

Gerakan Sosial

Kaum Tarekat

Welhendri Azwar



Gerakan Sosial Kaum Tarekat

Welhendri Azwar

Editor

Nurus Shalihin

Desain Isi

Lelo Legowo

Desain Sampul

Kaoem Koesam Syndicate (KKS)

Hak pengarang dilindungi undang-undang
All right reserved

Cetakan I, Agustus 2015

Diterbitkan oleh

Imam Bonjol Press

Anggota IKAPI

Alamat: Jl. Prof. Mahmud Yunus Lubuk Lintah Sumatera Barat
Kode Pos: 25153, Telp (0751) 24435-35711, Fax. (0751) 20923
Email : ib_press@yahoo.co.id

Perpustakaan Nasional : Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Welhendri Azwar

Gerakan Sosial Kaum Tarekat/ Welhendri Azwar; Cet. I--Padang:

Imam Bonjol Press, 2015.

viii + 362 hlm.; 15,5 x 23 cm.

ISBN: 978-979-1389-46-4

© Hak Cipta dilindungi undang-undang
All Rights Reserved

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji dan syukur kepada Allah SWT dengan taufik dan hidayah-Nya, penulisan buku yang berjudul Gerakan Sosial Kaum Tarekat ini dapat penulis selesaikan. Shalawat dan salam semoga tercurah kepada Baginda Nabi Muhammad SAW, yang selalu menjadi sumber inspirasi dan *uswatun hasanah*.

Masyarakat Minangkabau mengalami proses islamisasi sangat dalam, yang masyarakatnya terkenal kuat memegang teguh nilai-nilai dan ajaran adatnya. Lalu, faktor apa sesungguhnya yang menentukan mudahnya Islam diterima oleh masyarakat Minangkabau? Ada yang mengatakan pendekatan secara damai dan jauh dari unsur paksaan yang dilakukan oleh para penyebar Islam merupakan faktor yang sangat menentukan. Ada juga yang berkata bahwa faktor atau corak ajaran Islam yang disiarkan pada masa itu lebih menekankan pada aspek tasawuf dibanding aspek hukum. Artinya, seperti diungkapkan para sejarawan, penyebaran Islam ketika itu dilakukan oleh para pedagang dan ulama-ulama sekaligus guru tarekat lebih menekankan pendekatan persuasif-akulturatif. Aspek-aspek mistik dan sufisme yang terdapat dalam ajaran tarekat tersebut ternyata sangat cocok dengan karakteristik sosiologis masyarakat Nusantara yang dahulu dipengaruhi oleh mistisisme Hindu-Buddha dan kepercayaan lokal. William Marsden, dalam bukunya “The History of Sumatera”, mengakui betapa cepatnya proses pengislaman itu. Beliau heran melihat masyarakat Minangkabau telah sepenuhnya memeluk

Islam, ketika ia mengunjungi daerah tersebut pada tahun 1779 M. Padahal dalam sebuah manuskrip tahun 1761 M digambarkan bahwa masyarakat di sana kebanyakan masih menyembah berhala.

Berbagai teori diungkapkan untuk dapat menjelaskan secara meyakinkan kenapa proses pengislaman terjadi secara besar-besaran, sehingga agama Islam menjadi agama dan keyakinan yang dianut oleh sebahagian besar masarakat Nusantara, khususnya masyarakat Minangkabau. Namun, agaknya berbagai teori itu perlu dipadukan sedemikian rupa, sehingga dapat menjelaskan secara lebih utuh dan meyakinkan. Oleh karena itu, buku ini hadir sebagai satu diantara berbagai kajian tentang gerakan sosial kaum tarekat, yang merupakan kajian empirik terhadap fenomena aktivisme sosial kaum tarekat di Sumatera Barat, daerah yang secara kultural disebut dengan Minangkabau. Selain itu, diyakini bahwa bangunan sistem sosio budayanya banyak dipengaruhi oleh ajaran tarekat. Sejarah perkembangan masyarakat Minangkabau membuktikan pengaruh ajaran tarekat kepada pembentukan corak berfikir dan perilaku masyarakat.

Dengan selesainya buku ini, penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada Prof. Ulung Datuk Dr. Syamsul Amri Baharuddin, Dr. Mimi Hanida Abdul Mutalib, Prof. Dr. Mohamed Yusoff Ismail, Prof. Dr. Awang Hasmadi Awang Mois dan Prof. Dr. Hasan Mat Noor, sebagai guru yang telah memberi motivasi, tunjuk ajar dan membangun rangka berfikir penulis yang sangat berguna dalam menyiapkan buku ini. Begitupun penulis ucapkan terima kasih kepada Niniek-mamak, Alum-ulama, Cerdik-pandai dan Bundo Kanduang, khususnya kepada guru-guru dan jamaah tarekat di Sumatera Barat, serta pihak-pihak yang sudah memberikan berbagai informasi, keterangan dan penjelasan yang sangat membantu penulis memahami dinamika sosio-kultural tentang kaum tarekat Minangkabau, Sumatera Barat, begitupun dengan segala kemudahan dan kerjasama untuk selesainya kajian ini.

Teristimewa, ucapan terima kasih untuk Ayahanda Azwar St. Pangeran dan Ibunda Rainis, do'a dan dukungan moral menjadi kekuatan pendorong untuk mencapai yang lebih baik. Ucapan terima kasih kepada isteri Mulya Dewi, Amd. Kep. dan ananda Najwa Dzakiyaturrahmi dan Ahmad Dzakiy Dhiaurrahman yang telah memberikan dukungan sepenuhnya kepada penulis untuk menyelesaikan buku ini. Kepada merekalah tumpuan dan kembalinya kebahagiaan.

Penulis

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi.....	vii
BAB I Pendahuluan.....	1
BAB II Agama dan Gerakan Sosial	19
A. Gerakan Sosial.....	20
B. Jenis Gerakan Sosial.....	29
C. Islam dan Gerakan Sosial.....	38
D. Gerakan Sosial Kaum Tarekat.....	56
E. Kebudayaan Ketuhanan Kaum Tarekat.....	71
BAB III Minangkabau: Masyarakat Matrilineal	79
A. Adat Istiadat	82
B. Sistem Kekerabatan.....	96
C. Adat Perkawinan: Matrilineal-Matrilokal.....	107
D. Stratifikasi Sosial	128
BAB IV Islam Minangkabau: Interaksi Adat dan Agama	135
A. Perbedaan Sosio-Kultural Islam Minangkabau..	137
B. Internalisasi Islam Kultural: <i>Adat Basandi Syarak</i>	150
C. Minangkabau dalam Perubahan.....	165
BAB V Tarekat di Minangkabau.....	175
A. Ajaran dan Ritual Khusus Tarekat	178

B.	Fenomena Sosial Kaum Tarekat.....	221
C.	Kebudayaan Tarekat Minangkabau	257
BAB VI	Gerakan Sosial Tarekat Minangkabau.....	267
A.	Jenis Gerakan Sosial Tarekat	269
B.	Pola Gerakan Sosial Tarekat	275
C.	Kaum Tarekat Dalam Gerakan Sosial	292
BAB VII	Penutup.....	335
Daftar Pustaka	345
Tentang Penulis	361

BAB I

PENDAHULUAN

Islam yang pertama kali masuk ke Indonesia adalah Islam versi Sufisme. Pendapat ini adalah pendapat umum para sarjana Barat, dengan alasan bahwa dakwah Islam sesudah abad ke-2 H terus mengalami kemunduran, dan baru pada abad ke-7 H (13 M) aktif dan berkembang kembali melalui gerakan tasawuf dan tarekat. Pendapat lain menjelaskan bahwa Islam masuk ke Indonesia melalui hubungan dagang dengan India dan Iran, dua wilayah yang pengaruh agama Hindu dan mistisismenya sangat kuat. Oleh karena itu Islam yang sampai ke Indonesia tidak lagi merupakan Islam yang murni, melainkan telah bercampur dengan kebudayaan dan kepercayaan India dan Parsi yang lebih condong kepada mistik (Latief 1982).

Gerakan tasawuf merupakan reaksi terhadap gerakan kaum mutakallimin yang menggunakan akal (logika) dalam usaha mengenal Allah. Sedangkan kaum Sufi ingin mengenal Allah melalui jiwa dan rasa. Mereka ingin merasakan kenikmatan, rasa asyik dan cinta kepada Allah. Bahkan kalau mungkin mereka ingin *fana`*, lebur kepada wujud Allah, untuk kemudian *baqa`*, kekal bersama *baqa`*-Nya. Konsep pendekatan diri kepada Allah ini dalam ajaran tasawuf dikenal dengan dua istilah, yaitu; 1) *al-hulul*, ialah perpaduan antara hamba dengan Allah. Hamba naik ke langit menyatu dengan Allah.

2) *Wihdatul wujud*, bahwa alam ini hanyalah bayangan dari Allah. Sama halnya dengan bayangan seseorang yang tampak pada cermin, antara bayangan dan badan seseorang tak dapat dipisahkan. Maka manusia dan Allah adalah satu, sebab Allah ada di mana-mana, juga dalam diri manusia.

Pada abad ke-7 H adalah zaman kemajuan yang sangat pesat bagi ajaran tasawuf. Dalam memenuhi hasrat mereka untuk mendekatkan diri kepada Allah, maka kaum Sufi (penganut ajaran tasawuf) membentuk orde-orde atau kelompok peribadatan, selain peribadatan biasa yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW sebagai wadah *riyadhah* (latihan) dan *mujahadah* (usaha keras) untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah dan menjadi kekasihnya. Kelompok inilah yang disebut dengan "tarekat" (Latief 1982).

Dalam perspektif sosiologi, agama dianggap sebagai sistem kepercayaan yang diwujudkan dalam perilaku sosial tertentu. Ianya berkaitan dengan pengalaman manusia, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok masyarakat. Sehingga setiap perilaku yang diperankan akan sangat berkaitan dengan sistem kepercayaan pada ajaran agama yang dianut. Perilaku individu maupun sosial digerakkan oleh kekuatan dari dalam yang didasarkan pada nilai-nilai ajaran agama yang terinternalisasi. Agama menjadi fungsional bagi manusia dalam usaha menetralkan atau menjastifikasi keadaan kehidupan yang tidak menyenangkan (Robertson 1995). Sebab itu, agama cenderung berfungsi menghindarkan manusia dari mengalami penderitaan hidup. Agama menjadi wadah justifikasi dan pengimbang berbagai persoalan kehidupan yang dihadapi manusia. Kerana sifat dasar agama, berkenaan dengan kewujudan dan perjalanan kehidupan manusia, adalah akselerasi rasionalitas (alam fakhir) dengan keyakinan keagamaan. Dengan demikian berbagai persoalan kehidupan yang dihadapi manusia mampu dijelaskan dan dinetralkan oleh agama. Hal ini menjadi dasar pemahaman

dalam konteks perkembangan tasawuf (tarekat), di mana ajaran *wihdatul wujud* (bersatu dengan Tuhan) serta adanya aspek magis yang ada dalam ajaran tarekat, menjadi kekuatan pendorong kepada masyarakat untuk masuk dalam kelompok tarekat.

