

GERAKAN TAREQAT AKMALIYAH DI BANYUMAS JAWA TENGAH ABAD XIX

Tanto Sukardi

ABSTRACT

The aim of the research is to study the form of Tareqat Akmaliah movement in Banyumas Recidency, Central Java, as the effect of the cultivation system applied in this area. The method used in this study is qualitative one, especially which is usually practiced in historical research, such as heuristics, critics, interpretation and explanation. In practice the cultivation system took a long time to grow and cultivate the plantation; hence the workers had little or no time at all to work at their own soil. Consequently, their families suffered a lot as their sawah or fields laid bare without producing food for their daily needs. In the long run, as these conditions getting worst, the families endured malnutrition, hunger, and high rate of mortality. Poverty forced these peasants and their families to make up and adjust new actions, attitudes, habits, and traditions as forms of self-defence mechanism to survive from the threat of oppression and exploitation. As one form their resistance against the cultivation system was social upheaval in the form of social movement such as messianic movement.

Key words: *Tareqat Akmaliah, cultivation system, messianic movement, the effect of cultivation system.*

Dr. Tanto Sukardi, M.Hum, adalah dosen Pendidikan Sejarah FKIP Universitas Muhammadiyah Purwokerto. Dilahirkan di Cilacap, 25 Oktober 1954, menamatkan Pendidikan S-1 di IKIP Yogyakarta, Pendidikan Sejarah, tahun 1979; S-2 dari Universitas Gadjah Mada (M. Hum), tahun 1996 bidang Ilmu Sejarah, dan S-3 Pendidikan IPS, Universitas Pendidikan Indonesia, tahun 2007. Bidang Keahlian Peneliti Pendidikan & Sosial Humaniora. Disamping mengajar, penulis juga aktif mengikuti berbagai kegiatan ilmiah, berupa seminar, publikasi ilmiah, dan penelitian. Untuk kepentingan akademis penulis dapat dihubungi pada Jurusan Pendidikan Sejarah FKIP Universitas Muhammadiyah Purwokerto, E-mail tanto_sukardi@yahoo.com

Pengantar

Keberhasilan pemerintah kolonial dalam pelaksanaan Sistem Tanam Paksa disebabkan oleh kemampuan mereka dalam mempelajari dan memahami serta memanfaatkan lembaga-lembaga pribumi. Dengan demikian dalam pelaksanaannya, baik dalam memperoleh lahan maupun dalam perekrutan tenaga kerja paksa untuk perkebunan menggunakan jalur-jalur dan wewenang tradisional di daerah pedesaan (Day, 1904: 4).

Ketika sistem ekonomi kolonial memasuki kehidupan tradisional di pedesaan, terjadilah hubungan ekonomi yang tidak seimbang. Sebagai akibatnya, maka sistem ekonomi yang lebih kuat dapat mendominasi sistem perekonomian yang lebih lemah (Santos, 1970:45; Amir, 1976: 202). Hubungan yang tidak seimbang antara dua sistem ekonomi itu, mendorong terjadinya pergeseran-pergeseran dalam masyarakat dalam rangka menyesuaikan diri. Perubahan-perubahan itu membawa dampak lebih jauh lagi dalam kehidupan masyarakat petani pedesaan. Komersialisasi semakin meluas, diiringi pula dengan terjadinya perubahan struktur sosial (Alavi, *et al*, 1982:120).

Pada tahap selanjutnya, terjadi upaya untuk saling menyesuaikan diri antar unsur yang ada dalam masyarakat dalam bentuk pergeseran sosial. Dalam kondisi semacam itu ada kecenderungan terjadinya *cultural lag* yang disebabkan oleh salah satu unsur mengalami perubahan lebih banyak daripada unsur lain. Jika ketidakserasian itu semakin meluas dan tidak dapat diselesaikan, maka terjadilah keresahan sosial dalam masyarakat (Ogburn, 1950: 221).

Perubahan sosial pada umumnya bertujuan untuk mengubah masyarakat tradisional menjadi masyarakat yang modern. Oleh sebab itu selama perubahan itu berlangsung dapat dijumpai masyarakat bersifat transisional. Dalam situasi seperti ini masyarakat menghadapi masalah yang sangat berat. Mereka kehilangan pegangan sehingga kehidupan mereka sangat kacau yang disebut anomie atau suasana tanpa norma. Keresahan dan kekacauan sosial dapat terjadi karena batas norma tidak lagi disadari, sehingga mudah terjadi pola tindakan yang mengancam solidaritas (Abdullah dan Leeden:1986: 14-15).

Dalam kondisi semacam itu terjadi kontradiksi dalam masyarakat yang tidak dapat terelakkan. Sikap permusuhan itu dipandang sebagai emansipasi pembebasan individu dari berbagai tekanan yang dilakukan oleh pihak penguasa. Masyarakat yang dalam keadaan gelisah itu berusaha mendapatkan figur pimpinan baru, yang berasal dari golongan ulama bebas yang tidak terikat pada birokrasi. Walaupun gerak ulama bebas ini dibatasi, namun mereka didukung oleh masyarakat pedesaan, karena dipandang memiliki kharisma. Melemahnya dukungan kesetiaan penduduk terhadap pimpinan formal tersebut disebabkan oleh keterlibatan mereka dalam aktivitas ekonomi dan administrasi kolonial (Burger, 1962: 153).

Keterlibatan masyarakat pedesaan dan ulama bebas di satu pihak menghadapi kelompok pimpinan formal dan kolonial pada pihak lain menandai gerakan protes terhadap segala tindak ketidakadilan yang merugikan masyarakat. Bentuk protes yang sering dimunculkan adalah ide tentang perang sabil. Tidak dapat disangkal, bahwa ide ini sangat mendorong militansi di kalangan elit agama dan para pengikutnya yang setia. Sasaran utama gerakan keagamaan semacam itu adalah menyerang kekuasaan orang kafir yang dipandang telah banyak membawa akibat buruk bagi kehidupan masyarakat (Kartodirdjo, 1982: 17). Hal seperti itu juga menandai gerakan messianisme di Banyumas yang diusung oleh Tareqat Akmaliyah pimpinan Kyai Nurhakim.

