

Kritik Sayid Utsman bin Yahya terhadap Ideologi Jihad dalam Gerakan Sosial Islam Pada Abad 19 dan 20

Ahmad Athoillah

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

abalyahmad@gmail.com

Abstract: *This writing describes the using of jihād ideology in the movement of social fighting in Jawa in the nineteenth and twentieth centuries during the people change within the colonial era. Such social struggle, which is called as holy war, was criticized by Sayid Utsman bin Yahya as an advisor of honorair of the Dutch government. Sayid Utsman then attempted to formulate the meaning of jihād as the religious activities.*

Keywords: *Struggle movement, Jihād, Ideology.*

Abstrak: *Tulisan ini menunjukkan ada penggunaan ideologi jihad dalam gerakan perlawanan sosial di Jawa pada abad ke 19 dan 20 yang terjadi selama perubahan sosial masyarakat di bawah periode kekuasaan kolonial. Perlawanan sosial yang pada saat itu disebut dengan istilah perang suci dikritik oleh Sayid Utsman bin Yahya dalam kedudukannya sebagai adviseur of honorair. Sayid Utsman berusaha merumuskan pengertian jihad dalam bentuk kegiatan keagamaan yang sesungguhnya.*

Katakunci: *Gerakan perlawanan, Jihad, Ideologi.*

Pendahuluan

Kedatangan bangsa Barat di Indonesia untuk mencari rempah-rempah di dunia Timur telah berlangsung sejak abad ke-16. Islam sebagai pengubah kebudayaan di Indonesia dari Syiwa-Budha yang identik dengan pertanian menjadi Islam yang identik dengan kegiatan perniagaan telah menjadi sebuah realitas di masa lalu saat kekuasaan pesisir menjadi lebih dominan daripada pedalaman dan menyebabkan pembangunan jaringan sosial ekonomi menjadi luas di berbagai belahan dunia.¹ Pertumbuhan kerajaan-kerajaan ataupun pusat perdagangan Islam di pesisir dan pedalaman pulau di Nusantara menjadi bukti bahwa Islam telah terlibat sebagai ideologi yang berpengaruh sejak abad ke-7 sampai dengan abad ke-13 dan terus berkembang sampai abad-abad selanjutnya.² Konsep perdagangan dan kekuasaan yang ditawarkan Islam sangat fleksibel untuk diaplikasikan dalam lapisan dan struktur masyarakat dan pengaruh kekuasaan. Berawal dari permasalahan perdagangan, wilayah, dan kekuasaan inilah Belanda mulai memainkan peran hegemoni dan penetrasinya dalam kekuasaan Islam di Indonesia.

Perlawanan terhadap hegemoni Eropa di wilayah Nusantara ditandai dengan jatuh Malaka ke tangan Portugis pada bulan Agustus 1511.³ Penguasa Islam di Nusantara mulai mengubah strateginya terhadap pedagang Eropa yang awalnya dianggap mitra niaga menjadi lawan dan pesaing yang perlu diperhitungkan. Mulailah tahap awal dalam sejarah Indonesia saat itu terjadi perlawanan kekuasaan Islam terhadap kongsi dagang Barat di kawasan Asia Tenggara.⁴ Serentetan perang yang dilakukan oleh penguasa-penguasa Islam atas hegemoni orang Eropa tersebut dilakukan atas dasar sebuah ideologi perang sabil (perang suci) saat terminologi jihad selalu hadir di dalamnya. Dalam *Bustān al-Salātīn*, Sultan Iskandar Muda di Aceh melakukan perang jihad untuk ekspansi wilayahnya yang kemudian mendirikan banyak masjid, selain itu Sultan Iskandar Muda disebut juga sebagai tokoh keagamaan yang menegakkan syari'at Islam, memberantas minuman keras, melaksanakan salat Jumat bersama rakyat, bersedekah kepada fakir miskin yang semuanya diatur dalam *adat mahkota alam*.⁵

Ideologi jihad juga masuk dalam hipotesis de Graaf yang menerangkan terjadi persatuan kuat dalam golongan pribumi

melawan VOC, disebut partai inter etnik yang dijiwai oleh ide pan-Islamisme di mana jihad menjadi sebuah inti dari ide tersebut. Ideologi religius adalah suatu hal yang tepat dan cepat digunakan dalam mobilisasi massa dalam melawan penetrasi dan hegemoni Barat di Nusantara. Semangat anti kafir atau *neerlandophobia* tumbuh menghinggapi kalangan agamawan di Mataram seperti Kajoran, Tembayat, Kadilangu, Giri dan daerah pusat Islam lainnya. Berpijak pada hipotesis ini, Graaf menunjukkan bahwa perang Mataram dengan Trunojoyo yang melibatkan VOC terbentuk dengan baik.⁶ Walaupun perlawanan oleh kekuatan Islam terhadap hegemoni perdagangan dan kolonial Barat sejak abad ke-16 telah dimulai namun wacana gerakan perlawanan yang bertemakan perang suci baru muncul pada abad ke-19 dan 20.⁷ Sejak awal abad ke-17, perubahan struktur politik telah digunakan oleh Belanda untuk mengawasi para elit Jawa dan menjadikannya sebagai mata rantai dalam pemerintahannya secara tidak langsung. Dalam hirarki masyarakat Jawa kekuasaan tertinggi berhak mengambil hasil bumi dan jasa-jasa dari para petani.⁸ Dalam perjalanannya, Kolonial Belanda mulai memasukkan paham-paham yang meluas dan dirasionalisasi di antaranya adalah pemaksaan nilai-nilai dan kaidah-kaidah birokratis Barat atas masyarakat Jawa seperti pengangkatan elit priyayi yang ditetapkan oleh Belanda untuk rakyat pribumi. Kemudian Kolonial Belanda mengenalkan hal-hal yang baru seperti konsep hak milik, nilai moral, peranan-peranan sosial, status sosial yang semuanya merusak ikatan tata tertib tradisional.⁹

Hal-hal tersebut menyebabkan perubahan sosial yang mendasar di masyarakat Islam tradisional. Kehadiran pengurangan fungsi kekuasaan elit lokal, *prestise* elit politik (*priyayi*), dan birokrasi lokal dengan standar kriteria Barat telah melemahkan kekuatan pengaruh elit lokal seperti tokoh masyarakat dan agama yang menjadi tidak dipandang penting dalam arti dan fungsi bagi masyarakat pribumi.¹⁰ Penghilangan fungsi tokoh agama dan sekularisasi seperti mengasingkan para pemimpin agama, bangsawan yang saleh, tokoh yang dekat dengan rakyat menjadi “pihak bawahan kolonial” menyebabkan muncul berbagai gerakan perlawanan sosial yang disebut perang sabil dengan ideologi jihad di dalamnya.

Sejak abad ke-19, pengaruh Makkah semakin kuat di Nusantara.

Hal tersebut dipengaruhi oleh kegiatan haji dan banyak orang Nusantara yang bermukim untuk belajar agama di Makkah. Setelah pulang dari Makkah, mereka menjadi pemimpin tarekat atau pemimpin keagamaan lainnya di Nusantara. Hal tersebut mendukung timbul perlawanan perang sabil dan ideologi jihad yang semakin sering terjadi di Nusantara pada abad ke-19. Pada masa merebak berbagai gerakan sosial perlawanan umat Islam tersebut, sejarah Indonesia digemparkan dengan pernyataan Sayid Utsman bin Yahya (Sayyid ‘Utsmān ibn Yaḥyā) (1822-1914) seorang ulama besar Betawi yang menentang aksi jihad. Dalam pernyataannya ia mengatakan bahwa gerakan pemberontakan petani di Banten (1888) yang melawan golongan kafir adalah gerakan palsu.¹¹ Sayid Utsman menyebutkan bahwa gerakan petani Banten dan Bekasi tersebut hanyalah huru-hara dan kerusuhan yang menimbulkan banyak kerugian.¹²

Berpijak pada latar belakang tersebut, tulisan ini akan menampilkan perubahan sosial dalam struktur masyarakat keagamaan khususnya di Jawa pada abad ke-19 dan 20. Ia juga berangkat dari pemikiran Weber yang menyatakan bahwa orientasi keagamaan dapat mendorong suatu tindakan yang rasional, yang menyebabkan pergeseran di masyarakat dari hubungan komunal menuju hubungan asosiatif yang dimainkan agama dalam modernisasi. Weber memberikan istilah spirit sebagai kekuatan pendorong dalam sebuah perubahan.¹³ Dari realitas historis yang terjadi dalam perubahan sosial keagamaan khususnya keterlibatan ideologi jihad pada gerakan perlawanan sosial abad ke-19 sampai abad ke-20, maka tulisan ini akan menjawab tentang apakah ideologi jihad secara hukum Islam telah mendasari kemunculan gerakan perlawanan sosial tersebut? Bagaimana sebenarnya penggunaan ideologi jihad yang diterapkan dalam gerakan perlawanan sosial di Jawa? Hal apa yang mendasari konsep pemikiran Sayid Utsman sehingga muncul kritik bagi penerapan ideologi jihad pada gerakan perlawanan sosial di Jawa?

‘Ketidakpastian’ Masyarakat Islam Jawa

Dalam penggolongannya, masyarakat Islam di Jawa dibagi tiga bagian besar oleh Clifford Geertz, di antaranya *santri*, *abangan* dan *priyayi*. Walaupun pembagian yang didiskripsikan oleh Geertz

ini banyak melahirkan kritik, namun gambaran masyarakat sosial keagamaan di Jawa bisa dilihat dengan pendekatan ini.¹⁴ *Abangan* diidentifikasi sebagai kelas petani di pedesaan yang masih menekankan aspek-aspek animistik, sedangkan *santri* dikelaskan dalam golongan yang menekankan aspek Islam dalam hidupnya, sementara *priyayi* adalah golongan yang masih menghidupkan unsur Hindu dalam kehidupannya.¹⁵ *Priyayi* dalam masyarakat sosial agama Jawa dan Islam diartikan sebagai orang yang memunyai kedudukan tinggi (elit) dan dikeramatkan bahkan dipercaya bisa melindungi penduduk dari malapetaka.¹⁶ Menurut Harsja Bachtiar di Jawa juga berkembang ajaran agama Jawa yang berdasarkan prinsip utama *sangkan paraning dumadi*.¹⁷ Bagi sebagian orang Jawa, ada golongan yang masih merasakan Islam sebagai agama asing secara esensial yang dianggap bukan dari identitas pokok mereka. Di lain pihak, pandangan yang berkembang di tengah masyarakat menyatakan bahwa Jawa secara mendasar dan menyeluruh sudah bercorak Islam. Hal ini menjadikan ada ketegangan antara ortodoksi Islam (*santri*) dan kejawen (*kebatinan* yang mencakup semua agama) atau ditafsirkan sebagai *divergensi* antara kesalehan *santri*, animisme *abangan* dan kebatinan *priyayi*.¹⁸

Dalam hubungannya dengan pelaksanaan perang sabil di Jawa sebagai gerakan perlawanan sosial terdapat tiga golongan masyarakat Islam berdasarkan pendidikan keagamaannya yang menentukan sebuah intelektual pemahaman terhadap hukum Islam. Pertama yang disebut *wongselem* atau *ngeslam*, adalah orang Islam yang mendapatkan pendidikan dasar keagamaan yang diperoleh hanya dalam lingkungan keluarga sejak kecil.¹⁹ Kemudian dalam perkembangannya, mereka mengaji membaca al-Qur'ān di rumah guru mereka atau di surau. Bagi mereka yang tidak melanjutkan ke pesantren dan tetap menjadi masyarakat yang beragama Islam, terkadang tidak menjalankan syariat Islam. Golongan ini memahami istilah seorang kiai sebagai orang yang menguasai ilmu mistik, mengobati orang sakit dengan cara yang rahasia.²⁰ Kedua, mereka yang melanjutkan mengaji lebih mendalam tentang hukum Islam di lembaga pendidikan tradisional Islam (pesantren) maka disebut kaum *santri*. Dalam golongan ini seorang kiai diartikan sebagai seseorang yang menguasai ilmu agama melebihi orang Islam pada umumnya (mereka disebut golongan *ulama*).

Golongan yang ketiga adalah pengikut tarekat yang berkembang di Nusantara seperti Naqsybandiyyah, Syattāriyyah dan Qadariyyah. Khusus tarekat cara penyampaian ilmunya harus diberikan oleh guru khusus yang disebut *mursyid* yang telah mendapat ijazah dari guru sebelumnya.²¹ Dari gambaran pembagian intelektual keagamaan masyarakat di atas dapat disimpulkan bahwa setiap golongan mempunyai tokoh peran yang diikuti atau dipercaya yaitu peran kiai atau ulama atau *mursyid*. Semua tokoh agama tersebut mengenalkan budaya *taqlid* dalam kehidupan sosial keagamaan yang sangat kuat. Kalangan umat Islam dari abad ke-11 sampai dengan abad ke-19 di Nusantara percaya jika pintu ijtihad telah tertutup selamanya.²² Peran kiai dan ulama serta *mursyid* inilah yang kemudian menjadi pencetus ideologi jihad dan menjadi propaganda perang sabil dalam menentang penjajahan Belanda.

