

RESPONS DAN TANTANGAN KAUM TUA ATAS KRITIK KAUM MUDA TERHADAP TAREKAT DI MINANGKABAU AWAL ABAD 20

THE RESPONSES AND CHALLENGES OF THE OLD ULAMA TO THE CRITICS OF THE YOUNG ULAMA AGAINST TARIQA IN MINGKABAU IN EARLY 20TH CENTURY

Nasrullah

Universitas Islam Indragiri (UNISI)
anas.banjar@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini merupakan deskripsi mengenai perdebatan masalah legitimasi tarekat dan aspek-aspeknya di daerah Minangkabau pada awal abad 20-an antara ulama Kaum Tua yang berhaluan tradisional dengan ulama Kaum Muda yang berpaham modernis. Adapun kerangka teori yang digunakan untuk menganalisis permasalahan di atas, digunakan *teori tantangan dan respons* dari sejarawan Arnold J. Toynbee. *Tantangan dan respons* adalah teori mengenai dialektika sejarah dan budaya akibat kausalitas dari adanya tantangan dan respons, baik dalam ide, wacana, maupun gerakan. Teori ini penting dipakai untuk menjawab permasalahan mendasar tentang makna tarekat dari perspektif kedua golongan ulama di atas beserta hal-hal yang melatarbelakangi perbedaan tersebut. Adapun kesimpulan sebagai jawaban permasalahan ialah, bahwa institusi tarekat (Naqsyabandiyah-Khalidiyah) dengan segala bentuk rangkaiannya seperti *silsilah*, *rabi'ah*, *sulūk*, *pantang makan daging* dan sebagainya dalam pandangan Kaum Tua adalah merupakan suatu hasil ijtihad dari ulama-ulama sufi yang diambil dari ajaran al-Qur'an dan Hadis sebagai sarana mendekatkan diri pada Allah. Sementara Kaum Muda menilai, bahwa amalan-amalan tarekat seperti di atas sama sekali tidak berdasar tuntunan al-Qur'an dan Hadis, oleh sebab itu dianggap sebagai kategori perbuatan bid'ah. Tetapi Kaum Muda, tidak menentang amalan tasawuf yang bersifat *amali* dan *salafi* dengan keterkaitan yang sangat ketat antara tasawuf dan syari'ah.

Kata Kunci: Tantangan dan Respons, Tarekat, Kaum Tua, Kaum Muda, Minangkabau

Abstract

This paper is a discription of the debate over the issue of legitimacy of tariqa in the Minangkabau region in the early 20th century between the old traditionalist ulama and the young modernist ulama. The theoretical framework used to analyze the problem above is the theory of challenge and response by the historian Arnold J. Toynbee. The theory is about the dialectics of history and culture due to the causality of the challenges and responses, both in ideas, discourse and movement. The importance of this theory is to answer the fundamental issue about the meaning of tariqa from the perspective of the two groups of ulama along with the things underlying these differences. The conclusions in response to the problem is that the tariqa institution (Naqsyabandiyah-Khalidiyah) with it various form of practice such as geneology, rabitah, suluk, avoid from eating meat and so in the view of the old ulama is the result of ijtihad of the sufi scholars taken from the Quran and Hadis teachings as a way to get closer to the God, while according to the youth ulama, the tariqa practice above are not based totally on the guidance of the Quran and the Hadis. Therefore, regarded as heretical act category. But the youth did not oppose the amali and salafi practice of sufisme with a very tight relationship sufism and sariah.

Keywords: challenges and response, tariqa, the old ulama, the youth ulama, Minangkabau.

Pendahuluan

Proses islamisasi di Nusantara dalam sejarahnya dipengaruhi oleh kuatnya unsur sufisme atau tasawuf. Hal ini terbukti dengan munculnya komunitas-komunitas pengamal tasawuf yang terwadahi pada bentuk organisasi yang terlembaga pada institusi yang dikenal dengan tarekat¹ pada masa masuknya Islam ke negeri ini. Tasawuf dengan karakter esoterisnya yang santun, toleran, dan akomodatif dan terhadap nilai-nilai kearifan lokal atau adat di dalamnya, sangat berjasa dalam “menyentuh” psikologis keberagamaan masyarakat lokal. Faktor inilah kemudian yang berdampak sangat besar; kaum pribumi banyak tertarik dengan Islam sufistik tersebut.²

Dominannya pengaruh tasawuf dalam intensifikasi gerak dakwah islamisasi di daerah perifer Islam ini (baca: Timur Tengah sebagai kawasan sentral), bersamaan dengan sedang berkembang-suburnya disiplin-disiplin ilmu dengan indikasi maraknya gerakan-gerakan tasawuf di bekas wilayah-wilayah sentral kekuasaan politik Islam setelah Baghdad ditaklukkan.³ Daerah Minangkabau sebagai bagian wilayah dari Nusantara tidak luput dari adanya penetrasi kultur sufisme yang menyertai

¹ Tarekat merupakan “jalan” yang dilalui para sufi untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Tarekat biasanya mengacu pada bentuk-bentuk rangkaian amalan dan bacaan spiritual melalui *zikir*, *ratib*, *wirid*, dan sebagainya yang mempunyai silsilah dari pembimbing sufi dan guru-gurunya hingga sampai pada Nabi. Lihat buku Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1992), 15. Namun, dalam perjalanan sejarahnya, pemakaian istilah tarekat dalam tradisi tasawuf terdapat dua tujuan: *Pertama*, pada abad ke-9 dan ke-10 Masehi, tarekat diarahkan pada bentuk metode atau cara melatih psikologi bagi bimbingan moralitas kepada individu-individu. *Kedua*, sesudah abad ke-11 Masehi, tarekat menjadi sistem dari tata-cara olah spiritual tertentu bagi sekelompok komunitas pengamalnya.

² Lihat buku yang berasal dari penelitian disertasi yang dipertahankan di Universitas ‘Ain Syams Mesir yang ditulis oleh Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 10. Bandingkan kemudian dengan Louis Massignon, “Tharika”, dalam H.A.R. Gibb dan J.H. Kraemer (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill and Luzc & Co., 1961), 573.

³ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 14.

proses islamisasi di daerah ini. Sejak awal diperkirakan dalam sejarah masuknya Islam di kawasan ini, tampaknya eksistensi tasawuf dengan organisasi tarekatnya telah hadir dalam perkembangan Islam di Minangkabau.

Sebagaimana lazimnya pendekatan tasawuf dalam proses dakwahnya, islamisasi di Minangkabau cenderung terlihat mengalami bentuk proses akulturasi budaya ketimbang proses politik.⁴ Hal ini disebabkan, Minangkabau tidak memiliki basis sistem kekuatan politik kerajaan/kesultanan yang kuat seperti daerah lain. Kekuasaan politik Minangkabau tidak berada dalam sistem sentralistik. Namun, kekuasaan itu hanya efektif dalam konteks *nagari* yang sifatnya desentralistik. Barangkali kenyataan ini mempunyai nilai positif, yakni memberi kebebasan kepada masyarakat untuk dapat menerima Islam secara kultural.

Dalam perjalanannya kemudian, Islam dianggap telah menjadi unsur penentu dan dominan dalam struktur masyarakat Minangkabau. Pertentangan budaya lokal atau tradisi adat setempat dengan nilai-nilai normatif Islam hampir bisa didamaikan, walaupun tidak berarti menghilangkan unsur-unsur "lama" yang terdapat dan berakar dalam masyarakat Minangkabau. Termasuk dalam konteks ini praktik-praktik tasawuf yang terimplementasi dalam gerakan tarekat dengan praktik-praktik tertentu yang banyak mengakomodasi sistem tasawuf falsafi yang bersifat ekstatik.

Persinggungan Islam dan budaya lokal biasanya memakai pola gerak sejarah kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*).⁵ Dalam perjalanan sejarah Islam di Minangkabau, pola akulturasi antara nilai-nilai Islam dan budaya telah menimbulkan kesan yang mendalam dalam konstruk kesadaran masyarakat Minangkabau. Fakta itu ditandai dengan sebuah

⁴ Zaim Rais, "Respons Kaum Tuo Minangkabau terhadap Gerakan Pembaharuan Islam", dalam Dody S. Truna dan Ismatu Ropi (ed.), *Pranata Islam di Indonesia: Pergulatan Sosial, Politik, Hukum, dan Pendidikan* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002), 37.

⁵ Taufik Abdullah, "Islam, History and Social Change in Minangkabau" dalam Lynn L. Thomas dan Frans von Benda-Beckman, (ed.), *Continuity and Change in Minangkabau*, (Ohio: Center for Southeast Asian Studies, 1985), 151.

ungkapan kompromistis yang lahir dalam kesadaran masyarakat yang tertuang dalam semangat “*adat basandi syara’, syara’ basandi Kitabullah*”. Artinya, bahwa adat sama dengan Islam atau berdasarkan syara’, begitu juga ungkapan sebaliknya.

“Kemapanan” beragama *ala* kaum tradisi yang terkenal dengan sebutan Kaum Tua⁶ dengan segala variannya, berhadapan dengan gerakan kaum pembaharu yang kemudian dikenal dengan sebutan Kaum Muda.⁷ Gerakan Kaum Muda ini mengusung tema dengan semangat dan slogan “kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah”.⁸ Mereka menilai, bahwa suasana beragama melalui praktik yang dijalankan oleh masyarakat Minangkabau selama ini telah banyak bertentangan dengan kedua sumber hukum di atas. Oleh karena itu perlu ada pembaharuan pemahaman dan pengamalan keagamaan.

Klaim dari pembaharu ini, berdasarkan kondisi seperti itu, bahwa pengamalan agama masyarakat muslim Minangkabau mesti harus diupayakan adanya purifikasi ajaran agar tidak merajalelanya praktik-praktik bid’ah-bid’ah. Sebab, bentuk-bentuk perbuatan yang diamalkan selama ini oleh masyarakat pada dasarnya berasal dari tradisi-tradisi lokal yang selama ini diakomodasi oleh Kaum Tua atau ulama tradisional, yang

⁶ Kaum Tua biasanya diistilahkan sebagai kelompok ulama yang bersifat tradisional dan konservatif, baik dalam pemahaman maupun praktik keagamaan. Kelompok ulama ini dikenal sebagai “penjaga benteng” ortodoksi keagamaan. Lihat Taufik Abdullah, *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra* (1927-1933) (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971, 15.

⁷ Kaum Muda merupakan istilah sekelompok ulama yang berpikiran moderen dan progresif. Mereka tidak menerima pemahaman keagamaan sebagaimana kaum tradisional yang pro kepada taklid. Bagi mereka pemahaman keagamaan bisa ditafsirkan dalam ruang ijihad. Dari segi pengamalan keagamaan, mereka menghendaki adanya purifikasi ajaran yang sesuai dengan sumber al-Qur’an dan as-Sunnah. Pada aras ini mereka menolak adanya praktik-praktik agama yang berbaur dengan tradisi lokal yang tidak ada dasarnya yang berasal dari dua sumber otoritatif Islam tersebut. Bandingkan dengan Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1985), 7.