Secara struktural-fungsional agama melayani segala kebutuhan manusia untuk mencari kebenaran dan mengatasi, serta menetralkan berbagai hal buruk dalam kehidupan. Kelestarian agama dalam struktur kehidupan manusia, antara lain juga disebabkan oleh hakikat dari kehidupan dan aktivitas-aktivitas kelompok keagamaan. Setiap kelompok keagamaan selalu peduli pada proses peremajaan (regenerasi) untuk kelangsungan kehidupan kelompok keagamaan tersebut. Dalam konteks ini, kelompok tarekat menyajikan pendidikan keagamaan bagi para anggota baru melalui pendidikan resmi, maupun melalui sosialisasi. Oleh karena itu, kelompok tarekat tidak hanya melakukan aktivitas-aktivitas peribadatan dan pendidikan saja, tetapi juga melaksanakan berbagai aktivitas sosial dan memberikan pelayanan-pelayanan keagamaan atau sosial yang berguna bagi masyarakat, yang dalam istilah Azyumardi Azra (1992) disebut dengan "aktivisme sosial". Melalui aktivitas-aktivitas kelompok ini, ajaran tarekat dari zaman ke zaman tetap ada dalam struktur kehidupan masyarakat.

Kemunculan kelompok tarekat sebagai salah satu institusi keagamaan dalam realitas sosial-budaya masyarakat Islam merupakan wujud dari dinamisasi ajaran Islam. Kehadiran kelompok tarekat dalam perjalanan sejarah peradaban Islam, menurut Azyumardi Azra (1994), menyumbang dalam proses pembentukan masyarakat urban, serta memainkan peranan penting dalam penyebaran ide pembaharuan Islam ke berbagai dunia Islam, termasuk ke wilayah Nusantara. Gerakan yang kemudian dikenal dengan neo-Sufisme, gerakan yang berupaya merekonsiliasikan antara tasawuf dengan syariat. Adanya "ritual-ritual khas" dalam berbagai aktivitas

keagamaan selain "ritual pokok" dalam ajaran Islam, menjadi ciri dan identitas kelompok tarekat, dan merupakan fenomena menarik dalam dinamika masyarakat Islam.

Pada tulisan lain Azyumardi Azra (1994), menjelaskan peranan kaum tarekat (organisasi dan tokoh-tokohnya) dalam proses islamisasi, terutama abad ke-17 M dan 18 M. Baginya ajaran-ajaran tarekat terutama tentang kepatuhan kepada guru dan silsilah tarekat yang berkontinuitas memberi kekuatan tambahan pada jaringan ulama, sehingga ide-ide pembaharuan pada masa itu tersebar secara cepat ke berbagai wilayah, terutama ke Asia Tenggara. Menurutnya, tarekat berjasa besar dalam proses perubahan, bahkan gerakan tarekat (neo-sufisme; istilah Fazlurrahman) menjadi daya dorong lahirnya gerakan keagamaan yang radikal pada awal abad ke-19 M (gerakan Paderi di Minangkabau, misalnya). Gerakan tarekat bukan gerakan "mistiko-filosofis" yang "ekstravagan" (berlebih-lebihan), tetapi sejenis tarekat yang menekankan pada pentingnya syariat. Sebelum ini tarekat yang berkembang pada masyarakat Islam Indonesia adalah tarekat mistik-sufistik yang dikembangkan oleh Burhan Muhammad ibn Fadhullah al Burhanfuri dari India (Hamka 1982; Hawash 1980).

Menurut Azyumardi, neo-Sufisme mengandung dua ajaran pokok. Pertama, kedekatan hubungan manusia dengan Tuhan. Kedua, aktivisme sosial (bukan uzlah: suatu ajaran Sufi untuk meninggalkan kehidupan dunia). Aktivitas Syekh Burhanuddin di Minangkabau, seperti pendirian madrasah, semakin menguatkan kedudukan Islam dalam struktur masyarakat Minangkabau. Selanjutnya, tokoh adat mengakui bahwa Islam lebih tinggi dari adat. Wujud nyata dari gerakan ini menciptakan perubahan dasar adat Minangkabau menjadi *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*, yang sampai saat ini menjadi falsafah hidup masyarakat Minangkabau.

Atho' Mudzar (1998) mengemukakan, ada lima gejala agama yang dapat dikaji. Pertama, *scripture* atau naskah-naskah atau sumber-sumber ajaran agama dan simbol-simbol agama. Kedua, para penganut, pemimpin, atau pemimpin agama, yakni pemikiran, sikap, perilaku sebagai aktualisasi ajaran dan keyakinan agama. Ketiga, ritual-ritual, lembaga-lembaga, dan ibadat-ibadat seperti shalat, puasa, haji, perkawinan, dan waris. Keempat, benda-benda seperti masjid, gereja, loceng, "peci" dan seterusnya. Kelima, organisasi-organisasi keagamaan tempat para penganut agama berkumpul dan berperan, seperti Muhammadiyah, Nahdatul Ulama, Persatuan Terbiyah Islamiyah atau majlis t'alim, pesantren, kelompok kajian Islam dan lain-lain.

Glock dan Stark (Robertson 1995) mengemukakan lima dimensi yang dapat dijadikan objek dalam penelitian tentang keberagaman, yaitu keyakinan, amalan, pengalaman, pengetahuan, dan konsekuensi-konsekuensi sosial-budaya ajaran agama kepada masyarakat. Dimensi keyakinan (ideologi) berkenaan dengan pandangan teologis dan pengakuan terhadap doktrin-doktrin mengenai keyakinan tersebut. Dimensi amalan agama mencakup perilaku pemujaan, pelaksanaan upacara resmi keagamaan, ketaatan, dan lain-lain yang dilakukan orang untuk menunjukkan komitmen terhadap agama yang dianutnya. Dalam Islam, dimensi amalan agama ini seperti shalat, puasa, haji, do'a, wiridan, pembacaan ayat suci al-Qur'an, perkawinan, dan khitanan.

Gerakan Sufisme dalam bentuk amalan tarekat di Indonesia menurut Azyumardi (1992), termasuk di Minangkabau, mempunyai dua ciri penting, yaitu pendekatan diri kepada Allah SWT (*mujahadah*) dan melakukan usaha-usaha perubahan kehidupan sosial masyarakat (aktivisme sosial). Gerakan perubahan sosial keagamaan dengan penyebaran ajaran dan amalan ritual agama yang dilakukan oleh kelompok tarekat cepat tersebar dan berpengaruh

luas ke dalam kehidupan masyarakat disebabkan adanya jaringan para ulama Sufi di berbagai daerah dan pelosok negeri.

Kajian tentang gerakan sosial kaum tarekat menjadi menarik didasarkan kepada beberapa hal, yaitu; pertama, tarekat sebagai bentuk komunitas keagamaan merupakan salah satu aspek kehidupan keagamaan yang sangat empirik, dalam arti dapat difahami melalui pola pemikiran dan perilaku para penganutnya, walaupun pada tarekat terdapat aspek keyakinan, ritual dan pengalaman keagamaan yang bernilai individu. Kedua, secara normatif tarekat sebagai bentuk pengalaman kehidupan sufi merupakan aktivitas keagamaan murni, personal dan tidak ada hubungan dengan aspek keduniaan dan kemasyarakatan. Namun secara empirik, tarekat sebagai komunitas keagamaan senantiasa memberi pengaruh terhadap terjadinya perubahan sosial, sehingga kajian tentang gerakan sosial kaum tarekat menjadi sesuatu yang menarik. Ketiga, komunitas tarekat mempunyai ciri khas yang unik, antara lain kedekatan guru dengan murid, termasuk juga dengan ajarannya tentang adab murid kepada guru. Guru (*mursyid*) yang merupakan tokoh sentral hubungan sosial komunitas tarekat, tentu mempunyai pengaruh yang luar biasa terhadap terjadinya proses dinamika sosial, termasuk juga terhadap terjadinya gerakan sosial.

Ajaran tarekat sebagai bentuk ajaran Islam yang pertama dianut oleh masyarakat Minangkabau memberikan pengaruh terhadap masyarakat Minangkabau yang dinamis dan egalitarian. Walaupun masyarakat Minangkabau merupakan masyarakat yang sangat terbuka terhadap kedatangan ajaran tarekat, namun tetap saja tarekat menuai konflik sosial masyarakat Minangkabau. Tarekat memang memberi sumbangan dalam membangun sistem sosial masyarakat Minangkabau yang fundamental, yaitu dengan lahirnya falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*, yang menjadi dasar kehidupan sosial-budaya masyarakat Minangkabau.

Namun dalam prosesnya kehadiran Islam-tarekat yang dinamis menciptakan berbagai konflik sosial yang berpengaruh pada proses pembentukan watak dan karakter (*local wisdom*) masyarakat Minangkabau. Munculnya pertentangan antara "kaum muda" dengan "kaum tua" pada perjalanan Islamisasi adat Minangkabau sebagai konsekuensi falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* merupakan realitas sejarah yang hingga hari ini masih mempengaruhi proses sosial keagamaan masyarakat Minangkabau. Hari ini masih saja terjadi usaha-usaha pemurnian ajaran Islam oleh kelompok Islam tertentu, sebagai kelanjutan dari gagasan pembaharuan "kaum muda", yang menganggap bahwa ajaran dan amalan agama kelompok tarekat sebagai ajaran dan amalan agama yang menyimpang dari ajaran Islam. Kelompok ini menganggap ajaran tarekat sebagai bid'ah, mengandung unsur-unsur tahayul dalam amalan ajarannya.

Gerakan modernisasi pada berbagai kehidupan masyarakat Minangkabau, pada sisi lain, turut mempengaruhi keberadaan kelompok tarekat. Ciri berfikiran logis dan pragmatis masyarakat modern menjadikan tarekat dipersepsikan sebagai ajaran yang tidak rasional. Kelompok tarekat dianggap sebagai kelompok "kuno" dan mengakibatkan terjadinya proses pembodohan masyarakat. Amalan-amalan tarekat dianggap ajaran yang menentang kemajuan dan memperlambat proses modernisasi kehidupan. Dinamika ajaran tarekat terhadap pengaruh modernisasi ini, merupakan wujud lain dinamika kelompok tarekat dalam mempertahankan eksistensinya pada sistem sosial masyarakat Minangkabau. Modernisasi mencapai titik jenuhnya dengan sekularisasi yang melampaui batas dan kebebasan yang negatif, yaitu suatu proses penjarahan benda-benda dari makna spiritualnya. Akhirnya kehadiran tarekat dengan ajaran dan amalan riualnya mulai dijadikan penyelesaian bagi berbagai masalah kehidupan manusia modern, kerana tarekat mempunyai

semua unsur yang diperlukan, semua yang diperlukan bagi realisasi kerohaniaan yang luhur, memberikan kesejukan batin dan disiplin syari'at sekaligus. Artinya, proses dinamisasi kelompok tarekat dengan modernisasi kehidupan masyarakat menemukan "kearifan lokal" tersendiri dalam membentuk dinamika sosial masyarakat Minangkabau.