Setelah Perang Jawa (1825-1826) masyarakat pribumi Jawa mengalami berbagai krisis sosial dan ekonomi akibat sistem tanam paksa yang diterapkan hampir di seluruh pelosok Pulau Jawa dari periode masa 1830-1870 yang diteruskan dengan berkembang perkebunan-perkebunan dengan modal asing di daerah *voorstenlanden* dan *gubernemen*.²³ Perang Jawa juga meninggalkan pengawasan yang ketat akibat trauma Pemerintah Kolonial terhadap gerakan dan pertumbuhan agama Islam. Hal ini disebabkan oleh gejala keterkaitan peran agama dan petani yang terwujud seperti gerakan perang sabil dan jihad dalam perang Jawa. Pemerintah kolonial mengawasi dengan ketat semua aktifitas ulama dan santri serta pertumbuhan kegiatan keagamaan seperti haji, tarekat, masjid dan elemen lainnya dalam agama Islam. Karena kurang memahami tentang seluk beluk Islam, Belanda tidak berani mencampuri agama Islam secara langsung. Sikap Belanda yang membentuk kombinasi kontradiktif di antaranya rasa takut yang berlebihan akan timbul pemberontakan orang-orang Islam yang fanatik dan harapan yang berlebihan tentang usaha Kristenisasi akan menyelesaikan semua persoalan.²⁴ Akibatnya, Belanda mengeluarkan berbagai kebijakan terhadap umat Islam yang semakin menyempitkan ruang gerak keagamaan.²⁵ Intinya pengawasan agama yang menyangkut kepentingan umum jadi pengawasan yang utama oleh pemerintah kolonial Belanda.²⁶

Dengan keadaan tersebut umat Islam di Nusantara merasa diawasi gerak-geriknya dalam sosial keagamaan sehingga muncul kebencian yang sangat luar biasa di kalangan-kalangan tertentu pada elemen sosial keagamaan. Kegairahan keagamaan tidak terpisahkan dengan kebencian yang penuh kekerasan terhadap elit penguasa asing dan *priyayi* (pegawai negeri kolonial). Pada akhir abad ke-19, intervensi Belanda di dalam kehidupan pedesaan menjadi intensif di mana penduduk yang didominasi kaum abangan seperti petani, buruh kasar, pedagang kecil dan lainnya yang tetap mengakui Islam sebagai agama mereka. Ketika masyarakat merasa terjepit dalam kebebasan beragama yang sebelumnya merupakan ekspresi kebebasan sehari-hari, maka dalam berbagai pandangan pikiran dan tindakan mereka hanyalah menunggu dan menyaksikan akan terjadi perubahan. Ketika kekuatan pemerintah kolonial mulai menekan dan berpengaruh dalam masyarakat, mereka memimpikan akan kisah kejayaan Islam masa lalu sebagai pemenang dan pembentuk budaya sosio-religi di Nusantara. Jalan pemikiran inilah yang menuntun masyarakat tradisonal kembali memerhatikan mitos dan ramalan tentang kehadiran *eru cakra* (ratu adil), *satriya piningit* atau apapun bentuknya yang dapat menyelamatkan nasib mereka menuju sebuah perubahan (mesianistik dan millenarian). Kedudukan mitos dalam keyakinan masyarakat tradisional Jawa hampir bisa dikatakan setingkat dalam keyakinannya terhadap agama. Bagi masyarakat tradisonal memahami dan meyakini mitos adalah bagian penting dalam kehidupan spiritual mereka sebagai *kawula* (hamba). Mitos dipandang sebagai pengaruh yang membentuk realitas seperti struktur dalam sistem interaksi dan mengontruksi gejala mental antara berbagai pelaku dalam proses sejarah. Mitos juga sebagai struktur kesadaran yang pada saat-saat tertentu memunyai popularitas dukungan rakyat dan pengaruh politik yang berbeda tingkatannya.²⁷

Ketidakpastian kehidupan masyarakat sosial semakin menjadi-jadi seperti kemiskinan, kesenjangan sosial, dan beban malapetaka seperti wabah dan bencana alam. Belum lagi tentang keadaan sosial yang tidak menentu seperti diberlakukan peran administrasi dan penguasaan lahan (*Agrarische Wet* atau *Agrarisch Besluit*) pada tahun 1870.²⁸ Pelaksanaan sistem perkebunan partikelir tersebut berdampak

sengketa lahan, kerusuhan buruh dan petani, ataupun muncul huru-hara (kriminalitas). Sikap pemerintah yang menjadikan peran mandor perkebunan, kepala desa, bupati ataupun kepala administratif menjadi bagian dari pemerintah kolonial Belanda membuat mereka kehilangan figur dan peran pemimpin lokal tradisional.²⁹ Berbagai hal yang telah disebutkan di atas menyebabkan ketidakpastian dan putus asa terhadap keadaan. Perubahan sosial yang secara cepat dan menekan menyebabkan kekacauan pola budaya yang sangat signifikan dan berharap masa-masa ini segera terlewati dalam kehidupan mereka.

Gerakan Zending dan Pandangan anti Kafir

Pada tahun 1602, VOC memulai dukungan terhadap gerakan zending karena terdorong langkah Portugis dan Spanyol yang semangat melakukan tindakan *missi* dan zending bagi koloni perdagangannya. Setelah dukungan zending dilaksanakan, kebijakan VOC yang sangat fatal dirasakan oleh masyarakat Islam di Nusantara adalah pelarangan naik haji pada tahun 1661. Menurut Kernkamp yang dikutip oleh Aqib Suminto, alasan kebijakan VOC ini dikarenakan pengaruh ibadah haji yang menimbulkan gerakan jihad dan pan Islamisme serta hubungan kedekatan umat Islam dengan ulama serta kasus kawin-cerai yang sering terjadi di masyarakat Islam Nusantara.³⁰ Seperti dalam kebijakan Kerajaan Belanda yang termuat dalam ketetapan umum perundang-undangan (*Algemeene Bepaling van Wetgeving*) tahun 1849, golongan Kristen termasuk kategori Eropa, penduduk pribumi yang beragama Kristen menikmati hak hukum yang sama dengan bangsa Eropa.³¹ Dampak dari kebijakan hukum ini adalah banyak protes fatwa ulama yang mengatakan haram hukumnya masuk dalam sekolah Belanda dan meniru gaya hidup bangsa Belanda serta pandangan jika “Barat sama dengan Belanda artinya adalah kafir”. Kedudukan para bumiputera Kristen membuat kesenjangan status sosial di masyarakat karena mudah mereka mencari kerja, kenaikan pangkat serta diterima anak-anak mereka masuk sekolah formal pemerintah. Pihak pemerintah Kolonial Hindia Belanda sangat memahami ketidaknyamanan masyarakat pribumi sehingga pada tahun 1854 peraturan (*regeeringsreglement*) tersebut ditarik kembali. Pada tahun 1854, pencabutan peraturan oleh pemerintah

kolonial tetap menjadikan kemakmuran kehidupan sosial keagamaan cenderung semakin menjauh.³²

Selain kebijakan tersebut di atas dalam peraturan hukum, pemerintah kolonial Hindia Belanda juga menerapkan teori asimilasi yang ditawarkan oleh *missi* (zending Kristen) yang mengatakan jika Kristen telah diterima menjadi pengganti Islam di masyarakat Nusantara, maka akan dengan sendirinya pihak pribumi akan berasimilasi dengan kebudayaan Barat.³³ Partai Kristen di Belanda menekan parlemen agar Pemerintah kolonial Hindia Belanda melaksanakan gerakan zending di tanah jajahan. Seiring kebijakan tersebut maka undang-undang Kerajaan di Negeri Belanda mulai menawarkan gerakan zending yang didukung oleh modal swasta seperti NZG (*Nederlandsch Zendeling Genootschap*) sebagai kelompok zending dan NBG (*Nederlandsch Bijbelgenootschap*) sebagai kelompok penerjemah injil ke dalam bahasa lokal.³⁴ Pada tahun 1906 NBG diangkat sebagai *zendingconsul* pertama dalam penanggung jawab gerakan zending dan pemerintah bertanggung jawab dalam pembangunan gereja.³⁵ Gerakan pengristenan tidak hanya dilakukan oleh misionaris, Gubernur Jenderal Idenburg juga terlibat dalam memerintahkan pegawainya agar menghormati hari Minggu dengan melarang mengadakan pesta dan kegiatan ekonomi pada hari itu.³⁶

Para ulama membangun propaganda di masyarakat mengenai pengertian dan istilah dari kata “kafir”.³⁷ Perspektif yang terjadi di masyarakat Islam di Nusantara adalah bahwa apapun yang menjadi identitas keimanan Belanda dianggap sama dengan identitas yang dilakukannya. Pangeran Diponegoro dan pasukannya dalam memanggil atau menyebut lawannya yang terdiri dari Belanda dan penduduknya dari kalangan pribumi dengan istilah “*kapir lan murtad*” pada perang Jawa (1825-1830).³⁸ Selain itu konsep anti kafir juga diutarakan oleh Syekh Ahmad Rifai (1786-1870)³⁹ yang secara umum mendefinisikan istilah kafir sebagai orang-orang yang dianggap menentang tauhid.⁴⁰ Sementara pemikiran Syekh Ahmad Rifai dalam kitabnya yang berjudul *Ri'yah al-Himmah* merincikan istilah kafir dengan definisi-definisi khusus di antaranya 1) bahwa orang yang tidak menyerahkan diri secara keseluruhan kepada Allah, maka dikatakan kafir, 2) orang-orang yang membaca kalimat syahadat

namun tidak mengikuti aturan syari'at-syari'at suci dan melakukan syirik disebut golongan kafirin, musyrikin dan termasuk golongan iblis,⁴¹ 3) apabila mereka (orang kafir) mati, haram disalatkan jenazahnya dan disebut sebagai *iman mardud*, yang imannya tidak dapat diterima oleh Allah sampai hari kiamat.⁴² Adapun pandangan dari kitab lainnya ialah doktrin dikemukakan kitab *Nizam Wikayah*,

*Ghalib alim lan haji pasik pada tulung,
Marang raja kafir asih pada junjung.
Sumerep badan hina mgelangsur
Manfaate ilmu lan amal dimaha lebur
tinemu priyayi laku gawe gede kadosan
Ratu, bupati, lurah, tumenggung, kebayan
maring raja kafir pada asih anutan
Haji, abdi, dadi tulung maksiat
Nuli dadi qodli khatib ibadah
Maring alim adil laku bener syare'at
Sebab khawatir yen orang nemu derajat
Ikulah lakune wong munafik imane suwung
Anut maksiat wong dadi tumenggung*

*(Ghalib alim dan haji fasik menolong,
Raja kafir dan senang mendukungnya.
itulah orang alim yang munafik kosong imannya,
Karena merasa diangkat berkedudukan jadi tumenggung.
Melihat tubuh hina menghadap dengan merayap,
Manfaat ilmu dan amal hilang binasa.
Pendapat dan tindakan kaum priyayi membuat dosa besar,
Ratu, bupati, lurah, tumenggung, kebayan
Kemudian menjadi kadi khatib ibadah,
Kepada alim-adil bertindak membenarkan syari'at,
Sebab khawatir apabila tidak mendapat kedudukan
Itulah amalan orang munafik yang kosong imannya,
Mengikuti perbuatan maksiat orang yang jadi tumenggung).⁴³*

Menurut bait-bait di atas, pemikiran Syekh Ahmad Rifai ditujukan kepada pemerintah kolonial dengan pejabat administratif lokal dan keagamaan. Syekh Ahmad Rifai yang menyatakan kekafiran bagi orang yang menyatakan Islam hanya sebagai kedok sedang

batinnya menentang agama Islam, telah meresahkan kaum priyayi yang berada dalam birokrasi tradisional.⁴⁴ Syekh Ahmad Rifai berpendapat kekafiran dapat terjadi karena mengikuti (menghamba) kepada sesuatu yang kafir seperti pemerintah kolonial.⁴⁵ Pernyataan imam besar tarekat Qādiriyyah, Syekh Abdul Karim menyatakan tidak akan pernah kembali ke Banten selama masih dikuasai oleh orang asing (kafir).⁴⁶ Hal-hal seperti pernyataan tersebut juga diungkapkan oleh Syekh Ahmad Khatib Minangkabau (1860-1916).⁴⁷ Pemikiran Syekh Ahmad Khatib Minangkabau tentang konsep anti kafir adalah seperti tertuang dalam buku *Daw' al-Sirāj* yang diterbitkan pada tahun 1312/1894 hal 3 dan 4 sebagai berikut:

Ketahui olehmu, bahwasannya hamba, tatkala mendengar daripada ihwal saudara-saudara kita daripada orang Melayu yang telah bernama dengan orang Islam, yang telah bercampur mereka itu dengan orang kafir, sebelum mengetahui ia daripada agamanya lain daripada syahadat saja, dan menyatakan lah orang putih itu padanya akan syubhat-syubhat pada agama Islam yang ada setengah daripada syubhat itu mi'raj Nabi kita kepada langit dan menerima pula orang jahil itu akan demikian syubhat dan memungkirinya pulalah ia akan mi'raj Nabi kita, karena mengingat kata gurunya yang orang kafir itu karena jahilnya dengan hakekat agamanya dan karena buta-butanya daripada ilmu dan karena itu adalah ia kepada barang mana ditariknya oleh orang putih, niscaya tertariklah ia sertanya dan tiada mengetahuinya akan bodohnya. Maka kasihilah hati hamba kepada mereka itu mendengar hal mereka itu, karena telah jadi mereka itu dengan demikian itu murtad, keluar daripada agama Islam dan tiadalah harus bahwa disembahyangkan mereka itu kemudian daripada mati mereka itu, dan tiadalah dapat bagi mereka itu pada dunia mereka itu, melainkan semata-mata jadi hamba orang putih saja, dan pada akhirnya masuk jahannam yang berkekalan dan rugilah mereka itu daripada dunia dan akhirat. Dan karena itu hamba karanglah kitab ini pada menyatakan hakekat agama Islam...⁴⁸

Kata-kata semacam itu terdapat lagi pada halaman 60, sebagai berikut :

Karena itu saya hendak mengajukan bantahan terhadap kera-

guan tersebut, agar orang jangan tidak tahu tentang agamanya sendiri, sehingga menjadi tersesat. Sebab sekali mereka tersesat, mereka akan terombang-ambing di antara agama Islam dengan kekufuran, karena orang Islam sejati menolak mereka yang mengingkari isra' dan mi'raj Nabi kita, sedang kaum kafir juga tidak menganggap mereka itu sebagai kaum mereka, kecuali sebagai budak-budak mereka saja. Orang-orang Kristen pun tahu, bahwa orang-orang Islam yang sesat tersebut telah dinyatakan tidak setia terhadap agama orangtua mereka sendiri, sehingga dengan demikian mereka sudah tidak pantas lagi menerima kepercayaan dari agama (Kristen) mereka. Maka mereka itu merugi di dunia dan di akhirat. Karena di dunia mereka menjadi budak kaum kafir, dan di akhirat mereka bersama kaum kafir masuk neraka. Artinya, di dunia sebagai budak kafir, dan di akhirat menduduki tempat yang sama dengan kaum kafir, yaitu neraka."⁴⁹

Pada halaman 63 sekali lagi pengarang (Syekh Ahmad Khatib) menyeru para pembimbang yang keras kepala dengan kata-kata sebagai berikut.

Ketahuilah, bahwa kamu sekalian lalu menjadi murtad, bahwa pandangan rohanimu telah dibutakan oleh Allah, dan bahwa kamu termasuk kaum kafir yang merugi di dunia dan di akhirat. Bahwa tidak pantas bagi kaum mu'min untuk melakukan salat bagimu setelah kamu mati. Justru pantas bagi kaum mu'min untuk melempar mayatmu jika kamu mati kepada anjing, dan tidak mengubur kamu di kuburan orang-orang Muslim"⁵⁰.

Berpijak pada istilah-istilah di atas, Pangeran Diponegoro mengenalkan istilah *kafir murtad*; Syekh Ahmad Rifai mengenalkan istilah *kafir-fasik*.⁵¹ Selain itu ulama seperti Syekh Abdul Karim, Syekh Ahmad Khatib Minangkabau juga menunjukan sikap anti-kafir. Pola yang jelas ketika fanatisme keagamaan mengalami perubahan di mana pada masa awal kerajaan Islam, sikap anti-kafir hanya ditunjukkan kepada hegemoni VOC yang tertuju pada orang Eropa. Sementara pada masa pemerintahan kolonial Belanda, sikap anti-kafir ditunjukkan kepada elit Eropa dan pejabat lokal pribumi yang diangkat atau bekerja untuk kolonial Belanda. Gerakan fanatisme yang ada pada kiai atau ulama serta tradisi pesantren pada masa abad ke 19 menjadi pusat sentimen anti-Eropa dan anti-priyayi.⁵²

Ideologi Jihad di Jawa: Eskatologis, Puritan dan Fundamentalis

Menurut Sartono Kartodirdjo, di Jawa pada abad ke-19 dan ke-20 gagasan perang sabil (*holy war*) muncul sebagai suatu radikalisme yang semakin militan.⁵³ Pada periode ini banyak bermunculan gerakan atas nama perang sabil dan memakai jihad sebagai “label” dari predikat gerakan tersebut. Jika dirunut peristiwa ke belakang, perlawanan keagamaan muncul akibat proses perubahan sosio-kultural seperti contoh terkecil adalah proses sekularisasi. Dalam perkembangannya perlawanan-perlawanan sosial muncul karena radikalisme agraria.⁵⁴ Gerakan perlawanan sosial muncul dengan ciri-ciri gerakan seperti millenarisme, mesianisme, nativisme dan perang suci.⁵⁵ Ketika gerakan perlawanan tersebut diwarnai oleh ideologi yang berbeda-beda, pelaku dalam gerakan tersebut adalah wong *ngeslam* dan *santri* (*abangan* dan *santri*) yang rata-rata berasal dari golongan petani yang biasanya dipimpin oleh elit lokal keagamaan atau *priyayi* yang kesemuanya bercorak Jawa. Dalam masyarakat petani, ideologi nativisme dan ratu adil banyak diidealisasikan dalam gerakan perlawanan sosial. Corak perlawanan dengan ideologi nativisme bermuatan pandangan anti kafir yang menolak eksistensi nilai-nilai asing dan dominasi orang kulit putih. Peran asing dan elit pendukungnya dalam perubahan sosial keagamaan yang dipaksakan menyebabkan berkobar perang suci. Bagi umat Islam yang saleh, perang suci adalah jalan menuju pintu gerbang kerajaan ratu adil yang akan memerintah kerajaan dengan hukum Islam untuk selamanya.⁵⁶

Gerakan perang suci dengan bayangan ideologi millenarianisme nampak jelas dalam ideologi gerakan radikalisme agraria. Millenarianisme adalah pengharapan bahwa pergolakan yang akan datang akan membawa balas dendam dan pembalikan peranan-peranan yang sedang berjalan. Dalam pemahaman ini, Belanda akan diusir dan kehidupan tradisonal akan dipulihkan kembali. Dalam tradisi ratu adil, biasanya perubahan keadaan ditandai dengan bencana alam sebagai pertanda akan muncul ratu adil ataupun Mahdī.⁵⁷ Gerakan millenarianisme lebih menampilkan pesan moral seperti kemiskinan, penurunan martabat dan kemalangan yang diakibatkan kesalahan-kesalahan seperti kesukaan seksual, kemurtadan (pindah ke agama Kristen) dan lain sebagainya. Ratu adil akan memimpin

untuk membebaskan penderitaan masyarakat petani. Selain itu dalam ketidakpastian keadaan, masyarakat tradisional cenderung mulai memercayai mitos seperti ramalan Jayabaya yang meramalkan akan hadir *erucakra* (ratu adil). Perang suci yang dilakukan didasari ideologi dan alasan di atas digolongkan sebagai perang suci yang menggunakan ideologi jihad pada pengertian eskatologis.⁵⁸ Dalam klasifikasi ini contoh yang terkuat adalah perang Jawa (1825-1830) di mana sebelum perang terjadi muncul tanda-tanda alam berupa meletus gunung Merapi selama tiga hari.⁵⁹ Kejadian alam tersebut dianggap oleh pendukung perang Jawa bahwa Pangeran Dipanegara merupakan sosok ratu adil (*erucakra*) yang dinantikan kedatangannya.⁶⁰ Pangeran Diponegoro menuliskan dalam catatannya dalam *Serat Babad Dipanegara*, *Girisa* bait ke 132-133, yang berbunyi:

*...Ngulami ageng punika, heh ta kanca sapa iya, nedya marga kang utama Pan iki kepareng uga, Kanjeng Rasul babarira, pan lawan Mapdi lan padha, mung geseh tahun kewala. Kalamun sabil utama, sabab tabek Nabinira, dadya rembag golong samya, tan ana kumambang driya*⁶¹

(.....teman-teman, siapa yang mencari jalan utama. Saat inilah waktunya terjelma Kanjeng Rasul dan juga Mahdi. Tidak salah lagi, kalau bersabil (mati syahid) pada saat ini, sangat baik. Karena itu kata sepakat dapat dicapai. Tidak ada seorang pun yang ragu-ragu dalam hatinya).⁶²

Dalam *Maskumambang*, bait ke I, dinyatakan,
*kang Pandhita ngulama kalwan kaji, sedya sabil samya...*⁶³
(Para pendeta, ulama, haji bertekad sabil)⁶⁴

Tentang pengakuan Pangeran Diponegoro mendapat pengesahan menjadi ratu adil yang bergelar *erucakra* tertuang dalam Babad Dipanegara, *Dhandanggula* bait ke 18 dan 50 yang berbunyi:

*Jeng Ratu Adil nabda, orang kena iku, wus dadi kersaning Sukma, Tanah Jawa pinasthi marang Hyang Widdhi kang duwe lakon sira*⁶⁵

(Ratu Adil tetap mengatakan, "Sudah kehendak Tuhan Yang Maha Esa, yang memunyai lakon adalah engkau").⁶⁶

*Aranira mengko den paring, iya marang Rabilalamina, Jeng Sultan Ngabulkamite, Herucakra sayidu, panatagama ing Jawo, Karipah Rasulullah samta sira iku...*⁶⁷

(Diberi nama Ngabdul Kamit (*‘Abd al-Ḥamīd*), Kanjeng Sultan Ngabdulkamit Herucokro Sayidin Panatagama, Kalifah Rasulullah).⁶⁸

Gerakan perang suci dengan menggunakan ideologi jihad yang dibayangi oleh ratu adil adalah Gerakan Mangkuwijaya, Klaten (1865), gerakan Djasmani dari Sengkron, gerakan Sokadrana dari Nanggulan, Yogyakarta dan gerakan Imam Sujana dari Kenda (Surakarta), gerakan Malangyuda dan Dulmajid serta gerakan Kiai Tambak Merang. Beberapa gerakan di atas telah disebutkan sebagai perang sabil dengan keterkaitan mitos ratu adil di mana tokoh mengaku sebagai ratu adil.⁶⁹ Letak geografis kerajaan Ratu Adil disebutkan dalam ramalan *Jangkabaya*⁷⁰ berada di daerah yang bernama “Ketangga” (daerah di utara Madiun).⁷¹ Walaupun ramalan-ramalan juru selamat Jawa dalam berbagai versi legenda ramalan Jayabaya pada dasarnya bersifat non-Islam namun ada unsur-unsur eskatologi Islam. Jenis sinkretisme yang tidak lengkap inilah yang melambangkan banyak gerakan ratu adil di Jawa. Tradisi juru selamat Jawa yang diturunkan melalui berbagai catatan, rupa-rupanya telah menyerap tokoh Imam Mahdī dari tradisi juru selamat Arab, tetapi tidak diidentifikasi dengan ratu adil. Perlu diperhatikan bahwa kesamaan karakteristik kedua mereka dianggap dari periode premillennial dan millennium (*zaman kerta*) yang dibayangkan di sini sebagai suatu zaman di mana hukum Islam akan diterapkan yang berfungsi memertahankan hakikat ajaran Islam tentang akhirat. Dengan demikian pemerintahan ratu adil telah diberi status *metahistoris*.⁷²

Gerakan perang sabil dengan bayangan puritanisme juga muncul pada abad ke 19 sampai dengan abad ke 20. Pengertian gerakan kaum puritan merupakan gerakan yang didasari oleh pemikiran kaum agamawan yang saleh yang menganggap kemewahan dan kesenangan adalah dosa. Maka dari dasar pengertian tersebut dapat dilihat untuk menilai gerakan perang sabil di Jawa pada periode setelah abad 18. Dalam kajian kaum puritan, secara spesifik akan menganalisis tentang pemikiran Syekh Ahmad Rifai yang berusaha ingin memurnikan ‘pemahaman’ umat Islam di daerahnya tentang pentingnya sikap menolak kehadiran elit lokal yang menerima secara langsung kehadiran Barat dalam kehidupannya. Dalam sub pembahasan, Steenbrink memberikan penilaian terhadap Syekh Ahmad Rifai

dengan istilah fanatik yang pada abad ke-19 diartikan sebagai militan. Steenbrink menggunakan istilah fundamentalis, puritan, revival dalam pengertian yang sama yaitu “makna kebangkitan”. Namun Steenbrink lebih menekankan bahwa Syekh Ahmad Rifai sebagai pribadi yang memunyai pemikiran yang cenderung fundamental dan sekretarian di mana Syekh Ahmad Rifai cenderung menarik diri dari golongan yang lainnya.⁷³ Dalam pendekatan untuk menganalisis Syekh Ahmad Rifai, saya lebih memilih istilah puritan sebagai model telaah analisis. Pemahaman fundamentalisme akan semakin terkonsep dengan baik jika pemikiran Syekh Ahmad Rifai yang puritan tersebut terwujud dalam tindakan yang nyata seperti ada gerakan perang sabil. Militan yang dibentuk oleh Syekh Ahmad Rifai hanya sekedar pembentukan militansi pemikiran (aliran *tarjumah*) di mana ada seruan perang sabil yang belum terlaksana. Dengan alasan inilah istilah puritan lebih tepat diletakkan dalam pemikiran Syekh Ahmad Rifai dalam penulisan tentang ideologi jihad.