⁸ Untuk lebih jelas tentang problem kembali pada al-Qur’an dan Sunnah dalam gerakan pemikiran Islam, menarik untuk dibaca dalam Yudian Wahyudi, *The Slogan Back to Qur’an and The Sunna As The Solution to The Decline of Islam in The Modern Age 1774-1974* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), 3.

tidak ada referensi tekstual dalam ajaran Islam. Begitu juga respons dan kritik Kaum Muda terhadap pemikiran tasawuf dan praktik-praktik tarekat yang menjadi tema bahasan tulisan ini. Pengamalan tasawuf dan tarekat yang dipelopori oleh Kaum Tua dianggap telah “menyimpang” dari ketentuan normatif agama terutama, sejarah praktik kenabian dan sahabat.

Namun, jika ditinjau dari perspektif Kaum Tua, mereka juga tentunya mempunyai *reasoning values* dalam memberikan argumentasi respons balik (*counter attack*) sekaligus berupaya keras mempertahankan pendapat dalam menyikapi kritik Kaum Muda yang sangat tajam terhadap eksistensi tasawuf dan tarekat. Terlihat Kaum Tua sepertinya kukuh mempertahankan nilai-nilai tradisi tasawuf dan tarekat serta adat. Sebab, tradisi tarekat ini telah berjasa dalam proses islamisasi, *plus* telah menjadi bagian “kesadaran” keagamaan masyarakat Minangkabau. Atas dasar latar belakang itu lah tulisan ini ingin mengetengahkan suatu rumusan masalah, bagaimana pengertian tarekat dan aspek-aspeknya dalam konstruksi pemikiran ulama Kaum Tua dan ulama Kaum Muda dan hal-hal yang melatarbelakangi perbedaan keduanya.

Pendekatan yang dipakai dalam tulisan ini menggunakan teori sejarah tentang tantangan (*challenge*) dan respons (*response*) dari sejarawan Arnold J. Toynbee.⁹ Tantangan dan respons adalah sebuah dimensi kausalitas pertarungan ide, wacana, atau gerakan yang lahir dalam satu kebudayaan atau pemikiran yang satu sama lainnya saling terkait dan kemudian saling bersifat reaktif. Teori sejarah ini memberikan sebuah kerangka pikir, bahwa munculnya setiap ide, wacana, atau suatu gerakan pemikiran memiliki relasi yang saling berkaitan dengan berbagai

⁹ Arnold J. Toynbee, *The Study of History*, vol. 1 (London: Oxford University Press, 1955), 23. Arnold J. Toynbee adalah Sejarawan kontroversial abad ini. Ia adalah anak dari pasangan Harry Toynbee dan Sarah Marshal Toynbee. Minatnya terhadap sejarah diilhami dan banyak dipengaruhi oleh ibunya dan pamannya, seorang pelayar yang banyak berpetualang ke manca negara. Pendidikan tingginya diraih dari Oxford University, Inggris. Lihat dalam A. Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), 75.

faktor-faktor penyebab. Oleh sebab itu, segala bentuk gerakan dan pemikiran yang kemudian berujung pada munculnya kebudayaan “baru” akan melahirkan sebuah konsekuensi logis yang akan mengambil posisi dalam bentuk atau pola respons dan tantangan terhadap situasi dan kondisi sosial-politik yang mengitarinya.¹⁰ Teori ini penyusun menggunakan untuk melihat aksi riil dari konflik yang terjadi. Artinya, melalui teori respons dan tantangan ini diharapkan bisa mempertajam analisa bagi “pembacaan” atas akar penyebab yang menyebabkan kelompok Kaum Tua dan Kaum Muda saling melakukan respons dan tantangan.

Mengenal Profil Dua Kubu Ulama di Alam Minangkabau

I. Ulama Kaum Tua

Kelompok ulama ini sering diasosiasikan sebagai aliran pemikiran konservatif, ortodok, dan tradisionalis. Dalam praksisnya dikenal karena watak *defensif*-nya dalam mempertahankan tradisi dan nilai-nilai lama yang telah mengakar kuat di masyarakat. Namun, menurut Martin van Bruinessen, Pada masa kolonial, Kekhawatiran Belanda cukup besar dengan segala bentuk kegiatan kaum tradisionalis, khususnya mereka yang tergabung dalam kelompok tarekat.¹¹

Dalam konteks Minangkabau, gerakan ini adalah kontinuitas dari gerakan atau aliran pengikut tarekat yang pada masa Paderi turut dimusuhi bersama dengan kalangan adat. Adapun ciri-ciri dari kelompok Kaum Tua dalam bidang agama, para pakar sering mengidentikkan sebagai penganut dan pemegang teguh doktrin *Ahlussunnah wa al-Jamâ'ah*. Maka dari itu, Kaum Tua dalam praksis aspek fikih biasanya bersandar pada referensi doktrin mazhab Syafi'i, dalam teologi pada Imam Asy'ari.

Dalam perjalanan sejarah, tatanan format keberagamaan model Aswaja tersebut, mendapat “gangguan” dari gerakan modernis atau yang sering disebut kemudian sebagai Kaum

¹⁰ R. Moh. Ali, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 65.

¹¹ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 130.

Muda. Kehadiran Kaum Muda ini berusaha mereformasi bahkan berupaya mendekonstruksi tatanan tersebut dengan menggantikannya melalui formula ijtihad dan kembali pada sumber al-Qur'an dan Sunnah, bukan dengan cara bertaklid ala paham Kaum Tua di atas.

Bagi pihak Kaum Tua, gerakan ini, telah dianggap mengganggu tatanan paham yang sudah berurat-berakar dalam pengamalan Islam di Minangkabau. Yakni, paham *Ahlssunnah wa al-Jamâ'ah*, baik dalam fiqih, kalam, dan tasawuf sebagaimana formasi ajaran yang dianut dan menjadi pegangan oleh Kaum Tua di atas.

Pada sisi lain, Kaum Tua juga merasa khawatir dan keberatan dengan sikap ulama Kaum Muda dalam menolak paham tarekat. Bahkan, Kaum Muda menuduh dan menganggap tarekat dan ajarannya adalah bersifat bid'ah karena tidak pernah diajarkan oleh Nabi. Padahal tarekat sudah menjadi "pakaian" ulama dan masyarakat Minangkabau selama ini. Begitu juga pandangan Kaum Muda terhadap aspek adat, yang mereka identifikasi banyak yang tidak sesuai dengan garis al-Qur'an dan Sunnah.

Dalam menghadapi gerakan Kaum Muda ini, Kaum Tua kemudian berkumpul dalam satu wadah organisasi yang bisa menyatukan seluruh ulama Kaum Tua di wilayah Minangkabau pada khususnya. Pada tanggal 5 Mei tahun 1928 bertempat di Candung, Agam, ulama-ulama Kaum Tua mendirikan organisasi yang diberi nama Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI).¹² Organisasi ini awalnya hanya menjadi wadah kumpulan persatuan madrasah-madrasah Kaum Tua yang tersebar di seluruh Minangkabau. Motif mendirikan organisasi ini didasari atas fakta kehadiran dan tantangan sekolah-sekolah Kaum Muda yang lebih moderen. Dari kondisi ini secara tidak langsung telah memotivasi sebahagian kalangan Kaum Tua, untuk merubah dan memodernisasi sistem surau mereka menjadi sistem madrasah

¹² Di antara tokoh-tokohnya antara lain: Syekh Sulaiman, Arrasuli, Syekh Jamil Jaho, Syekh Abbas Ladang Lawas, Syekh Abdul Wahid Tabek Gadang, Syekh M. Arifin Batuhampar, Syekh Khatib Ali Padang, Syekh Makhudum Solok, Syekh, M. Yunus Pariaman, dan lain lain. Lihat dalam Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1982), 97.

dan sekolah.¹³

Beralihnya sistem surau menjadi madrasah dan sekolah yang memakai sistem klasikal dan kurikulum, yang dilakukan oleh ulama Kaum Tua melalui organisasi PERTI menurut Karel A. Steenbrink, adalah bisa disebut bagian dari sikap menolak paham Kaum Muda di satu sisi, tetapi mengikuti pada sisi lainnya. Diperkirakan pada tahun 1942, sudah terdapat 300 buah sekolah PERTI, yang memiliki sekitar 45.000 murid.¹⁴

Pada prinsipnya Kaum Tua tidak bisa dilepaskan dengan organisasi PERTI. Sebab, dalam wadah organisasi inilah Kaum Tua mengekspresikan gerakannya. Jadi, organisasi ini bisa disebut sebagai mesin dan formula dalam menjalankan setiap doktrin dan ajaran tradisional mereka. Pendirian organisasi ini terkait dengan ancaman dan rongrongan arus pemikiran baru yang dianggap lebih moderen yang kemudian dilancarkan oleh Kaum Muda.

Oleh sebab itu, salah satu motif pendirian organisasi PERTI, adalah sebagai alat perjuangan kaum Tua dalam menghadapi penetrasi ajaran dan propaganda pemikiran moderen kaum Muda. Dari organisasi ini, kemudian lahir media-media massa dan sekolah-sekolah yang mewakili visi dan misi perjuangan Kaum Tua untuk menandingi media serupa dari Kaum Muda.

2. Ulama Kaum Muda

Dalam kurun waktu kurang lebih 70 tahun, pada awal abad ke-20-an, gelombang babakan baru gerakan pembaharuan kembali muncul ke permukaan. Daerah Minangkabau mengalami kembali gerakan pembaharuan *tahap kedua* dengan menampilkan corak dan pola yang baru dan cara yang berbeda dengan pembaharuan *tahap pertama* yang radikal dan tanpa kompromi sebagaimana dilakukan oleh kelompok Paderi.¹⁵

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen* (Jakarta: LP3ES, 1986), 64.

¹⁵ Gerakan Paderi di Minangkabau menurut pendapat A.H. John, seperti dikutip Anthony Reid, adalah sebagai "titik permulaan gerakan modernis Islam

Pembaharuan *tahap pertama*, sebagaimana diungkapkan sebelumnya, mengambil pola revolusi kultur tradisional dalam usaha-usaha pemurnian, sesuai dengan koridor perspektif Islam murni dan mencapai puncaknya pada aksi kekerasan dan militeristik, yang masih bersifat sporadis. Maka pembaharuan *tahap kedua*, adalah ditempuh dengan pola yang berbeda. Fakta ini ditandai dengan munculnya suatu perdebatan tentang aspek budaya dan intelektual melalui forum dan media, bukan dengan cara penggunaan kekuatan fisik.

