranya terletak pada pertanyaan apa yang menjadi sumber kekuasaan bagi konsepsi orang Jawa. Kata kuncinya, terletak pada kasekten sebagai sumber kekuasaan. Anderson melihat sebagai sumber utama, karena melalui kasekten itulah penjelasan-penjelasan berikutnya dapat dipahami, misalnya kemampuan untuk menggerakkan massa, memperoleh kewibawaan, memperoleh ketundukan dan sebagainya. Namun demikian, kasekten tentulah harus diperoleh melalui seperangkat tata cara yang tak sepenuhnya rasional. Sedangkan Koentjaraningrat, melihat tidak selamanya kasekten menjadi sumber kekuasaan dalam arti positif, sebab banyak orang memiliki kasekten, tetapi tak memperoleh pengakuan sebagai memiliki kekuasaan.¹⁰⁰

Oleh karena itu, memahami kekuasaan dalam konsepsi Jawa

99. Koentjaraningrat, "Berbagai Istilah Jawa untuk Tuhan dan Makhluk-makhluk Halus serta paham tentang Kekuasaan", dalam Ahmad Dahlan, dkk., Islam di Asia Tenggara, Perkembangan Kontemporer (Jakarta: LPJIS, 1990), h. 337-340

100. Kalau misalnya orang seperti Ken Arok, yang pada masa awalnya menjadi orang jahat kemudian menjadi raja, maka diperlukan penjelasan bahwa kesaktiannya diperoleh melalui pemberian Yang Maha Kuasa, karena Ken Arok diyakini sebagai keturunan Dewa Syiwa. Melalui penjelasan seperti ini, maka perilaku Ken Arok menjadi rasional di mata masyarakatnya. Jadi perlu ada sesuatu yang menjadi landasannya. Periksa Taufiq Abdullah, "Tinjauan Historis dari Studi Islam di Asia Tenggara", dalam Mubarok, Perjalanan Kekuasaan, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994/1995), h. 47

tidak sesederhana memahami kekuasaan dalam konsepsi Barat, sebab ada hal-hal yang memerlukan penjelasan mistis sebagai pembenaran yang akhirnya diyakini sebagai sesuatu yang rasional di mata masyarakat atau penganutnya. Di dalam tulisan ini, kekuasaan lebih dimaknai sebagai bersumber dari kasekten yang diperoleh melalui seperangkat usaha baik yang nyata maupun tidak nyata, realistik atau non-realistis.

Tarekat dan Kekuasaan Politik zaman Prakolonial

Zaman prakolonial di Nusantara ditandai dengan berdiri dan berkembangnya kerajaan-kerajaan Islam, yang dimulai pada abad ke-13 hingga dikuasainya kerajaan-kerajaan tersebut oleh Belanda, pada abad ke-18. Tulisan ini, sengaja memang, tidak membahas secara mendalam berbagai peristiwa di sekitar hubungan tarekat dan politik, kecuali hanya membahas secara umum mendasar berbagai hal yang dapat ditangkap dari dinamika hubungan tersebut. Rentang waktu yang demikian panjang tentunya tak memungkinkan membahasnya secara mendalam.

Tarekat dan Raja

Masyarakat Melayu beranggapan bahwa dirinya tidak hidup di bawah kekuasaan wahyu Tuhan melainkan di bawah kekuasaan seorang raja. Raja adalah yang memiliki kekuasaan terhadap hukum, militer, ekonomi dan seluruh sumber daya di kerajannya. Manusia lain adalah hamba raja atau kawula raja, sehingga mereka harus mem-

nyai ketaatan terhadap segala perintah raja.¹⁰¹ Sedangkan bagi orang Jawa, raja atau penguasa merupakan orang pilihan, yang dalam tradisi Jawa mendapat penghormatan sebutan Gusti.¹⁰² Baginya, raja adalah titisan Dewa dalam konsepsi Hindu Budha Jawa. Sedangkan dalam Islam Jawa dikenal sebagai orang yang memperoleh wahyu kerajaan. Misalnya sebutan khalifat Allah (khalifatullah, wakil Allah) untuk gelar raja di Mataram Jawa, dzillah fi al-ardl (bayangan Allah) untuk sebutan raja-raja di Samudera Pasai. Kemudian gelar Sultan yang hampir merata digunakan untuk penguasa di Nusantara.¹⁰³ Sebutan-sebutan tersebut menggambarkan tingginya kedudukan raja dalam suatu sistem kekuasaan tradisional.

Bagaimanapun juga, ini menunjukkan besarnya pengaruh Islam terhadap sistem kerajaan di Nusantara, yang berimplikasi terhadap sistem kekuasaan. Di Jawa, gambaran mengenai kekuasaan raja tersebut menunjukkan bahwa raja adalah penguasa alam dan wakil Tuhan di Bumi dan sekaligus pengasuh agama. Sebuah gabungan kekuasaan atas dunia dan agama. Secara eskatologis menggambarkan Raja adalah orang terpilih yang memiliki kekeramatan karena ia merupakan wakil Tuhan untuk menata dunia dan agama. Babad Jawa yang menggambarkan bahwa Raja Jawa memiliki hirarki dan silsilah

101.A.C. Millner, "Islam dan Martabat Raja Melayu", dalam Ahmad Ibrahim dkk, ed., Islam di Asia Tenggara, (Jakarta: LPJES, 1989), h. 48-49

102.Koenjaraningrat, "Berbagai Istilah Jawa untuk Tuhan dan Makhluk Halus serta Paham tentang Kekuasaan", dalam Ahmad Ibrahim dkk, ed., Islam di Asia Tenggara, h. 336-337. Sebutan Gusti juga dikenakan kepada Allah, seperti sebutan Gusti Allah, sedangkan kepada rasul dikenal sebagai Kanjeng Nabi Mubawad, Kanjeng Sunan dan sebagainya. Sebutan Gusti untuk raja menunjukkan tingginya martabat raja di mata rakyat.

103.A.C. Millner, "Islam dan Negara Muslim", dalam Azywardi Anra, Perspektif Islam di Asia Tenggara, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. 157.

dari para penguasa sebelumnya, memberikan legitimasi akan besarnya pengaruh yang diinginkannya. Mereka adalah keturunan orang-orang suci yang telah melegenda dalam kehidupan masyarakat sebagai tauladan kehidupan, yang dengan kekuasaannya, dunia menjadi damai dan tenteram.¹⁰⁴

Raja Melayu memiliki kecenderungan yang kuat terhadap "manusia sempurna" (*insan kamil*). Sultan Mansur (1456-1477), Sultan Ahmad, Sultan Ala al-Din Ri'ayat Syah (1588-1604) adalah contoh mengenai raja-raja Melayu yang memiliki kecenderungan terhadap konsep manusia sempurna.¹⁰⁵

Insan kamil dalam kebudayaan politik Melayu nampak dari sebutan yang diberikan oleh seorang tokoh sufi kerajaan Pasai, Hamzah Fansuri, yang menyebut rajanya (Sultan Ala al-Din Ri'ayat Syah (1588-1604) sebagai *wali*, *kamil* dan *Qutb*. *Wali* berarti orang suci, atau manusia sempurna, *kamil* berarti kesempurnaan keilahian dan *kutb* menunjukkan kepada segenap wali atau orang suci yang menjadi pusat energi spiritual sebenarnya, pada siapa kesejahteraan dunia tergantung. Dan ini juga menunjukkan kepada derajat pembimbing kerohanian yang tinggi. Dalam pembahasan Brakel, ia mencatat, Sultan ini juga disebut sebagai *Sayyidi al-Mukammil* (Tuanku yang sempurna), sedangkan masjidnya dinamakan *isyqi musyahadah*. *Iyqi* menunjukkan cinta mistik Tuhan dan *musyahadah* menunjuk kepada pandangan mistik ketuhanan.¹⁰⁶

104.J.J. Rass, *Babad Tanah Jawa*, (Jakarta: Dhratara Karya Aksara, 1988).

105.A.C. Milner, "Islam dan Negara Islam", dalam Azyumardi Azra, *Perspektif...*, h. 163

106.A.C. Milner, "Islam dan Negara Muslim", dalam Azyumardi Azra, *Perspektif...*, h. 163

Di Kerajaan Buton, sebagaimana penelitian Yunus,¹⁰⁷ juga dinyatakan mengenai adanya hubungan antara tasawuf dengan sistem kekuasaan. Dengan menggunakan kerangka pemikiran Koentjaraningrat mengenai syarat kepemimpinan dalam negara kuno, yaitu memiliki kharisma, wibawa dan wewenang, ia berkesimpulan bahwa tasawuf pada dasarnya dapat mempengaruhi kharisma penguasa, sebab penguasa memiliki kesaktian dan kekeramatan, yang ditandai dengan kemampuannya menjadi manusia yang sempurna (insan kamil), gelar sultan, aveikh, dan khalifah. Tasawuf juga melembagakan wewenang penguasa melalui keturunan, legitimasi tradisi adat yang di dalamnya terdapat unsur esoteris dan musyawarah. Dan dalam arti thueus, tasawuf dan kekuasaan berhubungan dalam posisi kekuatan fisik, dan organisasi pemerintahan yang bersumber dari tradisi tasawuf. Dengan demikian, jelas bahwa dengan adanya kesesuaian antara ajaran tasawuf dengan tradisi setempat, maka tarekat dapat memperkuat kedudukan penguasa dalam sistem organisasi pemerintahan.

Sejarah Islam Jawa, dipengaruhi oleh kategorisasi pesisir dan pedalaman. Dalam perkembangannya, Islam datang melalui pesisir kemudian merembes ke pedalaman. Pada saat raja-raja pesisir, Demak, digantikan oleh Pajang dan seterusnya ke Mataram, maka yang terjadi bukanlah islamisasi akan tetapi Jawanisasi.¹⁰⁸ Dapat

107. Abd. Rahin Yunus, Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke 19, (Jakarta: IAIN, 1995), h. 35-140

108. H.C. Ricklefs, 'Islamisasi di Jawa', dalam Ahmad Ibrahim, dkk., ed., Islam... h. 79. Periksa juga Muhammad Mahyudi Rafis, 'Terikisnya Kultur Pesisir', dalam Republika, 19 Agustus 1996, h. 6. Menurutinya, ciri-ciri budaya pantai yang kosmopolit, inklusivistik, egaliter dan pluralistik telah hilang karena terkikis oleh budaya pedalaman yang berorientasi secara ekonomis ke pertanian, hasrat berkuasa yang lebih tinggi, kekayaan dan kesenangan.

maklumi bahwa orang pesisir memang lebih ortodoks dibanding orang pedalaman, sebab tradisi kerajaan-kerajaan Jawa yang dominan ialah berada di pedalaman, misalnya kerajaan Mataram. Pengaruh tradisi Jawa pedalaman tentunya lebih besar di kalangan orang pedalaman dibandingkan orang Melayu. Lagi pula, sebagai nelayan, orang pantai tentunya lebih terbuka terhadap wawasan luar dibanding orang pedalaman, sehingga keterbukaan menerima Islam juga lebih dimungkinkan dibanding orang pedalaman.¹⁰⁹

Ajaran tasawuf dikenal di Jawa diperkirakan pada abad ke 14 (atau mungkin lebih awal).¹¹⁰ Akan tetapi jika menggunakan indikator proses Islamisasi di Jawa--di seputar walisongo--maka ajaran tasawuf telah masuk ke Jawa pada abad ke 15. Penyebar Islam di Jawa, adalah para penganut tarekat. Berbagai suluk, misalnya suluk wujil, suluk Sunan Bonang, serat Cebolek dan lainnya yang menggambarkan proses Islamisasi di Jawa, adalah bahan syair-syair dan prosa yang mengidentifikasi adanya pengaruh tasawuf di dalamnya. Satu naskah berjudul Sarupana Wangi ing Giri Pura Kedaton, yang diidentifikasi sebagai ajaran Sunan Giri mengenai martabat tujuh, jelas merupakan pengaruh ajaran tasawuf yang berasal dari konsepsi Ibn Arabi, kemudian

109.Laufik Abdullah, "Islam dan Pelembutan Tradisi di Asia Tenggara: Sebuah Perspektif Perbandingan", dalam Laufik Abdullah dan Sharon Shiddique, Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara, (Jakarta: LP3ES, 1989), h. 88. Buku ini menjelaskan bahwa berpindahnya pusat kekuasaan ke pedalaman ialah terpisahnya tiga lembaga utama yang telah mendukung Bemak dan Kadipaten pesisir-pesisir pantai lain yaitu pusat kekuasaan (kraton), pusat perdagangan (pasar) dan pusat keagamaan (pesantren).

110.K.C. Rickleff, "Islamisasi di Jawa abad 14-18", dalam Ahmad Ibrahim, dkk., ed., Islam..., h. 82

mzah Fansuri atau Syams al-Din al-Sumatrani.¹¹¹

Pusat kekuasaan, Demak, adalah tempat berkumpulnya para cendekiawan tarekat--walisongo--yang berada di bawah kekuasaan Raden Patah, yang bergelar Senopati Jimbun Ngabdurrahman Panembahan Senapati Sayidin Panotogomo.¹¹² Menyimak terhadap gelar ini, maka dapat dinyatakan bahwa Raja memiliki kekuasaan yang bersifat duniawi dan keagamaan. Senopati adalah gelar keduniaan dan panotogomo adalah gelar keagamaan.

Perebutan kekuasaan pun tak terelakkan, setelah Raden Patah digantikan oleh Pati Unus (1524-1546) bergelar Sultan Ahmad Abduh dan kemudian digantikan Sultan Trenggono lalu digantikan oleh Sunan Prawoto, adiknya. Masa kepemimpinan Sunan Prawoto tidak lama karena ia dibunuh oleh Ario Penangsang. Setelah ini, kerajaannya berpindah ke pedalaman dibawah kekuasaan Sultan Adiwijaya, yang meninggal pada tahun 1587. Ia digantikan oleh menantunya, Ario Pengiri, putra Sunan Prawoto. Karena merasa tidak puas, pangeran Benowo meminta bantuan kepada Senopati sehingga Ario Pengiri dapat dikalahkan.

Kekuasaan kemudian berpindah dari Pajang ke Mataram. Ia bergelar Senopati ing Alogo Khalifatullah Sayidin Panotogomo. Ia

111. Masyudi, "Martabat Tujub dalam Naskah Sarupane Barang ing Giri Pura Kedaton", Laporan Penelitian tak diterbitkan pada Universitas Al-Azhar Jakarta, 1993. Memang terdapat perbedaan dalam memberikan nama pada masing-masing martabat antara Sunan Patah, Hamzah Fansuri dan Syams al-Din Sumatrani, akan tetapi jiwa dari martabat tujub itu menggambarkan adanya pengaruh tasawuf dalam penyebaran Islam di Jawa pada abad ke 15. Menurut Widji Saksono, Mengisahkan Tanah Jawa, Telaah atas Melode Dakwah Walisongo (Bandung: Mizan, 1995), 230-233, bahwa para walisongo adalah penganut tasawuf dan terlibat dalam proses penyebarannya di seluruh tanah Jawa.

112. Badri Yatim, Sejarah Peradaban Islam, (Jakarta: LSI dan LSIC, 1995), h. 211. Mengenai keterlibatan para wali di Jawa dalam gerakan tarekat--sebagai proses islamisasi--di Jawa, periksa Martin van Bruinessen, Filaf Kuning: Pesantren dan Tarekat (Bandung: Mizan, 1995), h. 223-245

ninggal pada tahun 1601 dan digantikan oleh putranya, Sultan Agung, yang bergelar Sultan Agung Anyokrokusumo Khalifatullah Syidin Panotogomo. Pada waktu inilah, pemusatan kekuasaan di dalamnya benar-benar dilakukan. Sultan menaklukkan semua wilayah-wilayah kecil yang dipimpin oleh raja-raja kecil penerus wali, misalnya Kasunanan Giri, Kasunanan Kudus, Kasunanan Cirebon dan sebagainya. Hampir semuanya ditaklukkan kecuali Cirebon.¹¹³ Sultan ini disebut sebagai raja pandita, yang menikmati kekuasaan untuk melakukan otonomi di wilayahnya. Pada masa kekuasaan Amangkurat I, maka seluruh wilayah-wilayah tersebut dihancurkan. Dalam perangnya dengan Trunojoyo, yang berkoalisi dengan Kajoran (Kedipaten orang saleh) diperkirakan ada sekitar 5000 hingga 6000 santri yang dibunuhnya di alun-alun Plered. Ini menandai adanya bubungan renggang antara penguasa dan santri.¹¹⁴

Birokrasi keagamaan

Konsep birokrasi keagamaan dinukil dari Badri Yatim,¹¹⁵

yang untuk kepentingan penulisan ini dimaksudkan sebagai suatu

¹¹³Taufik Abdullah, 'Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Perspektif Perbandingan', dalam Taufik Abdullah dan Sharno Shiddique, Tradisi..., h. 67. Periksa juga Hasan Muarif Anbary, The Establishment Of Islamic Rule in Jayakarta, (Jakarta: National Archeological Research Center, 1975).

¹¹⁴Karel A. Steenbrink, Sejarah Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke 19, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 30. Periksa Taufik Abdullah, 'Tradisi dan kebangkitan Islam di Asia Tenggara', dalam Taufik Abdullah dan Sharno Shiddique, Tradisi..., h. 67. Kontowijoyo menyebut sebagai mitos pembungkaman kaum santri, sebab dengan pembunuhan besar-besaran oleh penguasa terhadap santri tersebut dapat memutuskan bubungan santri dengan keraton dan bahkan menimbulkan ketegangan secara terus menerus. Periksa Kontowijoyo, Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi, (Jakarta: Mizan, 1991), h.33. Setelah meninggalnya Sultan Agung, Amangkurat I menerapkan politik despotisme sehingga menimbulkan berbagai gejolak. Periksa, Mark R. Woodward, Islam In Java: Worsening Piety and Mysticism in The Sultanate of Yogyakarta, (Tucson: The University of Arizona Press, 1989), h. 10. Menurut H.J. De Graff, masa pemerintahan Amangkurat I ialah masa disintegrasi antara Mataram sebagai pusat kerajaan dengan berbagai wilayah bawahannya. Uraikan periksa tulisan H.J. De Graff, Disintegrasi Mataram di bawah Amangkurat I, (Jakarta: Grafitipers, 1987)

¹¹⁵Badri Yatim, Sejarah..., h. 299

tuk birokrasi yang didasari oleh agama.

Kerajaan-kerajaan Islam baik di Sumatera, Sulawesi ataupun Jawa dapat diidentifikasi sebagai memiliki birokrasi keagamaan. Di Sumatera, kerajaan Aceh mengangkat para Ulama menjadi penasihat dan pejabat di bidang keagamaan. Sultan Iskandar Muda (1607-1636) mengangkat Syekh Syamsuddin Sumateranmi menjadi mufti (Qadli Malik al-Adil) kerajaan Aceh. Sultan Iskandar Tsani (1636-1678) mengangkat Syekh Nur al-Din al-Raniri menjadi mufti kerajaan dan Sultanah Saifat al-Din Syah mengangkat Syekh Abd al-Rauf sebagai mufti. Mereka adalah tokoh-tokoh tarekat yang memiliki pengaruh besar pada masa itu.

Kesultanan adalah pusat kekuasaan, di mana di dalamnya berkumpul para ulama yang duduk sebagai penasihat kerajaan. Mereka menjadi tempat bertanya bagi raja untuk menentukan kebijakan publik, baik di bidang pendidikan, dakwah dan pengadaannya dan prasarana fisik kerajaan. Kebanyakan di antara mereka berfungsi sebagai penasihat spiritual raja. Dalam catatan Ibn Battuta, ketika menyinggahi kerajaan Aceh, dia mencatat:

"Kemudian saya masuklah menghadap Sultan. Di samping Baginda saya dapati Qadli Amir Rasyid, sedangkan para penasihat ilmu duduk di sebelah kirinya. Maka Raja menanyakan kepada saya, semuanya saya jawab. Kemudian Baginda pun meneruskan muzakarah ilmu Fiqh Madzab Syafi'i. Dan teruslah demikian baginda lakukan sampai ashar. Selesai sembahyang ashar bagindapun masuk ke sebelah rumah di situ, ditanggalkannya pakaian baginda sebagai seorang fuqoha' atau ahli fiqh, dan itu pula pakaiannya ke masjid pada hari Jum'at dengan berjalan kaki. Setelah pakaian itu ditanggalkan, baginda memakai kembali pakai-

14. Badri Yatim, Sejarah..., h. 299-300

an resminya sebagai raja terbuat dari sutera dan katun..."¹¹⁷

Pola negaranisasi yang terjadi di Sumatera, khususnya di Pasai ialah dengan pola memusat. Kerajaan ini tidak saja berhadapan dengan golongan-golongan yang belum ditundukkan dan disatukan dari wilayah pedalaman, tetapi juga harus menyelesaikan pertentangan politik serta pertentangan keluarga. Dalam proses menjadi negara terpusat, Pasai menjadikan diri sebagai pusat pengajaran keagamaan.¹¹⁸

Di Sulawesi, misalnya birokrasi keagamaan di Buton memunculkan dirinya dalam struktur kaumu berhadapan dengan walaka. Pemisahan golongan kaumu dan walaka yang dilatarbelakangi oleh kepentingan kekuasaan ini mewujudkan pemisahan antara keturunan raja-raja sebelum Islam dan keturunan bonto sebelum Islam. Golongan kaumu dalam struktur kekuasaan disimbolkan dengan jabatan tujuh tingkat seperti dalam martabat tujuh.¹¹⁹

Agak berbeda dengan model Sumatera, pola Sulawesi lebih bertumpu pada konversi suatu kerajaan. Artinya, dari model kerajaan dengan birokrasi tradisional non-Islam ke dalam birokrasi keagamaan Islam. Konversi dari agama sebelumnya yang dilakukan oleh raja dan keluarganya dengan basis kekuatan dan genealogis, seperti golongan Kaumu yang terus menikmati kekuasaan. Dengan demikian, Islam tidak mengubah secara total struktur birokrasi

.....

117.Saefuddin Zukri, Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia, (Jakarta: Al-Maarif, 1979), h. 204-205

118.Badri Yatim, Sejarah..., h. 226

119.Abd. Rahim Yunus, Posisi..., h. 145

quali melegitimasi keabsahannya.

Tradisi birokrasi di Jawa semenjak awal, misalnya kerajaan Tumapel, Singasari, Majapahit dan juga kerajaan Islam Demak, Pajang dan Mataram selalu menggunakan penasehat-penasehat agama. Ulama Brahmana menjadi mitra penting dalam proses penyelenggaraan negara yang berbasis pada tradisi Hindu Budha, demikian pula para ulama juga menjadi mitra utama dalam proses penyelenggaraan negara dalam birokrasi tradisional Islam. Jatuhnya Tumapel, Singasari karena ditinggalkan oleh Brahmana yang memihak ke Singasari, demikian pula ketika Amangkurat semakin dicengkeram Belanda juga karena pertentangannya dengan ulama.¹²⁰

Kerajaan Islam Demak merupakan pusat kekuasaan yang dibentuk oleh para wali dengan pengangkatan raja melalui musyawarah para wali. Walisongo merupakan Dewan Pertimbangan Negara yang bertugas untuk menentukan terhadap proses jalannya roda pemerintahan.¹²¹ Dalam bidang politik, Sunan Giri merupakan tokoh utama. Ia merupakan tokoh yang selalu memberkati terhadap berbagai pengangkatan raja-raja, mulai dari Demak sampai Mataram. Bahkan Sunan Giri juga diangkat sebagai raja dalam masa peralihan dari Majapahit ke Demak. Ia menjadi raja selama 40 hari, dan bergelar Ratu Tetung-

.....

120. Soekmono, Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia III, (Jakarta: Yayasan Kanisius, 1981)

121. Dalam kasus menjaga kemibawaan negara, status raja dan wali pendukung kerajaan, maka peran wali sangat besar. Misalnya ketika memutuskan hukuman apa yang relevan bagi pembangkang dan penyeleweng ajaran Islam yang menjadi hegemoni negara, maka para wali yang menentukan. Hukuman bunuh terhadap Syekh Siti Jenar (Syekh Lemah Abang) yang diluduh menyebarkan ajaran tasawuf melalui al-mujud bagi orang awam dan itu bertentangan dengan doktrin keagamaan yang digunakan dalam negara, maka walisongoloh yang memutuskan. Periksa Taufiq Abdullah, "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Sebuah Perspektif Perbandingan", dalam Taufiq Abdullah dan Sharon Siddique, Tradisi...., h. 93. Juga periksa Widji Saktoso, Mengislamkan...., h. 46-66. Bandingkan dengan periksa Syekh Siti Jenar dengan kematian Al-Hallaj dalam kasus serupa. Untuk ini periksa Syaikh Ibrahim Gazur-i-Llahi, Mengungkap Peristiwa Besar Kansur Al-Mallaj "Ana'l-Rago", (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1995), h. iii-iv

Khalifatullah. Sunan Kudus merupakan panglima perang kerajaan yang berhasil menghancurkan sisa-sisa kekuatan kerajaan Hindu di Jawa Tengah. Sunan Kalijaga adalah ahli strategi dalam proses pembudayaan Islam sebagai basis kekuatan negara.¹²²

Birokrasi integratif antara kekuasaan politik dengan agama terus berlangsung sampai perpindahan pusat kekuasaan ke Mataram. Dukungan terhadap kekuasaan Pajang diperoleh dari Sunan Kalijaga, yang memiliki basis kultural sama dengan Sultan Adiwijaya. Perpindahan ke kerajaan Mataram juga tak terelakkan. Panembahan Senopati adalah figur mitologi Jawa dan agama yang diciptakan oleh Sultan Agung untuk mendukung kekuasaannya. Kerajaan ini mencapai puncak kemasyhurannya dalam pemerintahan Sultan Agung, yang berhasil melakukan tekanan terhadap Belanda, pada awal abad ke-17.¹²³ Ia merupakan figur yang dapat menyatukan konsep-konsep agama dengan negara. Konsep kewilayahan dengan simbol agama dan negara sangat menonjol pada masanya.

Jika pola negaranisasi di Pasai (Sumatera) dan Bone, Buton dan wilayah lain (Sulawesi) menunjukkan pola integrasi antara politik dan negara, maka pola Jawa menunjukkan sebaliknya. Pada tahap awal ialah proses pembedaan, tetapi kemudian berlangsung proses integrasi, seperti menyatunya pusat kerajaan, pusat keagamaan dan pusat perdagangan, kemudian pada masa berikutnya terjadi proses pembedaan lagi, yaitu terpisahnya pusat keagamaan dan pusat kekuasaan, terutama pada masa Amangkurat I. Proses integra-

¹²²Periksa Widji Saksmono, Menjilanku..., h. 116-147

¹²³Mark R. Woodward, Islam..., h. 9

terjadi lagi pada masa berikutnya hingga terjadinya berbagai pemberontakan yang dilakukan oleh para Bangsawan, seperti Diponegoro (1825-1830).

Namun demikian, menurut penelitian Woodward,¹²⁴ bahwa konsep-konsep politik dan keagamaan nampak menyatu dalam posisi pemerintahan di Yogyakarta, sebab tergambar dalam pemikiran dan aplikasi konsep kawulo-Gusti (hubungan hamba dan raja) dan konsep kesamaan mikrokosmos dan makrokosmos (kesamaan alam kecil dan alam besar). Konsep kawulo merupakan terminologi pengabdian manusia kepada Raja (Gusti Pangeran) yang juga diperuntukkan bagi Tuhan (Allah). Penggunaan istilah ini menunjukkan betapa tingginya martabat raja. Konsep ini--sebenarnya--berasal dari tradisi kekuasaan politik yang bersumber dari dunia mistik. Kesamaan makrokosmos dan mikrokosmos melambangkan hubungan antara kemanusiaan, ketuhanan dan hakikat mistisisme. Sehingga secara keseluruhan, keraton Yogyakarta merupakan lambang dari keberadaan kekuasaan politik yang bersumber dari tradisi mistisisme.

Bagaimanapun juga, kedudukan Islam di Jawa, khususnya di keraton Yogyakarta, tak dapat dikatakan sebagai lebih rendah dari Islam lain di dunia manapun. Woodward,¹²⁵ menyatakan bahwa Islam Jawa merupakan salah satu tradisi intelektual yang kreatif dan dinamis, yang merupakan tarik menarik antara tradisi Islam dan

124. Mark R. Woodward, Islam..., 73-78.

125. Hendro Prasetyo, "Mengislamkan Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia", dalam Islamika, No. 3 Januari-Maret 1994, 4-95

ya. Asumsi ini berasal dari, pertama, tradisi mistik Jawa merupakan alur tak terpisahkan dari tradisi yang berkembang di Islam, yaitu mistisisme. Kedua, tradisi di Jawa juga me-tingkan dimensi syari'ah. Sehingga perpaduan antara, teks ya, Islam dan tradisi mistik tersebut menjadikan Islam Jawa merupakan bentuk Islam yang khas.¹²⁶

Tarekat dan kekuasaan politik zaman Kolonial

Berbeda dengan zaman Prakolonial, pada zaman Kolonial ditandai dengan berbagai hubungan disintegratif antara tarekat dan kekuasaan politik. Pada masa ini, kebanyakan tarekat justru berposisi sebagai oposan terhadap pemerintah. Sebagai gerakan yang sangat mudah mengumpulkan dan meyakinkan massa--karena tradisi ketundukan kepada syekh--maka gerakan tarekat sering dalam posisi dicurigai. Tarekat menjadi semacam gerakan yang berada dalam posisi berlawanan dengan pemerintah. Dalam banyak catatan sejarah, ditemui keterlibatan syekh-syekh tarekat dan anggotanya terhadap gerakan pemberontakan, terutama di awal abad 19 sampai awal abad ke 20.¹²⁷

¹²⁶Bandingkan dengan uraian Siuk, *Sufisme Jawa*, (Jogyakarta: Benteng Budaya, 1995), h.127-131. Dalam hal ini dinyatakan terjadi islamisasi warisan budaya istana, di mana hal tersebut dilandasi oleh perlama, warisan budaya istana yang adiluramat halus dan kaya raya pada zaman Islam tetap dapat dipertahankan. Kedua para pujangga menggunakan teks-teks Islam mistis sebagai kerangka acuan dalam berkarya, misalnya karya suluk, wirid, priihon dan sebagainya. Ketiga, perimbangan stabilitas sosial budaya dan politik. Keempat, pihak istana sebagai pelindung dan pendukung agama, sehingga muncul syiar Islam dalam kerangka ini, misalnya sekatek, grebeg dan sebagainya.

¹²⁷Martin van Bruinessen, "The Origin and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia", dalam *Studia Islamika*, 1, No. 1 (April-Juni), 1994, h. 14-17. Periksa juga Martin van Bruinessen, "Tarekat Qadiriyyah dan Ilau Syaikh Abdul Qadir di India, Kurdistan dan Indonesia, dalam Majalah *Uyul Qur'an*, Vol. 1, No. 1, 1990. Periksa Sartono Kartodirdjo, "Agrarian Change in Java: its Setting and Development", dalam Claire Holt, Ed., *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1977), h. 114. Periksa pula Sartono Kartodirdjo, "Pemberontakan Pelani Banten 1888: Kebangkitan Kembali Agama",

Tarekat dan Gerakan Politik

Tarekat pada awalnya merupakan gerakan keagamaan sebagai aksi terhadap kondisi sosial politik, ekonomi dan budaya yang tidak menentu di Timur Tengah. Semenjak awal, dunia kesufian telah menjadi demikian bertentangan dengan semangat zaman yang lebih bersifat keduniaan. Munculnya sufisme dapat dikaitkan dengan merebaknya despotisme zaman Muawiyah dan berkembang terus hingga zaman kerajaan Turki Utsmani.

Asketisme duniawi yang berlebihan melahirkan eskapisme ke arah kehidupan agama yang mementingkan dimensi mendalam dalam upacara-upacara ritus individual dalam zawiyah-zawiyah. Akan tetapi kemudian menyebar sebagai keyakinan masyarakat yang sering disebut mass religion atau populer religion. Manakala posisinya seperti itu, seringkali keyakinan itu menghegemoni kehidupan masyarakat sampai datangnya gerakan pembaharuan-pembaharuan yang menginginkan adanya perubahan.¹²⁸

Sebagai gerakan keagamaan, tarekat memunculkan wataknya yang eskatologis, artinya memberikan janji-janji keselamatan baik di dunia dan kehidupan duniawi dan ukhrowi. Jika kehidupan duniawi tak membahagiakan, maka masih ada harapan kebahagiaan di akherat. Tarekat eskatologis agama inilah yang kemudian memunculkan gerakan-

continued...

128. Ahmad Ibrahim, dkk., Ed., Islam..., h. 224-225. Periksa pula Sartono Kartodirdjo, Peberontakan Pelani Banten 1888, Kondisi, Sebab, Peristiwa dan Kelanjutannya, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), h. 225-240. Lihat pula, Karel A. Steenbrink, Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad ke 19, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 15-73

128. Gerakan radikal yang menentang praktek tarekat sebagai orde keagamaan ialah Wahabiyah yang dinisbatkan kepada Muhammad Abd al-Wahab. Gerakan ini melihat tarekat sebagai agama yang berorientasi ke kuburan, mengkuldesikan orang keramat dan pengganggu masyarakat dan sebagainya. Periksa Lothrop Stoddart, Tunja Baru Islam, (Jakarta: Panitia Penerbit, 1966), h. 29-30

gerakan jihad (perlawanan) terhadap kekuasaan yang diyakini zalim, seperti penjajah Belanda, penguasa yang korup dan sebagainya.¹²⁹

Para pemimpin tarekat banyak terlibat dalam gerakan politik. Di Jawa Barat dan Jawa Timur, keterlibatan mereka dalam Partai Tarekat Islam (SI) merupakan contoh bagaimana penyikapan mereka terhadap dunia politik. Boleh jadi orang beranggapan bahwa gerakan pembaharuan Islam datang dari Gerakan Muhammadiyah, yang telah tercerahkan mengenai modernitas dan pandangan agamanya--khususnya di Yogyakarta--akan tetapi menyimak gerakan tokoh-tokoh tarekat dalam proses pembaharuan politik kala itu, menjadi kurang relevan.¹³⁰

Di Jawa Barat, khususnya wilayah Karesidenan Priangan, SI lokal secara resmi telah berdiri pada tahun 1913. Gerakan SI ini sempat mendapatkan dukungan dari masyarakat setelah berhasil merekrut para kyai, ulama dan haji-haji yang berpengaruh.¹³¹ Di sini, keterlibatan mereka yang menentukan terhadap tingkat keterlibatan masyarakat dalam gerakan SI. Nampaknya, kepengikutan terhadap kyai lebih dominan dari pesan-pesan SI sendiri. Salah seorang tokoh SI, Kyai Ahmad Sanusi, merupakan tipe kyai tradi-

129.Sartono Kartodirdjo, *Peberontakan...*, h.232. Pemikiran esiatologis beruasa dari keyakinan dalam ajaran Syi'ah, bahwa muncul nantinya seorang pelepas yang disebut sebagai Al-Mahdi. Keyakinan ini terus hidup dalam bentuk penganut agama Islam di dan sering mengilhami berbagai semangat jihad atau perang sabil dalam rangka melawan pemerintah kafir.

130.Periksa Mubammad Iskandar, "Pembaharuan dan Gugatan, Pergulatan Pemikiran Kyai dan Ulama pada Masa Kolonial", dalam *Majalah Sejarah, Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi*, No. 3, Jakarta, 1993, h. 13. Untuk melihat Mubammadiyah sebagai gerakan agama dan politik, periksa Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul Dari Balik Pokok Beringin*, (Yogyakarta: Gadjahmada University Press, 1983), h. 2

131.Mubammad Iskandar, "Pembaharuan...", h. 13

onal yang memiliki kesadaran terhadap pembaharuan Islam, baik yang bersifat keagamaan maupun politik. Ia terlibat di SI-lokal, kemudian keluar--ketiadaan kesepakatan mengenai tujuan politik pusat-- dan berulang kali masuk penjara. Di Priangan Barat, kelompok Kyai tradisional mendirikan organisasi modern Al-Mahadiyah al-Islamiyah (AIM) pada tahun 1931 sebagai basis perlawanan terhadap kaum penjajah. Bahkan menurut Belanda, AIM jauh lebih berbahaya dibandingkan dengan Persatuan Islam (Persis) atau Muhammadiyah, kala itu.¹³²

Tokoh terkenal dalam peristiwa Afdeling B, Dai keliling, aktivis SI dan mursyid tarekat, bernama Kyai Adra adalah tipe dai tradisional dengan pandangan jauh ke depan. Pada tahun 1919, ia menjadi buronan Belanda karena terlibat dengan gerakan yang gagal, Afdeling B.¹³³ Haji Adra adalah pemimpin SI tahun 1918-19 dan ketika gerakan gagal tersebut terbongkar ia pergi ke Jakarta melalui penyamaran dengan bantuan mistiknya. Kemudian menetap di Singapura selama 20 tahun dan kembali ke Indonesia tahun 1951.¹³⁴

Di belahan timur pulau Jawa, dapat ditengarai keterlibatan pemimpin tarekat dalam kegiatan politik Sarekat Islam (SI). Pemerintah Belanda tahun 1898 membuat aturan agar mengawasi kegiatan

132. Mohammad Iskandar, "Pembaharuan...", h. 22

133. Adanya Gerakan Afdeling B dikawatirkan setelah Kyai Haji Mohammad Hasan Arif dari Cimarene melakukan aksi pencolakan untuk mendapatkan padi sebanyak 42 pikul (1 pikul = 61,79 kg) dengan harga f 3,50/kg. Kyai ini hanya mau menjual sebanyak 10 pikul. Periksa Mohammad Iskandar, "Pembaharuan...", h. 14

134. Hiroko Morikoshi, Kyai dan Perubahan Sosial, (Jakarta: P3M, 1987), h. 82-83

ekat, membuat daftar para kyai, guru agama dan muridnya.¹³⁵

akan tarekat yang terkenal di Madura pada akhir abad ke 19 adalah Qadiriyyah, Naqshibandiyah dan Syathariyyah. Tarekat Qadiriyyah di Kuanyar dengan Kyai Zainal Abidin sebagai pemimpinnya memiliki jaringan yang kuat di seluruh Madura. Ia menjadi peletak dasar SI di Kwanyar. Tarekat Naqshibandiyah memiliki pengaruh di Kuanyar dibawah kepemimpinan Kyai Zainal Arifin. Tarekat Syathariyyah juga dapat dilihat jejaknya di Madura walaupun tidak memiliki pengaruh yang besar. Sebagai gerakan keagamaan yang menekankan ketaatan kepada guru (*murayid*), maka tarekat memiliki potensi untuk menjadi gerakan politik.¹³⁶

Tarekat dan Pemberontakan

Peristiwa kekerasan adalah gejala umum yang terjadi di hampir seluruh wilayah Indonesia pada abad ke 19. Perang Diponegoro (1825-1830), Perang Paderi (1821-1837), pemberontakan Petani Banten (1888), peristiwa Nyi Aciah (1870-1871), gerakan Amal Siam dan Gerakan Kobra (1871), Peristiwa Jasmani di Kediri, Peristiwa Timur (1888), juga di Sumatera dan Kalimantan (1821-1838) dan perang Banjarmasin (1857-1862).¹³⁷

Gerakan pemberontakan yang dilakukan oleh tarekat terhadap pemerintahan Hindia Belanda umumnya bukanlah gerakan dengan skala

5. Sunlowijoyo, "Islam dan Politik: Gerakan-gerakan Lokal Sarekat Islam di Madura, 1913-1920, dalam Taufik Abdallah dan Siddique, *Tradisi...*, h. 104

6. Sunlowijoyo, "Islam ...", h. 116-117

7. Diambil dari berbagai sumber oleh Ibnu Goyya, "Ulama di Indonesia Pada Akhir Abad XIX dan Awal Abad XX", dalam Jurnal *Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi*, No.3, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), h. 26.

sar. Gerakan itu muncul dari daerah-daerah kantong Islam yang memiliki basis keagamaan bercorak tradisional.

Pemberontakan petani di Banten pada tahun 1888 adalah gerakan pemberontakan yang diilhami oleh semangat ajaran tarekat tarekat bersifat meselaniistik. Pemberontakan ini memiliki pengaruh besar bagi pemerintah Hindia Belanda. Yang terlibat dalam pemberontakan ini ialah para haji yang kebanyakan berafiliasi ke tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah.¹³⁸ Tokoh-tokoh penggerak pemberontakan ialah Haji Abd al-Karim, mursyid tarekat, Kyai Haji Mubagus Ismail, badai tarekat, Haji Marjuki, badai tarekat, Haji Mursyid dan lain-lain adalah tokoh tarekat yang memiliki reputasi besar biasa di mata masyarakatnya. Sehingga mereka memperoleh dukungan yang sangat tinggi untuk melakukan pemberontakan, yang dikenal dengan sebutan pemberontakan petani tersebut.¹³⁹

Tokoh tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah juga memfasilitasi gerakan pemberontakan terhadap pemerintah Hindia Belanda di Lombok tahun 1891. Pemberontakan dipimpin Guru Bangkol (mursyid tarekat Naqsyabandiyah) dengan dibantu oleh murid-muridnya yang berasal dari kepala suku Sasak.¹⁴⁰

Tahun 1903, terjadi pemberontakan yang dimaklumkan oleh

138. Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, (Bandung: Mizan, 1993), h. 27

139. Sartono Kartodirdjo, Pemberontakan..., h. 257-291. Periksa juga Sartono Kartodirdjo, "Pemberontakan Petani Banten 1888: Gerakan Kembali Agama", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Shiddique, Islam..., h. 225. Pada halaman ini dinyatakan bahwa mula gerakan tarekat ialah gerakan keagamaan akan tetapi lambat laun menjadi badan-badan politik yang menentang terhadap pemerintah Belanda. Mengenai peristiwa politik di Banten yang melibatkan gerakan tarekat Naqsyabandiyah, periksa juga E. Gohe dan C. Lense, Nasihat-nasihat C. Snouck Hurronie Soesna Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936, (Jakarta: INIS, 1964), h. 2137-2140

140. Martin van Bruinessen, Tarekat..., h. 28

Kasan Mukmin dari Desa Samentoro, Sidoarjo, dekat Surabaya. Ini mengumumkan bahwa dirinya adalah Mehdi yang diberi wewenang untuk melakukan pemberontakan terhadap pemerintahan Belanda dan mendirikan kerajaan baru di Jawa. Pemberontakan ini dipadamkan oleh Belanda dengan menewaskan sebanyak 40 orang dan menangkap sebanyak 83 orang. Kyai Kasan Mukmin adalah salah satu tokoh di antara Kyai Kasan Tafsir dari Krapyak Lor, Yogyakarta yang memiliki afiliasi ke tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah.¹⁴¹

Pemberontakan dengan skala besar ialah perang Jawa atau Perang Diponegoro. Dalam uraiannya yang cukup panjang mengenai Perang Jawa, Steenbrink,¹⁴² menyatakan bahwa dalam perang ini terdapat unsur agama di dalamnya. Dia mengutip E.S. Klerk :

"Sering para pemimpin agama, kyai atau guru, melakukan kesalahan dengan memberikan janji yang berlebihan terhadap pengikut mereka yang mengharapkan mu'jizat. Kelompok ini mampu membangkitkan semangat yang cukup tinggi dalam fase pertama pemberontakan. Mereka berhasil menyumbangkan massa yang cukup besar kepada pemberontak, yang menganggap agama sebagai alat, bukan sebagai tujuan. Tetapi mereka tidak mampu mengikat pengikut-pengikut mereka untuk bertahan lebih lama, karena jimat mereka ternyata tak ada gunanya..."¹⁴³

Berdasarkan tulisan ini terlihat betapa besarnya peran Kyai atau guru tarekat, sebab kebanyakan jimat kekebalan dirumuskan dan ditopang dengan pengalaman spiritual Diponegoro. Dengan melakukan pertapaan dan berkelana, maka sangat memungkinkan terdapat pengaruh tarekat dalam perang ini. Sangat nampak di dalamnya pikiran

1. Martin van Bruinessen, Tarekat..., h. 29.

2. Karel A. Steenbrink, Beberapa..., 17-31

3. Karel A. Steenbrink, Beberapa..., h. 18

sawuf seperti martabat tujuh, klasifikasi syariat, tarekat, fikih dan ma'rifat dalam pikiran dan pengalaman Diponegoro tersebut. Salah satu Kyai penasehat spiritualnya ialah Kyai Maja, yang kemudian meninggalkannya menyerah kepada Belanda, tahun 1828. Mengenai penyerahan diri tersebut Diponegoro mengeluh yang menggambarkan ketastannya kepada Kyai.

"Mereka seharusnya tetap setia kepada saya. Sejak kecil dan selama perang saya terus menerus menerima nasehat mereka dan saya percayai, tetapi sekarang mereka adalah orang yang pertama meninggalkan saya..."¹⁴⁴

Tarekat dan Kekuasaan Politik Pascakemerdekaan

Periode pascakemerdekaan ditandai dengan dua pola kekuasaan politik, yaitu Orde Lama dan Orde Baru. Masing-masing memiliki pola yang berbeda dalam dinamika hubungan tarekat dan politik.

Pada masa orde lama, ada dua pola dinamika hubungan tarekat dan politik yang nampak sangat kontras. Yang satu terkooptasi ke dalam sistem kekuasaan dan yang lain melakukan serangkaian pemberontakan.

Tarekat pertama dalam sejarah Indonesia modern yang mengkooptasikan secara terang-terangan kepada Pemerintah Republik Indonesia, pada masa Demokrasi Terpimpin ialah tarekat Naqsyabandiyah di Bukittinggi. Pemimpinnya, Syaikh Jalaluddin mendirikan Partai Politik Tharikat Islam (PPTI) pada masa awal kemerdekaan. Partai ini mengikuti pemilihan umum tahun 1955, dengan memenangkan suara sebanyak 35.000 (2,2 %) suara di Sumatera Tengah dan

.....
144. Karol A Steenbrink, Beberapa..., h.31

7.000 di Sumatera Utara (1,3 %). Pada tahun 1961, karena suatu tuntutan keadaan, maka partai tersebut diubah menjadi organisasi massa dengan nama Persatuan Pembela Tharikat Islam. Pada masa orde Baru, organisasi ini berafiliasi ke Golongan Karya.¹⁴⁵

Pemberontakan Dar al-Islam (Darul Islam), dalam banyak hal disemangati oleh tarekat. Kartosuwirjo, pemimpin Darul Islam di Jawa Barat, juga pernah belajar kekebalan dan silat gaib pada beberapa guru tarekat, antara lain kepada Kyai Yusuf Tausiri.¹⁴⁶ Kartosuwirjo sebagaimana guru-gurunya, adalah seorang penganut tasawuf yang mengabdikan dirinya. Hal ini yang menyebabkan adanya dukungan dari pengikutnya. Ia berhasil memperoleh status sebagai pemimpin kharismatis, karena dukungan massa pedesaan yang dimanipulasikan kepercayaannya dengan kekuatan gaib, misalnya menguasai pedang pusaka, ki Rompang dan ki Dongkol.¹⁴⁷ Untuk membina kader politik, Kartosuwirjo mendirikan lembaga pendidikan yang disebut sebagai Institut Suffah, yang di masa pemerintahan Jepang berubah menjadi lembaga kemiliteran, yang menjadi cikal bakal terlibatan muridnya kepada pejuang Hizbullah dan liberallah.¹⁴⁸

Pemberontakan Darul Islam, memang tak banyak menjelaskan

145. Marlin Van Bruinessen, Kilab Tunjuc Pesantren dan Tarekat, (Bandung: Mizan, 1995), h.342. Periksa juga Marlin van Bruinessen, Tarekat..., h. 213

146. Marlin van Bruinessen, Kilab..., h. 339. Kyai Yusuf Tausiri menaruh van Bruinessen ini mungkin sama dengan Kyai Yusuf dari Cipari sebagaimana ditulis oleh Horikoshi. Periksa Abdurrahman Mahid, "Kata Pengantar", dalam Hiroko Horikoshi, ..., h. xvi

147. C. van Dijk, Darul Islam, Sebuah pemberontakan, (Jakarta: Grafiti Pers, 1995), h.19

148. C. van Dijk, Darul..., h. 33-32.

tapa besar peran tarekat di dalamnya, sebab yang mendasar ialah penguatannya berbagai kekecewaan para pemimpinnya terhadap praktek penyelenggaraan negara, misalnya langkah kompromistis pemerintah Indonesia terhadap Belanda pada masa Kabinet Syahrir (perjanjian Linggarjati, Maret 1947), dan juga perjanjian Renville (19 Januari 1948). Upaya pemberontakan ini bermatra perlawanan terhadap pemerintah, karena dianggapnya tak lagi dapat memperjuangkan aspirasi untuk membentuk negara Islam. Dalam wacana seperti ini, Kartosoewirjo memproklamakan negara Islam, yang baru dapat dihancurkan sisanya oleh pemerintah Republik tahun 1962.¹⁴⁹

Simbol-simbol tradisional, yang berupa kewibawaan lokal, kesaktian, dan kemampuan memanipulasi kepercayaan masyarakat terhadap messianisme nampak bertali temali dengan pemberontakan-pemberontakan yang terjadi pada dekade ini. Dan dalam posisi seperti ini, tarekat nampak berperan serta.

Pada Masa Orde Baru, pola hubungan tarekat dan kekuasaan politik nampak bervariasi tergantung tidak lagi pada kekuasaan politik secara langsung tetapi difasilitasi oleh Partai Politik. Hubungan integrasi atau disintegrasi antara tarekat dan politik tergantung kepada jauh dekatnya hubungan dengan partai penguasa.

Organisasi tarekat yang memiliki massa besar ialah Jam'iyah Ahl al-Thariqah Al-Mu'tabaroh yang didirikan pada tahun 1957. Jam'iyah ini merupakan organisasi yang menghimpun jam'iyah berbagai macam tarekat yang absah (mu'tabar) dalam pandangan Madhlatul Ulama (NU). Pada tahun 1975, Kyai Mustain Romli dipilih

¹⁴⁹Karl D. Jackson, Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan, (Jakarta: Grafiti Pers, 1990), h. 8-32

menjadi ketua Jam'iyah ini, karena dianggap sebagai tokoh yang paling kharismatis dibanding tokoh-tokoh lainnya.¹⁵⁰ Jam'iyah ini berafiliasi kepada NU yang kala itu menjadi Partai Politik, yang telah berfusi ke Partai Persatuan Pembangunan (PPP).

Akan tetapi, pada tahun 1977, Kyai Mustain berpindah mendukung Golkar, sehingga menggoyahkan Jam'iyah tersebut dan berpuncaknya dengan dibentuknya Jam'iyah Ahl al-Thariqah Al-Mu'tabarah al-Hadliyah. Organisasi ini didirikan sebagai wadah untuk menjaga berpihakan penganut tarekat kepada PPP, yang dianggap sebagai partai yang menyuarakan aspirasi keislaman.

Dalam suasana seperti itu, maka muncullah Kyai Adlan Ali yang dahulunya adalah kepala badal Kyai Mustain untuk mendirikan cabang baru, tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Tebuireng. Untuk pengabsahan kemursyidannya, Kyai Adlan berbai'at kepada Kyai Muslih Mranggen.¹⁵¹

Menurut tradisinya, pesantren Tebuireng tidak mengembangkan ajaran tarekat. Kyai Hasyim Azy'ari, walaupun beliau sendiri menganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dari jalur Syaikh Hafudz al-Tarmisi, dari Kyai Nawawi Banten,¹⁵² namun demikian sikap ambivalen. Tidak melarang santrinya belajar tarekat tetapi juga tidak mengajarkan tarekat di pondoknya. Oleh karena itu, Kyai Adlan Ali sebagai muridnya mengambil bai'at di Kyai Muslih, di Peterongan Jombang.

¹⁵⁰.Martin van Bruinessen, Kilab..., h. 171. Periksa juga Martin van Bruinessen, Tarekat..., h. 363

¹⁵¹.Martin van Bruinessen, Jarekat..., h. 177

¹⁵².Juron Arifin, Kesempindikan Kyai, Kasus Pondok Pesantren Tebuireng, (Malang: Kalimasahada Press, 1993), h. 71-72

Merebaknya faktor politik di seputar tahun 1977, menyebabkan perubahan format ajaran tarekat mengenai ketundukan terhadap murayid. Jika pada masa lalu tidak didapati keingkaran murid terhadap guru, maka peristiwa politik tersebut memaksa keharusan reinterpretasi kembali ajaran tarekat mengenai hubungan guru-murid. Perumusan terhadap reinterpretasi ajaran tarekat tersebut dilakukan oleh enam ulama dibawah pimpinan Rais Am NU yang walaupun belum menelurkan keputusan final, akan tetapi ada kecenderungan untuk memberikan ketaatan penuh kepada guru tarekatnya selama guru tersebut memiliki pengetahuan ketuhanan yang sempurna (tingkatan arifin), dan memiliki wewenang mengajar dari guru sebelumnya baik ijazah lisan atau tertulis serta tidak "dieksploitir" muridnya untuk kepentingan sendiri baik yang bersifat materi atau lainnya.¹⁵³

Tarekat, dengan demikian terpecah menjadi dua kubu, satu mendukung terhadap PPP dan satu mendukung terhadap Golkar. Wadah Jam'iyah Ahl al-Tharigah al-Mu'tabaroh al-Nahdliyah adalah benih terakhir bagi orang-orang NU yang tetap berpendirian mendukung PPP dan memilih Idham Khalid sebagai pemimpinnya, sedangkan Mu'ta'in dan diikuti oleh murayid penggantinya tetap mendukung Golkar dan mendirikan Jam'iyah ahl al-tharigah al-Mu'tabaroh Indonesia (JATMI) yang tetap bermarkas di Rejos, Peterongan Jombang. Pertentangan juga terus berlangsung antara satu guru tarekat dengan lainnya, dalam rangka dukungan terhadap organisasi

153. Zaakhsyari Bhojier dan Abdurrahman Mahid, "Penafsiran Kembali Ajaran Aqam: Dua Kasus dari Jombang", dalam Prisma, No. 1, vii, April 1978, h. 32-33

politik atau juga karena perebutan sumber daya pendukung.¹⁵⁴

Tarik menarik antara tarekat dan politik juga akan terus berlangsung, seiring dengan dinamika politik yang berkembang dalam rangka perolehan suara dalam pemilu. Dalam hal ini, maka persaingan antara PPP dan Golkar selalu menjadi aktual.

154. Martin van Bruinessen, *Islam in Indonesia*, h. 169-180. Pertentangan ini, misalnya melibatkan Kyai Hasan Saifurizal (guru tarekat Wahabi wa Maqsyabandiyah) yang didukung oleh Kyai As'ad Syaiful Arifin dengan Kyai Badri (guru tarekat Tijahiyah).

BAB IV

LOKASI PENELITIAN :

Tarekat dan Politik di Jombang

Pengantar

Dalam bab ini akan diuraikan mengenai analisis data sekunder berkaitan dengan aspek kewilayahan, kependudukan, kependidikan, agama dan politik di Jombang. Tak dilupakan ialah dimensi sarana dan prasarana yang menunjang kehidupan keagamaan dan pendidikan. Pemaparan setting sosioreligius, politik, dan pendidikan dianggap penting mengingat dimensi ini memiliki relevansi dengan fokus penelitian.

Gambaran Umum Masyarakat Jombang

Jombang dalam Legenda

Menurut Legenda, nama Jombang diperoleh dari suasana pertemuan dua pasukan perang Majapahit dan Demak, pada akhir masa pemerintahan Majapahit dan permulaan pemerintahan Demak. Umbul-umbul pasukan Demak berwarna Hijau untuk melambangkan Islam, sedangkan umbul-umbul Majapahit berwarna Merah dan Putih, akan tetapi dari kejauhan yang lebih dominan ialah warna merah. Ketika dua pasukan itu bertemu, dari kejauhan mereka meneriakkan yel-yel, dari arah pasukan Majapahit berteriak bang...bang... (abang, merah) dan dari arah pasukan Demak berteriak Jo...jo... (Jo, hijau). Dua kata yang saling berlawanan dari arahnya tersebut kemudian membentuk satu kata "Jobang", yang kemudian sekarang

afalkan Jombang.¹

Letak Geografis

Secara geografis, letak wilayah Kabupaten Jombang berbatasan dengan sebelah utara Kabupaten Lamongan, sebelah timur Kabupaten Mojokerto, sebelah selatan Kabupaten Kediri dan sebelah barat Kabupaten Nganjuk. Letak ketinggiannya dari permukaan air laut adalah 44 meter.

Luas wilayahnya ialah sebesar 1.159,50 Km², yang terdiri dari 20 Kecamatan.² Dari luas wilayah sebagai demikian, yang luas ialah lahan kering dengan jumlah seluas 50.881,28 Ha (4,38%), tanah pekarangan seluas 16219,04 Ha (13,98%) dan Tanah subur seluas 46849,68 Ha (42,13%).

Kependudukan

Tingkat perkembangan penduduk Kabupaten Jombang tergolong rendah, dengan rata-rata tiap tahun ialah kurang dari 1%. Dari tahun 1990 sampai tahun 1994, didapati perkembangan jumlah penduduk, yaitu tahun 1990 sebesar 1.027.283 Jiwa, tahun 1991 sebesar 1.045.541 Jiwa, Tahun 1992 sebesar 1.054.343 Jiwa, tahun 1993 sebesar 1.061.965 Jiwa dan tahun 1994 sebesar 1.069.151 Jiwa.³ Berdasarkan jenis kelaminnya, maka laki-laki sebanyak

1. Pemerintah Daerah Kabupaten Jombang, Sejarah Perjuangan Rakyat Bersenjata Kabupaten Jombang Tahun 1945-1949, (Surabaya: Pustaka Mandiri, 1991), h. 18

2. Luas wilayah pada masing-masing kecamatan lihat pada lampiran tulisan ini.

3. Uraian lengkap perkembangan dapat diperiksa di lampiran. Data tersebut diperoleh dari BPS, Jombang..., hlm. 26

.032 jiwa dan perempuannya sebanyak 547.119 jiwa. Persentase laki dibanding wanita ialah 48,82% : 51,18 %.⁴

Kepemelukan Agama

Kehidupan keagamaan di Jombang sangatlah dinamis. Jombang jadi sangat terkenal tidak hanya karena kepelukannya agamanya yang bervariasi, akan tetapi lebih karena banyaknya tokoh agama yang lahir dan mengembangkan pemikiran keagamaannya dalam level nasional bahkan internasional. Gerakan Ulama yang melahirkan Nahdlatul Ulama (NU) digagas oleh Kyai Hasyim Asy'ari, kemudian dilanjutkan oleh Kyai Abdul Wahid Hasyim dan Kyai Abdul Wahab Suleman merupakan gerakan keagamaan yang bermula dari sini.⁵ Gerakan keagamaan yang dimotori oleh NU tersebut--dewasa ini--merupakan organisasi keagamaan terbesar di Indonesia dengan kekuatan di pesantren dan masyarakat pedesaan.

Sebagai gerakan keagamaan yang berbasis massa di pedesaan, NU lebih dikawatirkan sebagai tradisional dibanding Muhammadiyah yang berbasis massa di perkotaan.⁶ Mengamati NU di pedesaan tak dapat lepas dari serangkaian kegiatan upacara ritual keagamaan yang bernuansa magis. Misalnya berbagai upacara slametan, khitan yang berupa upacara ritual lingkaran hidup maupun upacara

4. Uratan secara lengkap dapat diperiksa di lampiran. Data ini diperoleh dari BPS, Jombang..., hlm. 29

5. Uratan lebih mendalam diperiksa La Ode Ida, Analisis Konflik: NU, Politisi dan Majelis, (Jakarta: Sinar Harapan, 1996). Periksa juga Heru Sukadri, Sejarah Perjuangan Kyai Hasyim Asy'ari, (Jakarta: Balai Pustaka, 1985).

6. Laode Ida, Analisis Konflik..., hlm. 24. Tulisan ini mencoba mengungkap mengenai penerapan tradisional untuk mengidentifikasi sebab secara realitas bahwa istilah itu tak lagi sesuai. Pergerakan NU dalam bidang keagamaan, sosial dan politik bahkan lebih daripada Muhammadiyah yang sering dikawatirkan modern.

tual intensifikasi.⁷ Tradisi sebagai demikian masih sangat kuat di masyarakat pedesaan Jombang. Demikian pula tradisi agamaan yang juga dikaitkan dengan pengamalan keagamaan, misalnya tahlilan,⁸ yasinan,⁹ dziba'an,¹⁰ dan membaca barzanji.¹¹ Di samping itu juga terdapat nama-nama besar yang mengikuti amalan spiritual, misalnya Kyai Romli, Kyai Mustain, Kyai Adnan Ali dan sebagainya. Mereka ini adalah yang ber hikmat dibidang pengembangan kehidupan agama dalam dimensinya yang esoteris. Kegiatan tarekat tersebut berupa upacara ritual khususiyah,¹² khaul syekh mursyid tarekat,¹³ dan sebagainya. Di Jombang juga

7. Upacara lingkaran hidup menuju kepada praktek upacara ritual yang menekankan kepada dimensi saadet, harmoni dan rukun. Ada itu, misalnya saadetun kenatian, kelahiran dan perkawinan. Sedangkan upacara ritual intensifikasi terkait dengan penolakan atau kesulitan hidup, menolak malapetaka, dan kejadian-kejadian yang tak diinginkan. Untuk lebih mendalami baca Clifford Geertz, Sandri, Priyayi, Abangan dalam Masyarakat Jawa, (Jakarta: Balai Pustaka, 1981).