Pokok Permasalahan

Berdasarkan uraian di atas maka pokok permasalahan yang perlu dicermati adalah: 1) Faktor-faktor pendorong munculnya gerakan Tareqat Akmaliyah di Banyumas. 2) Karakteristik Tareqat Akmaliyah sebagai gerakan messianisme.

Kajian Pustaka

Dalam kasus tradisi keagamaan masyarakat Jawa, hasrat untuk menjaga keseimbangan ekosistem dengan organisasi sosial itu dikenal dengan konsep kosmologis atau konsep harmonitas total. Konsep ini, baik pada tingkat mikro maupun makro bersandar pada kunci *manunggaling kawula-gusti*, yang pada tingkat dan dataran sosial dapat berfungsi untuk menjalin hubungan yang harmonis antara rakyat dengan pimpinan. Harmoni itu akan dapat dicapai jika seluruh anggota masyarakat maupun pimpinan memenuhi hak dan kewajibannya masing-masing (Supajar, 1988: 27). Akan tetapi mengingat pemilikan hak dan kewajiban antara rakyat dengan pimpinan terlalu jauh, pencapaian kehidupan yang harmonis baru dapat dicapai apabila perbedaan status itu dikurangi (Geertz, 1988: 27). Seperti diketahui, antara rakyat dengan pimpinan terikat pada suatu pola hubungan yang yang tidak diperkenankan untuk saling melanggar garis hirarki sosial yang resmi, yang mendasarkan diri pada kelahiran, pangkat, dan peraturan (Murtono, 1985: 19).

Konsep kosmologis Jawa yang besar pengaruhnya bagi pembinaan kekuasaan kerajaan Islam di tingkat pusat, ternyata besar pengaruhnya bagi pembentukan konsep legitimasi pemerintahan di tingkat lokal seperti yang dipraktekkan di Banyumas. Bagi masyarakat, bupati dipandang sebagai pimpinan yang sangat berwibawa dan berkharisma. Semua itu berdampak positif bagi terpeliharanya suatu keyakinan, bahwa kedudukan pimpinan adalah sakral dan harus selalu dipatuhi. Keyakinan seperti inilah yang menempatkan bupati sebagai raja kecil di daerahnya yang menjadi panutan dan tumpuan kesetiaan rakyat (Hatmosuprobo, 1995: 56). Hal ini berarti

konsep kosmologis Jawa juga diyakini secara luas dalam masyarakat Banyumas. Pada intinya mereka meyakini bahwa bupati sebagai pimpinan tidak hanya berkedudukan sebagai pimpinan duniawi yang bersifat *profan*, tetapi juga sebagai pimpinan agama yang sakral. Hal ini dapat diamati dari gelar *kyai* yang pada umumnya digunakan oleh para bupati yang berkuasa di daerah ini (Brotodiredjo, 1969: 26).

Hal ini dapat dipahami, mengingat dalam lingkungan pemeluk Islam, dikenal tiga cabang pengetahuan, yaitu *fiqh* (yurisprudensi), ilmu *kalam* (theologi), dan *tassawwuf* (misticisme), yang berkembang tidak selalu bersama-sama dan dalam pertumbuhannya sangat dipengaruhi oleh situasi zaman dan tempat yang berbeda. Bila dicermati, sejarah perkembangan Islam di Indonesia sangat dipengaruhi oleh kaum sufi yang memiliki peranan penting sejak abad ke-13. Dengan demikian, wajar apabila sejak pertama kalinya dikembangkan di Jawa, Islam telah bercorak sufistik dengan wali sebagai pemegang kendali penyebaran ajaran Islam. Berdasarkan kenyataan itu maka harus diakui, bahwa kaum sufi dan guru tarekatnya memegang peranan penting perkembangan kebudayaan Islam di tanah air (Pesantren, 1985: 4).

Sebagai dampaknya pengalaman *tassawwuf* dalam bentuk tareqat yang mulai muncul sejak sekitar abad ke-12 berkembang dengan bermacam-macam alirannya, seperti Qodiriyah, Naqsabandiyah, Rifa'iyah, dan Sanusiyah. Sebenarnya perbedaan masing-masing aliran itu terletak pada model pengamalan *zikir* dan *wirid*, yang merupakan ciri khas pengamalan keagamaan bagi para penganutnya. Pada hakekatnya dalam setiap tareqat, fungsi guru menempati kedudukan yang sangat sentral dan dikeramatkan. Para penganut tareqat tidak mungkin melakukan amalan-amalan tanpa bimbingan seorang guru. Bahkan otoritas kharismatik para guru tarekat telah menimbulkan sikap masyarakat untuk mengaguminya, karena memiliki sejumlah ilmu gaib dan kekuatan supra natural. Dengan demikian, para guru tareqat dijadikan sebagai pelindung dan tempat meminta pertolongan oleh para pengikutnya dalam menghadapi kesulitan hidup (Simuh, 1985: 77).

Islam dalam coraknya yang demikian itulah yang mampu memikat hampir semua lapisan masyarakat sejak awal perkembangannya di Indonesia, termasuk di Banyumas idiom-idiom keagamaan lama, seperti animisme, dinamisme, Hindu, dan Budha saling kait mengkait membentuk pandangan mereka tentang dunia (*world view*). Dengan demikian sistem keyakinan dan upacara keagamaan diwarnai dengan kosmologi, mithologi, dan keyakinan *tahayyul* (Noer, 1973: 300, Dhofier, 1990: 7, Pesantren, 1992: 29). Kondisi keagamaan semacam itulah yang berkembang dalam masyarakat Banyumas, yang sampai saat ini di antaranya masih dapat disaksikan dalam bentuk kultus kepada para leluhur yang diwujudkan dalam berbagai upacara daur hidup dan semacamnya. Perlu pula dikemukakan,

bahwa dalam upacara tersebut digunakan sesaji, dan doa-doa dalam rangka permohonannya kepada Allah. Dengan demikian, ditinjau dari segi aqidah, sistem keyakinan Islam yang berkembang itu dapat dipandang telah tergelincir dalam praktek-praktek perbuatan syirik, karena menyamakan Allah dengan makhluk bahkan benda-benda.