Untuk mengakomodir segala bentuk perdebatan antara masing-masing pihak, maka diadakan debat umum yang menghadirkan wakil dari masing-masing pihak. Begitu juga dengan diterbitkannya berbagai majalah dan jurnal serta didirikannya berbagai organisasi serta dibangunnya lembaga-lembaga pendidikan yang dikelola secara lebih moderen.¹⁶ Pembaharuan *tahap kedua* ini tidak lah salah banyak disebut

di Indonesia". Lihat Anthony Reid, "Pan-Islamisme Abad Kesembilan Belas di Indonesia dan Malaysia", dalam Nico J.G. Kaptein, *Kekacauan dan Kerusuhan: Tiga Tulisan tentang Pan Islamisme Pada Akhir Abad Kesembilan Belas dan Awal Abad Kedua Puluh*, terj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 2003), 8. Kesimpulan yang sama sebenarnya juga dikemukakan oleh Deliar Noer, dalam karyanya, *Gerakan Moderen*, 37. Bahkan, fakta ini membuktikan secara lebih besar dari itu, karena bisa saja dikatakan juga bahwa gerakan ini adalah yang pertama dalam gerakan reformasi keagamaan di Asia Tenggara. Gerakan Paderi yang sebelumnya masih cukup terbilang moderat, namun akhirnya berubah menjadi gerakan radikal yang lahir dan berkembang pada awal abad ke-18. Radikalisme yang dibawa, diduga akibat pengaruh dan faktor dari militansi kaum Wahabi di Saudi Arabia. Pada tahap berikutnya pengaruh radikalisme dan militansi dari semangat Wahabiah tersebut semakin mengental dan mencapai tingkat ekselerasinya. Sebab, di samping faktor di atas juga terdapat suatu faktor lain yang berasal dari internal perilaku masyarakat Minangkabau yang telah banyak ditemukan penyimpangan-penyimpangan dalam perspektif Islam murni. Kaum Paderi yang bergerak secara revolusioner ini, di samping menggugat serta melakukan pembaharuan terhadap kelompok tarekat dan adat, di sisi lain juga menantang formulasi yang telah mapan dan baku mengenai relasi "tradisi besar" pusat Islam dan "tradisi kecil" Islam yang telah bercampur dengan adat pada konteks lokal. Gagasan pembaharuan yang disebarakan merupakan usaha sadar untuk membawa "tradisi besar" Islam menjadi dominan dan sekaligus memegang tingkat supremasinya di Minangkabau.

¹⁶ Salah satu faktor dilakukannya modernisasi sistem pendidikan Islam, dikarenakan ada ketidakpuasan terhadap sistem pendidikan tradisional selama ini. Lihat Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, 28.

sebagai periode yang penuh dengan pergolakan sosial dan intelektual dalam alam Minangkabau.

Tokoh-tokoh pembaharuan dalam gerakan ini adalah Haji Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdullah Ahmad, Haji Abdul Karim Amrullah dan Haji Muhammad Thaib Umar. Keempat tokoh ini sewaktu di Makkah belajar dan banyak dibimbing oleh Syekh Ahmad Khatib serta syekh-syeikh lainnya. Guru utama mereka, Ahmad Khatib di samping mengajarkan ilmu-ilmu agama juga memberi kesempatan pada mereka untuk membaca tulisan-tulisan para pembaharu dari Timur Tengah, terutama Mesir, khususnya pemikiran Muhammad Abduh. Yang menarik, walaupun Syekh Ahmad Khatib menyuruh murid-muridnya membaca pemikiran Abduh, bukan berarti ia setuju atas pendapat Abduh itu. Menurut Deliar Noer, anjurannya kepada para muridnya untuk membaca pemikiran-pemikiran para ulama dari negeri sungai Nil itu, agar kelak para muridnya bisa melakukan kritik balik terhadap pemikiran pembaharuan tersebut.¹⁷

Perkenalan mereka terhadap pemikiran-pemikiran gerakan pembaharuan ini kemudian banyak mempengaruhi dan memberikan inspirasi kepada mereka untuk mengadakan pembaharuan di Minangkabau¹⁸. Di samping empat tokoh di atas, juga terdapat salah seorang tokoh yang termasuk di garda depan dalam proses pembaharuan di awal abad 20-an di Minangkabau. Ia adalah Syekh Taher Jalaluddin yang juga sekaligus saudara sepupu Syekh Ahmad Khatib. Beliau adalah alumni dari al-Azhar, Mesir. Maka, tidak heran kadang di belakang namanya ditambah dengan al-Azhari. Walaupun, beliau tidak menetap di Minangkabau, tetapi di Singapura, namun peran sentral beliau telah menjadi kiblat ulama-ulama Minangkabau yang melakukan pembaharuan. Beliau adalah termasuk yang tertua dari keempat ulama tersebut. Karena itu beliau tidak saja dianggap rekan, tetapi juga sekaligus dianggap salah seorang guru mereka.¹⁹

¹⁷ Deliar Noer, *Gerakan Moderen*, 38.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Syekh ini lahir di Koto Tuo, Bukittinggi tahun 1869. Ayahnya Syekh

Pengaruhnya terhadap pembaharuan di Minangkabau tidak hanya dilakukan lewat proses belajar mengajar, melalui pendirian lembaga madrasah *al-Iqbāl al-Islāmī* yang didirikan pada tahun 1908 M. Tetapi juga melalui penerbitan majalah *al-Imām* yang terinspirasi pada majalah *al-Manār* milik Abduh dan Rasyid Ridha di Mesir yang pertama kali terbit pada tahun 1906 M di Singapura.²⁰

Penerbitan majalah inilah yang kemudian memotivasi Abdullah Ahmad dan kawan-kawan kemudian untuk menerbitkan majalah *al-Munīr* di Padang. Sedangkan kehadiran sekolah *al-Iqbāl al-Islāmī*, kemudian telah mengilhami pula bagi Abdullah Ahmad dan kawan-kawan untuk mendirikan sekolah *Adabiyah* dan sekolah-sekolah lain di Minangkabau²¹.

Kemampuan intelektual yang dimiliki, persentuhan-persentuhan dengan pemikiran dan semangat pembaharuan di Timur Tengah melalui majalah *al-Manār* dan *al-Imām*, telah mendorong empat serangkai Djamil Djambek, Abdullah Ahmad, Abdul Karim Amrullah dan Thaib Umar, untuk mengembangkan pembaharuan ajaran Islam, yaitu purifikasi ajaran Islam dan juga mengajarkan masyarakat muslim untuk bersikap dinamis dan optimis dalam menghadapi problematika zaman²².

Muhammad, atau sering juga dipanggil dengan TaHER, adalah ulama yang merupakan anak dari Syekh Jalaluddin yang bergelar Tuanku Sami', salah seorang pelopor Paderi moderat. Lihat Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), 187.

²⁰ Ada empat cara masuknya jurnal *al-Manar* ke Indonesia. 1). Melalui penyelundupan ke pelabuhan-pelabuhan yang tidak memiliki pengawasan ketat seperti pelabuhan Tuban. 2). Melalui para jamaah haji yang kembali dari Makkah dan Madinah yang ketika itu tersebar di Timur Tengah. 3). Melalui para mahasiswa Indonesia yang kembali dari belajar di Kairo. 4). Melalui agen-agen khusus yang mempunyai relasi dalam mendistribusikan ke wilayah Indonesia, Malaysia dan Singapura. Lihat *ibid*.

²¹ Sanusi Latief (ed.), *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatera Barat* (Padang: Islamic Centre Sumatera Barat, 1981), 112. Lihat juga buku Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, h. 63.

²² Para aktivis *Kaum Mudo* melihat Islam itu berlaku melampaui batas ruang dan waktu dan oleh sebab itu Islam senantiasa moderen. Prinsip mereka dalam ibadah adalah seperti yang dicontohkan oleh Nabi, selain itu dilarang. Adapun mengenai masalah dunia semuanya boleh kecuali yang dilarang. Lihat Deliar Noer dalam pengantar buku Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), Xix

Persoalan yang menjadi sasaran kritik oleh tokoh-tokoh yang dikenal dengan Kaum Muda itu adalah masalah *adat*, *syariat* dan *tarekat*.²³ Tiga aspek ini dalam praktik masyarakat Minangkabau waktu itu, dalam perspektif mereka banyak yang tidak sesuai dan bertentangan dengan praktik Islam murni yang benar, merusak aqidah, dan banyak hal-hal yang membawa kepada kemunduran dan kejumudan. Oleh sebab itu, bisa dibayangkan akan menimbulkan reaksi dan tantangan yang cukup keras dari kalangan adat dan ulama tradisi yang dikenal dengan Kaum Tua.²⁴

Salah satu topik lain yang diangkat kepermukaan oleh Kaum Muda adalah seruan terbukanya pintu ijtihad dan dikecamnya sikap terlalu bertaqlid kepada para ulama mazhab. Menurutnya, kemunduran umat Islam ini lantaran umat Islam dibelenggu oleh paham taqlid kepada semua ijtihad para mujtahid yang dianggap sebagai hukum Ilahi yang tidak bisa berubah.

Adapun persoalan adat yang mereka kritisi lebih banyak berkisar pada persoalan di seputar hukum keluarga seperti *adat semando*, di mana suami datang dan berada di rumah istrinya hanya pada malam hari. Persoalan lain adalah tentang larangan kawin mempelai yang se-suku, karena keduanya (laki-laki dan perempuan itu yang se-suku) dianggap famili. Begitu juga aturan dari Kerapatan Adat, yang melarang perkawinan antara laki-laki dengan perempuan yang se-daerah.²⁵

Tantangan dan Respons tentang Legitimasi Tarekat

Perdebatan yang sangat hangat mengenai masalah tarekat dalam masyarakat Minangkabau di era awal abad 20-an, pada awalnya bermula dari beberapa pertanyaan yang diajukan oleh Abdullah Ahmad terhadap gurunya, Syekh Ahmad Khatib Pada tahun 1906.²⁶ Pertanyaan itu antara lain adalah: Apakah

²³ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan*, 165.

²⁴ Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang* terj. Daniel Dakhidae (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), 73.

²⁵ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan*, 167.

²⁶ Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980), 228.

ada tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiah dalilnya dalam *syara'*. Apakah *silsilah*²⁷ tarekat itu sampai pada Nabi. Apakah praktik *sulūk*²⁸ yang dilakukan sebanyak 10, 20, dan 40 hari itu terdapat dalilnya dalam *syara'*. Apakah *larangan makan daging* ada dalilnya. Terakhir, apakah dasar *rabitah*²⁹ itu ada dalam ajaran Islam.³⁰

Munculnya beberapa pertanyaan tersebut disebabkan memang terlebih dahulu terjadi perdebatan-perdebatan yang sifatnya masih eksklusif antara ulama di sekitar daerah Agam.

²⁷ *Silsilah* adalah jaringan mata rantai dengan nama-nama yang panjang dan berjenjang sebagai representasi relasi syekh/mursyid dengan para murid dalam jaringan yang sistematis sampai diklaim kepada Nabi Muhammad SAW. Lihat dalam Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik* (Solo: Ramadhani, 1993), 97.