8. Berisi bacaan kalimat Lailaha Illa-Allah secara berulang kali disertai bacaan-bacaan lain yang dikutip dari Al-Qur'an serta dalam bahasa Arab, yang biasanya ditujukan untuk salah seorang anggota keluarga yang sudah meninggal. Bacaan ini juga yang dilakukan oleh orang NU ketika ada keluarganya yang meninggal mulai dari hari pertama meninggal sampai tujuh hari, 40 hari, 100 hari, setahun dan 1000 hari. Uraian lebih lengkap baca Ahmad Fedyani Saifuddin, Konflik dan Integrasi, Studi Perbedaan Fakanat, (Jakarta: Rajawali Press, 1991).

9. Suatu kegiatan membaca Yasin---salah satu surah dalam Al-Qur'an---yang diyakini oleh warga NU memiliki kekuatan gaib untuk pertolongan Allah. Misalnya orang yang membaca yasin satu minggu sekali maka akan dimaafkan oleh Allah dosanya selama minggu itu dan sebagainya. Bacaan yasin, biasanya dilakukan bersama-sama dengan bacaan tahlil. Namun dalam situasi tertentu, membaca yasin dilakukan secara individu atau berkelompok dengan tujuan sebagaimana di atas.

10. Membaca syair-syair berbahasa Arab yang berupa kelaladanan perilaku Nabi Muhammad dengan cara dilagukan. Kegiatan ini biasanya diikuti oleh kaum wanita, ulamanya yang masih muda di musholla, masjid atau juga percobaan. Kegiatan selalu dilakukan secara berkelompok.

11. Membaca syair-syair berbahasa Arab yang berupa sejarah dan kelaladanan perilaku Nabi dari sebuah kitab yang ditulis oleh Al-Zarnuji berjudul Al-Barzanji. Kegiatan ini dilakukan oleh remaja secara berkelompok.

12. Merupakan kegiatan ritual tarekat yang dilakukan dengan rumus-rumus tertentu. Kegiatan ini dilakukan secara kelompok dan dipimpin oleh mursyid tarekat. Untuk kegiatan Khususiyah Seminan di Cukir, misalnya dapat dijumpai urutan kegiatan bacaan Asma al-Husna, ceramah agama, sholat sunnat, sholat dzohor, bacaan wirid, fida'an, sholat sunnat, sholat Ashar dan kemudian bariat.

13. Kegiatan upacara sepeeringali hari kenatian Syekh Mursyid pendiri tarekat. Untuk Cukir, misalnya khaul Kyai Adnan Ali bertepatan dengan tanggal 13 Rabi'ul Awwal. Kegiatan ini dilakukan besar-besaran dan sekaligus untuk sepeeringati kelahiran Muhammad saw. Pada upacara khaul 1996, kegiatan ini diikuti oleh jumlah peserta yang meluber hingga ke jalan-jalan besar di sekitar Masjid Cukir. Sulit diketahui berapa jumlah pesertanya. Mereka datang dari berbagai penjuru kota di Jawa Timur.

terdapat banyak tokoh Muhammadiyah, yang menggerakkan kegiatannya di bidang keagamaan, pendidikan dan panti asuhan. Bahkan juga terdapat Lembaga Dakwah Islamiyah Indonesia (LDII), yang merupakan lembaga pengejawantahan Islam Jama'ah yang diprakarsai oleh Kyai Hasan al-Ubaidah di pesantren Bureng, Kertosono.

Di Kabupaten Jombang, pluralitas kehidupan beragama sangat tampak, artinya terdapat variasi kepelelukan agama, Islam, Protestan, Katolik, Hindu dan Budha. Perkembangannya dari tahun 1987 sampai tahun 1994 dapat dilihat dari data sebagai berikut :

Tabel 1
Perkembangan kepelelukan Agama di Jombang

Tahun	Islam	Protestan	Katolik	Hindu	Budha
1987	1.024.955	10.617	1.941	528	1.502
1988	1.028.118	10.408	1.936	473	1.494
1989	1.000.134	10.201	1.914	492	1.459
1990	994.766	12.613	4.011	679	1.355
1991	1.000.375	12.437	5.444	533	1.571
1992	1.026.742	12.455	3.523	586	899
1993	1.034.802	11.866	4.331	810	1.110
1994	1.052.144	12.522	3.361	664	1.183

Sumber Data : Biro Pusat Statistik Kabupaten Jombang 1994

Data di atas menggambarkan adanya kenaikan dan penurunan angka jumlah kepelelukan agama. Ada dua faktor yang setidaknya tidaknya berpengaruh terhadap naik turunnya kepelelukan agama ini, yaitu perpindahan keyakinan dari satu agama ke agama lain (konversi agama) dan jumlah kelahiran per tahun. Dengan kata lain, jumlah kelahiran dari mereka yang telah memeluk agama akan cenderung menjadi pemeluk agama orang tuanya, sehingga kenaikan

angat dimungkinkan berasal dari situ. Sedangkan penurunan kepercayaan agama, sangat mungkin disebabkan oleh perpindahan keyakinan dari satu agama ke lainnya.

Sarana Keagamaan

Sebagai daerah dengan tingkat religiositas tinggi, kabupaten Jombang memiliki sarana peribadahan yang bervariasi. Berdasarkan data tahun 1987 sampai 1994, diketahui adanya kenaikan jumlah sarana peribadahan dari tiga agama yang dinamis di Jombang, yaitu Islam, Katolik dan Protestan. Sedangkan untuk Hindu dan Budha menunjukkan jumlah yang tetap. Kenaikan jumlah masjid dari tahun 1987 sampai tahun 1994, rata-rata ialah 3,30%. Langgar dengan kenaikan rata sebesar 1,88%, Musholla dengan kenaikan sebanyak 10,21%. Sedangkan gereja terdapat kenaikan sebesar 23,63% pada tahun 1989 akan tetapi menjadi menurun 37,5% pada tahun 1994. Sarana Klenteng dan Pura keadaan jumlahnya tetap.

Tabel 2
Tempat Ibadah Menurut Jenisnya

Tahun	Masjid	Langgar	Musholla	Gereja	Klenteng	Pura
1987	737	2702	39	42	3	3
1988	755	2746	46	42	3	5
1989	836	2911	51	55	3	5
1990	844	2911	51	55	3	5
1991	871	3019	74	55	3	5
1992	902	3066	69	55	3	5
1993	909	3067	82	55	3	5
1994	935	3092	88	40	3	5

Sumber data : Biro Pusat Statistik Kabupaten Jombang 1994

Perbandingan antara jumlah pemeluk agama dengan jumlah tempat peribadatan tahun 1994 ialah 1: 1125 jiwa, sedangkan perbandingan pemeluk agama Katolik dan Protestan dengan jumlah gereja ialah 1: 397 jiwa.

Kependidikan

Jombang dikenal sebagai daerah dengan tingkat pendidikan relatif tinggi. Jumlah sekolah formal dan non formal sangat banyak. Sekolah formal bervariasi dari yang berstatus negeri, swasta, yang berafiliasi ke Departemen Pendidikan dan Kebudayaan maupun Departemen Agama. Di samping itu juga dikenal sebagai daerah pesantren. Hampir di setiap kecamatan di Jombang terdapat pesantren dengan jumlah lebih dari satu. Di Jombang berdasarkan data tahun 1991, terdapat pesantren berjumlah 43 buah dengan murid sebanyak 10.708 santri.¹⁴

Jumlah Sekolah Dasar sebanyak 630 buah dengan rincian, Sekolah Dasar Negeri sebanyak 311 buah, Sekolah Dasar Inpres sebanyak 310 buah dan Sekolah Dasar Swasta sebanyak 9 buah. Rata-rata jumlah Sekolah dasar di masing-masing kecamatan ialah 32 buah. Ini belum lagi ditambah dengan Madrasah Ibtidaiyah yang berjumlah 250 buah dengan rata-rata 12 buah. Sekolah Menengah Tingkat Pertama (SMTP), baik negeri maupun swasta berjumlah 118 buah. Jika ditambah dengan Madrasah Taanawiyah, baik negeri atau swasta sebanyak 79 buah, maka jumlah seluruh Sekolah selevel

14. Nama-nama pesantren, jumlah siswa dan tahun berdirinya, periksa Idrus Arifin, Kepemimpinan Kyai, Kasus Pondok Pesantren (Malang: Kalimasada Press, 1993), hlm. 199-200

sekolah Menengah Tingkat Pertama (SMTP) ialah 329 buah, yang berarti rata-rata kecamatannya ialah 16 buah. Jumlah Sekolah Menengah Tingkat Atas (SMTA) baik negeri maupun swasta sebanyak 117 buah dan ditambah dengan Madrasah Aliyah Negeri sebanyak 10 buah dan Madrasah Aliyah Swasta sebanyak 37 buah. Jumlah keseluruhan Madrasah Aliyah ialah 47 buah. Dengan demikian, jumlah sekolah setingkat SMTA sebanyak 117 buah.

Jika data-data tersebut dibandingkan dengan peran swasta dalam proses pembelajaran, maka didapati besarnya partisipasi swasta tersebut. Dalam level sekolah dasar swasta memang persentasenya kecil, hanya 1,42%, akan tetapi untuk SMTP, maka peran swasta berbanding sebaliknya dengan sekolah dasar. Untuk SMTP, peran swasta sebesar 68,64%. Demikian pula untuk SMTA sebesar 42%. Rendahnya partisipasi swasta untuk sekolah dasar diakibatkan tingginya jumlah SDN, SD Inpres maupun MIN. Sehingga tidak terdapat peluang untuk mendirikan SD swasta maupun MI swasta.

Tabel 3
Jumlah Sekolah, Murid dan Guru di Kabupaten Jombang

No	Jenis Sekolah	Jumlah Sekolah	Jumlah Murid	Jumlah Guru
1	SDN	311	54.840	2288
2	SD Inpres	310	46.355	2180
3	SD Swasta	9	874	57
4	Mad. Ibt.	250	52.006	----
5	SMP Negeri	37	22.082	1085
6	SMP Swasta	81	16.524	1337
7	MTs Negeri	14	9.024	114
8	MTs Swasta	79	16.755	1778
9	SMTA Negeri	13	7.817	559
10	SMTA Swasta	57	19.206	1596
11	MA Negeri	10	5.640	277
12	MA Swasta	37	6.405	834

Sumber data: Biro Pusat Statistik Kabupaten Jombang 1994 yang telah diolah

Tingkat partisipasi masyarakat dalam proses kependidikan dapat dilihat lebih lanjut dengan memperhatikan banyaknya pondok pesantren yang kebanyakan menyelenggarakan sekolah umum.¹⁵ Misalnya Pondok Pesantren Tebuireng yang memiliki sejumlah sekolah umum. Demikian pula Pondok Pesantren Tambakberas dan Pondok Pesantren Darul Ulum. Tiga pondok pesantren ini menjadi tolok ukur bagi keterbukaan pesantren dalam menerima inovasi baru di bidang kependidikan.¹⁶

3. Tarekat dan Politik di Jombang

1. Pusat-pusat Tarekat di Jombang

Tarekat memasuki wilayah Jombang pada paroh pertama abad ke 19. Tidak didapati bukti historis keberadaan tarekat di Jombang sebelum abad tersebut, walaupun terdapat kemungkinan keberadaan tarekat dalam kehidupan masyarakat. Tarekat sebagai inti kehidupan orang Jawa, sudah terlacak semenjak awal proses islamisasi di Nusantara. Oleh karena itu, juga besar kemungkinan kehadiran Islam dalam wacana sufistik tersebut di wilayah Jombang dan sekitarnya pada awal-awal proses islamisasi.

Menurut catatan Martin van Bruinessen, tarekat yang berkembang di Jombang pada paroh pertama abad ke 19 ialah di Pesantren Gedang, yang dipimpin oleh Kyai Usman. Kyai Usman mengambil

15. Sekolah Umum yang dimaksud ialah Sekolah Menengah Umum (SMU), Sekolah Menengah Pertama (SMP), Sekolah Menengah Teknik (STM), dan sebagainya

16. Perikso Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: IKIS, 1994), h.89-132

nantu seorang santrinya berasal dari Demak, bernama Asy'ari yang kemudian menjadi kakek Kyai Hasyim Asy'ari. Kyai Usman adalah tokoh terkemuka dari rangkaian guru-guru tarekat yang asli Jawa Timur.¹⁷

Sebagai daerah basis keagamaan, sangatlah mungkin terdapat berbagai macam tarekat yang tumbuh dan berkembang di sini. Tarekat yang sangat pesat perkembangannya ialah tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang berpusat di Rejoso, pada waktu dipimpin oleh Romli dan diteruskan oleh Kyai Romli. Tarekat ini memiliki cabang hampir di seluruh Jawa dan Madura. Bahkan, beberapa guru tarekat di Madura--Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah--memiliki afiliasi dengan Rejoso. Pesantren Rejoso, yang dikenal sebagai pusat tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah terbesar di Jawa Timur, didirikan oleh seorang ulama Madura yang menetap di Rejoso, Kyai Tamim, namanya. Ketika menantu dan sekaligus penggantinya sebagai pemimpin pesantren pergi ke Makkah untuk naik haji, maka ia mewasiatkan oleh Ahmad Hasbullah bin Muhammad dan diangkat menjadi khalifah. Sebelum meninggal, beliau mewasiatkan kepada adik iparnya, Kyai Romli Tamim untuk meneruskan kepemimpinan pesantren dan sekaligus memimpin tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Pada masa Kyai Romli inilah tarekat ini mengalami perkembangan yang pesat. Beliau kemudian secara genealogis digantikan oleh putranya, Kyai Mustain. Akan tetapi juga terdapat Kyai Usman al Ishaqi yang memimpin tarekat di Sawahpulo, Surabaya yang sebenarnya lebih berhak menggantikan posisi mursyid tarekat, sebab sebelum

17. Marlie van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 168

Kyai Mustain mandiri sebagai mursyid, terlebih dahulu mendapatkan bimbingan spiritual dari Kyai Usman. Belakangan nampak terjadi pemisahan kurang lebih secara geografis terhadap wewenang kemuridan.¹⁸ Tarekat ini berafiliasi ke Golongan Karya (Golkar) pada tahun 1973. Kemudian secara berturut-turut penggananya, Kyai Ahmad Rifa'i dan Kyai Ahmad Dimyati juga mendukung Golkar. Bahkan secara politis tarekat ini menjadi corong Golkar yang mewadahi penganut tarekat yang berafiliasi di Rejoso. Dalam rangka memisahkan diri dari Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang berafiliasi ke Jam'iyah Ahli Tarekat Mu'tabarrah Nahdiyah yang waktu itu berafiliasi politik ke PPP, maka secara pribadi Kyai Mustain mendirikan Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarrah Indonesia (JATMI) yang berpusat di Rejoso, dengan ketuanya Kyai Mustain dan berturut-turut digantikan oleh Kyai Rifa'i dan Kyai Dimyati.

Berbeda dengan Pesantren Rejoso yang menggebu-gebu menyebarkan ajaran tarekat, sebaliknya Pesantren Tebuireng justru menutup diri dari gerakan tarekat. Kyai Hasyim Asy'ari, memang mengikuti tarekat yang memiliki jalur pengabsahan dari Syekh Hafidz Termasy dari Syekh Nawawi al-Bantany dari Syekh Ahmad Badiatib Sambaey--dalam jaringan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandi--akan tetapi beliau tidak memperkenankan pengajaran tarekat secara umum di pesantren. Beliau mempunyai strategi yang berbeda dengan Kyai Kholil dalam menyebarkan ajaran tarekat. Jika Kyai Hasyim lebih mementingkan penguasaan syari'ah terlebih dahulu

18. Karlin van Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 309-310

ru kemudian diperbolehkan mempelajari tarekat, sedangkan Kyai Kholil belajar tarekat terlebih dahulu diperbolehkan dan baru kemudian syariatnya dibenahi secara pelan-pelan. Akibat strategi macam ini, maka pengajaran tarekat menjadi sangat terkenal di Rejoso, akan tetapi tidak terkenal di Tebuireng. Pemikiran ini macam kewajaran, sebab Kyai Hasyim adalah ulama ahli Hadits dan tokoh yang masyhur pada zamannya. Dengan demikian, seseorang baru boleh mempelajari ilmu tarekat kalau penguasaan terhadap dimensi syariahnya sudah sangat baik.

Dalam salah satu wawancara disebutkan:

Kyai Hasyim tidak melarang tarekat dan juga tidak menganjurkan muridnya untuk mempelajari tarekat, akan tetapi mensyaratkan penguasaan syariah terlebih dahulu. Sedangkan Kyai Kholil berbeda, orang boleh mempelajari tarekat lebih dahulu, baru kemudian diajarkan syariatnya. Itu sebabnya hingga sekarang Tebuireng tidak dapat menjadi pusat tarekat. Ketika ramainya peristiwa perpindahan penganut tarekat dari Rejoso, Kyai Yusuf Hasyim juga tidak menolak tidak mengiyakan. Menurutnya, tradisi tarekat tidak ada di sini dan tempatnya juga tidak muat.¹⁹

Perkembangan akhir-akhir ini, pesantren Tebuireng dibuka untuk kegiatan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, akan tetapi hanya untuk khususiyah yang diselenggarakan sebulan sekali pada hari Kamis Pon. Kegiatan ini dipimpin oleh Kyai Ahmad Ali--menan. Kyai Adlan Ali--yang nampaknya berbeda pendapat dengan pusat tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir. Perbedaan pendapat itu bersumber dari pemahaman mengenai persoalan kembalinya NU ke Hindia 1926. Persoalan ini diperuncing dengan kegiatan politik,

¹⁹Wawancara dengan Kyai Khairul Anwar, tokoh tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Cukir, 10 Oktober 1996

mana Kyai Ahmad Ali, dan badalnya Kyai Ali Muhajir, melakukan nggemboan terhadap PPP dan sedikit mendukung Golkar. Sementara itu, mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir, secara politis mendukung PPP.

Kyai Ali Ahmad menuturkan: Ketika terjadi Khittah 1926, NU dan PPP terjadi konflik. Saya yang mendukung khittah sehingga saya dianggap membelot dari PPP dan mendukung Golkar. Padahal saya ini belum pernah menusuk Golkar, ya selalu menusuk PPP. Pak Bupati saja yang saya beritahu, kalau saya Golkar tidak percaya. Semenjak itu saya tak boleh memberikan pengajian di Masjid Cukir, kecuali menjadi imam sholat Subuh, karena itu kebiasaan semenjak Kyai Adlan.²⁰

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah berkembang pesat di Cukir, pada masa Kyai Adlan Ali sebagai mursyid. Kyai Adlan, pada masa awal berbaiat kepada Kyai Romli, walaupun beliau murid kesayangan Kyai Hasyim. Beliau tidak berbaiat kepada Kyai Hasyim. Akibatnya Kyai Hasyim mempercayakan pengajaran tarekat kepada Kyai Kholil dan dilanjutkan oleh Kyai Romli. Semenjak wafatnya Kyai Adlan Ali, 1990, kepemimpinan dipegang oleh Kyai Makki 'Ashum, pemimpin pesantren Darus Salam, Tegalsari, Mojowarno. Namun demikian, pusat tarekat tetap berada di Cukir yang setiap tahun menyelenggarakan khususiyah. Sedangkan di Tegalsari hanya satu bulan sekali menyelenggarakan khususiyah, hari Rebo Pon.

Tradisi menempatkan Cukir sebagai pusat tarekat rupanya didasari oleh pertimbangan besarnya kharisma Kyai Adlan Ali. Sebagai murid kesayangan Kyai Hasyim, dan kemudian murid Kyai Romli di bidang tarekat, kemudian memperoleh pengabsahan mursyid

²⁰ Wawancara dengan Kyai Ahmad Ali di Cukir tanggal 12 Oktober 1996

lagan dari Kyai Muslikh Mranggen, merupakan jaminan kebesaran Kyai Adlan Ali.

Kyai Abdul Hamid menyatakan:

Kyai Adlan itu memiliki kharisma yang sangat tinggi, ilmu yang sangat dalam, wira'inya luar biasa dan juga keberanian yang tinggi. Beliau itu tidak takut kepada pemerintah sekalipun dalam memperjuangkan keyakinannya.²¹

Jombang sebagai pusat tarekat juga semakin nampak, ketika berkembang tarekat Shiddiqiyah. Tarekat ini didirikan oleh Kyai Mukhtar Mu'thi di desa Losari, Ploso, Jombang. Beliau mendapatkan perintah dari Syekh Syu'aib Jamali dari Banten. Ada yang menyatakan, bahwa Syekh Syu'aib Jamali adalah keturunan ke tujuh dari Syekh Yusuf Khalwati. Namun genealogi keilmuannya diperoleh dari Syekh Ahmad Khatib al-Makki. Kyai Mukhtar Mu'thi, lahir 28 Agustus 1929, dan pada tahun 1954 berguru kepada Syekh Syu'aib Jamali tentang tarekat Khalwatiyah selama lima tahun. Pada tahun 1959, beliau mendapatkan mandat untuk mengajar tarekat Khalwatiyah, kemudian menurutnya, nama tarekat tersebut supaya diganti dengan tarekat Shiddiqiyah. Nama ini dinisbahkan dengan Khalifah Abu Umar al-Shiddiq, sebagai mata rantai utama tarekat ini.²²

Pada awal perkembangannya, tarekat ini lebih mengkhususkan bidang pengobatan dan perdukunan. Penganutnya adalah orang-orang frustrasi yang menginginkan penyembuhan. Melalui bimbingan dan bacaan wirid tarekat Shiddiqiyah, mereka banyak yang berhasil keluar dari masalahnya. Anggotanya kebanyakan dari kalangan muda

21. Wawancara dengan Kyai Abdul Hamid di Cukir, tanggal 13 Oktober 1996

22. Syafiq Muqni, dkk, Tarekat Ghosia Mu'tabaroh: Studi tentang Eksistensi dan Potensi Gerakan minoritas Sufi dalam Kehidupan dan Sosial di Jawa Timur, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1992), hla.5-7

g menginginkan pekerjaan, orang Islam abangan dan bahkan dari ganut Muhammadiyah.²³

Tarekat Shiddiqiyah oleh Jam'iyah Ahli Tharicah Mu'tabarah g melakukan Kongres di Magelang, Jawa Tengah, tahun 1957 etapkan bahwa tarekat ini dinyatakan ghairu mu'tabarah (tidak), karena silsilahnya tidak sampai kepada Nabi Muhammad, dan ak ada kejelasan asal-usulnya. Kenyataannya, tarekat ini hanya di Indonesia dan tidak dijumpai sebelumnya di belahan dunia n.²⁴ Jika benar, tarekat ini dahulunya bernama Khalwadiyah, g mendapatkan pengabsahan dari Syekh Yusuf Khalwati, maka tu keanehan terjadi sebab nama Syekh Yusuf Khalwati tidak dapat dalam hirarkhi kemursyidannya. Bahkan jika dibandingkan gan silsilah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah terasa lebih at, setidaknya-tidaknya sampai jalur Syekh Ahmad Khatib al Makki u Syekh Ahmad Khatib al-Syambasy.²⁵

Untuk menjaga eksistensinya dari serangan tarekat lain g mu'tabarah, maka tarekat Shiddiqiyah mendukung Golkar pada ilu tahun 1977. Dengan cara ini, maka eksistensi tarekat dapatkan pengayoman dari pejabat Pemerintah Daerah Propinsi a Timur dan pengucuran dana untuk pembangunan pesantren, akan

1. Moeslin Abdurrahman, "Sufisme di Kediri", dalam Majalah Dialog, Edisi Khusus, Maret 1978, bln. 29. Periksa juga Zamakhsyir, Tradisi Pesantren. Studi Pandangan Hidup Kyai, (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 143. Mengenai adanya pengikut Muhammadiyah menjadi pengikut tarekat Shiddiqiyah ialah hasil wawancara dengan Abdul Jalal, penganut tarekat Shiddiqiyah, tanggal 15 Mei 1996. Menurutnya, tarekat Shiddiqiyah banyak diawasi oleh orang Muhammadiyah yang merasa bering pengamalan agamanya dan bukan siraman kerokanian.

2. Syadiq A. Nughani, dkk, Tarekat..., hlm. 10

3. Bandingkan dengan silsilah tarekat Shiddiqiyah Kyai Mukhlis Ku'tbi dengan silsilah tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Masyim Asy'ari. Silsilah tersebut memiliki kesamaan walaupun terdapat beberapa nama yang tak tercantum atau nama-nama yang berbeda. Periksa lampiran tulisan ini.

api sebaliknya tarekat ini memberikan kontribusi politis terhadap Golongan Karya. Ini merupakan sebuah budaya politik tukaran yang lazim di Indonesia.

Partai Persatuan Pembangunan (PPP): pentas politik

Islam dalam skala nasional, regional dan lokal

Pentas politik PPP

Kehidupan partai politik di Indonesia dapat dilacak kembali ke era samar-samar sampai tahun 1908.²⁶ Namun demikian, kehadiran Budi Oetomo belumlah dapat dikatakan sebagai partai politik, karena secara fungsional belum menunjukkan fungsi partai politik modern, yaitu merebut kekuasaan di dalam negara, di dalam perangnya melalui pemilihan umum. Kehadiran organisasi secara politis baru dimulai ketika berdiri Sarekat Islam, yang secara kesinambungan telah berfungsi di dalam proses mempengaruhi perubahan penguasa, mendidik para pemimpin dan kemampuan menambah anggota. Atau dengan kata lain telah terjadi proses politik di dalamnya. Perjalanan mencari identitas menjadi jelas, manakala kemudian disimak kelahirannya Partai Nasional Indonesia (PNI) yang didirikan oleh Soekarno dan Pendidikan Nasional Indonesia (PNI Baru) yang didirikan Syahrir. Hal itu juga dapat dilihat dari dilahirkannya Sarekat Islam Merah oleh Sneelvlit yang merupakan

26. Menurut Uuaidi Radi, bahwa tonggak pertama yang menandai adanya kesadaran politik ialah dengan didirikannya Budi Oetomo oleh Dr. Sutomo atas anjuran Dr. Wahidin Sudirohusodo. Sedangkan timbulnya partai politik secara nyata ialah ketika Sarekat Islam --penjelmaan Sarekat Dagang Islam yang didirikan oleh Samanbudi 1905 di Solo-- dipimpin oleh K.G.S. Tjokroaminoto. Dengan demikian, kelahiran partai politik di Indonesia dimulai dengan peran Tjokroaminoto dalam SI tersebut, walaupun embrionya telah ada semenjak adanya perkumpulan Budi Oetomo, 1908. Lihat Uuaidi Radi, Strategi PPP 1973-1982, (Jakarta: Integrila Press, 1984), h. 35.

ahan dari Sarekat Islam pimpinan Tjokroaminoto.²⁷

Soekarno, sebenarnya tidak begitu suka terhadap model partai. Dalam pidatonya 28 dan 30 Oktober 1958 justru ganjurkan agar menguburkan partai-partai, sebab menurutnya wa banyaknya partai menjadi penyebab kekalutan di seputar ang konstituante yang gagal,²⁸ dan akhirnya memaksa Soekarno uk menyederhanakan partai politik menjadi sepuluh saja pada 0. Partai tersebut harus mendapatkan persetujuan Presiden. tai tersebut ialah NU, PNI, PSII, Parkindo, Partai Katolik, ti, PKI, IPKI, Murba dan Parkindo.

Pada masa Orde Baru, jumlah partai yang mengikuti pemi-an umum 1971 ialah sebanyak sepuluh partai, yaitu Golkar, PNI, Murba, IPKI, PSII, Parkindo, Perti, Partai Katolik dan Par-i. Setelah pemilu 1971 muncul begitu deras ide-ide untuk yederhanakan partai politik menjadi tiga saja, yaitu Golkar gan ideologi kekaryaan, PDI dengan ideologi nasionalis dan PPP gan ideologi Islam. PDI melakukan fusi pada 10 Januari 1973 alui "Deklarasi Pembentukan Partai Demokrasi Indonesia" yang andatangani oleh MH. Isnaeni dan Abdul Madjid (PNI), A. Wenas Sabam Sirait (Parkindo), Ben Mang Reng Say dan F.S. Wignjo-marto (Partai Katolik), MH. Badri dan Ahmad Soekarmadidjaja

27. Daniel Dhakidae, "Partai Politik dan Sistem Repartasi di Indonesia" dalam Analisa Kekuatan Politik, (Jakarta: IpeES, hlm. 190-191)

28. Uraian menarik mengenai kegagalan sidang Konstituante dapat dibaca pada Endang Saifuddin Anshari, Piagam Jakarta 22 Juni dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekular tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945 (Bandung: Pustaka, 1983). Kegagalan sidang ini disebabkan oleh adanya tarik menarik untuk memperjuangkan ideologinya t dasar negara. Kelompok Islam yang dimakili oleh Masyarakat berpendirian bahwa yang seharusnya menjadi dasar negara Republik sia ialah Islam. Kelompok Nasionalis yang direpresentasikan oleh PNI berkeinginan menjadikan nasionalisme menjadi dasar , sedangkan golongan kiri yang direpresentasikan oleh PKI berkeinginan menjadikan komunisme menjadi dasar negara.

PKI) serta Murbantoko dan John Pakan (Murba).²⁹ Partai Persatuan Pembangunan (PPP) merupakan fusi dari NU, Parmusi, PSII dan Perti yang melakukan fusi pada 5 Januari 1973. Deklarasi pendirian PPP ditanda tangani oleh Idham Chalid (NU), H.M.S. Mintaredja (Parmusi), Anwar Tjokroaminoto (PSII), Rusli Halil (Perti) dan Masykur (NU).³⁰

Bunyi Deklarasi tersebut ialah :

DEKLARASI

Hasil Rapat Presidium, Badan Pekerja Dan Pimpinan
Fraksi Kelompok Persatuan Pembangunan

Keempat Partai Islam: NU, Parmusi, PSII dan Perti yang sampai sekarang ini tergabung dalam bentuk konfederasi kelompok Persatuan Pembangunan, dalam rapat Presidium, Badan Pekerja dan pimpinan Fraksi tanggal 5 Januari 1973, telah seia sekata untuk memfusikan politiknya dalam satu Partai Politik yang bernama PARTAI PERSATUAN PEMBANGUNAN. Segala kegiatan yang bukan politik, tetap dikerjakan dan dilaksanakan oleh organisasi masing-masing sebagaimana sediakala, bahkan lebih ditingkatkan sesuai dengan parti sipasi kita dalam pembangunan spirituil/materiil. Untuk realisasi kesepakatan ini telah dibentuk suatu team untuk mempersiapkan segala sesuatunya yang diperlakukan oleh Partai Persatuan Pembangunan, baik organisatoris maupun politis. Kemudian hasil dari pekerja Team dilaporkan kepada Presidium untuk selanjutnya disampaikan kepada dan disahkan oleh musyawarah yang lebih representatif yang insya-Allah akan diadakan selambat-lambatnya awal Pebruari 1973. Semoga Allah memberikan taufiq dan hidayah dan inayah-Nya. Amin.

Jakarta, 5 Januari 1973
PRESIDIUM KELOMPOK PERSATUAN PEMBANGUNAN
Ttd.

K.H. Idham Chalid
H.M.S. Mintaredja, SH.

.....
Kacung Marijan, "Dinamika Konflik di Partai Demokrasi Indonesia", dalam Jurnal Ilmu Politik, No. 13, 1993, hlm. 37

Usaidi Rudi, Strategi PPP 1973-1982 (Jakarta: Integrita Press, 1988), hlm. 82-83. Periksa juga Fachri Ali dan Abdurrauf, "Merosotnya Aliran dalam Partai Persatuan Pembangunan", dalam Analisa Kekuatan Politik di Indonesia, (Jakarta: LPSES, hlm.230. Lihat juga, Sudarsono Abdul Hakim, "Islam dan Politik: Observasi Jurney PPP", dalam Sudarsono Abdul Hakim edk, Sebagai Perspektif, (Jakarta: LPNI, 1996), hlm. 265

H. Anwar Tjokroaminoto
Rusli Halil
K.H. Masjkur¹

Fusi partai di tubuh PPP tak pernah menunjukkan kata sepakat. Sebab hampir selalu dijumpai menonjolnya unsur dalam partai dalam setiap percaturan politik partai. Oleh karena itu sering kali fusi partai ke dalam PPP disebut sebagai fusi semu.² Realitas politik PPP tak lebih merupakan representasi dari berbagai konflik yang bersumber pada akar keyakinan dan tradisi pemikiran dalam yang telah mentradisi sejak lama, serta elit politik dan dukungan massa. Misalnya keyakinan keagamaan yang bertumpu pada pemikiran keislaman yang menyebabkan perbedaan madzab, kemudian digimbas kepada tradisi-tradisi keislaman dan berakibat terkooperasinya berbagai kepentingan elit-elit politik pada masing-masing unsur. NU sebagai bagian dari PPP dengan jumlah keanggotaan yang relatif sangat besar, merasa sering dikebiri oleh MI yang secara organisasional hampir tak memiliki dukungan massa.

Pertentangan pascafusi didominasi oleh serangkaian konflik antara NU dan MI di seputar kekuatan riil unsur partai. Konflik itu diawali dengan adanya perebutan ketua komisi-komisi yang telah menjadi jatah PPP di DPR. Konflik itu terjadi pada tahun

31. Dikutip dari Anggaran Dasar (AD) dan Anggaran Rumah Tangga (ART) PPP, Sekretariat Jenderal PPP, h. 41 oleh Uswaidi Rudi, *Regi*, h. 82

32. Berbeda dengan pendapat ini ialah Fachry Ali dan Abdurrauf Sainina, 'Merosotnya Aliran dalam Partai Persatuan Pembangunan', dalam *Analisa*, h. 252-253. Kedua penulis meyakini adanya kecenderungan semakin merosotnya aliran di tubuh PPP. Analisis ini nampaknya dipengaruhi oleh pikiran idealis yang berpendapat bahwa dengan fusi diharapkan akan semakin mengencat jurang aliran politik aliran, dan beranggapan bahwa secara ideologis Islam akan dapat menjadi ikatan primordial melebihi ikatan realitas politik.

1978 karena adanya keinginan masing-masing unsur untuk menduduki ketua komisi pada Komisi I (Pertahanan dan Keamanan, dan Luar Negeri) dan Komisi VII (Perdagangan, Keuangan dan Bank Sentral). PPP mendapat jatah 13 orang dari 99 anggotanya untuk menduduki pimpinan Komisi DPR. Pada waktu itu, MI menginginkan jabatan ketua Komisi VII dan bersedia melepas ketua Komisi VIII (Keselamatan Rakyat) dan Komisi Anggaran Pengeluaran dan Belanja Negara kepada NU. Permintaan itu disetujui oleh NU dengan catatan akan dikembalikan satu tahun kemudian. Akan tetapi ternyata MI enggan melepaskannya. Puncak konflik terjadi ketika tanggal 27 Oktober 1981 sebagai persiapan partai untuk mengikuti pemilu 1982. Pada waktu ini terjadi pelemparan secara tidak langsung daftar orang-orang NU dalam daftar calon legislatif di samping pengurangan jatah NU dalam daftar itu.³³

Dalam dekade ini, nampaknya NU selalu terkalahkan oleh MI dalam percaturan politik kepartaian. Menurut Laode Ida, setidaknya ada tiga faktor kemenangan MI atas NU, yaitu pertama, jumlah orang dalam DCS pemilu 1982, di mana MI berhasil

33. Menurut Syamsudin Haris, *PPP dan Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1991), h. 56., bahwa penyusunan daftar calon legislatif hendaknya memperlimbangkan hasil pemilu 1971 dengan urutan NU 56, MI 25, SI 14, Perti 4. Usulan ini sekali tak dikiraukan oleh Naro. Sementara itu, pelemparan tokoh NU dari daftar caleg juga kelibatan dengan urutan DCS, yaitu KH. Idrus Rosyadi urutan 20, KH. Saifuddin Zuhri urutan 20, Rachmat Muljoniseno urutan 20, M. Zamroni urutan 18, M. Nasjir urutan 25, Jusuf Hasjien urutan 31, Drs. Chalik Ali urutan 43 dan Mahbub Junaedi urutan 3. Masing-masing secara resmi mewakili daerah pemilihan Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Jawa Timur dan Indera Timur. Urutan ini mengindikasikan calon tidak jadi berdasarkan perhitungan perolehan suara tahun 1977. Periksa, Syamsudin Haris, h. 70. Susanto Awanohara, "Trouble in the List", *Far Eastern Economic Review*, 115, 8 (9 Februari 1982) h. 15, sebagaimana dikutip oleh Sudarnoto Abdul Hakim, "Islam dan Politik: Observasi Journey PPP" dalam Sudarnoto Abdul Hakim (ed.), *Islam...*, h. 282 menyebutkan secara rinci sebanyak 20 orang tokoh NU yang dibuang Naro, yaitu Teuku Abdul Azis, H.A. Zaiden Djainuri, KH. Zahri, Syah Manaf, KH. Sibronzalisi, H. Idrus Rosyadi, H. Chunaedi Hasan, KH. Sulaiman Afiff, Ahmad Bagdja, KH. Saifuddin Zuhri, 16. Drs. Chudlori, K. Zamroni, Karwani, Abdul Hadi Shofwan, Musa Abdillak, Rachmat Muljoniseno, HM. Jusuf Hasjien, K. Hasjien Latif, H. Chalik Ali, M. Ikhthab Hasan, Bachliar Seliyono, Anas Ikhthar Syamsudin, KH. Kikwan Idrus, KHA Chasyik Siradj, HM Mansur Adnan, H. Faisal Masid, KH. Hafid Yusuf, HM. Sanusi dan Ruslan Kaswiri.

yusun DCS tanpa konsultasi dengan NU, sehingga jatah NU terku-
gi. Menanggapi berbagai konflik tersebut, sikap elit NU juga
pecah-pecah. Ada yang menginginkan dilakukan konsiliasi intern
, setidaknya diwakili oleh KH. Masykur, dan yang berpandangan
itu diselesaikan oleh Pemerintah. Kemelut itu, akhirnya dime-
ngkan oleh Naro, setelah diadakan voting dengan perbandingan
ra 3 : 1. Tiga suara adalah dari H.J. Naro, Rusli Khalil dan
el, sedangkan satu suara oleh K.H. Masjkur. Kedua, H.J. Naro
bagai ketua umum PPP mendapatkan dukungan dari unsur-unsur non
dan secara tidak langsung dari pemerintah. Misalnya ketika
jadi pertemuan antara pemerintah yang diwakili oleh Soedharmono
dan wakil NU, KH. Masjkur dan KH. Idham Chalid, dinyatakan
oleh Soedarmono, bahwa "persoalan DCS adalah urusan intern
". Ketiga, kepemimpinan Idham Chalid dinilai lamban dan tidak
at menyelesaikan kasus tersebut, sebab terdapat kemungkinan
wa persoalan nama itu tentu sudah diketahui oleh Idham sebagai
siden Partai. Hal ini diungkapkan oleh Alamsyah ketika bertemu
gan KH. Masykur, walaupun berita itu kemudian dibantah oleh
am.³⁴ Puncak ketegangan antara Idham dengan tokoh NU lainnya
jawab ketika tiga orang Kyai sepuh NU, KH. As'ad Syamsul
fin, KH. Ali Ma'shum dan KH. Makhrus Ali mendatangi Idham
uk melepaskan kepemimpinan Tanfidziyah NU, 6 Mei 1982. Tetapi
epakatan pengunduran diri itu kemudian dicabut lagi oleh
am, sehingga melahirkan kelompok NU Cipete dibawah Idham
lid dan NU Situbondo di bawah KH. As'ad Syamsul Arifin.

.....
M. Laode Ida, Anatomi Konflik: NU, Elit Islam dan Negara, (Jakarta: Sinar Harapan, 1996), 50-52

Serangkaian konflik antara NU dengan MI yang dilakukannya oleh Naro merupakan awal mula menguatnya kecenderungan NU untuk kembali ke khittahnya sebagai organisasi kemasyarakatan dan agama. Melalui mu'tamar di Pondok Pesantren Salafiyah Syafiyah di Sukorejo, Asembagus, Situbondo, pada 15-19 Rabi'ul Awwal 1405 Hijriyah atau 8-12 Desember 1984 dihasilkan keputusan menetapkan penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi, melalui Keputusan deklarasi tentang Hubungan Pancasila dan Islam seperti yang telah disepakati setahun sebelumnya dalam Muktamar NAS Ulama di Situbondo, 21 Desember 1983, dan Kembali ke Khittah 1926, yang salah satu poinnya mengenai hubungan NU dengan politik. Secara lengkap dinyatakan :

"3.3. Hubungan Nahdlatul Ulama dan Politik.

- 3.3.1. Hak berpolitik adalah salah satu hak asasi seluruh warga negara, termasuk warga negara yang menjadi anggota Nahdlatul Ulama. Tetapi Nahdlatul Ulama bukan merupakan wadah bagi kegiatan politik praktis. Penggunaan hak berpolitik dilakukan menurut ketentuan perundang-undangan yang ada dan dilaksanakan dengan akhlakul karimah sesuai dengan ajaran Islam, sehingga tercipta kebudayaan politik yang sehat.
- 3.3.2. Nahdlatul Ulama menghargai warga negara yang menggunakan hak politiknya secara baik, bersungguh-sungguh dan bertanggungjawab".³⁵

Berangkat dari Khittah 1926 inilah serangkaian usaha untuk menggemblang terhadap PPP dilakukan. Tidak kurang, KH. Ahmad Siddiq, juga menyatakan dalam fatwanya "Warga NU tidak wajib

35. Nahdlatul Ulama, Kembali ke Khittah 1926, (Bandung: Risalah, 1983), h. 58. Untuk uraian mendalam mengenai Mu'tamar 1984 dan hal duet kepemimpinan NU, KH. Ahmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid, Asas Logis dan Khittah 1926, periksa Mitsuo Matsumura, 'Leadership Crisis and Search for Identity in the Early 1980s: From 1979 Semarang Congress to the 1984 Situbondo Congress', dan Greg Fealy dan Greg Barton, Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia, (Clayton: Monash Asia Institut, 1988), h. 94-109.

mencoblos PPP, tidak haram mencoblos Golkar dan PDI". Fatwa itu kemudian disebarluaskan melalui sebuah "Buku Kuning", NU dan Pemilu yang disusun oleh A. Zuhdi Muhdlor dan diberi kata pengantar oleh H. Saiful Mujab, Wakil PB. NU.³⁶ Selain berisi fatwa, buku setebal 50 halaman ini juga memuat intisari keputusan kembalike khittah 1926, berikut mengenai "perlakuan PPP" yang dianggap tidak adil terhadap NU. Setelah itu, dapat diketahui bahwa terdapat sejumlah besar pesantren NU yang berbondong-bondong menyatakan sikap meninggalkan PPP dan pindah ke Golkar atau PDI.

Momentum inilah yang kemudian dijadikan sebagai sarana untuk mendekati Kyai-kyai NU dan pesantren-pesantrennya. Ketua Umum Golkar, Soedharmono, mengunjungi KH. As'ad Syamsul Arifin, dan juga diikuti oleh Suryadi dan Megawati mengunjungi pesantren-pesantren di Jawa Timur. Berbagai kejadian yang selanjutnya ialah penggemboan yang dilakukan oleh ekeponen NU yang "anti PPP".

Penggemboan dilakukan di mana-mana hampir di seluruh Nusantara terutama Jawa. Dalam salah satu Harlah NU yang dipusatkan di Bangil, KH. Hamid Baidlowi menyatakan "PPP bukan lagi bertai Islam, pimpinannya ruwet. Coblos saja PDI atau Golkar".³⁷ Penggemboan itu menjadikan warga PPP panik, sehingga Naro juga

36. Syaesudin Haris, PPP..., h. 117. Mengenai pemikiran Ahmad Siddiq mengenai Islam, Pancasila dan jalan tengah atau *tawasuth*, periksa Greg Barton, "Islam, Pancasila and the Middle Path or *Tawasuth*: The thought of Ahmad Siddiq", dalam Greg Fealy and Greg Barton, NU's..., h. 110-139. Untuk mendukung Khittah 1926, bahkan kapal orang Kyai NU, KH. As'ad Syamsul Arifin, Abdurrahman, dan KH. Ahmad Siddiq dan Aomar Norris menandatangani perintah yang ditujukan kepada seluruh warga Makhdluyin, yaitu 1). Haram bernyawa bagi seluruh anggota NU untuk memilih PPP pada pemilu 1987, 2) Haram hukumnya bagi seluruh warga NU untuk menjadi PDI, 3). Seluruh warga NU diperintahkan untuk menyalurkan aspirasi politik mereka melalui Golkar atau PDI dengan didasarkan pada akhlak Marikan. Untuk ini periksa Kacung Marijan, Urao Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926, (Jakarta: Erlangga, 1992)

37. Ditulip dari Tempo, 7 Maret 1987 oleh Syaesudin Haris, PPP..., h. 118

berpancing untuk menanggapi berbagai manuver politik tersebut. Dalam salah satu kesempatan acara di Bandung, Naro menyerang balik dengan menyatakan, "Biar saja telur busuk itu keluar dari partai. Terlalu lama dalam keranjang (PPP) yang baik ini malah akan merusakkan telur-telur lain yang masih baik".³⁸ Serangan demi serangan semakin banyak dilakukan untuk penggemosan PPP dan hampir melibatkan seluruh jajaran eksponen NU. Abdurrahman Wahid, Mufidul Mujab, Mahbub Djunaedi, Jusuf Hasjim dan simpatisannya. Namun satu hal yang menarik, KH. Syamsuri Badawi, pengasuh pondok pesantren Tebuireng justru berseberangan dengan yang lain, karena masih dicalonkan sebagai calon jadi untuk daerah pemilihan Jawa Timur. Bahkan Kyai Syamsuri Badawi membuat fatwa politik "wajib hukumnya bagi umat Islam memilih PPP".³⁹

Keseluruhan drama "penggemosan" itu bereffek menurunnya perolehan suara PPP pada pemilu 1987 dan naiknya perolehan suara Golkar dan PDI. Dalam lingkup nasional, peta penurunan suara PPP terlihat dengan amat mencolok, yaitu berkisar dalam angka 12 % lebih. Pada Pemilu tahun 1983 diperoleh persentase suara sebesar 27,78% dan menjadi menurun 15,96%. Suasana tidak bersahabat yang dilakukan orang-orang NU terhadap PPP, menjadikan drama kehidupan politik PPP nampak redup, kalau tidak dinyatakan sebagai "sebuah gelap politik PPP", yang pada masa-masa pemilu sebelumnya memperoleh dukungan maksimal dan menyebabkan stabilitas perolehan

38. Dikutip dari Tempo, 21 Maret 1987 oleh Syaesudin Haris, PPP...., h. 118. Periksa juga A. Gafar Karim, Metamorfosis: NU dan Organisasi Islam Indonesia, (Jogyakarta: LUIS, 1995), h. 152-153

39. Dikutip dari Surabaya Post, 24 dan 26 Maret 1987 oleh Syaesudin Haris, PPP...., h. 119.

ara. Secara keseluruhan dapat dilihat dari tabel berikut:

Tabel 4
Perolehan Suara dan Kursi PPP sejak Pemilu 1977

Pemilu	Perolehan suara	Persentase	Kursi	Persentase
1971*	14.833.936	27,11	94	26,78
1977	18.743.491	29,28	99	27,50
1982	20.871.880	27,78	94	25,82
1987	13.701.428	15,96	61	15,25

catatan : * jumlah suara dan kursi adalah total perolehan NU, Demokrasi, PSII dan Perti.

Sumber data : Syamsudin Haris, PPP..., h. 121

Aksi penggemboan yang dilakukan tokoh-tokoh NU pada pemilu 1987 terkait dengan kemerosotan perolehan suara dan kursi PPP, baik secara nasional, propinsi maupun kabupaten. Di Jawa Timur, perolehan suara PPP menurun sebesar 15,15%.

Tabel 5
Perubahan Perolehan Suara PPP di Jawa Timur
Pemilu 1987 dari 1982

Kabupaten/Kodya	PPP	Golkar	PDI
Kodya Surabaya	-11,13	8,75	2,39
Kodya Mojokerto	-12,57	9,38	3,19
Kodya Malang	-13,39	8,00	5,39
Kodya Pasuruan	-18,45	12,42	6,03
Kodya Probolinggo	- 6,81	8,04	-1,24
Kodya Madiun	- 4,60	9,43	-4,83
Kodya Kediri	-13,01	13,59	-0,58
Kodya Blitar	- 4,41	6,29	-1,88
Kab. Gresik	-24,06	24,30	-0,24
Kab. Sidoarjo	-26,25	21,87	4,38
Kab. Mojokerto	-13,95	11,34	2,61
Kab. Jombang	-15,33	13,18	2,15
Kab. Lamongan	-21,39	19,79	1,60
Kab. Tuban	- 8,30	4,28	4,02
Kab. Bojonegoro	-11,94	11,05	0,89
Kab. Madiun	-13,81	16,01	-2,20
Kab. Ngawi	- 5,43	6,80	-1,38

Lampiran tabel 5

Kab. Magetan	- 6,33	8,11	-1,78
Kab. Ponorogo	-10,60	9,37	0,86
Kab. Pacitan	- 4,85	6,34	-1,49
Kab. Kediri	-14,88	12,37	2,14
Kab. Nganjuk	-14,35	15,24	-0,86
Kab. Blitar	-11,02	10,20	0,82
Kab. Tulungagung	-10,76	12,06	-1,30
Kab. Trenggalek	-18,51	16,64	1,88
Kab. Malang	-11,78	10,46	1,32
Kab. Pasuruan	-18,96	15,81	3,15
Kab. Probolinggo	-19,40	20,01	-0,61
Kab. Lumajang	-14,45	13,89	0,56
Kab. Jember	-22,79	19,06	3,15
Kab. Bondowoso	-24,33	23,67	0,67
Kab. Situbondo	-17,82	17,00	0,83
Kab. Banyuwangi	-15,23	12,57	2,66
Kab. Pamekasan	-29,83	29,16	0,67
Kab. Bangkalan	-21,26	20,58	0,68
Kab. Sampang	-16,82	16,50	0,32
Kab. Sumenep	-31,70	30,03	0,07

Sumber data: A.Gafar Karim, Metamorfosis..., h.155-157

PPP dalam pentas politik regional: pasang surut PPP di Kabupaten Jombang, Jawa Timur

Partai Persatuan Pembangunan (PPP)--bagaimanapun juga--merupakan aset politik nasional yang keberadaannya telah dijamin oleh UU Kepartaian di Indonesia. Sebagai partai politik, PPP mengalami pasang surut, terutama dilihat dari perspektif dukungan massanya. Memang, seharusnya PPP mendapat dukungan dari masyarakat Islam yang jumlahnya sangat besar, akan tetapi secara aktual partai ini hanya mendapatkan dukungan sedikit saja dari masyarakat Islam. Padahal dalam berbagai kampanye selalu menggunakan ideologi primordial Islam, sebagai tema-tema umum kampanye. Pada pemilu 1977, Kyai Bisri Syamsuri menfatwakan, "wajib hukumnya untuk mencoblos tanda gambar Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dalam bab termasuk menegakkan hukum dan agama Allah. Dan orang yang

tidak menaruh PPP karena kekhawatiran kehilangan kedudukan atau ta pencaharian maupun karena sebab-sebab lain adalah termasuk yang yang meninggalkan hukum Allah. Akan tetapi sepuluh tahun kemudian, terdapat fatwa juga dari Kyai Ahmad Siddiq, bahwa mencoblos PPP tidak wajib dan mencoblos PDI atau Golkar tidak ram".⁴¹ Fatwa yang pertama dengan didukung oleh manuver-manuver kampanye yang berslogan PPP sebagai partai Islam dapat mengangkat perolehan suara PPP hingga pemilu 1982, akan tetapi fatwa kedua yang didukung oleh manuver politik penggemosan juga berakibat merosotnya perolehan suara PPP tahun 1987.

Perolehan suara PPP di daerah pemilihan tingkat II juga mengalami pasang surut. Berdasarkan perhitungan dan analisis data kuder yang dilakukan oleh Syamsudin Haris, penurunan atau merosotan PPP hampir menyeluruh di semua daerah tingkat II. Pada Pemilu 1977 masih terdapat sebanyak 39 kabupaten yang PPP unggul, maka pada pemilu 1982 menurun menjadi 26 dan pada pemilu 1987 merosot hanya menjadi 4 kabupaten yang PPP-nya unggul atas Golkar dan PDI. 4 kabupaten itu ialah Aceh Besar, Aceh Utara dan Aceh (wilayah Propinsi Aceh) dan satu di Jawa Timur, yaitu kabupaten Sampang. Pada pemilu 1977, kotamadya yang diungguli PPP masih sebanyak 14 kotamadya, kemudian merosot menjadi hanya unggul di 8 kotamadya pada pemilu 1982 dan pemilu 1987 tak satu pun wilayah kotamadya yang diungguli PPP.

Kemerosotan perolehan suara PPP, secara umum disebabkan oleh faktor internal yaitu strategi Naro yang lebih mementingkan

⁴¹ Syamsudin Haris, PPP, h. 1

mbisi politik pribadinya dan orang-orang di sekitarnya, dan ditopang oleh adanya faktor eksternal yaitu penetrasi birokrasi dan politik massa mengambang yang diciptakan Orde Baru untuk memperkuat posisi politiknya. Dengan cara ini, maka politik single majority yang diterapkan Golkar akan terus berlangsung. PPP adalah yang terkena imbas politik seperti itu.

Tabel 6
Kemerojoan PPP di daerah Tk. II sejak pemilu 1977

Pemilu	Jumlah Dati II	Juml. Dati PPP unggul	Persent	Kotamadya PPP unggul	Persent
1977	282	39	13,83	14	35,89
1983	295	26	8,49	8	30,76
1987	295	4	1,35	0	0

Sumber data: Syamsudin Haris, PPP, h. 122

Daerah pemilihan Jawa Timur, selama pemilu 1977 sampai 1982 menjadi pusat PPP, terutama daerah pemilihan "tapal kuda", yaitu: seluruh Madura, Banyuwangi, Situbondo, Bondowoso, Probolinggo, Jember dan Pasuruan. Keseluruhan daerah ini, kecuali Kabupaten Sampang, pada pemilu 1987 telah ditundukkan oleh Golkar. Yang berarti, telah terjadi pergeseran afiliasi politik yang selama ini berkiblat kepada orientasi partai Islam (PPP) ke partai lain, PDI atau Golkar yang tidak dikonotasikan sebagai partai Islam. Daerah "tapal kuda" tersebut dikenal sebagai daerah dengan tingkat keislamannya relatif tinggi dibanding dengan daerah lain di Jawa Timur.

Kabupaten Jombang--sebenarnya--merupakan daerah dengan basis keislaman kuat. Banyaknya tokoh agama, Kyai, Politisi PPP

an jumlah pondok pesantren di daerah ini cukup menjadi indikator kehidupan masyarakatnya. Kyai Hasyim Asy'ari, Kyai Abdul Wahid Hasyim, Kyai Wahab Hasbullah, Kyai Yusuf Hasyim, Kyai Bisri Syansuri, Kyai Adlan Ali, Kyai Makki Ma'shum, Kyai Syansuri Adawi, Emha Ainun Najib adalah tokoh-tokoh agama dan politik yang mengabdikan dirinya untuk kepentingan agama dan Partai Islam--dimulai dengan Masyumi, Nahdlatul Ulama dan PPP--dalam pengumpulan sejarahnya masing-masing. Nama-nama seperti Kyai Karim Hasyim, Kyai Mustain Romli, Kyai Muhammad As'ad, Kyai Mohammad Lifa'i, Kyai Shohib Wahab, dan sebagainya berafiliasi ke Golkar. Akan tetapi--secara keseluruhan--daerah ini tak pernah dimenangkan Partai Islam semenjak pemilu 1977 sampai 1993. Ketika pemilu 1977--di mana partai Islam masih terpecah-pecah dalam empat partai politik--partai Islam hanya menyabet suara sebanyak 71.585 suara atau sebesar 42,79%, Golkar sebanyak 206.487 suara atau 51,50% dan PDI sebanyak 22.851 suara atau 5,69%. Dari 42,79% tersebut, suara terbesar disumbangkan oleh NU dengan perolehan suara sebanyak 162.309 atau 94,59% dari seluruh suara untuk Partai Islam. Jadi, tiga partai Islam lainnya hanya menyumbang sebesar 5,41%.⁴²

Pada pemilu 1977, kemerosotan PPP telah mulai terasakan, walaupun belum serius. Artinya terjadi penurunan jumlah perolehan suara dibanding dengan tahun pemilu sebelumnya. Pada pemilu 1977, PPP memperoleh suara sebanyak 183.461 suara atau sebesar 39,70 persen, yang berarti menurun sebesar 3,09%. Sedangkan Golkar naik

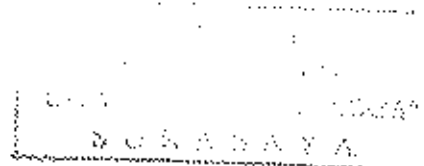
42. Data secara lengkap hasil Pemilu 1977 dapat dilihat pada bab berikutnya.

perolehan suaranya menjadi 255.401 suara atau 55,27% yang berarti naik sebesar 3,77%. PDI juga turun dengan perolehan 23.171 suara atau 5,02% yang pada pemilu sebelumnya memperoleh suara sebesar 69%. Pada pemilu kedua setelah Orde Baru, ternyata Golkar mulai memperoleh dukungan lebih banyak dibanding dengan dua partai lainnya.⁴³ Implikasi lain dari data ini ialah semakin menurunnya derajat kepercayaan masyarakat terhadap kekuatan partai Islam, padahal pada saat itu, lambang maupun tema-tema kampanye pemilu masih sangat sarat dengan simbol-simbol keagamaan. Dengan kata lain, lambang keagamaan sudah tidak lagi dapat dipakai untuk mempertahankan perolehan suara dalam pemilu. Jika data ini dibandingkan dengan Jombang sebagai basis kekuatan Islam di Jawa Timur, setidaknya juga mengindikasikan semakin lemahnya dukungan massa terhadap Kyai yang masih secara gigih memperjuangkan partai Islam. Tema-tema keislaman, nampaknya telah dikalahkan oleh program-program nyata yang ditempuh oleh Golkar dalam kampanye pemilu.

Gambaran pemilu 1982 juga mengindikasikan kemenangan Golkar atas kontestan lainnya. Pada pemilu ini, Golkar memenangkan suara sebanyak 246.606 atau 50,82%. Perolehan ini menurun sebesar 45%. PPP naik dengan memperoleh suara sebanyak 198.634 atau 39,93% atau dibanding pemilu sebelumnya naik sebanyak 1,24%. PDI juga naik dengan perolehan sebanyak 39.968 suara atau 8,23% yang jika dibandingkan dengan pemilu sebelumnya naik sebesar 3,21%.⁴⁴

43. Data secara lengkap dapat dilihat pada bab berikutnya.

44. Uraian data secara lengkap dapat dilihat pada bab berikutnya.



perolehan suaranya menjadi 255.401 suara atau 55,27% yang berarti naik sebesar 3,77%. PDI juga turun dengan perolehan 23.171 suara atau 5,02% yang pada pemilu sebelumnya memperoleh suara sebesar 24.69%. Pada pemilu kedua setelah Orde Baru, ternyata Golkar mulai memperoleh dukungan lebih banyak dibanding dengan dua partai lainnya.⁴³ Implikasi lain dari data ini ialah semakin menurunnya derajat kepercayaan masyarakat terhadap kekuatan partai Islam, padahal pada saat itu, lambang maupun tema-tema kampanye pemilu masih sangat sarat dengan simbol-simbol keagamaan. Dengan kata lain, lambang keagamaan sudah tidak lagi dapat dipakai untuk mempertahankan perolehan suara dalam pemilu. Jika data ini dibandingkan dengan Jombang sebagai basis kekuatan Islam di Jawa Timur, setidaknya juga mengindikasikan semakin lemahnya dukungan massa terhadap Kyai yang masih secara gigih memperjuangkan partai Islam. Tema-tema keislaman, nampaknya telah dikalahkan oleh program-program nyata yang ditempuh oleh Golkar dalam kampanye pemilu.