Telah disebutkan di atas bahwa kaum agamawan yang saleh dan pendukungnya dari golongan santri (kaum *putihan*) menjadi bagian dari kaum puritan dalam kajian ini, walaupun dalam kenyataannya belum tentu mereka sangat paham tentang hukum jihad dan perang sabil. Dalam pergerakan puritan ini, tokoh agama dan jaringan komunitas tarekat, pesantren ataupun persaudaraan Muslim jelas sangat terlibat dalam gerakan perang suci. Seperti kasus pemberontakan Haji Hasan di Cimareme (1919) dan gerakan petani Banten yang dipimpin oleh Haji Wasid (1888) terdapat motif sentimen anti priyayi⁷⁴.

Pemikiran puritan Syekh Ahmad Rifai yang menganggap para priyayi lokal (pejabat tradisional) telah menjadi antek kolonial demi sebuah kedudukan dan kemewahan dianggapnya sebagai kesalahan besar. Dalam kriterianya sebagai puritanisme, Syekh Ahmad Rifai menyebutkan delapan kriteria dalam karya pemikirannya yang termuat dalam kitab *Nazam Muḥibbatullāh* di antaranya: 1) *ḥubb al-dunyā*, 2) *tamak*, 3) *ittibā’ al-hawā*, 4) *’ujub*, 5) *riyā’*, 6) *takabbur*, 7) *ḥasūd*, 8) *sum’ah*. Dalam hal *ḥubb al-dunyā*, Syekh Ahmad Rifai menggunakan istilah keseharian masyarakat Jawa dengan istilah “*kedonyan*” yang menyebabkan seseorang lupa akan akhirat karena

sebuah kedudukan.⁷⁵ Gerakan protes perlawanan ini disampaikan di dalam khotbah-khotbahnya di masjid dan pengajian umum. Bagi Syekh Ahmad Rifai pejabat pemerintahan dan lokal (elit) yang menghamba pada pemerintah kolonial yang kafir demi sebuah kedudukan dan kemewahan hidup dianggap tidak lebih dari anjing dan babi.⁷⁶ Dengan realitas pemikiran tersebut, Syekh Ahmad Rifai menganggap hal itu sebagai dosa besar dan wajib diperangi. Hal tersebut tertuang dalam teks-teks pemikiran seperti yang tertuang dalam kitab *Tarikh* dan *Nazam Wikāyah*, dan doktrin tersebut berbunyi sebagai berikut,

*Slameta dunya akherat wajib kinira
Nglawan raja kafir sakuasnu kafkira
Tur perang sabil luwih kadene ukara
Kacukupan tan kanthi akeh bala kuncara
(Keselamatan dunia akhirat wajib diperhitungkan
melawan raja kafir sekemampuannya perlu dipikirkan
Demikian juga perang sabil lebih dari ucapan
cukup tidak menggunakan pasukan yang besar.)⁷⁷*

Dalam doktrin protes Syekh Ahmad Rifai kepada struktur pemerintah kolonial Hindia Belanda, ia mengajak segenap anggota jamaah Rifa'iyah agar berjuang menyelamatkan dunia dengan melawan raja kafir. Perjuangan menentang hukum kafir dan melawan dengan perang sabil akan besar pahalanya. Gerakan perang sabil yang diwarnai oleh anti elit atau perbedaan tingkat golongan (kelas di Jawa) juga terjadi di Kedu, Jawa Tengah pada tahun 1843 yang dipimpin oleh Akmad Daris yang memakai gelar kerajaan yang lama untuk mengusir semua kekuasaan yang ada. Gerakan Mangkuwijaya pada tahun 1865 juga akan membebaskan orang asing di Yogyakarta dan Surakarta dengan menghancurkan birokrasi yang didominasi oleh elit lokal (*priyayi*). Kiai Nurhakim yang memroklamasikan dirinya menjadi raja dengan gelar "Sultan Imam Mahdi" mengumumkan akan membangun kerajaannya di Gunung Tidar, Magelang. Contoh gerakan-gerakan di atas merupakan gerakan kepribumian yang melawan kelas di Jawa yang sedang berkuasa.⁷⁸

Gerakan perang sabil dalam pengertian fundamentalis dapat diartikan sebagai gerakan yang radikal dan militan. Sebelum jauh pada

kasus dan alasan serta motif gerakan tersebut, makna fundamentalisme perlu dipahami terlebih dahulu sebagai paham yang cenderung untuk memerjuangkan sesuatu secara radikal. Artinya istilah kaum fundamentalis adalah golongan pergerakan yang menganut gerakan keagamaan yang bersifat kolot dan reaksioner yang selalu merasa perlu kembali ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat di kitab suci.⁷⁹ Menurut Kuntowijoyo gerakan fundamental Islam biasa dihubungkan dengan penilaian Barat terhadap gerakan radikal dan militan Islam, dalam penyebutan istilah Kuntowijoyo meletakkan kata fundamental Islam dikaitkan dengan dua unsur lainnya di antaranya perang gerilya dan koneksi asing sebagai identitas corak pertikaian.⁸⁰ Martin E. Marty dan R. Schot Appleby menghubungkan agama-agama fundamentalis dengan militansi, sebagai perjuangan permanen (militan), dasar gerakannya adalah menyerang balik dengan berperang melawan masa kini atas nama masa lalu. Benjamin R. Barber menjelaskan bahwa fundamentalis merupakan karakter dari perjuangan jihad bagi Islam garis keras. Menurut Barber, fundamentalisme pada Islam telah memainkan peran politik utama sejak abad ke-18 di berbagai penjuru belahan dunia dengan tidak pernah membangun sebuah struktur demokrasi. Walaupun tidak selalu menentang demokrasi, fundamentalisme selalu menentang modernisasi yang diwujudkan dalam westernisasi di kawasan wilayah Islam.⁸¹

Berangkat dari beberapa penjelasan di atas, dapat dianalisis bahwa fundamentalis merupakan karakteristik dari jihad. Ciri dari fundamentalisme terletak pada gerakan yang bersifat radikal dan militan dalam rangka menolak proses modernisasi dalam westernisasi, selain itu penyerangan fundamentalisme yang terjadi pada masa di mana mereka melakukan juga diilhami tentang sesuatu dorongan pada masa lalu. Dengan pengertian di atas maka dapat digunakan untuk melihat berbagai gerakan yang menggunakan nama perang sabil selama abad ke-19 dan 20 di Indonesia.⁸² Jika mengikuti pemikiran Sartono Kartodirjo dalam bukunya yang berjudul *Ratu Adil*, ciri gerakan keagamaan dengan konsep perang sabil dan jihad baru muncul sejak abad ke-19 dan 20 maka dapat dipelajari tentang letak ciri fundamentalis dalam gerakan-gerakan tersebut. Jika perang sabil yang dilakukan karena dorongan masa lalu adalah sebagai ciri sebuah

gerakan fundamentalisme seperti yang diungkapkan oleh Barber, maka hal itu serupa dengan pengertian dalam istilah millenarian. Sehingga jika muncul perang sabil dengan bentuk dorongan millenarian dan sentimen anti Barat dalam masyarakat lokal, maka ideologi jihad dalam gerakan perang sabil itu bisa dikatakan sebagai jihad fundamentalis. Interkoneksi wilayah dalam gerakan perlawanan sosial sudah terjadi sejak periode 1815, para haji di Lampung telah membantu pelarian yang buronan gerakan perang sabil yang terjadi di wilayah Banten sejak periode 1815 sampai dengan tahun 1888. Wilayah koneksitas tersebut menghubungkan para pemberontak antara wilayah Banten-Lampung-Makkah.⁸³

Sebagai contoh dalam gerakan perang sabil dalam pengertian fundamentalis adalah gerakan perlawanan petani Banten tahun 1888 setelah kejadian Perang Jawa (1825-1830). Alasan dan dorongan dalam pelaksanaan perlawanan petani di Banten terlihat dalam *interview* tahanan para pelaku pemberontakan yang tertangkap. Mereka menyatakan bahwa perlawanan tersebut dilakukan karena adanya larangan salat, pengafiran dan cita-cita untuk mendirikan kerajaan Jawa walaupun kerajaan Islam telah diproklamirkan oleh Tubagus Haji Ismail yang dinyatakan sebagai sultan. Menurut kesaksian lagi, bahwa mereka yang tidak membantu perlawanan maka dianggap melawan sultan dan akan ditangkap. Yang menarik dan sesuai tema tulisan inilah adalah tentang alasan seorang pelaku jihad dalam pemberontakan petani Banten yang bernama Nyi Haji Kasumah (suami Haji Utsman) yang menceritakan bahwa “suaminya ikut ambil peran dalam perang sabil karena beban pajak yang berat dan ia lebih suka mati”.⁸⁴ Alasan berani menyambut kematian diartikan sebagai mati mulia dalam jihad (*syahid*), sedangkan pembelaan terhadap beban pajak kepada rakyat merupakan ciri gerakan pada abad ke-19 dan 20 saat radikalisme agraria menjadi alasan utama. Sentimen terhadap elit Eropa dan elit lokal tetap menjadi motif utama di samping alasan lainnya dalam pemberontakan petani Banten yang menjadi pemberontakan terbesar di Jawa setelah Perang Jawa.⁸⁵

Dalam berbagai sumber diterangkan bahwa pergerakan perlawanan di Banten juga dipengaruhi oleh gerakan tarekat Qādiriyyah Naqsyabandiyyah. Gerakannya lebih tertata karena sistem

struktur yang kuat dalam hubungan guru murid dalam tarekat.⁸⁶ Gerakan perang suci juga dilakukan oleh guru tarekat Qādiriyyah Naqsybandiyyah yang bernama Kiai Kasan Mukmin di Samentara, Krian, Surabaya pada tahun 1904. Alasan perlawanan Kiai Kasan Mukmin pada tanggal 27 Mei 1904 adalah sistem perkebunan dan pajak dengan korban 30 pemberontak meninggal dunia dan 70 orang terluka.⁸⁷ Khusus mengenai tarekat, antusiasme keagamaan yang kuat dapat dibangun secara cepat oleh tarekat sehingga terbentuk militansi yang kuat.⁸⁸ Pendapat Kuntowijoyo di atas mengatakan bahwa fundamentalis adalah label yang diberikan oleh Barat bagi gerakan perlawanan garis keras Islam di Indonesia, maka pemerintah kolonial Hindia Belanda menganggap gerakan perlawanan yang paling “dianggap fundamentalis” adalah tarekat. Oleh sebab itulah dari dua contoh di atas, dapat diambil sebuah asumsi jika gerakan perang sabil yang digerakkan oleh kaum tarekat lebih cenderung fundamentalis dibanding gerakan perang sabil lainnya. Menurut Karel Steenbrink, tarekat digunakan menjadi katalisator untuk memersatukan manusia dan memerdalam pemikiran tentang perang sabil. Pendapat dari kalangan pemberontak, tarekat tidak memunyai peranan dalam setiap pemberontakan, namun di pihak kolonial Belanda menganggap tarekat sebagai aliran garis keras yang dinilai sebagai gerakan fundamentalis.⁸⁹

Melihat hal tersebut di atas pemerintah kolonial Belanda mengawasi dengan ketat, bahkan di daerah tertentu oleh kepala pribumi, tarekat menjadi hal yang dilarang.⁹⁰ Kritik kompromistis terhadap pelaksanaan tarekat di Indonesia juga datang dari beberapa ulama seperti Imam Nawawi, Syekh Salim bin Sumayr dan Sayid Utsman. Sedang kritik yang fundamentalis terhadap tarekat Naqsybandiyyah dikemukakan oleh Syekh Ahmad Khatib.⁹¹ Perkembangan tarekat di Nusantara pada awalnya dimulai dengan perkembangan tarekat Syattāriyyah yang berisi faham waḥdah al-wujūd sebagai ekspresi perubahan peradaban dari Hindu ke Islam. Semenjak abad ke-19, tarekat berkembang jauh lebih moderat dengan pergeseran peran terekakat Syattāriyyah menjadi Naqsybandiyyah dan Qādiriyyah pada sekitar tahun 1850 di beberapa daerah di Nusantara. Pergeseran tersebut di atas didukung karena banyak orang Indonesia

yang melaksanakan ibadah haji dan mukim di Makkah untuk mengaji dan pulang membawa tarekat-tarekat baru.