²⁸ *Sulūk* pada asalnya sebenarnya sama dengan tarekat, yang bermakna jalan. Akan tetapi istilah *sulūk* lebih dipersempit menjadi salah satu fase latihan rohaniah dalam suatu tarekat. Biasanya murid tarekat yang menjalankannya mengambil tempat khusus dalam bentuk sebuah ruangan atau kamar dengan masa 10, 20, bahkan sampai 40 hari. Ada juga pendapat yang menyatakan, bahwa minimal *sulūk* dikerjakan selama 3 hari. Namun, juga boleh dilakukan selama 7 hari, atau 1 bulan, sebagaimana yang Nabi lakukan. Sementara yang *afḍhal* adalah selama 40 hari. Dalam praktik *sulūk* menurut doktrin tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah, sang *salik* dilarang makan makanan yang bernyawa seperti daging, telur, ikan, dan sebagainya. Kondisi harus selalu *dawām al-wuḍū'*, dilarang banyak bicara, dan dianjurkan tidak "menggauli" isteri. Semua pantangan tersebut dimaksudkan untuk memfokuskan hati tertuju pada Allah SWT. Lihat A. Fuad Said, *Hakikat Tarekat Naqsyabandiah* (Jakarta: Al-Husna Zikra, 1996), 79. Bandingkan juga dengan buku Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu*, 121.

²⁹ *Rabitah* adalah membayangkan atau menggambarkan (tasawwur) kehadiran wajah guru atau syekh tarekat, baik ketika masih hidup atau sudah wafat ketika berzikir atau berdoa dengan maksud doa dan zikir seorang dengan "perantaraan" syekh tersebut dapat dikabulkan Allah SWT. Lihat A. Fuad Said, *Hakikat Tarekat*, 71.

³⁰ Hamka, *Tasawuf Perkembangan*, 228. Selain empat masalah pokok di atas yang dibicarakan, menurut Martun van Bruinessen, Syekh Ahmad Khatib juga mengkritik tentang konsep *khatm-i khwajagan*. Yakni serangkaian wirid, doa, ayat, dan shalawat yang menutup kegiatan zikir berjamaah. konsep ritual ini disusun oleh Syekh Abd al-Khâliq al-Ghujdawâni dan dianggap sebagai pilar ketiga dari rangkaian tarekat Naqsyabandiyah, selain *zikir ism az-zât dan zikir nafiy wa isbât*. Bacaan dalam ritual ini diyakini untuk memohon kepada ruh-ruh para syekh di masa lampau agar "berkah" perantaraan mereka dapat membantu mereka yang sedang berjamaah. Kegiatan ini ternyata cukup eksklusif dan tidak boleh mengikutinya tanpa seizin dari syekh. Lebih dalam dan luas lihat Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 85. Bandingkan dengan A. Fuad Said, *Hakikat Tarekat*, 101.

Tempat terjadinya perdebatan tersebut bertempat di daerah Sianok sekitar tahun 1903.³¹ Seperti biasa, yang menjadi peserta dalam ajang perdebatan ialah wakil dari masing-masing ulama yang tetap bertahan dalam pengamalan terhadap tarekat dan pihak yang sangat menentang terhadap tarekat tersebut.

Dari hasil perdebatan, tampaknya mengalami suatu *deadlock* sehingga diupayakan mencari pendapat atau fatwa dari otoritas yang dianggap lebih tinggi. Fatwa lalu dimintakan ke Makkah sebagai pusat jaringan intelektual Islam dalam sistem jaringan ulama di Nusantara kala itu.³² Pada konteks ini, fatwa dimintakan pada Syekh Ahmad Khatib, yang dianggap sebagai salah seorang Maha Guru bagi ulama-ulama Jawi dan dunia Islam yang menuntut ilmu di Makkah.³³

Namun, yang lebih penting adalah, permintaan fatwa oleh Abdullah Ahmad tersebut dilandasi pada otoritas legitimasi keilmuan secara vertikal. Karena faktor posisi Syekh Ahmad Khatib sebagai guru dan sebagai orang Minang, dan juga dilandasi faktor rivalitas kelompok pro tarekat yang dihadapi adalah para murid-murid beliau juga waktu mengaji di Makkah. Jadi, fatwa itu bisa dikatakan semacam suatu bentuk *power* legitimasi untuk “menghancurkan” opini lawan (baca: Kaum Tua), karena datang dari guru mereka yang sangat dihormati. Di sini tentu saja akan terlihat ke mana sang guru akan berpihak atau berposisi dalam diskursus pemikiran dalam legitimasi tarekat.

Untuk menjawab persoalan ini, Ahmad Khatib menulis buku yang berjudul *Izhār Zagl al-Kāzibīn fī Tasyabbuhihim bi as-Sādiqīn*. Buku ini berisi bantahan dan penolakan terhadap tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah, ajaran dan amalan tarekat tersebut seperti *sulūk*, *rabitah*, *silsilah*, *pantangannya makan daging* dan lain sebagainya.³⁴ Menurut Ahmad Khatib, tarekat secara umum

³¹ Deliar Noer, *Gerakan Moderen*, 240.

³² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), 59.

³³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1985), 27.

³⁴ Di samping karya di atas, Syekh Ahmad Khatib juga menulis karya lain dalam rangka menentang tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah, yang berjudul

atau secara khusus seperti tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah tidak berasal dari Nabi maupun dari sahabat. *Silsilah-silsilah* yang berasal dari guru-guru tarekat sampai pada Nabi adalah palsu dan dibuat-buat. Ajaran dan amalan *sulūk* dalam tarekat yang tertentu harinya bukan berasal dari Nabi, sahabat, maupun tabi'in. Semua amalan-amalan itu hanyalah tambahan dan kreasi dari ulama-ulama Naqsyabandiyah belaka yang terdapat dalam kitab-kitab Naqsyabandiyah.³⁵

Mengenai *rabiṭah* juga disebut Ahmad Khatib sebagai perbuatan bid'ah. Sama juga dengan hukum larangan makan daging ketika mengerjakan *sulūk* adalah bertentangan dengan syara'.³⁶ Tarekat yang diajarkan oleh ulama di Minangkabau tersebut menurut Syekh Ahmad Khatib, bukanlah tarekat yang sesungguhnya, karena banyak terdapat hal-hal yang ditambah-tambah dan sama sekali tidak mendasar dalam ajaran Islam. Yang disebut "tarekat" dalam definisinya adalah jalan menuju kepada Tuhan, Allah SWT. Jalan itu dilakukan dengan perbuatan yang didasari melalui keterkaitan tiga disiplin pengetahuan tauhid, fiqih, dan tasawuf.³⁷

Pendapat dan fatwa dari Ahmad Khatib ini bisa disebut termasuk yang pertama dalam deretan fatwa-fatwa yang menentang praktik-praktik tarekat khususnya tarekat Naqsyabandiyah.³⁸

Pernyataan Ahmad Khatib ini telah mengundang komentar dari kalangan Kaum Tua yang *nota bene* adalah juga murid-muridnya ketika di Makkah. Dalam kasus ini, Syekh Sa'ad Mungka menulis buku sebagai bantahan atas buku Ahmad Khatib dan berupaya mempertahankan ajaran tarekat Naqsyabandiyah, yang diberi judul *Irghām Unūf al-Muta'anifin fī Inkārihim Rābiṭah*

Saif al-Battār fī Mahaqqi Kalimah Ba'di Ahl al-Ightirār. Karya ini tampaknya ditujukan sebagai respons pada Syekh Abdullah al-Khalidi Batusangkar. Lihat Hamka, *Tasawuf Perkembangan*, 229.

³⁵ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 111.

³⁶ Ahmad Khatib, *Izhār Zagl al-Kāzibīn fī Tasyabbuhihim bi as-Ṣādiqīn* (Mesir: Matba'ah Taqaddum al-'Ilmiyyah, 1344 H), 260.

³⁷ *Ibid.*, 33.

³⁸ *Ibid.*, 260.

al-Wāṣilīn.³⁹ Setelah direspons oleh Syekh Sa'ad Mungka, Syekh Ahmad Khatib pun kembali membantahnya dengan menulis kitab *al-Ayāt al-Bayyināt li al-Muttasifin fi Izālat Khurafāt Ba'dh al-Muta'āṣibīn*.

Fakta di atas mengindikasikan adanya suatu perdebatan atau polemik dalam konteks melalui hubungan yang bersifat korespondensi, dan masih dalam tahap konsultasi antara Minangkabau dan Makkah. Namun, pada tataran selanjutnya, polemik beralih menjadi perdebatan langsung antara pihak yang pro maupun yang kontra dalam internal ulama di Minangkabau secara horisontal.

Serangan penentangan terhadap tarekat dari ulama-ulama muda ini terutama ditujukan pada ajaran tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah yang telah mentradisi diamalkan oleh masyarakat dan ulama Minangkabau. Sebenarnya pada awalnya Haji Rasul secara pribadi enggan untuk berkomentar tentang pendiriannya dalam hal masalah tarekat Naqsyabandiyah tersebut, karena posisi ayahnya, yakni Syekh Amrullah yang sering disebut sebagai Tuan Kisa'i adalah juga seorang ulama tarekat Naqsyabandiyah.⁴⁰ Namun, karena bentuk sebuah keyakinan begitu kuat menghunjam di dada dalam menentang tarekat, maka jalur untuk berseberangan dengan paham orang tua sekali pun juga tetap harus ditempuh dan dilalui, walaupun dengan berat hati.

Pendirian ulama Kaum Muda di Minangkabau secara eksplisit dalam menanggapi tarekat Naqsyabandiyah terungkap ketika terjadi suatu jamuan sekaligus diadakannya undangan perdebatan di rumah Haji Djamil di Kampung Pondok Padang. Hadir pada saat itu masing-masing ulama dari Kaum Tua dan Kaum Muda. Di antara Kaum Tua adalah Syekh Khatib Ali, Syekh Bayang, Syekh Khatib Sayidina, Syekh Seberang Padang, dan salah seorang Imam dari Padang Ganting. Adapun dari Kaum Muda waktu itu hadir, Haji Rasul, Haji Abdullah Ahmad,

³⁹ B.J.O Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Suatu Sumbangan Bibliografi*, terj. Soegarda Poerbawakatja (Jakarta: Bhratara, 1973), 32-33.