Gambaran pemilu 1982 juga mengindikasikan kemenangan Golkar atas kontestan lainnya. Pada pemilu ini, Golkar memenangkan suara sebanyak 246.606 atau 50,82%. Perolehan ini menurun sebesar 1,45%. PPP naik dengan memperoleh suara sebanyak 198.634 atau 40,93% atau dibanding pemilu sebelumnya naik sebanyak 1,24%. PDI juga naik dengan perolehan sebanyak 39.968 suara atau 8,23% yang jika dibandingkan dengan pemilu sebelumnya naik sebesar 3,21%.⁴⁴

⁴³.Data secara lengkap dapat dilihat pada bab berikutnya.

⁴⁴.Uraian data secara lengkap dapat dilihat pada bab berikutnya.

penurunan suara Golkar tidak dapat dipakai untuk menjustifikasi lemahnya strategi kemenangan Golkar akan tetapi semata-mata faktor keberuntungan partai lainnya. Sebab secara strategis, Golkar justru dapat menggaet tokoh-tokoh Islam masuk ke kubunya, misalnya KH. Musta'in Romli beserta Kyai-kyai lain di lingkungan Pondok Pesantren Rejoso. Yang justru perlu dicermati ialah naiknya perolehan suara PDI--yang cukup besar--sebagai indikasi telah ditemukannya jati diri partai ini dengan jargon "partainya wong cilik". Partai ini--setidak-tidaknya--telah memperoleh dukungan besar dari para pemilih masyarakat kelas rendah, seperti tukang becak, buruh tani, pekerja perusahaan dan sebagainya.

Pemilu yang paling memperburuk PPP ialah pemilu 1987. Pada saat itu, perolehan suara PPP sangat rendah disebabkan dengan berbagai kegiatan penggemosan yang dilakukan oleh elit-elit NU ditingkat Kabupaten. Beberapa daerah yang selama pemilu sebelumnya menjadi basis PPP, seperti Kecamatan Peterongan, Mojowarno, Mirek, Ngoro, Sumobito, Perak, Tembelang, Kesamben dan Jombang ternyata tak memberikan dukungan kepada PPP. Dukungan massa PPP diberikan secara mayoritas kepada Golkar, sehingga Golkar menang mutlak pada pemilu 1987. Golkar ibaratnya "panen raya". Sementara PDI juga menuai keberhasilan. PPP hanya mendapatkan sebanyak 36.856 suara atau 25,63%, Golkar mendapatkan 340.968 suara atau 3,87% dan PDI memperoleh suara sebesar 55.963 suara atau 10,48%. Dengan demikian Golkar naik sebesar 13,05% dibandingkan pemilu sebelumnya. PDI naik 2,25%, sedangkan PPP turun drastis dengan

15,28%.⁴⁵ Dari data ini, tergambar bahwa ada keterkaitan antara afiliasi politik ke PPP dengan massa NU, artinya bahwa sumbangan terbesar PPP diperoleh dari massa NU. Jika massa NU mengalihkan afiliasi politik ke kontestan lain, maka dengan sendirinya perolehan suara PPP juga akan turun. Dalam kasus pemilu 1987--yang ketika itu NU telah kembali sebagai organisasi sosial keagamaan dan seiring dengan itu juga diberlangsungkan pengembosan terhadap PPP--jumlah perolehan PPP terkait secara signifikan dengan mudarnya dukungan NU terhadap PPP.

Suasana pemilu 1992, justru menampilkan wajah lain. PDI yang selama pemilu sebelumnya hanya menjadi partai "gurem", maka dalam pemilu 1992 menunjukkan taringnya dengan mengantongi perolehan sebanyak 134.209 suara atau sebesar 22,69%, sedangkan PPP memperoleh suara sebesar 29,80%. Golkar jatuh pada pemilu ini dengan hanya memperoleh dukungan sebesar 280.841 suara atau 17,49%. Atau PDI naik mencolok dalam prosentase sebesar 12,21%, PPP naik sebesar 4,17% dan Golkar turun 16,38%. Naiknya suara PDI dapat dijelaskan dari semakin kokohnya jargon "partainya wong cilik", sehingga dukungan terhadapnya juga semakin mengalir. Sementara itu, semakin semaraknya berbagai penyimpangan di dalam tubuh birokrasi, seperti manipulasi, kolusi, korupsi, dan berbagai penyelewengan lain yang ditunjang dengan semakin kritisnya kesadaran politik masyarakat nampaknya terkait dengan semakin mudarnya dukungan massa terhadap Golkar, dan dukungan kemudian diarahkan ke PDI dengan simbol partai "masa depan". Sedangkan

45. Data selengkapnya lihat pada bab berikutnya.

naiknya suara PPP karena dukungan yang diperoleh kembali dari penganut semula atau ketiadaan penggemosan terhadap PPP dari elit-elite NU. Dengan demikian, naik atau turunnya perolehan suara partai terkait dengan faktor internal atau eksternal partai. Faktor internal ialah dapat tidaknya partai itu mengidentifikasi dirinya dengan kepentingan massa di samping jargon-jargon politik yang ditampilkannya, sedangkan faktor eksternal ialah ada atau tidaknya tekanan-tekanan dari faktor luar, misalnya pressure dari kelompok-kelompok penekan.

Sebuah ilustrasi, bagaimana mudarnya tekanan kelompok penekan dan strategi mengidentifikasi partai dengan kepentingan "orang cilik" ialah pada Pemilu tahun 1992. Penetrasi kelompok penekan, misalnya NU dengan penggemosannya tidak dilakukan lagi, sementara PDI dalam tema-tema kampanyenya justru menggunakan jargon partai "masa depan" atau partai "rakyat kecil", sementara Golkar "kewalahan" dengan berbagai penyimpangan yang dilakukan oleh "birokrasi", yang dengan mudahnya dituduhkan sebagai tanggung jawabnya.

Tabel 7
Perolehan Suara OPP Pemilu 1987 dan 1992

Tahun	OPP	DPR	DPRD I	DPRD II
1987	PPP	136981 (25,54%)	138373 (25,65%)	136858 (25,64%)
	Golkar	343194 (64,01%)	344855 (63,94%)	340968 (63,88%)
	PDI	55967 (10,43%)	56036 (10,39%)	55903 (10,47%)
Jumlah		536142 (100%)	539264 (100%)	533727 (100%)
1992	PPP	176466 (29,67%)	177779 (29,84%)	176242 (29,80%)
	Golkar	284066 (47,77%)	283600 (47,61%)	280841 (47,49%)

Lampiran tabel 7

PDI	134040 (22,54%)	134247 (22,56%)	134209 (22,69%)
Jumlah	594572 (100%)	595626 (100%)	591292 (100%)

Sumber data : Kantor Sosial Politik, Jombang 1994

Golkar menurun drastis dari 64,01% tahun 1987 menjadi 17,77% tahun 1992 untuk DPR. Demikian penurunan Golkar untuk DPRD I dan II yang berkisar angka 17% lebih. Sedangkan PPP naik dari 15,54% menjadi 29,67% untuk kursi DPR. Untuk kursi DPRD I dan II naik sebesar 4% lebih sedikit. Yang mencolok kenaikannya ialah PDI. Dari hanya 10,34% pemilu 1987 menjadi 22,54% pemilu 1992 untuk kursi DPR. Kursi DPRD I dan DPRD II naik sebesar 11% lebih. Dengan demikian, PDI-lah yang menuai keuntungan besar pada pemilu 1992 dengan menggerogoti perolehan suara Golkar yang pada pemilu sebelumnya menyapu perolehan mayoritas.

Betapapun dapat digaris bawahi bahwa terdapat dinamika afiliasi politik di kalangan masyarakat, dengan basis keagamaan sekalipun. Jombang yang dikenal sebagai daerah santri juga tak lepas dari dinamika politik seperti itu. Akan tetapi satu hal yang dapat dicatat ialah keterkaitan suara PPP dengan berbagai manuver politik kyai sangat menentukan. Manakala kyai mendukung Golkar mereka juga akan terkooptasi ke PPP. Jika kyainya mendukung Golkar sedikit banyak juga mempengaruhi afiliasi politiknya.

BAB V

KEPEMIMPINAN TAREKAT QADIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH
DAN POLITIK DI WILAYAH KEMURSYIDAN CUKIR JOMBANG**Pengantar**

Dalam bab ini akan diuraikan temuan-temuan lapangan selama penelitian dilakukan untuk memberikan gambaran mengenai tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di wilayah kemursyidan Cukir baik yang berupa dimensi ritual tarekat, kewibawaan tradisional mursyid dan kharismanya, penetrasi politis dan non-politis dalam proses perpindahan kemursyidan dari Rejoso ke Cukir.

1. Upacara Ritual Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Cukir

Pada dasarnya, ada tiga bentuk upacara ritual tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, yaitu khueusiyah, istighasah dan shalawat thariqah. Ketiga bentuk upacara ritual ini dikemas dalam satu paket yang kemudian dikenal sebagai kegiatan khueusiyah. Kegiatan khueusiyah memiliki makna tersendiri bagi penganut tarekat yaitu sebagai sarana untuk selalu mengingat ajaran tarekat dalam suasana kebersamaan, berdzikir bersama dengan bacaan-bacaan yang sama, dan yang penting ialah untuk mendapatkan bimbingan dari guru mursyidnya berkaitan dengan kegiatan ibadahnya sehari-hari. Itulah sebabnya, dalam setiap kegiatan khueusiyah selalu terdapat banyak peserta yang datang dari berbagai daerah, baik dari wilayah Jombang, Pare, Kediri, Malang, Sidoarjo dan sebagainya. Mereka datang dengan cara bersama-sama, misalnya menyewa kendaraan atau ada yang datang berdua, suami istri, atau

sendirian. Mereka itu kebanyakan, memang, telah berusia hampir setengah abad atau bahkan usia menjelang tua. Walaupun ada juga yang masih berusia kira-kira tiga puluhan.

Kegiatan khususiyah dilakukan pada setiap hari Senin, dimulai kira-kira pukul 09.00 BBWI. sampai kira-kira jam 16.00 BBWI. Kegiatan tersebut meliputi berdiam diri di masjid atau disebut sebagai i'tikaf¹, yaitu sholat dua raka'at kemudian dilanjutkan dengan membaca kalimat tawhid la-ilaha illa-llah sebanyak minimal 165 kali atau semampunya dan sholat sunah dzuha. Terus dilanjutkan dengan shalawat tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah dan istighasah. Kegiatan berikutnya ialah ceramah agama secara bergantian, dan dilanjutkan shalat qabla dzuhur empat rakaat, shalat dzuhur, shalat ba'dhiyyah dzuhur, membaca wirid sebanyak minimal 165 kali atau semampunya, dilanjutkan dengan shalat ghaib dan fida'an, bai'atan, shalat ashar dan terakhir khususiyah.

"Pada jam delapan peserta khususiyah telah berdatangan. Ada yang memakai sepeda biasa (engkol), sepeda motor, mobil dan ada pula yang naik kendaraan umum. Mereka ada yang datang sendirian, berkelompok atau rombongan. Yang perempuan berkebaya, berkerudung, dan membawa peralatan sholat, yang lelaki kebanyakan bercelana panjang, berpakaian lengan panjang, berkopiiah dan sarung yang dimasukkan ke dalam tas atau sekedar dibungkus koran bekas. Yang lelaki, ketika datang ke lokasi khususiyah terus berwudlu dan mengganti celana panjangnya dengan sarung. Sedangkan yang wanita terus mengambil

¹ I'tikaf dalam tradisi Islam dilakukan berdasarkan persontokan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, ketika Nabi telah berada di masjid Nabawi. Pada waktu itu Nabi mendatangi masjid Madinah untuk melakukan kegiatan berdiam di masjid dengan membacazikir tertentu atau membaca Al-Qur'an. Menurut i'tikaf ialah sunnah, lebih-lebih sesudah tanggal 20 Ramadhan sampai akhir. Penjelasan secara mendetail terhadap i'tikaf, Al-Luan al-Hafidh Ibn Hajar al-Asqalani, Bulugh al-Haram, min Adillat al-Ahliyyah, (Surabaya: Maktubah Ahad Ibn Sa'id Ibn Habban wa Awladuhu, (t.), b. 140-141)

wudlu dan mengganti pakaiannya dengan mukena. Sejenak kemudian, yang lelaki ada yang berbincang-bincang dulu dengan sesama kawannya dan ada pula yang terus ke masjid untuk i'ti-kaf. Yang perempuan juga demikian".²

Dalam setiap kegiatan khususiyah, selalu diselenggarakan ceramah agama dengan materi yang bervariasi. Materi ceramah agama meliputi tafsir al Ibris, adzkiya', qomi'ut tughyan, risalat al mu'awanah, lubab al-hadits, durot al-nasihin, bidayat al-hidayah, nashoih al-ibad dan ada materi-materi pilihan lain. Ceramah ini disampaikan oleh KH. Khoirul Anwar, K. Rifa'i Marzuki, KH. Abdullah Sajjad, KH. Jawahir, KH. Roeyad, KH. Sholihin HZ, K. Sa'idun, K. Tahrir, K. Asminin, KH. Makki Ma'shum, dan KH. Arifin Khan. Dalam satu kali kegiatan khususiyah terkadang diisi dengan tiga kali ceramah, dengan kyai dan materi yang bergantian. Dalam setiap kegiatan, hampir dipastikan yang terakhir ialah KH. Khairul Anwar.³

Dalam kegiatan pengajian ini, materi pengajian "nampaknya" tidak dianggap sebagai sesuatu yang sangat penting. Mereka lebih memanfaatkan unsur barakah dalam mengikuti pengajian dari pada isi materi pengajian. Bagi mereka mendatangi majlis pengajian saja sudah mendapatkan pahala. Pandangan ini didasarkan oleh

2. Observasi terhadap kegiatan khususiyah di Masjid Cutir pada bulan Juni sampai Agustus 1996.

3. Jadwal kegiatan pengajian Senin secara lengkap dapat dilihat pada lampiran. Para penganut pengajian ini adalah seballigh-mubaligh yang terkenal di Jombang, terutama KH. Khoirul Anwar oleh sebab itu mereka dinilai memiliki kemampuan retorik yang sangat tinggi dan bakat di kawasan Jombang sangat dikenal sebagai mubaligh yang handal. Dalam setiap kali memberikan ceramah, selalu saja diselingi dengan humor-humor segar untuk menancing keterlibatan peserta dalam kegiatan ceramahnya. Dalam suatu kali ceramah, dia menyatakan bahwa "kalau mengaji itu yang didengarkan jangan hanya gurauannya saja, yang penting itu justru materi ceramah agamanya. Akan tetapi karena gayanya yang kocak justru menancing peserta untuk tertawa. Sehingga ada salah seorang pengikut khususiyah yang nyeletuk sambil tertawa "menyuruh orang tidak tertawa tetapi dia sendiri membuat gurauan". Elemen dari observasi lapangan, pada tanggal 26 Agustus 1996.

lah satu Sabda Nabi Muhammad, Saw. yang menyatakan bahwa setiap orang yang mendatangi majelis pengajian akan mendapatkan hal di sisi Allah berlipat-lipat".⁴ Hadits inilah yang menjadi dasar bagi tindakan mereka untuk selalu mendatangi pengajian di manapun pengajian itu dilakukan. Oleh sebab itu, setiap saat ada pengajian yang dihadiri oleh tokoh tarekat, maka selalu diumumkan dalam kegiatan khususiyah. Satu hal yang kelihatannya mencolok ialah tokoh-tokoh ahli retorika--ceramah agama--kebanyakan ialah orang-orang bahkan pemimpin jam'iyah tarekat. Bahkan, terkadang dalam satu kali ceramah ada dua atau tiga penceramah yang mereka itu adalah anggota tarekat.

Dimensi mementingkan barakah itu dapat disimak dari observasi berikut:

"Ketika dilangsungkan kegiatan ceramah, banyak peserta--terutama lelaki--justro ngobrol dengan sesamanya. Mereka bercakap-cakap tentang berbagai persoalan. Mulai dari pertanian, perdagangan bahkan saling memijat. Maklumlah ada seorang ahli pijat refleksi--Pak Sulhan, murid Kyai Hasyim Asy'ari, yang sehari-harinya berprofesi sebagai pemijat--yang juga dengan setia mendatangi kegiatan Seninan. Bahkan juga ada yang berjalan hilir mudik, ada yang makan makanan di warung sebelah, membeli buku, minyak wangi atau sajadah dan tasbeih. Tetapi juga banyak di antara mereka yang dengan khushyuk mendengarkan ceramah. Mereka yang seperti itu, adalah yang berdiam di dalam masjid. Memang, masjid tempat acara khususiyah itu tak dapat menampung seluruh jama'ah, sehingga meluber sampai di perumahan penduduk sekitarnya."⁵

4. Secara seluruhnya Sabda nabi itu berbunyi 'Julusuka sa'atan fi majlis al-'ilmi la tanassu halalan wa la talub hafan irun laka min 'itqi alfi raqabatim, wanadharuka ila wasi al-'alim khairun laka min alfi tarasin bashadfaqta tiba fi sabilillah salanuka 'ala al-'alim khairun laka min 'ibadi alfi sanalin. Periksa Syaikh Muhammad Nawawi Ibn Umar al-Bantani, Lughah al-Gaul Matsils, Syarah Lubab al-Hadits, (Surabaya: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Salim Ibn Sa'id Ibn Mubhar wa akhuhu Ahmad, It.), h. Terjemahan dalam Bahasa Indonesia lihat lampiran.

5. Observasi pelaksanaan khususiyah di Dukir, Bari Senin, tanggal 12 Agustus 1996

Mengomentari terhadap fenomena ini, Kyai Hamid menyatakan "kebanyakan mereka yang datang ke acara khususiyah ini sudah memiliki tingkat pengetahuan yang memadai dalam bidang keagamaan, sehingga pengajian itu hanya sebagai pengingatan saja".⁶ Pernyataan Pak Kyai Hamid ini memang benar, sebab yang datang ke acara khususiyah ini ada yang sudah selama 10 sampai 15 tahun mengikuti kegiatan tarekat, bahkan kebanyakan yang datang adalah anggota yang sudah menjadi penceramah lokal untuk kegiatan khususiyah di wilayahnya. Di antara mereka juga ada murid-murid Kyai Haayim Sy'ari, murid Kyai Adlan Ali, murid Kyai Karim Haayim, murid Kyai Bisri Syamsuri, murid Kyai Wahab Hasbullah dan sebagainya. Tak ayal lagi mereka kebanyakan adalah kyai-kyai di tingkat lokal atau desa-desa di mana mereka bermukim.⁷ Dengan demikian, mendatangi acara khususiyah bagi mereka memiliki makna yang penting dan dianggap sebagai wujud untuk memperoleh barakah. Sehingga mendengarkan atau tidak terhadap ceramah baginya telah memperoleh barakah yang berlipat-lipat. Melakukan serangkaian shalat sunnah, membaca wirid, melakukan sholat ghaib, mengikuti pengajian, membaca istighasah, melantunkan shalawat tarekat dan mengikuti bacaan-bacaan khususiyah merupakan ibadah yang tak bernilai harganya.

"Suatu ketika, saya secara sengaja pulang lebih awal, kira-kira jam 13.30, setelah sholat jama'ah dhuhur dan sholat ghaib dan acara fida'an baru beberapa saat dimulai. Tak lupa

6. Wawancara dengan Kyai Abdul Hamid, di rumahnya pada tanggal 6 September 1996

7. Wawancara di sela-sela kegiatan ceramah agama pada waktu diselenggarakan acara khususiyah, dengan berbagai informan yang telah dilewati oleh peneliti.

saya minta diri terlebih dahulu kepada beberapa orang di sekitar saya. Ketika saya pamit itu, ada salah seorang di antara mereka yang berkata "wah...tinggal barakahnya kok sudah pulang".⁸

Prosesi kegiatan tarekat dimulai dengan membaca shalawat tarekat yang dilakukan secara jama'ah dan dipimpin oleh seorang pemimpin yang memiliki persyaratan tertentu. Di antaranya ialah bacaan Al-qur'annya baik. Menurut KH. Khoirul Anwar, untuk menjadi pemimpin acara ritual tarekat mestilah memiliki bacaan Al-qur'an--makhraj dan ta'wid--yang baik, apalagi kalau berfungsi mengulang bacaan-bacaan sholat dari imam kepada ma'mum. Misalnya kalau imam membaca takbir--Allahu Akbar--kemudian ia mengulang bacaan tersebut dengan suara keras.⁹

Shalawat tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang biasa dibacakan dalam prosesi ritual ini disusun oleh DR. KH. Idham Gholid, mantan Presiden PPP, Ketua Tanfidziyah NU dan sekarang sebagai Pimpinan Pusat Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarah Nahdliyyah, yang berkedudukan di Jakarta. Selengkapnya, bacaan shalawat tarekat itu ialah :

1. Allahumma shalli wa sallim 'ala Muhammadin wa 'ali wa shalli 'ala bihi 'alma'in.
2. Allahuma ihdina al-tharig al-mustaqim
thariga min-allah rabbi al-'alamin
3. Allahumma ihdina al-tharig al-mustaqim
Thariga min ruhi Jibril al-matin
4. Allahumma ihdina al-tharig al-mustaqim

8. Wawancara dan observasi lapangan tanggal 8 Juli 1996. Dalam observasi ini secara sengaja saya tidak masuk ke dalam masjid agar hanya berada di luar masjid, di rumah salah seorang anggota tarekat yang rumahnya selalu dipakai untuk upacara ritual, karena masjid tak lagi dapat menampung jamaah khususiyah.

9. Wawancara dengan KH. Khoirul Anwar di rumahnya, tanggal 30 Agustus 1996, jam 14.00 BBT.

5. Tharig al-ambiya'i wa al-mursalin
6. Allahumma ihdina al-tharig al-mustaqim
7. tharig al-syuhada'i wa al-mujahidin
8. Allahumma ihdina al-tharig al-mustaqim
9. tharig al-khulafa'i wa al-rasvidin
10. Allahumma ihdina al-tharig al-mustaqim
11. tharig al-'ulama'i wa al-'amilin
12. Allahumma ihdina al-tharig al-mustaqim
13. tharig al-suliva'i wa al-khalisin
14. Allahumma ihdina al-tharig al-mustaqim
15. tharig al-su'ada'i wa al-faizin
16. Allahumma ihdina al-tharig al-mustaqim
17. tharig al-ata'iyah wa al-shalihin
18. Allahumma ihdina al-tharig al-mustaqim
19. tharig al-budla'i wa al-ganitin
20. Allahumma ihdina al-tharig al-mustaqim
21. tharig al-asfiya'i wa al-dzakirin¹⁰

Kegiatan *istighasah* yang artinya memohon kepada Allah dengan permohonan yang sungguh-sungguh dilakukan dengan membaca bacaan-bacaan yang telah diformulasikan sebagai bacaan *istighasah* khusus di kalangan ahli tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang dipergunakan sebagai amalan di rumah atau amalan *khususiyah*. Bacaan *istighasah* itu ialah dengan formulasi sebagai berikut:

1. Membaca surat Al-fatimah sebanyak 3 kali
2. Membaca *Astaghfir-Allah* sebanyak 100 kali
3. Membaca *la-haula wa la-quwwata illa bi-llah al-'aliyyi al-'adzim* sebanyak 100 kali
4. Membaca *la-haula wa la-malia'a min-Allah illa ilaihi* sebanyak 100 kali
5. Membaca *Allahumma shalli wa sallim 'ala Sayyidina Muhammadin wa 'ala ali Sayyidina Muhammad* sebanyak 100 kali
6. Membaca *Ya Allah Ya Qadim* sebanyak 100 kali
7. Membaca *Ya Sami' Ya Qadim* sebanyak 100 kali
8. Membaca *Ya Mu'idi'n Ya Khalig* sebanyak 100 kali
9. Membaca *Ya Hafidz Ya Nashir Ya Wakil Ya Allah* sebanyak 100 kali
10. Membaca *Ya Hayyumu Ya Qoyyumu bi rahmatika astaghita* sebanyak 100 kali

10. Shalawat tarekat ini dibaca sambil ditanyakan. Artinya secara umum ialah mohon petunjuk kepada Allah melalui amalan tarekat yang telah dianalkan oleh Malaikat Jibril yang mulia, para rasul, syuhada (orang yang mati di jalan Allah), orang-orang terdahulu yang saleh, para pengganti rasul yang terpercaya, para ulama, para wali yang ikhlas, orang-orang yang beribadah, dan sebagainya.

11. Membaca Ya lathif sebanyak 129 kali
12. Membaca astaghfir-Allah al-'adzim innahu kana ghaffara sebanyak 100 kali
13. Membaca Allahumma shalli 'ala Sayyidina Muhammadin gad dhagat hilati adriqni Ya Rasul-Allah sebanyak 100 kali
14. Membaca shalawat nariyah sebanyak 100 kali
15. Membaca shalawat Muniyat sebanyak 100 kali
16. Membaca Ya Eadi' sebanyak 14.000 kali
17. Membaca surat Yasin fadhilah sebanyak 1 kali
18. Membaca Allahu akbar 3 kali, Ya Rabbana wa ilahana wa Sayyidana anta mawlana fanshurna 'ala al-qawmi al-kafirin sebanyak 3 kali
19. Membaca Haahantukum bi al-hayyi al-qayyumi al-ladzi la yamutu abadan wa dafa'tukum 'ankum al-su-a bi alfi-alfi la hawla wala quwwata illa bi-Allah al'aliyyi al-'adzim sebanyak 3 kali
20. Membaca Al-hamdu li-Allah al-ladzi an'ama 'alaina wahadana 'ala din al-islam sebanyak 3 kali
21. Membaca Bi-ismi-allahi ma sya-Allah la yasugu al-Khaira illa-Allah sebanyak 3 kali
22. Membaca Bi-ismi-Allahi ma sya-Allah la yasrifu al-syu-a illa-Allah sebanyak 3 kali
23. Membaca Bi-ismi-Allahi ma-sya-Allah ma kana min ni'mati fa min-Allah sebanyak 3 kali
24. Membaca la hawla wa la quwwata illa bi-Allah al-'aliyyi al-'adzim sebanyak 3 kali
25. Membaca sa-altuka Ya Ghaffar 'afwan wa tawbatan wa bi-al qahri Ya Qahhar khudz man tahayvalan sebanyak 3 kali
26. Membaca Ya Jahhar Ya Qahhar Ya Dza al-bathsyi al-syadid khudz haqgana wa haqq al-muslimin min man dhalamana wa al- muslimina wata'adda 'alaina wa 'ala al-muslimin sebanyak 3 kali
27. Membaca surat al-fatihah sebanyak 1 kali.¹¹

Untuk melengkapi keseluruhan acara khususiyah ialah dengan bacaan khataman khususiyah tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang dimulai dengan bacaan Al-Fatihah sebanyak delapan kali. Bacaan khatmi khususiyah merupakan puncak dari kegiatan ritual tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang diselenggarakan seminggu sekali tersebut. Dalam acara ini dijumpai kekhidmatan ritual,

11. Bacaan ini tidak dibaca secara utuh sesuai dengan jumlah yang dikehendaki ketika acara khususiyah, akan tetapi dapat dibaca seluruhnya sesuai dengan jumlahnya kalau dilakukan di rumah. Observasi dan wawancara dengan Syai Abdul Hamid, tanggal 12 Agustus 1996. Bacaan istigosah ini disahkan dalam nasyawarah kubro Jam'iyah Ahli Tharidah Ma'tabarah Nahdhiyyah pada tanggal 12-19 peber 1988.

sehingga seseorang akan benar-benar merasa dalam keadaan bertajjud di hadapan Allah. Dzikir khataman itu dibaca dengan segekap perasaan, hati dan jiwa, sehingga menghasilkan rasa menghasilkan kekuatan Adikodrati--Allah--dalam tatapan mata batinnya. Inilah yang dalam konsep keislaman disebut "ihsan", yaitu menyembah Allah seakan-akan manusia mengetahui Allah, dan jika tak mengetahuinya maka sesungguhnya Allah mengetahuinya.

Dzikir khataman khususiyah, dipimpin oleh mursyid tarekat dan diikuti dengan kekhusyuan oleh semua penganut tarekat. Berbeda dengan suasana ketika ada kegiatan ceramah agama yang sedikit kurang tertib", maka dalam acara khataman khususiyah ini peserta benar-benar dalam keadaan tertib, rapi dan semuanya menghadapkan wajahnya ke arah kiblat--sebagai simbol kesatuan ibadah--sambil membaca wirid. Selengkapnya, bacaan wirid sebagai berikut:

1. Membaca surat al-fatihah yang ditujukan kepada :
 - a. Arwah orang tua, kawan dari para Nabi, Rasul dan Malaikat, para syuhada", orang-orang saleh, dan secara khusus kepada Nabi Adam, dan Ibu Hawa.
 - b. Arwah Abu bakar, Umar, Utsman dan Ali serta arwah seluruh sahabat, pengikut dan pengikut-pengikutnya.
 - c. Arwah para ulama yang tercerahkan, orang-orang yang ahli hadits, ahli tafsir dan ahli tasawwuf yang benar dan juga seluruh wali yang ada di jagat Barat dan Timur
 - d. Para Syeikh tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah secara keseluruhan khususnya kepada raja dirajanya wali Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani dan ahli tasawuf Abi Qasim Junaid al-Baghdadi, Sariy al-Sagathi, Syeikh Ma'ruf al-Khurqi, Syeikh Habib al-'ajami, syeikh Hasan al-Basri, Syeikh Imam Ja'far al-Shadiq, Syeikh Abi Yazid Busthami, Syeikh Yusuf al-Hamdani, Syeikh Bahauddin al-Naqsyabandi, al-Imam Rabbanî, dan seluruh asal-usulnya, cabang-cabangnya dan ahli silsilahnya.
 - e. Para orang tua kita, kakek nenek kita, yang sudah meninggal.
 - f. Arwah semua orang mu'min lelaki dan wanita, orang Islam lelaki dan wanita baik yang ada di Timur dan di Barat
 - g. Kemudian membaca fatihah Khataman yang disebut sebagai fatihah midariyyah yang ditujukan kepada Syeikh Abd

al-Qadir al-Jilani dan Syeikh Junaid al-Baghdadi dan semua masyaikh ahli silsilah tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah.

Setelah membaca seluruh fatihah tersebut, lalu dilanjutkan dengan membaca wirid sebagai berikut:

2. Allahumma shalli 'ala sayyidina Muhammadin al-Nabiyvi al-umiyvi wa 'ala alihi wa shahbihi wasallim sebanyak 100 kali.
3. Membaca Surat Alam nasyrah laka shadrak sebanyak 79 kali
4. Membaca surat al-ikhlas sebanyak 100 kali
5. Membaca surat al-fatihah kepada seluruh guru tarekat sebanyak 100 kali
6. Membaca shalawat seperti nomor 2 sebanyak 100 kali
7. Membaca Allahumma Ya Qadli al-hajat sebanyak 100 kali
8. Membaca Allahumma Ya kafi al-Muhimmah sebanyak 100 kali
9. Membaca Allahumma Ya Rafi' al-darajat sebanyak 100 kali
10. Membaca Allahumma Ya Dafi' al-baliyyat sebanyak 100 kali
11. Membaca Allahumma Ya Muhi' al-musykilat sebanyak 100 kali
12. Membaca Allahumma Ya Mujib al-da'awat sebanyak 100 kali
13. Membaca Allahumma Ya Syafi al-amrod sebanyak 100 kali
14. Membaca Allahumma Ya Arham al-rahimin sebanyak 100 kali
15. Membaca Shalawat seperti nomor 2 sebanyak 100 kali
16. Membaca surat al-fatihah kepada Imam Khawajigan sebanyak 1 kali
17. Membaca surat al-fatihah kepada Syeikh Abd al-Qadir al-Jilani sebanyak 1 kali
18. Membaca shalawat seperti nomor 2 sebanyak 100 kali
19. Membaca Hasbuna-Allah wa ni'ma al-wakil sebanyak 1000 kali
20. Membaca shalawat seperti nomor 2 sebanyak 100 kali
21. Membaca surat al-fatihah kepada Syeikh Abd al-Qadir al-Jilani sebanyak 1 kali
22. Membaca surat al-fatihah kepada Imam Rabbani sebanyak 1 kali
23. Membaca shalawat seperti nomor 2 sebanyak 100 kali
24. Membaca la hawla wa la quwwata illa hi-Allah sebanyak 300 kali
25. Membaca shalawat seperti nomor 2 sebanyak 100 kali.¹²

Pada saat inilah seluruh jiwa dikonsentrasikan untuk uragabah (bahasa Jawa, nginien, ndepe-ndepe) atau memusatkan seluruh jiwa dan raga kepada Allah sembari memohon maghfirah (ampunan), kesehatan, dan ketetapan iman, memohon kemudahan memperoleh rizki yang halal. Pada saat itu manusia harus merasa

12. Terjemahan kata-kata bahasa Arab dalam bahasa Indonesia dapat dilihat di lampiran tulisan ini.

sebagai yang terkecil berhadapan dengan kekuasaan Allah yang Maha Besar, dan tak memiliki kemampuan apa-apa dibanding kekuatan Allah dan tak merasa sebagai orang yang lebih baik dibanding orang dengan orang lain, terus membaca Ilahi anta maqsudi wa idlaka matlubi a'thini mahabbataka wa ma'rifataka.¹³

kemudian melanjutkan membaca di bawah ini:

26. Membaca surat al-fatihah ditujukan kepada seluruh silsilah syekh tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah sebanyak 1 kali
27. Membaca shalawat seperti nomor 2 sebanyak 100 kali
28. Membaca Ya lathif sebanyak 16.641 kali
29. Membaca shalawat seperti nomor 2 sebanyak 100 kali
30. Membaca surat al-fatihah kepada Nabi Muhammad SAW dan seluruh sahabatnya sebanyak 1 kali.

Setelah keseluruhan wirid ini dibaca, maka saat inilah seorang penganut tarekat bertawajjuh (berhadapan muka dengan Allah) dengan seluruh hati, pikiran dan fisiknya. Seakan-akan ia memang benar-benar berhadapan dengan Allah. Oleh karena itu, seringkali acara ritual khusu'iyah disebut sebagai tawajjuh.

Upacara ritual ini kemudian ditutup dengan do'a khusu'iyah yang dibacakan oleh pimpinan upacara (mursyid atau hadal mursyid) sementara itu seluruh peserta melantunkan amin, amin.

Selesainya do'a itu berbunyi sebagai demikian:

Allahumma Ya lathif. Ya lathif. Ya lathif. Ya man wasi'a luthfuhu ahla al-samawati wa al-ardl nas-aluka bi khoffi khoffi luthfika al-khofiyyi. An tukhfivana fi khoffi luthfika al-khofiyyi. innaka qulta wa qowluka al-haq. Allahumma lathif bi'ibadihi yarzuqu man yasa-u wa huwa al-qawiy al-aziz. Allahumma inna nas-aluka Ya Qawwiyu Ya 'aziz Ya Mu'inu bi quwwatika wa 'izzatika Ya Matin an takuna lana 'awna wa mu'inan fi jami'i al-awwal wa al-ahwal wa al-af'al wa jami'i ma nahnu fihi min fi'lin al-khairi. Wa antadfa'a lanna kulla syarrin wa nigmatin wa mihnanin qad istahqagnaha min ghafla-

¹³. Terjemahan dalam bahasa Indonesianya ialah Tuhan, hanya engkau yang berkuasakan dan hanya rahmu yang kuharapkan, berilah aku sandra kasih sayangmu dan sandra a'rifatmu.

tina wa dzunubina fainnaka anta al-ghafur al-rahim. Wa qad sulta wa sawluka al-haq wa ya'fuw lan kaatirin. Allahumma bi haqqi man lathafta bih wawallahtahu 'indaka wa ja'alta al-luthfa al-khafiyya tabi'an lahu baitu tawajjaha. As-aluka an-tuwajjihani 'indaka wa an-tukhfiyani bi khafiyi luthfika innaka 'ala kulli sya'in qadir. Wa shalla-Allu 'ala sayyidina Muhammadin wa 'ala alihi wa shahbihi wa sallam wa al-hamdu li-Allahi rabbi al-alamin.¹⁴

Pada saat berdo'a, kedua tangan penganut tarekat ditengahkan ke atas sambil membaca amin...amin dengan sepenuh jiwa raga. Ada diantaranya yang sambil memejamkan mata, ada yang bertunduk dan ada pula yang melelehkan air mata. Ini semua menandakan penyerahan totalnya ke hadirat Illahi. Ketika do'a selesai dibacakan, lalu ke dua tangannya ditelangkupkan ke mukanya dan rusu dijajarkan ke dada. Setelah semuanya selesai, para penganut tarekat saling bersalaman sebagai tanda kesetiaan antar ikhwan (saudara sesama anggota tarekat). Kegiatan ini dimulai oleh mursyid (guru), dan selalu saja terjadi perebutan bersalaman kepada mursyidnya. Baru setelah bersalaman dengan mursyidnya mereka saling bersalaman dengan sesama anggota tarekat lainnya.

Pada waktu awal dzikir, diyaratkan untuk membayangkan wajah guru yang membahtainya. Ini tidak lain hanya dianggap sebagai sarana untuk mengingat kembali bai'at (sumpah setia) kepada guru mursyid untuk mengamalkan ajaran Islam dalam pemahaman tarekat. Jadi tidak dima'udkan tanpa membayangkan wajah guru dalam dzikir tidak sampai. Inilah yang di dalam konsep tarekat

14. Dinutil dari Kitab yang ditulis oleh Syaikh KH. Muslih Abdurrahman, Al-futuh al-Rabbaniyyah Tharigati al-Qadiriyyah wa Maqsyabandiyah, (Semarang: Thoha Putra: 11.1, h. 82. Juga didapati dalam kitab yang dikeluarkan oleh Idarah Sy'biyah Jan'iyah al-Tharigah al-Mu'tabarah al-Habdliyah Jombang, Tuntunan Awwal Tharigah Qadiriyyah-Maqsyabandiyah, tt. h. 50-51, 50'a ini semud-dikonfirmasikan dengan Kyai Makki Ma'shum dalam kesempatan wawancara tanggal 6 September 1996.

sebut sebagai rabithah mursyid. Kyai Makki Ma'shum menggambarkan rabithah mursyid itu hanya sebagai pengingat kembali sumpah setia dan dengan itu berarti penganut tarekat telah melaksanakan sumpah setianya untuk mengamalkan ajaran Islam. Rabithah mursyid itu berarti tanpa mengingat wajah guru segala wirid yang dibaca tidak sampai ke hadirat Allah. Bahkan menurutnya, tidak menggunakan rabithah mursyid juga tidak apa-apa.¹⁵

Dalam menanggapi washilah kepada mursyid, Kyai Makki juga berpendapat dengan Kyai Bisri Musthofa, bahwa washilah itu hanya berfungsi mempercepat sampainya amalan wirid, sebab yang dipakai washilah (perantara) adalah orang yang sudah dikenal oleh Allah. Di sini juga tidak dimaksudkan tanpa washilah amal ibadah penganut tarekat tak akan sampai. Kyai Makki mengibaratkannya dengan orang yang memeras susu sapi yang wajahnya tertengadah ke tubuh sapi yang diperasnya, itu tidak berarti dia menyembah sapi, akan tetapi memanfaatkan sapi untuk kepentingannya.¹⁶

Bai'at (sumpah setia kepada mursyid untuk mengamalkan ajaran Islam) merupakan kunci pembuka dari persumpahsetiaan penganut tarekat kepada tata aturan beribadah menurut ajaran tarekat, yang juga berfungsi pengikat kesetiaan terhadap guru atau mursyid. Ketundukan seorang penganut tarekat kepada guru mursyidnya dimulai dari proses bai'at ini. Terhadap proses bai'at, Kyai Khairul Anwar menggambarkan:

15. Wawancara dengan Kyai Ma'shum di rumahnya, tanggal 6 September 1996

16. Wawancara dengan Kyai Makki Ma'shum di rumahnya tanggal 8 September 1996. Bandingkan dengan pernyataan KH. Bisri Mustofa yang dikutip oleh Zamakhsyari Dhofier, Tradisi Pesantren..., h. 138

"semula saya belum berniat memasuki ajaran tarekat. Akan tetapi terus didesak oleh Kyai Makki. Sampai-sampai saya dipanggil ke rumahnya dan kemudian diberi beberapa buku tarekat untuk dipelajari di rumah. Setelah pulang ke rumah kemudian saya pikir-pikir. Ketika saya ketemu Kyai Makki saya nyatakan saya telah siap mengikuti tarekat. Saya disuruh datang ke Kyai Adlan Ali yang waktu itu menjadi mursyid tarekat di Cukir. Lalu saya datang ke Kyai Adlan menyatakan bahwa saya telah siap memasuki ajaran tarekat. Oleh Kyai Adlan, saya akan dibai'at langsung di rumahnya, akan tetapi saya memilih untuk dibai'at di masjid Cukir saja seperti orang lain. Secara berturut-turut selama 7 kali Senin saya dibai'at dan kemudian diakhiri dengan selamat bai'at di rumah".¹⁷

Memang, bai'at dapat juga dilakukan sekaligus seperti keinginan Kyai Adlan terhadap Kyai Khairul Anwar, mengingat telah ada kesiapan ilmu dan mental untuk menghadapi bai'at. Akan tetapi kebanyakan orang harus mengikuti tujuh tahapan bai'at. Sebab untuk mengikuti secara langsung dalam satu kali bai'at dikhawatirkan mereka belum memiliki kesiapan mental dan bekal pengetahuan ajaran tarekat. Jadi terhadap orang-orang khusus, bisa saja terdapat perlakuan khusus.

Bai'at ada yang disebut sebagai bai'at jama'ah yaitu bai'at yang diselenggarakan secara berjamaah (banyak orang) yaitu perumpahsetiaan yang dibacakan secara bersama-sama dengan dipandu oleh mursyid tarekat. Acara ini diawali dengan nasehat-nasehat khusus dan masing-masing peserta diajak untuk merenungi dosa-dosa yang telah lalu dan pernah diperbuatnya. Tak jarang juga ada yang meneteskan air mata keharuan. Lalu secara bersama-sama mengucapkan janji sumpah setia untuk melakukan segala amal baik dan

17. Wawancara dengan Kyai Khairul Anwar di rumahnya tanggal 9 Agustus 1996. Informasi mengenai jumlah tujuh kali bai'at di masjid Cukir juga saya peroleh dari wawancara dengan Shoha, tanggal 19 Agustus 1996 ketika bersama-sama menghadiri acara Shusujih di masjid Cukir. Pada waktu itu, Pak Shoha sedang mengantarkan tiga orang temannya yang sedang mengikuti bai'at ke tujuh.

menjauhi segala larangan Allah. Di samping itu juga terdapat bai'at syakhshiyah (sumpah setia yang dilakukan secara individual terhadap muka antara guru dengan murid). Bai'at seperti ini yang mengenal tujuh tahapan tersebut.¹⁸ Dalam konsep tarekat, bai'at adalah ajaran rahasia (*sirr*) yang hanya diketahui oleh mursyid dan murid saja. Sehingga orang yang belum memasuki tarekat tak akan dapat mengungkap isi upacara tersebut.

3. Memahami proses perpindahan kemursyidan dari Rejoso ke Cukiri: tarik menarik ajaran yang normatif dan politis

Dinamika perubahan dalam kehidupan manusia bukanlah suatu hal yang aneh, sebab inti dan hakekat kehidupan manusia justru terletak pada dinamika perubahan yang menyelimutinya. Tak ada sesuatu yang stagnan tanpa perubahan dalam kehidupan, baik yang bersifat kehidupan fisik, psikis maupun sosial kemasyarakatannya. Namun demikian, tak semua perubahan dianggap sebagai hal yang lumrah. Salah satunya ialah perpindahan ketaatan dalam kehidupan penganut tarekat.

Tarekat secara organisasional, memang berdiri sendiri-sendiri, sehingga antara tarekat yang satu dengan lainnya seakan-akan tak saling mengenal dalam membina kehidupan kerohanian jamaahnya. Baru pada tahun 1957, organisasi tarekat yang terpisah-pisah itu disatukan ke dalam wadah yang disebut sebagai Jam'iyah Ahl al-Thariqat Mu'tabarah. Jam'iyah ini didirikan dalam

18. Balil naqli (ayat A-Dur'an) untuk menjustifikasi pentingnya bai'at yaitu dalam surat Al-Fath, (48:10) yang berbunyi 'inna l-ladrina yubayi'unaha innaha yubayi'una-Allah, yads-dillah fama adhaqa fannan nakata fajonqo yankulso 'ala nafsibi wa ana adha ina 'ahada 'aleih-Allahu fasaya'lahi aj-ran 'adhina. Terjemahan dalam Bahasa Indonesia dari ayat ini periksa di lampiran.

angka untuk menyeleksi berbagai tarekat yang terus berkembang di Indonesia, sehingga terasa sulit dikontrol keabsahan ajarannya, yang menimbulkan berbagai prasangka buruk terhadap ajaran tarekat--utamaanya tuduhan kaum pembaharu yang menganggap ajaran tarekat sebagai bid'ah--sehingga diperlukan mekanisme kontrol untuk memastikan mana tarekat yang mu'tabar (absah ajarannya) dan mana yang tidak absah.¹⁹ Jadi, gerakan reorganisasi tarekat ini semacam gerakan pembaharuan di dalam kehidupan tarekat yang permatra ortodoksi. Jam'iyah ini menjadi suatu faksi kuat dalam tubuh NU yang menjadi corong yang menghubungkan kepentingan NU sebagai organisasi sosial politik keagamaan dengan massa NU di lapis bawah yang menjadi anggota tarekat.

Ketika Golkar mencari dukungan di kalangan komunitas Muslim tahun 1970 an, mengingat kuatnya patronase di kalangan komunitas Islam, maka sasaran pendekatan diarahkan kepada Kyai-kyai yang menjadi patron dan memiliki pengaruh yang besar terhadap masyarakat Islam. Bidikan utama Golkar kemudian diarahkan ke Kyai Musta'in yang pada waktu itu telah mewarisi kebesaran ayahnya, Kyai Tomli. Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang berafiliasi di Mojoso telah menyebar hampir di seluruh Jawa Timur, Madura, dan beberapa wilayah di Indonesia lainnya. Gayung bersambut, sebab Kyai Musta'in yang kala itu mempunyai niat mendirikan sebuah Universitas dijanjikan akan memperoleh bantuan dari para petinggi

19. Berdasarkan kongres ke V Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarah di Madiun, tanggal 2 sampai 5 Agustus 1975 atau bertepatan tanggal 24 sampai 27 Rajab 1395 H., diputuskan bahwa hanya terdapat sebanyak 44 tarekat yang mu'tabar (absah). Nama-nama tarekat telah diuraikan di tab sebelumnya dari tulisan ini. Untuk lebih jelasnya, periksa Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarah, Dokumentasi dan Keputusan Kongres ke V, (Semarang: Pucuk Pimpinan Thariqah Mu'tabarah, 11), h. 61

militer di tahun 1963. Kyai Musta'in kemudian bisa menjalin persahabatan secara akrab dengan kalangan orang penting di Jakarta, yang akhirnya semakin menyeret keterlibatannya di dalam Golkar.²⁰

Perpindahan afiliasi politik Kyai Musta'in bukannya tidak diketahui oleh sejawatnya di Jombang. Akan tetapi karena Kyai Musta'in tidak menampakkannya secara terang-terangan, maka perubahan afiliasi politik itu tak meresahkan koleganya. Bahkan, itu tak menghalanginya untuk menjadi ketua panitia Kongres ke 5 Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarah di Madiun dan mengantarkannya menjadi Ketua Umum Imdhaliyyah (Badan Eksekutif), sebagai jabatan bergengsi dan pengakuan atas kepemimpinan serta pengaruhnya. Dalam Kongres ini juga menempatkan empat orang Jombang dalam pucuk pimpinan Jam'iyah. Mereka itu ialah Kyai Adlan Ali sebagai Ro'is Taani ifadliyyah (Ketua dua Badan Legislatif), A. Baiduri Luqman, BA sebagai wakil sekjen eksekutif, Kyai Ali Ahmad sebagai Katib Taani ifadliyyah (Sekretaris dua Badan Legislatif), dan Kyai Machfudz Muchidz sebagai anggota pucuk pimpinan.²¹ Kyai Adlan Ali, di samping Kyai Musta'in, telah memperoleh reputasi nasionalnya di bidang tarekat pada kongres di Madiun ini. Dengan demikian, Jombang telah menjadi barometer perkembangan tarekat di Nusantara.

Persoalan menjadi rumit ketika Kyai Musta'in secara terang-

.....

20. Baca Martin van Bruinessen, NU: Tradisi, Kelas-kelas, Buaya dan Pencarian Warana Baru, (Jogjakarta: LITIS, 1994), h. 171-172

21. Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarah, Selamanesi...., h. 42-43

erangan menjadi jurkam Golkar pada pemilu 1977, yang secara langsung berhadapan posisinya dengan sesepuh tarekat lain yang kala itu berafiliasi ke NU yang secara organisatoris mendukung PPP. Sehingga sejarah perpindahan kemursyidan tarekat di Cukir, dari luar memang "sepertinya" tak dapat dilepaskan dari berbagai peristiwa politik di seputar perpindahan afiliasi politik Kyai Musta'in Romli dari PPP ke Golkar tersebut.²²

Tindakan Kyai Musta'in secara tidak langsung menyeret Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarrah ke posisi sulit. Di satu sisi, sebagai faksi organisasi NU yang secara organisatoris mendukung PPP, sedangkan ketuanya justru mendukung Golkar. Dalam posisi ini, sesepuh Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, antara lain Kyai Adlan Ali telah berulang kali memberi nasehat. Akan tetapi nasehat itu tak dihiraukannya. Oleh karena itu, diputuskan oleh Cabang NU Jombang untuk membentuk pengurus Tarekat Al-Mu'tabar Cabang Jombang yang terdiri dari orang-orang NU yang setia kepada PPP dan telah memiliki reputasi ketarekatan yang memadai. Keputusan itu dituangkan ke dalam surat resmi yang ditandatangani oleh KH. Najib Wahab sebagai Rois I, H. Mochammad Baidlowi sebagai Ketua dan Drs. A. Hafidz Ma'shum sebagai sekretaris pengurus Cabang NU Jombang.²³ Kemudian ditunjuklah enam nama untuk mempero-

22. Menurut pengakuan Kyai Nasrullah, masuknya Kyai Musta'in ke Golkar ialah karena ajabannya. Kyai Nasrul, menyatakan 'saya debat dengan Kyai Musta'in Romli selama tiga hari. Saya menganjurkan kepadanya untuk masuk Golkar. Sebab, kalau tidak ada yang di dalam, nanti tidak ada yang ngerem. Alhamdulillah, akhirnya beliau juga mau ke Golkar'. Periksa Wawancara, 'KH. Nasrullah Abd Rachim: Jangan Jadikan Kiai Sebagai Konditi', dalam Santri, 01/111/Januari 1997, h. 8.

23. Surat Resmi NU cabang Jombang itu, sampai kini masih disimpan oleh KH. Abdullah Sijjad. Wawancara dengan KH. Khairul Anwar, di rumahnya tanggal 9 Agustus 1996. Setelah dikonfirmasi dengan Kyai Abdullah Sijjad, ternyata benar bahwa surat itu masih disimpan. Surat itu bernomor 2095/Kpts/Tanf/B-I/1978 tentang pembentukan Pengurus Thoriqot al-Mu'tabaroh Cabang Kabupaten Jombang.

h ijazah mursyid dari Kyai Muslih Mranggen, yang kala itu juga affiliasi ke PPP. Mereka ialah Kyai Adlan Ali, Kyai Syansuri dawi, Kyai Muhdlor, Kyai Makki Ma'shum, Kyai Manshur Anwar dan ai Ali Ahmad.

Kyai Makki Ma'shum menuturkan:

"Ketika saya dan kyai lain datang di rumah Kyai Muslih, Mranggen, kemudian kami bercerita persoalan-persoalan yang sedang berada di Jombang. Kemudian kami paparkan maksud kedatangan kami serombongan ke Kyai. Beliau heran dikiranya Kyai Adlan Ali sudah pernah dibai'at mursyid oleh Kyai Romli. Maka seketika itu permintaan kami dipenuhi. Kira-kira jam 24.00 sampai datang waktu Sholat Subuh kami berenam dibai'at untuk menjadi mursyid yang berhak membai'at murid baru"²⁴

Mengomentari terhadap pembai'atan ini, Kyai Ali Ahmad, nenantu Kyai Adlan yang tertua dan yang usianya relatif paling uda menyatakan:

Pada waktu ramai-ramainya Kyai Musta'in pindah ke Golkar, penganut tarekat menjadi gelisah, siapa yang dapat menjadi panutan. Orang-orang tidak suka masuk ke Golkar, mereka masih setia ke PPP. Pada saat itulah saya matur kepada Kyai Muslih, kalau Kyai Adlan belum dibai'at mursyid oleh Kyai Romli. Maka oleh Kyai Muslih disuruh ke Mranggen akan dibai'at mursyid. Setelah itu ada enam orang yang ke Mranggen. Sebenarnya pada waktu itu saya hanya mengantarkan saja, sebab saya yang sering berhubungan dengan kyai Muslih. Ketika saya utarakan saya hanya mengantar saja, Kyai Muslih menyatakan kamu harus ikut dibai'at untuk menjadi mursyid. Yah saya menuruti saja".²⁵

Dengan adanya dualisme pusat tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Jombang, berarti secara tidak langsung juga menyebabkan terbukanya konflik yang sementara itu masih bisa diredam. onflik itu, oleh sementara orang disimpulkan pertentangan afi-

24. Wawancara dengan Kyai Makki Ma'shum di rumahnya, tanggal 6 September 1996.

25. Wawancara dengan Kyai Ali Ahmad, di rumahnya tanggal 30 Agustus 1996.

asi politik, sebab secara langsung atau tidak keduanya memiliki afiliasi politik yang berbeda. Kyai Musta'in ke Golkar dan Kyai Adlan Ali tetap mendukung PPP. Menurut Kyai Khairul Anwar, pendirian kemursyidan Cukir itu didasari oleh pertimbangan politik untuk mengayomi warga tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang masih setia kepada PPP. Mereka tidak lagi berkhidmat ke Rejoso karena perbedaan faham politik dengan Kyai Musta'in. Dengan demikian, maksud didirikannya kemursyidan Cukir ialah untuk memenangkan warga PPP yang merasa telah kehilangan kepercayaan terhadap Kyai Musta'in.²⁶

Memang, dalam rangka membela otoritas Rejoso sebagai pusat tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, ada diantara penganut setia Kyai Musta'in, Kyai Wahab, Kempreng Mojowarno yang menyatakan bahwa penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Cukir itu orang-orang baru, yang masuk tarekat setelah peristiwa 1977,²⁷ namun tetapi secara faktual diketahui bahwa pendapat seperti itu tidak sepenuhnya benar. Dalam beberapa wawancara dengan pesertanya musuiyah banyak di antara mereka yang memang secara sengaja memindahkan kesetiaannya kepada Kyai Adlan. Seorang anggota tarekat yang sempat bercakap-cakap dengan peneliti menyatakan:

"Saya semula dibai'at Kyai Musta'in di Rejoso, kira-kira tahun 1975. Jadi saya dulu murid Kyai Ta'in (panggilan Kyai Mustain). Ketika ramai-ramainya Kyai Tain pindah ke Golkar saya ikut pindah ke sini (maksudnya, Cukir) ke Mbah Kyai Adlan. Saya pindah karena Kyai Tain tidak lagi istiqamah membela PPP. Sedangkan Kyai Adlan itu istiqamah, tidak men-

26. Wawancara dengan Kyai Khairul Anwar di rumahnya tanggal 30 Agustus 1996

27. Wawancara dengan Kyai Wahab di rumahnya, ketika ada kegiatan pelatihan Kader Dasar PMI Rayon, Fakultas Dakwah Surabaya, N Sanan Ampel, Desember 1995

cla-mencie. Pada waktu itu kira-kira ada 80 an anggota tarekat yang pindah dari Kyai Tain ke Kyai Adlan.²⁸

Peristiwa tahun 1977 kemudian mengilhami perlunya dibentuk wadah baru yang lebih menegaskan keterikatan Jam'iyah Ahli Tarekat dengan NU. Berkat prakarsa Mochammad Baidlowi, saudara ipar Kyai Musta'in, dan memiliki hubungan sangat dekat dengan KH. Idham Khalid, maka dalam Konggres ke 6 di Semarang diputuskan untuk memanzulkan Kyai Musta'in dari ketua Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabaroh dan mendirikan sebuah Jam'iyah baru yang dinamai Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabaroh Nahdliyah sebagai penegasan terhadap keterikatannya dengan NU dan sekaligus dukungannya terhadap PPP. Dalam konggres juga diputuskan untuk menempatkan KH. Idham Khalid sebagai Ketua Umum Imdha'iyah (Dewan Eksekutif) Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabaroh Nahdliyah. Dengan terpilihnya Kyai Idham Khalid, berarti dominasi PPP dalam wadah ini sangat kelihatan. Sementara itu, peranan Kyai Adlan Ali dan sekutunya Kyai Makki Ma'shum juga bertambah dominan.

Peranan itu sangat kelihatan ketika terjadi Konggres Jam'iyah ke 7 di Mranggen, Jawa Tengah. Kyai Adlan, Kyai Makki, Kyai Idham dan tuan rumah ditunjuk menjadi formatur untuk menyusun pengurus baru Jam'iyah. Pada waktu itu Kyai Idham terpilih kembali sebagai ketua, sementara itu dominasi Cukir juga sangat menonjol. Kyai Ahmad Shiddiq, Kyai Habib Luthfi dan Kyai Zamroji

 28. Wawancara dengan Ssnari, di sela-sela acara Khasusiyah, Senin, tanggal 9 September 1996

ijadikan sebagai penasehat atau ifadliyyah.²⁹

Tarekat dalam pandangan penganutnya terdiri dari dua pengertian. Pertama ialah tarekat dalam arti berkaitan dengan tasawuf, yang disebut sebagai tharikat al-mutashawwifin ialah tarekat yang harus memiliki rangkaian mursyid yang tak terputus hingga Nabi Muhammad, memiliki ajaran-ajaran yang sanadnya terus bersambung sampai kepada Nabi Muhammad dan menggunakan cara-cara ritual yang juga bersanad sampai Nabi Muhammad. Inilah pengertian yang sekarang dipedomani oleh banyak orang. Yang kedua, tarekat yang dikaitkan dengan amalan rutin yang dilakukan oleh umat Islam, seperti mengajar Al-Qur'an secara istiqamah (ajeg, tetap waktunya), atau menjadi imam rutin dalam salah satu shalat, maka yang demikian itu disebut sebagai tharikat al-muslimin. Pengertian ini yang jarang difahami orang di luar tarekat. Sehingga, seperti Kyai Idham Khalid dapat menjadi ketua Jam'iyah tarekat, karena pengertian yang kedua tersebut.

"Kyai Idham Khalid tidak menjadi penganut tarekat tertentu, akan tetapi Kyai Idham Khalid itu memiliki amalan rutin yang secara istiqamah dilakukan. Amalan itu diperoleh dari ayahnya yang anggota tarekat".³⁰

Memang, peristiwa politis tak sepenuhnya salah dalam rangka dipakai untuk menganalisis perpindahan ketaatan dari Rejoso ke Sukir. Akan tetapi--sebenarnya--juga terdapat dimensi normatif

29. Martin van Bruinessen menyatakan bahwa kubu yang berpengaruh ialah Tebuireng. Sementara itu yang sangat menonjol sebenarnya bukan Tebuireng, sebab Pesantren Tebuireng secara organisasional tak memiliki tarekat. Yang terjadi di lapangan ialah dominasi Sukir, dengan Kyai Adlan, Kyai Makki dan Kyai Spansuri. Ketiganya ialah orang yang mendirikan kenursyidan Sukir.

30. Wawancara dengan Kyai Makki Ma'skum di rumahnya tanggal 20 September 1996. Pendapat Kyai Makki ini untuk mewakili pandangan sementara ahli yang menyatakan bahwa Kyai Idham itu bukan penganut tarekat yang terorganisir akan tetapi menjadi pemimpin organisasi yang menghiapuk tarekat. Salah satu ahli yang berpandangan begitu ialah Martin van Bruinessen, NU:..., h. 177

ng dipakai sebagai dalih perpindahan tersebut. Ada setidaknya
 ga konsep legalitas normatif yang dipakai untuk menjelaskan
 ristiwa tersebut. Pertama, konsep imam batal. Kepemimpinan
 rekat dianalogikan dengan imam shalat, sehingga kalau imamnya
 tal, maka keseluruhan jama'ah shalatnya juga batal. Kyai Musta-
 n, setidaknya dapat dianalogikan dengan konsep ini. Kyai
 usta'in, pada waktu Kyai Romli, ayahnya, meninggal masih belum
 mpurna untuk memperoleh bai'at sebagai mursyid. Sehingga beliau
 nyarankan supaya belajar kepada Kyai Usman al-Ishaqi, di Sawah-
 lo, yang telah memperoleh ijazah mursyid dari Kyai Romli.
 menurut perintah ayahnya, Kyai Musta'in kemudian belajar kepada
 yai Usman, sehingga mencapai derajat mursyid mutlaqan. Yang
 emudian menjadi pokok persoalan, ialah dalam silsilah Kyai
 usta'in tidak menyebutkan nama Kyai Usman sebagai mata rantai
 silsilahnya. Kyai Musta'in justru menyebut langaug nama Kyai
 omli sebagai urutan silsilahnya, mengabaikan nama Kyai Usman.