Yang paling menarik adalah realitas dinamika masyarakat Minangkabau yang muncul akibat adanya pertentangan antara kelompok tarekat itu sendiri. Pertentangan antara kelompok tarekat Syattariyah, sebagai ajaran tarekat yang pertama masuk ke Minangkabau, dengan kelompok tarekat Naqsyabandiyah. Pertentangan yang terjadi, baik dalam perbedaan pemahaman ajaran dan amalan tarekat, maupun pertentangan perebutan pengaruh dalam masyarakat, adalah suatu realitas sosial masyarakat Minangkabau sampai hari ini. Bagitupun pertentangan antara sesama kelompok tarekat, seperti perebutan pengaruh antara kelompok tarekat Syattariyah Ulakan Pariaman dengan kelompok tarekat Syattariyah Koto Tuo Agam. Perbedaan penetapan awal Ramadan antara kelompok tarekat Syattariyah dengan kelompok tarekat Naqsyabandiyah, adalah salah satu contoh adanya pertentangan ini.

Tidak hanya itu, antara sesama kelompok tarekat senantiasa juga dalam kehidupan sosial terjadi pertentangan (konflik tersembunyi). Perebutan pengaruh antara sesama "*Tuangku*" dalam kelompok tarekat Syattariyah, yang berpengaruh pada strata hirarkhis diantara *Tuangku* di tengah kehidupan sosial, misalnya, merupakan contoh lain gambaran dinamika kelompok tarekat di Minangkabau. Berkembangnya istilah "*Tuangku nan sabatang gadang*" dan "*Tuangku nan sarumpun gadang*" merupakan implikasi dari pengaruh struktur sosial kelompok tarekat, yang selanjutnya berpengaruh pula pada perlakuan masyarakat terhadap kedudukan sosial itu.

Dinamika dan konflik sosial masyarakat Minangkabau di atas, sebagai salah satu akibat pengaruh ajaran tarekat yang membentuk sistem sosial dan pola hidup baru masyarakat Minangkabau. Kehadiran kelompok tarekat dengan berbagai akibat dinamika sosial ajarannya menciptakan watak baru masyarakat Minangkabau, yaitu masyarakat yang demokratis, egalitarian dan mempunyai watak khas yang menjadi ciri masyarakat Minangkabau. "Musyawarah-mufakat" yang menjadi pola hidup masyarakat Minangkabau dalam merespon berbagai persoalan yang muncul di tengah masyarakat, ialah salah satu contoh kearifan lokal ini. Musyawarah tidak berfungsi untuk mencari siapa yang kalah atau menang, tapi musyawarah adalah untuk mencari titik temu dari perbedaan yang ada. Hal ini kemudian mempengaruhi sistem kepemimpinan masyarakat Minangkabau, yang dikenal dengan sistem kepemimpinan "*tali tigo sapilin*" dan "*tungku tigo sajarangan*" dengan falsafah "*nan bana kato baiyo, nan rajo kato mufakaek*" (yang benar kata orang banyak, yang raja kata muafakat).

Fenomena lain dari dinamika tarekat di Minangkabau adalah dengan keberadaan *surau* sebagai institusi keagamaan yang penting. *Surau* berperan sebagai dasar perkembangan tarekat di Minangkabau. *Surau* dalam sejarah Minangkabau diperkirakan berdiri pada 1356 M. yang didirikan pada masa Raja Adityawarman di Wilayah bukit Gombak Batusangkar sebagai tempat penyembahan oleh masyarakat beragama Hindu dan Buddha. Sebagaimana diketahui bahwa dalam sejarah Nusantara masa itu merupakan masa keemasan bagi agama Hindu-Buddha. Maka secara tidak langsung dapat dipastikan bahwa kewujudan *surau* masa itu adalah sebagai tempat ritual bagi pemeluk agama Hindu-Buddha. Setelah keberadaan agama Hindu-Buddha mulai surut dan pengaruh selanjutnya digantikan Islam, *surau* akhirnya mengalami akulturasi kebudayaan ke dalam kultur agama Islam. Setelah mengalami islamisasi, *surau* akhirnya menjadi

pusat kegiatan bagi pemeluk agama Islam, dan sejak itu pula *surau* tidak dipandang lagi sebagai sesuatu yang mistik atau sakral. *Surau* menjadi media aktivitas pendidikan umat Islam dan tempat segala aktivitas sosial (Azra 2003).

Kedatangan Islam ke Minangkabau telah memberikan pengaruh dan perubahan bagi keberadaan *surau*. *Surau* mulai terpengaruh dengan panji-panji penyiaran agama Islam. Dengan waktu yang tidak lama, *surau* kemudian mengalami islamisasi, walaupun dalam batas-batas tertentu masih menyisakan suasana dan simbol adat Minangkabau. Sisa-sisa kesakralan *surau* masih tetap terlihat jelas, seperti adanya puncak (*gonjong* dan *undakan bartingkat*) yang merefleksikan kepercayaan mistis dan sekaligus sebagai simbol adat. Namun fungsi *surau* tidak berubah. Hanya saja fungsi keagamaannya menjadi makin penting. Selain digunakan untuk ibadah, *surau* juga menjadi lembaga pendidikan dan pengajaran, serta kegiatan sosial budaya. Dalam perkembangannya fungsi *surau* di Minangkabau lebih menyerupai "pesantren" di Tanah Jawa atau "pondok" di Malaysia.

Proses islamisasi *surau* begitu cepat dengan ditandai beberapa aktivitas keagamaan oleh kaum tarekat. Meski tidak harus merubah nama, masyarakat Islam dapat menerima dan mempertahankan *surau* dengan tidak mempersoalkan asal-usulnya. Kerana yang lebih penting masa itu adalah adanya sarana yang efektif untuk melakukan menyiarkan agama Islam (tarekat). Nama bukanlah hal yang penting, dan yang lebih esensi adalah semangat dalam menciptakan suasana dan aktivitas di kalangan masyarakat Minangkabau dalam memperteguh keimanan dan keislamannya. Nilai-nilai semangat inilah yang dipegang umat Islam hingga *surau* dikenal luas sepanjang sejarah.

Kelompok tarekat sebagai realitas masyarakat Islam Minangkabau yang mempunyai peranan penting di dalam membentuk dinamika hubungan sosial, struktur sosial dan kebudayaan masyarakat

Minangkabau. Tarekat dengan ritual-ritual khas yang menjadikannya tertutup, eksklusif, serta melalui interaksi dan interelasi internalnya cenderung “otoriter-paternalistik”, menjadikan tarekat sebagai suatu realitas sosial yang membentuk kelompok masyarakat yang unik. Hal ini merupakan "nilai" tersendiri yang menarik untuk dikaji, yaitu bagaimana gerakan tarekat dikenal sebagai gerakan sosial. Bagaimana dinamika sosial kelompok tarekat di dalam sosio-budaya masyarakat Minangkabau. Bagaimana peran kaum tarekat di dalam gerakan sosial, dan bagaimana kedudukan dan fungsi *surau* dalam gerakan sosial di Minangkabau. Bagaimana pola gerakan sosial kaum tarekat, dan kemudian bagaimana pengaruhnya kepada sistem sosio-budaya masyarakat Minangkabau.

Pembahasan tentang gerakan sosial kaum tarekat Minangkabau bertujuan; pertama, menguraikan realitas sosio-budaya kelompok tarekat melalui sistem budaya Minangkabau. Ini bermaksud menghuraikan berbagai dinamika sosial yang timbul melalui kelompok tarekat ketika berdialektika dengan budaya dan sistem sosial masyarakat Minangkabau yang sedang terjadi, termasuk dinamika yang terjadi antara kelompok tarekat dengan kelompok masyarakat di luar kelompok tarekat. Kelompok tarekat sebagai sesuatu komunitas, melalui sistem sosial masyarakat Minangkabau dengan ajaran dan amalan agama yang khas, berhadapan dengan berbagai reaksi yang datang dari masyarakat luar. Begitupun dengan berbagai pemahaman dan amalan tarekat yang berbeda antara masing-masing kelompok tarekat, juga akan berpengaruh kepada dinamisasi proses Islam kultural masyarakat Minangkabau. Dalam konteks ini, pembahasan ini bertujuan untuk menguraikan berbagai dinamika sosial keagamaan yang muncul antara kelompok tarekat Syattariyah dengan kelompok tarekat Naqsyabandiyah, juga antara kelompok-kelompok yang ada pada masing-masing tarekat Syattariyah dan Naqsyabandiyah.

Kedua, menguraikan pengaruh ajaran tarekat terhadap sistem sosial masyarakat Minangkabau. Menjelaskan beberapa kehidupan sosial budaya, serta adat istiadat masyarakat Minangkabau yang merupakan pengaruh dari ajaran tarekat. Beberapa hukum adat dan tradisi baru yang bernuansa Islam masyarakat Minangkabau dipercayai sebagai pengaruh dari ajaran tarekat. Adanya kearifan lokal (*local wisdom*) masyarakat Minangkabau menghadapi berbagai konflik sosial yang timbul sebagai akibat dari perkawinan pandangan terhadap beberapa realitas sosial yang muncul, mencirikan keunikan masyarakat Minangkabau. Pada bahagian ini, juga akan diuraikan kedudukan dan fungsi *surau* dalam gerakan sosial kaum terkat di Minangkabau.

Ketiga, bahwa Minangkabau dikenal dengan kultur konfliknya. Sifat terbuka (egalitarian) masyarakat Minangkabau menyebabkan mudahnya nilai-nilai yang datangnya dari luar mempengaruhi pola pikir dan perilaku masyarakat. Mudahnya nilai-nilai ajaran Islam masuk, diterima dan mempengaruhi sistem adat dan sistem sosial masyarakat Minangkabau, merupakan salah satu bukti nyata akan hal ini. Kemudian, munculnya gerakan pemurnian ajaran Islam dari praktek-praktek pengamalan ajaran Islam yang dilihat sebagai tahayul, bid'ah dan kurafat, yang juga merupakan pengaruh dari gerakan modernisme Islam Mesir, ialah contoh lain dari sifat egalitarian masyarakat Minangkabau. Konflik antara "kaum muda" dan "kaum tua" yang sampai sekarang masih terjadi melalui kehidupan keagamaan masyarakat Minangkabau, sebenarnya ia adalah pertentangan antara kelompok masyarakat yang mengamalkan ajaran tarekat dengan kelompok masyarakat tidak yang menyetujui ajaran tarekat, menciptakan kearifan sosial masyarakat Minangkabau menyikapi berbagai kedinamikan sosial yang ada. Pada sisi ini, pembahasan ini bermaksud menguraikan pengaruh kelompok tarekat kepada pembentukan kearifan

masyarakat Minangkabau melalui perpaduan sikap dan pandangan terhadap berbagai isu yang berkembang.