⁴⁰ *Ibid.*

Syekh Daud Rasyidi, dan Syekh Abbas Balingka, Bukittinggi.⁴¹

Pihak tuan rumah kemudian memulai pembicaraan dan meminta fatwa atau tanggapan tentang keabsahan tarekat Naqsyabandiyah yang selama ini telah dipraktikkan. Agaknya pihak tuan rumah dan Kaum Tua, menginginkan posisi dan pendapat dari ulama-ulama muda yang merupakan murid Syekh Ahmad Khatib yang baru pulang dari Makkah. Sekaligus juga apakah para murid Syekh Ahmad Khatib ini juga mendukung atau menolak pendapat gurunya di atas terhadap tarekat Naqsyabandiyah. Tentu saja pihak Kaum Tua menginginkan pendapat yang pro terhadap praktik tarekat sebagaimana yang mereka pegangi.⁴²

Ternyata anggapan Kaum Tua tidak persis dengan anggapan mereka. Sebab ternyata para murid Syekh Ahmad Khatib ini justru mendukung dan menguatkan pendapat gurunya di atas. Bahkan juga menguatkan pendapat guru mereka yang lain sewaktu di Makkah, yakni Syekh Abdul Qadir al-Mandaili (berasal dari daerah Tapanuli Selatan), yang juga berpendapat serupa dengan Syekh Ahmad Khatib dalam menolak tarekat Naqsyabandiyah ketika sang Syekh menyatakan penolakannya ketika pada suatu waktu sempat berkunjung ke Padang, pada tahun 1906.⁴³

Haji Rasul tampil sebagai juru bicara dari pihak Kaum Muda yang menyampaikan pendapat dalam menolak tarekat Naqsyabandiyah tersebut. Penolakan itu terutama dalam paham tentang *me-rabitahkan* guru/mursyid dalam menjalankan *sulūk* tarekat. Haji Rasul beranggapan, bahwa segala macam *kaifiat* atau tata-cara yang dilakukan dalam tarekat adalah tidak berdasar dalam tuntunan al-Qur'an dan Sunnah.⁴⁴ Pihak pro tarekat tentu saja tetap *ngotot* dengan pendiriannya dalam mempertahankan praktik tarekat.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Murni Djamal, DR. H. Abdul Karim Amrullah: *Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau Pada Awal Abad Ke-20* (Jakarta: INIS, 2002), 37.

⁴³ Hamka, *Ayahku*, 76.

⁴⁴ *Ibid.*

Pada kasus lain, Haji Rasul juga menolak amalan-amalan ganjil yang dipraktikkan dalam menyertai ritual tarekat atau *sulūk*.⁴⁵ Sebagai contoh dapat disebut seperti sembahyang taubat, berkhalwat dengan membaca zikir dalam hitungan tertentu, bahkan sampai ratusan dan ribuan kali dalam beberapa hari, zikir dengan mengingat *latā'if*,⁴⁶ me-*rabitah*kan syekh atau mursyid sewaktu akan memulai berzikir,⁴⁷ dan lain sebagainya. Kesemua perbuatan itu adalah dinilainya sebagai bid'ah dan tercela melakukannya. Termasuk juga praktik meminta *wasīlah* kepada kuburan keramat dari para guru tarekat atau syekh yang dianggap sebagai wali, yang dalam pendapat Haji Rasul adalah perbuatan yang sudah berkategori kepada perbuatan syirik.⁴⁸

Peristiwa di atas kontan menjadi suatu hal yang sangat menggemparkan dalam tataran aspek sosial keagamaan masyarakat Minangkabau. Semenjak peristiwa itulah menurut

⁴⁵ Abdul Karim Amrullah, *Izhār Asātir al-Muḍillīn fi Tasyabbuhihim bi al-Muhtadīn* (Sungai Batang: t.tp., 1326/1908), 40.

⁴⁶ Menurut doktrin tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah yang ditambahkan oleh Imām Rabbāni atau nama aslinya adalah Syekh Fāruqi Sirhindi, terdapat tiga amalan tambahan; *Pertama*, zikir *latā'if*. Adapun zikir ini terbagi ada tujuh macam; *lafīfah qalbi*, *lafīfah ruh*, *lafīfah sirr*, *lafīfah al-khaff*, *lafīfah al-akhaff*, *lafīfah al-nafs*, dan *lafīfah al-jasad*. *Kedua*, *murāqabah*. Praktik ritual ini adalah termasuk yang paling tinggi diajarkan bagi murid yang menguasai zikir *latā'if* diatas. *Murāqabah* ini adalah bagian dari teknik meditasi dalam upaya pengendalian diri untuk berharap-harap menunggu datangnya limpahan (faidl) rahmat. Ada lima jenis *murāqabah*: *Murāqabah af'āl*, *murāqabah. al-Ma'iyah*, *murāqabah. al-aqribiyah*, *murāqabah. ahadiyah az-zāt*, *murāqabah. az-zāt as-shirf*. *Ketiga*, adalah *rabitah*, yaitu membayangkan rupa guru atau mursyid ketika zikir dengan maksud sebagai perantara dalam meminta pertolongan Allah, SWT. Lihat dalam Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan*, 189. Bandingkan dengan Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 80.

⁴⁷ Zikir biasanya dilakukan dengan mengulang-ulang kalimat Allah atau kalimat *tahlil lā Ilāha illallāh* dalam hitungan yang cukup banyak dan dilakukan secara *sirr* atau *khafī* sebagai lawan dari zikir *jahr* yang banyak dipraktikkan tarekat di luar Naqsyabandiyah. Tujuan latihan zikir ini sebagai upaya untuk mencapai kesadaran Ilahiah secara langsung dan permanen. Bentuk zikir ini, biasanya dibagi dua macam, yaitu *zikr ism az-zāt* dan *zikr tauhīd* atau juga dikenal dengan zikir *nafiy wa isbāt*. Lihat *ibid*.

⁴⁸ Lihat dalam buku Haji Rasul yang berjudul *Al-Burhān*, sebagaimana yang dikutip oleh Fachri Syamsuddin, "Pembaharuan di Minangkabau Pada Awal Abad XX: Studi atas Pemikiran Haji Abdul karim Amrullah, Haji Abdullah Ahmad, dan Syekh Djamil Djambek" (Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004), 137.

Hamka, dikotomi antara Kaum Tua dan kaum Muda dikenal secara definitif.⁴⁹

Koreksi yang cukup mendalam oleh Kaum Muda terhadap tarekat menurut Martin van Bruinessen⁵⁰ dilakukan oleh Syekh Djamil Djambek. Syekh ini menurut Martin, termasuk orang yang sangat paham dan pernah menjadi pengikut Naqsyabandiyah, bahkan mendapat ijazah dan *bai'at* dalam tarekat ini pada tahun 1315 H, ketika mengikuti ritual tarekat Naqsyabandiyah di Jabal Qubais.⁵¹ Menurut Syekh Djamil Djambek, tarekat Naqsyabandiyah didirikan oleh orang yang berasal dari India dan Persia. Kedua daerah ini dalam sistem kepercayaan kulturalnya penuh dengan nuansa *khayal* dan *khurafât*. Unsur-unsur di atas sangat banyak merasuk dalam sistem dan ritual tarekat, karena dekatnya tarekat dengan kondisi tradisi lokal yang saling mempengaruhi.

Dalam perjalanan tarekat ini yang telah berabad-abad di India dan Persia serta berganti-ganti para khalifah, maka bentuk dan isi dari ajaran tarekat ini telah banyak mengalami perubahan, dan semakin lama semakin jauh dari tuntunan al-Qur'an dan Sunnah. Dari paparan singkat ini, tampaknya Syekh Djamil Djambek pada dasarnya juga menolak praktik-praktik tarekat yang "ganjil" tersebut. Walaupun, dalam penilaiannya ia agak sedikit hati-hati dan cukup moderat dalam mengkritik tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah tersebut di banding Haji Rasul yang terkenal "keras" itu.⁵²

Akan tetapi yang harus menjadi catatan adalah, walaupun Haji Rasul dan kawan-kawan banyak menyerang praktik tarekat Naqsyabandiyah yang mereka nilai dan dikategorikan sebagai bid'ah, namun ia tidak melarang melakukan amalan tasawuf (tanpa harus masuk tarekat) yang sesuai dengan kategori al-Qur'an dan Sunnah. Bahkan ia sangat menganjurkan untuk

⁴⁹ Deliar Noer, *Gerakan Moderen*, 235.

⁵⁰ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 113.

⁵¹ Jabal Qubais adalah nama tempat yang merupakan daerah perbukitan di mana di situ terdapat suatu *zawiyah* atau pondok tarekat Naqsyabandiyah yang didirikan oleh Abdullah Arzinjani. Lihat *ibid.*

⁵² *Ibid.*

mempelajari dan mengamalkannya.⁵³ Tasawuf yang *syar'i* menurutnya justru akan membersihkan keyakinan manusia dari penyakit-penyakit hati dan rohani dalam kalbu. Dalam pengertian yang lain, tasawuf yang *syar'i* akan mengantarkan manusia kepada kebersihan iman dan kebersihan hati. Ilmu tasawuf yang sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan Sunnah ini, dikatakan juga olehnya, sebagai ilmu batin yang terbagi kepada dua tingkatan: *Pertama*, tingkat yang tertinggi adalah orang-orang yang taat dan suci hatinya dari dosa kecil dan besar dan dihiasi dengan sifat-sifat yang terpuji (*al-akhlāq al-mahmūdah*). Mereka inilah yang dikarunia Allah dengan *mukāsyafah* dengan diturunkan nur-Nya ke dalam jantung dan hati hamba-hambanya. Pada tingkatan inilah kemudian dinamai dengan istilah ilmu hakekat.⁵⁴

Kedua, adalah tingkat orang yang suci hatinya dari sifat-sifat tercela (*al-akhlāq al-mazmūmah*). Seperti ria, dengki, takabbur, pemaarah, keras hati, dan lain-lain. Kemudian sifat kesucian itu dihiasi dengan sifat terpuji seperti sabar, ikhlas, qana'ah, tawadu', kasih sayang, dan lain sebagainya. Ia kemudian menambahkan, bahwa kesucian hati bisa berimplikasi pada berkembangnya potensi dan kemampuan seseorang dalam menangkap pelajaran atau nasihat yang disampaikan.⁵⁵

Keberatan-keberatan dan serangan dari Kaum Tua sebelumnya juga kemudian dikomentari dan direspons oleh pihak Kaum Tua, sebagai kelompok yang berusaha mempertahankan eksistensi tarekat Naqsyabandiyah. Mereka antara lain, Syekh Dalil, Syekh Bayang, Syekh Sa'ad Mungka, Syekh Khatib Saidina Padang, Syekh Abdul Wahab, Syekh Kumpulan, Syekh Bustami Tanah Datar, Syekh Yunus Padang Panjang, Syekh Khatib Ali Padang, Syekh Abdullah Khalidi Batusangkar, Syekh Amrullah Maninjau, Syekh Abdul Manan Kamang, Syekh Djamil Jaho, Syekh Abdul Wahid Tabek Gadang, Syekh Sulaiman Arrasuli

⁵³ Lihat dan bandingkan dengan Zulmuqim, "Pembaharuan Islam di Indonesia Awal Abad XX: Studi terhadap Pemikiran Haji Abdul Karim Amrullah" (Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001), 272.

⁵⁴ Abdul Karim Amrullah, *Izhār Asātir*, 62.