Secara umum istilah agama dapat diartikan sebagai suatu sistem keyakinan, kepercayaan, dan seperangkat norma yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesamanya, dan juga yang mengatur hubungan manusia dengan lingkungannya. Berdasarkan konsep antropologi, sistem tersebut terdiri dari seperangkat pranata dan kepercayaan, yang realisasinya diwujudkan dalam bentuk perilaku keagamaan yang dijiwai oleh suasana persaudaraan di lingkungan penganutnya (Suyono, 1985: 10). Dengan demikian, nilai keagamaan (religi) yang berlaku dalam masyarakat berkaitan erat dengan suatu proses kebudayaan di lingkungan para pemeluknya.

Aktivitas manusia yang bersangkutan dalam lingkup keagamaan berdasarkan atas getaran jiwa yang biasanya disebut dengan emosi keagamaan atau *religious emotion*. Pada dasarnya emosi keagamaan pernah dialami oleh setiap manusia, walaupun kadarnya sangat bervariasi. Apapun kondisinya, emosi keagamaan itu dapat mendorong seseorang untuk melakukan tindakan-tindakan yang bersifat religi, yang menyebabkan suatu benda, tindakan, atau gagasan mendapat suatu nilai keramat (*sacred values*) dan dianggap keramat. Suatu sistem religi dalam suatu kebudayaan selalu mempunyai ciri-ciri untuk memelihara emosi keagamaan bagi para pengikutnya (Koentjaraningrat, 1990: 376-377).

Dengan demikian, emosi keagamaan merupakan salah satu unsur penting dalam suatu religi, di samping sistem keyakinan (kepercayaan) dan sistem upacara keagamaan yang berlaku dalam suatu masyarakat. Dalam studi antropologi, sistem keyakinan pada umumnya difokuskan pada konsepsi tentang dewa-dewa, makhluk-mahluk halus, konsepsi tentang terciptanya alam semesta (kosmogoni), konsepsi tentang bentuk dan sifat-sifat alam semesta (kosmologi), dan konsepsi tentang hidup dan mati, serta kehidupan sesudah mati (akherat). Adapun sistem upacara keagamaan berkaitan dengan empat aspek utama, yaitu tempat upacara keagamaan, waktu upacara, benda-benda dan alat upacara, serta pelaku upacara keagamaan (Kuntjaraningrat, 1990: 377-378).

Dalam masyarakat petani, sistem keyakinan dan upacara keagamaan pada hakekatnya dilakukan untuk memenuhi beberapa fungsi yang bersifat simbolik, di antaranya adalah fungsi ekspresif dan fungsi moral. Fungsi ekspresif ini dapat diamati apabila gagasan, perbuatan dan benda-benda keramat diyakini dapat membantu mengatasi suatu krisis dalam kehidupan. Melalui perangkat itu, selain dapat membantu mengatasi kecemasan masyarakat, juga dapat meyakinkan, bahwa tekanan-tekanan yang

menimpa mereka dapat memperoleh makna yang bersifat umum. Kemudian, fungsi moral, di samping berfungsi sangat penting dalam sistem kepercayaan dan upacara keagamaan juga terkandung pula fungsi moral, yang dapat menopang cara hidup yang baik. Dengan demikian, fungsi moral dari sistem keyakinan dan upacara keagamaan itu dapat menopang ikatan-ikatan sosial yang mempersatukan sendi-sendi kehidupan masyarakat. Lebih jauh, sistem kepercayaan dan upacara keagamaan itu dapat membantu mengatasi ketegangan-ketegangan sosial yang timbul, sehingga pada gilirannya dapat memperkuat sentimen yang menentukan kontinuitas sosial dalam masyarakat (Wolf, 1985: 175-176).

Dalam lingkungan masyarakat petani pada umumnya diyakini, bahwa sistem kepercayaan dan upacara keagamaan menempati posisi penting dalam kehidupan mereka, karena dapat mendukung dan memelihara keseimbangan ekosistem dan organisasi sosial petani yang lebih luas. Dengan demikian, melalui sistem keagamaan masyarakat dapat menanggapi rangsangan-rangsangan, baik yang datang dari dalam masyarakat itu maupun dari tatanan sosial yang lebih luas. Hal ini akan menciptakan tingkat hubungan yang mengikat petani dengan tatanan sosial itu (Wolf, 1985: 179).

Sistem keagamaan yang berkembang dalam masyarakat berpengaruh besar terhadap terbentuknya sistem kepemimpinan. Salah satu bentuk kepemimpinan yang cukup besar pengaruhnya adalah pimpinan lokal yang bersifat informal dan multi fungsi. Di kalangan masyarakat pedesaan dikenal kyai, yang merupakan pimpinan yang bergerak di wilayah keagamaan (Islam), tetapi dia sekaligus juga seorang guru dan tabib. Kyai juga seorang kepala sekolah (pesantren), di samping dia berfungsi pula sebagai mediator antara masyarakat pengikutnya dengan pihak penguasa (Antlov & Cederroth, 2001: 56).