Kyai Makki menyatakan:

"Kyai Musta'in itu batal kemursyidannya karena mengingkari gurunya Kyai Usman. Kyai Musta'in memang dibai'at oleh Kyai Romli tetapi untuk melanjutkan pelajaran tarekatnya itu diperoleh dari Kyai Usman. Seharusnya Kyai Musta'in tidak mengingkari gurunya tersebut".³¹

Pendapat senada juga diutarakan oleh Abdul Hayyi, menantu Kyai Makki Ma'shum sebagai berikut:

"Proses perpindahan kemursyidan dari Rejoso ke Cukir tidak hanya karena faktor politik, akan tetapi juga karena faktor kemursyidan Kyai Musta'in. Yang seharusnya menjadi mursyid

31. Wawancara dengan Kyai Makki Ma'shum di rumahnya tanggal 13 September 1996

ng dipakai sebagai dalih perpindahan tersebut. Ada setidaknya
 ga konsep legalitas normatif yang dipakai untuk menjelaskan
 ristiwa tersebut. Pertama, konsep imam batal. Kepemimpinan
 rekat dianalogikan dengan imam shalat, sehingga kalau imamnya
 tal, maka keseluruhan jama'ah shalatnya juga batal. Kyai Musta-
 n, setidaknya dapat dianalogikan dengan konsep ini. Kyai
 eta'in, pada waktu Kyai Romli, ayahnya, meninggal masih belum
 mpurna untuk memperoleh bai'at sebagai mursyid. Sehingga beliau
 nyarankan supaya belajar kepada Kyai Usman al-Ishaqi, di Sawah-
 lo, yang telah memperoleh ijazah mursyid dari Kyai Romli.
 enuruti perintah ayahnya, Kyai Musta'in kemudian belajar kepada
 yai Usman, sehingga mencapai derajat mursyid mutlaqan. Yang
 emudian menjadi pokok persoalan, ialah dalam silsilah Kyai
 usta'in tidak menyebutkan nama Kyai Usman sebagai mata rantai
 silsilahnya. Kyai Musta'in justru menyebut langsung nama Kyai
 omli sebagai urutan silsilahnya, mengabaikan nama Kyai Usman.

Kyai Makki menyatakan:

"Kyai Musta'in itu batal kemursyidannya karena mengingkari gurunya Kyai Usman. Kyai Musta'in memang dibai'at oleh Kyai Romli tetapi untuk melanjutkan pelajaran tarekatnya itu diperoleh dari Kyai Usman. Seharusnya Kyai Musta'in tidak mengingkari gurunya tersebut".³¹

Pendapat senada juga diutarakan oleh Abdul Hayyi, menantu Kyai Makki Ma'shum sebagai berikut:

"Proses perpindahan kemursyidan dari Rejoso ke Cukir tidak hanya karena faktor politik, akan tetapi juga karena faktor kemursyidan Kyai Musta'in. Yang seharusnya menjadi mursyid

³¹ Wawancara dengan Kyai Makki Ma'shum di rumahnya tanggal 13 September 1976

ialah Kyai Usman al-Ishaqi, karena beliau telah mendapatkan bai'at muravid mutlagan dari Kyai Romli".³²

Kedua, konsep istiqamah. Istiqamah dalam bahasa Indonesia artikan sebagai keajegan atau konsisten dalam memegang prinsip. Kyai Musta'in dalam pandangan penganut tarekat Cukir dinilai orang istiqamah, yaitu tidak kuat memegang prinsip keyakinan politik yang pernah diperjuangkannya. Sebagai pemimpin Jam'iyah Abul Tharicah Mu'tabarrah, seharusnya prinsip istiqamah itu menjadi pegangan dasar dalam melakukan serangkaian tindakan termasuk tindakan politiknya. Dengan berpindah afiliasi politik ke Golkar yang disertai dengan kampanye besar-besaran akan menyebabkan kegelisahan umat, sehingga berakibat tidak tenangya hati umatnya sendiri. Afiliasi politik itu harus bermuatan kepentingan umat Islam dan bukan kepentingan yang lain, misalnya uang. Kyai Makki menjelaskan:

"Pada waktu terdengar oleh para tokoh tarekat di Jombang kalau Kyai Musta'in ke Golkar, ia sudah dinasehati beberapa kali agar mengurungkan niatnya, sebab akan membawa kegelisahan umat, kehilangan pegangan. Eh...ternyata malah kampanye Golkar di Tambaksari".³³

Ketiga, dimensi konsep keikhlasan berjuang. Sebagai pemimpin Jam'iyah tarekat, seharusnya tidak mengukur perjuangan dengan materi, sehingga apapun keadaan yang menimpanya harus dijadikan sebagai prinsip yang mendasar. Bukan hanya karena uang lantas menjadi tidak istiqamah. Konsep keikhlasan dan kesederhanaan merupakan faktor dominan bagi seorang mursyid tarekat yang menga-

32. Wawancara dengan Abdul Hayyi di rumahnya, 26 September 1996

33. Wawancara dengan Kyai Makki Ma'shum di rumahnya, 27 September 1996

kan kesederhanaan dan keikhlasan. Kepercayaan seorang murid
 an menjadi berkurang kalau orientasi perjuangan sudah mengarah
 pada kepentingan duniawi, seperti materi. Kyai Makki menjelas-
 an:

"Setelah Kyai Musta'in kampanye Golkar, maka jenderal-jenderal berdatangan ke Rejoso, seperti Witarmin, Amir Murtono, Ali Murtopo dan sebagainya. Mereka itu memberikan bantuan uang. Mestinya, bantuan materi tidak dikaitkan dengan dukungan Kyai ke Golkar".³⁴

Pernyataan Kyai Makki ini tidaklah berlebihan. Sebagai seorang mursyid dengan jumlah pengikut yang bertebaran di Jawa Timur, dan sekaligus membawa kebesaran nama Kyai Adlan, seharusnya memiliki kekayaan materi yang berlimpah. Apalagi dikaitkan dengan besarnya dana yang diperoleh dari infaq jamaah tarekat. Akan tetapi Kyai Makki cukup menempati rumah yang sangat sederhana untuk ukuran masyarakat sederahnya di desa Tegalsari, Mojoarno. Demikian pula pesantrennya juga tidak menunjukkan gairah materi yang berlebihan.³⁵ Sungguh suatu pandangan yang sangat kontras dengan pusat tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Rejoso.

Aktivis tarekat yang berpusat di Rejoso, tentu tak menerima begitu saja ungkapan seperti itu. Bagi mereka, dimensi politis tetap lebih menonjol dalam serangkaian peristiwa perpindahan

34. Wawancara dengan Kyai Makki Ma'shum, 27 September 1996. Mengenai kategori butiqo, dimensi keikhlasan berjuang itu, ketika dikonfirmasi ke Kyai Abdul Hamid, beliau menyatakan, bahwa yang demikian itu terlalu kasar. "Apa tidak mungkin diganti dengan istilah yang lain", katanya. Wawancara konfirmasi dengan Kyai Abdul Hamid, 12 Oktober 1996

35. Observasi terhadap tempat tinggal Kyai Makki, 13 September 1996. Bandingkan keadaan tersebut dengan pernyataan Kyai As'ad dalam kaitannya dengan dukungannya ke Golkar yang sarca materi. Kyai As'ad menyatakan, "selama ini PPP dan PDI tidak mampu memberikan kontribusi materi kepada pesantren. Lantas ulangnya apa senebles partai politik yang tidak punya bondo". Lihat Wawancara Kyai As'ad dengan Majalah Santri, No. 02/11/Julai 1996 #, h. 12

setiaan penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dari Rejoso ke Cukir. Ada beberapa alasan mengenai hal ini. Pertama, bahwa perpindahan itu dikaitkan dengan kemursyidan Kyai Musta'in, mengapa persoalan tersebut tak diungkap semenjak sebelum kyai Musta'in pindah ke Golkar. Padahal pada waktu itu, hirararki kemursyidan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Rejoso sudah terungkap seperti itu. Bahkan Kyai Musta'in dipilih menjadi Ketua Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarrah pada waktu Konggres di Madiun tahun 1975. Seharusnya, pada waktu itu sudah dibicarakan kriteria orang mursyid tarekat untuk menjadi Ketua Jam'iyah yang merupakan wadah perhimpunan tarekat-tarekat yang berafiliasi ke NU tersebut. Kedua, mencuatnya kasus perpindahan ketaatan tersebut berkaitan dengan suasana politik yang menghangat di seputar pemilu 1977, setelah Kyai Musta'in kampanye Golkar, yang berarti secara transparan terdapat benang merah yang menghubungkannya. PPP yang kebanyakan didukung oleh Kyai-kyai menjadi gusar dengan perpindahan afiliasi politik Kyai Musta'in ke Golkar dalam kapasitasnya sebagai ketua Jam'iyah Ahli Thariqat Mu'tabarrah. Sebagai ketua organisasi yang membawahi demikian banyak organisasi di bawahnya tentu pengaruhnya sangat besar. Ketiga, Patronase di dalam dunia pesantren--sebagai bagian dari tradisi pesantren--sangat mengkhawatirkan PPP dalam kasus perpindahan afiliasi politik orang besar tersebut. Memang harus diakui, karisma Kyai Musta'in pada waktu itu sedang naik ke puncak. Secara sederhana, Kyai Wahab menyatakan:

"Pokoknya, menurut saya, suasana politik pada waktu itu memiliki pengaruh besar terhadap perpindahan ketaatan dari satu mursyid ke mursyid lainnya. Bagi mereka itu, mursyid

tarekat itu harus PPP, kalau tidak dianggapnya batal. Jadi yang syah itu hanya PPP. Jadi ketika Kyai Musta'in pindah ke Golkar juga dianggapnya tidak syah menjadi mursyid. Mengapa tidak sebelumnya dinyatakan begitu. Lagi pula, Kyai Musta'in itu dibai'at menjadi mursyid oleh Kyai Romli, bukan oleh Kyai Usman. Kyai Usman hanya diperintahkan untuk menyempurnakan pelajaran ilmu tarekat bukan membai'atnya".³⁶

Persoalannya, memang tak sesederhana itu. Ketika Kyai Romli afat status kyai Musta'in masih belum mencapai maqam (state, ahapan) yang memungkinkan untuk dibai'at menjadi mursyid, sehingga bisa saja dipertanyakan status kemursyidannya. Oleh karena itu, jika di kemudian hari terdapat sikap ketidak-istiqamahan, bisa saja hal itu ditafsirkan oleh lawan politiknya sebagai mengejawantahan ketidak-absahan status kemursyidannya. Bagi pimpinan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir, sumber penyebab berbagai sikap dan tindakan yang tampil di permukaan hanya dapat dipahami dari dimensi normatif atau dimensi idealitas seperti itu. Sedangkan di satu sisi, pimpinan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Rejoso lebih memahami realitas politik yang dapat menjadi wacana perubahan masyarakat. Ibaratnya, kalau mau menuju ke suatu tempat yang jauh, orang mesti naik mobil agar cepat sampai jangan naik dokar karena akan memerlukan waktu yang lama untuk sampai ke tujuan. Mobil diibaratkan Golkar dan dokar diibaratkan PPP. Oleh karena itu, jika ingin sampai ke tujuan mengagungkan asma Allah, maka mesti menggunakan kendaraan yang lebih cepat.

Memahami dinamika tarekat, dengan demikian, tidak hanya

36. Wawancara dengan Kyai Wahab di rumahnya tanggal 21 September 1996

pat dipahami dari dimensi politis yang di luarnya nampak domi-
n, akan tetapi secara hakiki dapat pula berasal dari legalitas
ermatif yang mendasari berbagai pengambilan keputusan dalam
rtindak. Jadi, dari dimensi internal ialah pandangan yang
rupa kekurang absahan legalitas formal kepemimpinan tarekat,
dangkan dari dimensi eksternal ialah keberadaan tekanan dari
lompok penekan, baik organisasi politik maupun kelompok kepen-
ngan lainnya.

Meneguhkan kharisma. menuai kepatuhan

Kharisma--sebuah konsep di dalam dunia kepemimpinan--tak
ncul dengan sendirinya. Akan tetapi dilalui dengan proses yang
anjang, kompleks dan terkadang tak mudah dipahami dengan pende-
tan rasio semata.

Seorang pemimpin kharismatik, berhasil mengabsahkan kekua-
annya karena keterlibatannya dengan simbol-simbol suci, misal-
a dengan menggunakan konsep bai'at, washilah dan rabithah.
onsep itu, secara tidak langsung akan menghadirkan kharisma
agi pemimpinnya.

Tarekat memiliki konsep kepemimpinan yang disebut sebagai
ursyid (guru, pemimpin orde tarekat). Mursyid ialah orang yang
elah memiliki legalitas untuk memimpin, membimbing dan mengatur
rbagai pelaksanaan upacara ketarekatan yang terstruktur, misal-
a bai'at, khususiyah, uzlah dan upacara-upacara lain yang dapat
identifikasi sebagai amalan tarekat. Misalnya untuk melakukan
urid, seorang murid haruslah menggunakan washilah dan rabithah.

mursyid adalah pemimpin spiritual yang dapat menghubungkan antara murid dengan Tuhan secara vertikal. Dalam ajaran tarekat, seorang murid tak akan dapat mengamalkan ajaran tarekat sebelum mendapatkan pengabsahan atau janji setia (bai'at) dari guru mursyid yang telah memperoleh wewenang untuk mengabsahkan penganut baru. Dengan demikian, pembai'atan merupakan pintu masuk bagi penganut tarekat agar dapat mengamalkan ajaran tarekat sesuai dengan prinsip dan tata aturan tarekat.

Melalui pembai'atan proses awal pengakuan akan superioritas mursyid itu akan terbentuk. Di dalam proses bai'at itu akan diucapkan janji dan kesetiaan terhadap mursyid yang telah membimbingnya untuk selalu mengamalkan ajaran tarekat melalui washliyah dan rabithah terhadap mursyidnya. Serangkaian upacara-upacara ini dalam jangka waktu yang sangat panjang akan membentuk jalinan kesetiaan dari murid kepada mursyid. Seorang mursyid adalah kawan dalam rangka mendaki pengalaman berhubungan dengan Tuhan, sehingga seseorang yang telah diajak bersama-sama untuk menikmati lezatan berhubungan dengan Tuhan tentu akan dikenang sebagai kawan yang telah memiliki kelebihan dalam hal yang ditujunya.

Seorang mursyid dalam pandangan muridnya tidak hanya sekedar pembimbing spiritual, tetapi pembimbing seluruh kehidupan muridnya. Dalam segala persoalan yang menyangkut kehidupannya, muridnya akan memiliki hajad mengawinkan anak, mendirikan rumah, mencari rizki yang halal dan seluruh kegiatan kehidupan lainnya akan selalu dikonsultasikan dengan mursyidnya. Itulah sebabnya, rumah mursyid selalu ramai orang datang untuk mengadukan berbagai problema kehidupannya. Mengamalkan tarekat bagi mereka berarti

perti pisau bermata dua. Pertama, sebagai latihan kerohanian di bawah bimbingan guru mursyid untuk memperoleh keridhaan Tuhan. Hal ini akan diperoleh manakala murid menggunakan jasa guru mursyidnya, yang telah terlebih dahulu dikenal oleh Tuhannya. Ini tidak berarti bahwa Tuhan hanya mengenal orang-orang tertentu, akan tetapi kenal dengan keakrabanlah yang dimaksud. Mereka berdasarkan pada prinsip Al Quran, "Inna akramakum Linda-Allah taqwakum, yang paling mulia di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu".³⁷ Bagi penganut tarekat, mursyid itu berasal dari "yang paling taqwa di antara kamu". Mursyid ialah orang yang sudah mencapai maqam muragabah 20 dengan jumlah dzikir yang sangat banyak, bahkan keluar masuknya nafas selalu diikuti oleh hati membaca dzikir. Ini yang dalam konsep tarekat disebut labada al-asma wa al-ma'na fa huwa mu'minin haqiqiyun, orang siapa yang mengabdikan kepada Allah dengan nama dan ma'nanya, maka dialah yang disebut sebagai mu'min sejati.³⁸ dzikir asma (nama) ialah pekerjaan mulut, sedangkan dzikir ma'na ialah pekerjaan hati. Hati selalu terpaut dengan dzat, sifat dan af'al Allah.

Kedua, melibatkan kepentingan duniawi, yang dirasakan secara langsung akibatnya oleh penganutnya. Mengamalkan tarekat bagi mereka seperti halnya memperoleh pembimbing dalam mengarungi kehidupan dan itu berdampak pada ketenangan kehidupan, rizki yang

37. Al-Dur'an, surat Al-Hajurat, (16:13).

38. Bandingkan dengan hasil penelitian mengenai tarekat Syatariyah di Kuanyar, Mayong Jepara oleh Nur Syam, 'Etnografi Kehidupan Penganut Tarekat Syatariyah di Desa Kuanyar, Mayong Jepara Jawa Tengah, Toyota Foundation, 1990.

lapangkan oleh Allah dan kesuksesan usaha. Dalam salah satu cerita, Qomar, mantan pedagang yang sekarang menjadi penganut tarekat di Cukir menuturkan:

"Setelah mengikuti tarekat, saya lebih tenang. Sholat dan dzikir lebih ajeg, tidak seperti dulu ketika berdagang. Alhamdulillah, justru rizki lebih mudah. Dulu ketika berdagang, ingin sepeda motor saja tidak kesampaian, sekarang malah bisa beli. Saya percaya Allah itu rizkinya jembar (lapang). Tetapi ya harus usaha. Usaha itu wasilahnya rizki".³⁹

Mengenai kesuksesan melakukan kegiatan yang dicita-citakan, ia menyatakan:

"Saya pernah menyelenggarakan acara besar-besaran untuk khususiyah dengan mendatangkan Kyai Ali Badruddin dari pesantren At-Taqwa, Cabean Kraton, Pasuruan. Padahal tidak punya dana. Kemudian saya pergi ke Makam Sunan Ampel. Saya menangis kepada Allah di hadapan makam Sunan Ampel. Berdzikir bertawassul kepadanya. Alhamdulillah, setelah itu banyak orang yang memberikan dana dan acara itu sukses. Sebagai rasa syukur, saya pergi lagi ke makam Sunan Ampel untuk berdzikir dan bersyukur kepada Allah di hadapan makam Sunan Ampel".⁴⁰

Sebagai mata rantai penyambung silsilah dari guru-guru sebelumnya, status dan kedudukan mursyid dihadapan muridnya sangatlah tinggi. Bagi mereka, mursyid ialah waratsat al-ambiya', pewaris para Nabi. Sebuah kedudukan yang bersetara dengan ulama. Dan kenyataannya, setiap orang mursyid adalah pemuka agama yang telah mengalami pendadaran keilmuan agama yang sangat memadai. Kyai Adlan Ali (1902-1990) adalah murid Hadrat al-Syaikh Hasyim Sy'ari yang mumpuni di bidang fiqh, hadits dan tafsir. Di dalam bidang tarekat adalah murid Kyai Romli yang merupakan tokoh besar

39. Wawancara dengan Bonar, di acara khususiyah, tanggal 9 September 1996

40. Wawancara dengan Bonar, tanggal 9 September 1996

tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah dan sekaligus peletak dasar majuan tarekat ini di Jawa Timur. Pengabsahan kemursyidannya diperoleh dari Kyai Muslih Mranggen, yang memiliki jalur spirituelle ke Banten dan Timur Tengah. Menjadi figur terkemuka di tingkat nasional dalam jaringan Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarah Nahdliyyah. Kyai Syamsuri Badawi, lahir 1918 di Cirebon, murid Hadrat Syaikh Hasyim Asy'ari, memperoleh pengabsahan ketarekatan dari Kyai Romli dan balat mursyid dari Kyai Muslih. Pengetahuannya tak diragukan dan aktif di bidang politik di tingkat nasional, sebagai anggota DPR 1987 dan 1992 dari fraksi PPP. Kyai Makki Ma'shum, lahir 1920 di Jombang adalah murid Kyai Hasyim Asy'ari, memiliki jaringan tarekat dengan Kyai Romli dan pengabsahan mursyidnya diperoleh dari Kyai Muslih. Terlibat dalam jaringan Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarah Nahdliyyah di level regional dan nasional serta aktif di DPRD Kabupaten Jombang dari Fraksi PPP.

Ketokohan di bidang agama dan manifestasi pengetahuan agama tersebut dalam tindakan sehari-hari merupakan syarat utama bagi seseorang untuk dapat menggapai kedudukan mursyid tersebut. Dalam kasus Cukir, yang pertama dipilih sebagai mursyid ialah Kyai Hlan Ali karena ilmu, tindakan dan ketuaannya. Setelah Kyai Hlan meninggal 1990, kursi kemursyidan mestinya diberikan kepada Kyai Syamsuri Badawi, akan tetapi karena kesibukannya di Jakarta sebagai anggota DPR maka beliau menyerahkan jabatan kemursyidan kepada Kyai Makki Ma'shum.⁴²

Jalur transmisi ilmu ketarekatan dan keislaman merupakan

41. Wawancara dengan Sholeh, pegawai negeri, tanggal 27 September 1998

faktor penting bagi pengakuan keabsahan dan tinggi rendahnya status kemursyidan seseorang. Jalur transmisi inilah yang menjadi pertimbangan utama bagi seorang murid untuk melakukan ketundukan yang luar biasa. Dianggapnya, jalur transmisi merupakan pengabsah bagi tindakan keagamaannya dan menentukan diterima atau tidaknya amal ibadah yang dilakukan. Jika jalur transmisinya terputus, maka amal ibadahnya juga terputus. Itulah sebabnya, para penganut tarekat memilih mursyid yang jalur transmisinya jelas. Tentu saja ada pertimbangan lain, seperti faktor kepribadian, keikhlasan, dan tanggungjawabnya. Mengenai kepribadian seorang mursyid, sebagai pemimpin umat, Hasyim Ab. menyatakan:

"Ada Pak kyai yang tidak disukai oleh umat bukan karena ilmunya, tetapi karena kepribadiannya. Misalnya, tidak suka musyawarah, apa yang diinginkan harus dilaksanakan. Padahal kalau dari segi nasabnya, dan nasab istrinya mempunyai kedudukan yang tinggi. Apalagi dari jalur silsilahnya sangat mendukung. Tapi ya begitu itu".⁴²

Keberadaan silsilah yang sangat memadai, ilmu keagamaan yang tinggi dan akhlak yang mendukung tak akan ada artinya jika tak dikokohkan melalui sosialisasi yang terstruktur. Kharisma mursyid tarekat dapat dipahami dari sudut sosialisasi tersebut. Prosesnya ialah: Pertama, bai'at. Proses awal ketundukan seorang murid kepada mursyidnya. Dalam bai'at seorang murid mengucapkan janji ketaatan kepada mursyid untuk mengamalkan ajaran tarekat melalui washilah dan rabithah sebagaimana telah dijelaskan di atas. Bai'at, washilah dan rabithah adalah kata kunci bagi proses

42. Wawancara dengan Hasyim Ab., tanggal 12 September 1996

patuhan. Kedua, khususiyah, yaitu acara tawajuhan untuk membaca Al-Qur'an, dan mendapatkan bimbingan secara langsung dari mursyid atau badal mursyid. Acara ini merupakan kegiatan ritual rutin yang diselenggarakan secara terkoordinir pada suatu waktu tertentu.

Ada yang setiap hari Senin, Kamis atau selapanan (36 hari sekali). Ketiga, sosialisasi. Yaitu tahapan mengungkapkan kelebihan-kelebihan amalan yang dilakukan oleh para ulama, mursyid atau para waliyullah, para tabi'in dan para sahabat Nabi. Kegiatan sosialisasi dilakukan dalam ceramah-ceramah agama, baik yang diselenggarakan melalui acara khususiyah maupun di tempat lain. Dalam acara khususiyah, selalu diselipkan kelebihan syekh mursyid dalam membina kehidupan masyarakat, utamanya kehidupan keagamaannya. Dalam acara khususiyah, Kyai Khairul Anwar menyatakan:

"Untuk segala kegiatan ceramah di lingkungan tarekat, misalnya khususiyah, sewelasan, khoul atau kegiatan yang khusus diikuti oleh penganut tarekat haruslah orang yang sudah dibai'at. Jangan sampai orang luar merusak yang sudah baik. Jangan sampai usaha-usaha Kyai Adlan, Kyai Makki dalam membina tarekat yang ikhlas seperti itu rusak oleh orang lain".⁴³

Dalam hirarki ketarekatan, yang berhak memberi ceramah adalah orang yang sudah mendapatkan pengesahan dari mursyid. Mereka secara bergiliran memberikan santapan rohani kepada penganut tarekat yang mengikuti acara khususiyah. Mereka itu diberi pengabsahan untuk menjadi badal mursyid, yang salah satu tugasnya adalah memberikan ceramah agama. Dalam kegiatan ceramah agama ini-

43. Observasi khususiyah di Masjid Cakir, tanggal 5 Agustus 1996

proses pengokohan kharisma tersebut dilakukan. Hampir selalu didapati penjelasan konsep tawadlu' (hormat), tha'at (taat) dan keikhlasan melakukan tindakan keagamaan. Ketiganya merupakan kata kunci yang harus dipahami dan dilakukan oleh penganut tarekat.

Tujuan akhir dari proses pengokohan kharisma itu ialah yang disebut dengan konsep sami'na wa atba'na, mendengarkan apa yang dinyatakan murayid dan mematuhi apa yang dinyatakannya. Dan jika aplikasi konsep ini telah diperoleh, maka apa yang menjadi ucapan, sikap dan tindakan mureyid ialah apa yang akan diusahakan untuk diucapkan, disikapi dan dilakukan oleh murid. Itulah inti dari doktrin siapa yang tidak memiliki avekh, maka yang menjadi avekhnnya ialah svaitan.

Organisasi Tarekat: sebuah kelompok eksklusif

Tarekat sebagai orde sufisme pada awalnya merupakan organisasi yang bermuatan agama murni. Akan tetapi karena tarik menarik antara agama dan politik ini, maka kemudian muncullah organisasi tarekat yang secara langsung merupakan kino-kino organisasi politik. Misalnya Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarah Indonesia (JATMI) yang didirikan oleh Kyai Musta'in setelah terpecah dari Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarah yang menambahkan kata al-Nahdliyah di belakangnya. JATMI berkedudukan di Rejoso dengan ketuanya ialah Kyai Musta'in Romli, kemudian dilanjutkan oleh Kyai Rifa'i Romli dan sekarang Kyai Dimiyati Romli. JATMI secara tegas menyatakan, menyalurkan aspirasi politiknya ke politik.

Berbeda dengan JATMI, Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarrah Al-Nahdliyah tidak terkait secara politis dengan partai politik tertentu. Keberadaannya hanyalah merupakan faksi dari organisasi NU saja. Dengan demikian, keterlibatan ke PPP hanyalah bersifat individual. Kyai Makki menjelaskan:

"Yang ke PPP itu orang tarekat bukan tarekatnya. Tarekat itu hanya mengurus ibadah saja. Kalau tarekat mengurus politik, tarekatnya jadi bubar. Tarekat Mu'tabarrah Nahdliyah itu bukan milik PPP atau partai politik lainnya, akan tetapi milik umat, milik anggota".⁴⁴

Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarrah semenjak awal memang bersikap independen. Dalam anggaran dasarnya disebutkan hanya berafiliasi ke Islam ahli sunnah wa al-jamaah sebagai identitas keorganisasian di bawah NU, yang menampung aspirasi penganut tarekat yang memiliki ketawhidan yang didasarkan atas al-Sy'ariyah dan Maturidiyah serta di bidang tasawuf didasarkan atas konsepsi Junaid al-Baghdadi. Demikian pula ketika organisasi ini berubah dengan menambahkan kata Nahdliyah, maka organisasi ini juga tetap menjaga keseimbangannya terhadap afiliasi politik kepada partai tertentu.

Memang, tarikan ke arah PPP terasa lebih kuat, sebab Ketua Jam'iyah Ahli Tharigah Nahdliyah adalah Kyai Idham Kholid yang pernah menjabat sebagai Presiden PPP dan tetap loyal terhadap PPP, walaupun secara struktural NU telah menyatakan menjaga jarak yang sama dengan OPP. Tarikan kuat itu juga dapat dilihat bahwa hampir seluruh jaringan organisasi ini mulai dari pengurus Pusat,

44. Wawancara dengan Kyai Makki, 27 September 1996

Wilayah, Cabang dan Ranting didominasi oleh orang-orang PPP. Komposisi dan personalia Idarah Wustha Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarrah Nahdliyah Jawa Timur 1990-1995 hampir 85 % didominasi oleh orang-orang PPP. Diantaranya ada nama yang mendukung Golkar dan ada pula yang tidak menampakkan afiliasi politiknya. Demikian pula pada kepengurusan berikutnya, juga sekitar 80% didukung oleh PPP. Dominasi Jombang dalam kepengurusan Wilayah ini sangat kelihatan. Utamanya di imdhaiyyah (eksekutif) dengan menempatkan Kyai Makki Ma'ehum sebagai ketua untuk dua periode, Kyai Abdullah Hajjad sebagai sekretaris untuk dua periode, Kyai Khairul Anwar sebagai wakil ketua untuk kedua kali, dan Kyai Abdul Hamid Hasan sebagai Bendahara.

Sebagai organisasi, tarekat memang hanya menerima pengikut yang secara resmi telah memperoleh bai'at dari guru mursyid yang sanad (matarantai) silsilahnya tidak terputus. Orang lain, dengan demikian, tak akan begitu mudah masuk menjadi anggota kecuali ada persyaratan khusus yang telah dimilikinya. Akan tetapi sangat sulit untuk memperoleh tiket khusus semacam itu, kecuali dengan pertimbangan yang sangat khusus, misalnya Kyai Idham Kholid sebagaimana telah dijelaskan di muka.

Dewasa ini, tarekat telah "go public". Artinya, jika pada masa lalu tarekat itu dianggap sebagai organisasi yang sangat tertutup dengan persyaratan ketat untuk bisa memasukinya, tetapi sekarang telah membuka pintu seluas-luasnya untuk mengikutinya. Ajaran tarekat telah banyak dibukukan, dikaji, dipelajari dan diamalkan oleh orang bahkan tanpa bai'at sekalipun. Untuk memasuki tarekat juga tak dipersyaratkan penguasaan ajaran Islam yang

angat baik. Kyai Muhammad Sholeh menyatakan:

"Ajaran tarekat seharusnya diberikan kepada orang-orang yang syariatnya sudah baik, paling sedikit tahu syarat dan rukun shalat dan tentunya sudah melaksanakan. Baru kemudian diberikan bai'at. Tetapi sekarang ini, mursyid itu "loman", siapa saja yang berkeinginan menjadi anggota tarekat terus dibai'at. Kemudian untuk memperbaiki syariatnya diadakan pengajian pada waktu khususiyah atau lainnya".⁴⁵

Yang nampak eksklusif dari tarekat ialah menyangkut ritual-ritual yang diselenggarakan. Ada beberapa kegiatan yang tak boleh dimbarangan diikuti oleh orang lain kecuali anggota tarekat. Misalnya bai'at, menjadi imam yang jamaahnya anggota tarekat--kecuali atas perkenan mursyid--dan memberi ceramah yang khusus pengajian tarekat. Ada semacam kekhawatiran "kerusakan" terhadap nilai-nilai yang selama ini telah menjadi acuan bersama. Kegiatan bai'at hanya boleh dilakukan oleh mursyid, badai mursyid lainnya berwenang memberikan pengajian. Imam shalat non-anggota tarekat--terkecuali memenuhi persyaratan khusus--dikhawatirkan merusak amal ibadah. Penceramah non-anggota tarekat dikhawatirkan merusak tata nilai yang telah menjadi acuan bagi tindakan.

Abdul Hayyi menyatakan:

"Untuk menjadi imam shalat diutamakan yang telah mengikuti bai'at, walaupun ada orang yang lebih tua. Jika dari semua anggota tarekat itu bacaan Al-Qur'annya jelek, maka dipilih yang non tarekat tetapi bacaan Al-Qur'annya baik".⁴⁶

Sementara itu, Kyai Khairul Anwar mengungkapkan:

"Masih ingat tidak, ketika Jam'iyah tarekat mendatangkan Letkol. Syatibi dari Surabaya. Waktu itu dia ngomong: orang tarekat itu kalau wirid tasbehnya berbunyi krak...krak...krak, karena cepatnya. Apa Malaikatnya bisa menghitung. Ceramah begini ini salah, Malaikat kok dinyata-

45. Wawancara dengan Muhammad Sholeh, 27 September 1996

46. Wawancara dengan Abdul Hayyi, 26 September 1996

kan tidak bisa menghitung. Kita ini harus yakin, kalau malai kat itu mesti bisa menghitung. Hal-hal seperti ini bisa merusak yang selama ini telah baik. Pokoknya, semua kegiatan khusus untuk penganut tarekat, penceramahnya harus yang sudah bai'at. Kalau ada pengurus ranting yang mendatangkan penceramah bukan penganut tarekat akan saya berhentikan dari pengurus. Kecuali kalau itu pengajian yang pendengarnya orang umum".⁴⁷

Tarekat sebagai organisasi tertutup, memang mudah sebagai sarana untuk menstimulan anggotanya dalam kegiatan yang dinafasi oleh agama. Ia menjadi sarana ampuh untuk menghimpun dana bagi kepentingannya sendiri maupun umat Islam. Dalam suatu ceramahnya yang menggunakan sentimen keagamaan, Kyai Khairul Anwar menyentuh emosi keagamaan audiens tentang perebutan tanah di sebelah pondok pesantren Lirboyo yang akan dibeli orang Kristen seharga satu milyar rupiah. Pondok pesantren tidak memiliki uang untuk membeli tanah tersebut. Untuk itu diperlukan bantuan dana dari umat Islam. Ternyata hanya dalam waktu dua minggu telah terkumpul dana sebesar Rp. 3.008.100,00. Pada minggu ketiga, ternyata masih ada yang menyeteror dana sebesar Rp. 550.000,00. Melalui musyawarah, yang itu ditasarufkan untuk melanjutkan pembangunan mesjid Cukir.⁴⁸

Organisasi ketarekatan, dengan demikian telah memulai babak baru. Jika selama ini kesan tradisional masih melekat pada organisasi tarekat--karena kepatuhan pada mursyidnya--maka dewasa ini kesan itu setidak-tidaknya telah terhapuskan, terbukti dengan berbagai pembenahan administrasi keuangan, sebagai akses untuk

47. Observasi Khususiyah di Masjid Cukir, 9 September 1994

48. Observasi Khususiyah, 9 September 1994

jadikan organisasi ini berwibawa tidak hanya karena kekuatan charisma kyainya, akan tetapi juga kekuatan administrasinya. Simpulan ini akan menjadi benar, manakala organisasi seperti sekret ini telah dijamah oleh tangan-tangan organisator yang adai. Dan ini yang telah kelihatan di Cabang Jombang dewasa

Memfaatkan pengaruh, memperoleh dukungan: Kvai, PPP dan Masyarakat

Masyarakat pedesaan, sering diidentifikasi sebagai masyarakat dengan tingkat paternalitas yang sangat tinggi. Tidaklah berlebihan jika dinyatakan, masyarakat desa memiliki tingkat bergantung yang sangat besar terhadap para patronnya. Patron di masyarakat pedesaan, bisa orang yang paling berpengaruh di desa itu, misalnya orang yang mempunyai kelebihan ilmu pengetahuan, khususnya ilmu keagamaan, orang kaya yang memberikan mandat kepada masyarakat luas dan bisa juga orang yang memiliki akses ke atas, atau pejabat-pejabat yang memiliki pengaruh.

Dalam kasus tarekat, bentuk patronase itu diperoleh melalui konsep sami'na wa atha'na, mendengarkan dan menaati segala perkataan, penyikapan dan amal perbuatan guru mursyidnya. Bentuk bergantung itu--sebagaimana dijelaskan dimuka--berawal dari proses pembal'atan dan terus berlangsung di dalam proses pendakitan-tahapan-tahapan atau magam-magam di dalam hirarkhi ketarekahan. Dalam salah satu tanya jawab, ketika berlangsung Musyawarah pro Jam'iyah Ahli Thariqah Multabarrah Nahdliyah, di Mranggen, Bl, ditanyakan oleh peserta "sebab-sebab atau alasan apakah

taatan murid kepada Guru Mursyid? Jawabannya ialah karena berulang kalinya mengaji kepada Guru Mursyid sehingga mereka mendapat Nur Illahi.⁴⁹ Pengokohan terhadap wewenang guru untuk memberi pelajaran sehingga seorang murid dapat memperoleh "Bahaya Ketuhanan" itulah yang secara mendasar menjadi penyebab taatan seorang murid, sehingga tanpa kehadiran Guru Mursyid, seorang murid tidak akan dapat menggapai keinginan spiritualnya. Apalagi mereka juga akan menerima sangsi secara spiritual, jika seorang murid tidak menaati guru mursyidnya. Sebuah pertanyaan, sangsi-sangsi apakah terhadap murid yang tidak menaati gurunya?. Jawabannya ialah pertama diperingatkan, kedua kalinya diperingatkan dan ketiga kalinya guru mursyid rela tidak diakui sebagai gurunya.⁵⁰

Bagi santri, pengingkaran terhadap guru merupakan tindakan tercela dan sedapat-dapatnya akan dihindari. Suatu hal yang menjadi ketakutan utama bagi santri berhadapan dengan gurunya ialah kalau gurunya itu tidak merelakan ilmu yang telah diterima muridnya tersebut sebagai ilmu yang bermanfaat. Dimensi "kerendahan" guru, menjadi alur kemanfaatan ilmu tersebut bagi santri. Dalam konsepsi Islam yang itu menjadi keyakinan santri ialah tiga modalan yang tak akan punah sampai seseorang meninggal dunia yaitu madrasah jarivah, ilmu yang bermanfaat bagi dirinya, dan anak

49. Idarah 'Aliyah, Tharigah Ma'laharah Ikhadiyah, (Semarang: Toba Putra, t.l.), h.48

50. Idarah 'Aliyah, Tharigah..., h.48

alah yang dapat mendoakan kepada kedua orang tuanya⁵¹ adalah sebabnya dalam setiap pesantren akan selalu diajarkan sebagai mata ajaran wajib, yaitu mengaji kitab Ta'lim al-Muta'allim,⁵² yang merupakan teks yang melandasi etika proses pembelajaran di dunia pesantren.

Di kemursyidan Tarekat Qadiriyyah wan Naqsyabandiyah Cukir, aggotanya adalah setidak-tidaknya orang yang pernah mengenyam dunia pendidikan pesantren--walaupun di tingkat pesantren cil--maka dasar-dasar keyakinan seperti itu telah dimilikinya. Pada suatu ketika mereka memasuki dunia tarekat, pemantapan-pemantapan akan dengan mudah dilakukan oleh mursyid atau badal mursyid. Jadi semacam review dan pengokohan saja.

Seorang murid haruslah melanggengkan ta'dzimnya kepada guru mursyid yang telah mengajarkan pengetahuan dan amalan kerohanian. Sebagaimana keterangan dalam hadits Nabi, yang artinya "yahmu itu ada tiga, yaitu ayah yang menyebabkan lahirmu, ayah yang mengawinkan kamu dengan anak putrinya dan ayah yang memberi pelajaran kepada kamu. Itulah yang paling utama".⁵³

Kitab Al-Futubat al-Rabbaniyah, karangan Hadrat al-Syaikh

51. Hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim yang selengkapnya berbunyi Idza wata ibnu Adama 'in watha'a 'awalihi min tsalatsin, shadaqatin jarriyahin, aw-ilain yustafa'u bihi aw-waladin shalihin yad'u lahu artinya apabila wati anak coto, wati terputuslah segala anaknya kecuali tiga hal, yaitu: shadaqah jarriyah, ilmu yang bermanfaat dan anak shaleh yang mendoakan orang tuanya.

52. Kitab Ta'lim al-Muta'allim Tariq at-Ta'allim ialah kitab yang ditulis oleh Imam Burhanuddin Az-Zaronji yang diterjemahkan ke bahasa Indonesia Petunjuk bagi Pelajar tentang Cara Belajar berisi mengenai etika dalam kaitannya dengan hubungan murid dengan guru dan juga terhadap teman-temannya. Kitab ini sangat terkenal khususnya di lembaga pendidikan pesantren di Indonesia. Untuk mengenai analisis terhadap kitab ini dalam tulisan Affandi Mochtar, Ta'lim al-Muta'allim Tariq At-Ta'allim (Beberapa Catatan Studi), dalam Sudarnoto Abdul Hakim, Talim Berbagai Perspektif, (Jakarta: LPNI, 1996), h. 17-34

53. Dinukil dari kitab Shulashoh al-Maqban, h. 102, sebagaimana dikutip dalam Idarah Aliyah, Thoriqok..., h. 61

H. Muslih ibn Abdurrahman, menyebutkan adab (tatacara, sopan santun) murid kepada guru, yaitu:

- 1) Murid harus mempunyai i'tikad sesungguhnya maksud si murid tidak akan berhasil kecuali lantaran dengan gurunya.
- 2) Murid harus menyerah dengan ikhlas dan ridla atas didikannya guru serta khidmat kepadanya
- 3) Apabila terjadi pertentangan antara kehendak murid dan kehendak guru, maka murid harus meninggalkan kehendaknya sendiri kemudian melaksanakan kehendak gurunya.
- 4) Murid harus menjauhi apa yang menjadi tidak sukanya guru dan juga ikut tidak suka apa yang tidak disukai gurunya.
- 5) Murid dilarang tergesa-gesa menerangkan hal-hal yang terjadi, sebagaimana mimpi atau perlambang-perlambang, walaupun murid lebih pandai tentang itu.
- 6) Murid harus memperlankan suaranya pada waktu bercakap-cakap dengan gurunya dan harus tidak memperbanyak soal jawab dengan gurunya.
- 7) Apabila murid menghendaki sowan kepada gurunya harus mencari waktu yang sebaik-baiknya dan selonggar-longgarnya bagi guru, agar tidak mengganggu kepada guru dan pada waktu berhadapan harus sopan dan ta'dzim kepada Allah.
- 8) Murid tidak diperbolehkan merahasiakan sir-sirnya ketika matur kepada guru dan harus secara terang-terangan (tidak boleh bohong)
- 9) Murid tidak diperbolehkan memindah perkataan guru kepada orang lain kecuali mendapat ijin dari guru tersebut.
- 10) Murid dilarang buruk sangka kepada gurunya, dilarang mengkritik, dilarang menjelek-jelekan, dilarang gasab, dilarang ngundat-undat dan dilarang menyinggung kepada gurunya.⁵⁴

Pengajian kitab Al-Futuhat al-Rabbaniyah, menjadi salah satu program jangka pendek Idarah Syu'biyah Jombang dalam Konperensi Periodik tahun 1991, ditujukan dalam rangka memberikan pelajaran khusus amalan-amalan tarekat kepada warganya. Pengajian kitab ini dianggap penting karena ditengarai masih kurangnya pemahaman warga tarekat mengenai seluk beluk ajaran tarekat,

54. Idarah 'Aliyah, Harisah..., h. 61

kir dan tata cara komunikasi antara guru murid.⁵⁵

Proses pembentukan ketundukan melalui berbagai forum inilah yang mengakibatkan lahirnya penguasaan lahir dan batin dari seorang mursyid kepada muridnya, sehingga secara pasti akan menghasilkan besarnya pengaruh mursyid tersebut. Pengaruh mursyid terhadap murid secara lahiriyah ialah dalam bentuk besarnya cenderung murid untuk menghadiri berbagai forum pengajian, pertemuan atau kegiatan apa saja yang melibatkan kehadiran mursyidnya. Partisipasi fisik kelihatan sangat menonjol dalam berbagai even yang digelar oleh tarekat. Tak hanya itu, uang pun bisa cair dengan mudah jika itu didalihkan untuk kepentingan umat. Penganut tarekat akan membuka tangannya lebar-lebar jika yang meminta bantuan itu ialah syekh mursyidnya. Penguasaan rohani ialah keharusan seorang murid untuk senantiasa menghadirkan guru dalam proses ritual keagamaannya, khususnya yang menyangkut urusan tarekatnya.⁵⁶ Oleh karena itu, tarekat dapat dijadikan sebagai sarana efektif untuk memobilisasi massa dalam melakukan rangkaian tindakan yang didasari oleh kepatuhannya terhadap gurunya.

Ungkapan penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah bahwa sebagai murid haruslah menundukkan kepala, dalam arti mengikuti apa yang disuruh dan apa yang dilarang oleh guru, dan mengikuti

55. Laporan Bertanggungjawab Idaroh Syu'biyah dalam Konferensi Periodik, tanggal 10 Rabi'ul Awwal 1412 Hijriyah atau 19 September 1991.

56. Dalam salah satu cerita yang diungkapkan oleh penganut tarekat, bahwa dia pernah bernyanyi dibangunkan oleh guru tarekatnya pada suatu malam tertidur pulas sehingga hampir terlupakan untuk melaksanakan sholat malam. Mengenai cerita ini dapat dibaca dalam penelitian oleh Nur Syam, "Kehidupan Penganut Tarekat Syatariyyah di Desa Kuanyar, Mayong Jepara, Jawa Tengah", Laporan Penelitian untuk Toyota Foundation, Jepang, 1990.

ala ucapan, sikap dan tindakan guru merupakan cermin betapa besarnya pengaruh guru kepada murid dalam tataran kehidupannya. termasuk pilihan politiknya.⁵⁷ Dengan demikian, penguatan pengaruh dari guru mursyid kepada murid akan menuai dukungan dari mursyid kepada guru mursyid.

Ada dua dimensi pengaruh guru mursyid terhadap murid, yaitu pertama, bagi kehidupan kerohaniannya, di mana ia akan merasa bahwa tanpa bimbingan mursyid seakan-akan ibadahnya sulit diterima oleh Allah, sebab guru tarekat ialah washilah yang akan mempercepat proses sampainya amal ibadah. Kedua, dalam dimensi kehidupan duniawi, misalnya aspek politik maka pilihan politik guru tarekat akan menjadi referensi pilihan muridnya. Hafidz Ma'shum, begitu yakinnya bahwa tanpa kehadiran Kyai Adlan Ali yang memiliki pengaruh kuat, maka pada waktu penggemosan PPP tahun 1987, maka PPP hanya akan memperoleh sebanyak 4 kursi saja.

Hafidz Ma'shum menyatakan:

"Setelah pemilu 1987 diadakan evaluasi mengenai kekalahan PPP di Jombang dan para peserta rapat sampai pada kesimpulan bahwa tanpa dukungan Kyai Adlan, kehancuran PPP akan lebih parah lagi, paling-paling hanya dapat kursi empat. Karena dukungan Kyai Adlanlah, PPP masih dapat kursi sembilan".⁵⁸

Dukungan Kyai tarekat ke PPP, dengan demikian merupakan sarana ampuh bagi PPP untuk mempertahankan perolehan suara dalam tiap pemilu. Oleh karena itu, memanfaatkan Kyai tarekat dalam momentum pemilu menjadi sarana efektif bagi PPP.

57. Berbagai wawancara dengan semua informan dalam penelitian ini menggambarkan betapa besar ketundukan murid kepada guru mursyidnya tersebut.

58. Wawancara dengan Hafidz Ma'shum, 22 Desember 1996

Pengakuan pengaruh Kyai juga datang dari orang luar, yang tidak secara langsung terlibat dalam proses ketarekatan atau kegiatan keagamaan, tetapi melihat bagaimana besarnya ketaatan masyarakat terhadap kyai dan seberapa besar pengaruh kyai terhadap masyarakat. Toemarno, dalam hal ini menyatakan:

"Masyarakat Diwek itu sangat patuh pada Kyai Makki. Kalau Kyai Makki menyatakan a, maka masyarakat akan menyatakan a. Makanya di Diwek ini PPP selalu menang dalam pemilu, kecuali pada pemilu 1987, ya...karena kyainya begitu".⁵⁹

Suatu hal yang wajar, dalam hal ini, jika masyarakat memiliki pandangan seperti itu, sebab secara faktual para kyailah yang menjadi tumpuan masyarakat dalam menyelesaikan persoalan-persoalan mereka. Apalagi bagi seorang penganut tarekat yang memiliki ketergantungan secara horisontal dan vertikal terhadap keberadaan kyainya. Secara horisontal ialah dalam kaitannya dengan kehidupan dunyawinya dan secara vertikal ialah dalam tata tertib ibadah. Jika konsep-konsep kepemimpinan tersebut dititikberatkan dengan upacara ritual secara vertikal dan urusan kehidupan secara horisontal, maka dapat dinyatakan bahwa kyai tarekat memiliki pengaruh besar terhadap para penganutnya.

Analisis: Memahami kepemimpinan Kyai Tarekat

Kepemimpinan Kyai tarekat dalam dimensi kehidupan penganutnya dapat diidentifikasi sebagai kepemimpinan yang berkewibawaan kharismatik tradisional. Artinya kepemimpinannya tak sepe-

.....

⁵⁹Wawancara dengan Toemarno, Kaur Kemasyarakatan Kec. Diwek, Jombang 22 Desember 1996

nya kharismatis dan juga tak sepenuhnya tradisional. Kepemimpinan tersebut bergerak di antara otoritas kharismatis yang pengabsahannya berdasarkan kemampuan individual pemimpin yang diyakini sebagai berkemampuan di atas rata-rata orang dan hal itu diperoleh dari anugerah Tuhan dan kepemimpinan tradisional yang pengabsahannya didasarkan atas pengakuan masyarakat secara melembaga dan tradisi akan tetapi bukan karena kemampuan khusus.

Menyimak eksistensi kepemimpinan Kyai tarekat di Jombang, terutama yang direpresentasikan oleh mursyid tarekat--Kyai Adlan dan Kyai Makki Ma'shum--nampak bahwa kenyataan empirik seperti itu. Ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan. Pertama, markhi kemursyidan hanya akan diperoleh melalui tata ritual tradisi yang telah melembaga--merupakan bagian penting dari ajaran tarekat--yang disebut sebagai pengakuan, pengabsahan atau disebut sebagai sanad ketarekatan, yang mempunyai persambungan khusus dengan tradisi besar tarekat--mursyid-mursyid terdahulu yang telah absah--bahkan bersambung sampai Nabi Muhammad dan Malaikat Jibril sebagai washilah Nabi dengan Allah dalam wahyu wahyu ketuhanan. Tanpa persambungan secara sah dalam jalur transisi ajaran tersebut seorang mursyid akan dinyatakan batal dan tidak ada lagi ketaatan baginya. Kasus eksodus besar-besaran pengikut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang berafiliasi di Mojoso ke Cukir--sebagaimana disebutkan terdahulu--tentunya berangkat dari keyakinan keterputusan sanad dari mursyid, sehingga diyakini batal kemursyidannya. Kyai Adlan dan Kyai Makki, sebaliknya, memperoleh pengakuan dari mursyid lain yang sangat berpengaruh pada zamannya, yaitu Kyai Muslih Abdurrahman, Mrang-

n yang memiliki kejelasan jalur spiritual dengan tradisi besar tarekat sebelumnya. Pengabsahan jalur spiritual atau bai'at mursyid merupakan kata kunci untuk menunjuk dimensi "otoritas tradisional". Seseorang --dewasa ini-- tidak dapat membangun kemampuannya sendiri untuk mendirikan tarekat baru, karena itu berarti gho'iru mu'tabarrah atau tidak absah dan lebih lanjut berarti tertolak amal ibadahnya. Kedua, pengakuan kewibawaan untuk mursyid dibangun melalui konsep-konsep bai'at, tawassul dan abithah. Melalui konsep dan praktik dari ketiganya, seorang mursyid akan memperoleh kataatan yang besar dari muridnya. Seorang yang telah diba'iat berarti telah mengadakan perjanjian dengan Allah melalui seorang mursyid. Ini bermatra kepatuhan terhadap mursyid berarti kepatuhan terhadap rasul dan dengan demikian juga bermakna kepatuhan terhadap Allah. Bagi penganut tarekat, amal ibadah akan lebih cepat sampai ke hadirat Illahi jika melalui washilah--perantara--para mursyidnya. Seorang mursyid bisa meraih kedudukan perantara karena amal ibadahnya telah berada di atas rata-rata ibadah manusia lainnya, dan tentu saja telah memperoleh pengabsahan dari mursyid sebelumnya. Ada banyak tokoh yang secara nalar memenuhi standart kemursyidan akan tetapi tak dapat mencapai derajat itu, karena faktor kepribadian dan penglihatan matabatin mursyid sebelumnya. Dalam kasus Kyai Makki memperoleh pengabsahan mursyid tarekat, di samping pengabsahan dari Kyai Muslih Mranggen, juga karena wasiat tidak langsung dari Kyai Adlan, misalnya ketika Kyai Adlan pergi haji atau perhalangan maka yang mewakilinya ialah Kyai Makki. Penafsirannya

ah adanya kerelaan Kyai Adlan terhadap kemursyidan Kyai Makki sebagai penggantinya. Praktik rahithah dalam tataritual tarekat secara tidak langsung--juga akan memperkuat posisi kewibawaan mursyid di mata muridnya. Melalui prosesi rahithah, seorang murid an merasa berada dalam bagian tanggungjawab mursyid, sehingga ginya, keselamatan hidup di dunia dan akherat tergantung dari relaan mursyidnya. Suatu hal yang ditakuti seorang murid ialah dak diakui oleh mursyid sebagai muridnya. Ini menggambarkan tapa proses ritual tarekat itu mendukung terbentuknya kewiba-an kyai tarekat. Ketiga, bagi seorang penganut tarekat, ada nampuan-kemampuan khusus yang diyakini sebagai berdimensi nugerah Tuhan. Betapa sulitnya menjadi mursyid, sebab jalan yang rus ditempuh sangat panjang dan berliku-liku. Seandainya seseo-ng telah sampai maqam atau tahapan muraqabah 20 dengan jumlah ikir yang tak terbilang--keluar masuknya nafas seirama dengan nyi Allah-Allah dalam batinnya--akan tetapi dia mesti berhasil lampau tahapan yang sulit yaitu pengabsahan guru mursyid belumlah, yang bagi penganut tarekat dianggap memiliki kemam-an matabatin yang sangat tajam. Kemudian ujian akan dilalui lam kehidupan sosial kemasyarakatannya melalui istiqamahnya, pribadiannya, interaksinya dengan lingkungan sosialnya dan nampilan kehidupan duniawinya. Inilah yang dapat disebut seba-i dimensi anugerah keilahiyahan yang tak sembarang orang mempe-lehnya. Keempat, Berbeda dengan kyai tarekat atau nontarekat ng berhadapan dengan santri pada umumnya--nontarekat--yang patuhannya tidak didasarkan atas tatacara ritual atau prosesi ribadahan sehingga terdapat kemungkinan pergeseran ketaatan,

ka bagi penganut tarekat, hampir-hampir tak terjadi pergeseran ketaatatan. Konsep yang "tidak mempunyai guru, maka gurunya syetan" adalah kata kunci yang berdampingan dengan konsep sami'na wa ma'ina (mendengarkan dan mematuhi perintah) dapatlah kiranya dipakai untuk menjelaskan ketiadaan pergeseran ketaatatan. Jadi, pergeseran ketaatatan hanya akan terjadi berkaitan dengan keterpu- san sanad, ketidakistiqamahan dan kekurangikhlasan seorang mursyid. Selama tiga hal tersebut terjaga, maka pergeseran ketaa- tan adalah suatu kenisbian.

Dengan demikian, kepemimpinan mursyid ialah berdasarkan atas kewibawaan kharismatis tradisional, sebab di satu sisi adanya pengakuan akan kelebihan mursyid dibanding manusia lainnya yang hal itu diyakini berasal tidak semata-mata kemampuannya tetapi berdimensi ketuhanan, dan di sisi lain ialah pembentukan kewibawaan yang didasarkan atas pengokohan tradisi kepatuhan atau loyalitas yang bermatra bagi kepentingan duniawi dan ukhrawi. kepemimpinan dengan tipologi seperti ini akan mewujudkan keter- antungan yang sangat besar dari peranan kyai dalam mengatasi kehidupan pengikutnya. Oleh karena itu, tipe sifat peranan kyai tarekat ialah monomorphik ketimbang polimorphik. Seorang pemimpin menjadi cantolan dan referensi bagi seluruh kehidupan penganut- nya. Dalam jangka panjang--kiranya--differensiasi struktur spe- sialisasi fungsi di kalangan kyai tarekat belum akan berlaku. kecuali terjadi pergeseran pemikiran di kalangan penganut tare- kat, bahwa Kyai hanya berfungsi keukhrowian saja dan persoalan lainnya bisa diserahkan ke yang lain. Perbedaan wilayah seperti

hingga kini belum kelihatan, bahkan di bidang politik--suatu aspek kehidupan yang seringkali crucial--justru terlihat tingginya antusiasme untuk mendukung PPP sebagai afiliasi politik yang sesuai dengan tindakan pilihan politik kyainya.

BAB VI

AFILIASI POLITIK PENGANUT TAREKAT QADIRIYAH

WA NAQSYABANDIYAH DI KEMURSYIDAN CUKIR:

Kecenderungan ke PPP

ngantar

Dalam bab ini akan dijelaskan mengenai hasil-hasil Pemilu mulai tahun 1971 sampai 1982 di kawasan lokal, Kabupaten Jombang. Gambaran hasil-hasil Pemilu tersebut tidak berdiri sendiri, akan tetapi akan dikaitkan dengan peran dan posisi penganut tarekat yang berafiliasi di kemursyidan Cukir, Jombang. Demikian pula pada bab ini akan diuraikan mengenai pasang surut PPP dalam ranah perpolitikan regional dalam kaitannya dengan peran Kyai, urssid atau guru tarekat. Tarikan-tarikan itu akan dapat dilihat secara jelas melalui pelaksanaan pemilu dari waktu ke waktu.

Kinrah PPP Dalam Pentas Politik Regional: pasang surut PPP di Jombang dari Pemilu 1971 sampai 1992

Memang Partai Persatuan Pembangunan (PPP) baru melakukan kongresnya pada 5 Januari 1973 yang terdiri dari unsur Partai Nahd-atul Ulama (NU), Partai Muslimin Indonesia, Partai Islam Perti dan Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII), sehingga menyebut PPP itu setelah fusi partai tersebut dilakukan. Pada pemilu 1971, dapat jika dinyatakan sebagai partai-partai Islam, sebab secara organisatoris masih berasaskan Islam, dan di dalam ideologi perjuangan partainya juga menggunakan label-label atau simbol-simbol keislaman. Walaupun demikian, tidak berarti bahwa setelah

si habislah semua ikatan keislaman tersebut, sebab pada awal berdirinya PPP juga menggunakan lambang partai yang berupa gambar Ka'bah, sebagai manifestasi ciri keislaman yang masih menonjol. Lambang Ka'bah tersebut diperoleh melalui shalat istikharah¹ yang dilakukan oleh K.H. Bisri Syamsuri. Dengan ciri-ciri keislaman, kampanye yang menonjolkan keislaman, fatwa-fatwa tentang wajibnya memilih PPP, dan upaya maksimalnya untuk memantapkan citra sebagai partai Islam, PPP ternyata hanya menambah 2,1 % dari pemilu sebelumnya (1971) dengan total perolehan suara sebesar 29,9% pada pemilu 1978. Kelihatan bahwa mengangkat ciri-ciri keislaman di dalam tema-tema PPP tidak cukup signifikan untuk mengangkat perolehan suara dari partai ini. Tahun 1982--PPP masih beridentifikasi partai Islam--memperoleh suara sebesar 27,6% dan setelah tidak lagi beridentitas partai Islam, pada pemilu 1987 hanya memperoleh suara 16,0%. Perubahan drastis perolehan suara dapat dipahami dari sekitar penggemosan NU terhadap PPP.

Perubahan asas ideologi ke Pancasila melalui Keputusan MPR Nomor II/MPR/1983 tentang Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN), yang berarti PPP juga harus berasaskan Pancasila yang segera diikuti dengan perubahan tanda gambar dari Ka'bah ke Bintang tahun 1984 menjadikan ciri-ciri keislaman partai ini semakin memudar. Konflik internal antara NU dan MI atau John Naro dengan para penentangannya yang berlanjut dengan pembuangan tokoh-tokoh NU

1. Shalat Istikharah ialah shalat yang dilakukan untuk meminta petunjuk kepada Allah untuk melakukan suatu pekerjaan atau memilih sesuatu hal. Untuk penjelasan mengenai bagaimana keyakinan PPP sebagai Partai yang didirikan oleh Allah, Periksa Ridwan Hidi, PPP dan Politik Orde Baru, (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1991), h. 12

dalam Daftar Calon Sementara PPP pada pemilu 1987 semakin memperpuruk posisi PPP dalam perolehan suara.²

Pasang surut PPP secara nasional tentu saja tak dapat melepaskan dari sumbangan PPP dalam skala regional. Misalnya di tingkat kabupaten. Kabupaten Jombang, yang dikenal sebagai wilayah basis keagamaan, ternyata pasang surut PPP begitu kentara. Dalam pemilu 1971 (sebelum empat partai Islam berfusi ke dalam PPP), perolehan mayoritas partai Islam ialah NU dengan persentase suara sebesar 40,48 %, sedang tiga partai Islam lainnya hanya memperoleh suara sebesar 2,31 %. Golkar menuai dukungan massa besar dengan prosentase sebesar 51,50 %. Suatu dukungan massa yang sangat besar mengingat Golkar masih merupakan "partai" baru dalam pemilu dibanding dengan partai-partai Islam.