Keempat, bahasan ini juga bermaksud untuk menguraikan beberapa sistem sosial masyarakat Minangkabau yang berlaku sebagai pengaruh dari ajaran tarekat. Falsafah hidup *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* sebagai lanjutan dari penerimaan secara totalitas masyarakat Minangkabau kepada ajaran Islam, berpengaruh kepada sistem adat yang ada. Adanya struktur adat "*tali tigo sapilin*" dan "*tungku tigo sajarangan*" yang memposisikan kaum ulama (Tuangku, Imam/Khatib dan Malin) sebagai bahagian dari struktur adat Minangkabau, ialah pengaruh islamisasi adat Minangkabau. Dan memang, Islam yang pertama masuk dan mempengaruhi kehidupan keagamaan masyarakat Minangkabau merupakan Islam sufi atau tarekat.

Kelima, masyarakat Minangkabau mengenal tiga kelompok kepemimpinan adat, yaitu "*ninik mamak*" atau "*panghulu*", alim-ulama, dan cerdik pandai, yang mempunyai fungsi masing-masing dalam mengendalikan dan mengontrol seluruh kehidupan masyarakat. Tiga kelompok kepemimpinan ini, yang dikenal dengan "*tali tigo sapilin*", menjadi tokoh penting melalui bangunan sistem pemerintahan *nagari*. Pemerintah berkepentingan untuk senantiasa menjaga ketenteraman kehidupan masyarakat, dan karenanya ketiga kelompok kepemimpinan ini dilihat menjadi penting. Kelompok kepemimpinan ini merupakan lembaga sosial yang mampu melakukan kontrol sosial terhadap kehidupan masyarakat, termasuk dalam kehidupan- kehidupan beragama. Keterpaduan kepemimpinan budaya dengan kepemimpinan resmi (negara) juga dapat dikuatkan melalui sistem adat Minangkabau yang dikenal sebagai "*tungku tigo sajarangan*", yaitu kaum adat, kaum ulama dan golongan pemerintah. Perpaduan tiga kelompok kepemimpinan ini yang berperan melakukan pengekelan keharmonian kehidupan

masyarakat Minangkabau. Oleh sebab itu, pembahasan ini juga bertujuan untuk menjelaskan bagaimana kepemimpinan tarekat mempengaruhi corak kepemimpinan sosial masyarakat Minangkabau.

Berkaitan dengan masuknya Islam ke Minangkabau, P. M. Holt (dalam Daya 1990) berpendapat bahwa Islam masuk ke Minangkabau dari Pidi (Aceh) melalui Pariaman, kemudian menyebar ke seluruh wilayah Minangkabau. Teori mengenai Syeikh Burhanuddin, sebagai pembawa Islam yang pertama ke Minangkabau, masih belum jelas. Namun yang pasti bahwa Islam-tarekat yang dikembangkannya di perguruan yang dibangun di Ulakan, Pariaman, dengan aliran tarekat Syattariyah sangat mempengaruhi kehidupan keagamaan masyarakat Minangkabau, bahkan sampai saat sekarang. Ulakan merupakan pusat perkembangan Islam Minangkabau. Badan Pemurnian Sejarah Indonesia-Minangkabau membenarkan pendapat yang menyatakan, bahwa Ulakan, Pariaman, adalah pusat gerakan perkembangan Islam pertama di Minangkabau yang dibawa oleh Syeikh Burhanuddin Islam versi tarekat Syattariyah (Daya 1990). Oleh sebab itu, bertolak dari dasar berfikir ini, maka pembahasan ini tertumpu di wilayah Pariaman dengan kelompok jemaah tarekat Syattariyah sebagai fokus pembahasan.

Pariaman sangat terkenal dengan berbagai tradisi kagamaannya, seperti tradisi "*basapa*" dan tradisi "*tabuik*". *Basapa* merupakan tradisi ritual jama'ah tarekat Syattariyah. *Basapa* adalah tradisi berziarah. Ritual *basapa* ini dilakukan untuk menghormati Syeikh Burhanuddin Ulakan yang dianggap telah berjasa dalam penyebaran tarekat Syattariyah khususnya, dan Islam pada umumnya. Dalam setiap tahunnya, tradisi ziarah ini dilakukan pada hari Rabu setelah tanggal 10 Safar, dan oleh kerana jatuh kepada bulan Safar inilah ritual tersebut dinamakan *basapa* (bersafar). Penentuan acara *basapa* setelah tanggal 10 Safar ini berkaitan dengan hari yang diyakini

sebagai tanggal wafatnya Syeikh Burhanuddin Ulakan, yaitu 10 Safar 1111 Hijriyah/1691 M. *Basapa* menjadi ritual rutin tahunan yang tak pernah terlewatkan oleh para penganut tarekat Syattariyah, kerana bagi mereka, *basapa* menjadi bagian tak terpisahkan dari ritual tarekat Syattariyah itu sendiri. Dan, dalam perkembangannya kemudian, *basapa* tidak hanya dihadiri oleh para penganut tarekat Syattariyah dari Sumatera Barat saja, melainkan juga dari berbagai wilayah lain seperti Jambi, Palembang, Riau, Sumatera Utara, bahkan dari negeri jiran, seperti Malaysia.

Sedangkan tradisi "*tabuik*" dikenal sebagai pesta rakyat yang tiap tahun dilaksanakan di Kota Pariaman. Selain dari kegiatan ritual, *tabuik* ini juga merupakan sebuah pesta rakyat di Kota Pariaman. Oleh sebab itu, perayaan ini melibatkan semua lapisan masyarakat Pariaman. Menurut beberapa sumber, *tabuik* ialah bentuk kegiatan mengenang kejadian pada hari Asyura atau 10 Muharam, khususnya mengenang cucu Nabi Muhammad SAW, Imam Husain, yang tewas di Padang Karbala. Awalnya kegiatan semacam ini ialah ritual yang dilakukan oleh kelompok muslim Syi'ah, pengikut setia Ali bin Abu Talib (ayah Husain). Walaupun kelompok Syi'ah tidak berkembang di Minangkabau, khususnya Pariaman, tapi tradisi *tabuik* ini tetap bertahan hingga sekarang. Tapi, belum ada sebuah kajian yang resmi terhadap kebudayaan ini, sehingga sejarah tentang *tabuik* masih sekedar andaian, belum ke tahap saintifik.

Selain dua tradisi keagamaan yang menjadi ciri budaya masyarakat Pariaman, dikenal juga satu tradisi unik, yaitu dengan tradisi "*bajapuik*". Tradisi *bajapuik* (*japuik*, *jemput*) adalah tradisi perkawinan yang merupakan *trade mark* daerah Pariaman. Suatu istilah yang hanya ada dan selalu melekat dengan prosesi perkawinan khas Pariaman. *Bajapuik* atau *japuiktan* dipandang sebagai kewajiban pihak keluarga perempuan memberi sejumlah barang atau uang kepada laki-laki (calon suami) sebelum akad nikah dilakukan.

Pemberian ini selanjutnya dikenal dengan *uang japuik*. Tradisi *bajapuik* tidak hanya ditemui di Pariaman, tetapi merupakan tradisi dan tata cara adat perkawinan Minangkabau, *manjapuik sumando sacaro adat* dan *maanta dunsanak sacaro adat*. Yang dahulu *sumando* dijemput dengan emas, seekor kuda, dan barang-barang yang bernilai waktu itu. Hanya saja tradisi ini masih dipertahankan sampai saat ini di Pariaman dan bedanya lagi adalah di Pariaman tradisi *bajapuik* selalu dihubungkan dengan kedudukan laki-laki, apakah dia orang "*bagala*" (bergelar, seperti Sidi, Sutan, Bagindo) atau tidak. Falsafah adat Minangkabau memandang bahwa suami merupakan orang datang. Dengan sistem matrilineal, hukum adat memposisikan suami sebagai tamu di rumah isterinya. Sebagai tamu atau orang datang, maka berlaku nilai moral *datang kerano dipanggih - tibo kerano dijapuik* (datang kerana dipanggil - tiba kerana dijemput). Dalam prosesi perkawinan, selalu laki-laki yang diantar ke rumah isterinya, sebagai tanda ketulusan hati menerima maka dijemput oleh keluarga isteri secara adat. Begitu sebaliknya sebagai wujud keikhlasan melepas anak kemenakan maka laki-laki diantar secara adat oleh kerabat laki-laki. Oleh karena itu laki-laki disebut juga sebagai "*urang japuiktan*" (orang jemputan). Tradisi *bajapuik* merupakan tafsiran dari falsafah adat di atas. Dijemput secara adat, diterjemahkan oleh orang Pariaman dalam bentuk benda atau uang, yang selanjutnya dikenal dengan "*uang jemputan*".

Inilah salah satu keunikan Pariaman, sebagai daerah *rantau*, yang tidak dipunyai oleh daerah lain di Minangkabau, terutama dengan daerah yang tiga *luhak*. Pariaman memiliki keunikan dan ciri khas tersendiri di Minangkabau. Daerah *rantau* yang selalu menjadi bahan perbincangan dan menarik perhatian banyak orang, terlebih dengan tradisi *uang japuik*-nya.

Pada aspek lain, kajian tentang agama mencakup masalah yang sangat luas, yaitu berbagai sudut pandang dan tekanan perhatian

yang berbeda-beda. Namun demikian, kajian masalah keagamaan tidak akan terlepas, menurut Mc Guire (dalam Usman 1996), dari empat aspek, yaitu aspek keyakinan (*the religious belief*), aspek upacara (*the religious ritual*), aspek pengalaman hidup beragama (*the religious experience*) dan aspek kehidupan para pemeluk agama (*the religious community*).

Pembahasan tentang gerakan sosial kaum tarekat merupakan bahagian dari kajian agama dalam aspek *religious community*, suatu bentuk ikatan para pemeluk agama yang diikat oleh suatu kepentingan, baik ikatan itu bersifat formal (organisasi) maupun ikatan tidak formal (tidak terorganisir secara jelas). Artinya, bahwa kajian tentang gerakan sosial kaum tarekat ini tidak akan memasuki wilayah keyakinan, upacara (ritual) dan pengalaman pengamal tarekat. Dalam hal ini pembahasan terhadap kaum tarekat berkisar pada ranah fenomena sosial yang ditimbulkan oleh sikap dan perilaku anggota masyarakat atas ajaran tarekat. Ajaran tarekat yang mempunyai dimensi intelektual, spiritual, mistikal dan institusional merupakan landasan terbentuknya kelompok-kelompok masyarakat yang diikat oleh pemahaman dan keyakinan terhadap ajaran tarekat.