⁵⁵ *Ibid.*

Candung, dan lainnya.⁵⁶

Para syekh tersebut di atas tidak hanya dikenal sebagai guru-guru tarekat, akan tetapi mereka juga berusaha memperjuangkan dan mengembangkan tarekat dengan penuh kesungguhan dan keyakinan. Sebab mereka pada prinsipnya berkeyakinan bahwa pilihan terhadap tarekat adalah bagian dari implementasi ajaran Islam. Mereka berpendapat bahwa terdapat isyarat dari Nabi Muhammad saw yang memerintahkan untuk masuk dan menjalankan tarekat. Karena tarekat merupakan sebesar-besar ilmu, dasar amalan ibadah, dan merupakan pilar penting bagi orang yang bermaksud menuju dan mendekatkan diri kepada Allah SWT.⁵⁷

Hal ini dilandasi atas keyakinan mereka terhadap beberapa buah hadis yang mendukung terhadap legitimasi tarekat yang antara lain seperti hadis yang menyatakan, bahwa "*Nabi menyatakan syari'at yang dibawa oleh beliau terdiri dari tiga ratus enam puluh tarekat*". Masuk terhadap suatu tarekat berarti memasuki bagian dari syari'at yang dibawa oleh Nabi. Terdapat juga hadis yang menyatakan, bahwa, "*Rasulullah adalah sebagai gudang ilmu, dan Ali adalah sebagai pintunya. Siapa yang ingin memiliki pengetahuan maka masukilah pintu itu. Dan siapa yang memasuki tarekat berarti ia telah memasuki pintu itu*". Adapun hadis yang ketiga yang mereka pegangi adalah, bahwa "*ilmu terbagi dua, yaitu ilmu rohani dan ilmu lisan*". Menurut mereka tarekat adalah termasuk dalam kelompok ilmu rohani. Tanpa tarekat amalan tidak dianggap sempurna.⁵⁸

Sementara dalil *naqli* al-Qur'an yang mereka pegangi sebagai legitimasi tarekat adalah berpatokan pada makna kata "*at-tariqah*", dalam ayat ke-16 dari surah al-Jin. "*Dan bahwasanya jikalau mereka tetap berjalan lurus di atas jalan itu (tarekat), benar-benar kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar (rezki yang banyak)*".

Dalam perspektif lain Kaum Tua, bahwa nilai dari legitimasi

⁵⁶ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan*, 180.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

tarekat Naqsyabandiyah tidak hanya cukup dilihat dari aspek legal formal dan aspek deontologis yang didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah saja. Namun, juga harus dilihat aspek teleologis dari segi amalan-amalan tarekat yang dijalankan tersebut dalam upaya meneguhkan sikap *taqarrûb* kepada Allah SWT. Tampaknya dalam deskripsi perbandingan ini, terlihat perbedaan pendekatan dan perspektif antara Kaum Tua dan Kaum Muda dalam menyikapi amalan tarekat.⁵⁹

Salah seorang dari Kaum Tua, yakni Syekh Mungka, telah turut ambil bagian dalam perdebatan ini. Syekh Mungka mengatakan, bahwa esensi paling penting dalam seluruh amalan tarekat Naqsyabandiyah ialah *ma'rifatullah* melalui amalan-amalan dan zikir yang memungkinkan seseorang mencapai *taqwa*, *ihsân*, dan *ikhlas*. Zikir adalah bagian yang ditekankan oleh al-Qur'an dan Sunnah, dan merupakan salah satu media yang memungkinkan dirasakannya suatu "aura" kehadiran Ilahiah secara kontinyu dalam hati (*qalb*) seseorang.⁶⁰ Maka dari aspek ini, tarekat Naqsyabandiyah memiliki suatu dasar dan legitimasi juga pada al-Qur'an dan Sunnah.

Bentuk amalan-amalan batiniah yang dipelajari dari syekh-syekh tarekat dengan cara masuk atau mengamalkan amaliah-amaliah tarekat tersebut yang sudah menjadi bagian ijtihad syekh-syekh tarekat dalam *silsilah*-nya.⁶¹

Masalah *rabitah* yang dituduh sebagai syirik oleh Kaum Muda juga mendapat tanggapan dari Syekh ini. Ia berpendapat bahwa *rabitah* ini tidak mungkin semudah itu jatuh pada kesyirikan. Walaupun, dalam praktiknya sang murid duduk bersimpuh, tunduk, dan hormat, seraya membayangkan rupa guru/mursyid agar mendapat berkah dari Allah. Pada hakekatnya, *rabitah* itu hanya sebagai *wasilah*⁶² di mana ketika bersimpuh di depan

⁵⁹ Zaim Rais, "Respons Kaum Tuo", 47.

⁶⁰ Muhammad Sa'ad Mungka, *Tanbîh al-'Awām 'alā Taghriṛāt Ba'd al-Anām* (Padang: t.t.p., 1910), 3.

⁶¹ Muhammad Sa'ad, *Tanbîh al-'Awām*, 22.

⁶² Dalil yang mereka ketengahkan tentang legitimasi *wasilah/rabitah* ini adalah firman Allah dalam surat al-Mâidah ayat 35: "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan (wasilah) yang

guru, adalah sebagai bagian dari adab dan sopan santun yang bisa dianalogikan bersimpuh dan menghinakan diri di depan Allah. Dengan adanya *rabiṭah* sebenarnya hanya sekedar untuk memantapkan hati seseorang yang beribadah. Sementara tujuannya tetap Allah itu sendiri. Adapun larangan atau pantangan makan daging⁶³ selama melakukan *sulūk* ditujukan agar peserta laku spritual menjadi lebih *khusyū'* dan bersikap *tawadū'* serta membiasakan diri dalam kebersahajaan hidup.⁶⁴

Barangkali jika diinterpretasikan lebih jauh, pantangan makan daging lebih diartikan sebagai menjauhi hidup yang mewah, karena makan daging termasuk pada konsumsi yang cukup mahal. Sementara dalam tarekat, hidup bermewah-mewah adalah sangat dihindari. Atau barangkali bisa juga dikatakan, bahwa mengkonsumsi daging dalam pendekatan medis bisa menimbulkan tingkat produksi kolesterol yang tinggi akibat protein yang dikandung daging tersebut. Dalam sistem olah makanan di pencernaan, jika kolesterol itu tinggi, maka bisa membuat tekanan darah menjadi tinggi dan naik. Jika tekanan darah tinggi, maka bisa berakibat pada pengaruh psikologis seperti suka marah dan stres. Dalam latihan spritual tarekat, sifat marah selalu dihimbau untuk dihilangkan atau dikurangi.

Syekh Khatib Ali dari Padang, yang merupakan salah satu murid Ahmad Khatib di Makkah, juga berpendapat dalam konteks membantah pendapat gurunya itu. Syekh Khatib Ali tetap pada pendirian mempertahankan tarekat dan berusaha meyakinkan dan melindungi tarekat dari ancaman pendapat yang kontra terhadap tarekat Naqsyabandiyah ini. Menurutnya, tarekat Naqsyabandiyah merupakan tarekat yang berasal dari ajaran syari'at.⁶⁵

mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan". Lihat dalam A. Fuad Said, *Hakikat Tarekat*, 71.

⁶³ Doktrin larangan makan daging ini ditambahkan dalam ajaran Naqsyabandiyah-Khalidiyah oleh Syekh Khalid al-Kurdi. Di samping larangan makan daging, juga ditambah larangan "menggauli" ketika dalam proses *sulūk* dan harus *istiqāmah* terhadap satu orang guru serta dilarang untuk berpindah-pindah syekh. Lihat *ibid*.

⁶⁴ Muhammad Sa'ad, *Tanbīh al-'Awām*, 33.

⁶⁵ Khatib Ali, *Burhān al-Haqq*, (Padang: t.t.p., 1918), 57.

Sebelum melanjutkan pembahasan, tampaknya menarik dalam kasus pertentangan ini diperhatikan, bahwa kaum tradisional seperti Kaum Tua, pada dasarnya juga terkadang masih bersikap “kritis” dan tidak selalu tunduk dan taklid kepada guru. Tentu saja fakta ini bisa menolak klaim generatif pihak-pihak yang terlanjur “menuduh” pihak tradisional adalah kolot dan penuh dengan taklid. Walaupun, ketokohan seorang Syekh Ahmad Khatib tidak diragukan lagi dalam blantika jaringan ilmu di Nusantara bahkan dunia, karena posisinya sebagai guru sekaligus mufti mazhab Syafi’i di Masjid al-Haram, Makkah, namun, sikap yang berbeda pendapat dalam salah satu masalah *furū’iyah* agama antara guru dan murid seperti dalam kasus tarekat, tetap diambil dan terjadi.

Amalan tarekat seperti zikir *qalbi* (zikir dalam hati) secara *sirr*, *rabitah*, dan *murāqabah*, adalah bentuk upaya untuk mendekatkan diri pada Allah. Setiap bentuk mendekatkan diri pada Allah sangat dianjurkan pada dasarnya dalam syari’at. Maka bisa dinyatakan, bahwa tarekat juga bisa dibenarkan di dalam syari’at, karena mengandung aspek-aspek yang menjadi anjuran dari syari’at itu sendiri.⁶⁶

Dalam kesempatan ini, bahkan Syekh Khatib Ali menuding balik dan memberi gelar baru terhadap Kaum Muda yang disebutnya dengan sebutan “Malim (baca:Muallim) Baru”, “Fakih Baru”, “Firqah Jadidah”, dan bahkan dengan sebutan “Kaum Wahabi”. Ulama Kaum Muda ini, menurut Syekh Khatib Ali pada dasarnya tidak mengetahui secara detil sekaligus tidak suka tentang masalah-masalah yang berhubungan dengan tarekat. Jadi, hendaknyalah dalam keinginan Syekh Khatib Ali, mereka para ulama Kaum Muda tidak usah mencela dan jangan menyudutkan ajaran tarekat yang diamalkan oleh para Ulama Kaum Tua dan masyarakatnya.⁶⁷

Dalam masalah tarekat ini, polemik-polemik terus berlangsung antara kedua belah pihak, sampai pernah diadakan beberapa pertemuan diskusi untuk mencari titik temu, namun

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.* Bandingkan juga dengan Zulmuqim, “Pembaharuan Islam”, 312.

akhirnya mereka tetap dalam pendiriannya masing-masing. Pihak Kaum Tua tetap kukuh mempertahankan ajaran dan praktik tarekat. Sementara kebalikannya, pihak Kaum Muda tetap semangat dan kukuh juga melakukan penolakan dan penentangan terhadap ajaran dan praktik tarekat, khususnya tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah. Pertentangan antara Kaum Tua dan Kaum Muda ini menurut Hamka, mencapai puncaknya pada tahun 1912-1918, dan mulai mereda pada pertengahan tahun 1930-an.⁶⁸

Faktor-faktor Yang Melatarbelakangi

Polemik yang terjadi, kalau diperhatikan secara historis dalam tradisi pemikiran Islam di Minangkabau dipicu ketika ada suatu paham “baru” yang bersifat “menggugat” paham “lama”. Kemunculan paham yang baru dalam merespons paham lama akan berakibat pada suatu bentuk tantangan tersendiri bagi pihak yang merasa digugat. Maka bisa dimaklumi bahwa pembaharuan Kaum Muda yang menentang tarekat dalam alam pikiran Islam Minangkabau, adalah bentuk tantangan sekaligus “gangguan” dalam perspektif Kaum Tua. Begitu juga sebaliknya, ketika Kaum Tua mempertahankan tarekat pada dasarnya juga sebagai tantangan bagi Kaum Muda yang berpaham reformis.