Tabel 8
Perolehan Suara dalam Pemilu 1971

No	Nama OPP	Perolehan Suara
1	Partai Katolik	201
2	Partai Syarikat Islam Indonesia	1.385
3	Partai Nahdlatul Ulama	162.309
4	Partai Muslimin Indonesia	7.365
5	Golongan Karya	206.487
6	Partai Kristen Indonesia	1.748
7	MURBA	79
8	Partai Nasional Indonesia	19.989
9	Partai Islam Perti	526
10	Partai IPKI	834
	Jumlah	400.923

Sumber Data : Kantor Sosial Politik Kabupaten Jombang 1996

2.M. Ali Haidar, Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik, (Jakarta: Graededia Pustaka Utama, 1996), h. 198-230

Mengapa Partai NU memperoleh dukungan yang cukup besar dalam pemilu 1971. Jawabannya ialah dukungan warga NU yang berbasis di pedesaan yang diperekruti oleh pesantren dan Kyai-Kyai'nya. Jombang sedikitnya ada 43 pondok pesantren,³ yang hampir semuanya berafiliasi politik ke NU, disebabkan Kyainya memilih NU sebagai pilihan politiknya. Kyai-kyai ini kebanyakan adalah aktivis NU di level wilayahnya. Pesantren Syafi'iyah Salafiyah Tebuireng, Darul Ulum Rejoso, Mamba'ul Ulum, Denanyar dan Bahrul Ulum, Tambakberas adalah empat pesantren besar yang merupakan pilar NU semenjak didirikan sampai sekarang, utamanya secara kultural. Suatu perkecualian, pesantren Darul Ulum Rejoso beralih afiliasi ke Golongan Karya semenjak 1977, yaitu ketika Kyai Musta'in Romli menyatakan secara terang-terangan pilihan politik mereka ke Golongan Karya.

Secara historis, memang NU lahir dan dibesarkan di sini dan telah melahirkan tokoh-tokoh besar, baik yang berlevel regional maupun nasional yang berperan serta mendirikan dan mengabdikan jiwa dan raganya bagi kepentingan nusa dan bangsa. Ketokohan mereka setidak-tidaknya mengilhami kebesaran NU sebagai partai massa pedesaan yang memiliki rasa patronase yang sangat tinggi. Ketokohan patronase terhadap Kyai inilah yang mendorong basis massa NU di pedesaan untuk memilih NU dalam pemilu 1971.

Kebanyakan kyai-kyai tersebut adalah da'i yang menjadi interpreter ajaran agama bagi masyarakat pedesaan. Mereka adalah

3. Lihat Irwan Arifin, Kepeninginan Kyai, Kasus Pondok Pesantren Tebuireng, (Maliang: Kalimasahada Press, 1995), h.199

gabsah berbagai hukum, baik yang berkenaan dengan masalah sosial kemasyarakatan maupun keagamaan. Tak ada masalah yang tak dibicarakan penyelesaiannya melalui keterlibatan kyai, sehingga mereka menjadi sumber pembenar berbagai tindakan sosial masyarakat. Atau menjadi referensi tindakan-tindakan sosial. Dengan cara seperti ini, betapa kelibatan dominasi kyai sebagai patron kehidupan masyarakat. Jika suatu ketika kyai-kyai tersebut menyerukan agar memilih NU sebagai sarana untuk memperjuangkan Islam, maka massa NU di pedesaan akan memilih NU sebagai pilihan politiknya.

Fusi tahun 1973--yang melibatkan partai-partai Islam ke dalam wadah organisasi politik PPP--menjadikan keseluruhan perolehan suara PPP ialah 171.585 atau sebesar 42,79 %, Golkar 35,50 % dan PDI 5,69 %. Pada pemilu 1971 ini partai Islam masih menunjukkan kemampuannya untuk bersaing dengan Golkar. Identifikasi sebagai partai Islam di masyarakat yang mayoritas keislamannya erat berkaitan secara signifikan dengan tindakan memilih afiliasi politik yang relevan. Untuk wilayah Jombang, hubungan antara agama dan afiliasi politik sangat jelas kelihatan.

PPP di Jombang dalam pemilu 1977 telah mengalami penurunan walaupun dengan presentase yang tidak terlalu besar dibandingkan dengan pemilu 1971.

Tabel 9
Perolehan Suara dalam Pemilu 1977
di Kabupaten Jombang

No	Kecamatan	PPP	Golkar	PDI	Jumlah
	Jombang	15528	27840	3024	46387
	Diwek	19244	15625	1524	36391

Lampiran tabel 9

Gudo	5929	13593	3123	22695
Tembelang	15415	21645	1289	38349
Perak	16743	17745	775	35263
Megaluh	-	-	-	-
Bandar Kedungmulyo	-	-	-	-
Ngoro	12907	12185	1396	26488
Mojowarno	15047	14546	1711	31304
Wonosalam	425	10810	1248	12519
Bareng	5472	13351	1156	19979
Ploso	3280	12932	553	16765
Kudu	4402	16785	272	21459
Plandaan	4325	11774	1685	17784
Kabuh	719	16568	934	18221
Mojoagung	11087	12896	847	24830
Peterongan	26038	12188	1648	39874
Sumobito	15552	11807	975	28334
Jogoroto	-	-	-	-
Kesamben	11353	13113	975	25441
Jumlah	183461	255401	23171	462033

Sumber data: Kantor Sosial Politik Kabupaten Jombang 1996

Di Kabupaten Jombang, terdapat 5 kecamatan yang PPP-nya menang melawan Golkar dan PDI, yaitu Kecamatan Diwek dengan perolehan suara PPP sebanyak 52,88%, Kecamatan Mojowarno dengan perolehan PPP sebanyak 48,06%, Kecamatan Peterongan dengan kemenangan suara PPP sebesar 65,30%, kecamatan Sumobito dengan suara PPP 54,88%, dan Kecamatan Ngoro dengan PPP sebesar 48,72%. Perolehan suara PPP yang cukup besar diperoleh di Kecamatan Jombang 43,47%, Kecamatan Tembelang 40,13%, Kecamatan Perak 47,48%, Kecamatan Mojoagung 44,65% dan Kecamatan Kesamben 44,62%. Kecamatan dengan perolehan suara PPP yang kecil ialah Kecamatan Gudo 3,12%, Kecamatan Bareng 27,38%, Kecamatan Ploso 19,56%, Kecamatan Kudu 20,51%, Kecamatan Plandaan 24,31%. Perolehan suara PPP yang sangat kecil ialah Kecamatan Wonosalam 3,39%, dan Kecamatan Kabuh 3,94%.

Yang menarik dari data ini ialah adanya hubungan antara adanya pengamalan agama Islam, keberadaan Kyai dan Pesantren. Kecamatan Diwek dikenal sebagai basis pesantren, Kyai dan tarekat. Di Kecamatan ini ada pesantren Tebuireng, dengan tokoh utamanya Kyai Yusuf Hasyim, Kyai Syamsuri Badawi. Keduanya adalah aktivis NU dan PPP merupakan orang penting dalam pertumbuhan dan perkembangan PPP baik di tingkat regional maupun nasional. Pesantren Walisongo yang diasuh Kyai Adnan Ali, tokoh penting dalam NU, PPP dan Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabaroh Nahdliyah, Pesantren Darul Falah yang diasuh oleh Kyai Ali Ahmad, tokoh penting NU di level regional dan tarekat Qadiriyyah wa naqsyabandiyyah serta aktivis Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabaroh Nahdliyah. Pesantren Putra dan Putri Seblak, Pesantren Al-Asy'ari Keras, Pesantren Sukopuro, Pesantren Tarbiyatun Najah, Paculgowang. Di Kecamatan Mojowarno terdapat pesantren Darus Salam Tegalsari yang dipimpin oleh Kyai Makki Ma'shum, tokoh penting NU regional, tokoh tarekat dalam Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabaroh Nahdliyah di level nasional dan tokoh PPP, pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Catakayam, pesantren Al-Ittihad, Catakayam. Di Kecamatan Ngoro terdapat pesantren Al-Tabzid Rejoagung, pesantren Mambaul Huda Menukwatu, pesantren Majmal Bachroin Kuncungbanyu, Pesantren Idayatul Ma'arif Kwaringen. Di Kecamatan Mojoagung terdapat pesantren Al-Ishlah Mancingan, Pesantren Babussalam Kalibening, pesantren Al-Falah Gambiran. Di kecamatan Sumobito terdapat pesantren Tauladan Sumobito dan pesantren Menoro Fadhil Curahmanang. Di Kecamatan Bandarkedungmulyo terdapat pesantren Al-Amin

dot, dan pesantren Umar Zaid Semelo. Di kecamatan Perak terdapat pesantren Bahrul Huda Gadingmangu, pesantren Tilawatil Qur'an Puro, dan pesantren Raudlatut Tafidzin Plumpung. Di Kecamatan Belang terdapat pesantren Darul Ulum Kepohdoko. Di Kecamatan So terdapat pesantren Majma'al Buhut Losari. Di Kecamatan Perongan terdapat pesantren Darul Ulum Rejoso dan pesantren Raudlatul Ma'arif Mancar. Sedangkan di kecamatan Jombang terdapat pesantren Mambaul Ulum Denanyar, pesantren Bahrul Ulum, Al-Himiyah dan al-Lathifiyah di Tambakberas, pesantren At-Taufiq, Mimbar dan Salafiyah Syafi'iyah di Sambongdoko, dan pesantren Ampel Jombang.⁴

Pesantren Bahrul Ulum dengan Kyai Hasib Wahab, tokoh PPP menggoyang Gus Dur dan mendirikan KPPNU bersama Abu Hasan Kyai Hamid Baidlowi Lasem, pesantren Mambaul Ulum dengan tokohnya Kyai Arifin Khan, tokoh PPP dan pimpinan Jam'iyah Ahli Tharicah Mu'tabarah Nahdliyah di Idaroh Wustha Jawa Timur. Pesantren yang dahulunya mendukung NU sebagai partai politik dan kemudian menyeberang ke Golkar ialah pesantren Darul Ulum Rejoso. Pesantren ini berafiliasi ke Golkar semenjak Kyai Musta'in Romli kemudian berturut penggantinya, Kyai As'ad Umar, Kyai Rifa'i Romli, Kyai Dimiyati Romli dan Kyai Damanhuri Romli menjadi orang penting di Jajaran DPD Golkar Jawa Timur dan pimpinan Jam'iyah Ahli Tharicah Mu'tabarah Indonesia (JATMI) yang secara organisatoris merupakan wadah penganut tarekat yang berafiliasi ke Gol-

4. Nama-nama pesantren di Kabupaten Jombang diadaptasi dari Idris Arifin, Kepemimpinan, h.199-200

Sesuatu yang agak paradoks ialah di Kecamatan Peterongan di mana PPP memperoleh kemenangan besar dalam pemilu 1977. Di wilayah ini, tokoh-tokoh Kyai tarekat yang berafiliasi ke Golkar pada pemilu tahun 1977 telah berusaha keras untuk memenangkan Golkar, misalnya Kyai Musta'in Romli, Kyai As'ad Umar dan kyai-kyai yang setia kepada Kemursyidan Kyai Musta'in, akan tetapi Golkar tetap tidak berkutik melawan PPP. Golkar di sini hanya memperoleh suara sebesar 30,56%. Dengan kata lain, afiliasi politik kyai ke Golkar tampaknya tidak berhubungan secara langsung dengan afiliasi politik massa. Ini yang kelihatan berbeda dengan afiliasi politik kyai ke PPP yang "sedikit-banyak" diikuti oleh massa untuk berperilaku memilih seperti itu.⁵

Yang juga menarik dari data di atas ialah kemenangan Golkar ternyata di wilayah-wilayah kecamatan yang tingkat religiositasnya dapat dinilai rendah, tak terdapat tokoh agama pada level mas dan ketiadaan pesantren sebagai basis kekuatan Islam. Kecamatan Wonosalam dan Kabuh yang suara PPP kurang dari 4%, adalah wilayah pegunungan yang relatif tak terjangkau oleh sentuhan religiositas yang memadai.

Tabel 10
Perolehan Suara Pemilu 1982 di Kabupaten Jombang

No	Kecamatan	PPP	Golkar	PDI	Jumlah
1	Jombang	17209	25912	5486	48607
2	Diwek	21224	13626	3262	38112

⁵ Sandiangan dengan Muhammad Asfar, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kyai", dalam *Prisma*, No. 5, 1995, h. 29-42. Berdasarkan penelitian yang dilakukan diketahui bahwa tidak terdapat hubungan yang berarti antara afiliasi politik Kyai dengan pilihan politik sastrinya. Data tersebut menunjukkan setidaknya-lidaknya terjadi pergeseran otoritas kepemimpinan Kyai, khususnya kepemimpinan politiknya. Kyai tidak lagi dijadikan sebagai panutan sastrinya dalam hal menentukan pilihan politiknya.

lanjutan tabel 10

3	Gudo	6324	13513	2876	22623
4	Tembelang	17396	20128	2989	40513
5	Perak	17776	16511	2188	36475
6	Megaluh	-	-	-	-
7	Bandarkedungmulyo	-	-	-	-
8	Ngoro	14478	11202	2400	28080
9	Mojowarno	16905	12967	2950	32822
10	Wonosalam	745	11682	1353	13780
11	Bareng	6199	12286	2506	20991
12	Ploso	3334	12485	1635	17454
13	Kudu	4934	17465	741	23140
14	Plandaan	3870	12547	1625	18042
15	Kabuh	882	17517	1685	20084
16	Mojoagung	12411	12253	2075	26739
17	Peterongan	27017	13343	2718	43078
18	Sumobito	16675	10790	1697	29162
19	Jogoroto	-	-	-	-
20	Kesamben	11345	12379	1782	25506
Jumlah		198634	246606	39968	485208

sumber data: Kantor Sosial Politik Kabupaten Jombang 1996

Kemesraan hubungan antara NU, PPP dan tarekat terlihat jelas pada pemilu 1982. Tokoh-tokoh NU di Jombang seperti Kyai Yusuf Hasyim, Kyai Syansuri Badawi, Kyai Adlan Ali, Kyai Makki 'shum, Kyai Ali Ahmad, Kyai Abdullah Sajad, Kyai Rifa'i Khan, Kyai Hasib Wahab, Kyai Najib Wahab, Kyai Khairul Anwar dan Kyai Syam Haramain sedang berada dalam suasana hubungan akrab dan saling bahu membahu untuk membesarkan PPP. Hampir tak dijumpai konflik internal antara organisasi pendukung PPP tersebut. Dengan Kyai Adlan sebagai Ketua Syuriah Cabang NU Jombang, sekaligus tokoh pimpinan pusat (Rais II Ifadliyah Jam'iyah Ahli Tharekat u'tabarrah Nahdliyah) serta dukungannya terhadap PPP paling tidak menjadi perekat primordial dalam berbagai benturan kepentingan antara individu dengan individu lain di dalam tubuh NU, PPP dan tarekat.

Dukungan Kyai Manshur yang waktu itu menjadi anggota Musta-
adi Jam'iyah Ahli Mu'tabarrah Nahdliyah, Kyai Syansuri Badawi
 sebagai Mudir IV Ifadliyah dan Kyai Makki Ma'shum sebagai Sekre-
 aris II pada organisasi berlevel nasional tersebut, yang secara
 regional mendukung terhadap PPP, jelas bahwa PPP memperoleh
 dukungan dari massa rakyat pedesaan yang secara rutin bertemu
 dalam forum-forum tarekat, NU maupun acara-acara keagamaan lain-
 nya. Ditambah dengan dukungan dari Kyai Khairul Anwar, tokoh PPP,
 organisatoris NU di Jombang dan pengurus tarekat Cabang Jombang,
 a'i paling andal dan juru kampanye paling berani yang pernah
 dimiliki oleh PPP Cabang Jombang, sehingga oleh orang-orang
 tersebut sebagai jurkam buldozer.⁶ Apalagi kedudukan Pak Khairul
 pada waktu itu ialah Ketua DPC PPP Jombang. Dukungan ke PPP juga
 diperoleh dari Kyai Muhammed Hamdan, Kyai Ali Muhajir, Hafidz
 Ma'shum, tokoh muda energik, dosen IKAHA (dulu bernama Universi-
 tas Hasyim Asy'ari, Jombang), dan kini menjadi Ketua DPC PPP
 Jombang menggantikan Pak Khairul. Tak dilupakan tentu ialah Pak
 Abd (Kyai Yusuf Hasyim) yang pada waktu itu menjadi aktivis PPP di
 tingkat pusat dan anggota DPR dari PPP. Aktivis NU dan menjadi
 komponen PPP pusat serta penggerak dan motor berdirinya Jam'iyah
Ahli Tharigah Mu'tabarrah Nahdliyah, yang juga terlibat dalam
 menandatangani terbentuknya Jam'iyah ini di Cabang Jombang tahun
 1978--dalam kapasitasnya sebagai Ketua Cabang NU Jombang--

6. Wawancara dengan Paldi, tukang ojek, dalan kesempitan beliling desa-desa di wilayah Kecamatan Djek, 5 Desember 1996.
 Sebagian informasi ini juga diperoleh dari Abdul M.I., yang ketika itu pernah bersama-sama menjadi jurkam di Pasidu 1971. Pak
 Khairul Anwar menjadi jurkam NU dan Abdul M.I. menjadi jurkam farmosi. Pak Abdul M.I. menyatakan saya dan Pak Khairul itu dulu
 dikenal sebagai jurkam buldozer, karena keberanian untuk mengoreksi kesalahan-kesalahan pemerintah. Semakin berani semakin banyak
 kunjungan dan berarti uangnya juga banyak, katanya sambil tertawa.

Mochamad Baidhowi memiliki peran penting dalam mempertahankan perolehan suara PPP di Jombang. Mochamad Baidhowi ini, di samping memiliki reputasi di bawah, juga memiliki akses ke atas yang sangat baik, misalnya hubungan pribadinya dengan Kyai Idham Walid.⁷

Besarnya dukungan dari berbagai kalangan ini ternyata juga berkontribusi mendongkrak perolehan suara PPP setaraf lebih tinggi. Namun demikian, PPP masih memperoleh kursi DPRD Jombang sebanyak 13 kursi sama dengan pemilu sebelumnya.⁸

Dilihat dari pasang surut perolehan suara PPP di Jombang berdasarkan kecamatan, diketahui ada daerah yang dikategorikan besar, yaitu kecamatan Diwek 55,68%, kecamatan Perak 48,73%, kecamatan Mojowarno 51,50%, kecamatan Mojoagung 46,41%, kecamatan Teronggan 62,71% dan kecamatan Sumobito 63,73%. Pada pemilu ini, kecamatan Mojoagung yang dulu dimenangkan oleh Golkar ternyata kali ini dimenangkan oleh PPP, demikian juga kecamatan Perak yang berkategori cukup besar, yaitu kecamatan Jombang 35,40%, kecamatan Tembelang 42,93%, kecamatan Kesamben 44,47%. Berkategori kecil, ialah kecamatan Gudo 27,56%, kecamatan Bareng 29,53%, kecamatan Ploso 19,10%, Kecamatan Kudu 21,23%, kecamatan Plandaan 19,44%. Kategori sangat kecil ialah kecamatan Kabuh 4,39% dan kecamatan Wonosalam 5,41%.

7. Uraian panjang lebar mengenai peran politik Mochamad Baidhowi, lihat Martin van Bruinessen, NSI: Tradisi, Relasi-Relasi dan Pencarian Wacana Baru, (Jogyakarta: LKIS, 1994), h. 171 dst. Dokumentasi mengenai keterlibatan Mochamad Baidhowi dalam Mirza Jan'iyah tarekat di Jombang dapat dilihat dari dokumentasi surat Pengurus Cabang NU Jombang No. 2095/Kpts/Taaf/8-1/1978.

8. Hasil wawancara dengan Baidhowi, pegawai kantor DPC PPP Jombang di Kantor DPC Jombang, 6 November 1994. Juga diperkuat dengan data dokumentasi DPC PPP Cabang Jombang 1994.

Hasil pemilu 1982 juga memberikan penjelasan dan memperkuatumsi adanya keterkaitan antara Kyai, pesantren, NU, tarekat dan ngamalan agama pada level masyarakat bawah dengan afiliasi politik massa pedesaan. Dengan kata lain, di dalam wilayah di na terdapat pesantren dengan kyai yang memiliki kaitan dengan atau tarekat yang berafiliasi politik ke PPP, maka masyarakat nderung memilih PPP dalam afiliasi politiknya. Berbeda dengan ai Ke Golkar yang tak segera diikuti oleh masyarakat.⁹

Pemilu 1987 merupakan cerita ironis bagi PPP Jombang. Dalam pemilu ini PPP tidak hanya menyusut perolehan suaranya, akan tapi benar-benar hancur total. Seluruh perolehan suara PPP di sing-masing kecamatan berkurang. Bahkan di lima kecamatan yang da pemilu sebelumnya selalu dimenangkannya, pada pemilu ini rnyata tidak dapat mempertahankan kemenangannya. Kecamatan wek, Peterongan, Perak, Mojoagung, Kesamben dan Mojowarno yang dalam pemilu-pemilu sebelumnya menjadi gudang suara PPP, maka da pemilu 1987 pun kalah total. Tabel berikut ini menggambarkan ekalahan tragis PPP di basis-basis wilayahnya.

Tabel 11
Perolehan Suara Pemilu 1987 di Kabupaten Jombang

No	Kecamatan	PPP	Golkar	PDI	Jumlah
1	Jombang	11067	35936	7705	54708
2	Diwek	16020	19418	4704	40142
3	Gudo	4218	17691	3416	25325

9. Dalam suatu wawancara dengan Kyai Skoteh, dirumahnya tanggal 16 Oktober 1996, dinyatakan bahwa Kyai Sanun dari Catak Gayan memiliki khairiat cukup tinggi dan kemampuan retorika yang sangat baik, begitu ia pindah ke Golkar, maka habis segala peng- gan orang kepadanya dan ceramah-ceramahnya yang dulu dibanjiri massa sesudah itu tak terlibat lagi.

lanjutan tabel 11

4	Tembelang	6274	16126	1756	24156
5	Perak	4353	14460	2861	21674
6	Megaluh	4691	12170	1841	18710
7	Bandarkedungmulyo	7566	9506	2152	19224
8	Ngoro	10248	15582	4376	30206
9	Mojowarno	14083	17410	3976	35469
10	Wonosalam	250	13197	1435	14882
11	Bareng	4228	15364	3262	22859
12	Ploso	2080	16384	1410	19874
13	Kudu	3491	21401	992	25864
14	Plandaan	1954	17159	816	19929
15	Kabuh	438	22135	288	22861
16	Mojogagung	8229	17517	3422	29168
17	Peterongan	8940	12841	3134	24915
18	Sumobito	12475	17092	2889	32456
19	Jogoroto	10182	9926	2297	22205
20	Kezamben	6669	19645	3426	29140
Jumlah		136856	340968	55963	553787

Sumber data: Kantor Sosial Politik Kabupaten Jombang 1996

Kekalahan PPP di Jombang dapat ditelusuri dari merebaknya konflik PPP dan NU yang bersumber dari kekecewaan politik NU terhadap dominasi John Naro dengan MI-nya. Pemaprasan terhadap keterlibatan orang-orang NU dalam DCS pemilu 1982 merupakan kata kunci untuk menjelaskan puncak kekecewaan NU terhadap PPP yang dikuasai oleh Naro dengan MI-nya. Tak pelak lagi, tokoh-tokoh NU yang tersingkir, kemudian melakukan langkah penggembosan sebagai manuver politik tandingan terhadap PPP.

Di Jombang, banyak tokoh yang kemudian menjadi penggembos PPP, misalnya Kyai Yusuf Hasyim, Kyai Ali Ahmad, Kyai Ali Muhandar, Kyai Muhammad Hamdan, Drs. Abdurrahman Rahim dan bahkan Abdurrahman Wahid sendiri--secara tidak langsung--juga mengisyaratkan agar menjaga jarak yang sama dengan semua OPP. Dalam berbagai kunjungannya di daerah-daerah, Gus Dur selalu menganjur-

dan warga NU tidak lagi wajib memilih PPP tidak haram mencoblos Golkar atau PDI, sebagai konsekuensi Khittah.¹⁰

Penggembos utama di Jawa Timur ialah Pak Ud (Kyai Yusuf Hasyim), kyai dengan kharisma-tradisionalnya, berhasil melakukan perjalanan keliling di seluruh pesantren-pesantren dalam rangka menjelaskan sikap NU dalam menjaga jarak dengan sesama P. Dalam perjalanan panjangnya tentu saja didukung oleh tangan-tangan "tertentu" yang merasa diuntungkan oleh suasana "penggembosan" tersebut.

Di Cabang NU Jombang "penggembosan" dilakukan oleh Kyai Ali Ahmad, Kyai Ali Muhajir, Abdurrahman Rahim dan juga Kyai Muhammad Hamdan. Ada tiga motif untuk menjelaskan perilaku penggembosan, antara lain; pertama, kekecewaan terhadap kebijakan politik Naro dan kawan, kedua, penjelasan murni karena keputusan politik NU yang kembali ke Khittah 1926, dan ketiga penjelasan materi atau finansial, sebagai efek dari keduanya. Penjelasan pertama dapat dijumpai pada diri Pak Ud, penjelasan kedua dapat dijumpai pada Kyai Ali Ahmad, Kyai Hamdan dan Kyai Muhajir dan Abdurrahman R. Dalam salah satu penjelasannya Kyai Hamdan menyatakan: "kekecewaannya pada tokoh PPP yang menganggap NU sebagai perawan yang sudah didekati siapa saja, oleh PPP, Golkar dan PDI. "Kan tidak pantas menyamakan NU dengan perawan nakal", katanya.¹¹ Ini adalah reaksi terhadap berbagai cemoohan yang dilakukan oleh orang PPP, misalnya Masykur Hasyim ketika kampanye di Jombang. Di lain pihak

10. Baca Martie van Bruinessen, *HU*, h. 141

11. Wawancara dengan Kyai Muhammad Hamdan di rumahnya, 12 Nopember 1996

umpai pernyataan imbalan materi sebagai efek pengembosan. Kyai Abdul Hamid menyatakan: "Ada seorang pengembos yang menyakan setelah ikut melakukan pengembosan, maka dapat uang segini (seperti tumpukan uang dalam dua tangan yang diregangkan). Hal itu itu diucapkan dalam forum rapat akbar yang didatangi oleh ribuan orang massa".¹²

Konflik antara PPP dan NU akhirnya juga merebak ke tarekat. Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Cukir yang tokoh-tokohnya berafiliasi politik ke PPP menganggap orang yang melakukan pengembosan itu telah keluar dari kesepakatan bersama atau inkonsistensi. Di antara mereka ialah Kyai Ali Ahmad, Kyai Ali Muhajir dan Kyai Muhammad Hamdan. Mereka bertiga kemudian terlempar dari jajaran tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir. Sementara itu, tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang setiap bulan menyelenggarakan khususiyah di Tebuireng juga pindah ke tempat lain. Untuk mengisi kekosongan itu, mereka bertiga bersama Kyai Zamroji dari Kecamatan Pare mengaktifkan kembali Tebuireng sebagai pusat tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, yang satu bulan sekali menyelenggarakan acara khususiyah dan bai'atan. Mereka ini pernah menyebut kelompoknya sebagai Jam'iyah Ahli Tharicah Mu'tabarah Nahdliyyah sebagai konsekuensi dari Khittah NU dan sekaligus menentang pengaruh tarekat dari pengaruh PPP. Akan tetapi mereka sebenarnya juga tak pernah melepaskan diri dari pengaruh PPP secara indi-

12. Wawancara berdasarkan kesaksian Kyai Abdul Hamid di rumahnya, 10 Oktober 1996

dual.¹³ Konflik ini bahkan sampai berupa serangan terhadap pribadi, misalnya Kyai Hamdan yang dianggap sebagai Kan'an, karena dugaan berbeda dengan afiliasi politik Kyai Adlan, ayahnya. Misalnya juga label murtad¹⁴ yang dikenakan kepada Kyai Ali hajir. Memang, tak semua oknum tarekat Cukir berpendirian perti itu, hanya beberapa orang yang merasa kepentingan pribadinya terganggu, sambil menyebut siapa orangnya.¹⁵

Implikasi dari berbagai manuver politik ini ialah penurunan secara drastis perolehan suara PPP, yang pada pemilu ini hanya memperoleh sebanyak 9 kursi atau turun 4 kursi di DPRD Jombang. Suatu kenyataan, memang, ada wilayah yang penurunannya relatif sedikit, yaitu kecamatan Diwek menjadi 39,90%, kecamatan Mojowarno menjadi 39,70%, kecamatan Sumobito memperoleh 38,43%, dan kecamatan Ngoro menjadi 33,92%. Yang penurunannya cukup banyak ialah kecamatan Jombang dengan 20,22%, kecamatan Mojoagung menjadi 28,21%, kecamatan Peterongan 35,88%, kecamatan Kesamben menjadi 22,88%. Kecamatan Jogoroto merupakan pecahan kecamatan Peterongan, PPP memenangkan perolehan suara sebesar 45,85%. Kecamatan Megaluh pecahan dari kecamatan Tembelang, PPP memperoleh suara sebesar 25,07% dan kecamatan Bandarkedungmulyo pecahan

13. Wawancara dengan Kyai Muhammad Hamdan, 6 Desember 1996 dan Kyai Ali Mhajir, 6 Desember 1996. Wawancara masing-masing diselenggarakan di rumahnya.

14. Kan'an ialah nama anak Nabi Hsh yang menentang ayahnya ketika diajak naik kapal karena akan datang bencana banjir yang sangat besar. Penamaan terhadap Kyai Hamdan seperti itu diidentikkan dengan peristiwa penolakan Kan'an tersebut. Sedangkan konsep murtad dikenakan kepada orang yang keluar dari agama Islam. Dalam konteks ini yang dimaksudkan ialah orang yang keluar dari PPP karena melakukan pengembosan terhadapnya. Aplikasi konsep ini tentu tak dimaksudkan sebagaimana pengertian konsep pertama, yaitu orang yang keluar dari agama Islam.

15. Wawancara dengan Kyai Muhammad Hamdan di rumahnya, 6 Desember 1996

amatan Perak, PPP memperoleh suara 39,35%. Sedangkan untuk wilayah kecamatan lain, menunjukkan angka stabilitas perolehan suara PPP.

Kharisma kyai ternyata dapat dipakai untuk menjelaskan kekuatan basis PPP di Jombang. Kecamatan Diwek yang berkategori perurbanan sedikit, ternyata berkaitan dengan keberadaan Kyai Adlan Ali yang aktif mengikuti kampanye PPP. Padahal, wilayah ini menjadi pusat penggemosan PPP dan tempat bermukim Pak Ud yang secara intens melakukan berbagai manuver politik. Ternyata Kyai Adlan lebih memiliki taring dibanding Pak Ud di mata masyarakat. Keterlibatan Kyai Adlan dalam kampanye digambarkan oleh kesaksian Kyai Abdul Hamid:

"Pada waktu penggemosan berlangsung, Kyai Adlan sampai lima kali sehari berpidato. Pernah pada waktu hari tenang, Kyai Adlan ceramah di Cukir dengan Kyai Makki. Kyai Makki mengaji kitab dan Kyai Adlan tidak. Kyai Adlan bercerita, kemarin ketika saya ceramah di Ngoro ada peserta yang bertanya, sebagai anggota NU saya memilih apa?. Kemudian saya jawab, orang NU harus memilih PPP, sebab yang membikin PPP itu juga orang NU. Pada waktu itu hadir ketua MWC NU, Komandan Koramil dan staffnya. Dua hari kemudian, ketua MWC NU dipanggil ke koramil agar mengingatkan Kyai Adlan. Oleh Ketua MWC NU dinyatakan tidak berani. Kalau mau mengingatkan silahkan diingatkan sendiri, katanya. Eh, ternyata Komandan Koramil juga tidak berani mengingatkan".¹⁶

Di kecamatan Mojowarno kekalahan PPP juga tidak mencolok, demikian juga di kecamatan lain karena keberadaan Kyai Makki Ma'shum yang terlibat dalam kegiatan-kegiatan khususiyah atau kegiatan ritual keislaman lainnya. Kyai Makki pada waktu itu sudah dikenal sebagai pengganggu Kyai Adlan jika Kyai Adlan berhalangan. Sebagai demikian,

16. Wawancara dengan Kyai Abdul Hamid, di rumahnya, 12 Oktober 1996

kedudukan Kyai Makki sangat kuat di mata masyarakat karena dianggap telah memperoleh pengabsahan.

Di desa-desa, misalnya desa Tegalsari, PPP selalu menang, karena ketundukan masyarakat terhadap apa yang dilakukan oleh Kyai. Dalam hal ini, Kyai Sholeh, adik Kyai Makki, yang pegawai negeri, menyatakan bahwa dia tidak menunjukkan kegolkarannya atau petigsannya, alasannya karena menjaga kharisma kakaknya, Kyai Makki, yang mengayomi PPP dan ingin tetap hidup di tengah-tengah masyarakat. Baginya, kalau terlalu menonjolkan diri sebagai Golkar, maka dia akan ditinggalkan umat. Bagi Masyarakat desa, katanya, apa yang diperintahkan Kyai, itulah yang dilakukan.¹⁷

Dengan demikian, inti kekuatan PPP sebenarnya ada di NU. Dekatan hubungan antara PPP dan NU sebagaimana pada pemilu sebelumnya menjadi fakta pembenar adanya kaitan antara perolehan suara PPP dengan dukungan warga NU. Dan hilangnya dukungan warga NU juga menjadi penyebab hilangnya perolehan suara PPP. Akan tetapi menyimak perolehan suara PPP pada pemilu 1987 juga dapat ditafsirkan sebagai itulah kekuatan riil tarekat dalam dukungannya ke PPP. Jika didukung NU dan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir, PPP memperoleh suara sebesar 40,93% dan hanya didukung tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir, PPP hanya memperoleh suara 25,63%. Secara tidak langsung dapat dipahami bahwa kekuatan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir ialah menyumbang suara PPP sebesar kurang dari 26%.

Gelombang pasang mulai nampak pada pemilu 1992. Jika PPP

¹⁷ Wawancara dengan Kyai Sholeh di rumahnya, 17 September 1996

seok-seok pada pemilu 1987 dan Golkar menuai kemenangan mutlak, maka gilirannya pemilu 1992, Golkar terseok-seok, PPP menuai kemenangan yang canggung dan PDI memperoleh berkah, berupa kenaikan suara hampir mendekati 300%.

Tabel 12
Perolehan Suara Pemilu 1992 di Kabupaten Jombang

No	Kecamatan	PPP	Golkar	PDI	Jumlah
1	Jombang	14246	28700	17385	60349
2	Diwek	19426	14807	11229	45462
3	Gudo	5163	16243	5995	27401
4	Tembelang	7389	12504	6481	26374
5	Perak	6691	10773	6259	23723
6	Megaluh	5650	9312	5278	20240
7	Bandarkedungmulyo	10542	7868	3305	21715
8	Ngoro	12575	12969	8289	33833
9	Mojowarno	17145	12048	10534	39727
10	Wonosalam	739	11348	3473	15434
11	Bareng	6263	10380	8319	24962
12	Ploso	2575	13592	5161	21328
13	Kudu	4829	20899	2897	28625
14	Plandaan	2241	15208	4078	21527
15	Kabuh	834	21924	1538	24296
16	Mojoagung	11375	13525	8111	33011
17	Peterongan	11419	10590	6190	28799
18	Sumobito	14875	14371	7062	36668
19	Jogoroto	13625	8278	4520	26432
20	Kesamben	8640	15142	8132	31914

Sumber data: Kantor Sosial Politik Kabupaten Jombang 1996

Partai Demokrasi Indonesia (PDI) pada pemilu 1992 mengalami kenaikan yang sangat dramatis. Di hampir semua kecamatan, PDI mengalami kenaikan. Bahkan di kecamatan kota, Jombang, PDI memperoleh kenaikan suara melebihi perolehan suara PPP, yaitu sebesar 80%, sedangkan PPP hanya 23,60%. Sebaliknya Golkar melorot perolehan suaranya hanya 47,55%. Banyak wilayah yang PDI lebih unggul dibanding PPP, misalnya kecamatan Gudo, Wonosalam, Bareng,

oso, Kudu, Plandaan, dan Kabuh. Di kecamatan-kecamatan ini sangat kelihatan perpindahan pilihan politik (political realignment) dari Golkar ke PDI atau dari Golkar ke PPP. Kecamatan-kecamatan ini memang sejak semula tidak pernah menjadi lumbung suara bagi PPP, kecuali kecamatan Jombang.

Kebijakan NU kembali ke khittah 1926, yang tidak diikuti dengan berbagai penggemosan ternyata mampu mendongkrak suara PPP di level lokal. Daerah-daerah yang menjadi kantong PPP pada pemilu-pemilu sebelumnya telah kembali seperti semula, walaupun belum mencapai kondisi seperti pemilu 1982. Kecamatan Diwek, yang kecuali pemilu 1987 dikalahkan Golkar, pada pemilu sebelumnya selalu dimenanginya. Pada pemilu 1992, kembali dimenangkannya, yaitu 42,73%. Di kecamatan Peterongan, PPP juga kembali meraih kemenangan dengan 35,65%. Kemudian di kecamatan Mojoagung 34,45%, kecamatan Sumobito 40,56%, kecamatan Jogoroto 51,54%, Bandarkebangmulyo 48,54%, kecamatan Mojowarno 43,15% dan kecamatan Ngoro 37,16%. Dengan demikian, daerah-daerah yang pernah menjadi gudang suara PPP telah ditemukan kembali, setelah hampir tersapu oleh Golkar di pemilu 1987.

Sebenarnya, Golkar telah melakukan manuver politik yang sedikit banyak tepat, yaitu dengan digelarnya Konggres Tarekat yang berafiliasi ke Golkar, Jam'iyah Ahli Tharigah Mu'tabarrah Indonesia (JATMI) tanggal 9 - 11 September 1991 di Auditorium KH. Mustafin Romli kompleks Universitas Darul Ulum Jombang. Tak tanggung-tanggung konggres ini dibuka oleh Wakil Presiden H. Sudharmono dan ditutup oleh H. Wahono, Ketua Umum DPP Golkar.

bagai manuver politik, menurut Kyai Rifa'i Romli, Jam'iyah ini ingin memenangkan Golkar pada pemilu 1992. Bahkan untuk meyakinkan bahwa pilihan ke Golkar itu sebagai sesuatu yang benar bagi umat Islam (anggota tarekat), maka KH. Thohir Wijaya menganalogikan akronim GOLKAR dengan konsep-konsep dalam ajaran Islam, yaitu huruf Ghain ialah singkatan ghair al-mashdhubi ala'ihim wa la al-mallin, artinya supaya tidak sesat. Huruf Lam singkatan limand-illillah, yaitu ala bidzirkillah tathmainnu al-Gulub, maksudnya supaya niat kita benar. Huruf Kaf, singkatan dari kalimat thayyidh. la ilaha illa-Allah, mengharap keridhaan Allah SWT. Sedangkan huruf Ra, singkatan dari Rabbana atina fi al-dunya hasanah wa al-akhirati hasanah waqina adzab al-nar, maksudnya tujuan kita ialah untuk memperoleh kebahagiaan dunia dan akherat.¹⁸

Kongres ke 6 ini lebih bernuansa politis ketimbang kongres terdahulu, karena dipakai sebagai ajang kampanye Golkar dan materi yang dibicarakan juga lebih banyak masalah politis dari pada masalah ketarekatan. Nuansa demikian, menyebabkan di dalam kongres ini tak dijumpai Tokoh-tokoh NU, baik dari Cabang Jombang maupun Wilayah Jawa Timur. Bahkan Gus Dur yang diundang untuk berbicara dalam seminar mengenai "Aktualisasi Thariqat terhadap Nilai Moral dan Akhlak" juga tidak datang. Hanya pada penutupan hadir Soehib Bierri, ketua NU cabang Jombang, yang datang.¹⁹

Kyai, tarekat dan afiliasinya ke Golkar--sebagaimana telah dijelaskan di muka--secara nyata tidak berkaitan dengan tindakan

18. Kolom Usurrisah, "Kongres Farikat Anak Bilang", dalam Majalah Aula, No. 10, Tahun VIII, Oktober 1991, h. 19

19. Kolom Usurrisah, "Kongres...", h. 21-22

pilih individu ke partai berlambang pohon beringin tersebut. Bukti bahwa kecamatan Peterongan pada pemilu 1992 justru menjadi gudang suara PPP lagi, ketika NU tak lagi melakukan aksi penggemosan. Sehingga, pemilihan individu ke Golkar semata-mata karena faktor ke-NU-an dan bukan ketarekatan yang berafiliasi ke Golkar.

Fenomena alih pilihan dari PPP ke Golkar atau dari Golkar ke PPP dari individu-aktor memilih, kelihatannya lebih bisa dijelaskan berdasarkan keberadaan faktor penekan, yang berupa organisasi seperti NU tersebut. Semakin longgar hubungan pimpinan dengan PPP dan menggalang kedekatan hubungan dengan Golkar akan berarti perolehan suara Golkar naik, sebaliknya kedekatan hubungan dengan PPP dan menjaga jarak dengan Golkar akan memicu naikan perolehan suara PPP. Kenaikan suara PPP di beberapa kecamatan dalam pemilu 1992, kiranya juga dapat dijelaskan dengan aktor tersebut.

Bagaimana dengan tarekat yang berafiliasi di Cukir? Jawaban terhadap pertanyaan tersebut ialah fenomena hubungan baik antara tarekat, NU dan politik. Semakin baik hubungan antara pimpinan tarekat dengan NU dan PPP akan memberikan peluang perolehan suara PPP yang lebih besar. Kemenangan PPP di beberapa kecamatan di Jombang dalam pemilu 1992 dapat dipahami dari dinamika hubungan antara tarekat, NU dan PPP.

Apalagi menjelang pemilu ini, tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah melakukan Konperensi Periodik pada tingkat Idarah Syu'bah Jombang yang sekaligus juga bernuansa konsolidasi mengha-

pemilu 1992. Konperensi dilakukan di Masjid Cukir, 11 Septem
 1991. Memang tak didapati keputusan politik apapun--berbeda
 gan Kongres Jam'iyah Ahli Thariqueh Mu'tabarrah Indonesia yang
 ggebu-gebu berpolitik untuk mendukung Golkar--dalam Konperensi
 iodik ini, akan tetapi yang jelas ialah pemantapan program
 ekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah sampai di level Idarah Ghus-
ah (pengurus tingkat kecamatan). Sampai tahun 1991, di Jombang
 ah terbentuk sejumlah 64 tempat acara khususiyah, yang menjadi
 ium bertatap muka antara pimpinan tarekat ditingkat Idarah
'biyah (Pimpinan Cabang) atau kyai-kyai tarekat dengan penga-
 tarekat. Dengan demikian, telah terdapat sebanyak 30% desa-
 a,²⁰ yang dijangkau oleh rutinitas aktivitas hubungan mura
 d, khalifah atau badai dengan muridin atau muridat.²¹

Masing-masing kecamatan terdapat tempat kegiatan khususi-
 sebagai berikut: kecamatan Mojoagung 5 desa, kecamatan Mojo-
 no 5 desa, kecamatan Ngoro 10 desa, kecamatan Gudo 3 desa,
 amatan Bareng 3 desa, kecamatan Diwek 7 desa, kecamatan Perak
 desa, kecamatan Bandarkedungmulyo 4 desa, kecamatan Megaluh 2
 a, kecamatan Ploso 1 desa, kecamatan Kudu 3 desa, kecamatan
 amben 1 desa, kecamatan Plandaan 2 desa, kecamatan Tembelang 6
 a, kecamatan Jogoroto 4 desa, kecamatan Sumobito 4 desa, keca-
 an Peterongan 1 desa.

Jika data di atas dikomparasikan dengan perolehan suara

²⁰.Berdasarkan catatan Kantor Dinas Sosial Politik, bahwa jumlah desa di Kabupaten Jombang hingga tahun 1991 ialah sebanyak
 desa. Jadi, telah terdapat 30% desa yang dijangkau oleh acara ritual khususiyah. Nama-nama desa yang dijangkau oleh acara ini
 di daftar lampiran.

²¹.Muridin ialah kata jama' dari para murid lelaki, sedangkan muridat ialah jama' dari para murid wanita.

Pada masing-masing pemilu akan nampak adanya keterkaitan antara banyak sedikitnya kegiatan khususiyah dengan perolehan suara PPP. Kecamatan dengan perolehan suara PPP dominan atau besar juga didukung oleh adanya tempat khususiyah, misalnya kecamatan Diwek, Perak, Mojoagung, Mojowarno, Sumobito, dan Ngoro. Ketika pemilu 1987, wilayah kecamatan yang perolehan suara PPP-nya berkategori penurunan sedikit ialah kecamatan-kecamatan dengan keberadaan tempat khususiyah. Misalnya kecamatan Diwek, kecamatan Mojowarno, kecamatan Sumobito dan kecamatan Ngoro, bahkan kecamatan Jogoroto justru PPP unggul atas Golkar.

Lebih jauh, data pemilu 1987 juga dapat dipakai untuk menjelaskan kekuatan pengaruh tarekat terhadap PPP. Space of influence tersebut nampak dari wilayah kecamatan yang perolehan suara PPP-nya relatif tetap, misalnya kecamatan Bareng, Ploso, Gudo, Plandaan, Kesamben, Gudo, Perak, Megaluh, dan Tembelang. Sedangkan kecamatan Peterongan yang PPP-nya kalah karena di wilayah ini simpatisan NU lebih dominan, sehingga pengembosan NU memiliki dominasi cukup kuat. Demikian juga dengan kecamatan Jombang. Dengan demikian, pernyataan Hafidz Ma'shum, bahwa inti kekuatan PPP ialah pada kyai dan penganut tarekat menjadi relevan dalam memahami perolehan suara PPP di Jombang.²²

Nyatalah bahwa keterlibatan kyai tarekat dan penganutnya dalam suasana hubungan dekat dengan NU dan PPP akan menjadi faktor penting bagi proses pilihan individu-aktor ke dalam partai berlambang bintang ini.

²²Wawancara dengan Hafidz Ma'shum, 20 Januari 1997 di Kantor DPRD Jombang.

PPP dalam kawasan lokal: Kasus Kecamatan Diwek, Jombang

Pusat tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah kemursyidan ir terletak di Kecamatan Diwek, Jombang. Wilayah ini merupakan at pesantren besar, setidaknya-tidaknya ada empat pesantren besar kecamatan Diwek, yaitu pesantren Tebuireng, pesantren Al-'ari Keras, pesantren Walisongo, pesantren Tarbiyatun Najah, ulgowang. Kemudian juga terdapat pesantren Darul Falah, antren Sukopuro dan pesantren Putra Putri Seblak. Pesantren telah memiliki sejarah dan reputasi besar dalam proses transmisi keilmuan agama Islam.

Dengan adanya dominasi politik PPP, pesantren, tarekat dan kegiatan keagamaannya maka menjadi mantaplah kedudukan kecamatan Diwek sebagai wilayah berbasis agama di Jombang. Apalagi didukung dengan keberadaan Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA) di wilayah ini yang kebanyakan mahasiswanya berasal dari luar wilayah, bahkan luar propinsi semakin memperkokoh citra Diwek sebagai pusat kota Santri di Kabupaten Jombang.

Tak ada yang menyangkal bahwa dominasi PPP di kecamatan Diwek besar. Berdasarkan informasi dari Toemarno, Kepala Urusan Masyarakat Kecamatan Diwek bahwa semenjak pemilu 1971 sampai 1992 PPP memenangkan suara besar dibanding Golkar dan PDI, kecuali pemilu 1987. Itu saja karena pengembosan. Seandainya tidak ada pengembosan PPP rasanya menang.²³

Berikut ini akan dipaparkan data-data hasil pemilu 1987 yang akan digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara PPP,

²³Wawancara dengan Toemarno di Kantor Kecamatan Diwek, 22 Desember 1996

kat dan Kyai.

Tabel 13
Perolehan Suara dalam Pemilu 1987
di Kecamatan Diwek Kabupaten Jombang

No	Nama Desa	PPP	Golkar	PDI
1	Diwek	322	1137	177
2	Kwaron	638	855	392
3	Balongbesuk	303	1400	237
4	Ceweng	292	1084	216
5	Bandung	2216	1134	215
6	Kedawung	497	458	73
7	Ngudirejo	704	770	167
8	Pandanwangi	620	1159	391
9	Brambang	328	458	101
10	Pundong	704	877	313
11	Watugaluh	966	436	214
12	Jatipelem	353	885	234
13	Grogol	1571	1096	225
14	Keras	1048	1407	328
15	Puton	213	738	334
16	Bulurejo	1241	1179	175
17	Kayangan	639	1366	296
18	Bendet	541	495	64
19	Cukir	1863	1554	362
20	Jatirejo	287	430	191
	Jumlah	16020	19418	4704

ber data: Kantor Kecamatan Diwek 1987.

Perolehan suara PPP berdasarkan kategorinya, yang besar adalah desa Bandung sebesar 62,15%, desa Kedawung 48,34%, desa Watugaluh 58,68%, desa Grogol 43,94%, desa Bulurejo 54,07%, desa Bendet 49,18%, desa Cukir 49,29%, dan desa Jatirejo 48,90%. Desa-desa ini adalah yang suara PPP lebih banyak dibanding Golkar dan PDI. Yang berkategori cukup besar ialah desa Kwaron 33,84%, desa Pandanwangi 28,57%, desa Brambang 36,97%, desa Pundong 36,97%, desa Keras 37,65%, desa Ngudirejo 42,90%, dan desa Kayangan 42,77%. Yang berkategori kecil adalah desa Diwek 19,68%, desa

ng 18,14%, desa Puton 16,57%. Jika perolehan suara PPP terse-
dikomparasikan dengan keberadaan tempat khususiyah yaitu desa
r, Kedawung, Bandungrejo, Dukuhpundung dan Warugaluh, yang
kategori besar dalam perolehan suara PPP, serta desa Keras dan
ngan yang berkategori cukup besar dalam perolehan suara PPP
dapat ditafsirkan bahwa penganut tarekat memiliki kontribusi
g cukup besar bagi perolehan suara PPP.

Dalam pemilu 1992, terjadi kenaikan perolehan suara PPP.
pada pemilu 1987 PPP memperoleh kursi DPRD sebesar 9 buah,
pada pemilu 1992 memperoleh kursi DPRD sebanyak 11 buah. Di
amatan Diwek, pada pemilu 1987 PPP memperoleh suara 39,90% dan
pada pemilu 1992 naik menjadi 42,72%, atau naik sebesar 2,82%.
ungkapnya perolehan suara dalam pemilu 1992 ialah:

Tabel 14
Perolehan Suara dalam Pemilu 1992

No	Nama Desa	PPP	Golkar	PDI
1	Diwek	395	972	443
2	Kwaron	886	638	733
3	Balongbesuk	329	1146	781
4	Ceweng	374	969	510
5	Bandung	2713	909	472
6	Kedawung	623	423	99
7	Ngudirejo	842	637	421
8	Pandanwangi	788	837	872
9	Brambang	384	415	255
0	Pundung	804	636	648
1	Watugaluh	1022	394	347
2	Jatipelem	506	853	413
3	Grogol	1945	85	636
4	Keras	1245	1079	719
5	Puton	283	453	620
6	Bulurejo	1644	725	623

lanjutan tabel 14

17	Kayangan	850	923	911
18	Bendet	596	322	249
19	Cukir	2047	1233	901
20	Jatirejo	1162	564	626
		19426	14807	11229

Sumber data: Kantor Kecamatan Diwek, 1997

Berdasarkan data di atas diketahui bahwa terdapat desa-desa yang berhasil mempertahankan kemenangan PPP dan ada pula yang pada pemilu sebelumnya dimenangkan oleh Golkar dan pada pemilu ini dimenangkan oleh PPP. Desa-desa yang perolehan suara PPP menang ialah desa Bandung 66,26%, Desa Kedawung 54,36%, desa Bogol 72,93%, desa Watugaluh 57,96%, desa Bulurejo 54,94%, desa Bendet 51,07%, desa Cukir 48,95%, desa Jatirejo 49,40%, desa Pras 40,91%, desa Ngudirejo 44,31%, desa Pundung 38,50%, dan desa Kwaron 39,25%.

Data ini dapat diartikan bahwa kemenangan PPP atas Golkar dan PDI dalam suatu masyarakat yang tingkat religiositasnya tinggi seperti Diwek ialah karena adanya hubungan serasi antara Kyai, tarekat, NU dan PPP. Manakala keempatnya menjalin relasi yang kuat, maka kemenangan PPP adalah sesuatu yang "rasanya" dapat saja terjadi.

Oleh karena itu, strategi pemenangan PPP dalam pemilu 1997, nampaknya telah diantisipasi sedemikian rupa oleh PPP, misalnya dengan menempatkan Perayaan Harlah PPP di Jombang, di mana secara tegas ada sambungrasa antara Kyai Makki dengan Buya Smail dalam bentuk bersalaman, kemudian menempatkan sedikitnya 10% Komisaris Kecamatan PPP ialah orang tarekat dan menempatkan 4

ng calon jadi dari anggota tarekat dalam Daftar Calon Sementara (DCS) untuk daerah pemilihan Tingkat II Kabupaten Jombang. Manuver politik yang sangat bagus dari Ketua DPC PPP Jombang, Drs. Hafidz Ma'shum untuk tidak mempertemukan Buya Ismail Hasan Metareum dengan Bupati Jombang. Ini paling tidak mengindikasikan "keberanian" PPP di level lokal untuk berbedanya pendapat dengan birokrasi yang sekarang cenderung menggejala.²³

Analisis: Kecenderungan Penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kemursyidan Cukir untuk berafiliasi politik ke PPP

Keterikatan masyarakat pedesaan terhadap kepemimpinan kyai sebagai pemimpin informal tak ada yang meragukan eksistensinya. Itu tak lain didasari oleh adanya sikap paternalitas masyarakat pedesaan terhadap tipe kepemimpinan kyai yang bercorak kharismatis-tradisional sebagaimana telah diungkapkan di muka. Keterikatan dalam ketergantungan tersebut yang menyebabkan massa pedesaan akan cenderung untuk mengikuti terhadap apa yang dilakukan oleh kyai.

Pengaruh utama kyai tarekat terhadap para penganutnya di bidang politik ialah perolehan suara PPP di daerah-daerah kantong yang berbasis tarekat. Fenomena yang mencolok dari wilayah yang PPP-nya menang, atau kalah tidak mencolok atau yang tak tergoyahkan oleh berbagai manuver politik dari kelompok kepentingan ialah

²³Harian Jawa Pos, 8 Januari 1997. Di dalam harian ini juga diuat foto ketika Kyai Makki Ma'shum bersalaman dengan Buya Ismail Hasan Metareum. Di samping itu juga diungkapkan bahwa Kyai Makki adalah seorang Kyai yang paling berpengaruh dewasa ini, khususnya di Jombang.

layah-wilayah yang telah memiliki sejumlah penganut tarekat, memiliki tempat khususiyah atau public sphere yang bermuatan agamaan rutin. Dalam forum tersebut selalu ditekankan pentingnya kepatuhan, ketawadlu'an, dan upacara-upacara keagamaan dalam penerapan tarekat--wirid atau dzikir--yang seharusnya dilakukan oleh para penganut tarekat. Pengajian yang bermuatan murni keagamaan, pada dasarnya, memuat kepentingan peneguhan pengaruh murayid. Hal ini dapat dilihat muatan-muatan pengajian yang menekankan pentingnya kepatuhan dimaksud. Walaupun tidak bermuatan politik secara langsung, tetapi dengan penekanan pada praktik ketaatan yang selalu mengingatkan kepada para penganut mengenai pilihan kehidupan murayidnya.

Murayid tarekat yang dibantu oleh badal-badal yang memiliki kesempatan untuk bertatapmuka secara langsung dalam seminggu atau sebulan sekali nampaknya menjadi sarana efektif dalam membangun jalinan pengaruh untuk memilih partai politik berlabel bintang tersebut. Para penganut tarekat memahami bahwa para murayid dan badal-badalnya ialah para pembela dan pendukung PPP, baik di tingkat lokal maupun di mana saja.

Mereka mengetahui bahwa Kyai Adlan Ali--tokoh yang dianggapnya memiliki konsistensi tinggi--adalah aktivis NU, tarekat dan pendukung PPP bahkan sempat menjadi jurkam dan anggota DPRD Tingkat II Kabupaten Pangajene Kepulauan mewakili PPP. Ketika kepemimpinannya dialihkan kepada Kyai Makki Ma'shum, maka konsistensi itu terus berlanjut, sebab Kyai Makki juga aktivis NU, tarekat dan PPP serta pernah menjadi anggota legislatif dari Fraksi Persatuan Pembangunan. Kyai Syamsul Badawi salah seorang yang sangat kuat membela PPP dan pernah

menduduki kursi DPR RI adalah salah seorang mursyid tarekat Cukir menjadi pilar utama bagi PPP untuk daerah pemilihan Jawa Timur. Kyai Khairul Anwar, muballigh terkenal, tokoh tarekat dan pemimpin PPP paling andal serta pernah menduduki kursi legislatif DPRD Jombang dari Fraksi Persatuan Pembangunan. Demikian pula Kyai Abdullah Sajjad, juga pernah menduduki jabatan legislatif di tingkat kabupaten sebagai unsur PPP. Kyai Abdul Hamid yang mantan anggota ABRI juga menjadi aktivis tarekat yang selalu diperhitungkan.

Berdasarkan pengalaman-pengalaman mengamati dan memahami afiliasi politik para mursyid dan badal-badalnya seperti di atas, maka semakin mengokohkan kecenderungan mereka untuk memilih PPP sebagai afiliasi politiknya. Ditambah lagi dengan kesempatan komisararis kecamatan (Komcat) PPP yang mayoritas ialah anggota tarekat bahkan pengurus ghusniyah (ranting) Jam'iyah Ahli Sunnah dan Mu'tabarrah Nahdhiyah, maka semakin mengokohkan posisi PPP dalam percaturan politik lokal. Daerah kantong tarekat adalah daerah suara PPP.

Perolehan suara PPP yang cenderung menang, atau kalah tetapi tidak mencolok dan perolehan suaranya tetap walaupun mendapat serangkaian manuver politik yang memojokkan PPP dari kelompok penekan lainnya, dalam setiap pemilu, ialah wilayah-wilayah yang kebanyakan memiliki ruang publik yang menjadi medium tetap untuk bertatap muka dan berdiskusi tidak formal.

Perolehan suara PPP, dengan demikian, akan sangat tergantung pada inti kekuatannya ialah interaksi kyai tarekat dengan penganutnya. Semakin baik hubungan antara Kyai tarekat, penganut

ekatek dan PPP serta ketiadaan penetrasi kelompok kepentingan, serta NU. Hasil pemilu 1987--di mana terdapat pengembosan --secara tidak langsung dapat dipahami sebagai kekuatan sebenarnya dari hubungan tarekat dan PPP dan pemilu 1992 yang tak diikuti dengan suasana pengembosan PPP merupakan sarana penjelasan dukungan kelompok NU non-tarekat. Sehingga kalau digambarkan, kekuatan inti PPP ialah tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, diluarnya ialah orang NU non-tarekat dan di luarnya lagi ialah massa pedesaan yang bersimpati kepada PPP.

BAB VII

TINDAKAN POLITIK BERMAKNA:

Afiliasi Politik Penganut Tarekat Qadiriyah

Wa Naqsyabandiyah di Kemursyidan Cukir, Jombang

ngantar

Dalam bab ini akan diuraikan mengenai bagaimana agama menjadi pembeda dan referensi bagi penganut tarekat untuk berafiliasi politik ke PPP yang terlebih dahulu diterjemahkan dan ditransformasikan oleh para mursyid kepada mereka. Keyakinan agama yang mendasari pilihan politik tersebut sangat jelas terlihat pada penganut tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah yang berafiliasi ke Cukir. Keyakinan tersebut--tentu saja--berdasarkan atas referensi tindakan para guru mursyidnya. Karena mursyid tarekat berafiliasi ke PPP, maka mereka juga bertindak seperti itu.

Pandangan Penganut Tarekat tentang Politik.

Ajaran Islam tentang hubungan antara negara dengan masyarakat masih merupakan perdebatan panjang, sebab yang dijumpai dalam teks-teks hanyalah prinsip-prinsipnya saja. Dampaknya, pengalaman hubungan antara negara dan masyarakat juga bervariasi.