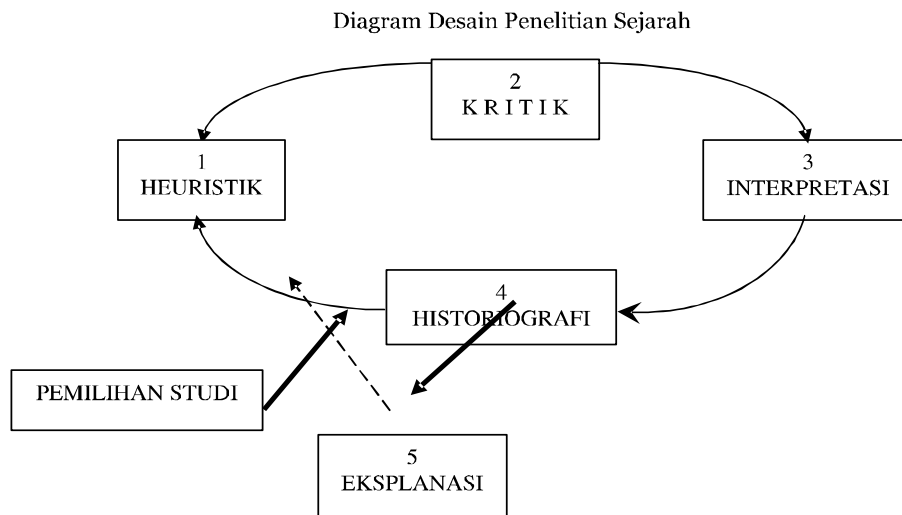
Pada prinsipnya, kepemimpinan merupakan perilaku sosial yang sangat erat kaitannya dengan sistem keyakinan yang dianut dalam masyarakat. Pemimpin pada umumnya sangat penting peranannya, terutama dalam hal mengawali tindakan, memberi perintah, mengambil keputusan, menangani peselisihan di antara anggotanya, memberi dorongan, bertindak sebagai teladan, dan selalu berada di depan dalam aktivitas kelompok (Sears, 1985: 120). Hal tersebut menggambarkan bagaimana seorang pemimpin mempengaruhi kelompoknya. Walaupun demikian, tidak semua pemimpin melakukan semuanya.

Metode Penelitian

Dalam pelaksanaannya, penelitian ini menempuh langkah-langkah tertentu seperti yang telah dibakukan dalam metode sejarah, yang terdiri dari:

- 1) Heuristik, merupakan kegiatan pengumpulan obyek (sumber sejarah) yang berasal dari jaman itu, yang berupa bahan-bahan tercetak, tertulis, maupun sumber lisan yang relevan.
- 2) Kritik, berupa langkah untuk menguji otentisitas sumber (kritik ekstern) dan menguji tingkat kepercayaan isi dari sumber-sumber yang otentik tersebut (kritik intern).
- 3) Interpretasi, yaitu kegiatan penafsiran kesaksian (data-data) yang berasal dari sumber otentik yang dapat dipercaya, sehingga kesaksian tersebut mempunyai makna tertentu bagi peristiwa yang tengah diteliti.
- 4) Historiografi, kegiatan yang berupa penyusunan kesaksian yang dapat dipercaya itu menjadi suatu deskripsi atau penyajian kisah yang bermakna (Gottschalk, 1975: 18).
- 5) Eksplanasi, yaitu memberi penjelasan secara kritis, sehingga rekonstruksi yang dihasilkan bersifat deskriptif-analitis. Tingkat ini dapat dicapai dengan bantuan konsep dan teori ilmu sosial yang lain (Kartodirdjo, 1982: 3).

Rancangan penelitian mengikuti model linier, sebagai berikut:



Sumber: Dimodifikasi dari Spradley, J.P.,1980, *Partisipant Observation*, New York, Holt, Rinehart, and Winston, hal. 83.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

Pelaksanaan sistem tanam paksa telah membawa akibat buruk bagi para petani. Hal ini dipandang sebagai mala petaka hebat yang pernah dialami dalam sejarah Jawa (Booth, 1988: 43). Mereka bukan saja mengalami

penderitaan fisik semata, tetapi meluas pula bencana kelaparan. Dalam tahun 1844 bencana kelaparan melanda daerah Cirebon. Menyusul kemudian Demak pada tahun 1848 dan Grobogan pada tahun 1848-1850. Penduduk Demak yang semula berjumlah 336.000 orang tinggal 120.000 orang, sedangkan di Grobogan dari 98.500 orang hanya tinggal 9.000 orang saja. Daerah-daerah lainnya di Jawa Tengah rata-rata berkurang sekitar 354.000 jiwa (Breman, 1971: 41).

Sistem Tanam Paksa telah banyak membawa penderitaan bagi penduduk. Angka kematian menunjukkan jumlah yang lebih besar dibanding dengan angka kelahiran (Breman, 1971: 41). Hal ini membawa akibat jumlah penduduk di Jawa mengalami kemerosotan dalam segi jumlah dan kesehatannya, karena kesengsaraan dan bencana kelaparan. Selama masa itu, wabah penyakit meluas sebagai akibat kondisi fisik penduduk yang sangat buruk (Boomgard, 1978: 50).

Pada masa itu jumlah produksi pertanian untuk kepentingan ekspor memang meningkat, tetapi tidak diimbangi oleh produksi tanaman pangan. Persediaan kebutuhan pokok seperti, beras dan kebutuhan pokok lainnya sangat menurun. Harga beras yang sangat tinggi merupakan indikasi adanya kelangkaan beras. Hal ini dapat terjadi karena tenaga penduduk banyak diserap sebagai tenaga kerja paksa dan lahan pertanian penduduk yang biasa ditanami padi berubah fungsi menjadi tanah perkebunan. Sebagian tanah pertanian yang subur harus ditanami tanaman ekspor sehingga kaum tani terpaksa mengorbankan tanaman padi mereka (Elson, 1988: 46-47). Sebagai akibatnya, produksi pangan sangat merosot dibandingkan dengan produksi tanaman ekspor yang meningkat. Sebagai perbandingan dalam tahun 1840 produksi beras per orang sebesar 918 kg. dan untuk palawija 951 kg., sedangkan produksi tanaman eksport mencapai 2.373 kg. (Boomgard, 1978: 101).

Sebagai akibat lebih jauh dari penderitaan penduduk yang semakin meluas adalah terjadinya kegoncangan-kegoncangan tata nilai dalam masyarakat pedesaan. Hal ini dapat terjadi, karena munculnya ketidakpastian masyarakat, karena mereka merasa semakin tidak terlindungi. Bagi penduduk pedesaan, kondisi semacam itu semakin menggeser nilai-nilai kepemimpinan tradisional. Bersamaan dengan itu pula penduduk yang merasa tidak tenteram berusaha mencari pelindung baru. Melemahnya dukungan dan kesetiaan penduduk terhadap para pimpinan formal tradisional, disebabkan dukungan kelompok ini dalam proses ekonomi dan birokrasi kolonial (Scott, 1976: 87). Sehubungan dengan itu, timbul gejala pergeseran kesetiaan penduduk pedesaan dari para pejabat tradisional kepada kelompok elit baru. Mereka adalah para ulama bebas yang tidak terlibat langsung dengan jaringan birokrasi kolonial. Ulama bebas merupakan simbol dari kelompok elit agama yang semata-mata mengabdikan kepada ilmu agama dan menjauhkan diri urusan politik (birokrasi kolonial).