Perbincangan tentang gerakan sosial kaum tarekat merupakan kajian empirik terhadap fenomena aktivisme sosial kaum tarekat di Minangkabau. Minangkabau yang penduduknya mayoritas beragama Islam, dan pertama sekali berkembang adalah Islam versi sufistik (tarekat). Oleh sebab itu, diyakini bahwa bangunan sistem sosial budayanya banyak dipengaruhi oleh ajaran tarekat. Sejarah perkembangan masyarakat Minangkabau membuktikan pengaruh ajaran tarekat pada pembentukan corak berfikir dan perilaku masyarakat.

Berkembangnya paham dan gerakan pemurnian ajaran Islam oleh tokoh-tokoh pembaharu adalah bukti adanya kesadaran bahwa ajaran tarekat, yang dilihat, menjadi penyebab kemunduran

kehidupan masyarakat dan merusak ajaran Islam, dan telah berpengaruh luas dalam kehidupan masyarakat Minangkabau. Namun realitas sosial juga membuktikan bahwa ajaran tarekat masih tetap ada dan fenomena yang tidak bisa dipungkiri menjadi ciri dan identitas khas masyarakat Minangkabau hari ini. Banyak penelitian yang dilakukan oleh para pakar dalam perspektif yang berbeda mengkaji fenomena tarekat di Minangkabau, adalah bukti kuat menariknya kajian tarekat dalam dinamika budaya Minangkabau. Apalagi masyarakat Minangkabau yang menganut sistem kekerabatan matrilineal dengan falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*, merupakan kelompok etnik yang juga menarik untuk diperbincangkan.



BAB II

AGAMA DAN GERAKAN SOSIAL

Secara historis gerakan sosial merupakan fenomena universal. Masyarakat mempunyai berbagai alasan untuk melakukan atau bergabung dengan kelompok tertentu untuk mencapai tujuan kolektif mereka. Terjadinya pemberontakan dan letupan ketidakpuasan masyarakat, kemunculan gerakan keagamaan di abad pertengahan, pembaharuan dan gerakan budaya sejak zaman Renaisan, adalah petikan kecil dari fenomena gerakan sosial. Berbagai gerakan yang timbul sebagai respon terhadap tantangan zaman merupakan penyumbang keberadaan modernitas di saat revolusi besar di Inggris, Perancis, Amerika Syarikat, begitu juga di negara-negara berkembang seperti gerakan reformasi di Indonesia (Sztompka 2007).

Gerakan sosial mengalami perkembangan, baik dari sudut kuantitas maupun kualitas, ketika masyarakat memasuki era modern sebagai respon terhadap kompleksitas tantangan kehidupan yang semakin dinamis. Perkembangan ilmu pengetahuan melahirkan tumbuhnya kesadaran kemanusiaan. Masyarakat semakin sadar akan kedudukan dan peranannya dalam dinamika kehidupan, namun di sisi lain realitas kehidupan modern juga melahirkan berbagai masalah kemanusiaan. Untuk itu, kemodernan merupakan keadaan yang paling subur untuk tumbuhnya bermacam gerakan sosial, dalam berbagai bentuk dan isu. Gerakan sosial merupakan ciri dari masyarakat modern.

Berbagai kompleksitas krisis kehidupan masyarakat modern telah menjadi daya dorong yang sangat kuat munculnya gerakan sosial. Terjadinya atomisasi dan isolasi individu dalam *gesellschaft* yang bersifat impersonal, Riesman (1961) menyebutnya dengan "kerumunan yang kesepian", yaitu terjadinya proses keterasingan, kesepian dan penjungkir balikan nilai yang dapat mengancam komunitas, perpaduan dan kebersamaan (Sztompka 2007). Perbedaan kekayaan, kekuasaan dan kedudukan yang sangat tajam membentuk ketimpangan sosial yang selanjutnya menimbulkan pengalaman dan kesan eksploitasi, penindasan, ketidakadilan dan pencabulan hak yang menggerakkan konflik kelompok. Oleh karena masyarakat modern mengalami peningkatan kualitas pendidikan membuka peluang bagi kesadaran, imajinasi, kepekaan moral dan perhatian terhadap masalah-masalah umum dalam tingkat tertentu, serta kemampuan menghimpun pengalaman pribadi dan lokal untuk memperbanyak tumpukan potensi anggota gerakan sosial. Perasaan adanya masalah bersama dan perpaduan yang melampaui batas ini merupakan syarat sosio-psikologi kemunculan gerakan sosial.

A. Gerakan Sosial

Banyak pakar ilmu sosial memandang gerakan sosial sebagai salah satu cara masyarakat menata ulang sistem kehidupannya. Gerakan sosial merupakan manifestasi dari ekspresi masyarakat menjawab bermacam tantangan kehidupan. Gerakan sosial (*social movement*) menjadi pokok bahasan yang populer bagi kalangan ahli sosiologi Barat, khususnya di Amerika Serikat. Kajian yang telah dilakukan mengenai gerakan hak-hak sipil di kalangan Kulit Hitam di Amerika Serikat tahun 1950-an dan 1960-an, serta kajian mengenai berbagai gerakan, seperti gerakan mahasiswa tahun 1960-an dan 1970-an, gerakan lingkungan, gerakan keamanan, maupun gerakan perempuan pada tahun 1970-an dan 1980-an, kesemuanya

membawa akibat lahirnya bermacam-macam pendekatan dan teori tentang gerakan sosial (Fakih 2004). Gerakan sosial yang kerap terpilih untuk dijadikan bahan kajian adalah gerakan sosial yang berlangsung di negara-negara berkembang, baik perjuangan untuk tujuan peningkatan keadaan hidup maupun berkenaan dengan pemerataan distribusi sumber daya ekonomi.

Khusus untuk gerakan sosial yang ada di negara-negara berkembang, seringkali berkaitan secara tidak langsung dengan pendekatan perubahan sosial yang dominan (*mainstream approach*), yaitu suatu perubahan sosial yang direncanakan oleh negara, melalui apa yang disebut sebagai "pembangunan" (*development*). Pembangunan seringkali dianggap oleh masyarakat sebagai penyebab kemacetan ekonomi, krisis ekologi, serta berbagai kesengsaraan masyarakat di negara-negara berkembang. Hal tersebut menyebabkan timbulnya perlawanan dan kritikan terhadap skenario pemodernan, yang menganggap dan merancang untuk membawa kemajuan dan kemakmuran masyarakat di suatu negara berkembang. Menurut pendapat Bonner (dalam Fakih 2004), dalam konteks negara-negara berkembang, kajian tentang gerakan sosial dan transformasi sosial tidak dapat dipisahkan dari masalah pembangunan. Kajian tersebut bermaksud untuk mencari alternatif terhadap gagasan pembangunan yang selama beberapa tahun ini telah menjadi suatu "agama sekular baru" bagi berjuta-juta masyarakat. Dalam aplikasinya, pembangunan kerap dianggap sebagai satu-satunya tujuan bagi pemerintah di negara tersebut. Pembangunan banyak diterima oleh kalangan birokrat, akademisi maupun penggerak lembaga swadaya masyarakat (NGO) tanpa mempersoalkan landasan ideologinya. Beberapa pertanyaan yang perlu menjadi bahan kajian terhadap ide pembangunan bukanlah semata-mata mengenai metodologi, pendekatan dan pelaksanaan pembangunan itu sendiri. Tetapi secara teori justru pembangunan itu sendiri dianggap sebagai ide

kontroversi, yaitu apakah pembangunan benar-benar merupakan jawaban untuk menyelesaikan masalah bagi berjuta-juta masyarakat atau semata-mata hanya sebagai alat untuk menyembunyikan permasalahan atau penyakit yang sebenarnya lebih azasi. Banyak pakar ilmu sosial secara kritis telah mengkaji dampak pembangunan, dan menganggap bahwa ide pembangunan telah menciptakan kesengsaraan daripada menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi oleh masyarakat di negara-negara berkembang.

Kajian tentang gerakan sosial dapat dilihat dari dua pendekatan yang saling bertentangan. Pendekatan pertama ialah teori yang cenderung melihat gerakan sosial sebagai suatu "masalah" atau disebut sebagai gejala penyakit sosial. Teori ini berakar dan dipengaruhi oleh teori sosiologi dominan, yaitu fungsionalisme atau kerap disebut sebagai fungsionalisme struktural. Fungsionalisme melihat masyarakat dan pranata sosial sebagai sistem dimana semua bahagiannya saling bergantung satu sama lain dan bekerja bersama guna menciptakan keseimbangan. Dalam hal ini "keseimbangan" merupakan unsur kunci utama dengan menekankan pentingnya kesatuan masyarakat dan sesuatu yang dimiliki bersama oleh anggota-anggotanya. Oleh karena itu, gerakan sosial dianggap sebagai sesuatu yang "negatif" karena akan dapat menimbulkan konflik yang akan mengganggu kedamaian dalam masyarakat.

Teori struktural fungsional berpandangan bahwa terjadinya perubahan pada satu struktur sosial yang diwujudkan dalam bentuk gerakan sosial, akan berproses secara bertahap dan evolutif yang akan berpengaruh kepada struktur-struktur sosial yang lain. Untuk kajian tentang perubahan sosial ini, Talcott Parsons (dalam Ritzer 1996) mengembangkan pendekatan paradigma perubahan evolusi. Seterusnya Parsons menjelaskan bahwa perubahan sosial akan terjadi melalui proses diferensiasi, integrasi dan perubahan sistem nilai. Parsons berasumsi bahwa setiap masyarakat tersusun

dari sekelompok subsistem yang berbeda berdasarkan strukturnya, maupun berdasarkan makna fungsionalnya bagi masyarakat yang lebih luas. Ketika masyarakat berubah, subsistem baru terdiferensiasi. Subsistem baru ini harus memiliki kemampuan beradaptasi yang lebih tinggi daripada subsistem lama. Proses ini dikenal sebagai aspek peningkatan kemampuan menyesuaikan diri dari lingkungan evolusi. Pada masa masyarakat berubah, maka masyarakat itu akan tumbuh dengan kemampuan yang lebih baik untuk menyelesaikan masalah yang dihadapinya. Parsons menjelaskan lagi bahwa proses diferensiasi akan menimbulkan sekelompok masalah integrasi baru bagi masyarakat. Sistem nilai masyarakat sebagai satu kesatuan akan mengalami perubahan, serentak dengan perubahan struktur dan fungsi sosial yang tumbuh lebih terdiferensiasi. Menurut Parsons, dengan bervariasinya sistem nilai baru maka akan menyukarkan sistem nilai lama mengontrolnya. Maka, masyarakat yang semakin terdiferensiasi memerlukan sistem nilai yang lebih tinggi yang mampu mengontrol dan meligitimasi berbagai tujuan dan fungsi-fungsi struktur sosial yang bertambah luas dan kompleks.