Dalam pemikiran politik di Indonesia, kecenderungan sebagai pemikiran juga nampak, misalnya dalam bentuk "radikalisme politik", yang beranggapan bahwa sebagai aturan yang menyeluruh

... kaffah, maka Islam telah secara sempurna mengejawantahkan ...
 ... antara Islam dan politik. Pemikiran demikian, biasanya ...
 ... terjebak pada "romantisme sejarah", yaitu keinginan berlebi-
 ... untuk menampilkan wacana politik sebagaimana tercatat dalam ...
 ... arah "khulafa al-rasyidun", seperti sistem kenegaraan yang ...
 ... alui pada zaman Nabi dan para sahabatnya yang tercerahkan.
 ... ran-pikiran demikian lebih menonjolkan idealisasi politik dan ...
 ... muatan utopian.

Di pihak lain, terdapat pikiran pragmatis non dogmatis,
 ... nya lebih berorientasi kepada realita politik ketimbang ...
 ... alisasi politik. Pemikiran seperti ini tidak mengidealkan ...
 ... itik Islam seperti berada dalam pengalaman politik Islam masa ...
 ... u, akan tetapi lebih berorientasi eksperimen politik yang ...
 ... nuansa religius secara substansial. Pemikiran politik seperti ...
 ... berwacana adaptatif atau kondisional dan situasional. Tidak ...
 ... entingkan penampilan dan bentuk luar, akan tetapi lebih terfo-
 ... kepada isi atau substansi yang mendasari praktik politik ...
 ... sebut.

Dewasa ini, pemikiran politik berwacana radikal tersebut
 ... akin tidak mendapatkan tempat di dalam peta perpolitikan ...
 ... ional, sebab pertama, tak ada lagi partai politik yang mengab-
 ... kan keberadaannya berdasarkan ideologi keagamaan. Artinya ...
 ... timen agama yang menjadi dasar ideologis partai tak lagi ...
 ... dapatkan tempat dalam peta perpolitikan Orde Baru. Implikasi-
 ... , tak ada lagi sentimen-sentimen keagamaan yang disentuh ...
 ... ara khusus oleh program-program partai, kampanye perebutan ...
 ... ara maupun aplikasi program yang menonjolkan sentimen keaga-

an. Kedua, semua partai memiliki jarak yang sama untuk mempere-
tkan perolehan suara, karena tak lagi berdasar pada ideologi
ertentu. Dengan ideologi Pancasila yang menjadi ciri khas semua
rtai, berarti semua partai memiliki jarak yang sama dengan
ssa pendukungnya. Bisa dilihat, misalnya semua partai merasa
rkuaajiban dan mendapatkan dukungan yang sama dari masyarakat.¹
tiga, faktor hubungan dekat antara Islam dan negara sehingga
emikiran-pemikiran Islam radikal secara langsung maupun tidak
ngsung telah tertampung dalam dinamika keakraban hubungan
ersebut. Dengan munculnya Ikatan Cendekiawan Muslim se Indonesia
(ICMI) kebakuan hubungan antara negara dan masyarakat Islam
encair dan sebagai akibatnya ialah tertampungnya aspirasi-
pirasi kelompok Islam radikal ke dalam wacana birokrasi. Mesra-
ya hubungan tersebut mengakhiri syakwasangka terhadap pemerintah
ang dianggapnya menghambat proses islamisasi di Indonesia.

Oleh karena itu, pemetaan wacana hubungan antar Islam dan
politik akan lebih menarik didekati dengan menggunakan kerangka
emikiran orang-orang yang berada pada level bawah (grass-root
level) mengenai bagaimana tindakan politik mereka berkaitan
engan ajaran agama yang selama ini dianggap sebagai pedoman
alam seluruh segi kehidupannya. Adakah di antara mereka yang
eranggapan bahwa Islam itu menyangkut seluruh tata kehidupan

1. Dalam wawancara dengan Khalid Nawardi, Tokoh NU dan Kader Golkar, ia tetap optimis bahwa Golkar akan memperoleh dukungan
di massa Islam sebab secara orientasi aksi, Golkar telah berbuat nyata yang membuktikan bahwa Golkar pantas didukung oleh umat
Islam. Baca Kolon Umarrisalah, "Wawancara dengan Khalid Nawardi", dalam Aula, No. 11, tahun xiii, Nopember 1991. Sedangkan se-
mua Sukowaluyo, walaupun PDI tak segenyar PPP dan Golkar dalam merebut simpati orang NU di pedesaan, tetapi dia berkeyakinan
bahwa suara orang NU akan diberikan kepada PDI, sebab yang diperjuangkan oleh PDI ialah rakyat kecil-warga desa. Sedangkan Matori
Jalil, berpendapat tetap optimis, sebab pada pemilu ini tak ada lagi penggekosan dan banyaknya orang-orang NU yang didaf-
kan untuk menjadi caleg. Baca majalah Aula juga edisi ini.

at manusia, termasuk di dalamnya perilaku politik, ataukah antara agama dan politik itu ada semacam perbedaan wilayah, yaitu semacam batas-batas yang ini garapan politik dan ini garapan agama.

Penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir, nampak terpolarisasi pemahamannya mengenai hubungan antara tindakan afiliasi politik dengan tarekat. Walaupun jika diselami lebih mendalam tetap berada dalam kerangka pandangan universalitas ajaran Islam dalam berhadapan dengan semua bidang kehidupan manusia. Dalam pandangannya, Islam itu mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, tak terkecuali juga politik. Islam baginya mengajarkan bermusyawarah, memilih pimpinan yang bukan kafir, mengajarkan kesamaan manusia di hadapan Allah dan tanggung jawab pimpinan bagi diri, keluarga dan masyarakat. Ini mengindikasikan bahwa Islam itu mengajarkan kepada manusia mengenai siapa orang yang dapat diangkat sebagai pemimpin dan siapa orang yang tidak bisa menjadi pemimpin.

Dalam salah satu wawancara dengan Kyai Abdullah Sajjad, beliau menyatakan, "Politik itu tidak bisa dipisahkan dengan Islam, sebab di dalam Islam memang ada ajaran-ajaran yang mengungkapkan musyawarah dalam menentukan berbagai persoalan. Al Qur'an menyatakan wa syawirhum fi al-amri yang artinya bermusyawarahlah kalian mengenai urusan-urusan kalian. Nabi juga bersabda wa amruhum syuro bainahum, artinya dan persoalan mereka hendaklah dimusyawarahkan dengan mereka. Demikian pula NU juga pernah menetapkan waliy al-amri dharuri bi al-syaukah, yaitu pemegang kekuasaan sementara dengan kekuasaan penuh. Ini jelas persoalan agama dan politik".²

Kyai Abdul Hamid, memberikan argumentasi bahwa antara

2. Wawancara dengan Kyai Abdullah Sajjad di rumahnya, 22 Oktober 1996

itik dan Islam itu tidak dipisahkan, sebab keduanya memang satu kesatuan. Misalnya dalam memilih pemimpin seharusnya dipilih yang memenuhi syarat agama Islam. Beliau bercerita tentang khutbanya setelah pemilu 1987, sebagai berikut:

"Setelah pelaksanaan pemilu 1987, saya khutbah di Masjid Cukir dengan membaca teks yang saya buat sendiri. Saya khutbah begini, sekarang pemilu sudah selesai, yang pada waktu kampanye saling menyalahkan, saling mengkafirkan sekarang saatnya kita saling memaafkan. Manusia itu, terbagi menjadi tiga golongan, ada yang kafir, ada yang muslim, ada yang munafik. Yang kafir itu jelas ciri-cirinya, yang muslim juga jelas cirinya, yang munafik itu juga jelas ciri-cirinya. Termasuk orang yang munafik ialah jika orang Islam memilih pemimpin orang yang bukan Islam, sebab orang Islam itu harus memilih pemimpin yang Islam. Ada ayat Al-Qur'an yang menyatakan la yattakhidzil mu'minunal kafirina awliya'a min duni ghairil mu'minin, yang artinya janganlah orang-orang mu'min mengambil orang-orang kafir menjadi pemimpin".³

Ada dua hal yang dapat difahami dari pernyataan di atas, pertama ialah keberadaan teks-teks Al-Qur'an dan Hadits Nabi mengenai prinsip dasar ajaran Islam tentang musyawarah sebagai konsep politik dalam Islam. Prinsip ini memang tidak berbicara mengenai bentuk pemerintahan tetapi prinsip dalam perilaku politik, yang disebut sebagai asas musyawarah. Kedua, pemilihan terhadap pemimpin ialah harus memenuhi persyaratan memeluk agama Islam, sebab orang kafir tak boleh dijadikan pemimpin. Konsep ini menggambarkan adanya proses selektivitas dalam ajaran Islam mengenai kepemimpinan tersebut.

Teks ajaran Islam inilah yang kemudian difahami sebagai domain untuk menentukan tindakan politiknya. Bagi mereka, memi-

3. Wawancara dengan Kyai Abdel Hamid, 13 Oktober 1996. Dalil Al-Qur'an yang dikutip ialah Surat Ali Imran, ayat 28

PPP adalah bagian dari mengamalkan ajaran agama Islam yang berkaitan dengan memilih pemimpin yang memenuhi persyaratan Islam tersebut. Oleh karena itu, wajarlah manakala kebanyakan dari penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah memilih afiliasi politiknya ke PPP, sebab baginya PPP adalah wadah aspirasi umat Islam dengan tidak mempedulikan apakah PPP itu partai Islam atau tidak sebab secara faktual telah tidak mencantumkan Islam sebagai ideologinya.

Dalam wawancara dengan Kyai Makki, beliau menyatakan: "Memilih PPP itu ada kaitannya dengan agama, Soalnya yang di PPP itu semuanya Islam. Dari bawah sampai atas tidak ada yang beragama lain. Walaupun dasarnya sama-sama Pancasila, tetapi Islamnya tetap ada, tujuannya, targetnya semuanya didasarkan dan ditentukan oleh orang-orang yang beragama Islam. Entah dari mana Islamnya. Pokoknya Islam".⁴

Penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Cukir, memiliki kesamaan pandangan dengan Kyai Makki, beberapa di antaranya:

Syarif, seorang tokoh agama, mantan pegawai negeri: "Walaupun tidak ada keharusan penganut tarekat di Cukir itu memilih PPP, tetapi kita tahu semua yang di PPP itu beragama Islam dan banyak pula ulama dan tokoh-tokoh Islamnya. Dengan begitu menjadi kewajiban bagi kita untuk memilih PPP".⁵

Mahfudz, seorang petani juga mengungkapkan demikian: "Seorang pengikut tarekat seperti saya dan juga lainnya sudah tentu berafiliasi politik ke PPP, terlepas itu ada anjuran atau tidak dari mursyid, karena PPP itu yang dapat menampung aspirasi Islam. Oleh karena itu dalam pemilu seharusnya memilih yang dapat menampung aspirasi Islam

4. Wawancara dengan Kyai Makki, 6 September 1996

5. Wawancara dengan M. Syarif, di rumahnya 12 Nopember 1996

tersebut".⁶

Di antara mereka ada yang mengaku berafiliasi politik ke Golkar, baginya memilih afiliasi politik itu bebas, sehingga orang penganut tarekat bisa saja berbeda pilihan politiknya dengan mursyidnya. Di sini terdapat suatu pandangan bahwa antara tarekat dan politik itu harus dibedakan, artinya tarekat itu murni kegiatan ibadah dan politik itu urusan duniawi.

M. Syamhadi, Sekretaris Desa, menyatakan:
"Tarekat itu tempatnya dzikir, wirid, atau ibadah kepada Allah sedangkan politik itu semata-mata menyangkut persoalan-persoalan duniawi. Memilih partai politik itu urusan duniawi. Jangan dicampur-campur, lagi pula juga tidak pernah ada anjuran dari mursyid untuk memilih PPP. Kyai juga tahu saya perangkat desa, yang eturannya harus Golkar dan saya tidak pernah dilarangnya. Ya, jadinya saya tidak merasa sungkan atau takut. Biasa saja".⁷

Tak semuanya sependapat dengan Syamhadi, bahkan pegawai negeri pun juga memiliki kecenderungan hati untuk memilih PPP sebagai pilihan politiknya.

Shoim, pegawai negeri dia menyatakan:
"Sebagai anggota KORPRI saya selalu ikut apa yang diperintahkan oleh Unit Kerja saya. Ketika disuruh karakterdes ikut, kampanye ikut, pemantapan ikut. Tetapi soal nyoblos itu tidak ada yang tahu kecuali Allah dan saya sendiri. Bagi saya yang penting ikut Kyai. Dan saya juga tidak pernah ditegur oleh atasan saya karena ikut tarekat di Cukir. Seandainya ditegur ya saya jawab di sini hanya ibadah saja".⁸

Tohir, pegawai negeri menyatakan:

"Karena adanya tekanan dari Unit kerja saya, maka afiliasi

6. Wawancara dengan Hasykur di rumahnya 14 Oktober 1996

7. Wawancara dengan Mubammad Syamhadi di rumahnya, 19 Nopember 1996

8. Wawancara dengan Shoim di acara Khususiyah 19 Agustus 1996

politik itu selalu saya sembunyikan. Tidak pernah saya tampilkan. Menurut saya mengikuti Kyai itu lebih penting karena menyangkut persoalan akhirat. Hanya saja terkadang muncul rasa sungkan kalau waktu pemilu khususnya kepada sesama jamaah yang bukan pegawai negeri, karena anggapan yang lumrah pegawai negeri itu Golkar, sementara kawan-kawan yang semuanya PPP".⁹

"Mahfudz juga meyakini bahwa semua anggota tarekat adalah anggota PPP. Tidak pandang bulu apakah ia seorang perangkat desa, maupun pegawai negeri. Hanya saja kalau pegawai negeri tidak akan menampakkan afiliasi politiknya tersebut. Yang penting ketika nyoblos di bilik ya PPP".¹⁰

Sampai kini, masih ada di antara mereka yang menyayangkan mengapa NU harus keluar dari PPP. Seharusnya NU tidak perlu keluar dari PPP, sebab NU yang membidani lahirnya PPP. Apalagi hingga saat ini juga berbicara untuk kepentingan Islam. Walaupun sekarang PPP sudah memiliki asas yang sama dengan partai lain, akan tetapi jalur seharusnya yang digunakan oleh umat Islam bukanlah jalur partai politik yang berlambang bintang itu.

Sunari, seorang petani, menyatakan:

"Sayangnya NU justru tidak menjadi partai politik lagi setelah khittah itu. Padahal sudah jelas PPP itu wadahnya orang Islam. NU itu organisasi Islam. Mestinya NU itu tetap menjadi bagian PPP. Kok malah NU keluar dari PPP. Apa sudah zaman-nya".¹¹

Gagasan seperti ini menjadi mainstream pemikiran politik di kalangan penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Cukir. Menurutnya, NU selayaknya menjadi organisasi yang khittah plus, artinya tidak steril dari PPP, seakan-akan antara NU dan PPP

9. Wawancara dengan Tohir di rumahnya 5 Nopember 1996

10. Wawancara dengan Mahfudz di rumahnya, 12 Nopember 1996

11. Wawancara dengan Sunari di sela-sela acara khususiyah, 9 September 1996

tidak ada hubungan sama sekali. Jika selama ini selalu dikumandangkan NU dan PPP ada jarak yang sama dengan partai lain, mereka justru beranggapan sebaliknya. NU harus tidak ada jarak dengan PPP. Ada faktor-faktor historis yang melandasi pikiran seperti itu. Pertama, NU terlibat secara aktif dengan proses pembentukan PPP, sehingga bagaimanapun juga NU tak dapat dilepaskan dari soal kesejarahan itu. Mereka mengidealkan orang NU itu seperti Kyai Adlan Ali, yang sampai akhir hayatnya tetap membela PPP. Kyai Adlan, bagi mereka ialah orang NU tulen dan orang PPP tulen. Tak pernah tergoda oleh rayuan-rayuan politik yang menyesatkan. Seringkali Kyai Adlan menyatakan: "yang membuat PPP itu adalah orang NU harus memilih PPP".¹²

Dalam rangka membela keyakinan politik, orang juga harus berhadapan dengan risiko dalam mengemukakan gagasannya. Termasuk berhadapan dengan birokrasi.

Kyai Abdul Hamid mengisahkan:

"Setelah saya khutbah di Cukir yang mengatakan orang yang memilih pemimpin bukan orang Islam itu munafik, maka saya dipanggil ke Koramil. Ada surat kaleng yang dialamatkan ke Camat, dengan tembusan ke Polsek dan Koramil. Inti surat itu menuduh saya menyuruh orang memilih PPP, bagaimana ini orang Pepabri menyuruh masyarakat mencoblos PPP. Saya diinterogasi selama dua jam tentang tuduhan itu. Untungnya saya membawa teks khutbah saya, saya tunjukkan mana yang ada kalimat menyuruh ke PPP. Akhirnya saya disuruh pulang. Terus saya turun di pertigaan Pabrik Tebu Cukir, dan berjalan ke rumah. Sengaja saya turun di situ, biar orang yang tidak senang kepada saya tahu kalau saya tidak dimasukkan sel".¹³

Kedua, membela umat yang selalu berada dalam penetrasi

12. Resaksian Kyai Abdul Hamid dalam wawancara di rumahnya, 12 Oktober 1996

13. Wawancara dengan Kyai Abdul Hamid di rumahnya, 12 Oktober 1996

rokrasi. Sudah menjadi kelaziman, setiap pemilu selalu saja ada usaha-usaha dari aparat negara untuk melakukan berbagai "rencana", baik yang bersifat pelayanan administratif maupun kepentingan-kepentingan lainnya.¹⁴ Dari realitas seperti itu, kyai biasanya mengulurkan tangannya untuk memberikan ketenangan. Pemberian ketenangan itu ialah justifikasi kebenaran pilihan ke PPP itu sebagai memiliki kesesuaian dengan ajaran Islam. Melalui bahasa-bahasa agama, pilihan politik ke PPP itu dianggap sebagai suatu kebenaran. Mursyid sebagai penolong untuk memperoleh penyempurnaan di akherat ialah bukti bahasa agama sebagai pembenaran pilihan.

"Kyai-Kyai tarekat itu tidak pernah dalam pengajian di tarekat menyinggung politik, akan tetapi penganutnya tahu bahwa yang dipilih kyai itu PPP, maka ya mengikuti yang dipilih kyai itu. Itu dilakukan karena ketundukan kepada kyainya. Ketundukan kepada kyai itu membawa ketenangan, karena beliau itu penanggungjawab bagi penganutnya."¹⁵

Dimensi akherat ternyata begitu dominan bagi pandangan politik dan keagamaan di tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, sehingga ketiadaan pembedaan wilayah politik dan agama juga dapat dipahami dari kerangka keyakinannya itu. Anggapan bahwa PPP--walaupun sudah asas tunggal--masih merupakan partai Islam, dalamnya, menyuarakan aspirasi Islam, dan yang dipilih ialah orang-orang Islam dan itu merupakan manifestasi ketundukannya terhadap kyai yang akan menolongnya esok di akherat ternyata

14. Surabaya Post "Pernah Ikut Kampanye 97 Warga Senangir Khawatir Sulit Urus Surat Keterangan", ditulip Raulan Sorbakli, "Pilihan Pada Pemilu 1992: Antara Kendala dan Peluang", Makalah Seminar Nasional IX, AIFI, 6-8 Agustus 1992, h. 4

15. Wawancara dengan Kasykur, pedagang, 14 Oktober 1990

mentalkan pilihannya kepada PPP sebagai pilihan yang benar dan sumber dari keyakinan keislamannya.

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir wa Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Tebuireng

Silang pendapat diantara penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir dan Tebuireng sebenarnya bukan berasal dari pertentangan prinsip atau ajaran, akan tetapi sekedar merupakan tekanan faktor eksternal yaitu NU sebagai kelompok kepentingan. Hal ini berbeda dengan konflik antara tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir dan Rejoso, yang di samping bersumber dari dimensi eksternal (Golkar) juga terdapat keyakinan persoalan prinsip, yaitu mempertanyakan kemursyidan Kyai Musta'in, yang dianggapnya memutus jalur spiritual.

Ada kesamaan dan perbedaan pendapat mengenai kelompok-kelompok ini. Pertama, kedua kelompok (Cukir dan Tebuireng) memiliki pandangan yang sama dalam anggapannya mengenai Rejoso, sebab keduanya berada dalam bingkai pengaruh Kyai Adlan Ali yang berkeyakinan keterputusan sanad (jalur spiritual) Kyai Musta'in.

Kyai Hamdan menyatakan:
 "Dulu Ketika Kyai Ta'in membuat daftar sanad kemursyidannya dengan menghilangkan nama Kyai Usman, sudah saya ingatkan agar jangan melakukan hal seperti itu. Ternyata jawabannya, ah nggak apa-apa kang".¹⁶

Kedua, keduanya berkeyakinan bahwa Islam dan politik tidak dapat dibedakan, sebab ajaran Islam sudah sangat lengkap dengan

¹⁶ Wawancara dengan Kyai Muhammad Hamdan (Gus Mad) di rumahnya, 12 Desember 1996

bagai petunjuk mengenai pilihan-pilihan kehidupan manusia. Tak persoalan yang terlewatkan. Islam itu ajaran yang kaffah, menyeluruh, universal, totalitas sehingga semuanya telah diatur dalam ajarannya. Hanya saja memang hanya memuat hal-hal yang vital, misalnya dalam politik hanya disebutkan tata cara pemilihan, siapa yang harus dipilih tidak menyebutkan bentuk negara yang benar itu seperti apa tidak dibicarakan. Itu menjadi wewenang manusia sebagai khalifah Allah.

Yang dirasakan sebagai perbedaan ialah afiliasi politik. Sementara Tebuireng beranggapan, mengikuti partai politik bebas, tidak harus ke PPP, tidak harus ke Golkar dan tidak harus ke PDI akan tetapi diserahkan sepenuhnya kepada individu dalam menilai mana yang dianggapnya baik buat dirinya. Mereka beranggapan, PPP, Golkar dan PDI sama saja karena asasnya sama dan ketiganya juga mengklaim ikut memperjuangkan Islam. Hal ini dilandasi oleh Khittah NU untuk menjadi Jam'iyah sosial keagamaan non politis. Konsekuensinya, terdapat jarak yang sama dengan berbagai OPP. Sebaliknya, Cukir berpandangan lain. Mereka tetap konsisten, PPP ialah partai Islam dengan berbagai dalihnya. Hal ini tak lain, karena semua tokoh-tokohnya berafiliasi ke PPP sehingga secara tidak langsung juga berpengaruh terhadap pilihan politik warganya. Imbas politiknya juga terhadap warna pakaian, misalnya anjuran tidak menggunakan pakaian yang warnanya melamarkan Golkar atau PDI.

Mbah Syarif mengemukakan:

"Anjuran dari Kyai untuk memilih PPP secara langsung tidak ada, akan tetapi anjuran tidak memakai warna kuning kalau khushu'iyah ada. Menurut Kyai yang baik warna pakaian itu

putih, karena itu bersumber dari ajaran Nabi Muhammad".¹⁷

Ketiga, keduanya beranggapan tarekat dan politik itu secara organisasional berbeda. Tarekat sebagai wadah untuk melanggengkan fikir yang bertujuan untuk mencapai ma'rifat billah, sedangkan politik itu sebagai wadah untuk menyalurkan kepentingan-kepentingan baik individu maupun masyarakat. Oleh karena itu di dalam politik praktis terkadang terdapat praktik-praktik yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Misalnya memfitnah, berbohong, dan berbuat keji untuk mencapai tujuan-tujuan politiknya.

Kyai Ali Muhajir berpendapat:

"Tarekat itu ibarat madu dan politik itu ibarat racun. Tarekat itu berurusan dengan kebaikan-kebaikan sedangkan politik berisi hal-hal yang terkadang bertentangan dengan kebaikan. Tarekat itu takhalli min al-radzail wa tahalli ila al-fadhail, menghindari kejelekan-kejelekan dan menghiiasi dengan keutamaan-keutamaan".¹⁸

Jadi, keterlibatan di dalam politik itu bersifat individu-individu. Seseorang tak membawa tarekatnya dalam kegiatan politik praktis. Hanya saja terdapat perbedaan dalam melihat praktik politik. Cukir berdalih, semakin banyak orang tarekat yang diikutsertakan dalam politik, berarti praktik politik itu akan tetap mempertimbangkan faktor keislamannya, sehingga praktik politik itu tetap berada dalam bingkai tujuan keislaman, sedangkan Tebuireng tidak demikian. Yang lebih menonjol itu ialah kepentingan individualnya. Tetapi juga tidak tertutup kemungkinan adanya orang yang memiliki komitmen keislaman yang seperti itu.

17. Wawancara dengan Syarif di rumahnya, 12 Nopember 1996

18. Wawancara dengan Kyai Ali Muhajir di rumahnya, 27 Nopember 1996

Proses Tindakan Politik bermakna

Pada hakekatnya tindakan manusia selalu dipedomani oleh rangkaian keyakinan akan apa yang ada dibalik tindakan itu, baik yang berupa keyakinan keagamaan, tradisi atau pengetahuan lainnya. Karenanya manusia membutuhkan ajaran yang dipakai sebagai pedoman untuk menjalani pilihan-pilihan kehidupannya.

Di dunia ini terdapat variasi-variasi pilihan kehidupan yang satu dengan lainnya bisa berbeda pedoman yang mendasari pilihan itu. Ada sekelompok individu yang mendasari pilihan kehidupannya berdasarkan keyakinan keagamaan yang ditafsirkan oleh para pemuka agamanya, ada yang dipedomani oleh nilai-nilai kebudayaan yang dianggap baik dan benar, yang terkadang tidak bersumber dari ajaran agama. Penganut tarekat termasuk kategori pertama, yaitu mendasarkan seluruh kehidupannya pada ajaran agama yang telah diinterpretasi oleh para guru tarekatnya.

Ada dua faktor yang menjadi penyebab tindakan penganut tarekat seperti itu. Keduanya merupakan proses dialektis yang sistemik, artinya terjadi secara berurutan tetapi kemudian saling terkait bisa dipisahkan.

Pertama, seluruh tata kehidupan penganut tarekat tak dapat melepaskan dari kerangka hubungan guru-murid yang dibingkai oleh taatan secara mutlak dari murid kepada guru. Kedua, kesadaran diri dalam diri sendiri mengenai kebenaran akan apa yang dilihat dan diyakininya. Ada beberapa pernyataan yang dapat disimak, sebagai berikut:

Bu Zainab dan Bu Katri, dua orang yang dibai'at oleh Kyai Adlan Ali bahkan sampai tahapan mengkultuskan Kyai Adlan. Baginya, Kyai Adlan itu syekh yang dapat menolong dalam kesulitannya walaupun beliau sudah meninggal. Oleh karena itu kata Bu Zainab, "saya tak berani melanggar apa yang diteladankan oleh Kyai Adlan. Saya tidak berani berbuat yang di luar keinginan Kyai Adlan. Apa yang diteladankan dan dianjurkan oleh Kyai Adlan, akan saya lakukan semampu saya". Pernyataan Bu Zainab itu dibenarkan oleh Bu Katri, sambil ia menambahkan, "sampai sekarang, kalau saya akan berbuat apa-apa selalu terbayang wajah Kyai Adlan. Mungkin karena seringnya saya rabithah kepadanya".¹⁹

Bu Murtiati juga berpendapat senada dengan pernyataan dua orang tersebut. Dia berkeyakinan "kyai Adlan itu memiliki karomah, yang dapat menuntun pengikutnya ke jalan yang sesuai dengan Islam. Keyakinan itu muncul dari dalam hatinya setelah mengikuti ajaran tarekat. Setiap kali berdzikir dan ingat wajah Kyai, maka terbayang keteduhan wajah kyai sehingga hati menjadi tenang".²⁰

Keyakinan yang sangat kuat dari penganut tarekat ialah keinginan untuk memperoleh pertolongan guru-mursyidnya kelak di akhirat. Mursyid adalah penunjuk jalan untuk mendaki tahapan-tahapan keakhiratan menjadi ummat Nabi Muhammad dan golongan manusia yang dipilih oleh Malaikat Jibril. Kerelaan tersebut merupakan kerelaan maksimal untuk memperoleh tiket ke Surga.

Masykur menerangkan:

"Memilih PPP itu bukan dari dorongan Kyai, tetapi melihat apa yang dilakukan oleh Kyai. Pilihan itu karena ketaatan dan ketawadluan serta meniru apa yang dilakukan oleh mursyid. Seorang mursyid mesti ditiru segala tingkah laku dalam kehidupannya dari ibadah sampai politiknya. Apa pendapat dan kemauan mursyid haruslah itu yang dilakukan oleh muridnya. Tidak etis bahkan tidak tahu diri kalau seorang murid menyimpang dari keinginan mursyidnya. Lebih jauh yang menyimpang tersebut berarti keluar dari gurunya. Berarti nanti bukan menjadi tanggungan mursyidnya ketika di akhirat.

19. Wawancara dengan dua orang, Bu Zainab dan Bu Katri di rumah Bu Zainab, 19 Oktober 1996

20. Wawancara dengan Bu Murtiati di rumahnya, 29 Oktober 1996

Suatu keadaan yang menakutkan".²²

Mahfudz menceritakan:

"Memilih sesuai dengan pilihan Kyai itu karena telah dibai'at yang secara otomatis harus tunduk dan patuh kepada mursyid. Mursyid itu panutan sekaligus yang nantinya mampu menolong di akherat dari siksaan di akherat. Oleh karena itu harus berusaha tidak menyeleweng dari keinginan mursyid. Semua anggota tarekat ingin menjadi anak buah Rasulullah dan Malaikat Jibril, hanya saja melalui bai'at kepada mursyid. Mursyid itu perantara kepatuhan dan ketaatan kepada Rasul sehingga bisa menjadi anak buahnya".²³

Proses mengamati dan membenarkan sesuatu yang menjadi keinginan dan tindakan guru mursyid adalah proses kesadaran interaktif yaitu kesadaran akan adanya kebenaran yang dapat dilihat dan diyakini orang berdasarkan simbol-simbol dan melalui proses kesadaran dari dalam diri, tindakan tersebut diinterpretasikan untuk ditindaklanjuti. Proses interaktif mengamati, membenarkan dan mengamalkan apa yang diyakini sebagai kebenaran inilah yang menjadi pedoman dalam memberikan makna terhadap kebenaran tindakannya sendiri.

Analisis: Memahami Tindakan Politik Penganut Tarekat

Qadiriyyah wa Nagsyabandiyah di Kemursyidan Cukir

Tindakan manusia hanya dapat dipahami melalui pengungkapan kesadaran mendalam dari individu-aktor tindakan, sebab tindakan melibatkan seperangkat keyakinan atau pedoman-pedoman kehidupan yang dirasakan secara individual walaupun terdapat ciri-ciri yang

22. Wawancara dengan Masykur di rumahnya, 14 Oktober 1996

23. Wawancara dengan Mahfudz di rumahnya, 12 Nopember 1996

pat ditangkap pola-polanya.

Tindakan politikpun dapat dirasakan kehadirannya melalui angungken kesadaran individu-aktor yang selalu terlibat dalam rangkaian partisipasi politik, misalnya mengikuti pemilihan umum dengan mencoblos salah satu lambang OPP yang juga dapat disebut sebagai afiliasi politik. Tindakan afiliasi politik, dengan demikian, tidak hanya sekedar mencoblos salah satu lambang P sebagai kewajiban, akan tetapi lebih dari itu ialah sebagai kewajiban yang dipandu oleh keyakinan dan kesadaran apa dibalik tindakan itu.

Penganut tarekat--oleh para ahli--dimasukkan ke dalam kategori penganut Islam taat sebab secara fenomenal mereka telah lampau pengamalan ajaran Islam dalam dimensi ekaoteria atau egal-formalistik akan tetapi masuk ke dalam dimensi esoteria atau translegal-formalistik. Dalam kehidupan keagamaan yang corak seperti ini, maka "hampir" seluruh tataran kehidupan didasarkan atas prinsip-prinsip keislaman sebagai etika-moralitasnya.

Islam, baginya merupakan pedoman bagi totalitas kehidupan, hingga tak ada satupun persoalan yang tidak dituntaskan oleh ajaran Islam, baik persoalan yang bersifat horizontal--hubungan manusia dengan manusia, masyarakat dan negara--maupun persoalan vertikal--hubungan dengan dzat yang Maha Gaib--yang secara tersurat dan tersirat telah dicontohkan pelaksanaannya melalui Rasul, para khalifah yang tercerahkan, para ulama pewaris para Nabi hingga kini.

Demikianlah, tingginya penghargaan terhadap para ulama yang

ulu dijadikan sebagai referensi bagi segenap tindakannya. Kapitan para da'i, mubaligh atau pembawa acara dalam setiap kesempatan kegiatan keagamaan--khususnya di pedesaan--melalui pernyataan "yang kami muliyakan para alim-ulama yang selalu kita ikuti fatwa-fatwanya" merupakan lambang betapa tingginya penghormatan masyarakat terhadap para alim-ulama. Manifestasi alim-ulama di masyarakat pedesaan ialah kyai, baik yang berlevel lokal, regional maupun nasional.

Oleh karena itu, apa yang dikatakan oleh kyai ialah apa yang dijalankan dengan kesadaran oleh masyarakat. Dalam konteks penganut tarekat konsep yang sangat dominan--sebagaimana diungkapkan di muka--ialah ha'iat, washilah dan rahithah. Konsep ini yang memberi kemungkinan besar ketiadaan pergeseran ketaatan dari para penganut tarekat terhadap kepemimpinan mursyid. Tindakan mursyid dalam memilih partai politik ke PPP juga menjadi pedoman bagi penganutnya untuk berafiliasi politik seperti itu. Kepatuhan, tidak hanya diukur dari dimensi vertikal--hubungan kepada Allah melalui mursyid--tetapi juga dimensi horizontal--menentukan pilihan kehidupan yang bermakna duniawi seperti pilihan politik--yang dianggap sebagai bagian penting dari ajaran Islam.

Tindakan penganut tarekat untuk berafiliasi politik ke PPP didasarkan oleh suatu keyakinan, PPP ialah partai Islam, sebab tugas pengikutnya, wakil-wakilnya, dan aspirasi yang diperjuangkannya ialah untuk kepentingan Islam. mengingat ini, maka pilihan ke PPP ialah wajib ittima'iyah (wajib atas kepentingan kemasyarakatan). Mengingat seperti ini, maka pikiran politik penganut

Persepsi Qadiriyyah wa Naqayabandiyah terkesan sebagai formalistik, yaitu pemikiran politik yang beraksentuasi kepada formalisme keagamaan ialah struktur politik yang berlabel agama. Akan tetapi jika dicermati lebih mendalam akan kelihatan bahwa yang lebih tepat ialah totalistik yang lebih menekankan pada fungsi substansialnya. Artinya, unsur aspirasi dan keanggotaan dan bukan label partai, misalnya nama partai harus ada islamnya, atau asas partai harus Islam. Baginya, asas partai boleh saja Pancasila sesuai dengan aturan yang berlaku, akan tetapi substansi dan realitas politiknya tetaplah Islam. Inilah yang menyebabkan pemberian label formalistik kurang relevan, dan dapat dikategorikan sebagai totalistik. Akan tetapi juga harus dipadukan dengan kategori lain, yaitu tradisionalisme yang memandang transformasi nilai atau perubahan keagamaan selalu berpegang pada masa lampau dan menekankan pada tradisi-tradisi masa lalu dari ulama salaf yang saleh. Tradisionalisme juga terkait dengan penekanan pada substansi keagamaan dan tidak semata-mata menganggap Islam sebagai totalitas *in sich*. Jadi penerapan kategori ini bersifat saling mengekang di antara dua kutub pandangan ke arah ekstrimitasnya. Oleh karena itu, pandangan kaitan antara agama dan politik juga terfokus ke kategori *simbiosis* dan bukan *integrated*. Pandangan *simbiosis*nya terlihat dari konsep praktik politik membutuhkan agama sebagai dasar etikanya, sedangkan agama membutuhkan sarana politik sebagai jalan untuk mengaplikasikan hukum-hukum agama dan kepentingan masyarakat beragama.

Dengan demikian, dalam memandang hubungan antara politik dan agama ialah bercorak *simbiosis* dan pandangannya mengenai

itiknya ialah totalistik-tradisionalisme, yang semuanya berimplikasi pada tindakan politik memilih PPP sebagai pilihan politik yang bermatra kuajiban. Suatu hal yang "kiranya" perlu dicermati ialah pandangan sementara kalangan bahwa masyarakat pedesaan itu corak apatis--gendiko dayuh dalam berhubungan dengan kekuasaan negara--yang ternyata secara fenomenal nampak bahwa masyarakat sa telah memiliki kesadaran politik yang cukup tinggi, bahkan memiliki keberanian untuk berbeda pendapat dengan para penguasa dalam wujud dukungannya terhadap partai politik selain Golongan rya.

BAB VIII

KESIMPULAN DAN IMPLIKASI

Kesimpulan

Ada beberapa kesimpulan dari uraian di muka, yaitu:

1. Kepemimpinan mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah wilayah kemursyidan Cukir dapat ditipologikan sebagai berkewibawaan kharismatik tradisional. Mursyid bagi penganutnya dianggap memiliki kelebihan kemampuan yang bersumber dari kekuatan adikotiti (keilahian) dan itu berdampingan dengan adanya pengokohan disiplin kepatuhan dan loyalitas pengikut kepada pemimpinnya. Kelebihan kemampuan diperoleh melalui proses panjang dan sulit sedangkan kewibawaan tradisional diperoleh melalui praktik ritual istiqat, washilah dan rahithah, yang mengekspresikan dalam tindakan kepatuhan, penghormatan dan referensi bagi tindakan. Oleh karena itu, pergeseran ketataan hampir tidak mungkin selama mursyid sebagai pemimpin dapat menjaga kredibilitasnya, yaitu ketersediaan sanad, keistiqamahan dan keikhlasan bertindak. Model tindakan yang diakibatkan oleh pemimpin dengan tipe ini ialah omorphik, yang diindikatori dengan multifungsi kyai sebagai pemimpin, yaitu berdimensi duniawi dan ukhrawi.

2. Kecenderungan penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di kemursyidan Cukir dalam afiliasi politiknya ialah ke PPP. Wilayah yang penganut tarekatnya dominan, maka PPPnya dominan, walaupun sedikit atau stabil, walaupun terdapat penetrasi kelompok kepentingan lain. Oleh karena itu, inti kekuatan PPP ialah penganut

tarekat, diluarnya ialah orang NU non-tarekat dan diluarnya ialah massa pedesaan yang bersimpati pada PPP. Wilayah yang situ terdapat tempat khususiyah atau public sphere ternyata jadi tempat yang perolehan suara PPP relatif stabil.

3. Tindakan seseorang tak dapat dilepaskan dari apa yang ada balik tindakan itu atau pemikiran dan kesadaran yang ada dibalik tindakan itu yang disebut sebagai makna atau meaning. Memilih PPP, didasari oleh pemikiran politiknya yang dapat diidentifikasi sebagai totalistik-tradisionalisme, yaitu suatu pemikiran politik yang bersumber dari keyakinan bahwa Islam merupakan aturan yang mengatur seluruh tatanan kehidupan manusia. Sebagai aturan yang bersifat total, maka aspek politik tak dapat dilepaskan dari Islam, sebab Islam mengatur kehidupan politik walaupun secara global. Pemikiran totalistik, terletak pada kecenderungan menempatkan PPP sebagai partai Islam, pemimpin dan anggotanya ialah orang-orang Islam dan yang memperjuangkan aspirasi keislaman. Jadi totalistik tidak ditempatkan dalam pandangan mengenai pentingnya membentuk negara Islam. Sedangkan tradisionalismenya didasarkan atas tipologi kepemimpinannya, penafsiran keagamaannya dan transmisi ajaran keagamaan yang mereka bakukan atau keterikannya pada penafsiran agama oleh para pendahulunya yang disebut sebagai salaf al-shaleh. Tindakan memilih PPP dapat dipahami dari kerangka perspektif aliran, yang hukum memilih PPP ialah wajib (timaiyah (kewajiban berdasarkan kepentingan kemasyarakatan)). Jadi memilih PPP merupakan suatu keharusan untuk kepentingan agama. Melalui PPP maka hukum-hukum agama dapat ditegakkan dan kesejahteraan masyarakat berdasarkan prinsip-prinsip keagamaan

... dapat direalisasikan. Agama membutuhkan politik yang kondusif
 ... pengembangan hukum-hukum keagamaan dan politik membutuhkan
 ... bagi mekanisme kontrol. Atau tindakan yang dipedomani oleh
 ... pikiran simbiotik antara agama dan politik.

Implikasi teoritik: membandingkan temuan dengan teori-teori yang relevan

Pemikiran Politik Penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah

Studi-studi teoritis yang dilakukan para ahli keislaman, kebanyakan berada dalam perspektif hubungan negara dan masyarakat. Sehingga khasanah studi yang lebih mikro, yaitu membahas hubungan interaksional antara ajaran Islam dengan tindakan politik jarang disentuh, walaupun ada masih sangat sedikit.

Para ahli, termasuk orientalis seperti Watt, menyatakan dalam Islam terdapat sistem pemerintahan dan bahkan Nabi Muhammad sendiri adalah kepala pemerintahan, di mana terdapat konstitusi yang disebutnya sebagai Konstitusi Madinah. Demikian pula sistem khilafahan Islam berikutnya merupakan bentuk pemerintahan yang sama. Memang pada awalnya, gerakan Muhammad bukanlah gerakan politik hanya gerakan keagamaan, akan tetapi lambat laun setelah Nabi pindah ke Madinah dan memiliki kekuatan untuk mengkooptasi wilayah-wilayah lain, maka secara geopolitis kedudukannya sebagai pemimpin politik telah diakui.¹ Lewis, secara jelas

.....
 1. W. Montgomery Watt, Politik Islam Dalam Lintasan Sejarah, (Jakarta: P3M, 1986), h. 3-5

ia menyatakan Islam memiliki sistem kenegaraan, sebab banyak ditemui "bahasa politik" dalam Islam. Dengan mengambil contoh Iran, ia menyimpulkan bahwa Iran merupakan prototipe bentuk negara Islam, di mana badan-badan pemerintahan diatur berdasarkan prinsip-prinsip dalam ajaran Islam.² Walaupun kedua penulis ini tidak menganalisis berbagai perspektif mengenai hubungan antara agama dan negara, akan tetapi dapat digaris bawahi bahwa di dalam Islam terdapat konsep-konsep penyelenggaraan negara, walaupun bukan bentuk negara, dan secara empiris dapat pula ditunjukkan keberadaannya.

Teori hubungan politik dan agama di dalam Islam antara lain yang dikonsepsikan sebagai hubungan antara agama dan negara yang tak terpisahkan (*integrated*) oleh para pemikir politik Islam Syiah dan Mawdudi. Tentu saja masih ada beberapa pemikir yang dapat digolongkan ke dalam tipologi ini, seperti Ziya Hanafi, Al-Afghani, Abduh dan Rasyid Ridlo, akan tetapi dua pemikiran politik yang di muka memiliki keunggulan komparatif.

Dalam pandangan teoritis ini wilayah agama dan negara tak dapat dipisahkan, wilayah agama juga meliputi wilayah politik suatu negara. Karenanya, menurut paradigma ini negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi (*divine sovereignty*), karena kedaulatan itu memang berasal dari dan berada di tangan Tuhan. Disebut juga fundamentalisme Islam.

2. Bernard Lewis, Bahasa Politik Islam, (Jakarta: Graededia Pustaka Utama, 1994), h. 32-60. Lihat pula Samsurizal Panggabean, 'Tiga Sepi Hubungan Bahasa Agama dan Politik dalam Islam', dalam Islamika, No. , 1994, h.3-12.

Yang termasuk dalam paradigma ini ialah hubungan antara agama dan negara di Iran. Dalam pandangannya, negara atau imamah ialah berkaitan dengan legitimasi Tuhan, yang diturunkan lewat abi Muhammad dan kemudian dilanjutkan oleh para keturunannya. Sehingga negara merupakan pengejawantahan "kedaulatan Tuhan" mengandung makna bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan Tuhan sehingga konstitusi juga harus berdasar pada wahyu Tuhan. Oleh karena itu, Iran dinamakan sebagai negara teokratis. Negara teokratis mengandung unsur pengertian, kekuasaan mutlak berada di tangan Tuhan dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (vari'ah). Sifat teokratis negara dalam pandangan Syi'ah, misalnya dapat ditemui pada pikiran politik Khomeini.³ Dalam konsepsi ini, teori politik berdasarkan atas vilayati faqih, yaitu yang merepresentasikan otoritas ulul amri, ahlu dzikr, ulul albab dan ulama yang memegang kekuasaan eksekutif dan yudikatif selaku wakil para Imam, sedangkan kekuasaan legislatif sepenuhnya menjahak Tuhan. Sementara itu, parlemen dan pemilu merupakan representasi dari konsep musyawarah.⁴ Dengan demikian, konsep-konsep utama dari sistem pemerintahan Iran ialah imamah, vilayati faqih,

3. Bin Syamsudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam Ulumul Qur'an, No. 2, Vol. iv, h. 6. Iran juga disebut sebagai negara tenderokratis dan bukan teokratis, sebab dalam pemilihan kepala negara tetap menyerah partisipasi masyarakat. Untuk ini periksa Haidar Bagir, "Republik Islam Iran: Revolusi Menuju Tenderokratis", dalam N. Ismail, Agama, Demokrasi dan Keadilan, (Jakarta: Graededia, 1993), h. 30-41.

4. R. Riza Sibbudi, "Madzhab Syi'ah Kasus Vilayati Faqih", dalam Islamika, No. 5, Juli-September 1994, h. 13-21. Periksa juga Riza Sibbudi, "Tinjauan Teoritis dan Praktis Konsep Vilayati Faqih, Sebuah Studi Pengantar", dalam Ulumul Qur'an, No. 2, Vol. 1993, h. 24-33. Periksa juga tulisan Farhad Kazemi, "Models of Iranian Politics, the Road to Islamic Revolution, and the Challenge of Civil Society", dalam World Politics, 47, July, 1995, h. 535-574. Menurutnya, ada empat model politik Iran, yaitu monarkhi, model liberal nasionalis, model agama dan model kiri. Model agama merupakan representasi pemerintahan politik Iran yang Iran juga dikenal sebagai negara korporatisasi bazar, yaitu negara yang segala kepentingan rakyatnya dilayani oleh para. Untuk ini periksa Robert Bianchi, "Interest Group Politics in the Third World", dalam Louis J. Cantory & Andrew H. Zieff, Jr., Comparative Politics in the Post Behavioral Era, (Colorado, Lynne Rienner Publisher, 1988), h. 213-217.

h ihmah (kesucian dari dosa yang hanya dimiliki oleh keturunan
01).

Pemikiran politik yang termasuk tipologi ini ialah Abu
la Al-Mawdudi (1903-1979). Menurutnya Syari'ah tidak mengenal
misahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara.
ariah merupakan totalitas pengaturan kehidupan manusia yang
tidak mengandung kekurangan sedikitpun. Negara harus didasarkan
da empat prinsip, yaitu mengakui kedaulatan Tuhan, menerima
oritas Nabi Muhammad, memiliki status wakil Tuhan dan menerap-
n musyawarah.⁵ Negara merupakan sarana politik untuk mengapli-
sikan hukum Tuhan. Kebangkitan Jama'ati Islami merupakan
presentasi pemikiran Al-Mawdudi di bidang politik yang bertu-
an untuk menerapkan syari'ah dalam konteks kehidupan kenega-
an. Pikiran-pikiran Al-Mawdudi banyak mengilhami praktik poli-
k Pakistan ketika dipimpin oleh Zia ul Haq.⁶ Menurut Al-Mawdu-
, Institusi Negara Islam terdiri dari kepala negara dan lembaga
ielatif. Posisi pentingnya terletak di kepala negara yang
sebut sebagai Imam, Khalifah atau Amir. Kepala negara memiliki
wenang sangat besar, bahkan dapat memveto keputusan bulat yang
sepakati oleh Badan Penasehat, dengan catatan bahwa kepala

5. Din Syamsudin, "Usaha...", h. 6. Menurut Munawir Syadzali, terdapat tiga dasar pemikiran politik kenegaraan Al-Mawdudi,
u Islam adalah agama yang paripurna sehingga seluruh saluran kehidupan manusia sudah diaturannya termasuk kehidupan politik,
dian kedaulatan (kekuasaan) tertinggi berada di tangan Allah dan tidak dibenarkan adanya kedaulatan rakyat, dan terakhir
en politik Islam bersifat universal, tidak mengenal batas-batas geografis, bahasa dan kebangsaan. Periksa Munawir Syadzali,
e dan Jala Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran, (Jakarta: UI Press, 1995), h. 166

6. Azyuanardi Azra, Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme, (Jakarta: Paramadina,
) h. 154. Periksa juga Riaz Hassan, "Religion, Society and The State in Pakistan: Pirs and Politics", Asian Survey, Vol.
i, No. 5, May 1987, h. 564-565. Pengaruh Al-Mawdudi di Malaysia dapat dilihat dari Gerakan Mahasiswawan, Federation of The
lent's Islamic Societies (FOSIS) bahkan menjadikannya sebagai Bapak Spiritualnya. Periksa Mohamad Abu Bakar, "Islamic Revival-
and The Political Process in Malaysia", dalam Asian Survey, vol. xii, No. 10, October 1981, h. 1042-1043

ara tersebut wajib ditaati selama ia sendiri mematuhi perintah an.⁷

Kedua, pemikiran politik yang memandang agama dan negara hubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan secara timbal ik dan saling memerlukan. Dalam hal ini negara membutuhkan ma sebagai dasar pijak kekuatan moral sehingga dapat menjadi anisme kontrolnya, di sisi lain agama memerlukan negara seba sarana untuk pengembangan agama itu sendiri.⁸

Yang sangat menonjol dalam studi Islam politik dalam ana ini ialah Al-Mawardi, yang nama lengkapnya ialah Abu Hasan Muhammad Ibn Habib al-Mawardi (974-1058 M). Tulisannya yang gat terkenal di bidang teori ketatanegaraan ialah Al-Ahkam al-thaniyyah. Dalam pandangannya, kepemimpinan negara (imamah) upakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memeli- a agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan dunia dan mengatur ia adalah dua dimensi yang berhubungan secara simbiotik. ara, dengan demikian dibawah kontrol agama. Dalam pengangkatan ala negara melalui pemilihan, ia membagi umat Islam menjadi a kelompok, ahl al-ikhtiyar dan ahl al-imamah. Yang pertama artikan sebagai kelompok masyarakat yang dapat memberikan enang kepada kepala negara untuk mengatur masyarakat melalui oses pemilihan terlebih dahulu. Ada beberapa syarat yang harus

7. Ahmad Jainuri, 'Pemikiran Mawardi tentang Negara Islam', dalam Sudarnoto Abdul Hakim, Islam Berbagai Perspektif, (Jakarta: 1995), h. 181-200

8. Din Syamsudin, 'Usaha...', h. 6. Periksa juga J. Suyuti Polungan, Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran, (Jakarta: 1994), h. xii. Di sini dinyatakan bahwa negara adalah lembaga keagamaan tetapi mempunyai fungsi politik. Karena itu kepala a mempunyai kekuasaan agama yang berdimensi politik.

penuhi yaitu adil, mengetahui calon kepala negara, dan memiliki pengetahuan tentang kepala negara. Mereka disebut sebagai ahli al-llhi wa al-aggd. Sedangkan Al-imamah ialah orang-orang yang memenuhi persyaratan untuk diangkat menjadi kepala negara, yaitu adil, berilmu pengetahuan, khususnya ilmu agama, tidak cacat fisik, mempunyai wawasan politik, ahli strategi perang dan mempunyai garis keturunan Quraisy.⁹ Pemikiran Al-Mawardi sangat antara dipengaruhi oleh suasana politik kekhalifahan Bani Abbas, sehingga misalnya mencantumkan syarat kepala negara haruslah keturunan Quraisy. Teori pemilihan kepala negara, di mana terdapat kesepakatan antara yang dipilih dan yang memilih mengindikasikan kesesuaiannya dengan teori kontrak sosial yang diintrodusir oleh John Locke, yang menyatakan bahwa kontrak sosial antara penguasa dan rakyat dimaksudkan untuk mengeliminasi kekuasaan negara.¹⁰

A-Ghazali atau Abu Hamid Al-Ghazali (1058-1111 M). Bukunya yang sangat terkenal ialah Inhya Ulum al-din, atau diterjemahkan Rehidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama. Menurutnya, negara dibutuhkan oleh masyarakat berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan akan industri, profesi, kepala negara yang memiliki sumber legitimasi keagamaan. Industri yang dibutuhkan untuk kepentingan masyarakat adalah pertanian, pemintalan yang didukung oleh pembangunan dan

9. Fathurrahman Janil, "Al-Mawardi: Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Kepala Negara", dalam Sudarnoto Abdul Hafid, Manajemen Perspektif, (Jakarta: LPKI, 1995), h. 158-160

10. Scott Gordon, The History and Philosophy of Social Science, (London: Routledge, 1991), h. 80. Periksa kaitan antara John Locke dengan Al-Mawardi mengenai teori politik ialah Fathurrahman Janil, "Al-Mawardi...", h. 161. Periksa juga Monawir Idzali, Islam dan..., h. 67-70

politik. Profesi politik yang dibutuhkan untuk kepentingan masyarakat ialah Subprofesi pengukuran tanah, subprofesi ketentaraan, subprofesi kehakiman dan subprofesi ilmu hukum. Begitu pentingnya subprofesi politik tersebut, sehingga Al-Ghazali menyatakan hanya itu tingkat dibawah kenabian.¹¹ Pemilihan kepala negara bukan harus urusan ratio tetapi keharusan urusan agama. Hal ini dasari oleh persiapan untuk kesejahteraan ukhrawi harus dilakukan melalui pengamalan dan penghayatan agama di duniawi secara nar. Inilah yang dijadikan sebagai argumentasi bahwa antara negara dan agama merupakan dua hal yang saling membutuhkan. Untuk kepentingan memimpin masyarakat dalam mewujudkan kemakmuran, maka Al-Ghazali mensyaratkan kepala negara harus dewasa, otak yang sehat, merdeka dan bukan budak, laki-laki, keturunan Quraisy, pendengaran dan penglihatan yang sehat, kekuasaan yang nyata, daya, ilmu pengetahuan dan wira'i.¹²

Ketiga, memandang hubungan antara agama dan negara ialah terpisah atau bersifat sekularistik. Pandangan ini menolak baik hubungan simbiotik maupun integrated. Ali Abd al-Raziq (1888-1966 M) pada tahun 1925 menulis buku yang kontroversial dan menyebabkan ia terusir dari pemerintahan Mesir, ialah berjudul Islam wa Ushul al-Hukm (Islam dan Prinsip-prinsip Pemerintahan). Raziq berpendapat bahwa tugas Nabi Muhammad tak lebih dari tugas kenabian sebagaimana Nabi-Nabi sebelumnya. Di samping itu, urusan duniawian oleh Nabi Muhammad juga diserahkan kepada manusia, yang

11. Monawir Syadzali, Islam dan...., h.75

12. Monawir Syadzali, Islam dan...., h. 76-77

urutnya termasuk urusan politik.¹³ Lebih jauh ia menyata
n Islam tak memiliki kaitan apapun dengan sistem kekhalifahan,
hingga semua sistem kekhalifahan adalah urusan duniawi. Jadi
rdapat penolakan terhadap determinasi Islam akan bentuk tertent
dari negara.¹⁴

Untuk kasus hubungan Islam dan negara di Indonesia, menu-
t Adnan dapat dibagi menjadi tiga kategori. Pertama, kelompok
omodatif, yang difiguri oleh Nurkholis Madjid, di mana dia
rpandangan bahwa kehidupan spiritual diatur oleh agama dan
hidupan duniawi diatur oleh logika duniawi.¹⁵ Pemikiran ini
epertinya" mengandung elemen "sekularistik", yaitu pemisahan
tara agama dan dunia. Akan tetapi sebenarnya bukan pemisahan
an tetapi perbedaan wilayah, artinya ada wilayah yang semata-
ta urusan agama dan ada wilayah yang semata-mata duniawi.¹⁶ Akan
tapi, dengan pemikiran ini justru dapat mengalihkan perhatian
ri Islam Politik ke Islam Kultural. Sebagai akibatnya, Islam
bih berwatak liberalis dan humanis yang menawarkan kebebasan
n kemanusiaan bagi penganutnya, dari pada watak politis yang
nakutkan, utamanya bagi penyelenggara negara.¹⁷ Di kalangan
hdlatul Ulama (NU) pemikiran akomodatis dapat dilihat pada diri

13. Munawir Syafiqi, *Islam dan...*, h. 143-145

14. Din Syamsudin, 'Usaha...', h. 7-8

15. Zifirdaus Adnan, 'Islamic Religion...', h. 450

16. Nurkholis Madjid, *Islam Keindonesiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 1993), h.

17. Muhammad Kamil Hassan, *Modernisasi Indonesia, Respon Cendekiawan Muslim*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1987), h. 231-240. Periksa
Zifirdaus Adnan, 'Islam and...', h. 450

Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang sukses menarik gerbong NU ke khittah 1926, yang intinya ialah memisahkan NU dari politik praktis. Bagi Gus Dur, politik sebagai moral dan bukan sebagai institusi, artinya bahwa konsekuensi logis dari khittah ialah tidak ada politik Islam dan selanjutnya juga tidak ada lembaga politik Islam atau dengan kata lain menegaskan pentingnya lembaga politik Islam.¹⁸

Kedua, kelompok moderat, dengan tokoh Amin Rais, Jalaludin Rahmat dan Imaduddin, yang berpendirian bahwa Islam tidak hanya dipahami sebagai agama akan tetapi juga sebagai ideologi. Islam ialah agama kaffah yang mengatur segala aspek kehidupan masyarakat termasuk kehidupan sosial politik. Untuk ini berbeda dengan kelompok akomodatif yang menginginkan perubahan dari dalam negara, sedangkan kelompok moderat justru menginginkan perubahan dari luar negara. Ketiga, kelompok idealis radikal, yang beranggapan bahwa Islam berada di atas semua ideologi, sehingga untuk memperjuangkannya diperlukan cara-cara kekerasan dan menolak ideologi Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi kehidupan organisasi sosial kemasyarakatan dan menggantikan agama dengan ideologi Pancasila. Pandangan demikian dapat dilihat pada aksi Abdul Qadir Jaelani.¹⁹

Perspektif lain yang digunakan untuk melihat hubungan

18. Abdurrahman Wahid, "Politik Sebagai Moral, Bukan Institusi", dalam Prisma, No. 5, 1995, h. 66-69. Periksa juga Laode Idja, Bali Ke Khittah 1926, Membangun Gerakan Politik Kultural NU, dalam Prisma, No. 5, h. 87-100

19. Zifiridus Adnan, "Islam and...", h. 464-466. Hingga saat ini, konflik pemikiran antara Abdul Qadir Jaelani dengan Nurkhotim Medjid terus berlangsung, bahkan cenderung mengarah ke pribadi. Periksa tulisan Abdul Qadir Jaelani, "Kekeliruan dalam Kehidupan adalah Kesesatan", dalam Media Bakwah, Ramadhan 1416, Februari 1996, h.34-40. Tulisan ini merupakan sanggahan terhadap tulisan Muhammad Wahyuni Hafis, "Kekeliruan dalam Kehidupan", dalam Uluul Qur'an, no. 3, vol. vi, 1995.

antara Islam dan negara di Indonesia ialah seperti yang diungkapkan oleh Noer yang mengkatégorikan dengan tiga hal, yaitu tradisional, modernis dan neo-modernis.²⁰ Dengan mengikuti agenda ini, Pranowo menyatakan yang tradisional ialah gerakan Nahdlatul Ulama, yang modern ialah Muhammadiyah dan neo-modernis ialah para pemikir Islam akhir-akhir ini yang merupakan pengembangan lebih lanjut dari modernis.²¹ Pemilahan ini, memang sudah hampir tidak relevan, mengingat bahwa sangat sulit untuk menyatakan bahwa NU lebih tradisional dari Muhammadiyah, sebab pemikiran-pemikiran NU dewasa ini justru nampak lebih variatif dan mengedepankan, terutama gagasan dan aplikasi civil society-nya.²² Dengan demikian pemilahan pemikiran politik di Indonesia sebagaimana diungkapkan di atas menjadi tidak relevan untuk mengkaji Islam di Indonesia.

Berbeda dengan tipologi di atas, Anwar mengkatégorikan pemikiran politik Islam, yaitu formalistik, dengan kecenderungan untuk menjadikan politik berdasar Islam, seperti terbentuknya sistem politik Islam, Partai Islam, ekspresi simbolis dan idiom-idiom politik, kemasyarakatan dan budaya Islam. Karenanya, kaum

.....