Pada umumnya mereka terdiri dari para haji dan kyai yang mempraktekan ilmunya itu melalui pondok pesantren dan pembentukan tarekat sufi (Dhofier, 1982: 55).

Masyarakat memandang para ulama bebas itu layak diakui sebagai pemimpin, karena dipandang mempunyai sejumlah kualitas unggul. Dengan kelebihan yang dimilikinya itu, para elit baru juga mampu mempengaruhi secara psikis atau perilaku masyarakat di sekitarnya. Dalam kenyataannya, masyarakat pedesaan sudah tidak dapat lagi mengharapkan perlindungan dari para elit pribumi yang tergabung dalam birokrasi kolonial. Dalam batas-batas tertentu elit priyayi dan elit birokrasi pribumi bersama-sama pemerintah kolonial justru ikut merasakan kekhawatiran akan munculnya fanatisme keagamaan. Dengan demikian maka dilakukan upaya pembatasan gerak (*penggebiran*) terhadap ulama yang ikut ambil bagian dalam kekuasaan, agar fanatisme itu dapat dihindarkan (Raff, 1989: 44).

Secara umum gerak ulama bebas itu juga sangat dibatasi oleh jajaran birokrasi pemerintah kolonial. Akan tetapi, mengingat pengaruhnya yang begitu besar, maka mereka tetap mendapat dukungan yang kuat dari lingkungan masyarakat pedesaan. Hubungan antara elit agama dengan penduduk di sekitarnya pada hakekatnya berlangsung secara timbal balik. Di satu pihak ulama memberi perlindungan dan rasa aman kepada masyarakat, sedangkan di lain pihak masyarakat memberi penghormatan dan pelayanan sosial yang dilakukan secara suka rela (Suhartono, 1991: 74). Dengan demikian pola hubungan yang dibangun di antara mereka adalah pola hubungan yang bersifat *patron-client*. Pola hubungan semacam itu tergambar dalam perilaku kehidupan mereka sehari-hari.

Berdasarkan perkembangan kondisi semacam itu, tidak mengherankan apabila kesetiaan masyarakat kepada ulama bebas yang ditempatkan sebagai pimpinan nonformal sangat mencemaskan bagi pihak kolonial. Hal semacam itu memperkuat sikap *Islamophobia*, yang tidak hanya ditujukan kepada elit ulama bebas yang mempunyai gelar kyai, tetapi juga kepada para jemaah haji sejak mereka pulang dari Mekkah. Kakhawatiran semacam itu juga ditujukan kepada penduduk keturunan Arab. Kelompok ini juga dipandang oleh pihak kolonial sebagai salah satu sumber bagi terjadinya kekacauan sosial dalam masyarakat (Raff, 1989: 45).

Di Karesidenan Banyumas pada akhir abad ke-19 telah cukup banyak penduduk yang berhasil menunaikan ibadah haji (ANRI Banjoemas 110, 1880). Bahkan beberapa di antaranya telah dipandang memiliki status sebagai ulama oleh penduduk di sekitarnya. Istilah ulama merupakan bentuk penghormatan masyarakat kepada elit agama Islam, karena orang yang bersangkutan dipandang telah memiliki penguasaan ilmu agama yang sangat luas. Sebagai bentuk penghormatan, mereka mendapat sebutan kyai

atau kyai haji dari masyarakat sekitarnya. Perkembangan elit ulama bebas di Karesidenan Banyumas dapat diamati pada tabel berikut:

Tabel
Jumlah Haji dan Kyai Haji di Banyumas Tahun 1880

Kabupaten	Haji	Kyai Haji	Jumlah
Banyumas	109	22	131
Cilacap	43	7	50
Purbalingga	65	18	83
Puwokerto	318	28	346
Banjarnegara	56	7	63
Jumlah	591	82	673

Sumber: ANRI Banjoemas 110, 1880, *Algemeen Veslag der Residentie Banjoemas*.

Kondisi demikian mengundang perhatian yang sangat serius dari pihak kolonial di daerah itu. Lebih-lebih untuk wilayah Kabupaten Purwokerto yang tergolong memiliki elit agama yang paling besar. Kekhawatiran pihak kolonial itu tentu saja sangat beralasan, mengingat kemungkinan munculnya pimpinan agama kharismatik menjadi sangat mungkin di tengah-tengah keresahan masyarakat yang semakin meluas. Kharisma seorang kyai sangat menentukan tingkat kepemimpinannya, baik terhadap para pengikutnya maupun bagi masyarakat yang lebih luas. Pada umumnya kedudukan kyai sebagai pimpinan kharismatik itu, semakin kokoh karena didukung oleh pemilikan tanah yang cukup luas. Oleh sebab itu, tidak mengherankan apabila secara ekonomi dia juga memiliki keuntungan atas tanah yang dimilikinya. Dalam konteks gerakan sosial, kelompok ulama semacam itu memiliki peran penting dalam statusnya sebagai pimpinan nonformal. Mereka dipandang sebagai tokoh yang memahami bidang keagamaan secara mendalam dan memiliki kedudukan sosial ekonomi yang kuat (Willner & Willner, 1990: 183).

Di Karesidenan Banyumas, keresahan sosial juga telah mendorong masyarakat menumpahkan kesetiaannya kepada pimpinan agama yang berstatus sebagai ulama bebas. Hal itu dapat dipahami, mengingat masyarakat sangat memerlukan perlindungan dari situasi yang tidak menentu di bawah pimpinan yang dipandang memiliki kelebihan. Tidak heran apabila munculnya Kyai Nurhakim sebagai pimpinan Tareqat Akmaliyah yang mencapai puncaknya dalam tahun 1888-1890 didukung oleh banyak pengikut. Ditinjau dari ciri khas ajarannya, Tareqat Akmaliyah merupakan suatu tarekat khas Jawa, atau tarekat yang timbul, berkembang dan diajarkan secara khusus di lingkungan masyarakat Jawa (Steenbrink, 1984: 191).