Kemajuan tarekat sebagai sebuah bagian dari elemen keagamaan yang punya koneksitas khusus dengan Makkah dianggap “bahaya fundamentalisme” bagi perkembangan keadaan sosial dan politik di Hindia Belanda. Dalam situasi seperti ini, tarekat diawasi ketat karena dugaan sebagai pemicu pemberontakan. Sikap ketakutan pihak pemerintah kolonial dipahami oleh para bupati dengan cara paling mudah, yaitu dengan melarang perkembangan tarekat begitu saja. Pengawasan dan pelarangan tarekat muncul setelah kasus pemberontakan petani Banten dan peristiwa Gedangan yang dipimpin oleh Kiai Kasan Mukmin. Setelah dua kejadian tersebut, pemerintah memburu para pelaku tarekat khususnya para guru tarekat (*mursyid*) dengan cara ditangkap dan diasingkan. Atas kebijakan pemerintah kolonial, Snouck menolak secara tegas dengan alasan jika pemerintah melakukan tindakan yang keras dan memerlakukan tarekat sebagai aliran fundamentalisme dalam Islam justru akan menimbulkan sikap antipati yang keras dari masyarakat pribumi terhadap pemerintah. Menurut Snouck, alasan tersebut justru menimbulkan pecah pemberontakan yang mengatasnamakan gerakan perang sabil atau jihad yang lebih meluas di mana tarekat selalu menjadi aktor intelektual gerakan.⁹² Penjelasan terhadap gerakan perang sabil dengan ideologi jihad yang didorong oleh berbagai konsep seperti eskatologis, puritan dan fundamentalis inilah yang memudahkan kita dalam memahami pemikiran kritik Sayid Utsman terhadap pelaksanaan perang sabil ataupun jihad di Cilegon pada tahun 1888.

Pemikiran Sayid Utsman tentang Jihad

Sayid Utsman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya Ba'alawi adalah cucu Syekh Abdurahman al-Misri yang lahir di Pekojan, Jakarta pada tanggal 12 Rabi' al-Awwal 1238 H. Sayid Utsman belajar agama di Ḥaḍramawt dan Makkah kemudian pulang ke Nusantara dan diangkat menjadi *adviseur of honorair* untuk urusan bangsa Arab sejak tahun sampai meninggalnya pada 18 Januari 1914. Sayid Utsman adalah keturunan bangsa Arab (ḥaḍramī) yang mendapatkan bintang Salib Singa Belanda (*Nederlandsch Liew*) dan bekerja mendampingi Snouck

Hurgronje sebagai penasehat pemerintah untuk urusan pribumi dan Arab yang kelak pada tahun 1992 menjadi Kantor Penasehat urusan pribumi (*Het Kantoor voor Inlandsche Zaken*).⁹³ Selain menjadi *adviseur of honorair*, ia juga menjabat sebagai mufti Betawi dan aktif dalam karya tulis keagamaan. Sayid Utsman telah menjadi bagian dari elemen pemerintah kolonial yang sering dimintai pertimbangan dan saran oleh Snouck Hurgronje dalam memberi masukan dan saran kepada pemerintah kolonial yang akhirnya menjadi sebuah kebijakan di Hindia Belanda. Sayid Utsman memberikan pertimbangan-pertimbangan khusus yang berbeda dari keadaan yang terjadi masyarakat pribumi pada umumnya.

Sebelum jauh masuk dalam pemikiran Sayid Utsman tentang jihad, dalam tulisan ini akan disajikan pandangan dan sikap hidup seorang Sayid Utsman ketika dirinya hidup dalam pemerintahan kolonial. Berbagai pandangan telah disampaikan dalam pembahasan awal di atas, di mana salah satu alasan yang mewarnai konteks jihad adalah kehidupan sosial keagamaan di bawah kepemimpinan non-Muslim (kolonial Barat). Ada dua pandangan penting tentang konsep pemikiran Sayid Utsman, pertama pandangan interaksi sosial sebagai seorang Muslim tetap bisa hidup berdampingan dengan pihak non-Muslim dengan damai asalkan terjamin kebebasan dan saling menghormati dalam pelaksanaan menjalankan ibadah keagamaan. Dalam pemikiran Sayid Utsman yang tertuang dalam kitabnya *Manhaj al-Istiqāmah fī al-Dīn bi al-Salāmah* mengajarkan bagaimana orang pribumi seharusnya menjalankan ibadah di negeri ini khususnya pengamalan rukun Islam (ibadah murni) dan undang-undang mengenai hukum perkawinan keluarga. Sayid Utsman menganjurkan untuk meninggalkan hal-hal yang secara salah dimaknai sebagai sunnah, atau sekurang-kurangnya mereka pandang menjadi bagian dari Islam, seperti bermacam-macam kenakalan (*ma-lima*). Sementara konsep kedua adalah pemikiran Sayid Utsman yang berwujud hubungan struktural sosial di mana masyarakat pribumi Islam berada di bawah kekuasaan rezim kolonial. Sayid Utsman secara jujur memandang bahwa “*Kekuasaan non-muslim adalah keburukan yang tak terelakkan*”, tetapi ia menolak setiap bentuk yang menentanginya, dan dalam hal itu ia pun tidak pernah akan dapat

dibujuk untuk memberi konsensi-konsensi yang berlawanan dengan Islam. Pemikiran Sayid Utsman tentang sikap hidup dan beribadah di bawah rezim kolonial adalah menghormati keberadaan rezim dengan mematuhi peraturan-peraturan kolonial yang tidak melanggar syariat Islam.⁹⁴ Intinya Sayid Utsman memunyai prinsip ingin menunjukkan jalan bagi orang Islam meskipun berada di bawah pemerintahan non-Islam agar tetap memenuhi kewajiban ibadah mereka *setaat* mungkin tanpa melawan kekuasaan yang ada, baik dengan kata maupun tindakan. Meskipun terlihat kompromistis, Sayid Utsman memunyai sifat yang keras dan tegas terhadap orang yang beragama lain. Sayid Utsman memahami gerakan fanatik yang dianggap mempersulit pihak kolonial yang menurutnya tidak akan pernah menguntungkan umat Islam.⁹⁵ Sayid Utsman juga menegaskan tentang hubungan kerjasama dalam bentuk menghormati sebagai manusia (orang-orang Eropa) dilakukan oleh Sayid Utsman dengan hal-hal yang wajar seperti persahabatannya dengan Snouck Hurgronje, Van den Berg dan K.F Holle.⁹⁶ Pemberlakuan undang-undang dasar (*regeeringsreglement*) yang mengatur tentang kebebasan beragama bagi masyarakat Hindia Belanda⁹⁷ dianggap oleh Sayid Utsman sebagai jaminan pemerintah kolonial terhadap peribadahan masyarakat pribumi.

Selain sikap dan pandangan di atas, Sayid Utsman juga menentang kehadiran praktik-praktik keagamaan yang dianggapnya sesat pada saat itu. Praktik-praktik tersebut di antaranya penggunaan nama perang sabil dan jihad demi kepentingan pribadi atau golongan yang memunculkan berbagai praktik-praktik seperti penjualan jimat, penyebaran ramalan, beredar surat wasiat yang berisi cerita kebohongan yang berasal dari penjaga makam Nabi di Madinah ataupun terjerumus pemahaman umat tentang mitos dan takhayul yang menjadi landasan dari sebuah ibadah yang disebut perang sabil atau jihad. Sayid Utsman juga menentang kesalahan praktik tarekat yang dirasakan sudah sangat berbeda esensinya dari tujuan pendiri tarekat pada masa lalu. Menurut Sayid Utsman bahwa banyak orang di zamannya melakukan tarekat tetapi tidak memenuhi syarat sebagai ahli tarekat sebagaimana telah dirumuskan oleh para pendiri tarekat. Sayid Utsman menjelaskan bahwa generasi tarekat terdahulu memiliki pengetahuan yang lebih mendalam di bidang ilmu dan

lebih taat serta lebih utama budi pekertinya. Sepintas pemikiran Sayid Utsman agak pesimis dan bersifat *etiket fatalis* dikarenakan pendekatannya tidak memberikan perspektif dan harapan untuk perkembangan yang positif.⁹⁸ Sayid Utsman hanya melihat bahwa penduduk pada umumnya belum memenuhi syarat untuk mengajar maupun mengikuti tarekat.⁹⁹

Pada masa abad ke 19, dalam realitasnya tarekat merupakan katalisator (memercepat reaksi tapi tidak ikut bereaksi) untuk memersatukan manusia dan memerdalam pemikiran tentang perang sabil.¹⁰⁰ Perkembangan tarekat yang dimasukkan langsung dari Makkah memberi dorongan sikap yang tidak toleran dan fanatik,¹⁰¹ memunyai pengaruh politik, persaingan antar gerakan tarekat dalam menyebarkan ajaran mereka atau mencari pengikut-pengikut baru. Praktik lainnya yang dianggap Sayid Utsman melanggar syari'at adalah sikap foya-foya,¹⁰² pengultusan guru tarekat karena hal-hal *mistik*,¹⁰³ mengakibatkan pengikut tarekat menjadi *taqlid* buta. Dalam kontruksi yang disebutkan di atas, guru atau ulama tarekat bergerak sebagai aktor intelektual gerakan dengan nama perang *sabil*. Dalam pengertian masyarakat pribumi, perang sabil diartikan sebagai perang agama yang dilakukan oleh orang Islam untuk mengislamkan orang kafir dengan kekerasan fisik kalau perlu dengan pembunuhan, dan jika menolak maka menjadikan wilayah mereka di bawah kekuasaan Islam.¹⁰⁴ Dari alasan inilah Sayid Utsman berusaha memperbaiki pelaksanaan tarekat yang sudah terlalu jauh menyimpang dari tujuan dan pelaksanaannya. Pemurnian kembali ajaran tarekat dan pelaksanaannya dilakukan dengan menerjemahkan kembali naskah Syekh Salim bin Muhammad bin Sumayr yang berjudul *Nasehat yang elok kepada orang-orang yang masuk tarekat*.

Keterangan di atas adalah pandangan Sayid Utsman ketika memahami gerakan sosial masyarakat yang sering menyebut istilah perang sabil dan jihad dalam aksi melawan pemerintah kolonial Belanda. Sebenarnya kritik tentang gerakan perang sabil atau jihad di kalangan pribumi sudah dilakukan oleh Sayid Utsman jauh sebelum kapasitas dirinya menjadi *mufti* dan penasehat kehormatan untuk bangsa Arab. Dalam kritiknya terhadap Jihad dan perang sabil, Sayid Utsman mengatakan bahwa (1) mengutuk gerakan petani Banten

sebagai gerakan palsu,¹⁰⁵ 2) perang petani di Banten dan Bekasi hanyalah huru-hara dan kerusuhan bukan sebagai jihad seperti yang dianggap oleh para pemberontak.¹⁰⁶ Dua tema terpenting di atas adalah batasan pembahasan tentang jihad dalam tulisan ini di mana seorang Sayid Utsman memberikan alasan-alasan kritiknya dalam kitabnya yang berjudul *Manhaj al-Istiqāmah fi al-Dīn al-Salāmah* dalam perkara (bab) keempat dengan memperkenalkan istilah “ghurūr” yang diartikan salah persangkaan dengan keliru di dalam suatu barang yang tersalah, maka disangka akan kebenarannya.

Yang mengelirukan ialah setan yang memerdaya dengan mere-sahkan barang itu pada hati manusia, hingga raghib olehnya akan membuatnya. Sehingga yang dinamakan ghurūr itu adalah terpedaya oleh setan.¹⁰⁷ Adapun ghurūr di dalam agama adalah yang disangka oleh si jahil (pelaku ghurūr) akan kebenarannya itu taat kepada Allah padahal hakekatnya salah, justru yang terjadi sebenarnya adalah kemaksiatan kepada Allah.

Bermula dari perbuatan *ghurur*, yaitu orang yang masuk tarekat atau aliran yang bernuansa eskatologis, puritan atau fundamentalis yang belum dipahami secara menyeluruh secara hukum Islam yang mendalam namun langsung bertindak sesuai instruksi seorang aktor propaganda ataupun dasar *ijtihad* sendiri. Pelaku *ghurur* ini menurut Sayid Utsman terjadi karena seseorang belum mengetahui akan hal ihwal tentang syarat sah atau rukunnya sebuah ibadah khususnya perang sabil dan jihad. Sayid Utsman menganggap orang-orang yang turut serta dalam perang sabil dan jihad itu hanya menyebabkan perbuatan *darar mutā’dī* yaitu darurat yang mencela orang lain.¹⁰⁸ Dalam kitabnya *Taftīh al-‘Uyūn*, Sayid Utsman kembali mengkritik anggapan yang salah tentang jihad tersebut dengan mengatakan bahwa haram hukumnya bagi orang yang memandang rendah terhadap harta dan darah orang non-Muslim yang hidup damai bersamanya.¹⁰⁹

Menurut Sayid Utsman, tidak ada syarat (unsur penyebab) yang mutlak di negeri ini (Hindia Belanda) untuk melaksanakan jihad. Syarat mutlak yang dimaksud oleh Sayid Utsman tercatat dalam surat rahasia Snouck Hurgronje tertanggal 5 Juli 1890 kepada Gubernur Jenderal Van Heutz. Dalam buku yang berjudul *Manhaj al-Istiqāmah fi al-Dīn al-Salāmah* dengan tebal 63 halaman yang menjadi lampiran

surat tersebut, dalam bab *al-Jihād* ada *arkān* (rukun)nya yang disebut *Min Bāb al-Jihād al-Wadā'*, tentang hukum syari'ah yang terhantar dengan sebab atau syarat.¹¹⁰ Maksudnya, adapun pekerjaan syara' yang kurang syara'-nya atau tidak ada syara'-nya atau kurang rukunnya maka hukumnya adalah batal (*bātil* lagi *fāsid*) atau tidak perlu dikerjakan. Dasar dari dalil ini adalah kitab *Zabda* yang berbunyi,

Wa-al-bātil al-fāsid lil-ṣaḥīḥ diddan, wa-huwa alladzī ba'da syurūtihi fuqida

Bermula yang dikata batil dan fasid yaitu lawan yang benar, yaitu yang kurang setengah daripada syarat-syaratnya adanya.