20. Gelhar Noer, Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942, (Jakarta: LPJES, 1986)

21. H. Bambang Pranowo, "Which Islam, which Pancasila, Islam and The State in Indonesia", dalam Krief Bodiman, State and Civil Society, (Clayton: Centre of Asian Studies, 1992), h. 479-503. Dalam tulisannya yang lain kategori tradisional modern juga dipakai. Tradisionalis ialah NU yang dianggapnya sebagai memiliki pemikiran politik yang luas, akan tetapi ditodeh oleh modernis yang oportunis, karena penerimaannya terhadap Demokrasi Terpimpin pada masa Soekarno dan penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi kemasyarakatan dan keagamaan. Untuk ini periksa H. Bambang Pranowo, "Islam dan Pancasila: Dinamika Politik di Indonesia", dalam Uluwat Bur'an, No. 8, Januari 1992, h. 8.

22. Laode Ida, "Kembali ke...", h. 87-100. Di sini dilihat betapa melalui Mu'tamar Cipasung dapat dilihat keberdayaan NU dalam mengatasi penetrasi negara. Dalam peristiwa itu sangat jelas kekosongan esasa NU untuk memaksa negara untuk tunduk pada pilihan masyarakat sendiri.

formalis sangat menekankan ideologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan secara formal. Substantivistik, untuk menunjuk bahwa substansi peribadatan lebih penting dari bentuk-bentuk atau simbol-simbol keagamaan yang bersifat formal dan formalistik. Oleh karena itu yang lebih penting ialah gerakan budaya dan bukan gerakan politik. Transformatik, untuk menunjuk bahwa misi Islam yang utama ialah kemanusiaan, sehingga Islam hendaknya menjadi motivasi secara terus menerus terhadap transformasi masyarakat dengan berbagai aspeknya ke dalam skala nasional dengan berbagai praksisnya. Pemecahan bukan secara doktriner tetapi pada pemecahan masalah di bidang sosial-ekonomi atau pengembangan masyarakat. Totalistik, untuk menunjuk pemikiran bahwa doktrin Islam bersifat total (*kaffah*) yang mengandung wawasan, nilai dan petunjuk yang bersifat langgeng dan komplit yang meliputi semua bidang kehidupan sosial, politik, ekonomi dan melingkupi kehidupan individu, kolektif maupun masyarakat secara keseluruhan. Idealistik, yaitu suatu pemikiran yang bertolak dari pandangan pentingnya perjuangan umat berorientasi pada harapan menuju "Islam cita-cita" (ideal Islam). Realistik, dengan ciri pokok pemikiran yang melihat keterkaitan atau melakukan menghadapi antara dimensi substantif dari ajaran ataupun doktrin agama, dengan konteks sosio-kultural masyarakat pemeluknya.²³

Pemetaan yang dilakukan oleh Ramage, juga berdasarkan pandangannya mengenai elit-elit Islam, khususnya yang tergabung dalam kelompok ICMI. Berbeda dengan Adam Schwarz yang membagi

²³M. Syafi'i Anwar, Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 143-182

it ICMI dalam tiga kategori yaitu kelompok modernis, neo-
modernis dan birokrat, maka Ramage membagi elit ICMI dalam tiga
kategori yaitu teolog dan Sarjana. Mereka ialah Nurkholis Madjid
dan Dawam Raharjo. Termasuk kelompok ini ialah Abdurrahman Wahid
walaupun berbeda persepsi mengenai ICMI. Kemudian kelompok akti-
s dan politisi, yaitu Amin Rais, Adi Sasono, Sri Bintang Pa-
ngkas, Nasir Tamara dan Imaduddin Abdurrahim. Sementara kelom-
k birokrat ialah B.J. Habibie, Din Syamsudin dan Sutjipto
rosardjono.²⁴

Tipologi yang digunakan oleh para ahli, kebanyakan ialah
pada dalam frame pemikiran politik Islam "modern" yang terkesan
litis". Misalnya ialah pemikiran kelompok intelektual Islam
ng berbasis massa di perkotaan. Kalaupun kelompok "tradisional"
bahas, maka kecenderungan itu juga kelihatan pada figur-figur
itis, seperti Gus Dur. Sedangkan kelompok "tradisionalis" yang
rbasis massa di pedesaan, masih jarang disentuh. Bahkan studi-
udi tentang NU yang berbasis massa seperti itu juga belum
lakukan. Ada kemungkinan, pemikiran orang NU memang belum
publikasikan secara komprehensif, kecuali beberapa orang,
perti Gus Dur, Kyai Ahmad Siddiq, dan sebagainya.

Salah satu studi yang melakukan pemetaan pemikiran NU
lah yang dilakukan oleh Nakamura yang memberi label pemikiran
litik NU sebagai Tradisionalisme Radikal. Menurutnya, NU berwa-

24. Saiful Mujani, "Politik Indonesia Tahun 1990-an: Kebangkitan Ideologi?", *Book Review* atas tulisan Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesian Democracy, Islam and Ideology of Tolerance*, (London and New York: Routledge, 1995), dalam *Majalah Studia Islamika*, Vol. 3, No. 1, 1996, h. 199. Mengenai kategorisasi Adam Schwarz tentang ICMI sebagaimana dikutip oleh Saiful Mujani di atas, lihat Adam Schwarz, *A Nation in Waiting, Indonesia in the 1990s*, (St. Leonard, NSW: Allen and Unwin Pty. Ltd., 1994), h. 176-

radikal karena NU distrukturisasi oleh prinsip-prinsip dasar tentang otonomi dan kebebasan dari unit utamanya, yaitu Kyai. Konsep "watak mandiri" sebagai karakter dari otonomi dan kebebasan merupakan etos pesantren yang telah mengakar dalam kehidupannya. Disamping itu juga keberanian untuk menjaga jarak yang dikal dengan penguasa melalui kritik-kritik tajamnya terhadap status quo. Untuk mencapai tujuan ini, maka NU melakukan pemberdayaan umat dari dalam. Yang lainnya ialah NU sebagai tradisional karena proses transmisi nilai-nilai keagamaannya dilakukan melalui interpretasi ahli-ahlinya berdasarkan penafsiran masa lalu.²⁵

Hubungan di antara ketiga aspek organisasi radikal, situasionalisme politik dan tradisionalisme religius dapat dipahami melalui beberapa alasan, yaitu adanya kesetiaan terhadap tradisi keagamaan yang bertumpu pada otonomi Ulama. Tradisi keagamaan tersebut mempertinggi radikalisme organisasi dan menjadikan cara untuk melakukan seleksi, adaptif atau radikal dalam bersentuhan dengan faktor eksternal, misalnya politik. Walaupun secara politik organisasi radikal tersebut merugikan, akan tetapi justru dapat memberdayakan umat dalam artikulasi kepentingannya.²⁶

Di sisi lain, juga didapati pemikiran yang disebut sebagai *wasath* (jalan tengah atau moderasi) yang diintrodusir oleh Ahmad Siddiq. Yaitu sikap tengah yang berintikan kepada prinsip hidup yang menjunjung tinggi keharusan berlaku adil dan

25. Mitsuo Makamura, "The Radical Traditionalism Of The Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang", dalam Greg Fealy and Greg Barton, *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, (Sydney: Monash Asia Institut, 1996), h. 86-87

26. Mitsuo Makamura, "The Radical Traditionalism...", h. 88

rus di tengah-tengah kehidupan bersama. Nahdlatul Ulama dengan sikap dasar ini akan selalu menjadi kelompok panutan yang bersikap dan bertindak lurus dan selalu bersifat membangun serta menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat ekstrim.²⁷ Berkaitan dengan sikap tawassuth ini, maka hubungan antara Islam dan Pancasila menurut Kyai Ahmad Siddiq ialah saling meneguhkan dan saling menguatkan. Keduanya tidak dapat dipertentangkan dan tidak dapat dilakukan dan hidup secara bersama-sama dan tidak ada keinginan untuk memilih salah satu dan menolak yang lain. Dengan demikian, Islam harus ditempatkan pada posisinya demikian pula Pancasila juga harus ditempatkan pada posisinya. Hal ini karena kebenaran adalah kebenaran yang berasal kreasi ketuhanan (wadl'un al-hayyun) sedangkan Pancasila ialah kebenaran yang berasal dari kreasi kemanusiaan (wadl'un hasyariyyun).²⁸ Sikap-sikap NU yang pernah diangkat oleh Nakamura dan Ahmad Siddiq yang kemudian diperkuat dengan gagasan Abdurrahman Wahid mengenai demokratisasi, pluralisme dan menjaga jarak, menyebabkan hubungan antara NU dan birokrasi juga bersifat situasional.

Hubungan Islam dan negara di Indonesia, memang mengalami pasang surut. Santoso, menyebutkan bahwa pada masa awal orde baru--walaupun saat itu elit Islam memberikan loyalitas yang tinggi dalam menumpas PKI bersama ABRI--akan tetapi pandangan para Jenderal angkatan 45 tetap saja negatif dan dianggap sebagai

27. Nahdlatul Ulama, Kembali ke Khittah 1926, (Bandung: Pitalah, 1985), h. 119

28. Greg Barton, "Islam, Pancasila and the Middle Path of Tawassuth: The Thought of Ahmad Siddiq", dalam Greg Fealy, Nahdlatul Ulama, h. 124-126

aman stabilitas. Hal ini didasari oleh adanya anggapan bahwa Islam menjadi motivasi bagi pemberontakan yang melibatkan elit militer di awal kemerdekaan. Pandangan seperti ini, didasari oleh pernyataan bahwa yang dominan di elit militer ialah kaum abangan yang melakukan aliansi dengan kelompok Katolik, Nasionalis dan penguasa.²⁹

Pada akhir tahun 1980-an, terdapat perbedaan sikap yang mendasar antara Soeharto dan ABRI terhadap Islam. Perubahan ini terjadi karena adanya perbedaan pendapat antara Soeharto dan Moerdani mengenai aktivitas bisnis putra-putri Presiden. Yang dapat dilihat kemudian ialah memudarnya aliansi antara Presiden dengan kelompok Abangan, Katolik, nasionalis dan Sosialis. Dibalik itu, kemudian muncul elit militer dengan basis Islam yang kuat memimpin tampuk pimpinan militer, seperti Faisal Tanjung, Hartono dan sebagainya. Ditopang pula dengan perubahan

29. Amir Santoso, 'Islam and Politics in Indonesia During 1990s', dalam *Asian Journal of Political Science*, Vol. 3 No. 1, June 1995, h. 3. Periksa juga Howard M. Federspiel, 'Islam and Development in The Nations of Asean', dalam *Asian Survey*, Vol. xxv, n. August 1985, h. 865-871. Dalam tulisan ini diungkapkan mengenai keterlibatan negara dalam pembangunan yang kuat dan diiringi keinginan yang kuat dari orang Islam mengenai pembangunan politik. Sebaliknya instrumen politik orang Islam moderat, seruan pemertanian Islam dibatasi keterlibatannya dalam problem sosial masyarakat dengan pembatasan yang kuat. Di pihak lain ulama dalam bidang politik lemah. Lihat pula Donald K. Emerson, 'Understanding New Order, Bureaucratic Pluralism in Indonesia', dalam *Asian Survey*, Vol. xxiii, No. 11, November 1983, h. 1222-1224. Dalam tulisan ini diungkapkan mengenai nuansa politik Indonesia yang disebutkan sebagai pluralisme terbatas, yaitu untuk menunjuk kebijakan yang tidak totalitaris, dan bukan demokratisasi tetapi otoriteris. Indikatornya terletak pada militerisasi rejim, penetrasi militer di bidang politik dan inoprtasi dalam pembuatan kebijakan. Oleh karena itu, berbagai kelompok kepentingan dan politik dibatasi dengan jalan mengkooptasi para pemimpin untuk mendukung kebijakan pemerintah. Richard Robinson, 'Indonesia: Tensions in State and Regime', dalam Kevin Hewison, Ed., *East Asia in the 1990s Authoritarianism, Democracy and Capitalism*, (St. Leonard, NSW: 1993), h. 41-76 menyalakan, basis ideologi negara Indonesia ialah negara organik yang ditandai dengan manifestasi budaya timur khususnya kebudayaan Jawa yang menentang harmoni dan konsensus, kemudian basis institusionalnya ialah korporatisme Autoritarian yang ditandai dengan dominasi negara semua level kehidupan masyarakat dimana korporatisme Indonesia itu kurang terlibat dalam perwakilan kepentingan dibanding kontrol negara dan disiplin sosial. Di samping itu juga tidak terdapat kompetisi antar organisasi politik karena dominasi negara. Lihat pula tulisan Sachliar Effendi, 'Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia', dalam *Prisma*, No. 5, Mei 1993, h. 3-20. Dalam tulisan ini dinyalakan, Islam politik pernah dianggap sebagai pesaing kekuasaan yang mengusik basis kebangsaan negara. Oleh karena itu, secara politis elit Islam menjadi outsider yang gerakannya selalu dicuriga. Dengan kata lain politik Islam secara konstitusional, fisikal, elektoral, birokratik dan simbolik telah dikalahkan.

mentasi dari isu politik ke kultural yang dilakukan oleh kalangan akademisi, maka menjadi lengkaplah faktor-faktor penunjang terjadinya hubungan antara Islam dan negara.³⁰

Hubungan mesra itu menjadi semakin nampak dengan dibentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim se Indonesia (ICMI). Organisasi ini sempat menyatukan berbagai kalangan intelektual Islam yang selama ini terpecah-pecah tak terkorodinasikan. Berkat dukungan pemerintah, ICMI menjadi berkembang demikian pesat, walaupun akhirnya termuat politis, seperti yang banyak dituduhkan ke organisasi ini. Di satu sisi, ICMI harus mengartikulasikan pemikiran dan kepentingan masyarakat sipil dan dipihak lain harus mengakomodasikan kepentingan pemerintah.³¹ Sayangnya, ICMI justru lebih banyak berpihak ke birokrasi dari pada mengartikulasikan pemikiran-pemikiran kritis. Dengan kata lain, yang terjadi ialah "birokratisasi-ICMI".³² Untuk itu pantaslah, Fachri Ali membuat tuntutan agar ICMI membangun

30. Amir Santoso, "Islam and...", h. 4-7. Bachtiar Effendi mengajukan tiga wacana yang selatari proses pembatinya hubungan antara Islam dan Islam, yaitu pembaharuan pemikiran Islam yang beranggapan bahwa tidak dilewati di dalam ajaran Islam mengenai keharusan membentuk negara Islam, kemudian pembaharuan politik birokrasi yang alibalkan pemikiran bahwa hubungan Islam dan negara bukan sifat antagonistik akan tetapi komplementer dan yang terakhir ialah transformasi sosial yang alibalkan pemikiran perlunya sama dengan berbagai instansi untuk menggalang kekuatan transformasi keislaman yang bersifat egaliter dan mesosipatif. Untuk memeriksa Bachtiar Effendi, "Islam dan...", h. 8-20

31. M. Syafii Anwar, Penikiran dan ..., h. 330. Periksa juga Bachtiar Effendi, "Membangun Cernia untuk ICMI", dalam Zeli Qadir dan M. Iqbal Songel, ICMI, Negara dan Demokratisasi, (Jogyakarta: Postaka Pelajar, 1995), h. v-vii. Effendi melihat bahwa di dalam mesruaknya hubungan mesra antara negara dan Islam, ICMI justru menanggung beban "politik birokrasi" tertentu yang berdampak terhadap ketidakjelasan ICMI dalam mengartikulasikan kepentingan sendiri. Salah seorang intelektual yang sangat kritis terhadap ICMI ialah Gus Dur. Semenjak awal ia tak mau terkeopansi ke dalam wadah ICMI karena dianggapnya akan menjadi organisasi yang muatan politis dan sektarian. Gus Dur menyatakan, "saya tidak pernah setuju dengan suatu institusi agama yang dimanipulasi untuk kepentingan-kepentingan politik". Untuk ini baca wawancara Gus Dur dengan Suryansyah dalam Majalah Liras, No. 22, Th. 1, 29 April 1995. Periksa juga Adam Schwarz, Nalige in ..., h. 185-186 yang mengeloapkan Gus Dur sebagai lobbist anti ICMI.

32. Istilah birokratisasi-ICMI mengandung arti, proses dan produk mendekatkan hubungan antara pejabat birokrasi negara dengan Islam. Istilah ini hampir memiliki kesamaan dengan konsep Robert Heffner tentang "Birokratisasi-Islam", yaitu proses untuk mendekatkan hubungan antara Islam dan Birokrasi negara. Sedangkan Bachtiar Effendi menggunakan konsep "Islamisasi Birokrasi", yang hampir kesamaan arti dengan di atas. Baca Bachtiar Effendi, "Islam dan...", h. 17

mokratisasi dalam pidato politik akhir tahunnya.³³

Secara historis, peran politik tarekat juga mengalami pasang surut. Pengalaman Pakistan dan Indonesia dapat menjadi contoh bagi pasang surutnya pengalaman politik Islam populer atau Islam tradisional.³⁴ Struktur sosial masyarakat Islam populer dapat dengan mudah digerakkan oleh Pir, Saint atau Wali, sebab pada diri mereka terdapat ketergantungan yang sangat besar. Cara pasti mereka kemudian dapat membentuk jaringan kekuasaan politik hingga Pakistan memperoleh kemerdekaannya. Akan tetapi dengan munculnya gerakan pembaharuan yang dimotori oleh Al-Mawdu-- dan kemudian mendapatkan dukungan dari pemerintah--khususnya masa Presiden Zia Ul Haq--maka peran pir menjadi memudar dan bahkan terpinggirkan.³⁵ Sementara di Indonesia, juga terdapat pengalaman seperti itu. Pada awalnya, kelompok tradisionalis--diasosiasikan dengan NU dan penganut tarekat--memiliki hubungan dekat dengan negara pada saat Orde Lama. Hal ini karena jinaknya politisi NU di mata pemerintah. Kemudian di masa Orde Baru, hubungan antara NU dengan pemerintah mengalami variasi--dekat dan jauh--bahkan terkadang juga diwarnai

33. Fachry Ali, 'Keharusan Demokratisasi Islam di Indonesia', dalam Uluwat Qur'an, No. 1, Vol. vi, 1995, h. 8-21. Periksa juga wawancara Majalah Uluwat Qur'an dengan Kono Frans Hagnis Soeseno, 'Kekhawatiran itu bisa dimengerti', dalam Uluwat Qur'an, No. 1, Vol. vi, 1995, h. 32-39

34. Konsep Islam populer atau Islam tradisionalis ialah menunjuk kepada pengalaman Islam yang berbasis massa di pedesaan yang partikulasikan amal ibadahnya berdasarkan tradisi-tradisi penula agama sebelumnya. Istilah ini sering dilawankan dengan konsep Islam atau Islam puris yang berusaha membersihkan amal ibadah dari berbagai "penyelewengan". Baca Riaz Hassan, 'Religion, Society and the State in Pakistan, Pirs and Politics', dalam Asian Survey, Vol. xvii, No. 5, h. 552-565

35. Riaz Hassan, 'Religion, Society...', h. 563-565. Periksa juga Syamsurizal Paqqabden, 'Ekonomi Politik Sufisme: Pengalaman di Indonesia', dalam Uluwat Qur'an, Vol. 1, No. 4, 1990, h. 90

ngan konflik laten.³⁶ Sebaliknya kelompok modernis justru menempati posisi vital dalam berbagai level birokrasi. Oleh karena itu, arah hubungan integrasi birokrasi di Indonesia, akhir-akhir ini akan justru diwarnai oleh kalangan intelektual yang berkoalisi di dalam ICMI dan Gerakan Muhammadiyah melalui orang-orangnya yang justru akan menjadi semakin lincah dalam memerankan politik.³⁷ Dengan demikian secara prediktif, peran politik massa dalam tradisionalisme dalam waktu tertentu akan tetap berada di pinggiran tersebut.

Namun demikian, tidak berarti massa Islam di pedesaan yang diperekat oleh tarekat menjadi apatis dan tak berdaya. Dalam contoh kasus di wilayah kemursyidan Cukir, dinamika politik massa Islam pedesaan masih kelihatan semarak. Secara kategorikal, pemikiran politiknya masih diwarnai oleh pikiran politik Islam berifat simbiotik, artinya pandangan yang menganggap hubungan antara negara dan Islam ialah saling membutuhkan. Dalam level politik ada anggapan Islam itu memiliki dimensi ajaran yang lengkap, sehingga aspek politik juga tak lepas dari ajaran Islam. Ada beberapa bukti tekstual dan empirik, baik yang bersumber dari Qur'an dan Hadits Nabi mengenai konsep-konsep politik dalam Islam, maupun secara empirik pernah dilakukan oleh NU--yang secara kultural memiliki hubungan dengan tarekat--misalnya menun-

36. Amir Santoso, "Islam and...", h.2-5

37. Abdul Munir Nuhkhan, Oroknya Mitos Politik Santri, Strategi Kebudayaan dalam Islam, (Jogyakarta: Sypress, 1995), h. 7. Lihat juga tulisan Michael R.J. Valikiolis, Indonesian Politics Under Soeharto, Order Development and Pressur for Change, (London: Routledge, 1994), h. 120-130. Menurutanya, ada kecenderungan untuk menantapkan identitas Islam melalui ICMI sebagai organisasi intelektual Islam dan ICMI adalah pemenuhan bentuk identitas tersebut. Kedekatan Soeharto dengan Islam juga dapat dilihat kecenderungan untuk memajukan identitas keislaman.

ak Presiden Soekarno sebagai Waly al-amri dhoruri bi al-ayaukah (penguasa sementara yang memiliki kekuasaan penuh). Pemikiran Islam tak dapat dipisahkan dari politik tidak berarti pemikiran hubungan Islam dan negara yang bersifat integrated, sebab salah satu persyaratannya ialah negara dibawah kendali hukum-hukum agama (syari'ah), atau negara berdasarkan agama dan kekuasaan negara berada ditangan Tuhan. Sedangkan secara fenomenal, mereka tak menginginkan negara berada dalam kondisi seperti itu. Mereka menerima Pancasila sebagai dasar negara dan mengakui---sebagaimana ulama-ulama NU--negara Pancasila ialah bentuk final bagi negara Indonesia.³⁸

Pemikiran sebagai demikian ditunjang dengan gagasan untuk membedakan ajaran tarekat dengan urusan politik. Baginya, ajaran tarekat ialah ajaran kesucian, berdimensi esoteris yang berurusan dengan amalan ibadah, yang sangat kontras dengan politik yang lebih menekankan kepada aspek keduniaan. Ajaran tarekat dianggap-

38. Uraian lengkap konsep waly al-amri dhoruri bi al-ayaukah, periksa M. Ali Haider, Mahdotpl Ulama dan Islam di Indonesia, Dekat dan Jauh dalam Politik, (Jakarta: Graedea Postaka Utama, 1994), h. 266-276. Mengenai hubungan Islam dan politik, bandingkan dengan pernyataan KHA. Wahab Hasbullah, "jika seseorang dapat memisahkan antara gula dari rasa manisnya, maka dapat memisahkan antara agama Islam dengan politik". Dikutip dari Allan Sanson, "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam, dalam Political Power and Communication in Indonesia, yang diedit oleh Kari B. Jackson dan Lucian Pye, (Berkeley: University California Press, 1978), h. 211 oleh Adnan Schwarz, A Nation ..., h. 162. Pemikiran ini secara sepintas "sepertinya" telah dibuktikan dengan penerimaan Pancasila sebagai dasar negara, dan bahkan konsepsi Nasionalisme, Agama, Komunis (NASAKOM) dan NU dan Demokrasi Terpimpin. Ini yang menyebabkan politik NU sering dinyatakan sebagai akomodatis bahkan oportunis. Sebaliknya, Muhammad Natsir dianggap sebagai tokoh teodemokrasi, karena pemikirannya di sekitar masalah dasar negara yang beranggapan Pancasila ialah la dinayah atau tidak Islami. Baginya yang Islami ialah apabila dasar negara ialah Islam (dini). Bahkan pemikiran Natsir masih konsisten sampai dekade 1980-an ketika terlibat dalam pelvisi 50. Mengenai perdebatan antara kelompok Sekular dan Islam mengenai dasar negara, periksa M. Syafi'i Maarif, Islam dan Masalah Kenegaraan, (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 125-136. Pemikiran Natsir ada dengan Kyai Wahab Hasbullah dapat dilewati pada aktivis politik akhir-akhir ini, misalnya Kyai Hasib Wahab yang menyatakan bahwa politik itu seperti dua mata yang logan, meskipun dapat dibedakan tetapi tak dapat dipisahkan, artinya, uang logan itu tak bermakna jika keduanya ada. Kyai As'ad Umar melihat hubungan antara politik dan Islam itu seperti manisnya gula dan tebu, yang satu dengan yang lain saling mendukung dan tidak dapat dipisahkan. Kyai Rifa'i Rowly melihat Islam itu politik, politik bisa hidup maka manusia harus berpolitik. Uraian seperti ini dapat dibaca pada tulisan Muhammad Asfar, "Pergeseran Persepsi Kepemimpinan Politik Kiai", dalam Prisma, No. 5, th iviv, Mei 1995, h. 33

sebagai manisnya madu dan politik dianggapnya sebagai pahit-racun. Keterlibatan dalam politik ialah bersifat individual dan bukan organisasional. Artinya, penganut tarekat yang memasuki politik praktis, misalnya menjadi anggota DPR atau DPRD itu semata-mata urusan pribadi dan tidak membawa afiliasi ketarekatannya. Keterlibatan itu dianggap sebagai kewajiban ittima'iyah atau wajib secara kemasyarakatan.

Pembedaan wilayah antara tarekat dan politik tidak sebagaimana pandangan teoritis politik sekularis, yang memandang bahwa agama tak ada sangkut pautnya sama sekali dengan urusan politik. Bagi penganut tarekat, agama tetap dibutuhkan sebagai mekanisme kontrol kekuasaan. Yaitu menjadi dasar etika politik yang dengannya para praktisi politik akan memiliki tanggung jawab, yang berdimensi dualitas, yaitu bertanggung jawab terhadap masyarakat dan Tuhan. Dengan demikian, kategori yang relevan untuk memahami pemikiran politik penganut tarekat ialah hubungan politik dan agama yang bersifat simbiosis.

Di sisi lain, jika dikontraskan dengan pemikiran politik Indonesiaan, maka pemikiran politik penganut tarekat tak dapat dikategorikan ke dalam salah satu tipologi yang dibuat oleh para ahli. Pertama, kecenderungan para ahli ialah membuat tipologi yang berangkat dari tokoh yang pemikirannya telah diintrodusir dalam berbagai momentum, sehingga kesan sebagai kelompok elit sangat kelihatan. Pemetaan, dengan demikian, lebih banyak difokuskan kepada pemikiran "orang besar" yang telah menjadi atau arus utama pemikiran yang berkembang. Kedua, pemikiran politik

ari arus bawah, kelompok-kelompok yang terlewatkan padahal memiliki pengaruh di levelnya masing-masing hampir tak tersentuh. Sehingga memunculkan kesan, tipologi itu lebih tokoh oriented dibanding massa oriented. Akibatnya, alur pemikiran hanya dilihat dari faktor atas dan mengabaikan faktor bawah. Ketiga, berbagai tipologi itu nampaknya tidak menyediakan ruang (space) bagi kelompok bawah untuk terlibat. Berbagai alasan ini, menguatkan anggapan pentingnya tipologi yang lebih berorientasi ke bawah, dengan mempertimbangkan arus utama yang dominan.

Masyarakat pedesaan dengan basis pesantren, dengan penganut agama yang kuat--bersifat esoteris--tentu perekat utamanya adalah Kyai yang menyebabkan struktur masyarakatnya ialah berpola internalis. Oleh karenanya, memetakan pemikiran politik masyarakat pedesaan tentunya dengan cara mengamati pemikiran politik elit-elit pedesaan atau kyai-kyai tersebut. Pada masyarakat seperti ini, apa yang dinyatakan dan dilakukan kyai ialah ukuran kebenaran atau referensi bagi tindakan sosial masyarakat.

Pemikiran politik penganut tarekat dapat diidentifikasi sebagai totalistik-tradisionalisme³⁹ Ada beberapa indikasi untuk menyatakan tipologi pemikirannya sebagai demikian. Pertama, keyakinannya bahwa Islam merupakan pedoman yang berisi totalitas kehidupan. Tak ada sesuatu yang terlewatkan dalam ajaran Islam, walaupun hanya bersifat umum atau peraturan dasar saja. Ajaran Islam yang bersifat umum itu justru mengandung kekuatannya,

³⁹Merupakan penggabungan tipologi yang dibuat oleh K. Syafi'i Anwar dan Nakamura, yaitu tipologi totalistik dan tradisional, dengan berbagai modifikasi. Tentu saja penggabungan tersebut didasari oleh kekuatan pemikiran mereka mengenai Islam dan politik.

nya aturan-aturan yang rinci dan mendalam dapat diatur sedekian rupa oleh manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi. Semua persoalan kehidupan manusia sudah diatur oleh ajaran dasar Islam itu, misalnya kehidupan ekonomi, sosial, budaya, dan bahkan politik. Yang tujuan akhirnya ialah untuk mencapai kebahagiaan manusia di dunia dan akherat. Kedua, Islam tak dapat dilepaskan dari politik, sehingga tindakan memilih partai pun dikaitkan dengan anggapan dasar apakah partai itu menyuarakan aspirasi Islam atau tidak, wakilnya semuanya orang Islam atau tidak dan lambang-lambang atau idiom-idiomnya bernuansa Islam atau tidak. Namun demikian yang sedikit membedakan bahwa tak ada keinginan bagi mereka untuk membuat negara berdasar Islam. Sehingga formalitas itu hanya dilihat dari instrumen kepartaian sebagai partai yang lebih berwatak Islam. Ketiga, penerimaan terhadap Pancasila sebagai dasar negara dan tak ada keinginan untuk mempermasalahkannya. Baginya, apapun juga Pancasila adalah kesepakatan yang melibatkan orang-orang Islam di dalamnya. Jadi, penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas yang diprakarsai oleh NU menjadi pedoman politik bagi mereka, sehingga Anggaran Dasar Organisasi Tarekat juga seperti itu. Keempat, pemisahan politik dari ajaran tarekat dan menganggap bahwa keterlibatan politik bersifat individual merupakan bukti sikap jalan tengah (rawassuth) mereka mengenai hubungan politik dan tarekat. Atau dengan kata lain, tanggung jawab itu bersifat individual dan bukan organisasional, tetapi bermatra sosial dan ketuhanan. Lima, Ikatan tradisionalismenya dapat difahami dengan adanya

patuhan terhadap berbagai interpretasi Kyai mengenai ajaran agama Islam dalam perspektif tarekat. Sehingga transformasi nilai dari individu ke individu lainnya tergantung kepada otoritas Kyai yang menjadi panutan atau interpreter ajaran agama. Transformasi nilai-nilai kehidupan, termasuk politik disosialisasikan lewat proses kepatuhan murid secara tidak langsung, akan tetapi melalui proses imitasi atau peniruan tindakan kyai dari para penganutnya. Dengan kata lain, mereka bebas bertindak akan tetapi tetap berada dalam bingkai kepatuhannya pada kyai.

Dengan demikian, para murayid memberi kebebasan para penganut tarekat untuk terlibat di dalam kegiatan politik secara individual, akan tetapi tetap berada dalam kerangka totalitas ajaran Islam, yaitu mempertimbangkan pemilihan terhadap partai yang bermuara keislaman berdasarkan interpretasi para kyai yang menjadi patronnya.

Perspektif Aliran dan Otoritas Kharismatis-tradisional: Faktor internal dan eksternal dalam tindakan memilih partai politik Perspektif Aliran.

Perspektif Aliran dalam mengkaji fenomena keberagaman masyarakat Jawa, diangkat pertama kali oleh Geertz dalam beberapa bukunya, khususnya The Javanese Villagers dan The Religion of Java. Konsep Geertz ini banyak mempengaruhi karya-karya ahli keindonesiaan berikutnya, misalnya Robert Jay, William Liddle, Donald K. Emerson dan juga Ruth Mc Vey. Bahkan Liddle sampai pada kesimpulan, aliran adalah kekuatan laten yang kemungkinan

jadinya di masa yang akan datang dengan pengaruh yang kuat".⁴⁰

Menurut Geertz, bahwa konsep aliran merupakan bentuk utama di hampir keseluruhan pola kehidupan manusia Indonesia termasuk perilaku politiknya, bahkan aliran merupakan bentuk dari integrasi sosial.⁴¹ Berdasarkan hal tersebut, Gaffar menyatakan konsep aliran menunjuk kepada pikiran manusia Indonesia, khususnya Jawa yang didasarkan atas pola religio-kultural.⁴² Varian Santri, sebagaimana penjelasan Geertz ialah yang menekankan aspek-aspek urban yang intinya berpusat di tempat perdagangan atau pasar yang sering dikontraskan dengan abangan, yang intinya menekankan pada aspek-aspek animistis dan berpusat di pedesaan.⁴³ Dengan demikian, secara konseptual yang dimaksud dengan santri ialah individu-individu yang telah mengamalkan ajaran agama Islam secara konsisten, berdasarkan keyakinannya atas interpretasi ajaran agama yang diterimanya melalui proses transmisi ajaran agama yang sampai kepadanya. Berdasarkan konsepsi ini, maka penganut tarekat tergolong sebagai varian santri.

Penganut tarekat adalah varian santri yang berkategori sebagai konservatif karena mereka adalah warga NU yang berbasis massa di pedesaan. Penggolongan konservatif ini oleh Geertz

40. Affan Gaffar, *The Javanese...*, h. 10-11

41. Clifford Geertz, 'The Javanese Villagers', sebagaimana dikutip oleh Affan Gaffar, *The Javanese...*, h. 11. Dalam salah satu tulisannya, Geertz, *Penjaja dan Raja*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992), h. 14 juga menyatakan bahwa aliran merupakan inti struktur sosial masyarakat di Mojokuto.

42. Affan Gaffar, *The Javanese...*, h. 11

43. Parsudi Suparlan, 'Kata Pengantar', dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1981), h. vii-viii

ditandai dengan lima aspek yaitu : 1) lebih menerima takdir di atas ikhtiar, 2) memegang konsep totalistik dalam menerima peran agama dalam kehidupan manusia sehingga batas antara agama dan bukan agama terlihat samar-samar, 3) tidak menaruh perhatian kepada kemurnian Islam, 4) lebih menekankan pada agama sebagai substansi bukan instrumen, 5) menggunakan praktek madzab dalam pengamalan agama.⁴⁴

Sebagai varian santri, penganut tarekat, berdasarkan klasifikasi yang digunakan oleh Affan Gaffar ialah tergolong pada kelompok Strong Santri. Berdasarkan penelitiannya, santri kuat ialah yang afiliasi politiknya mayoritas PPP, baik pada pemilu 1971, 1978, dan 1982. Demikian pula mengenai identifikasi partai dan perilaku memilih, ternyata juga ada korelasi antara identifikasi partai dengan perilaku memilih, artinya kelompok santri cenderung mengidentifikasikan perilaku memilihnya dengan identifikasi partai Islam. Dengan demikian, orientasi religius individu berkaitan dengan perilaku memilih partai yang berorientasi Islam.⁴⁵

Penganut tarekat sebagaimana dikenal sebagai penganut Islam kuat dengan pemikiran religio-politik totalistik-tradisionalisme akan sangat mudah dikenal sebagai penganut setia PPP. Bahkan, mayoritas mursyid tarekat yang tergabung dalam Jam'iyah li 'Tharigah Mu'tabarah Nahdliyah ialah penganut PPP. Menempatkan

44. Clifford Geertz, Abangan, Santri..., h.203-204

45. Affan Gaffar, The Javanese ..., h. 120-130. Periksa juga pernyataan Earl O. Jackson dalam Kebudayaan Tradisional, Islam dan Penguatan, (Jakarta: Grafiti Press, 1991), h. 93, 'Model aliran politik tak hanya meramalkan suatu saling hubungan yang baik, melainkan yang sangat tinggi antara kepercayaan agama dan pilihan partai.

ai Idham Chalid sebagai Ketua Ifadliyah Jami'ah ini juga tentu saja terkait dengan membentengi orang-orang NU ahli tarekat yang masih memiliki kesetiaan terhadap PPP.⁴⁶

Kesetiaan terhadap PPP itu tak lain ialah karena pandangan para penganut tarekat bahwa PPP ialah partai Islam, yang menyuarakan aspirasi keislaman dan paling tidak seluruh wakil-wakil rakyat yang dari PPP ialah beragama Islam.⁴⁷ Atas dasar konsepsi seperti ini, pemilihan terhadap PPP merupakan suatu kesadaran yang dilandasi oleh keyakinan terhadap kebenaran pemilihan tersebut. Hampir tak terkecuali, penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah yang berafiliasi ke kemursyidan Cukir ialah warga PPP.

Pemilihan kepada PPP tak sekedar "kesadaran sejarah", bahwa PPP dilahirkan oleh NU, yang pernah besar bersama NU dalam mengartikulasikan kepentingan keislaman, akan tetapi ialah suatu kewajiban, yang disebut kewajiban ittima'iyah, melakukan suatu pekerjaan wajib karena mengharuskan berlaku seperti itu didasarkan atas kepentingan-kepentingan umat. Karena memilih PPP sebagai kewajiban, maka menunaikan kewajiban bersifat keharusan. Itulah sebabnya, hingga kini, penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Cukir tetap bertahan pilihannya kepada PPP.

46. Martin Van Bruinessen, KU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Macam Baru, (Jogyakarta: LUIS, 1994), h. 171-175

47. Bandingkan dengan pernyataan Echa Rinun Najib, 'Islam Yes, Partai Islam Yes', dalam Majalah Ummat, No. 14, th. 1, 5 Februari 1996, h. 38-39. Namun demikian terdapat perbedaan mendasar mengenai latar belakang pemikiran Echa Rinun Najib dengan penganut tarekat. Echa berpendapat mengapa memilih PPP karena tiga alasan, PPP itu paling dhafif, apapun keadaannya yang memilih PPP itu adalah umat Islam, disumbahi oleh seorang narahnya isu politik aliran. Periksa juga wawancara H. Syuaili Syadli, Ketua DPW PPP di Timor dengan Majalah Al-Muslimin, No. 314, Th. xxvii, h. 104-105, dinyatakan, 'PPP bukan partai Islam. Tetapi harus diingat bahwa PPP ini merupakan fusi dari partai-partai Islam. Dan sejak berdiri sampai saat ini dan selanjutnya itu konsisten, istiqomah memperjuangkan umat Islam khususnya dan untuk kepentingan bangsa secara keseluruhan.

Pada saat terjadi proses depolitisasi pedesaan sekitar 70-an, yang disebut sebagai "massa mengambang",⁴⁸ maka penganut tarekat justru menjadi pioneer dalam menggerakkan massa Islam untuk memilih PPP sebagai afiliasi politiknya. Penjelasan mengenai perpindahan kesetiaan dari kemursyidan Rejoso ke Cukir, tidak-tidaknya adalah tarik-menarik antara yang normatif dan politis. Tahun 1980-an ketika terjadi dekonfessionalisasi politik dengan adanya penyeragaman ideologi organisasi sosial politik masyarakatan dan keagamaan, penganut tarekat juga tampil sebagai pengemuka gagasan dan aksi mendukung PPP, bahkan ketika NU tampil dengan menjaga jarak yang sama dengan berbagai OPP dalam pemilu 1987, penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah tetap dalam kondisi mendukung PPP. Pada 1990-an ketika semarak kembali ke politik aliran, maka menjadi semakin sahlah keyakinan dan afiliasi politik penganut tarekat dalam menggenggam PPP sebagai afiliasi politiknya.

Dengan demikian, berbagai tulisan yang akhir-akhir ini mencoba mengelaborasi naiknya peranan ideologi--Islam--dalam arena politik Indonesia,⁴⁹ kelihatannya memperoleh "pembenaran" juga berdasarkan studi ini. Dari fenomena lapangan--walaupun tak identifikasi sebagai bermuatan ideologis--akan tetapi anggapan bahwa aliran Islam sebagai tipologi afiliasi politik ternyata masih dominan. Demikian juga, studi Affan Gaffar mengenai keter-

48. Muhammad A.S. Hikam, 'Masyarakat Sipil dan Gerakan Keagamaan dalam Politik Indonesia', dalam *Prisma*, No. 3, Maret, h. 79

49. Asim Schwarz, *A Nation...* (St. Leonard, NSW: Allen and Unwin, Pty. Ltd., 1994) dan Douglas F. Ramage, 'Politics in Indonesia: Democracy, Islam and Ideology of Tolerance', dalam Saiful Mujani, 'Politik Indonesia...', h. 187-214

itan antara orientasi sosio-religious dengan afiliasi politik PPP,⁵⁰ juga masih relevan untuk mengkaji afiliasi politik nganut tarekat.

Perspektif Kewibawaan Kharismatis-tradisional

Studi tentang kewibawaan kharismatis dan kewibawaan tradisional telah banyak dilakukan, misalnya Horikoshi,⁵¹ Gaffar,⁵² dan Buddy Prasajo.⁵³ Horikoshi meneliti kharisma kyai dalam proses perubahan sosial di pedesaan. Menurutnya bahwa kemampuan kharismatik kyai diperoleh melalui kemampuannya untuk menghilangkan rasa tertekan masyarakatnya ke arah tindakan positif yang kemampuan tersebut diperoleh melalui kekuatan transendental. Seorang dinilai memiliki kemampuan kharismatis sejauh memiliki sifat dan nilai-nilai yang sesuai dengan dan dijunjung tinggi oleh masyarakatnya dan jika gagal mempertahankan nilai kharisma ini maka oleh masyarakat akan dikucilkan. Oleh karena itu, kharisma merupakan anugerah Tuhan yang tak semua orang dapat memperolehnya.⁵⁴ Jackson dan Buddy Prasajo meneliti kewibawaan tradisional. Menurut Jackson, otoritas tradisional atau kewibawaan tradisional diartikan sebagai penggunaan kekuasaan personalistik yang dihimpun melalui peranan masa lampau dan masa kini

50. Affan Gaffar, The Javanese..., h. 108-130

51. Hiroko Horikoshi, Kyai dan Perubahan Sosial, (Jakarta: P3N, 1987)

52. Affan Gaffar, JAVANESE...

53. Muhammad Asfar, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kyai", dalam Prisma, No. 5, 1995, h. 29-42

54. Hiroko Horikoshi, Kyai dan..., h. 221-230

pi yang mempengaruhi sebagai penyedia, pelindung, pendidik, pember nilai-nilai dan status unggul dari mereka yang punya beban ketergantungan yang mapan dengannya.⁵⁵

Konsep-konsep dasar untuk mengidentifikasi kepemimpinan mursyid tarekat sebagai memiliki kewibawaan tradisional ialah kepatuhan, pendidik, pembimbing, pelindung dan sumber nilai atau referensi tindakan. Seorang mursyid memperoleh ketundukan awal dari muridnya melalui pembai'atan, yang dilanjutkan dengan proses pendidikan, pembinaan dan rabithah mursyid. Dari proses ini maka murid akan memperoleh perlindungan tidak hanya di dunia tetapi juga di akherat.

Perlindungan itu diberikan kepada muridnya karena tanggung jawab seorang mursyid ialah sebagai mediator yang menghubungkan antara murid dengan Tuhannya yang disebut sebagai konsep washiqah. Sebagai perantara, mursyid dapat mempercepat proses mencapai tujuan. Hal ini dapat dilakukan tak lain ialah karena mursyid telah dikenal oleh Dzat yang Maha Tinggi, karena tindakan-tindakan religiositasnya. Mursyid merupakan orang yang telah mencapai maqam stage, atau tahapan tertinggi dalam hirarki ibadah terhadap Tuhan. Yang dengan bekal itu, maka seluruh kehidupan mursyid ialah referensi bagi tindakan penganutnya.

Sebagai demikian, status seorang mursyid ialah sangat tinggi di mata penganutnya. Sehingga, seorang murid akan selalu berusaha untuk mencontoh atau meneladani tindakan-tindakan guru

55. Karl D. Jackson, Kewibawaan Tradisional..., h. 20f. Periksa juga definisi kewibawaan tradisional yang sama dengan ini pada Gaffar, The Javanese..., h. 13

syidnya. Mereka berkeyakinan dengan meneladani tindakan mursyid, maka mereka akan menjadi bagian dari tanggungjawabnya dan kaligus menjadi bagian dari keseluruhan tanggungjawab Nabi Muhammad SAW. Kebahagiaan paling abadi (endless bliss) ialah kalau manusia dapat menjadi bagian dari yang memperoleh syafa'at Nabi tersebut.

Menggunakan kerangka kewibawaan tradisional saja juga kurang relevan untuk melihat fenomena kewibawaan mursyid tarekat, sebab untuk memperoleh status kewibawaan itu memerlukan seperangkat kemampuan yang bersifat transendental. Mursyid ialah teladan sempurna atau referensi bagi tindakan penganutnya. Dalam keseluruhan tata kehidupannya, terdapat nilai-nilai spiritual yang bersumber dari kemampuan ma'rifat (status dan pengetahuan sufi tertinggi) yang tak sembarang orang dapat melampauinya. Seseorang bisa saja sampai pada maqam tertinggi dalam hirarki ketarekatan (maqamah 20), akan tetapi juga tak mudah memperoleh status mursyid, karena ada dimensi lain yang sangat penting ialah kerejanan guru mursyid sebelumnya, yaitu bai'at mursyid mutlagan.

Setelah teruji dalam proses ini, realitas kehidupan juga menjadi standart apakah seseorang bisa atau tidak mempertahankan status kharismanya. Misalnya konsistensinya, keikhlasannya, ketepatan pengambilan keputusan pada masa-masa sulit yang mengungkit penganutnya dan sebagainya. Dalam kondisi ini, status unggulan pribadi dan kemampuan transendental terkadang bisa saja runtuh dalam imajinasi penganutnya. Itulah sebabnya seorang mursyid akan berusaha mempertahankan kharisma dengan cara selalu mengantisipasi kebutuhan dan aspirasi penganutnya. Dengan demiki-

terdapat kewibawaan kharismatis yang melandasi interaksi kyai dengan penganut tarekat.

Melalui kewibawaan berpola campuran (Kharismatis-tradisional) inilah tindakan afiliasi politik penganut tarekat dapat dijelaskan. Kecenderungan tindakan afiliasi politik kepada PPP adalah karena menaati keseluruhan anjuran kyai baik yang langsung maupun tidak langsung. Tindakan langsungnya berupa anjuran untuk melakukan amal ibadah sesuai dengan ajaran Islam dalam interpretasi tarekat, sedangkan anjuran tidak langsungnya ialah afiliasi politik. Bagi mereka, Kyai tarekat ikut berdo'a dalam arah momentum Kampanye PPP sudah jauh difahami sebagai suruhan untuk memilih PPP. Apalagi kalau Kyai tarekat sampai melakukan kampanye. Pemaknaan seperti ini hanyalah bisa difahami dari angka ketundukan murid atau penganut tarekat terhadap guru kyai

Ternyata, kepatuhan pada Kyai akan mengimbangi pada tindakan politik penganut tarekat, manakala keyakinan politik kyai tersebut berperkat muatan Keislaman atau sentimen keagamaan. Kepatuhan terhadap kyai hanya ada dalam bidang ritual tetapi tak berdampak politis, manakala sentuhan sentimen keagamaan tak tampak menonjol. Dalam kasus tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah ini, hampir seluruh penganutnya berafiliasi politik ke PPP. Karena Kyai tarekat bertindak demikian yang difasilitasi oleh

ntuhan sentimen keagamaan, PPP adalah partai Islam.⁵⁶

Tindakan politik penganut tarekat: analisis interaksionisme simbolik.

Tarekat sebagai orde sufisme, memiliki ciri-ciri yang lebih dapat dipersamakan dengan mistisisme. Ciri yang paling mendasar dari mistisisme ialah dalam dimensi pengalaman religiusitas yang melampaui batasan-batasan institusional agama, mempunyai aspek membebaskan manusia sejauh ia mengingatkan manusia akan kerelativan ritus, ajaran dan hukum.⁵⁷ Sebagai demikian, tarekat menawarkan jalan pembebasan manusia dengan cara "sedikit banyak" menghindari dunia dengan menafikan kelekatan jiwa dan raga bagi kepentingan dunia. Namun demikian, bukan berarti mereka melepaskan sama sekali kaitan dirinya dengan duniawi tersebut, namun tetapi sebagai tanggungjawab manusia sebagai makhluk Allah yang berfungsi menyelamatkan dan membahagiakan. Bagi mereka dunia ialah washilah (perantara) untuk mencapai kebahagiaan di akherat. Oleh karena itu, dapat dilihat keterlibatan mereka dalam dunia kehidupan.

Implikasi sosial-politik tarekat sebagai orde mistisisme ialah pada legitimasinya terhadap keadaan yang stabil--mengakui

56. Bandingkan dengan pernyataan Kyai Muhammad As'ad, "Wajib hukumnya seluruh santri di pesantren mencoblos Golkar, kalau silaturahmi keluar dari Pesantren Barui Ulum". Pernyataan ini langsung dicounter oleh sentrinya, "Azas pemilu, sesuai dengan Undang-Undang adalah langsung, umum, bebas, rahasia. Kalau ketentuannya seperti ini kenapa harus ditekan untuk mencoblos Golkar. Kalau tidak semua santri sepakat dengan partai yang dipingin Marnoko, harus dibedakan dong, kepentingan politik dan pesantren... pertanyaan itu dasarnya apa?". Baca Topik Utama, "Santri Nyotlos Apa", dalam Majalah Santri, 02/11/Julai 1996, h. 7-12.

57. M. Sastrapratedja, "Mistisisme dan Estetisisme dalam Agama Kristen dan kaitannya dengan Teologi Pembangunan", dalam M. Nur Amin, Moralitas Pembangunan, (Jogyakarta: LKPSM NU DIY dengan Pustaka Pelajar, 1994), h. 42

atu kenyataan sosial-politis yang memiliki implikasi kestabilan sebagaimana pandangan politik totalistik-tradisionalisnya. Ini juga tidak lepas dari tindakan sosial-politik para pemimpin tarekatnya. Di lain pihak tarekat dapat menjadi wadah untuk mempersatukan masyarakat dalam organisasi yang memiliki semangat atau motivasi untuk melakukan perubahan-perubahan. Resistensi tarekat dalam menghadapi berbagai tekanan, baik secara religius dari Kaum Pembaharu, maupun secara politis dari kelompok kepentingan, menandakan bahwa tarekat mempunyai kekuatan bertahan (survival force). Satu hal lagi yang penting ialah semangat kesederhanaan penganut tarekat yang dapat dijadikan sebagai dikasi penting bagi proses strategi politik pemerataan. Sebab melalui sikap kesederhanaan dalam mengarungi kehidupan akan menjadi pengendali manusia untuk berbuat yang berlebihan. Pandangan mereka bahwa ajaran tarekat dapat menjadi pengendali moral ialah contoh baik bagi masyarakat lainnya.⁵⁸

Kehidupan penganut tarekat ialah hasil interaksi antara diri penganut tarekat dan mursyid. Dalam level interaksi, teori interaksionisme simbolik nampaknya relevan untuk dipakai memahami fenomena interaksi antara guru mursyid dengan penganut tarekat dalam proses afiliasi politik penganut tarekat tersebut.

Teori ini beranggapan bahwa kehidupan masyarakat terbentuk melalui proses interaksi dan komunikasi antar individual dan antar kelompok dengan menggunakan simbol-simbol yang difahami maknanya melalui proses belajar. Tindakan seseorang dalam proses

58. Bandingkan dengan M. Sastrapratedia, "Mistisisme dan...", h.41

ajar itu bukan semata-mata merupakan suatu tanggapan yang sifat langsung terhadap stimulus yang datang dari lingkungan atau dari luar dirinya. Tetapi tindakan itu merupakan hasil proses interpretasi terhadap stimulus. Jadi merupakan hasil proses belajar, dalam arti memahami simbol-simbol, dan saling menyesuaikan makna dari simbol-simbol itu.⁵⁹

Menurut Blumer, sebagaimana dikutip oleh Poloma, dinyatakan ada tiga proposisi utama berkaitan dengan teori interaksionisme simbolik, yaitu: 1) manusia bertindak terhadap sesuatu berdasarkan makna-makna yang ada pada sesuatu itu bagi mereka, 2) makna itu berasal dari interaksi sosial seseorang dengan orang lain, 3) makna-makna tersebut disempurnakan di saat proses interaksi sosial berlangsung.⁶⁰

Teori ini relevan untuk mengkaji interaksi antara penganut politik dan mursyid dalam proses pemberian makna terhadap berbagai tindakan politiknya. Dalam hal ini, maka interaksi dan komunikasi antara murid dengan mursyid menentukan terhadap proses pembentukan afiliasi politik. Jika mursyidnya berafiliasi politik PPP, maka melalui interaksi berdasarkan simbol-simbol tertentu yang difahami maknanya bahwa mursyid memilih PPP dan kemudian didukung oleh penggunaan simbol-simbol--sentimen keagamaan, simbol-simbol keagamaan sebagai perekat--maka murid akan mengena-kan pilihannya berdasarkan penafsirannya terhadap tindakan mursyidnya tersebut.

59. George Kitzler, Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda, (Jakarta: Rajawali Press, <TRUNCATED>

60. Margareth M. Poloma, Sosiologi Kontemporer, (Jakarta: Rajawali Press, 1994), h. 261

Dengan kata lain, afiliasi politik mursyid yang difahami berdasarkan interaksi dan komunikasi yang menggunakan simbol-simbol ajaran tarekat yang mana simbol-simbol tersebut relevan dengan pikiran murid dan kemudian disadari itu sebagai sesuatu yang benar, maka murid akan bertindak politis sesuai dengan referensi tindakan gurunya tersebut.

Implikasi Praktis

Percaturan politik lokal masih jarang diperbincangkan, karena ada anggapan bahwa percaturan politik nasional lebih penting dan memiliki dominasi kuat bagi perpolitikan lokal. Keterpinggiran pembahasan mengenai politik lokal, berakibat terhadap tidak terekamnya secara komprehensif pemetaan politik lokal.

Kajian terhadap perpolitikan lokal dengan kasus khusus ini dimaksudkan untuk "sedikit" memberikan gambaran bahwa di level politik lokal ternyata terdapat dinamika dan resistensi. Dinamika itu bertumpu dari adanya kesadaran politik yang begitu tinggi, yaitu tindakan politik yang bersumber dari pemahaman mengenai ajaran agama dalam interaksinya dengan tokoh agama tertentu. Kyai sebagai interpreter ajaran keagamaan, dewasa ini tetap memiliki sejumlah signifikansi dengan afiliasi politik massa. Dalam pada itu, menempatkan figur kyai sebagai panutan masyarakat masih relevan bagi proses sosial yang terus berkembang.

Kajian mengenai penganut tarekat berimplikasi praktis bagi kepentingan memetakan afiliasi politik umat Islam. Jika sementara ini terdapat anggapan bahwa penganut tarekat tersebut sebagai

kelompok yang "pasif" berhubungan dengan dunia politik, ternyata dari studi ini diperoleh gambaran bahwa mereka adalah kelompok yang sangat dinamis dalam menghadapi persoalan-persoalan politik yang berkembang di sekitarnya.

Keterikatannya kepada kyai tarekat dapat dipakai sebagai sarana untuk wahana perubahan sosial yang akseleratif. Oleh karena itu, bagi "perencana kebijakan" perlu menggunakan two step low communication dalam rangka mendekati massa pedesaan yang terafiliasi secara organisasional ke tarekat. Kyai perlu dijadikan sebagai gate-keeper dalam proses pembangunan yang bernuansa masyarakat.

Dengan demikian, menjaga hubungan yang harmonis dengan kyai tarekat dirasa penting dalam rangka menjawab persoalan-persoalan sosial, politik dan ekonomi yang semakin crucial dewasa ini. Mungkin, dengan memahami cara berpikir dan bertindak dari mereka akan didapatkan serangkaian kebijakan yang lebih menyentuh masyarakat lapisan bawah.

Keterbatasan Studi

Ada kecenderungan menarik akhir-akhir ini, yang tak terelakkan melalui penelitian ini ialah semakin meningkatnya hubungan baik antara NU dan tarekat, misalnya kemampuan Pengurus Wilayah NU Jawa Timur untuk melaksanakan istighatsah akbar yang dihadiri

h berbagai syekh tarekat, kyai dan Ulama.⁶¹

Kemampuan NU untuk menjadi payung bagi organisasi tarekat yang berafiliasi politik ke PPP maupun ke Golkar dan apa halik tindakan itu bagi NU dan masyarakat NU tentu menarik untuk dikaji. Walaupun dikomentari sebagai tak bermuatan politik, namun tetapi real-politisinya tentu tetap ada apalagi menjelang "era-demokrasi", pemilu 1997.

Penelitian ini juga tak mampu menjangkau lebih banyak subjek-informan yang berafiliasi politik ke Golkar, misalnya yang afiliasinya di Rejoso. Pembatasan wilayah kemursyidan Cukir dan cara lebih spesifik kecamatan Diwek, menyebabkan studi ini terbatas di sini. Demikian pula penelitian ini juga tak mampu menjangkau secara eksak-kuantitatif terhadap afiliasi politik penganut tarekat. Bahkan jaringan-jaringan antar elit tarekat juga tak terekam.

Penting juga dipertimbangkan untuk secara lebih lanjut meneliti arus kecenderungan memasuki tarekat di tengah perubahan sosial yang deras ini, apakah itu sebagai eskapisme atau kekecewaan menghadapi perubahan-perubahan tersebut. Dianggap penting pula untuk meneliti dimensi ekonomi-politik tarekat, sehubungan dengan derasnya sumbangan "penguasa" terhadap tarekat yang secara politis dianggap membantu kebijakannya. Termasuk di sini ialah bantuan dana yang diarahkan kepada tarekat yang mendukung Golkar dalam pemilu ke pemilu.