Sebagai suatu gerakan, Tareqat Akmaliyah memusatkan kegiatannya di desa Pasirwetan (Purwokerto). Ditinjau dari lokasinya, desa Pasirwetan

ternyata terletak di sekitar perkebunan tebu untuk pabrik gula Purwokerto. Hal ini merupakan indikasi kuat, bahwa tingkat keresahan yang dialami masyarakat sekitar perkebunan sangat tinggi, terutama yang berkaitan dengan praktek perkebunan tebu yang merugikan penduduk. Sebenarnya gerakan Tareqat Akmaliah telah dirintis sejak tahun 1871 dan mencapai puncaknya pada tahun 1888-1890. Tujuan utama yang ingin dicapai adalah untuk menyelamatkan penduduk yang menjadi pengikutnya dalam suatu naungan kasultanan yang dipimpinnya (Steenbrink, 1984: 189).

Dilihat dari tujuannya, gerakan Tareqat Akmaliah yang dipimpin oleh Kyai Nurhakim dapat dikategorikan sebagai gerakan Ratu Adil. Suatu ciri dari gerakan Ratu Adil di Jawa adalah harapan akan munculnya Imam Mahdi yang akan mengalahkan *Dajjal* untuk kembali menegakkan kebenaran sesuai dengan hukum Islam. Gerakan yang menggunakan wahana tareqat termasuk gerakan keagamaan, karena menggunakan cara-cara agama untuk mencapai tujuannya. Unsur pokok dari gerakan itu adalah, adanya seorang tokoh yang dipandang suci yang mengaku telah mendapat wahyu, sehingga figur pimpinannya dipandang memiliki kekuatan supranatural. Oleh sebab itu gejala menarik yang perlu dicermati adalah, gerakan semacam itu selalu bersandar kepada segi-segi yang bersifat mistis dan gaib (Steenbrink, 1984: 189, Kartodirdjo, 1984: 10-17).

Ciri khas dari gerakan Tareqat Akmaliah yang dipimpin Kyai Nurhakim, di samping amalan agama, juga mengajarkan kepada para pengikutnya doa-doa *tolak bala* atau *jampi-jampi* dan *raja* yang dihimpun dalam suatu *primbon*. Kyai Nurhakim sebagai figur yang kharismatik di lingkungannya, juga menjual *jimat* untuk kekebalan yang diberi nama besi kuning dan kayu Mekkah. Hal ini merupakan ciri dari gerakan tareqat di Jawa pada umumnya. Jika ditinjau dari segi jumlah, maka pengikutnya tergolong cukup besar, tercatat mencapai sekitar 490 orang pada tahun 1888. Disinyalir pada saat itu dia mempunyai pengaruh yang cukup luas, sehingga tidak jarang kalangan priyayi termasuk bupati juga datang untuk meminta nasehatnya (Steenbrink, 1984: 190).

Untuk memperoleh ilmu keagamaan, perlindungan dan rasa aman, para pengikutnya diwajibkan membayar f. 3, sedangkan *jimat* dalam bentuk besi kuning atau kayu Mekkah dijual dengan harga f.100. Harga sebesar ini kira-kira bernilai 3 atau 4 kali lipat gaji bulanan seorang guru pribumi pada waktu itu. Dengan demikian, tidak heran apabila Kyai Nurhakim tampil juga sebagai tokoh yang kuat secara ekonomi. Ajaran gerakan Kyai Nurhakim dengan Tareqat Akmaliah berkaitan erat dengan segi *magico-religious*. Hal ini dapat dibuktikan dari cara memobilisasi pengikutnya untuk melakukan aksinya. Persoalan magis dan agama serta harapan hidup yang lebih tenteram merupakan ciri yang mewarnai gerakan itu (Steenbrink, 1984: 190). Menurut pandangan para ahli antropologi, agama

tidak identik dengan magis. Berangkat dari kenyataan ini, maka dapat dinyatakan, bahwa dasar agama adalah sifat ketergantungan kepada Tuhan sebagai dzat yang gaib. Sementara itu, magis mempunyai sifat khas, karena manusia berusaha ingin menguasai sendiri kekuatan yang gaib itu. Secara teoretis perbedaan semacam itu dapat dipertahankan. Akan tetapi secara umum terdapat kecenderungan anggapan, bahwa magis merupakan salah satu unsur dari agama (Ball, 1970: 37-38). Ditinjau dari kepemimpinan, kedudukan elit agama dalam gerakan sosial pada abad ke-19 dapat dikategorikan sebagai pimpinan tradisional kharismatik. Suatu tipe dari kepemimpinan semacam ini, figur pimpinan memiliki daya tarik dan wibawa yang luar biasa, sehingga sangat potensial untuk dapat menarik pengikut dalam jumlah besar. Konsep kekuasaan kharismatik berkaitan dengan kesaktian, sehingga pimpinan biasanya dianggap keramat, karena dikaitkan dengan kekuatan supranatural. Oleh sebab itu, unsur-unsur yang berkaitan dengan kekuasaan, kewibawaan, dan kemampuan yang dimiliki oleh seorang pimpinan elit agama, dapat menunjukkan gejala yang saling mendukung dan saling memperkuat. Dengan demikian, mereka tampil sebagai tokoh yang *mumpuni* (serba mampu) dalam masyarakatnya (Kartono, 1983: 5-6). Hal ini sejalan dengan kepemimpinan elit agama dalam gerakan Ratu Adil yang selalu mengambil peran ganda, berdasarkan misi dan gelar yang disandangnya. Peran tersebut berkaitan dengan kedudukannya sebagai pimpinan agama dan pimpinan yang bersifat duniawi. Pada gilirannya peran ganda akan menjelma sebagai pimpinan paling tinggi, seperti Imam Mahdi, Ratu Adil, Erucakra, dan Jumadil Qubro (Kartodirdjo, 1984: 280).