Kenyataan ini berbanding lurus juga sebelumnya atas apa yang telah terjadi pada fakta historis, bahwa antar kelompok tarekat pun bisa terjadi saling respons danantang. Barangkali bisa disebabkan oleh faktor internal yang bersumber dari ajaran tarekat itu sendiri, maupun faktor eksternal di mana terjadi proses perubahan sosial politik yang menyeret tarekat yang direspons berbeda oleh para pemegang otoritas tarekat.⁶⁹

GolongantarekatNaqsyabandiyahpadaawalkemunculannya mengkritik paham dari tarekat Syattariyah. Padahal tarekat Syattariyah adalah tarekat yang bisa dikatakan sudah cukup

⁶⁸ Hamka, *Ayahku*, 242.

⁶⁹ Sukamto, “Potret Konflik Lokal Elite Tarekat”, dalam Thoha Hamim, dkk (eds.), *Resolusi Konflik Islam Indonesia* (Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Sosial dan IAIN Sunan Ampel Press, 2007), 261.

mapan eksistensinya terlebih dahulu dari Naqsyabandiyah di Minangkabau. Lambat laun dalam perjalanannya tarekat Naqsyabandiyah berhasil “mengeser” posisi kemapanan tersebut. Akhirnya tarekat Naqsyabandiyah lah yang menjadi tarekat yang dominan dipeluk dan dianut oleh masyarakat Islam Minangkabau. Jadi, dalam posisi ini bisa kiranya diambil hukum sejarah, bahwa kehidupan adalah merupakan jaringan atau dialektika antara bentuk respons di satu sisi dan tantangan di sisi lainnya yang selalu terjadi dan berputar dalam siklus waktu dan tempat.

Pada pembicaraan ini, tentu saja difokuskan pada suatu dialektika respons dan tantangan antara Kaum Tua dan Kaum Muda tentang legitimasi tarekat. Faktor yang menyebabkan Kaum Muda dalam mengkritik Kaum Tua dalam persoalan tarekat, adalah dilandasi oleh semangat purifikasi dan reformasi Kaum Muda dalam memahami ajaran agama. Kaum Muda pada dimensi historis gerakan, adalah kontinuitas dari semangat gerakan Paderi yang sangat puritan dalam menjalankan ajaran agama. Walaupun, gerakan Kaum Muda berbeda dalam strategi pembaharuan yang cenderung lebih modernis di banding gerakan Paderi yang hanya bisa disebut sebagai reformis.⁷⁰

Semangat pembaharuan mencirikan pada pengembalian setiap perbuatan dan amalan masyarakat, apalagi menyangkut problem keagamaan, kepada sumber utama yakni kepada al-Qur’an dan Hadis, bukan pada sumber kedua, yakni pendapat

⁷⁰ Istilah antara reformisme Islam dan modernisme Islam dalam konteks ini dibedakan. Walaupun banyak kalangan yang mencampuradukkan istilah ini. Reformisme Islam biasanya diartikan sebagai proyek historis ulama abad 17 dalam usaha untuk menata kembali umat muslim dan memperbaiki prilaku individu. Proyek historis ini didasarkan pada ide purifikasi kepercayaan dan praktik Islam murni dan otentik yang bersal dari al-Qur’an dan Hadis serta berkecenderungan menolak terhadap “budaya” asing selain Islam. Sedangkan istilah modernisme Islam diartikan sebagai proyek dari generasi Islam baru yang terpengaruh dengan peradaban Barat untuk menyesuaikan diri dengan peradaban moderen, namun tetap mempertahankan kesetian pada budaya Islam. Lihat dalam Yudi Latif, “Munculnya Intelegensia Muslim” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus Af (ed.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Bandung: Mizan dan Yayasan Festival Istiqlal, 2006), 569.

ulama atau mazhab. Merujuk langsung pada referensi primer agama tersebut berkorelasi dengan anjuran untuk berjihad, dan mengutuk sikap hanya bertaklid pada ulama atau mazhab.

Dalam konteks praktik, tarekat jelas menunjukkan watak yang kontras dengan aspek kebebasan berjihad itu. Sebab, ajaran tarekat lebih banyak meniscayakan suatu kepatuhan dan ketundukan penuh sang murid kepada mursyid. Maka tidak mengherankan aspek pengamalan tarekat menjadi “sasaran tembak” kaum pembaharu dalam upaya “melebarkan” jalan konsep kebebasan berjihad tersebut.

Gaya berpikir ulama Kaum Muda dalam menolak tarekat, tampaknya persis dengan pemikiran pembaharuan Ibn Taymiah. Hamka pun menduga, ketika Syekh Ahmad Khatib menentang tarekat sebagaimana dapat dibaca dalam fatwanya, Ahmad Khatib telah sedikit banyak dipengaruhi pendapat Ibn Taymiah walaupun ia tidak mengutarakan secara eksplisit keterpengaruhannya itu.⁷¹

Ibn Taymiah sangat menolak dan menentang praktik-praktik yang bersifat *takhayul*, *khurafat*, dan *bid'ah* dalam setiap ajaran Islam, tidak terkecuali persoalan tasawuf dan tarekat.⁷² Ibn Taymiah sangat menekankan praktik ibadah tasawuf didasarkan pada koridor syari'ah yang ketat dan jelas sumbernya dalam tuntunan al-Qur'an dan Sunnah. Oleh sebab itu, tasawuf yang dicetuskan oleh Ibn Taymiah, sering disebut dengan *Tasawuf Salafi*.⁷³ Ketokohan Ibn Taymiah dalam mentautkan dimensi tasawuf dan syari'ah, membuat seorang Fazlur Rahman dengan tanpa ragu menyebut bahwa Ibn Taymiah adalah pioner dalam merumuskan konsep neo-sufisme. Jenis tasawuf dan jalan spritual ini sering juga disitilahkan dengan tasawuf moderen atau tasawuf yang sudah direformasi dari segi-segi ekstatik dan filosofisnya.⁷⁴

⁷¹ Hamka, *Tasawuf Perkembangan*, 230.

⁷² Ibn Taymiah, *Majmū' Fatawā*, jilid 1, (Riyād: Matābi' ar-Riyād, 1398 H), 17.

⁷³ Istilah ini penyusun pinjam dari Syaifan Nur dalam penelitian magisternya berjudul “Pandangan Ibn Taymiah terhadap Tasawuf”, (Tesis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1993).

⁷⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1994), 158. Bandingkan dengan Azyumardi Azra, “Tasawuf dan Tarekat”,

Kenyataan ini tentu saja berbeda dengan persepsi dari Kaum Tua dengan sikap yang tetap kukuh mempertahankan tarekat. Kaum Tua pada prinsipnya juga berangkat dari landasan semangat syari'ah dalam menjalankan praktik-praktik tarekat.⁷⁵ Bukan sama sekali lepas dari ikatan dari garis-garis yang ditetapkan oleh syari'at. Walaupun, secara murni harus diakui bahwa dalam praktik historisitas kenabian dan masa sahabat, praktik-praktik tarekat belum diajarkan. Akan tetapi embrio dari sikap-sikap dalam praktik tarekat, seperti memperbanyak zikir, ber-*khalwat*, dan memperbanyak sholat dan wirid sudah diterapkan oleh para sahabat Nabi. Oleh sebab itu jika dituntut referensi yang jelas dan persis dalam praktik masa Nabi, kemungkinan besar tidak akan ditemukan.⁷⁶

Menurut Kaum Tua, praktik-praktik amalan tarekat, dalam hal ini adalah tarekat Naqsyabandiyah, bukan tidak berdasar dan berasal dari sumber al-Qur'an dan aspek tujuan dari praktik tarekat itu yang bermanfaat dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah. Bagi Kaum Tua, tarekat lebih dipentingkan dari sisi teleologis atau tujuan moral yang dicapai dalam melakukan amalan tarekat, ketimbang terlalu meributkan pada persoalan sumber dan legitimasi ajaran.⁷⁷

dalam Johan Hendrik Meuleman dan Ihsan Ali Fauzi (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid VI (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), 337.

⁷⁵ Fuad Said, *Hakikat Tarekat*, 48.

⁷⁶ Sebagaimana diketahui bahwa tarekat adalah salah satu bentuk praktik ibadah yang diajarkan secara khusus dan eksklusif kepada individu tertentu. Dalam kasus ini dapat dicontohkan misalnya Nabi dalam satu riwayat pernah mengajarkan wirid atau zikir kepada sahabat Ali. Begitupun Nabi mengajarkan pada sahabat lainnya seperti disuruh mengulang-ulang kalimat *tahmid* dan *tahlil*. Atau Nabi menganjurkan membaca ayat atau surat tertentu dalam al-Qur'an. Ajaran-ajaran Nabi tersebut diduga disampaikan sesuai dengan kebutuhan penerimanya, lebih khusus lagi dalam menyangkut problem psikologis. Lihat dalam Ahmad Najib Burhani, *Tarekat Tanpa Tarekat: Jalan Baru Menjadi Sufi* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), 101.

⁷⁷ Kiranya barangkali tipologi antara tasawuf Sunni dan tasawuf Falsafi, bisa membantu dalam merumuskan perbedaan paham antara Kaum Tua dan Kaum Muda ini, walaupun dalam praksisnya tidak mesti bisa tepat. Akan tetapi bisa dilihat dari kecenderungan yang tampak dalam praktik pengamalan. Tampaknya pendapat Kaum Muda yang sangat kritis terhadap bentuk tasawuf dengan kriteria harus sesuai dengan sumber al-Qur'an dan Hadis lebih dekat pada rumusan tasawuf Sunni. Sementara pendapat Kaum Tua yang tetap

Adapun dilihat secara sosio-kultural, perbedaan dalam memahami legitimasi tarekat antara Kaum Tua dan Kaum Muda bisa dilihat secara struktural kemasyarakatan. Respons gerakan pembaharuan Kaum Muda terhadap sistem dalam reformasi keagamaan disebabkan realitas internal perilaku keagamaan masyarakat Minangkabau yang banyak terjadi penyimpangan-penyimpangan ajaran, termasuk kritik mereka terhadap tarekat. Tentu saja perlu dicatat berdasarkan perspektif yang dinilai oleh Kaum Muda adalah dari segi kesesuaian antara perbuatan dengan legitimasi syari'at. Jadi, persoalan purifikasi ajaran dalam praktik masyarakat Minangkabau dalam pandangan Kaum Muda harus tetap konsekuen dijalankan.

Bagi Kaum Muda, jika realitas penyimpangan tersebut terus dibiarkan, maka di samping melanggar ketentuan sumber ajaran agama, juga berdampak pada fakta akan sangat sulit umat Islam bisa mencapai kemajuan, karena doktrin tarekat yang tunduk-patuh dan statis pada realitas kehidupan yang memprioritaskan pada semangat ukhrawiyah. Oleh sebab itu slogan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah, selalu menjadi doktrin mereka dalam mengatasi penyimpangan dan krisis tersebut.