Pendekatan kedua adalah teori-teori ilmu sosial yang justru melihat gerakan sosial sebagai "fenomena positif", atau sebagai sarana konstruktif bagi perubahan sosial. Pendekatan ini merupakan alternatif terhadap fungsionalisme, dan dikenal dengan "Teori Konflik". Teori konflik pada dasarnya menggunakan tiga andaian dasar, yaitu: 1) rakyat dianggap sebagai sejumlah kepentingan dasar di mana mereka akan berusaha keras untuk memenuhinya, 2) kekuasaan adalah inti dari struktur sosial, dan hal ini menciptakan perjuangan untuk mendapatkannya, dan 3) nilai dan ide adalah senjata konflik yang digunakan oleh berbagai kelompok untuk mencapai tujuan masing-masing, berbanding sebagai alat mempertahankan identitas dan menyatukan tujuan masyarakat (Hardiman 1990)Teori konflik berakar dari faham Marxisme

tradisional yang menyatakan bahwa revolusi adalah suatu kebutuhan yang disebabkan oleh memburuknya hubungan produksi yang menyebabkan timbulnya krisis ekonomi, depresi dan kehancuran. Marxisme tradisional tersebut banyak mendapatkan kritikan dari generasi Marxisme baru, terutama terhadap pendekatannya yang bersifat mekanistik. Generasi Marxisme baru, dipengaruhi oleh pemikiran Antonio Gramsci, menyatakan bahwa peran manusia sebagai agen, termasuk ideologi, kesadaran kritis dan pendidikan, dalam mengubah krisis ekonomi menjadi krisis umum. Mereka menolak bahwa ekonomi adalah sesuatu yang penting dan faktor penentu bagi perubahan sosial, serta menolak gagasan determinisme historis yang mengagungkan manusia sebagai faktor penting di antara banyak faktor lain yang saling bergantung secara dialektik. Mereka mengajukan hujah bahwa gerakan sosial yang terjadi pada tahun 1970-an dan 1980-an sama sekali tidak menekankan ke arah gerakan perjuangan kelas, seperti yang dijelaskan oleh penganut Marxisme tradisional. Gerakan spiritual, gerakan feminisme, gerakan hak azasi manusia dan hak-hak sipil, gerakan anti perang dan anti nuklear, gerakan sosial berbasis komunitas dan gerakan pecinta lingkungan, serta gerakan lembaga swadaya masyarakat (NGO) merupakan gerakan yang tidak berkaitan secara langsung dengan perjuangan kelas dari kelas pekerja.

Thomas Bernard (1983), mencoba meletakkan teori fungsionalisme struktur dan teori konflik dalam konteks perbincangan yang lebih luas. Teori konsensus (yang salah satunya adalah fungsionalisme struktur) memandang norma dan nilai sebagai landasan masyarakat, menumpukan perhatian kepada keteraturan sosial berazaskan atas kesepakatan tersembunyi, dan memandang perubahan sosial terjadi secara lambat dan teratur. Sebaliknya, teori konflik menekankan kepada dominasi kelompok sosial tertentu atas kelompok lain, melihat keteraturan sosial didasarkan atas manipulasi

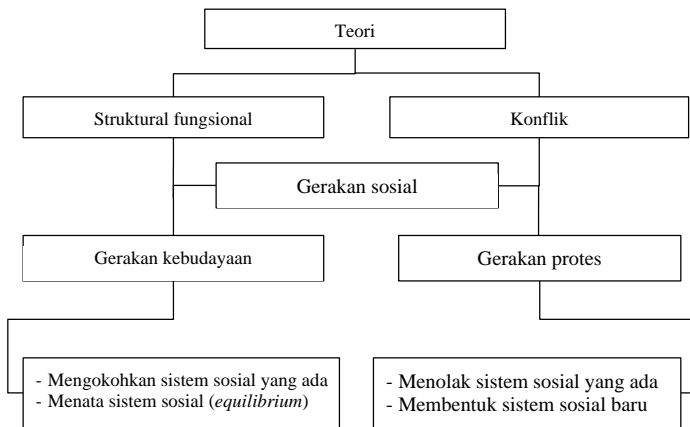
dan pengendalian oleh kelompok dominan, dan memandang perubahan sosial terjadi secara cepat dan mengikut cara yang tidak teratur ketika kelompok subordinat menggulingkan kelompok yang awalnya dominan (Ritzer 2005). Fungsionalis menekankan keteraturan masyarakat, sedangkan ahli teori konflik melihat pertikaian dan konflik dalam sistem sosial. Golongan fungsionalis menyatakan bahwa setiap unsur masyarakat berperan dalam menjaga kestabilan, sementara ahli teori konflik melihat berbagai unsur kemasyarakatan menyumbang terhadap disintegrasi dan perubahan.

Ralf Dahrendorf (dalam Ritzer 2005), tokoh utama teori konflik, berpendapat bahwa masyarakat mempunyai dua wajah yaitu konflik dan konsensus, dan oleh karena itu teori sosiologi terbagi menjadi dua bagian, yaitu teori konflik dan teori konsensus. Teori konsensus untuk menguji nilai integrasi dalam masyarakat, dan teori konflik untuk menguji konflik kepentingan dan penggunaan kekerasan yang mengikat masyarakat, bersama di hadapan tekanan itu. Dahrendorf turut mengakui bahwa masyarakat takkan ada tanpa konsensus dan konflik, yang satu sama lain saling berkaitan. Jadi, dalam kenyataannya konflik akan muncul pada satu kelompok atau masyarakat setelah terjadinya konsensus lebih dahulu. Artinya, terjadinya konflik dalam masyarakat atau kelompok sosial setelah terjadinya hubungan sosial, integrasi dan interaksi sosial terlebih dahulu. Bagitupun sebaliknya, konflik pun dapat menciptakan konsensus dan integrasi sosial.

Meskipun ada hubungan timbal balik antara teori konsensus dan teori konflik, menurut Dahrendorf, mustahil menyatukan teori untuk menerangkan satu masalah, karena perbedaan paradigma dan pendekatan berfikir masing-masing teori dalam menjelaskan satu fenomena sosial (Ritzer 2005). Perbedaan sudut pandang teori dalam menganalisis satu fenomena sosial akan sangat berpengaruh kepada rangka dan struktur berfikir dalam memahami realitas yang ada,

yang nantinya berpengaruh kepada cara pengambilan kesimpulan terhadap fenomena yang diamati.

Perbedaan paradigma berfikir kedua teori ini, teori struktural fungsional dan teori konflik, berpengaruh kepada pemahaman dan pendekatan konseptual gerakan sosial. Gerakan sosial yang berakar pada teori struktural fungsional menampakkan wajahnya dalam bentuk perubahan yang teratur, sistemik, perlahan-lahan secara evolutif. Sementara gerakan sosial yang berakar pada teori konflik membuat perubahan sosial secara cepat, kadang-kadang kelihatan radikal, dipaksakan, memporak porandakan sistem untuk mencipta sistem yang baru, dan revolutif. Hal ini terjadi karena, menurut Ralf Dahrendorf (dalam Ritzer 2005), para fungsionalis melihat masyarakat secara formal diikat oleh norma, nilai dan moral, sementara para pakar teori konflik melihat apapun aturan yang terdapat dalam masyarakat berasal dari pemaksaan oleh kelompok dominan. Para fungsionalis menumpukan perhatian kepada kohesi yang diciptakan oleh nilai bersama masyarakat, dan para pakar teori konflik menekankan pada peran kekuasaan dalam mempertahankan ketertiban dalam masyarakat.



Gambar 2.1 Akar teoritik gerakan sosial

Antonio Gramsci adalah pemikir politik yang sangat mempengaruhi pendekatan kedua ini, yaitu dengan teorinya tentang perubahan sosial yang nonreduksionis dan teorinya mengenai hegemoni. Implikasi teori hegemoni adalah bahwa kelas pekerja tidak lagi dianggap sebagai pusat gerakan revolusi atau bukan lagi titik fokus dan sebagai unsur utama dalam gerakan perubahan sosial. Disamping itu Gramsci juga mengemukakan teorinya tentang kemungkinan menciptakan perikatan antara unsur kelas pekerja dan kelompok lain, dan menekankan transformasi kesadaran sebagai sebahagian proses revolusi (Patria 1999).

Gerakan sosial biasanya diterjemahkan sebagai gerakan bersama sekelompok orang atau masyarakat yang terancang dan bersifat lintas kelompok untuk menentang atau mendesak perubahan perubahan. Banyak versi dan dimensi dari definisi gerakan sosial itu, tetapi Diani (dalam Nash 2000), misalnya, menekankan pentingnya empat unsur utama, yaitu; (1) jalinan yang kuat tetapi interaksinya bersifat informal atau tidak berstruktur. Dengan kata lain ada ikatan ide dan komitmen bersama di antara para anggota atau konstituen gerakan itu walaupun mereka dibedakan dalam profesi, kelas sosial, dan lain-lain. (2) Ada kesamaan kepercayaan dan perpaduan di antara mereka. (3) Ada aksi bersama-sama dengan membawa isu yang bersifat konfliktual. Ini berkaitan dengan penentangan atau desakan terhadap perubahan tertentu. (4) Aksi tuntutan itu bersifat berkelanjutan tetapi tidak terinstitusi dan mengikuti prosedur rutin seperti yang dikenal dalam organisasi atau agama, misalnya.

Tarrow (1994), mendefinisikan bahwa gerakan sosial adalah tantangan kolektif yang diajukan sejumlah orang yang mempunyai tujuan dan solidaritas yang sama, dalam konteks interaksi yang berkelanjutan dengan kelompok elit, kelompok lawan dan pihak penguasa. Tarrow melakukan elaborasi terhadap definisi tersebut dengan menekankan bahwa gerakan-gerakan tersebut; (a) menyusun

aksi mengacau (*disruptive action*) melawan kelompok elit, penguasa, kelompok-kelompok lain dan peraturan-peraturan budaya yang tertentu, (b) dilakukan atas nama tuntutan yang sama terhadap lawan, penguasa dan elit, (c) berakar pada perpaduan atau identitas kolektif, dan (d) terus melanjutkan aksi kolektifnya sampai menjadi sebuah gerakan sosial. Penekanan serupa dijelaskan pula oleh beberapa pakar dengan berbagai definisi, antara lain; usaha kolektif untuk membangun tatanan kehidupan yang baru (Blumer 1951), usaha bersama untuk menukar susunan sosial (Lang & Lang 1961), usaha untuk menukar norma dan nilai (Smelser 1962), dan tindakan kolektif yang berkelanjutan untuk mengelakkan atau menghalangi perubahan dalam masyarakat atau dalam kelompok yang menjadi bahagian masyarakat itu (Turner & Killian 1972).