Pemerintah kolonial sangat khawatir terhadap segala bentuk gerakan dan ramalan tentang Imam Mahdi, Ratu Adil dan sejenisnya. Oleh sebab itu, dua hal yang sangat dilarang yang berkaitan dengan kepercayaan dan agama adalah meramal dan menjual *jimat* (Steenbrink, 1984:186). Bagi pihak kolonial ramalan tentang datangnya Ratu Adil dapat mendorong penduduk pedesaan dapat memberi dukungan kepada pimpinan elit agama untuk mengadakan pemberontakan. Keyakinan tentang *jimat* juga dikhawatirkan dapat menjadi perlengkapan senjata dalam gerakan pemberontakan itu.

Dalam rangka menghadapi berbagai kemungkinan dari gerakan Akmaliyah di Banyumas, pemerintah kolonial menuntut Kyai Nurhakim ke pengadilan. Dia dituduh banyak melakukan penipuan kepada murid-muridnya yang berasal dari daerah Kebumen. Atas dasar tuduhan tersebut, maka pada tahun 1890 Pengadilan Kebumen menvonis dirinya dengan hukuman kerja paksa di Banyuwangi selama satu tahun (Steenbrink, 1984: 186). Lebih jauh Steenbrink (1984: 189-190) menyatakan, bahwa terlepas benar atau tidak, di balik tuduhan tersebut sebenarnya merupakan upaya melemahkan gerakan tersebut. Bahkan ketika Kyai Nurhakim selesai

menjalankan hukuman, dia harus tinggal di kampung Kauman kota Purwokerto agar dapat dengan mudah diawasi kegiatannya. Dengan cara itu pula aktivitas Kyai Nurhakim sangat terbatas, dan popularitasnya juga semakin pudar, sehingga sesudah tahun 1900 tidak lagi didengar beritanya (Gobee & Adriaanse, 1991: 868).

Tampaknya gerakan sosial keagamaan yang dipimpin oleh Kyai Nurhakim merupakan satu-satunya gerakan messianisme yang pernah terjadi di Karesidenan Banyumas. Hal ini mengingat sesudah gerakan itu dapat dihentikan oleh pihak kolonial, tidak ada lagi gerakan serupa yang muncul dalam masyarakat daerah itu. Namun demikian di lingkungan birokrasi kolonial telah berkembang begitu rupa sikap *Islamophobia* yang secara khusus menjadi *hajiphobia*. Sikap ini disebabkan oleh ketakutan yang berlebihan, yang dilampiaskan dalam bentuk pengawasan secara ketat terhadap penyelenggaraan ibadah haji. Di samping itu kegiatan penduduk yang bertitel haji juga mendapat pengawasan yang ketat pula. Dalam kaitan itu C. Snouck Hurgronje yang berkedudukan sebagai panasehat pemerintah kolonial, mengeluarkan surat khusus tertanggal 14 Desember 1905 yang ditujukan kepada Residen Banyumas. Dalam suratnya itu dia menegaskan perlunya pengawasan secara ketat terhadap kegiatan masjid di malam hari terutama selama bulan Puasa. Seperti diketahui, selama bulan Puasa (Ramadhan) kegiatan masjid pada umumnya dilakukan pada sore dan malam hari. Bagi pihak kolonial menaruh kekhawatiran, di samping adanya kemungkinan terjadinya gerakan yang menentang pemerintah, kegiatan selama bulan Ramadhan juga dianggap sebagai pemborosan (Gobee & Adriaanse, 1991: 868).

Pengawasan yang ketat bukan saja ditujukan kepada aliran tarekat dan haji, dan kegiatan masjid, tetapi juga terhadap bacaan penduduk di pedesaan. Para petani yang memiliki primbon dan bacaan tradisional lainnya harus diserahkan kepada pemerintah untuk diteliti. Lebih-lebih bacaan atau primbon yang berisi kumpulan ramalan, *jampi-jampi* dan *raja* harus diserahkan kepada pemerintah untuk dimusnahkan. Jenis bacaan penduduk yang dipandang paling berhaya adalah primbon yang memuat ramalan tentang datangnya Ratu Adil atau Imam Mahdi. Tidak terkecuali primbon yang memuat resep-resep tentang kekebalan (Gobee & Adriaanse, 1992: 1270).

Dilaksanakannya pengawasan yang ketat oleh pihak kolonial, sangat tidak memungkinkan bagi penduduk untuk melampiaskan kekecewaannya melalui jalur keagamaan. Bahkan, dapat dikatakan aktivitas para elit agama di daerah itu sesudah tahun 1900 dapat dikatakan sangat pasif. Namun demikian, gerakan yang dipimpin Kyai Nurhakim dapat dipandang sebagai manifestasi ketidakpuasan yang didorong oleh ideologi messianistik. Gerakannya memang sangat terbatas, namun demikian hal itu dipandang

sebagai indikasi kuat dari reaksi masyarakat terhadap pengaruh asing yang semakin mendalam pada awal abad ke-20. Hal ini dapat pula dijadikan bukti, bahwa pengaruh kekuasaan kolonial dan perubahan sosial yang melingkupinya dipandang telah menggoyahkan keamanan masyarakat (Suhartono, 1991: 152).