Gerakan pembaharuan ulama Kaum Muda dalam mengkritik ajaran dan praktik tarekat, pada prinsipnya sama saja sebenarnya mengkritik agama itu sendiri. Tarekat dalam struktur kesadaran ummat Islam Minangkabau telah menjadi bagian dari kesadaran beragama, untuk tidak mengatakan bahwa tarekat adalah agama itu sendiri. Fakta ini dikuatkan oleh pendapat dari Syekh Khatib Ali yang menyatakan bahwa masyarakat Minangkabau dibangun atas dasar tiga pilar; yaitu *mazhab Syafi'i*, *tarekat Naqsyabandiyah*, dan *adat*.⁷⁸

Kombinasi ketiga pilar ini dalam struktur kesadaran keberagamaan muslim Minangkabau mengindikasikan bahwa dalam struktur kehidupan masyarakat, relasi antara agama/

kukuh mempertahankan tarekat dan ajaran mistiknya, lebih cenderung pada rumusan tasawuf Falsafi. Kautsar Azhari Noer, "Mengkaji Ulang Posisi Al-Ghazali dalam Sejarah Tasawuf", Jurnal *Paramadina*, Vol. 1, No. 2, 1999, 164.

⁷⁸ Zaim Rais, "Respons Kaum Tuo", 51.

Islam dan adat berjalan cukup harmonis. Bagi Kaum Tua yang dianggap sebagai penjaga tradisi Islam, tampaknya merasakan benar betapa sulit mempertautkan konsep adat dan agama selama ini sehingga benar-benar bisa diterima dalam perspektif Islam. Maka wajar saja Kaum Tua cukup merasa “risau” dan “terganggu” dengan gerakan pembaharuan Kaum Muda yang menentang dan menyerukan penolakan terhadap penolakan amalan-amalan tarekat yang berarti menggoyahkan sendi-sendi tradisi Islam Minangkabau.

Atas dasar kenyataan di atas, implikasi dari gerakan pembaharuan Kaum Muda dalam melakukan kritik bahkan bermaksud mendekonstruksi paham tarekat, selanjutnya telah berdampak pada suatu kondisi “goncangan” sosial dalam ranah kesadaran sosial keagamaan masyarakat Minangkabau. Dampak dari pembaharuan ini, pada tataran berikutnya akan “mengancam” harmonisasi agama dan adat yang tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya termasuk dalam hal lembaga tarekat.

Kesimpulan

Permasalahan tarekat Naqsyabandiyah ini telah memicu suatu perdebatan antara Kaum Tua dan Kaum Muda yang termanifestasi dalam bentuk “tantangan dan respons”. Perdebatan didasari atas perbedaan dalam melihat dan memandang hakekat tarekat tersebut. Kelompok Kaum Muda yang sangat kritis terhadap segala bentuk tradisi memandang tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah dengan segala variannya seperti *silsilah*, *rabitah*, *sulūk*, dan pantangan makan daging, serta amalan-amalan khas seperti berbagai jenis zikir dari tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah lainnya adalah perbuatan bid’ah yang tidak berdasar dalam sumber agama. Atas dasar itu perbuatan itu mesti harus ditolak dan ditentang. Namun, perlu diperhatikan, walaupun Kaum Muda sangat menentang eksistensi tarekat dan praktik-praktik ritualnya, namun mereka tidak melarang bahkan menganjurkan mengamalkan tasawuf

(baca: tanpa masuk tarekat) dengan syarat melalui amalan-amalan yang didasarkan atas pengawasan yang ketat dalam perspektif syari'ah. Bagi Kaum Muda, dimensi spritualitas Islam yang digunakan sebagai media mendekati diri pada Tuhan pada dasarnya sudah cukup dalam kombinasi ajaran yang diamalkan dalam disiplin ilmu tauhid, fikih, dan tasawuf Islam. Berbeda halnya dengan Kaum Tua sebagai pihak yang mempertahankan eksistensi tarekat. Menurut Kaum Tua, tarekat Naqsyabandiyah adalah termasuk tarekat *muktabarah* yang ajaran-ajarannya sesuai dengan "semangat" dari petunjuk al-Qur'an dan Hadis. Tarekat adalah bentuk dari kesempurnaan ibadah dalam rangka mendekati diri pada Allah. Tarekat sebagai ilmu rohani juga melengkapi sistem keilmuan Islam yang terdiri dari ilmu tauhid, fiqih, dan tasawuf.

Faktor-faktor yang melatarbelakangi terjadi suatu tantangan dan respons dari Kaum Muda dalam menolak dan menentang institusi dan praktik tarekat ini didasarkan pada sikap atau faktor semangat puritanisme dalam menilai segala bentuk ajaran Islam yang harus didukung oleh sumber yang jelas dalam petunjuk al-Qur'an dan Hadis (deontologis). Berhubung tarekat dan segala varian dan *kaifiyāt* amalnya tidak berdasar atau tidak ada sumbernya dalam *nas*, maka eksistensinya harus ditolak dan ditentang. Sedangkan menurut Kaum Tua, praktik amaliah yang dihasilkan melalui muatan ajaran dari institusi tarekat yang lebih penting adalah nilai tujuannya (teleologis) yang bisa berfungsi dalam perbaikan moralitas dan akhlak yang bisa menambah kedekatan kepada Allah. Oleh sebab itu, salah satu yang termasuk faktor yang menyebabkan terjadinya tantangan dan respons adalah perbedaaan perspektif yang berdasar pada dimensi deontologis dan teleologis ajaran tarekat. Faktor lain secara sosio-kultural adalah, bahwa penentangan Kaum Muda terhadap tarekat ialah, bahwa efek dari ajaran tarekat sangat bersifat jumud dan kolot sehingga tidak bisa berpikiran moderen. Kondisi ini disebabkan bahwa dimensi ajaran tarekat meniscayakan sikap tunduk serta patuh pada mursyid. Sementara bagi Kaum Tua yang tetap bersikukuh mempertahankan tarekat,

karena didasarkan bahwa tarekat adalah sudah menjadi bagian atau salah satu pilar selain mazhab Syafi'i dan adat dalam struktur kesadaran keagamaan masyarakat muslim Minangkabau. Oleh sebab itu, setiap bentuk pembaharuan dan kritik dari Kaum Muda dalam menentang tarekat dianggap telah "menggangu" dan menggoyahkan harmonisasi antara agama dan adat. Maka, segala bentuk tantangan gerakan pembaharuan Kaum Muda dalam menolak tarekat harus dilawan dan direspons.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. "Islam, History and Social Change in Minangkabau", dalam Lynn L. Thomas dan Frans von Benda-Beckman, *Continuity and Change in Minangkabau*, Ohio: Center for Southeast Asian Studies, 1985.
- Abdullah, Taufik. *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra 1927-1933*, Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971.
- Ali, Khatib. *Burhān al-Haqq*. Padang: t.t.p., 1918.
- Ali, R. Moh. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Amrullah, Abdul Karim. *Izhār Asātir al-Muḍillīn fī Tasyabbuhihim bi al-Muhtadīn*. Sungai Batang: t.t.p., 1326/1908.
- Atjeh, Aboebakar. *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*. Solo: Ramadhani, 1993.
- Azra, Azyumardi, "Tasawuf dan Tarekat", dalam Johan Hendrik Meuleman dan Ihsan Ali Fauzi (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* jilid VI. Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.
- Benda, Harry J. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang* terj. Daniel Dakhidae, Jakarta: Pustaka Jaya, 1980.
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis, dan Sosiologis*. Bandung: Mizan, 1992.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1996.
- Burhani, Ahmad Najib. *Tarekat Tanpa Tarekat: Jalan Baru Menjadi Sufi*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1985.

- Djamal, Murni. DR. H. *Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau Pada Awal Abad Ke-20*. Jakarta: INIS, 2002.
- Hamka. *Ayahku: Riwayat Hidup DR. Haji Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*. Jakarta: Djajamurni, 1967.
- Hamka. *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980.
- Isnawati, "Pemikiran Fiqih Abdul Hamid Hakim: Suatu Studi tentang Pengembangan Hukum Islam di Indonesia". Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2000.
- Khatib, Ahmad. *Izhār Zagl al-Kāzibīn fi Tasyabbuhihim bi as-Ṣādiqīn*. Mesir: Matba'ah Taqaddum al-Ilmiyyah, 1344 H.
- Latief, Sanusi (ed.). *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatera Barat*. Padang: Islamic Centre Sumatera Barat, 1981.
- Latif, Yudi, "Munculnya Intelegensia Muslim", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus Af (ed.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Bandung: Mizan dan Yayasan Festival Istiqlal, 2006.
- Ma'arif, A. Syafi'i. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1993.
- Massignon, Louis. "Tharika" dalam H.A.R. Gibb dan J.H. Kraemer (ed.). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill and Luzc & Co., 1961.
- Mungka, Muhammad Sa'ad. *Tanbīh al-'Awām 'ala Taghrīrāt Ba'd al-Anām*. Padang: t.p., 1910.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Noer, Kautsar Azhari. "Mengkaji Ulang Posisi Al-Ghazali dalam Sejarah Tasawuf." *Jurnal Paramadina*, Vol. 1, No. 2, 1999.
- Nur, Syaifan, "Pandangan Ibn Taymiah terhadap Tasawuf." Tesis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 1993.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1994.
- Rais, Zaim. "Respons Kaum Tuo Minangkabau terhadap Gerakan Pembaharuan Islam", dalam Dody S. Truna dan Ismatu Ropi (ed.). *Pranata Islam di Indonesia: Pergulatan Sosial, Politik*,

Hukum, dan Pendidikan. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.

- Reid, Anthony. "Pan-Islamisme Abad Kesembilan Belas di Indonesia dan Malaysia", dalam Nico J.G. Kaptein. *Kekacauan dan Kerusuhan: Tiga Tulisan tentang Pan Islamisme Pada Akhir Abad Kesembilan Belas dan Awal Abad Kedua Puluh* terj. Lilian D. Tedjasudhana. Jakarta: INIS, 2003.
- Said, A. Fuad. *Hakikat Tarekat Naqsyabandiah*. Jakarta: Al-Husna Zikra, 1996.
- Schrieke, B.J.O. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Suatu Sumbangan Bibliografi* terj. Soegarda Poerbawakatja. Jakarta: Bhratara, 1973.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Syamsuddin, Fachri. "Pembaharuan di Minangkabau Pada Awal Abad XX: Studi atas Pemikiran Haji Abdul karim Amrullah, Haji Abdullah Ahmad, dan Syekh Djamil Djambek." Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.
- Taymiah, Ibn. *Majmū' Fatāwā* jilid I. Riyād: Maṭbi' ar-Riḏ, 1398 H.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Wahyudi, Yudian. *The Slogan Back to Qur'an and The Sunna As The Solution to The Decline of Islam in The Modern Age 1774-1974*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1982.
- Zulmuqim. "Pembaharuan Islam di Indonesia Awal Abad XX: Studi terhadap Pemikiran Haji Abdul Karim Amrullah." Disertasi doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001.