Lebih jauh, pada Abad Pertengahan, muncul dua pengertian yang sangat berbeda tentang jihad. Para ahli tasawuf membedakan "*jihād saghīr*" dan "*jihād akbar*." Wali Raslan, pengarang suatu risalah yang kemudian dijelaskan oleh Zakariyyā al-Anṣārī dan tersebar luas di Indonesia dalam terjemahan Melayu dan Jawa juga menyatakan pendapat yang sama, yaitu bawasanya Wali Raslan tidak membicarakan dulu perang melawan orang kafir (yang sebenarnya hanya disebut jihad kecil) tetapi dia menekankan jihad besar (*jihād al-akbar*), yaitu perang melawan diri sendiri. Kalimat pertama risalahnya dapat dianggap sebagai ringkasan khutbah tentang persoalan ini: *anda seluruhnya syirik, dan tauhidmu tidak akan menjadi terang sebelum anda mengingkari diri sendiri*. Pemikiran tentang jihad ini memang mudah ditemukan di kalangan kaum sufi dan golongan Syi'ah. Berbeda dari pendapat ini, jihad menurut Sayid Utsman dalam fiqh memunyai beberapa persyaratan, di antaranya yaitu:

- a. Orang yang berjihad disyaratkan memunyai banyak harta untuk membeli alat dan memelihara keluarganya waktu mereka ikut jihad (mirip dengan syarat haji).
- b. Jika orang kafir atau orang non-Islam menyerang daerah Islam, maka jihad menjadi fardu 'ain (berbeda dari kaum *khārijī*, yang berpendapat bahwa hukum jihad selalu *fardu 'ain*).
- c. Hasil rampasan harus dibagi menurut beberapa syarat tertentu. 4/5 untuk yang ikut berperang, sedangkan sisanya dibagi menurut peraturan tertentu.
- d. Jihad hanya diperbolehkan dan sah, kalau ada harapan yang jelas bahwa kemenangan bisa dicapai.

- e. Orang Islam harus meminta orang non-Islam, agar masuk Islam. Kalau mereka tidak bersedia masuk Islam, tetapi bersedia membayar *jizyah* (pajak), jihad terhadap mereka menjadi tidak wajib lagi.
- f. Orang Islam yang mati dalam peperangan di jalan Allah (*fi sabīlillāh*) disebut *syahid* dan akan masuk surga.¹¹¹

Ulasan tersebut sebagai dasar Sayid Utsman mengutuk gerakan di Cilegon dan Bekasi sebagai gerakan keagamaan palsu karena menurutnya para pemberontak seperti itu hanya membawa bencana di dunia dan di akhirat. Sayid Utsman mengutip bagaimana hukuman keras yang diterapkan atas nama Sultan Turki kepada pemakar pembunuhan orang Kristen di Jeddah pada tahun 1858. Pemakar itu kebanyakan adalah orang-orang Islam terkemuka yang dinilai Sayid Utsman salah dalam memahami dan menerapkan perang sabil. Dengan berbagai alasan yang telah dikemukakan, maka dapat dikatakan bahwa belum pernah ada orang Arab yang berkelakuan baik di Hindia Belanda yang menyatakan bahwa perang sabil adalah perang melawan pemerintah yang telah berakar.¹¹² Sayid Utsman menolak motif jihad pan-Islamisme karena jihad yang dimaksud bukan hanya tugas tentara kaum mu'min tetapi amal suci yang juga bisa dilakukan dengan membentuk militansi atau kawanan perampok untuk pembunuhan terhadap orang kafir. Pengaruh pan-Islamisme Turki menuntut orang Jawa harus memberontak terhadap kekuasaan Belanda sebagai ibadah yang utama dan berpahala.¹¹³ Menurut Sayid Utsman, gerakan perlawanan tarekat Qādiriyyah yang mempromotori terjadinya pemberontakan Petani Banten akhirnya menimbulkan larangan tarekat di Indonesia oleh pemerintah kolonial. Padahal kebijakan Belanda awalnya hanya mengawasi, namun dengan kejadian pemberontakan tersebut tarekat menjadi dilarang di berbagai daerah di Hindia Belanda. Setelah terjadi pelarangan tarekat oleh pemerintah kolonial akhirnya umat Islamlah yang mendapat kerugian dikarenakan tarekat menjadi buruk dipandang oleh pemerintah kolonial dan warga Muslim yang tidak ikut perang juga ikut kena dampaknya yaitu tidak boleh lagi mengamalkannya.

Tentang pandangan jihad di atas, Azyumardi Azra mengatakan bahwa Sayid Utsman hanya memerhatikan masalah jihad dari segi

ritual dan menolak impuls-impuls politik apapun terhadap syarat terjadi jihad.¹¹⁴ Tentang pelaksanaan jihad yang harus ditentukan oleh syarat-syarat jihad Sayid Utsman menjelaskan bahwa syarat tersebut harus dibentuk dari dua pihak artinya dari sisi kaum Muslimin dan non-Muslim.¹¹⁵ Menurut pandangan Muhamad Khair Haekal yang mendefinisikan jihad secara etimologis sebagai pengerahan seluruh kemampuan antar kedua belah pihak untuk saling memertahankan, meski hanya (berdasarkan) perkiraan. Kata “perkiraan” dalam definisi tersebut diartikan oleh Haekal bahwa jihad seseorang melawan dirinya, dengan perkiraan bahwa di dalam diri orang tersebut ada dua sisi, ketika dua kepentingan yang saling berlawanan saling bertarung. Haekal juga mengambil pemikiran dari *Syarḥ Qaṣṭalānī* dan *Kitāb Ḥāsyiyah al-Jamāl ‘alā al-Jalālayn* yang menyatakan jihad adalah sabar terhadap kesulitan; kadangkala dalam peperangan dan dalam jiwa.¹¹⁶ Selain itu dalam pembahasannya, Sayid Utsman juga menyampaikan pendekatan syari‘at dalam penegakan hukum *fiqh* di mana ada syarat dan rukun jihad yang disampaikan dalam enam unsur penting di atas. Dalam kategori rukun pelaku jihad sebagai ibadah, Muḥammad bin Aḥmad al-Syarbinī dalam kitab *Mughnī al-Muḥtāj* menyatakan bahwa ada tujuh unsur penting sebagai syarat pelaku jihad di antaranya adalah Islam, baligh, berakal, merdeka, laki-laki, sempurna (sehat jasmani) dan memunyai nafkah.¹¹⁷

Perang sabil atau berjihad dengan senjata menurut pemikiran dari Quraisy Shihab bisa diterapkan ketika ada kesiapan mental berupa keimanan dan ketabahan bagi kaum Muslimin. Perang sabil dapat dilaksanakan jika usaha dengan cara damai menemui jalan buntu karena peperangan sebenarnya adalah hal yang tidak dikehendaki oleh Islam. Perang sabil menjadi hal yang diwajibkan ketika terjadi penganiayaan yang melampaui batas seperti membunuh wanita, anak kecil dan orang tua. Secara teknis perang sabil tidak boleh dilaksanakan secara mendadak sebelum terjadi perang dengan pihak lain dan jika ada perjanjian perdamaian harus dibatalkan terlebih dahulu secara tegas. Quraisy Shihab lebih menekankan perang sabil dilaksanakan hanya untuk melawan sebuah penganiayaan bukan karena kekufuran atau keengganan mereka memeluk Islam, tetapi karena penganiayaan yang mereka lakukan terhadap hak asasi

manusia untuk memeluk agama yang dipercayainya.¹¹⁸ Sementara Agus Salim berpendapat tentang jihad adalah pertahanan diri bukan sebuah agresi. Hanya ada dua penyerangan Nabi Muḥamad menurut Agus Salim yaitu ketika *fath Makkah* dan ekspedisi Khaybar. Agus Salim dalam kuliahnya mengatakan Nabi tidak pernah mengadakan peperangan di Makkah.¹¹⁹ Menurut Habib Lutfi bin Yahya, Ulama Tarekat Mu'tabaroh mengatakan ketika terjadi tekanan kaum kafir di Makkah, tidak ada perintah Allah kepada Nabi Muḥammad untuk berperang menghadapi mereka. Justru ketika itu Allah memerintahkan Nabi Muḥamad untuk hijrah ke Madīnah dan pada era berikutnya dalam perang Badr terjadi, kaum Muslim melakukan perang sabil yang sifatnya diserang dahulu bukan menyerang dahulu.¹²⁰

Pada abad ke-19 dan 20, undang-undang dasar pemerintah kolonial Hindia Belanda (*regeeringsreglement*) menjamin kebebasan beragama, bagi masyarakat Hindia Belanda pada umumnya. Namun pemerintah kolonial Belanda tetap melarang hal-hal yang dianggap berhubungan dengan keagamaan seperti menjual jimat dan meramal. Pemerintah kolonial Hindia Belanda sangat takut pada kehadiran mitos-mitos yang mendorong lahir gerakan perlawanan-perlawanan dalam bentuk gerakan perang sabil dan jihad. Namun dalam pelaksanaannya, undang-undang yang dikeluarkan tentang pelarangan penjualan jimat dan ramalan tetap tidak bisa dihilangkan dari kehidupan sosial.¹²¹ Kuat mitos dalam kehidupan sosial keagamaan masih berkembang dengan saat kuat. Dalam pesan-pesan Islam yang disampaikan dalam kuliah di Universitas Cornell, Amerika Serikat pada tahun 1953, KH. Agus Salim pernah memaparkan bahwa Presiden Ronald Reagan juga masih memercayai adanya doktrin *doomsday* di mana 'Īsā al-Masīh akan membunuh *dajjāl* yang diidentikkan sebagai orang Arab. Orang-orang Mormon meyakini memunyai wakil di Jerusalem di mana sebentar lagi Yesus akan datang membunuh para anti-Kristus yaitu orang Arab.¹²² Jihad telah diidentikkan oleh Barat sebagai perang suci yang seolah-olah digambarkan bahwa agama Islam disebarkan dengan pedang dan api.¹²³ Latarbelakang tentang perang sabil dan kisah orang *moor* yang berhasil mengadakan dominasinya di kawasan Eropa tetap menjadi saksi sejarah yang tidak bisa dihilangkan begitu saja. Dalam perkembangan, pengertian jihad lebih ditekankan kepada

berjuang melawan keterbelakangan.¹²⁴ Pemahaman jihad menjadi luas di kalangan masyarakat sosial keagamaan menjadi perubahan peradaban kolonial. Hal ini terlihat atas dorongan kemunculan berbagai pergerakan nasional Islam pada abad ke-20.

Simpulan

Perlawanan dengan nama perang sabil yang menggunakan ideologi jihad Islam telah disusupi oleh aspek-aspek mitologis seperti ratu adil, millenarianisme, nativisme, mesianisme, dan sebagainya menunjukkan ada kesalahan ketika para pemberontak tersebut memahami arti jihad yang sebenarnya sesuai kaidah hukum Islam. Jihad digunakan sebagai ideologi bagi gerakan perang sabil yang kemudian melahirkan identitas sebagai perlawanan Islam. Kritik yang terjadi atas pelaksanaan jihad juga disebabkan berbeda cara pandang kehidupan sosial dalam kedudukannya sebagai sesama (antar) manusia dan hubungan individu dengan pemerintahan. Pandangan itu didasarkan oleh kehidupan sosial masyarakat yang waktu itu secara realita berada di bawah rezim kolonial.

Sayid Utsman memandang jika selama masyarakat diberikan jaminan melaksanakan kegiatan agamanya dan menolak mengerjakan peraturan yang melanggar syari'at, maka menurut Sayid Utsman perang sabil tidak perlu dilaksanakan. Sementara bagi beberapa golongan pribumi yang melakukan gerakan perlawanan sosial masih perlu dilakukan perang sabil dan jihad karena mereka melihat ada perampasan wilayah kehidupan, baik secara geografis, ekologis, politis ataupun budaya.

Catatan Akhir

- ¹ Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1992), 84-85.
- ² Taufik Abdullah, et al., *Sejarah Umat Islam Indonesia* (MUI: Jakarta, 1991), 38.
- ³ Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru:1500-1900 dari Emporium Sampai Imperium* (Jakarta: Gramedia,1987), 36.
- ⁴ Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, 41.
- ⁵ Seperti ekspansi Sultan Iskandar Muda di Deli (1612), Johor (1613), Bintan (1614), Pahang (1618), Kedah (1619) dan Nias (1625). Lih. Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, 81.