Kesimpulan

Bagi masyarakat Banyumas, perkembangan yang buruk dalam sektor sosial ekonomi banyak berpengaruh pada pergeseran nilai dalam masyarakat. Kehidupan komunal secara berangsur-melemah karena muncul masyarakat yang bersifat individual. Berkaitan dengan itu, gejala defeodalisasi juga semakin tampak, dengan mudarnya ikatan tradisional yang bersifat primordial bergeser menjadi ikatan yang lebih rasional. Dengan demikian kesetiaan penduduk kepada elit birokrasi kolonial yang feodalistis semakin berkurang. Kondisi semacam itu mendorong masyarakat pedesaan mencari figur baru yang dapat dijadikan tumpuan harapan dan kesetiaan. Pilihan mereka ditujukan kepada kelompok elit agama bebas yang dipandang dapat membantu mengatasi masalah yang ada. Para ulama bebas merupakan tokoh yang mampu menempatkan dirinya sebagai figur yang dihormati dan disegani, sehingga mampu memobilisasi pengikut dan masyarakat sekitarnya untuk melakukan suatu gerakan. Di Banyumas tampil Kyai Nurhakim dengan Tareqat Akmaliyahnya, melancarkan suatu gerakan yang bertujuan untuk menyelamatkan penduduk dari kesengsaraan dalam naungan kesultanan. Hal ini merupakan indikasi kuat adanya reaksi masyarakat terhadap eksploitasi kolonial yang semakin luas pada akhir abad ke-19. Ditinjau dari bentuknya, gerakan Kyai Nurhakim dapat digolongkan sebagai gerakan messianisme, yang dalam melakukan gerakannya selalu berkaitan erat dengan magico-religious.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, T. dan Leeden. (1986). *Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia.
- Amir, S. (1976). *Enequal Development*, London, Harvester.
- Alavi, H. et al. (1982). *Capitalism and Colonial Production*, London, Cromm Helen.
- Azra, A., (ed.). (1989). *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia.
- Baal, J. van , (1970). *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya* , Jakarta, Gramedia.

- Breman, J.C. (1971). *Djawa: Pertumbuhan Penduduk dan Struktur Demografis*, Djakarta, Bhratara.
- Booth, A., et.al (1988). *Sejarah Ekonomi Indonesia*, Jakarta, LP3ES. Brotodiredjo, R.M.S., dan Darmosuwondo. (1969). *Inti Silsilah dan Sejarah Banyumas*, (tanpa nama kota dan nama penerbit).
- Burger, D.H. (1962). *Sedjarah Ekonomis Sosiologis Indonesia*, Djakarta, Pradnja paramita.
- Day, C., (1904). *The Policy and Administration of the Dutch in Java*, NewYork, The Macmillan Company.
- Dhofier, Zamakhsari. (1990). *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta, LP3ES.
- Garraghan, G.J. (1957). *A Guide to Historical Method*, New York, Fordham University Press.
- Geertz, C. (1988). *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta, Pustaka Jaya.
- Gottschalk, L. (1975). *Understanding History*, New York, Alfred A. Knopf Inc.
- Hatmosuprobo, S. (1995). "Pemerintah Kolonial pada Abad XIX dan Perintis Pergerakan Nasional", dalam Suwarno, P.J. (ed.), *Negara dan Nasionalisme Indonesia*, Jakarta, Grasindo
- Kartono, K. (1983). *Pimpinan dan Kepemimpinan*, Jakarta, Rajawali.
- Kartodirdjo, S. (1974). *Kepemimpinan dalam Sejarah Indonesia*, Yogyakarta, DP.A. Universitas Gadjah Mada.
- Kartodirdjo, S. (1982). *Ratu Adil*, Jakarta, Sinar Harapan.
- Kuntjaraningrat. (1990). *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta, Rineka Cipta.
- Legg, K.R. (1983). *Patrons, Clients, and Politics: New Perspectives on Political Clientilism*, Berkeley, University of California.
- Madjid, N. (1985). "Tassawuf sebagai Ilmu Keberagamaan", dalam *Pesantren*, No.4, Vol. II, Jakarta, P3S.
- Moedjanto, G. (1987). *Konsep Kekuasaan Jawa*, Yogyakarta, Kanisius.
- Murtono, S. (1985). *Negara dan Usaha Bina Negara di Jawa Masa Lampau*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia.
- Noer, D. (1973). *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Oxford, Oxford University Press.
- Ogburn, W.F. (1950). *Social Change*, New York, Viking Press.
- Raff, W.R., (1989). "Islam di Asia Tenggara Abad ke-19" dalam Azra, A.(ed.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia.
- Santos, T.dos, "The Structure of Dependence" dalam Wilder, C.K. (ed.), *The Political Economy of Development and Underdevelopment*, New York, Random House.
- Scott, J. (1976). *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES.
- Sears, D.O., at. al. (1985). *Psikologi Sosial*, Jakarta, Erlangga.
- Spardley, J.P. (1980). *Partisipant Observation*, New York, Halt Rinehart & Wiston.
- Steenbrink, K.A. (1984). *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta, Bulan Bintang.
- Suhartono, (1991). *Apanage dan Bekel, Perubahan Sosial di Pedesaan Surakarta 1830-1920*, Yogyakarta, Tiara Wacana.
- Suyono, A. (1985). *Kamus Antropologi*, Jakarta, Akademika Presindo.
- Simuh, (1985). "Tasawuf dan Kebatinan", dalam *Prisma*, No. VIII, Jakarta, LP3ES.
- Supadjar, D. (1988). "Harmonitas dalam Budaya Jawa: Konsep Kawula-Gusti", dalam *Pesantren*, No. 4, Vol.V, Jakarta, P3M.

TANTO SUKARDI,
Gerakan Tareqat Akmaliah di Banyumas Jawa Tengah Abad XIX

- Steenbrink, K.A. (1984), *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia*, Jakarta, Bulan Bintang.
- Wilner, A.R. & Wilner, D., (1990). "Kebangkitan dan Peranan Pimpinan Kharismatik", dalam Kartodirdjo (ed.), *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial*, Jakarta, LP3ES.
- Wolf, E.R., (1985). *Peasents: Foundation of Modern Anthropology Series*, Englewood, Prentice Hall Inc.

Dokumen

- Administratief Verslag de Residentie Banjoemas*, 1880, 1890, 1900.
- Algemeen Verslag der Residentie Banjoemas*, 1888, 1889, 1890.
- Jaarboek voor Suikerfabrikanten op Java*, Ie, Amsterdam, 1896.
- Jaabook voor Suikerfabrikanten op Java*, IIe, Amsterdam, 1906.
- Politiek Verslag over de Residentie Banjoemas*, 1870, 1971.