61. Komentar ini dapat dipakai untuk membahas perubahan gerak dan sekaligus wujud kekuatan NU di mata kelompok kepentingan. Setelah 15 Desember 1996 ini menurut penerbitan Harian Surya 16 Desember 1996 diikuti tidak kurang satu juta wali. (has<IRUHCATED>

BIBLIOGRAFI

- Buku
- Abdullah, Hawash, Perkembangan Tasawuf di Indonesia dan Tokoh-tokohnya, Surabaya: Bina Ilmu, 1980
- Abdullah, Taufiq, Agama, Etnos Kerja dan Perkembangan Ekonomi, Jakarta: LP3ES, 1989
- , "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Sebuah Perspektif Perbandingan", dalam Taufiq Abdullah dan Sharon Siddique, Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara, Jakarta: LP3ES, 1989
- , "Tinjauan Historis dari Studi Islam di Asia Tenggara", dalam Mubarak, Pertemuan Pakar Keagamaan. Jakarta: Balitbang Depag. RI., 1994/1995
- Andan, Zifirdaus, "Islamic Religion, Yes, Political (ideology) No, Islam and The State in Indonesia", dalam Arief Budiman, State and Civil Society. Clayton, Victoria: Centre of south east Asian Studies, 1992
- Al-'Asqalani, Al-Imam al-Hafidz Ibn Hajar, Bulugh al-Maram. Min Adillat al-Ahkam. Surabaya: Syirkah Maktabah Ahmad Ibn Sa'id Ibn Nabhan wa Awladuhu, tt.
- Al-Bantani, Syaikh Muhammad Nawawi Ibn Umar, Tanqih al-Qaul al-Hatsits, Syarah Lubab al-Hadits. Surabaya: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Salim Ibn Sa'id Ibn Nabhan wa Akhuhu Ahmad, tt.
- Al-Ghazali, Imam, Ihya Ulum al-Din. Indonesia: Dar al-Ihya al-Kitab al-'Arabiyah, tt
- Anderson, Benedict R.O.G., Language and Power. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990
- Anshari, Endang Saifuddin, Piagam Jakarta 22 Juni 1945, dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekuler tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945-1959. Bandung: Pustaka, 1983
- Anwar, M. Syafi'i, Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia. sebuah kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru. Jakarta: Paramadina, 1995
- arifin, Imron, Kepemimpinan Kyai. Kasus Pesantren Tebuireng. Malang: kalimasadha Press, 1995

- Arnold, Thomas W., Sejarah Dakwah Islam, Jakarta: Wijaya, 1977
- Atjeh, Abubakar, Pengantar Ilmu Tarekat, Solo: Ramadani, tt
- Azra, Azyumardi, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII. Bandung: Mizan, 1994
- , "Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran", dalam Azyumardi Azra, Perspektif Islam di Asia Tenggara, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989
- , Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme. Jakarta: Paramadina, 1996
- Agir, Haider, "Republik Islam Iran, Revolusi menuju Teodemokrasi", dalam M. Imam Azis, Agama, Demokrasi dan Keadilan. Jakarta : Gramedia, 1993
- Barton, Greg, "Islam, Pancasila and The Middle Path or Tawassuth: The Thought of Ahmad Siddiq, dalam Greg Pealy & Greg Barton, Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia. Clayton: Monash Asia Institut, 1996
- Lawani, Imam, Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam, Surabaya: Al-Ikhlâs, 1993
- Allah, Robert N., Religi Tokugawa. Jakarta : Yayasan Obor, 1995
- Berger, Peter L dan Thomas Luckmann, Konstruksi Sosial atas Realitas. Jakarta : LP3ES, 1990
- Bianchi, Robert, "Interest Group Politics in the Third World", dalam Louis J. Cantory dan Andrew H. Ziegler, JR., Comparative Politics in Post Behavioral Era. Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 1988
- Bogdan, Robert & Steven J. Taylor, Introduction to Qualitative Research Methods. New York: Charles Scribner and Son, 1975
- Boland, B.J., Pengumpulan Islam di Indonesia. Jakarta: Grafiti Pers, 1985
- Bruinessen, Martin van, Tarekat Qadiriyyah di Indonesia. Bandung: Mizan, 1992
- , NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru. Yogyakarta: LKIS, 1994
- , Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat. Bandung: Mizan, 1995
- Budiardjo, Miriam, Dasar-dasar Ilmu Politik. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992

- urckhardt's, Titus H., An Introduction to Sufi Order. Lahore: Ashroff Press, 1972
- raibb, Ian, Teori Sosial Modern : dari Parson sampai Habermas. Jakarta : Rajawali Press, 1984
- ahlan, Abdul Azis, Tasawuf Syamuddin Sumatrani. Jakarta: Diser tasi Tak Diterbitkan, IAIN Syarif Hidayatullah, 1990
- enzin, Norman K. & Yvonne S. Lincoln, Handbook of Qualitative Research. California: Sage Publication, Inc., 1994
- hakidae, Daniel, "Partai Politik dan Sistem Kepartaian di Indo nesia", dalam Analisa Kekuatan Politik. Jakarta: LP3ES, 1981
- hofier, Zamakhsyari, Tradisi Pesantren, Studi Pandangan Hidup Kyai. Jakarta: LP3ES, 1982
- Hijk, C. van, Darul Islam. Sebuah Pemberontakan. Jakarta: Grafip tipers, 1995
- rewes, G.W.J., "Pemahaman Baru tentang Kedatangan Islam di Indonesia", dalam Ahmad Ibrahim dkk., Islam di Asia Tenggara. Perspektif Sejarah. Jakarta: LP3ES, 1989
- , "Douwe Adolf Ringkes, 8 Nopember 1878 - 1 Januari 1954", dalam Nico Captein dan Dick van Der Meij, Delapan Tokoh Ilmuwan Belanda Bagi Pengkajian Islam di Indonesia. Jakarta: INIS, 1995
- Effendi, Bachtiar, "Membangun Cermin untuk ICMI". Dalam Zuli Qadir dan Lalu M. Iqbal Songel, ICMI. Negara dan Demokratisasi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- Effendi, Biseri, An-Nugayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura. Jakarta ; P3M, 1990
- Gaffar, Afan, Javanese Voters. Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1992
- Gazur-i-Llahi, Syaikh Ibrahim, Mengungkap Misteri Besar Mansur al-Hallai "Ana-al-Haq". Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1995
- Geertz, Clifford, Santri Priyayi Abangan dalam Masyarakat Jawa. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981
- , Peniaga dan Raja. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992
- Gibb, H.A.R., Aliran-aliran Modern dalam Islam. Jakarta: Perdana, 1954

- Jobee, E dan C. Adriaanse, Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronia Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936. Jakarta: INIS, 1995
- Gordon, Scott, The History and Philosophy of Social Science. London: Routledge, 1991
- Graaf, H.J. de, "Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke 18", dalam Azyumardi Azra, Perspektif Islam di Asia Tenggara. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989
- , Disintegrasi Mataram di bawah Mangkurat I. Jakarta: Grafitipers, 1987
- Hadi, Vedi R., Politik, Budaya dan Perubahan Sosial. Ben Anderson dalam Studi Politik Indonesia. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992
- Hadiwijono, Harun, Konsep tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa. Jakarta: Sinar Harapan, 1983
- Hakim, Sudarnoto Abdul, "Islam dan Politik: Observasi Journey PPP", dalam Sudarnoto Abdul Hakim dkk., Islam Berbagai Perspektif. Jakarta: LKIS, 1996
- Haris, Syamsudin, PPP dan Politik Orde Baru. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1991
- Hassan, Muhammad Kamal, Modernisasi Indonesia, Respon Cendekiawan Muslim. Surabaya: Bina Ilmu, 1987
- Hasymi, A., Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia. Jakarta: Al-Ma'arif, 1981
- Horikoshi, Hiroko, Kyai dan Perubahan Sosial. Jakarta: P3M, 1987
- Ibn Abdurrahman, Muslikh, Al-Futuh al-Rabbeniyah fi Tharigati al-Qadiriyyah wa al-Nagshabandiyah. Semarang: Maktabah wa Mathba'ah Thaha Putra, tt.
- Ida, La Ode, Anatomi Konflik: NU, Elit Islam dan Politik. Jakarta: Sinar Harapan, 1996
- Jackson, Karl D., Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan. Jakarta: Graffiti Pers, 1990
- Jainuri, Ahmad, "Pemikiran Mawdudi tentang Negara Islam", dalam Sudarnoto Abdul Hakim, Islam dalam Berbagai Perspektif. Jakarta: LPMI, 1995
- Jamil, Fathurrahman, "Al-Mawardi: Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Kepala Negara", dalam Sudarnoto Abdul Hakim,

- Islam dalam Berbagai Perspektif. Jakarta: LPMI, 1995
- Johnson, Doyle Paul, Teori Sosial Klasik dan Modern. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994
- Marim, A. Gaffar, Metamorfosis: NU dan Politisasi Islam Indonesia. Yogyakarta: LKIS, 1995
- Partodirdjo, Sartono, "Agrarian Radicalism, It's Setting and Development", dalam Claire Holt, Culture and Politics in Indonesia. Ithaca: California University Press, 1977
- , Gerakan Petani Banten 1988. Jakarta: Pustaka Jaya, 1985
- , "Pemberontakan Petani Banten 1888: Kebangkitan Kembali Agama", dalam Taufiq Abdullah dan Sharon Siddique, Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara. Jakarta: LP3ES, 1989
- Soentjaningrat, "Berbagai Istilah Jawa untuk Tuhan dan Makhluk-makhluk Halus dan Paham tentang Kekuasaan", dalam Ahmad Ibrahim dkk., Islam di Asia Tenggara. Perkembangan Kontemporer. Jakarta: LP3ES, 1990
- Lewis, Bernard, Bahasa Politik Islam. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994
- Suntowijoyo, Paradigma Islam. Interpretasi untuk Aksi. Jakarta: Mizan, 1991
- , "Islam dan Politik: Gerakan-gerakan Lokal Sarekat Islam di Madura, 1913-1920", dalam Taufiq Abdullah & Sharon Siddique, Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara. Jakarta: LP3ES, 1989
- Maarif, Ahmad Syafi'i, Islam dan Politik di Indonesia. Yogyakarta: IAIN Kalijaga Press, 1988
- , Islam dan Masalah Kenegaraan. Jakarta: LP3ES, 1987
- Madjid, Nurkholis, Islam, Keindonesiaan dan Kemodernan, Bandung: Mizan, 1995
- Mahfudz, Sahal, Egih Sosial, Yogyakarta: LKIS, 1994
- Marijan, Kacung, Quo Vadis NU Setelah Kembali Ke Khittah 1926. Jakarta: Erlangga, 1992
- Masyhudi, "Martabat Tujuh dalam Naskah Sarupane Barang ing Giri Pura Kedaton", Laporan Penelitian pada Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1993
- Mastuhu, Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren. Jakarta: INIS, 1993

- Miller, A.C., "Islam dan Martabat Raja Melayu", dalam Ahmad Ibrahim dkk., Islam di Asia Tenggara. Perspektif Sejarah. Jakarta: LP3ES, 1989
- , "Islam dan Negara Muslim", dalam Azyumardi Azra, Perspektif Islam di Asia Tenggara. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989
- Soeleong, Lexy J., Metode Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1990
- Sochtar, Affandi, "Ta'lim al-Muta'allim Thariq at-Ta'allum (Beberapa Catatan Studi)", dalam Sudarnoto Abdul Hakim, Islam Berbagai Perspektif. Jakarta: LPMI, 1996
- Sochtar Ibn Al-hajj Abdul Mu'thi, Muhammad, 12 Negara di Dunia ini Yang menjadi Pusat Pengembangannya 44 Thoriqot Islam. Losari Ploso Jombang, tt.
- Sughni, M. Syafiq A., Hasan Bandung. Tokoh Islam Radikal. Surabaya: Bina Ilmu, 1986
- , "Tarekat Ghairu Mu'tabarrah: Studi tentang Eksistensi dan Potensi Gerakan Minoritas Sufi dalam Kehidupan Agama dan Sosial di Jawa Timur". Laporan Penelitian P3M IAIN Sunan Ampel, 1992
- Sul Khan, Abdul Munir, Runtuhnya Mitos Politik Santri. Yogyakarta: 1987
- Syahdlatul Ulama, Kembali ke Khittah 1926. Bandung: Risalah, 1985
- Takamura, Mitsuo, Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin. Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1983
- , "NU's Leadership Crisis and Search for Identity in the Early 1980s: From 1979 Semarang Congress to the 1984 Situbondo Congress", dalam Greg Fealy & Greg Barton, Nahdlatul Ulama. Traditional Islam and Modernity in Indonesia. Clayton: Monash Asia Institut, 1996
- Tasr, Sayed Hossein, Sufi Essays. London: Routledge and Keegan Paul Ltd., 1972
- Tasution, Harun, Pembaharuan dalam Islam. Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- , Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya. Jakarta: UI Press, 1974
- , "Tasawuf", dalam Budhy Munawar Rachman, Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah. Jakarta: Paramadina, 1995

- asution, S., Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif. Bandung: Tarsito, 1988
- oer, Deliar, Partai Islam di Pentas Nasional. Jakarta: Graffiti Pers, 1987
- , Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942. Jakarta: LP3ES, 1980
- oer, Kautsar Azhari, Wahdat al-Wujud Ibn Arabi dan Panteisme. Jakarta: Paramadina, 1995
- ur Syam, "Etnografi Kehidupan Penganut Tarekat Syatariyah di Kuanyar, Mayong Jepara, Jawa Tengah", Laporan PLPA, Jakarta, 1990
- epen, Manfred & Wolfgang Karcher, Dinamika Pesantren: Dampak Pesantren dalam Pendidikan dan Pengembangan Masyarakat. Jakarta: P3M, 1987
- oloma, Margareth M., Sosiologi Kontemporer. Jakarta: Rajawali Press, 1994
- ranowo, M. Bambang, "Which Pancasila, Which Islam". dalam Arief Budiman, State and Civil Society. Clayton, Victoria: Centre of Southeast Asian Studies Monash University Press, 1992
- ulungan, J. Suyuti, Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran. Jakarta: LSIK, 1994
- radi, Umaid, Strategi Politik Partai Persatuan Pembangunan (PPP) Semasa Pemilu 1971-1982: Suatu Studi tentang Kekuatan Politik Islam di Tingkat Nasional. Jakarta: Integrita Pers, 1984
- ress, J.J., Babad Tanah Jawa. Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1988
- Ricklefs, M.C., "Islamisasi di Jawa: Abad ke 14 hingga ke 18", dalam Ahmad Ibrahim, dkk., Islam di Asia Tenggara. Perspektif Sejarah. Jakarta: LP3ES, 1989
- Ritzer, George, Contemporary of Sociological Theory. New York: Alfred a. Knoff, Inc., 1988
- , Sosiologi. Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda. Jakarta: Rajawali Press, 1984
- Robison, Richard, "Indonesia: Tensions in State and Regime", dalam Kevin Hewison, Ed., Southeast Asia in the 1990s Authoritarian, Democracy and Capitalism. St. Leonard, NSW:

Allen and Unwin, Pty Ltd., 1993

Saksono, Widji, Mengislamkan Tanah Jawa. Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo. Bandung: Mizan, 1995

Salam, Solihin, Sekitar Walisongo. Kudus: Menara Kudus, 1960

Saridjo, Marwan, Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia. Jakarta: Dharma Bhakti, 1980

Sastrapratedja, M., "Kata Pengantar". Dalam Peter L. Berger, Kabar Angin Dari Langit. Makna Teologi dalam Masyarakat Modern. Jakarta : LP3ES, 1992

-----, "Misticisme dan Asketicisme dalam Agama Kristen dan Kaitannya dengan Teologi Pembangunan", dalam M. Masyhur Amin, Moralitas Pembangunan. Jogjakarta: LKPSM NU DIY dengan Pustaka Pelajar, 1994

Schwarz, Adam, A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s. St. Leonard, NSW: Allen and Unwin Pty. Ltd., 1994

Simuh, "Masalah Kerangka Kebudayaan Islam Modern", dalam A. Rifa'i Hasan dan Amrullah Ahmad, Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa. Jogjakarta, PLP2M, 1987

-----, Sufisme Jawa, Jogjakarta: Bentang Budaya, 1996

Smith, Donald Eugene, Agama dan Modernisasi Politik. Suatu Kajian Analitis. Jakarta : Rajawali Press, 1985

Sobary, Mohamed, Kesalahan dan Perilaku Ekonomi. Jakarta: Bentang Budaya, 1995

Soekmono, R., Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia. Jakarta: Yayasan Kanisius, 1981

Suminto, Aqib, Politik Islam Hindia Belanda. Jakarta: LP3ES, 1986

Surbakti, Ramlan, Memahami Ilmu Politik. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992

Suparlan, Parsudi, "Kata Pengantar", dalam Roland Robertson, Agama Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis. Jakarta: Rajawali Press, 1988

Steenbrink, Karel A., Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern. Jakarta: LP3ES, 1986

-----, Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19. Jakarta: Bulan Bintang, 1984

- Stoddart, Lothrop, Dunia Baru Islam. Jakarta: Panitia Penerbit, 1966
- Syadzali, Munawir, Islam dan Tata Negara. Jakarta: UI Press, 1995
- Padjuli Arifin, Shahibul Wafa, Uqud al-Jumaan. Yayasan Serba Bakti Pesantren Suryalaya, tt
- Phaba, Abdul Azis, Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru. Jakarta: Gema Insani Press, 1995
- Pjandrasasmita, Uka, "The Introduction of Islam and The Growth of Moslem in Coastal Cities in The Indonesian Archipelago", dalam Haryati Subadyo, Dinamics of Indonesian History. Amsterdam: Northolland Publishing Company, 1978
- Primingham, J. Spenser, The Sufi Order in Islam. London: Oxford University Press, 1973
- , Islam in West Africa. London: Oxford at the Clarendon Press, 1959
- Umary, Barmawi, Sistematika Tasawuf. Solo: AB. Syamsiyah, 1961
- Vatikiotis, R.J., Indonesian Politics Under Soeharto, Order Development and Pressure for Change. New York: Routledge, 1994
- Watt, W. Montgomery, Politik Islam Dalam Lintasan Sejarah. Jakarta: PSM, 1988
- Wahid, Abdurrahman, "Kata Pengantar", dalam Hiroko Horikoshi, Kyai dan Perubahan Sosial. Jakarta: PSM, 1987
- , Bunga Rampai Pesantren, Jakarta: Dharma Bhakti, 1987
- Weber, Max, The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism. New York: Charles Scribner and Son, 1959
- Wertheim, W.F., "Islam di Asia Tenggara", dalam Azyumardi Azra, Perspektif Islam di Asia Tenggara. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989
- Willner, Ann Ruth & Dorothy Willner, "Kebangkitan dan Peranan Pemimpin-pemimpin Kharismatis", dalam Sartono Kartodirdjo, Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial. Jakarta: LP3ES, 1984
- Woodward, Mark. R., Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Jogjakarta. Tucson: The University of Arizona Press, 1989
- Yakup, Ismail, Sejarah Islam di Indonesia. Jakarta: Wijaya, tt.
- Yatim, Badri, Sejarah Peradaban Islam. Jakarta: LSI dan LSIK,

- Stoddart, Lothrop, Dunia Baru Islam. Jakarta: Panitia Penerbit, 1966
- Syadzali, Munawir, Islam dan Tata Negara. Jakarta: UI Press, 1995
- 'Adjul 'Arifin, Shahibul Wafa, Uqud al-Jumaan. Yayasan Serba Bakti Pesantren Suryalaya, tt
- Thaba, Abdul Azis, Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru. Jakarta: Gema Insani Press, 1995
- Tjandrasasmita, Oka, "The Introduction of Islam and The Growth of Moslem in Coastal Cities in The Indonesian Archipelago", dalam Haryati Subadyo, Dinamics of Indonesian History. Amsterdam: Northolland Publishing Company, 1978
- Trimingham, J. Spenser, The Sufi Order in Islam. London: Oxford University Press, 1973
- , Islam in West Africa. London: Oxford at the Clarendon Press, 1958
- Umary, Barmawi, Sistematika Tasawuf. Solo: AB. Syamsiyah, 1961
- Vatikiotis, R.J., Indonesian Politics Under Soeharto. Order Development and Pressure for Change. New York: Routledge, 1994
- Watt, W. Montgomery, Politik Islam Dalam Lintasan Sejarah. Jakarta: P3M, 1988
- Wahid, Abdurrahman, "Kata Pengantar", dalam Hiroko Horikoshi, Kyai dan Perubahan Sosial. Jakarta: P3M, 1987
- , Bunga Rampai Pesantren. Jakarta: Dharma Bhakti, 1987
- Weber, Max, The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism. New York: Charles Scribner and Son, 1959
- Wertheim, W.F., "Islam di Asia Tenggara", dalam Azyumardi Azra, Perspektif Islam di Asia Tenggara. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989
- Willner, Ann Ruth & Dorothy Willner, "Kebangkitan dan Peranan Pemimpin-pemimpin Kharismatis", dalam Sartono Kartodirdjo, Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial. Jakarta: LP3ES, 1984
- Woodward, Mark. R., Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Jogjakarta. Tucson: The University of Arizona Press, 1989
- Yakup, Ismail, Sejarah Islam di Indonesia. Jakarta: Wijaya, tt.
- Yatim, Badri, Sejarah Peradaban Islam. Jakarta: LSI dan LSIK,

1995

Yunus, Abd Rahim, Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kerajaan Buton pada Abad ke 19. Jakarta: INIS, 1995

Yunus, Mahmud, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia. Jakarta: Mutiara, 1979

Zuhri, Saifuddin, Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia. Bandung: Al-Maarif, 1979

II. Makalah/ Laporan/ Jurnal/ Majalah/ Koran

Abdurrahman, Moeslim, "Sufisme di Kediri", dalam Dialog, Edisi Khusus. Jakarta: Balitbang, Depag.RI., 1989

Ali, Fachry, "Keharusan Demokratisasi Islam di Indonesia", dalam Ulumul Qur'an, No. 1, Vol. 1, 1995

Asfar, Muhammad, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kyai dalam Prisma, No. 5, th. xxiv, 1995

Bruinessen, Martin van, "Tarekat Qadiriyyah dan Ilmu Syaikh Abdul Qadir Jilani di India, Kurdistan dan Indonesia", dalam Ulumul Qur'an, No. 1, Vol. 1, 1990

-----, "The Origin and The Developmnet of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia", dalam Studia Islamika, No. 1 (April-Juni), Vol. 1, 1994

Dhofier, Zamakheyari dan Abdurrahman Wahid, "Penafsiran Kembali Ajaran Agama: Dua Kasus dari Jombang", dalam Prisma, No.3, tahun vii, 1978

Effendi, Bachtiar, "Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia", dalam Prisma, No. 5, 1995

Emmerson, Donald K., "Understanding New Order, Bureaucratic Pluralism in Indonesia", dalam Asian Survey. No. 11, Vol. xxiii, November 1983

Federspiel, Howard M., "Islam and Development in Asian State", dalam Sian Survey, No. 8, Vol. xxv, August 1985

Harian Surva, 16 Desember 1996

Harian Republika, 12 April 1996

Harian Jawa Pos, 16 Desember 1996 dan 8 Januari 1997

- Hassan, Riaz, "Religion, Society and The State in Pakistan: Pirs and Politics", dalam Asian Survey, No. 5, Vol. xxvi, May 1987
- Hikam, Muhammad AS., "Negara, Masyarakat Sipil dan Gerakan Keagamaan dalam Politik Indonesia", dalam Prisma, No. 3 Maret 1993
- Ida, Laode, "Kembali Ke Khittah 1926, Membangun Gerakan Politik Kultural", dalam Prisma, No. 5, 1995
- Idarah Syu'biyah Jombang, "Laporan Pertanggungjawaban pada Konferensi Periodik", 19 September 1991
- , "Tuntunan Amalan Thariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah", 1996
- Idarah 'Aliyah, Thoriqoh Mu'tabaroh Nahdliyah, Semarang: Toha Putra, tt
- , Hasil Mu'tamar VIII Jam'iyah Ahlith Thoriqoh Al-Mu'tabaroh an-Nahdliyah", Surabaya: Percetakan Andi, 1995
- Iskandar, Mohammad, "Pembaharuan dan Gugatan, Pergulatan Pemikiran Kyai dan Ulama pada Masa Kolonial", dalam Sejarah, Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi, No. 3, 1993
- Jaelani, Abdul Qadir, "Kekeliruan dalam Kekeliruan adalah Kesesatan", dalam Media Dakwah, Pebruari 1996
- Kazemi, Farhad, "Models of Iranian Politics: The Road to Islamic Revolution and The Challenge of Civil Society", dalam World Politics, No. 47, July 1995
- Mujani, Saiful, "Politik Indonesia 1990-an: Kebangkitan Ideologi?", Book-review atas tulisan Douglas F. Ramage, "Politics in Indonesian Democracy, Islam and Ideology of Tolerance", dalam Studia Islamika, No. 1, Vol. 3, 1996
- Nafis, Muhammad Wahyuni, "Terkikienya Kultur Pesisir", dalam Republika, 16 Agustus 1996
- Najib, Emha Ainun, "Islam Yes, Partai Islam Yes", dalam Ummat, No. 16, th. 1, 5 Pebruari 1996
- Nasrullah, Abd Rachim, "Jangan Jadikan Kiai sebagai Komoditi", dalam Santri, No.01/III/Januari 1997
- Panggabean, Syamsurizal, "Ekonomi Politik Sufisme, Pengalaman Pakistan", dalam Ulumul Qur'an, No. 4, Vol. 1, 1990
- Pranowo, M. Bambang, "Islam dan Pancasila: Dinamika Politik Islam di Indonesia", dalam Ulumul Qur'an, No. 8, Januari 1992

- Prasetyo, Hendro, "Mengislamkan Orang Jawa, Antropologi Baru Islam Indonesia", dalam Islamika, No. 3, 1993
- Qayyim, Ibnu, "Ulama di Indonesia Pada Akhir Abad XIX dan Awal Abad XX", dalam Sejarah, Pemikiran, Rekonstruksi, Perspektif, No. 3, 1993
- Rakhmat, Jalaluddin, "Muhammadiyah Kini Meng-NU", dalam Tabloid Warta, Edisi Januari 1997
- Santoso, Amir, "Islam and Politics in Indonesia 1990s", dalam Asian Journal of Political Science, No. 1, Vol. 3, June 1992
- Sihbudi, Riza M., "Tinjauan Teoritis dan Praktis Konsep Vilayat-i Faqih", dalam Ulumul Qur'an, No. 2, Vol. iv, Juli-September 1993
- , "Madzab Syi'ah: Kasus Vilayat-i Faqih", dalam Islamika, No. 5, Juli-September 1994
- Soeseno, Franz Magnis, "Kekhawatiran Itu Bisa Dimengerti", dalam Ulumul Qur'an, No.1, Vol. vi, 1995
- Surbakti, Ramlan, "Islam and Politics, A Literature Review", dalam Hestari, No. 16, th.vii, Januari-Maret 1994
- , "Antara Fenomena Keagamaan dan Ekonomi Politik", dalam Surabaya Post, 24 Oktober 1996
- , "Pemilihan Pada Pemilu 1992: Antara Kendala dan Peluang", Makalah, AIPI, 6-8 Agustus 1992
- Syadzli Syumli, "Wawancara", dalam Al-Muslimun, No. 314, 1995
- Syamsudin, Din, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam Ulumul Qur'an, No. 1, Vol. 1, 1994
- Topik Utama, "Pemilu, Santri Nyoblos Apa", dalam Santri, No. 02/II/Juli 1996
- Wahid, Abdurrahman, "Politik sebagai Moral, Bukan Institusi", dalam Prisma, No. 5, 1995
- Wahid, Abdurrahman (Gus Dur), "Wawancara", dalam Tirias, No. 22, th. 1, 29 Juni 1995

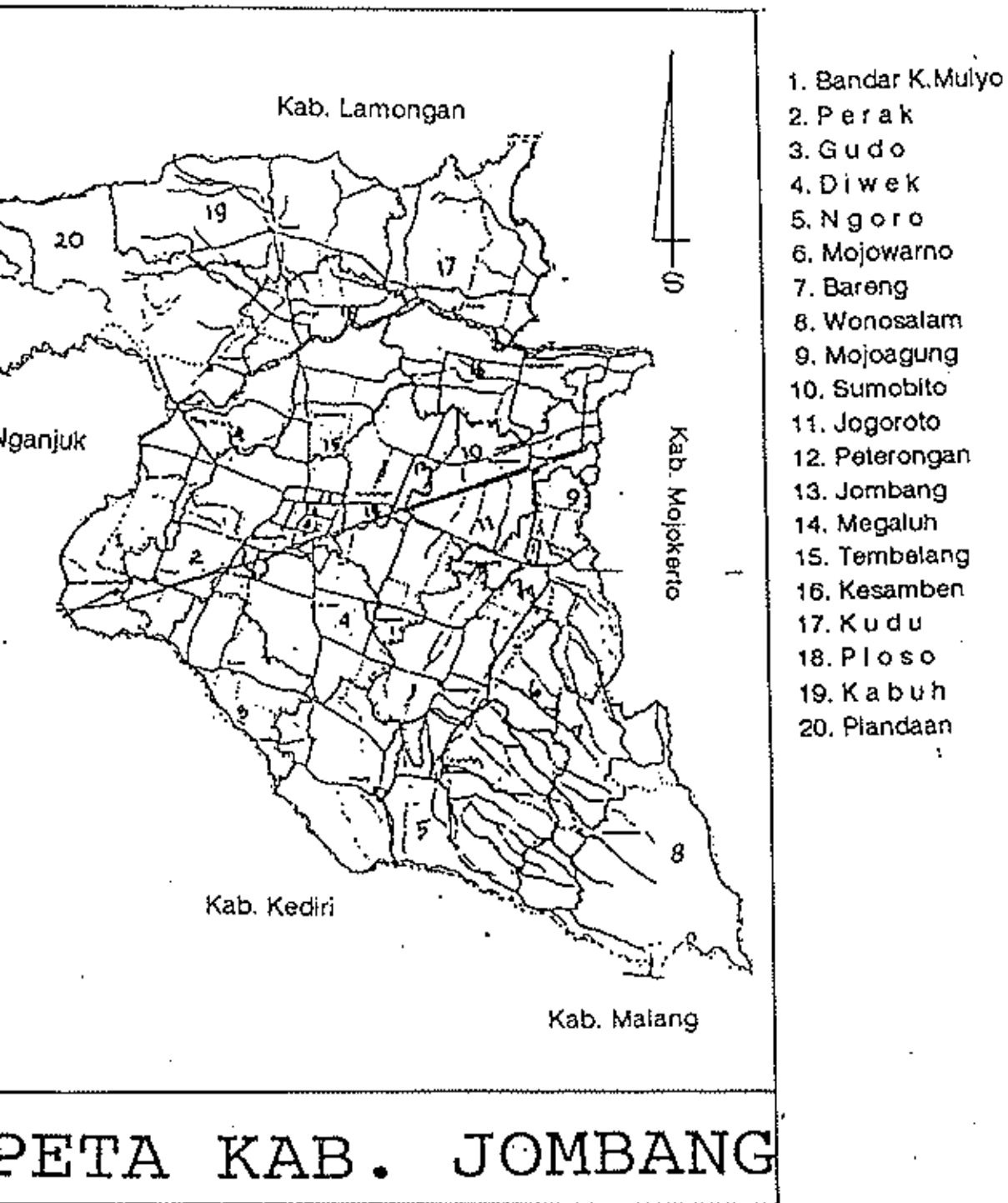
**NAMA DESA TEMPAT KEGIATAN KHUSUSIYAH
DI IDARAH SYU'BIYAH JOMBANG**

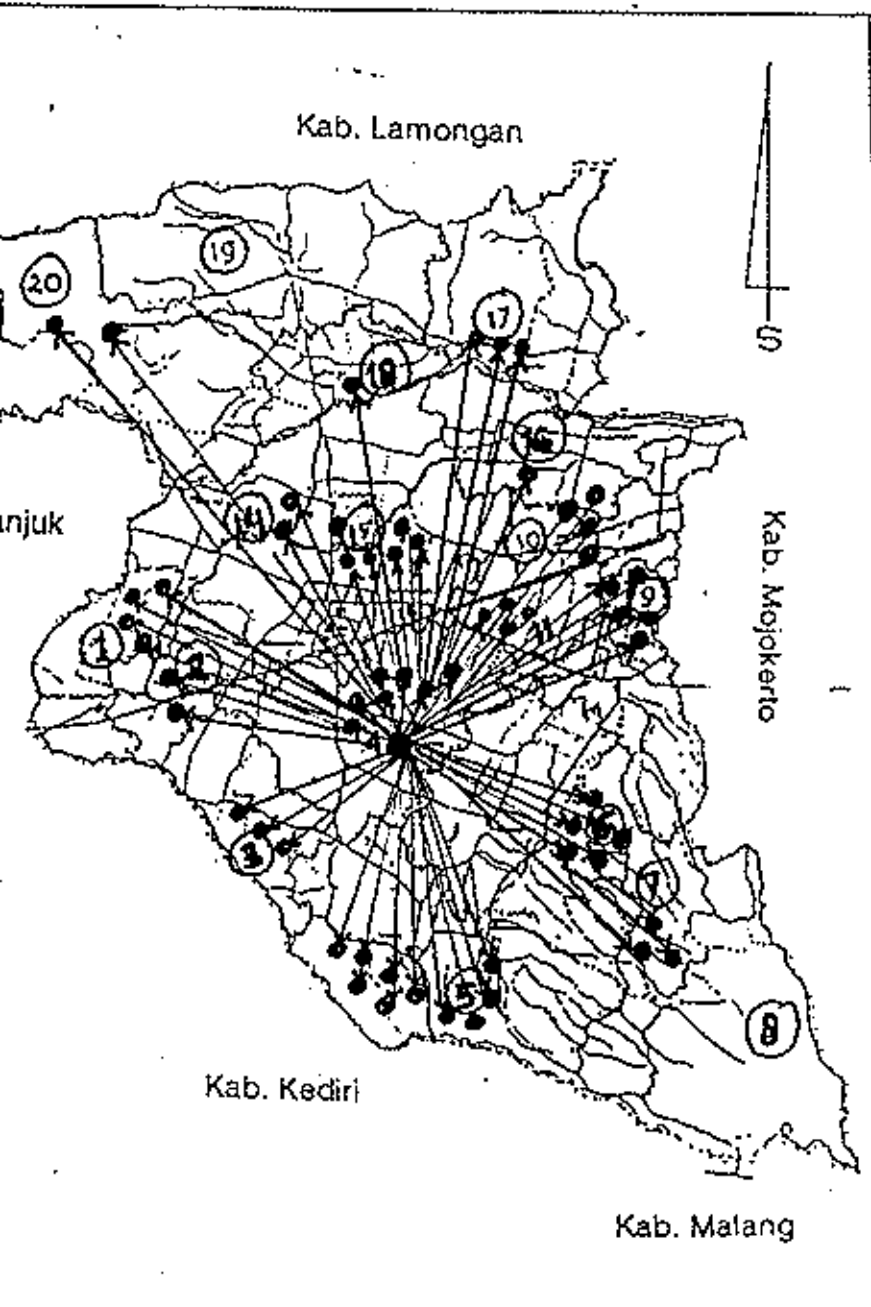
No	Nama Desa	No	Nama Desa
1	Mancilan Mojoagung	2	Murukan, Mojoagung
3	Mojoranu Mojoagung	4	Wonoayu Mojoagung
5	Kemodo Mojoagung	5	Gayam Mojowarno
7	Menganto Mojowarno	8	Gedangan Mojowarno
9	Bajang Mojowarno	10	Sedah Mojowarno
11	Padar Ngoro	12	Ngampel Ngoro
13	Kesamben Ngoro	14	Badang Ngoro
15	Kauman Ngoro	16	Rembang Ngoro
17	Sumbersari Ngoro	18	Katerban Ngoro
19	Pelemahan Ngoro	20	Sugihwaras Ngoro
21	Mejoyo Gudo	22	Surak Gudo
23	Sidomulyo Gudo	24	Kedungbiru Bareng
25	Banjaragung Bareng	26	Jenisgelaran Bareng
27	Keras Diwek	28	Watugaluh Diwek
29	Kedawung Diwek	30	Bandungrejo Diwek
31	Tanjunganom Diwek	32	Kayangan Diwek
33	Dukuhpundong Diwek	34	Bacek Perak
35	Pagerwojo Perak	36	Semelo Bd.kedungmulyo
37	Ponggok Bd.Kedungmulyo	38	Brangkal bd.kd.mulyo
39	Brodot Bd.Kd.mulyo	40	Megaluh Megaluh
41	Pacarpeluk Megaluh	42	Polpait Jombang
43	Jatigedong Ploso	44	Tapen Kudu
45	Kebowan Kudu	46	Katemas Kudu
47	Pojokkulon Kesamben	48	Delik Plandaan
49	Klitih Plandaan	50	Gisian Tembelang
51	Balungombo Tembelang	52	Kalijaring Tembelang
53	Juwet Tembelang	54	Pulogedang Tembelang
55	Kepuhdoko Tembelang	56	Janti Jogoroto
57	Mayangan Jogoroto	58	Sumbermulyo Jogoroto
59	Jogoroto Jogoroto	60	Randu Peterongan
61	Ploso Sumobito	62	Bojo Sumobito
63	Balungrejo Sumobito	64	Sumobito

**SUSUNAN KOMISARIS PPP KECAMATAN SE KAB. JOMBANG
PERIODE 1996-2001**

No	Nomor SK.	Nama	Kecamatan
1	No.55/Kpts/M-A/96 Tgl. 2 Januari 96	Abdul Hamid, SE Imam Mawardi Abdurrahim Kuswari Abdullah Sajjad Arifin	Kauman, Mj.agung Tejo Murukan Kr.winongan Kauman Janti
2	No.66/Kpts/M-4/96 Tgl.8 Jan 1996	Moh. Syueb H. Kabelar M. Riduwan Drs. Sahlin Supriaji Moh Cholil	Tapen Kudu Menturus Tapen Menturus Katemas Tapen
3	No.70/Kpts/M-4/96 Tgl. 8 Jan 1996	Moh Faizin Shofwan Mudhofir Kasemat Sainun Basor Suja'i	Plemahan Sumobito Sebani Palrejo Trawasan Kedungsari Melaras
4	No.72/Kpts/M-4/96 Tgl.9 Jan 1996	Nahrul Fauzi Solihul Hadi Abdul Azis Hamdi CH Suardi Sholihin	Megaluh Megaluh Sudimoro Megaluh Sumbersari Balongsari Sumberagung
5	No.73/Kpts/M-4/96	H. Moh Khusno,BA Agus Jauhari Drs. Alirahman Suyatno Muhtarom Muhajir,BA	Ceweng Diwek Cukir Balungbesuk Kayangan Bandung
6	No.79/Kpts/M-4/96 tgl.12 Jan 1996	Ali Ahmad Sholihin Syamsul Huda Abdul Azis H. Anshori Syueb Syamsul Huda	Watugaluh Ngoro Ngoro Banyuarang Samben Badang Kauman Rejoagung
7	No.89/Kpts/M-4/96 Tgl. 12 Jan 1996	Budiyanto M. Syafi'i Haz Syamsuri Asikan Moh. bahrudin Shodikun	Kd.sambi Kesamben Jombok Karangrejo Kd.betik Pojokkerjo Watudekon
8	No.85/Kpts/M-4/96 Tgl 15 Jan 1996	Suardi Rohadi Imam Syafi'i Moh Aqib Ma'bub	Wadung Kabuh Kabuh Mangunan Brumbung Tanjungwadung

9	No.87/Kpts/M-4/96 Tgl. 17 Jan 1996	Ny. Muniroh Munir H. Affandi Nasuha Anwar Ponidi Syamsudin Yusuf Bi'in	Kabuh Sb.rejo Peterongan Kapas Surabayan Bengket Keplaksari Tanjunggunung
10	No 91/Kpts/M-4/96 Tgl 19 Jan 1996	Ahmad Kamaluddin Agus Komarudin Wiyono Dra.Khusnul Khotimah	Ploso Rejoagung Losari Rejoagung Kd Dowo
11	No.94/Kpts/M-4/96 tgl 14 Jan 1996	Bahrudin Afghoni Ahmad Kholil M. Nuryanto BA M. Yasin Masduki Ahsan Saiful Bahri A.M. Sodik Alfin	Rj Agung Catakayam Mj.war Tegalsari Menganto Mpjojejer Rejoso Selorejo
12	No 98/Kpts/M-4/96 tgl 30 Jan 1996	Malikan Hamim Abror Muslihin Ismail Imam Tamsyi	Pj. Klitih Pj. Klitih Pj. Klitih Bunder Plabuan
13	No.108/Kpts/M-4/96 tgl 10 Feb 1996	Abdul malik Ma'ruf Ali Sutarwan Abd. Rahman Ahmad Mahfud Rifa'i Syamsudin	Pj.Klitih Pc.Simo Bd.Kdmulyo Brangkal Brodot Pc.Simo Brangkal Brodot
14	No.110/Kpts/M-4/96 tgl 12 Feb 1996	K. Muhammad Ashari Masrukhin Mashud Drs. Affan Ishak Hai'di M. Yusuf Ma'ruf	Kr.Pon Jogoroto Sb. Mulyo Sawiji Jogoroto Sumbermulyo Mayangan
15	No.106/Kpts/M-4/96 tgl.14 Feb 1996	Ma'sum Abdul Ghoni Sunarjo Ikhwan H. Usman Irfandi	Bareng, Bareng Bareng Bareng Karangan Mojounggul Tebel
16	No.113/Kpts/M-4/96 tgl 14 Feb 1996	H. Habib Anwar Mujtahid Syafi'i Khairul Anwar Rafiul Ikhsan	Glagahan, Perak Glagahan Pagerwojo Gadingmangu Sumberagung Sumberagung
17	No.115/Kpts/M-4/96 tgl 16 Feb 1996	Mahmud Am H. Fatoni H. M. Anwar Karyono	Pesanggrahan, Gudo Krembangan Krembangan Gudo





1. Bandar K.Mulyo (4)+
2. Perak (2) -
3. Gudo (3) -
4. Diwek (7) +
5. Ngoro (10) -
6. Mojowarno (5) +
7. Bareng (3) -
8. Wonosalam
9. Mojoagung (5) -
10. Sumobito (4) +
11. Jogoroto (4) +
12. Peterongan (1) +
13. Jombang (1) -
14. Megaluh (2) -
15. Tembelang (6) -
16. Kesamben (1) -
17. Kudu (3) -
18. Ploso (1) -
19. Kabuh
20. Plandaan (2) -

Keterangan:
 Jika tempat khususiyah sedikit, PPP + (menang) artinya warga NU banyak.

Jika tempat khususiyah banyak, PPP - (kalah) itulah kekuatan asli tarekat non NU.

Jika tempat khususiyah banyak, PPP + (menang) berarti gabungan NU dan tarekat.

Hubungan antara Tempat Khususiyah Tarekat, NU dan Partai Persatuan Pembangunan

LUAS DAN LETAK KETINGGIAN DESA DARI
PERMUKAAN AIR LAUT PER KECAMATAN

Kecamatan	Luas (Km ²)	Letak Ketinggian		
		< 500 m	500 - 700 m	> 700 m
1	2	3	4	5
01. Bandar K. Mulyo	32.49	11	0	0
02. Parak	29.04	13	0	0
03. Gudo	34.39	18	0	0
04. Diwek	47.70	20	0	0
05. Ngoro	49.86	13	0	0
06. Mojowarno	61.92	19	0	0
07. Bareng	63.19	13	0	0
08. Wonosalam	60.65	3	5	1
09. Mojoagung	48.37	18	0	0
10. Sumobito	47.63	21	0	0
11. Jogoroto	28.22	11	0	0
12. Peterongan	29.47	14	0	0
13. Jombang	36.39	20	0	0
14. Megaluh	28.41	13	0	0
15. Tembelang	32.97	15	0	0
16. Kesamben	51.72	14	0	0
17. Kudu	62.51	22	0	0
18. Ploso	25.96	13	0	0
19. Kabuh	106.38	16	0	0
20. Plandaan	96.79	13	0	0
Luas Lainnya (TT)	185.44			
Jumlah	1159.50	300	5	1

BANYAKNYA PENDUDUK MENURUT JENIS KELAMIN,
SEX RATIO DAN PERSENTASE
PER KECAMATAN

Kecamatan	Penduduk			Sex Ratio	% per Kecamatan
	L	P	Jumlah		
1	2	3	4	5	6
01 Bandar K. Mulyo	21,167	21,818	42,985	97.02	4.02
02 Perak	22,555	23,139	45,694	97.48	4.27
03 Gudo	24,166	26,170	50,345	92.31	4.71
04 Diwek	38,743	43,743	82,486	88.67	7.72
05 Ngoro	29,667	30,249	59,916	97.76	5.59
06 Mojowarno	36,743	37,178	73,922	98.83	6.91
07 Barang	23,311	24,331	47,642	95.81	4.46
08 Wonosalam	13,774	13,801	27,575	99.80	2.58
09 Mojoagung	31,114	31,498	62,612	98.78	5.86
10 Sumobito	34,522	35,584	70,106	97.02	6.58
11 Jogoroto	23,756	24,955	48,711	95.20	4.56
12 Paterongan	25,863	26,505	52,368	97.58	4.90
13 Jombang	51,802	55,723	107,525	92.96	10.06
14 Megaluh	17,309	18,530	35,839	93.41	3.35
15 Tembelan	22,931	23,993	46,924	95.57	4.39
16 Kesamben	27,824	29,176	57,000	95.37	5.39
17 Kudu	23,408	23,918	47,326	97.87	4.43
18 Ploso	18,285	19,542	37,827	93.57	3.64
19 Kabuh	18,006	19,120	37,126	94.17	3.47
20 Plandaan	17,186	18,142	35,328	94.73	3.30
Jumlah	522,032	547,119	1,069,151	95.41	100.00

BANYAKNYA PENDUDUK PER KECAMATAN
TAHUN 1990 S.D 1994

Kecamatan	1990	1991	1992	1993	1994
1	2	3	4	5	6
01 Bandar K.Mulyo	40,410	41,605	42,023	42,488	42,985
02 Perak	42,731	44,214	45,044	45,308	45,694
03 Gudo	48,979	49,244	49,700	49,914	50,345
04 Diwek	79,707	81,735	82,134	82,529	82,488
05 Ngoro	58,526	58,851	59,180	59,565	59,810
06 Mojowarno	71,575	71,896	72,423	72,899	73,922
07 Bareng	46,092	46,511	46,931	47,294	47,842
08 Wonosalam	26,098	27,649	27,384	27,481	27,575
09 Mojoagung	59,521	60,928	61,516	62,007	62,612
10 Sumobito	66,375	68,510	69,109	69,866	70,106
11 Jogoroto	46,982	47,710	48,198	48,622	48,711
12 Paterongan	49,858	50,602	51,165	51,820	52,368
13 Jombang	102,475	105,480	106,192	107,631	107,525
14 Megaluh	34,710	34,756	34,789	35,009	35,839
15 Tembelan	45,821	46,192	46,581	46,884	46,924
16 Kesamben	55,529	56,139	56,847	56,849	57,000
17 Kudu	45,909	46,334	46,653	46,930	47,326
18 Ploso	36,266	36,615	37,809	37,325	37,827
19 Kabuh	35,792	36,242	36,403	36,855	37,126
20 Plandaan	34,517	34,326	34,522	34,909	35,328
Jumlah	1,027,283	1,045,541	1,054,343	1,081,965	1,069,151

**BANYAKNYA PEMELUK AGAMA MENURUT JENISNYA
TAHUN 1987 S.D 1994**

Tahun	Islam	Kristen		Hindu	Budha
		Protestan	Katolik		
1	2	3	4	5	6
1987	1,024,955	10,617	1,941	526	1,502
1988	1,028,116	10,408	1,936	473	1,494
1989	1,000,194	10,201	1,914	492	1,459
1990	994,766	12,613	4,011	679	1,356
1991	1,000,375	12,437	5,444	533	1,571
1992	1,026,742	12,455	3,523	586	699
1993	1,034,802	11,869	4,331	610	1,110
1994	1,052,144	12,622	3,361	664	1,183

Sumber data : Kantor Departemen Agama
Kabupaten Jombang.

**BANYAKNYA PEMELUK AGAMA MENURUT JENISNYA
PER KECAMATAN**

Kecamatan	Islam	Kristen		Hindu	Budha
		Protestan	Katolik		
1	2	3	4	5	6
01 Bandar K. Mulyo	42,477	7	3	1	0
02 Perak	46,254	61	35	0	0
03 Gudo	49,330	581	6	13	234
04 Diwek	82,048	660	130	4	3
05 Ngoro	58,805	1,085	667	134	25
06 Mojowarno	70,120	3,263	38	0	5
07 Bareng	45,294	1,744	20	68	1
08 Wonosalam	27,193	715	13	138	15
09 Mojoagung	60,888	568	671	2	72
10 Sumobito	70,075	29	16	1	0
11 Jogoroto	48,908	0	20	0	0
12 Peterongan	62,243	288	121	61	27
13 Jombang	101,799	2,839	1,633	254	801
14 Megaluh	35,231	29	7	0	0
15 Tembelang	46,780	109	0	0	0
16 Kesamben	67,535	31	0	0	0
17 Kudu	47,088	0	6	0	0
18 Ploso	37,251	413	21	0	0
19 Kabuh	97,649	69	28	0	0
20 Plandaan	35,196	67	28	0	0
Jumlah	1,052,144	12,522	3,381	664	1,169

Sumber data : Kantor Departemen Agama
Kabupaten Jombang.

**BANYAKNYA TEMPAT IBADAH MENURUT JENISNYA
TAHUN 1987 S.D 1994**

Tahun	Masjid	Langgar	Musholla	Gejela	Klenteng	Pura
1	2	3	4	5	6	
1987	737	2,702	39	42	3	5
1988	755	2,748	48	42	3	5
1989	836	2,911	61	55	3	5
1990	844	2,911	51	55	3	5
1991	871	3,019	74	55	3	5
1992	902	3,068	69	55	3	5
1993	909	3,087	82	55	3	5
1994	935	3,092	88	40	3	5

Sumber data : Kantor Departemen Agama
Kabupaten Jombang.

BANYAKNYA TEMPAT IBADAH MENURUT JENISNYA
PER KECAMATAN

	Desa	Masjid	Lan- gar	Mu- sho- la	Ge- raja	Kien- tang	Pura
	1	2	3	4	5	6	7
01 Bandar K. Mulyo		39	146	1	0	0	0
02 Perak		32	150	5	0	0	0
03 Gudo		42	123	2	6	1	1
04 Diwek		69	295	4	1	0	0
05 Ngoro		69	90	4	1	0	1
06 Mojowarno		78	210	3	2	0	0
07 Barang		67	136	0	7	0	0
08 Wonosalam		26	54	1	3	0	3
09 Mojoagung		53	262	3	4	1	0
10 Sumobito		76	230	0	0	0	0
11 Jogoroto		50	210	3	0	0	0
12 Paterongan		52	183	27	1	0	0
13 Jombang		66	254	28	10	1	0
14 Magaluh		29	115	1	0	0	0
15 Tembelang		40	120	0	2	0	0
16 Kesamben		55	134	1	0	0	0
17 Kudu		43	119	2	0	0	0
18 Ploso		18	84	2	1	0	0
19 Kabuh		23	66	1	0	0	0
20 Plandaan		18	111	0	2	0	0
Jumlah		935	3,092	68	40	3	5

Sumber data : Kantor Departemen Agama
Kabupaten Jombang.

**BANYAKNYA PENDUDUK DEWASA DAN ANAK-ANAK
DAN JENIS KELAMIN PER KECAMATAN**

Kecamatan	Dewasa		Anak-anak		Jumlah	
	L	P	L	P	L	P
1	2	3	4	5	6	7
01 Bandar K. Mulyo	12,828	13,435	8,339	8,383	21,167	21,818
02 Perak	14,797	15,217	7,758	7,922	22,555	23,139
03 Gudo	13,543	14,657	10,623	11,522	24,166	26,179
04 Diwek	16,751	22,125	19,992	21,618	36,743	43,743
05 Ngoro	20,093	20,228	9,474	10,017	29,567	30,243
06 Mojowarno	21,022	21,972	15,721	15,207	36,743	37,179
07 Barend	13,260	14,171	10,051	10,160	23,311	24,331
08 Wonorejo	7,957	7,858	5,817	5,943	13,774	13,801
09 Mojoagung	19,111	19,637	12,003	11,861	31,114	31,498
10 Sumobito	21,467	22,757	13,055	12,827	34,522	35,584
11 Jogeroto	15,749	16,518	8,007	8,437	23,756	24,955
12 Peterongan	17,696	18,354	8,167	8,151	25,863	26,505
13 Jombang	31,977	35,733	19,825	19,990	51,802	55,723
14 Megaluh	11,120	12,404	6,169	6,126	17,309	18,530
15 Tembelan	14,390	15,995	8,541	7,998	22,931	23,993
16 Kesamben	14,227	14,542	13,597	14,634	27,824	29,176
17 Kudu	15,679	16,025	7,729	7,893	23,408	23,918
18 Ploso	10,239	11,529	8,046	8,013	18,285	19,542
19 Kabuh	12,155	12,957	5,851	6,163	18,006	19,120
20 Plandean	11,988	13,274	5,108	4,858	17,186	18,142
Jumlah	318,049	339,386	203,983	207,733	522,032	547,119

LAMPIRAN

Terjemah Teks Arab pada Catatan Kaki Bab V

4.Engkau duduk satu saat di Majelis ilmu, walaupun tidak memegang pena dan tidak menulis satu hurufpun lebih baik bagimu dari memerdekakan seribu budak, tatapan mukamu dengan ahli ilmu lebih baik dari sadakah seribu kuda di jalan Allah, dan bacaan alammu kepada ahli ilmu lebih baik dari ibadah seribu tahun. (Hadits diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud).

10.Ya Allah limpahkan salawat dan salam kepada Nabi Muhammad dan seluruh sahabatnya. Ya Allah tunjukkanlah kepada tarekat yang lurus, tarekat dari Allah Tuhan sekalian alam. Ya Allah tunjukkanlah tarekat yang lurus, tarekat dari Malaikat Jibril. Ya Allah tunjukkanlah tarekat yang lurus, tarekat para Nabi dan Rasul. Ya Allah tunjukkanlah tarekat yang lurus, tarekatnya para syuhada' dan mujahidin. Ya Allah tunjukkanlah tarekat yang lurus, tarekatnya khalifah yang tercerahkan. Ya Allah tunjukkanlah tarekat yang lurus, tarekatnya para ulama ahli amal. Ya Allah tunjukkanlah tarekat yang lurus, tarekatnya para wali yang ikhlas. Ya Allah tunjukkanlah tarekat yang lurus, tarekatnya orang yang mendapatkan kebahagiaan. Ya Allah tunjukkanlah tarekat yang lurus, tarekatnya orang ahli taqwa dan saleh. Ya Allah tunjukkanlah tarekat yang lurus, tarekatnya para sufi dan ahli dzikir.

12.Membaca Ya Allah semoga salawat dan salam terlimpahkan kepada junjungan Nabi Muhammad yang ummi dan para sahabatnya. Membaca Ya Allah, Dzat yang memutuskan segala persoalan, Ya Allah dzat yang menyempurnakan segala keinginan, Ya Allah dzat yang meninggikan derajat, Ya Allah dzat yang mencairkan sesuatu yang sulit, Ya Allah dzat yang menjawab segala permintaan, Ya Allah dzat yang menyembuhkan segala penyakit, Ya Allah dzat yang Maha Rahman dan Rahim. Membaca Semoga Allah menyempurnakan segala nikmatnya kepada hambanya, membaca tiada daya dan upaya selain karena Allah. Membaca Ya Allah dzat yang Maha kasih sayang.

14.Ya Allah dzat yang Maha kasih sayang, yang membentangkan kasih sayangnya ke segenap penghuni langit dan bumi, kami mohon kepadamu dengan rahasia-rahasia kasih sayangmu yang tersembunyi. Untuk menunjukkan kerahasiaan kasih sayangmu yang sangat tersembunyi, sesungguhnya Engkau telah menyatakan dan segenap pernyataan-Mu adalah kebenaran. Ya Allah yang Maha Kasih sayang yang memberikan rizki kepada siapa yang engkau kehendaki, yang Maha Perkasa dan Mulya. Ya Allah, kami memohon kepada-Mu, Wahai Dzat yang perkasa dan Mulya, yang memberi pertolongan dengan kekuatan-Mu dan kemulyaan-Mu. Wahai dzat yang Maha Kokoh yang menjadikan tiada pertolongan pada keseluruhan hal ihwal perbuatan dan segala amalan yang baik. Dzat yang menghilangkan seluruh kejele-

an dan segala kesalahan serta dosa-dosa, sesungguhnya Engkau Maha pengampun dan pemberi rahmat. Sesungguhnya Engkau telah menyatakan dan segala ungkapan-Mu adalah kebenaran. Ya Allah, dengan kebenaran-Mu seseorang memperoleh kasih sayang-Mu dengan bermuwajahah dengan-Mu di sisi-Mu. Engkau yang telah menjadikan segala rahasia yang tersembunyi yang tak seorangpun dapat mengungkapnya. Kami mohon kehadlirat-Mu untuk bermuwajahah di sisi-Mu dengan menunjukkan kasih sayang-Mu kepadaku melalui rahasia kasih sayang-Mu yang tersembunyi, maka sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu. Semoga salawat dan salam selalu terlimpahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad dan para sahabatnya karena segala puji hanya Bagimu, wahai dzat yang menguasai seluruh alam. (Dinukil dari Kitab Tuntunan Amalan Thariqah Qadiriyyah wa Naqsyah-andiyah. Jombang: Idarah Syu'biyah Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tarah Nahdliyah, tt, 50-53 dan juga lihat Shahibul Wafa Tadjul Rifin, Uqud al-Jumaan, Yayasan Serba Bakti Pesantren Suryalaya, t.)

18. Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka, maka barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah maka Allah akan memberinya pahala yang besar. (Al-Qur'an, Departemen Agama, Al-Qur'an dan Terjemahnya. Jakarta: Bumi Restu, 1977/1978, 838)

JADWAL KEGIATAN PENGAJIAN KHUSUSIYAH DI MASJID CUKIR
 SK. No. 256/TMN/A/X/1996, tanggal 1 Oktober 1996

No	Hari	Nama Kyai	Nama Kitab
1	Senin Legi	K. Rifa'i Marzuki	Tafsir Al-Ibris Adzkiya'
2	Senin Pahing	K. Saidun KH. Djawahir	Fegih Bidayat al-Hidayah
3	Senin Pon	KH. Rosyad KH. Sholihin Hz	Qomiuth Tughyan Risalat al-Muawanah
4	Senin Wage	K. Tahrir KH. Arifin Khan KH. Khairul Anwar	Nashaih al-Ibad Pilihan sendiri Pilihan sendiri
5	Senin Kliwon	K. Asminin KH. Abdullah Sajad	Lubab al-Hadits Durrat al-Nasihin

**Silsilah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah
Kyai Hasyim Asy'ari**

1. Nabi Muhammad
2. Ali Ibn Abd Al-Muthalib
3. Al-Husain Ibn Fathimah al-Zhara
4. Imam Zaid al-Abidin
5. Syeikh Muhammad al-Baqir
6. Syeikh Ja'far al-Shadiq
7. Syeikh Musa al-Kadzim
8. Syeikh Abi al-Hasan Ali Muhammad Al-Ridlo
9. Syeikh Ma'ruf al-Khurqi
10. Syeikh Sari al-Saqati
11. Syeikh abi al-Qasim al-Junaidi al-Baghdadi
12. Syeikh Abi Bakar al-Syibli
13. Syeikh Abd al-Wahid al-Tamimi
14. Syekh Abi al-Faraj alTurtusi
15. Syeikh Abi al-Hasan Ali Al-Hakari
16. Syeikh Abi Sa'id al-Mubarak al-Mahzumi
17. Syeikh Abd al-Qadir al-Jilani
18. Syeikh Abd al-Azis
19. Syeikh Muhammad al-Hataki
20. Syekh Syamsudin
21. Syeikh Sarafuddin
22. Syeikh Zainuddin
23. Syeikh Nurdin
24. Syeikh Waliyuddin
25. Syekh Hisyamuddin
26. Syeikh Yahya
27. Syeikh Abi Bakar
28. Syeikh Abd al-Rahim
29. Syeikh Usman
30. Syeikh Kamaluddin
31. Syeikh Abdul Fatah
32. Syeikh Murad
33. Syeikh Syamsudin
34. Syeikh Muhammad Khatib Ibn Abd al-Ghafar
35. Syeikh Nawawi al-Bantani
36. Syeikh Mahfudz al-Tarmisi
37. Syeikh Hasyim Asy'ari

**Silsilah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah
Kyai Adlan Ali dan Kyai Makki Ma'shum**

1. Nabi Muhammad
2. Ali Ibn Abi Thalib
3. Al-Husain Ibn Fathimah al-Zahra
4. Syeikh Zain al-Abidin
5. Syeikh Muhammad al-Baqir
6. Syeikh Ja'far Shadiq

1. Syeikh Musa al-Kadzim
2. Syeikh abi al-Hasani Ali Ibn Musa al-ridlo
3. Syeikh Ma'ruf al-Khurqi
4. Syeikh sari al-saqati
5. Syeikh Abi al-Qasim Junaid al-Baghdadi
6. Syeikh Abi Bakar al-Syibli
7. Syeikh Abd al-Wahid al-Tamimi
8. Syeikh Abi al-Faraj al-Turthusi
9. Syeikh Abi al-Hasani al-Hakari
10. Syeikh Abi Sa'id al-Mubarak al Makhzumi
11. Syeikh Abd al-Qadir al-Jilani
12. Syeikh Abd al-Azis
13. Syeikh Muhammad al-Hataki
14. Syeikh Syamsudin
15. Syeikh Syarafuddin
16. Syeikh Zainuddin
17. Syeikh Nuruddin
18. Syeikh Waliyuddin
19. Syeikh Hisyamuddin
20. Syeikh Yahya
21. Syeikh Abi Bakar
22. Syeikh Abd al-Rahim
23. Syeikh Utsman
24. Syeikh Kamaluddin
25. Syeikh Abd al-Fatah
26. Syeikh Murod
27. Syeikh Syamsudin
28. Syeikh Ahmad Khatib al-Syambasi
29. Syeikh Abd al-Karim
30. Syeikh Nawawi al-Bantani
31. Syeikh Abd al-Lathif al-Bantani
32. Syeikh Muslih Abd al-Rahman

38. Kyai Muhammad Adlan Ali
39. Kyai Makki Ma'shum

Daftar Isilah Tarekat Shiddiqiyah Kyai Muchtar Mu'thi

1. Nabi Muhammad
2. Abu Bakar al Shiddiq
3. Ali Ib Abi Thalib
4. Hasan
5. Imam Zainal Abidin
6. Imam Ja'far al-Shadiq
7. Musa al-Kadzim
8. Syeikh Abi Hasan Ali
9. Syeikh Ma'ruf al-Khargi (Yazid Bustami)
10. Syeikh Sarri al-Saqati
11. Syeikh Junaid al-Baghdadi
12. Syeikh Abi Bakar Al-Syibli
13. Syekh Abd al-Wahid al-Tamimi
14. Syeikh faruq Al-Turthusi

Syeikh Abi Hasan Ali al-Askari
Syeikh said al-Makhzumi
Syeikh Abi Muhammad Muhyidin
Syeikh Abdul Azis
Syeikh Muhammad al-Muttaqi
Syeikh Syamsudin
Syeikh Syarifuddin
Syeikh Nuruddin
Syeikh Waliyuddin
Syeikh Hisyamuddin
Syeikh Yahya
Syeikh Abu Bakar
Syeikh Abdul Karim
Syeikh Usman
Syeikh Abd al-Fatah
Syeikh Muradi
Syeikh Syamsudin
Syeikh Ahmad Khatib al-Makki
Syeikh Ahmad Syu'aib al-Jamali al-Bantani
Mucahmmad Muchtar Mu'thi al Jumbani.