- 6 Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, 184.
- 7 Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, 54.
- 8 Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, 50.
- 9 Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, 51.
- 10 Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, 51.
- 11 Gobbe, E dan Abdriaanse, *Nasehat-Nasehat C. Snouck Hurgronje IX* (Jakarta: INIS, 1995), 1627.
- 12 Gobbe, E dan Abdriaanse, *Nasehat-Nasehat C. Snouck Hurgronje I* (INIS: Jakarta, 1995), lxi.
- 13 John Scott, *Teori Sosial: Masalah-Masalah Pokok dalam Sosiologi*, terj. Tim Pustaka Pelajar (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 127.
- 14 Kritik terhadap diskripsi pembagian masyarakat oleh Clifford Geertz dilakukan oleh Prof. Bachtiar, Deliar Noer dan para ilmuwan lainnya. Lih. Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi: Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Tim Pustaka Jaya (Jakarta: Pustaka Jaya, t.t.), ix.
- 15 Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi*, vii.
- 16 Sartono Kartodirdjo, et al., *Perkembangan Peradaban Priyayi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press), 12.
- 17 Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi*, xii.
- 18 Paul Stange, *Kejawen Modern: Hakikat dalam Penghayatan Sumarah* (Yogyakarta: LKIS, 2009), 4.
- 19 Menurut pendapat Snouck Hurgronje, pada awal abad ke-19 masyarakat di Hindia Belanda pada umumnya secara permukaan sebagai pemeluk Islam yang mayoritas adalah *abangan* namun tetap tercatat sebagai Muslim serta didukung oleh petani sebagai pendukungnya. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980), 22.
- 20 Cliffor Geert membagi golongan masyarakat Jawa menjadi *santri*, *abangan* dan *priyayi*. Namun dalam pernyataan Deliar Noer dikatakan bahwa Geertz telah melakukan pembagian yang didasarkan oleh kriteria yang sama. Menurut Deliar Noer, yang benar adalah Islam *putihan* dan *abangan* dapat juga dibagi di dalam golongan priyayi sehingga di dalam golongan ini juga terdapat ulama atau kiai berdasarkan pada dedikasi dan intensitas seseorang pada Islam. Lih. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 8.
- 21 Aboe Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Solo: Ramadhan, 1985), 80.
- 22 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 11-12.
- 23 Sudiono M.P. Tjondronegoro dan Gunawan Wiradi, *Dua Abad Penguasaan Tanah: Pola Penguasaan Tanah Pertanian di Jawa dari Masa ke Masa* (Jakarta: Gramedia, 1984), 4.
- 24 Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda: Het kantoor voor Inlandsche Zaken* (Jakarta: LP3ES, 1996), 9.
- 25 Di antaranya mempersulit pendirian dan bantuan masjid, mencurigai dengan memerketat pelaksanaan ibadah haji, melarang tarekat di beberapa daerah di Nusantara, dan kegiatan agama Islam lainnya. Mengawasi yang paling mudah bagi pemerintahan kolonial adalah melarangnya begitu saja. Lih. Karel A.

- Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 175; Dien Madjied, *Berhaji di Masa Kolonial* (Jakarta: CV. Sejahtera, 2008), 82; Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 10-11.
- ²⁶ Pada tahun 1882 lembaga peradilan agama diresmikan oleh pemerintah sehingga politik kolonial telah memasuki urusan politik beragama secara langsung, terutama pada bidang pendidikan, ordonasi guru yang mewajibkan adanya izin bagi guru-guru Islam (1905), peradilan agama (1882) yang mengangkat pengulu sebagai penasehat pada pengadilan umum, pengawasan perkawinan dan perceraian (1905), ordonasi perkawinan di Jawa dan Madura (1932), ordonasi guru pada tahun 1905 (diubah pada tahun 1925) dan pengawasan terhadap kas masjid. Lihat Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 30.
- ²⁷ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil* (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1984), 108.
- ²⁸ Ketika piagam VOC berakhir pada 31 Desember 1799, kepentingan dan tekanan Belanda mulai diterapkan dalam segala bentuk struktur masyarakat Nusantara, khususnya melalui peran administrasi dan penguasaan lahan (*Agrarische Wet* atau *Agrarisch Besluit*) pada tahun 1870. Lih. Boxer, CR., *Jan Kompeni: Sejarah VOC dalam Perang dan Damai 1602-1799* (Jakarta: Penerbit Sinar harapan, 1983), 146.
- ²⁹ Pada abad ke -19 dan 20, banyak ulama dan kiai yang diasingkan, dicurigai ataupun digeser kedudukannya padahal mereka memunyai tempat di hati rakyat dan digantikan oleh pengulu atau ulama-ulama yang dianggap akomodatif oleh pemerintah kolonial Belanda. Bagi masyarakat tradisonal Muslim hal itu sangat menyakitkan apalagi ulama pengganti tersebut dipandang oleh umat Islam sebagai sosok yang tidak masuk dalam kriteria ulama menurut pengetahuan mereka.
- ³⁰ Roorda van Eysinga (1796-1856) adalah orang Belanda yang pertama kali mencoba menyusun pengetahuan dan bahasa masyarakat Indonesia secara sistematis. Pandangan pemerintah kolonial Hindia Belanda melalui salah satu tokoh Katoliknya memandang ibadah haji secara politis sangat berbahaya. Pemikiran Bogardt mengatakan lebih baik pemerintah secara tegas melarang ibadah haji daripada kemudian terpaksa harus menembak mati mereka. Lih. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 17, 22.
- ³¹ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 8.
- ³² Dalam keadaan seperti itu, seorang Katolik Belanda yang bernama Bogardt melancarkan penekanan dengan kritik yang sangat tajam bagi pemerintah kolonial Hindia Belanda. Kritik Bogardt adalah “andaikata kemakmuran di Jawa tidak bisa diperbaiki maka kesalahan berada di pihak Islam karena kecenderungan bersenang-senang tanpa moral, sehingga anak-anak hidup seperti anak sapi di padang rumput. Kritik ini dilancarkan oleh Bogardt pada tahun 1908. Lih. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 23.
- ³³ Adalah Roorda van Eysinga (1796-1856) yang mengajukan gagasan kemungkinan Islam digantikan oleh Kristen di Nusantara. Pendapat lain muncul dari Van Bylandt pada tahun 1905 yang hampir setiap tahun memeringatkan kepada parlemen Kerajaan Negeri Belanda dan pemerintah

kolonial Hindia Belanda akan bahaya pengaruh Islam dan perlunya digalakkan zending di Hindia Belanda yang senada dengan Visser yang setuju terhadap usaha membendung pengaruh Islam pada tahun 1904. Lih. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 18, 22; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 27.

- ³⁴ Tokoh-tokoh misionaris di antaranya adalah Cristian Albers (1837-1920), D.J. van der Linden (1873-1885) serta D.J. Granhuis, A. Dijkstra, A. Geerdink dan S. Coolsma (1840-1926). Sumber lain menyatakan para misionaris tersebut adalah van J.V.L. Gericke, N. Andriani, Alb. C. Kruyt dan H. Kraemer. Lih. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 19; Coppel, A. Charles, *From Christian to Confucian Religion: The Nederlandsche Zendingsvereeniging and the Chinese of West Java, 1870* (ed.) (Victoria: Monash University, 1986), 15, 18.
- ³⁵ Zending Kristen dan misi Katolik ini mulai menyebar di penjuru Nusantara di antaranya ke Sumatera Timur (1890), ke Nias (1886) kemudian mendirikan perkampungan Kristen yang pertama di Mojokerto (1844) disusul di Cidre(Cirebon), Pengharepan (Sukabumi) dan Palalongan (Priangan). Di luar Jawa, gerakan zending masuk ke Kalimantan (1836) dan misi Rijn Jerman di Toba yang bersaing dengan pengislaman oleh orang Paderi dari Minangkabau. Lih. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 27, 28; Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 19; Coppel, A. Charles, *From Christian to Confucian Religion*, 15.
- ³⁶ Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 22-23.
- ³⁷ Secara terminologi bahasa kafir diartikan sebagai kufur atau mengingkari. Lih. Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer: Arab-Indonesia* (Yayasan Ali Maksum Krpyak: Yogyakarta, 1996), 1512.
- ³⁸ *Babad Diponegoro*, terj. Tim Depdikbud (Depdikbud: Jakarta, 1981), 255.
- ³⁹ Ahmad Syadirin Amin, *Mengenai Ajaran Tarjumah Syaikh H. Ahmad Rifai'ie RH* (Jakarta : Jamaah Masjid Baiturrahman, 1989), 40.
- ⁴⁰ Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyah: Gerakan Sosial Keagamaan di Pedesaan Jawa tengah 1850-1982* (Yogyakarta: Tarawang Press), 23.
- ⁴¹ Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyah*, 31.
- ⁴² Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyah*, 32.
- ⁴³ Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyah*, 42.
- ⁴⁴ Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyah*, 33.
- ⁴⁵ Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyah*, 39-41.
- ⁴⁶ Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 233; Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, 56.
- ⁴⁷ *Republika*, 30 Oktober 2011.
- ⁴⁸ Gobee dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje*, 2062.
- ⁴⁹ Gobee dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje*, 2062.
- ⁵⁰ Gobee dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje*, 2062-2063.
- ⁵¹ Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyah*, 101.
- ⁵² Sartono kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, 224.

- ⁵³ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 62.
- ⁵⁴ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 53.
- ⁵⁵ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 53.
- ⁵⁶ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 54.
- ⁵⁷ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 54.
- ⁵⁸ Eskatologis adalah mengenai hal-hal terakhir seperti kematian, hari kiamat, kebangkitan. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia IV*, 381.
- ⁵⁹ Peter Carey, *The Power of Prophecy: Prince Dipanegara and the end of an old order in Java, 1785-1855* (Leiden : KITLV Press, 2008), 495, 512.
- ⁶⁰ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 26.
- ⁶¹ *Babad Diponegoro*, 252.
- ⁶² *Babad Diponegoro*, 44.
- ⁶³ *Babad Dipanegara*, 253.
- ⁶⁴ *Babad Diponegoro* 44.
- ⁶⁵ *Babad Diponegoro*, 194.
- ⁶⁶ *Babad Diponegoro* 30.
- ⁶⁷ *Babad Diponegoro*, 199.
- ⁶⁸ *Babad Diponegoro*, 31.
- ⁶⁹ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 58-59.
- ⁷⁰ Serat Jayabaya meramalkan bahwa pada tahun 2100 akan terjadi kiamat kubra yang ditandai dengan perang besar yang dimulai oleh serangan Jumajuja terhadap Arab. Imam Mahdi bersama Umar Maya dan Mohamad Hanafiyah akan bangkit mengalahkan para penyerobot tersebut. Dalam ramlan Achiring Djaman ada orang disebut Dabatul Arli yang akhirnya menundukkan Jamajuja. Lih. Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 59.
- ⁷¹ Ada kunjungan Sumasari Adikusuma, seorang pengagung Malangyudan dan Imanreja (pemimpin gerakan Srikaton) menziarahi Katangga. Seorang tokoh pergerakan ratu adil dari Srandakan Bantul, Yogyakarta bernama Krumasegia berkotbah bahwa mengaku kerajaannya berasal dari Katangga. Lih. Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 59.
- ⁷² Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 59.
- ⁷³ Kareel Steenbrink dalam akhir kalimatnya juga berharap akan ada studi lanjut tentang penjelasan gambaran fundamentalis dalam sosok Syekh Ahmad Rifai. Steenbrink mengistilahkan reformis, fundamentalis sebagai kembali kepada dasar yang asli seperti puritan sebagai arti hendak membersihkan, memurnikan yang senada dengan revival yang keduanya diartikan sebagai kebangkitan. Lih. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 11.
- ⁷⁴ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 60.
- ⁷⁵ Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyah*, 38.
- ⁷⁶ Sebenarnya permintaan residen Pekalongan, Fransiscus Netscher pada tanggal 2 Juni 1982 tentang pengasingan Syekh Ahmad Rifai ditolak oleh Gubernur Jenderal Duymaer van Twist di Batavia dengan alasan bukti yang tidak kuat. Pengganti Duymaer, Pahud seorang Gubernur Jenderal Hindai Belanda yang dikenal sering mengambil tindakan sangat keras setelah terjadi pemberontakan

Mutiny di Hindia Inggris juga menolak pengasingan Syekh Ahmad Rifai pada tanggal 23 November 1858 dengan alasan yang sama dengan sebelumnya. Permintaan Residen Pekalongan tersebut didasari karena desakan Bupati Batang, Raden Tumenggung Aria Puspadingrat, Jaksa Pekalongan, Raden Witiswodjo dan pengulu Pekalongan yang resah akan pemikiran Syekh Ahmad Rifai yang menganggap kafir para pejabat administrasi kolonial dari lurah sampai bupati (priyayi) dan ulama lembaga keagamaan pemerintah kolonial seperti pengulu. Lih. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 101, 105; Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyah*, 45.

⁷⁷ Ahmad Adaby Darban, *Rifa'iyah*, 39.

⁷⁸ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 61.

⁷⁹ *Kamus Besar Bahasa Indonesia IV* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2011), 401.