Gerakan sosial adalah perubahan *manifest* yang berasal dari bawah, yaitu aktivitas-aktivitas yang dilakukan masyarakat dalam berbagai tingkat kebersamaan. Sebagai tujuan gerakan sosial, perubahan sosial dapat bersifat positif, yaitu memperkenalkan hal-hal baru, seperti pemerintahan, penguasa politik, adat, hukum, dan institusi baru. Perubahan sosial sebagai tujuan gerakan sosial juga bisa bersifat negatif, yaitu menghentikan, mencegah, dan mengembalikan arah perubahan dari proses yang tidak berkaitan dengan gerakan sosial itu sendiri, seperti kerusakan lingkungan, penurunan tingkat kelahiran, peningkatan perilaku kriminal, atau dari aktivitas gerakan sosial yang lain.

Gerakan sosial berpengaruh kepada terjadinya perubahan sosial. Pertama, gerakan sosial bisa menjadi penyebab hakiki perubahan sosial. Dalam hal ini gerakan sosial harus terjadi pada lingkungan sosial yang kondusif dan gerakan sosial harus memberi pengaruh kepada faktor-faktor lain. Kedua, gerakan sosial dapat sebagai pengaruh atau gejala yang mendampingi terjadinya perubahan sosial, misalnya, karena urbanisasi dan modernisasi. Dalam hal ini, gerakan

sosial mempengaruhi jalannya perubahan sosial, memperbaiki arah kecepataannya. Ketiga, gerakan sosial sebagai pengantara dalam rantai kausal sosial praktis. Oleh kerana itu, gerakan sosial merupakan produk dari perubahan sosial sebelumnya dan menjadi pendorong terjadinya transformasi sosial berikutnya sehingga menjadi wahana, pembawa, dan *transmitter* (Sztompka 2007).

Dengan demikian, boleh dikatakan bahwa gerakan sosial sesungguhnya berangkat dari kesadaran sekelompok orang atas kepentingannya. Walaupun selalu diperlukan kepemimpinan di dalam semua gerakan sosial tersebut, tetapi keuntungan (*value-added*) dan capaiannya selalu harus kembali kepada konstituen gerakan dan bukan kepada pemimpinnya. Tulisan-tulisan tentang gerakan sosial baru di Indonesia cenderung memberikan penekanan pada peranan pemimpin dan keuntungan yang kembali kepada mereka. Sedikit sekali, keberhasilan, jika ada, dari gerakan itu langsung memberikan keuntungan kepada konstituen gerakan itu.

B. Jenis Gerakan Sosial

Gerakan sosial sebagai sebuah fenomena proses sosial merupakan gerakan kolektif masyarakat untuk menata kembali sistem sosial mereka. Terjadinya berbagai krisis kemanusiaan yang menimpa individu maupun kelompok masyarakat merupakan dampak dari perkembangan masyarakat modern. Perkembangan masyarakat modern yang dinamis dan kompleks melahirkan berbagai bentuk gerakan sosial, sebagai respon terhadap krisis sosial yang ditimbulkan dunia modern.

Ada berbagai jenis pergerakan sosial. Walaupun semua ini dikategorikan sebagai jenis gerakan yang berbeda, jenis-jenis pergerakan ini boleh jadi bermakna serupa, dan sebuah gerakan tertentu mungkin mengandung unsur-unsur lebih dari satu jenis pergerakan. Pertama, gerakan protes, adalah gerakan yang bertujuan

menukar atau menentang sejumlah keadaan sosial yang ada. Ini adalah jenis yang paling umum dari gerakan sosial di sebahagian besar negara industri. Di Indonesia, misalnya, gerakan ini diwakili oleh gerakan hak-hak sipil, gerakan feminis, gerakan menentang kebijakan pemerintah atau gerakan menentang kelompok ahmadiyah. Gerakan protes sendiri masih dapat diklasifikasikan menjadi dua, gerakan reformasi atau gerakan revolusi. Sebahagian besar gerakan protes adalah gerakan reformasi, karena tujuannya hanyalah untuk mencapai reformasi terbatas terhadap masalah-masalah tertentu, tidak untuk merombak seluruh sistem sosial masyarakat. Gerakan reformasi merupakan upaya untuk memajukan masyarakat tanpa banyak mengubah struktur dasarnya. Gerakan ini, misalnya, menuntut adanya kebijaksanaan baru di bidang lingkungan hidup, politik luar negeri, atau perlakuan terhadap kelompok etnis, bangsa, atau agama tertentu. Gerakan mahasiswa tahun 1998 di Indonesia termasuk dalam kategori ini. Sedangkan gerakan revolusi bertujuan merombak kembali seluruh sistem sosial masyarakat, dengan cara melenyapkan institusi-institusi lama dan mendirikan institusi yang baru. Gerakan revolusi berkembang ketika sebuah pemerintahan negara berulang kali mengabaikan atau menolak keinginan sebahagian besar warga negaranya atau menggunakan apa saja yang oleh rakyat dipandang sebagai cara-cara haram untuk membendung perbedaan pendapat. Seringkali, gerakan revolusi berkembang sesudah serangkaian gerakan reformasi yang berkaitan gagal mencapai tujuan yang diinginkan.

Kedua, gerakan regresif atau disebut juga gerakan pertahanan (resistensi). Gerakan regresif ini adalah gerakan sosial yang bertujuan membalikkan perubahan sosial atau menentang sebuah gerakan protes. Misalnya, adalah gerakan antifeminis yang menentang perubahan peran dan status perempuan. Contoh lain adalah gerakan moral, yang menentang *trend* ke arah kebebasan seksual yang lebih

besar. Bentuk gerakan regresif yang paling ekstrim adalah berbagai kelompok neo-Nazi, yang percaya pada supremasi kulit putih dan mendukung dipulihkannya segregasi perkauman yang lebih ketat.

Ketiga, adalah gerakan agama. Gerakan agama dapat dirumuskan sebagai gerakan sosial yang berkaitan dengan isu-isu spiritual atau hal-hal yang gaib (supernatural), yang menentang atau menawarkan alternatif terhadap beberapa aspek dari agama atau tatanan budaya yang dominan (lihat Lofland 1985; Zald & As-1966; Zald & McCarthy 1979). Kategori ini mencakup banyak bahagian, bahkan termasuk beberapa lembaga agama yang relatif terlembagakan, yang juga menentang beberapa elemen dari agama atau budaya yang dominan.

Keempat, gerakan komunal, atau ada juga yang menyebut gerakan utopia. Gerakan komunal adalah gerakan sosial yang berusaha melakukan perubahan melalui contoh-contoh, dengan membangun sebuah masyarakat model di kalangan kelompok kecil. Mereka tidak menentang masyarakat konvensional secara langsung, namun lebih berusaha membangun alternatif-alternatif terhadapnya. Ini bisa dilakukan dengan berbagai cara. Seperti mendirikan rumah kolektif, yang secara populer dikenal sebagai komune (*communes*), di mana orang tinggal bersama, berkongsi sumber dan kerja secara merata, dan mendasarkan hidupnya pada prinsip persamaan (*equality*).

Kelima, gerakan perpindahan. Orang yang kecewa mungkin saja melakukan perpindahan. Ketika banyak orang pindah ke suatu tempat pada waktu yang sama, ini disebut gerakan perpindahan sosial (*migratory social movement*). Contohnya: kembalinya orang Yahudi ke Israel, yang dikenal dengan istilah Gerakan Zionisme.

Keenam, Gerakan ekspresif. Jika seseorang tidak mampu berpindah secara mudah dan mengubah keadaan secara mudah, mereka mungkin mengubah sikap. Melalui gerakan ekspresif, orang menukar reaksi mereka terhadap realitas, bukannya berupaya mengubah realitas itu sendiri. Gerakan ekspresif dapat

membantu orang untuk menerima kenyataan yang biasa muncul di kalangan orang tertindas. Meski demikian, cara ini juga mungkin menimbulkan perubahan tertentu. Banyak ragam gerakan ekspresif, mulai dari musik, busana, sampai bentuk yang serius, semacam gerakan keagamaan dan aliran kepercayaan. Lagu-lagu protes pada masa pemerintahan "orde baru" merupakan ekspresi kekecewaan masyarakat kepada sistem politik dan sistem pemerintahan yang sedang berlaku, dan boleh jadi turut menunjang dan menjadi inspirasi timbulnya gerakan reformasi di Indonesia.

Ketujuh, kultus personal. Kultus personal biasanya terjadi dalam kombinasi dengan jenis-jenis pergerakan lain. Gerakan sosial jenis ini berpusat pada satu orang, biasanya adalah individu yang kharismatik, dan diperlakukan oleh anggota-anggota gerakan seperti dewa. Pemusatan pada individu ini berada dalam tingkatan yang sama seperti berpusat pada satu gagasan. Kultus personal ini nampaknya umum di kalangan gerakan-gerakan politik revolusi atau agama.

Merangkum berbagai-bagai pendapat para pakar ilmu sosial mengenai gerakan sosial, Piotr Sztompka (2007) membedakan jenis pergerakan sosial kepada beberapa kelompok, yaitu (a) gerakan sosial menurut bidang perubahan, (b) gerakan sosial berdasarkan tingkat perubahan, (c) gerakan sosial berdasarkan sasaran perubahan, dan (d) gerakan sosial berdasarkan strategi. Kelompok gerakan sosial ini, oleh Sztompka (2007), dirinci lagi mejadi beberapa jenis pergerakan sosial, yang akan diterangkan di bawah ini.

1. Gerakan Sosial Menurut Bidang Perubahan

Gerakan sosial menurut bidang perubahan ini terdiri dari tiga bahagian, yaitu:

- a. Gerakan reformasi, ialah gerakan sosial dengan tujuan terbatas, hanya untuk mengubah aspek tertentu kehidupan masyarakat tanpa menyentuh struktur institusinya. Gerakan yang hanya

menginginkan terjadinya perubahan internal, dari perubahan masyarakatnya sebagai keseluruhan. Contohnya, gerakan pro dan anti pengguguran, gerakan perlindungan hak-hak anak, gerakan keadilan peranan gender perempuan.