⁸⁰ Kuntowijoyo juga telah meletakkan istilah fundamentalis dalam peristiwa Tanjung Priok pada masa Orde Baru. Dalam pengertian koneksi asing, menurut Kuntowijoyo, gerakan PULO (Patani United Liberation Organization) mencoba menginternasionalisasi perjuangan mereka dengan membangun koneksi dengan Libya. Lih. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 76, 156, 217.

⁸¹ Benjamin R. Barber, *Jihad vs. Mc Word: Globalisme dan Tribalisme Baru Dunia* (Surabaya: Ikon Teralitera, 2003), 263, 264, 268.

⁸² Militansi yang dibangun oleh Pangeran Diponegoro sejak pengaturan strategi perang pertama kali di Selarong telah melahirkan nama-nama seperti laskar *Bulkiya*, *Aspiya* dan lain-lain. Lih. Peter Carey, *The Power of Prophecy*, 152, 559.

⁸³ Sartono kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, 178.

⁸⁴ Sartono kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, 477.

⁸⁵ Dapat terlihat dari jumlah korban perang di antaranya delapan orang asing yang meninggal, empat lainnya terluka serta sembilan elit birokrasi lokal yang meninggal tiga lainnya terluka. Di kalangan pribumi ada 30 orang yang meninggal dunia, dan 13 lainnya terluka. Gerakan petani Banten didukung oleh 19 ulama dari jumlah 164 guru agama, di mana 19 guru agama tersebut memunyai 539 murid (santri) dari jumlah 3591 murid dari guru agama di afdeling Anyer. Dampak yang nyata setelah pemberontakan berakhir adalah sebanyak 204 orang ditangkap, 94 dilepaskan; 89 dihukum kerja paksa selama 15 dan 20 tahun, 11 orang dijatuhi hukuman gantung setahun setelah pemberontakan. Sumber lain dinyatakan 83 orang ditawan dan 94 orang lainnya diasingkan. Lih. Sartono kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, 369, 468, 472; Taufik Abdulah, et al., *Sejarah Umat Islam Indonesia*, 208; Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 57.

⁸⁶ Seperti awal penyebab Pemberontakan Cilegon 1888, pada sekitar tahun 1872-1876 Haji Abdul Karim menyebarkan kegiatan tarekat Qādiriyyah di Banten dengan cara berkeliling ke pelosok-pelosok. Haji Abdul Karim dianggap sebagai kiai terbesar di daerah Banten dan mendapat gelar *Kiai Agung* di samping ada juga menganggapnya sebagai *Waliyullah*. Pada tahun 1876 ia diangkat menjadi

pengganti Syekh Khatib Sambas pemimpin tertinggi tarekat Qādiriyyah di Makkah. Waktu berangkat ke Makkah pada tahun 1876 ia mengatakan pada murid-muridnya yang akrab bahwa, “*Ia tidak akan kembali lagi ke Banten selama daerah ini masih berada di bawah kekuasaan orang asing.*” Hal ini tentu memprovokasi murid-muridnya untuk memberontak. Lih. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 56.

⁸⁷ Arsip Nasional Republik Indonesia, *Laporan-Laporan tentang Gerakan Protes di Jawa pada Abad-XX* (Jakarta: Arnas, 1981), 233

⁸⁸ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, 75.

⁸⁹ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 59.

⁹⁰ Seperti rencana Residen Yogyakarta yang akan mengasingkan tiga guru tarekat Qādiriyyah dan Naqsybandiyyah karena dianggap mengajarkan tarekat yang dilarang oleh Sultan Yogyakarta. Ketika kasus di Yogyakarta tersebut dipelajari oleh Snouck ketika dimintai pertimbangan oleh Residen Yogyakarta, Snouck berharap agar rencana pemerintah tersebut dipertimbangkan kembali. Lih. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 59,175.

⁹¹ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 185.

⁹² Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 176.

⁹³ Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 102,159,160.

⁹⁴ Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje IX*, 1632.

⁹⁵ Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje IX*, 1625.

⁹⁶ Hubungan persahabatan ini akhirnya terlepas karena K.F Holle dan temannya yang bernama Raden Muhamad Musa pernah memakai nama Sayid Utsman untuk kepentingan pribadi mereka. Pada tahun 1896, Van den Berg memunyai kedudukan sebagai penasehat Hindia Belanda untuk perkara-perkara yang berhubungan dengan agama Islam dan orang Arab, sedangkan K.F Holle menjadi penasehat untuk perkara-perkara pribumi. Kedua jabatan tersebut sejak 1889 diberikan kepada Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje. Lih. Berg, van, de., *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara* (INIS, Jakarta, 1989), xiii; Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 185, 254

⁹⁷ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 186.

⁹⁸ Tentang penentangan bentuk tarekat yang pada masa tersebut tidak hanya dilakukan oleh Sayid Utsman sendiri saja, namun juga dilakukan oleh Syekh Nawawi dan Syekh Ahmad Khatib dari Makkah. Sedang di Hindia Belanda dilakukan oleh Syekh Salim bin Sumayr dan Sayid Utsman. Syekh Imam Nawawi menggarap tarekat yang moderat ala al-Ghazālī, sedang Sayid Utsman memurnikan ajaran tarekat untuk bisa diamalkan pada zaman tersebut. Syekh Salim Sumayr dikenal sangat keras melawan penyalahgunaan tarekat sedangkan Syekh Ahmad Khatib hanya menentang pelaksanaan tarekat Naqsybandiyyah saja. Lih. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 117,136, 134,175,185.

⁹⁹ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 60.

¹⁰⁰ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 59.

¹⁰¹ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 225.

- ¹⁰² Di kedua pihak antara guru dan murid dalam tarekat terjadi praktik seperti guru meminta sejumlah uang kepada muridnya pada peristiwa *baiat* atau *ijazahan*, ataupun memanfaatkan ketaatan murid terhadap guru tarekatnya untuk memenuhi kepentingan pribadi atas nama tarekat sebagaimana yang dilakukan oleh Syekh Ismail Minangkabau yang mengumpulkan uang dari murid-muridnya untuk membayar hutang. Lih. Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje IX*, 1634; Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 153,229.
- ¹⁰³ Di hadapan para muridnya, guru tarekat menyebarkan berbagai macam bentuk ketakhayulan termasuk penggunaan jimat untuk berbagai macam tujuan bahkan untuk mempermudah pencurian dan pembunuhan. Akhirnya guru tersebut memanfaatkan kelebihanannya untuk sarana memenuhi kepentingan pribadinya seperti penjualan jimat, jampi-jampi, ataupun kekeramatan lainnya, seperti penipuan yang dilakukan oleh Haji Harun, seorang penyiar tarekat Qādiriyyah di Lampung. Dalam pelaksanaan tarekat 'Alawiyyah, ongkos untuk memperoleh nama baru seorang murid setelah dibaiat dan silsilah untuk tarekat 'Alawiyyah adalah F 2,5,- sementara ongkos naik haji pada waktu itu sekitar F 400-500,- sehingga upacara itu menghabiskan 0,5% dari ONH. Lihat Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje IX*, 1627, 2018; Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*,187.
- ¹⁰⁴ Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje X*, 2116.
- ¹⁰⁵ Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje IX*, 1627; Azyumardi Azra , “Hadrami Scholars in The Malay-Indonesia Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid Uthman,” *Studia Islamika*, Jakarta, vol. 2, no. 2, 1995, 18.
- ¹⁰⁶ Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje I*, lxi.
- ¹⁰⁷ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 62.
- ¹⁰⁸ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 64.
- ¹⁰⁹ Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje*, lxiii.
- ¹¹⁰ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*. 63.
- ¹¹¹ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 56.
- ¹¹² Sementara di Banten ajaran Sayid Utsman telah berhasil mengurangi jumlah penganut tarekat. Maka terbitnya karya-karya Sayid Utsman dinilai menggembirakan. Di seluruh Jawa orang Islam yakin bahwa Sayid Utsman tidak mungkin menulis sesuatu yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Lih. Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje*, 1627.
- ¹¹³ Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje*, 1822.
- ¹¹⁴ Azyumardi Azra, “Hadrami Scholars in The Malay-Indonesia Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid Uthman”, 18.
- ¹¹⁵ Gobe dan Adriaanse, *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje I*, lxi.
- ¹¹⁶ Muhamad Khaer Haekal, *Jihad dan Perang: Menurut Syariat Islam* (Bogor: Pustaka Tarriqul Izzah, 2003), 10.
- ¹¹⁷ *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992), 1400.

- ¹¹⁸ M. Quraisy Shihab, *Wawasan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1997), 518.
- ¹¹⁹ Budy Munawar-Rachman, *H. Agus Salim (1884-1954): Perang, Jihad dan Pluralisme* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004), 57.
- ¹²⁰ Wawancara dengan Maulana Habib Luthfi bin Yahya, di kediamannya Noyontaan, Pekalongan, 23 November 2013.
- ¹²¹ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, 186.
- ¹²² Budy Munawar-Rachman, *H. Agus Salim (1884-1954)*, 49.
- ¹²³ Agus salim, *Pesan-Pesan Islam* (Bandung; Mizan, 2009), 267.
- ¹²⁴ Maryam Jameelah, *Islam versus Barat* (Jakarta: al Hidayah, 1981),76.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. et al., *Sejarah Umat Islam Indonesia*. MUI: Jakarta. 1991.
- Aceh, Aboe Bakar. *Pengantar Ilmu Tarekat*. Solo: Ramadhani. 1985.
- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer: Arab-Indonesia*. Yayasan Ali Maksum Krapyak: Yogyakarta. 1996.
- Amin, Ahmad Syadirin. *Mengenal Ajaran Tarjumah Syaikh H. Ahmad Rifa'ie RH*. Jakarta : Jamaah Masjid Baiturrahman. 1989.
- Arsip Nasional Republik Indonesia, *Laporan-Laporan tentang Gerakan Protes di Jawa pada Abad-XX*. Jakarta: Arnas, 1981. 233
- Azra, Azyumardi. “*Hadrami Scholars in The Malay-Indonesia Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid Uthman*”.
- Babad Diponegoro*, terj. Tim Depdikbud. Depdikbud: Jakarta, 1981.
- Barber, Benjamin R. *Jihad vs. Mc Word: Globalisme dan Tribalisme Baru Dunia*. Surabaya: Ikon Teralitera. 2003.
- Berg, Van, de., *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*. INIS, Jakarta, 1989.
- Boxer, CR., *Jan Kompeni: Sejarah VOC dalam Perang dan Damai 1602-1799*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan. 1983.146.
- Carey, Peter. *The Power of Prophecy: Prince Dipanegara and the end of an old order in Java, 1785-1855*. Leiden : KITLV Press. 2008.
- Coppel, A. Charles, *From Christian to Confucian Religion: The Nederlandsche Zendingsvereeniging and the Chinese of West Java, 1870* (ed.). Victoria: Monash University. 1986.
- Darban, Ahmad Adaby. *Rifa'iyah: Gerakan Sosial Keagamaan di Pedesaan Jawa tengah 1850-1982*. Yogyakarta: Tarawang Press. 23.

- Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan. 1992.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi: Dalam Masyarakat Jawa*. Terj. Tim Pustaka Jaya. Jakarta: Pustaka Jaya. t.t.. ix.
- Gobbe, E dan Abdriaanse, *Nasehat-Nasehat C. Snouck Hurgronje IX*. Jakarta: INIS, 1995.
- Haekal, Muhamad Khaer. *Jihad dan Perang: Menurut Syariat Islam*. Bogor: Pustaka Tarriqul Izzah. 2003.
- Jameelah, Maryam. *Islam versus Barat* . Jakarta: al Hidayah. 1981.
- Kartodirdjo, Sartono. et al., *Perkembangan Peradaban Priyayi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- . *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya. 1984.
- . *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- . *Pengantar Sejarah Indonesia Baru:1500-1900 dari Emporium Sampai Imperium*. Jakarta: Gramedia. 1987.
- . *Ratu Adil*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan. 1984.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan. 1991.
- Madjied, Dien. *Berhaji di Masa Kolonial*. Jakarta: CV. Sejahtera. 2008.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES. 1980.
- Rachman, Budy Munawar. *H. Agus Salim (1884-1954): Perang, Jihad dan Pluralisme* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama. 2004.
- Salim, Agus. *Pesan-Pesan Islam*. Bandung; Mizan. 2009.
- Scott, John. *Teori Sosial: Masalah-Masalah Pokok Dalam Sosiologi*, terj. Tim Pustaka Pelajar. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran*. Bandung: Mizan. 1997.
- Stange, Paul. *Kejawen Modern: Hakikat dalam Penghayatan Sumarah*. Yogyakarta: LKIS. 2009.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang. 1984.
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda: Het kantoor voor Inlandsche Zaken*. Jakarta: LP3ES. 1996.
- Tjondronegoro, Sudiono M.P. dan Gunawan Wiradi, *Dua Abad*

Penguasaan Tanah: Pola Penguasaan Tanah Pertanian di Jawa dari Masa ke Masa. Jakarta: Gramedia. 1984.

Wawancara dengan Maulana Habib Luthfi bin Yahya, di kediamannya Noyontaan, Pekalongan, 23 November 2013.