- b. Gerakan radikal, ialah gerakan sosial yang mengupayakan perubahan lebih mendalam, yang lebih menyentuh landasan institusi sosial. Oleh karena landasan sentral institusi yang dituju, maka perubahan akan meluas melampaui target semula dan akan menghasilkan transformasi masyarakatnya daripada perubahan internal masyarakat itu semata-mata. Contohnya, gerakan hak-hak sipil di Amerika Syarikat, gerakan anti diskriminasi etnik (*apartheid*) di Afrika Selatan, dan gerakan pembebasan kebangsaan di negara penjajah.
- c. Gerakan revolusi, ialah bila perubahan yang dikehendaki meliputi semua aspek inti struktur sosial, seperti politik, ekonomi, dan budaya, yang ditujukan untuk mencapai transformasi total masyarakat menuju masyarakat yang dicita-citakan sebelumnya. Contohnya perjuangan kemerdekaan.

Rumusan lain dengan tipologi yang sama dikemukakan oleh Neil J. Smelser (1963), yang membedakan antara gerakan yang berorientasikan norma dan yang berorientasikan nilai. Gerakan sosial berorientasikan norma adalah tindakan memobilisasi massa atas nama keyakinan umum (ideologi bersama) yang bertujuan untuk menata ulang norma sosial yang akan dibentuk. Gerakan sosial berorientasikan nilai adalah tindakan bersama masyarakat untuk tujuan penyusunan nilai. Menurut Smelser (1963), nilai menyediakan garis panduan fundamental untuk bertindak. Nilai menetapkan dan mengatur tujuan usaha manusia, contohnya keadilan, pengetahuan, demokrasi dan kemerdekaan. Norma adalah alat untuk memilih cara yang tepat dalam mencapai tujuan akhir, misalnya disiplin, kesopanan, belajar dan bekerja. Norma lebih

khusus daripada nilai umum, karena secara khusus menetapkan prinsip tertentu yang diperlukan apabila nilai hendak diwujudkan (Buechler 1997).

2. Gerakan Sosial Berdasarkan Kualitas Perubahan

Gerakan sosial berdasarkan kualitas perubahan terdiri dari dua jenis, yaitu:

- a. Gerakan progresif, ialah gerakan yang menekankan pada inovasi, berjuang untuk memperkenalkan institusi baru, undang-undang baru, bentuk kehidupan baru dan keyakinan baru. Artinya, gerakan ini ingin membentuk masyarakat ke dalam satu pola yang belum pernah ditemui sebelum ini. Orientasi gerakan ini adalah ke masa depan. Perubahan diarahkan ke masa depan dan menekankan pada sesuatu yang baru.
- b. Gerakan konservatif, ialah gerakan sosial yang beorientasi pada masa lalu. Gerakan yang berusaha mempertahankan dan memperbaiki institusi, hukum, cara hidup dan keyakinan yang telah mapan di masa lalu. Menghidupkan kembali berbagai tradisi yang sudah mengalami pengikisan dan dibuang dalam perjalanan sejarah perkembangan masyarakat. Tekanan perubahan diarahkan pada tradisi. Perbedaan gerakan progresif dan gerakan konservatif bisa dikaitkan dengan haluan politik kiri dan kanan. Gerakan kiri sering dianggap berorientasikan progresif, sedangkan gerakan kanan biasanya konservatif.

3. Gerakan Sosial Berdasarkan Sasaran Perubahan

Gerakan sosial berdasarkan sasaran perubahan terdiri dari dua bagian, yaitu:

- a. Gerakan yang memberi tumpuan pada perubahan struktur sosial.
 - i. Gerakan sosio-politik, yang berusaha merubah stratifikasi politik, ekonomi dan kelas. Gerakan ini senantiasa

menentang penguasa negara yang atas nama rakyat mempunyai kekuasaan formal yang sangat kuat (Tilly 1985).

- ii. Gerakan sosio-kultural, yang ditujukan pada aspek yang kurang mendapat perhatian dalam kehidupan sosial. Gerakan yang bertujuan untuk terjadinya perubahan keyakinan, nilai, norma, simbol dan pola hidup sehari-hari.
- b. Gerakan yang lebih memberi tumpuan kepada perubahan individu.
- i. Gerakan suci, mistik dan religius. Gerakan yang berjuang untuk mengubah dan menyelamatkan anggotanya dan menghidupkan kembali semangat keagamaan. Contohnya, gerakan Islam fundamentalis, gerakan dakwah, gerakan penyebaran Injil, dan lain-lain.
 - ii. Gerakan moral. Sama halnya dengan gerakan suci dan agama, gerakan moral juga berusaha memperbaiki moral atau mental anggotanya. Perbedaannya adalah, gerakan suci dan agama didasarkan kepada nilai-nilai yang berasal dari kitab suci atau nilai-nilai kebenaran yang berasal dari Tuhan. Sedangkan gerakan moral hanya bergantung kepada nilai-nilai kebenaran menurut akal semata.

Gerakan sosial yang memberi tumpuan kepada perubahan struktur sosial masyarakat, sesungguhnya terdapat andaian tersirat bahwa dengan mengubah struktur sekaligus akan menyediakan lingkungan sosialisasi baru bagi individu dan selanjutnya akan membentuk kembali kepribadian mereka. Begitu pula dengan gerakan sosial yang berorientasikan individu terdapat andaian tersirat bahwa kualitas individu yang meningkat akhirnya akan membentuk tatanan sosial yang lebih baik. Biasanya terdapat kesadaran tentang kaitan antara pengaruh perubahan di tingkat struktur dan di tingkat

individu. Tetapi perioritasnya berbeda, gerakan tertentu menemukan kunci perubahan dalam struktur yang berubah, sedangkan gerakan lain menemukan kunci perubahan pada diri individu yang berubah.

Dengan menggabungkan kriteria sasaran dan kriteria bidang perubahan, David Aberle (1966) mengemukakan klasifikasi rangkap empat gerakan sosial, yaitu; (1) gerakan transformasi, yang bertujuan perubahan total struktur sosial, (2) gerakan reformasi, yang bertujuan perubahan sebahagian struktur sosial, (3) gerakan penyelamatan, yang bertujuan mengubah total individu anggota masyarakat, dan (4) gerakan alternatif, yang bertujuan mengubah sebahagian keperibandian individu anggota masyarakat (McAdam 1997).

		Locus of Change	
		Individual	Social Structure
Amount of Change	Partial	alternative	reformative
	Total	redemptive	transformative

4. Gerakan sosial berdasarkan strategi

Gerakan sosial berdasarkan strategi ini terdiri dari dua pembahagian, yaitu:

- a. Gerakan sosial instrumental, yaitu gerakan sosial yang berjuang untuk mendapatkan kekuasaan politik, dan dengan kekuatan politik itu memaksakan perubahan yang dikehendaki dalam peraturan, undang-undang, institusi dan organisasi masyarakat. Tujuan utama gerakan ini adalah kontrol politik. Apabila tekanan politik yang mereka lakukan tidak berhasil mengontrol

semua kebijakan penguasa, maka gerakan ini akan berubah menjadi kelompok pembangkang penguasa atau partai politik yang berupaya masuk ke parlemen untuk memberi tekanan politik kepada penguasa negara atau pemerintahan.

- b. Gerakan sosial ekspresif, yang berjuang untuk mempertahankan identitas, untuk mendapatkan pengakuan terhadap nilai-nilai mereka atau pandangan hidup mereka, untuk mendapatkan otonomi, persamaan hak, emansipasi politik dan budaya bagi anggota masyarakatnya atau untuk mendapatkan pendukung yang lebih banyak, misalnya gerakan feminisme.

Gambaran aktivitas gerakan boleh berbeda antara berbagai masyarakat. Kesatuan paling luas cakupan gerakan sosialnya, oleh Garner dan Zald (1981), disebut sektor gerakan sosial (*social movement sector*), yakni konfigurasi gerakan sosial, struktur antagonis, gerakan yang bersaing dan yang bekerjasama yang selanjutnya menjadi bahagian dari struktur tindakan lebih luas, yang mencakup partai politik, birokrasi negara, media massa, kelompok penekan, gereja atau masjid dan berbagai jenis faktor organisasi yang lain dalam masyarakat (dalam Sztompka 2007). Ciri khas sektor gerakan sosial adalah bahwa unsur-unsur utamanya mempunyai kegiatan khas masing-masing, yang menentukan tingkat aktivitasnya dalam masyarakat tertentu.

Masyarakat yang ingin mengambil keuntungan penuh dari potensi kreativitasnya sendiri, berupaya membentuk kembali dirinya sendiri untuk keuntungan anggota-anggotanya. Dan, mereka harus membenarkan bahkan mendorong sektor gerakan sosial yang banyak dan berubah-ubah itu. Inilah yang disebut dengan masyarakat aktif atau masyarakat dinamis. Masyarakat yang menghalang, menindas atau membasmi gerakan sosial berarti menghancurkan mekanisme peningkatan diri dan kemajuan diri yang dimilikinya. Tanpa adanya gerakan sosial di berbagai sektor kehidupan masyarakat atau gerakan

sosial yang sempit cakupannya akan melahirkan suatu masyarakat pasif, dengan anggota-anggota yang bodoh, acuh tak acuh dan lemah, yang cenderung tidak berpeluang memperhatikan nasib masyarakatnya, dan akibatnya saling tidak memperhatikan satu sama lain. Keadaan ini akan perlahan dan pasti menuju kehidupan masyarakat yang stagnan, monoton atau malah menghancurkan sistem sosial yang sudah ada.

C. Islam dan Gerakan Sosial

Agama dalam perspektif sosiologi diartikan sebagai sistem keyakinan, yang timbul sebagai usaha memberikan makna terhadap pengalaman-pengalaman spiritual masyarakat. Emile Durkheim (dalam Turner 1991) mengartikan agama sebagai suatu sistem yang dianut, serta tindakan-tindakan yang direalisasikan oleh sekelompok masyarakat dalam mentafsirkan dan memberi respon terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang sakral. Landasan keyakinan keagamaan adalah pada konsep yang sakral (suci), yang dibedakan dari yang profan (duniawi). Menurut Durkheim, benda yang sakral adalah gambaran simbolik kekuatan masyarakat (Cuzzort & King 1987).

Agama sebagai sistem kepercayaan menjadi sebahagian yang penting dalam pembentukan sistem-sistem nilai yang ada pada masyarakat, dan menjadi pendorong atau penggerak, serta sebagai pengontrol tindakan masyarakat untuk tetap berperilaku sesuai dengan ajaran agamanya. Sehingga terbentuklah suatu masyarakat moral (*one single moral community*). Agama menjadi sumber pedoman terhadap tindakan dan tingkah laku masyarakat. Karena agama sebagai sistem kepercayaan mengandung ajaran tentang kehidupan dunia dan kehidupan akhirat, maka agama berperan dalam mengarahkan penganutnya untuk berorientasikan ke masa depan, yaitu masa depan dunia dan akhirat secara seimbang. Dengan

demikian agama berfungsi sebagai sumber motivasi bagi penganutnya untuk bekerja, berjuang dan beramal untuk kepentingan dunia dan akhirat itu.

Sistem keyakinan pribadi tentang rasa keagamaan direalisasikan dalam tindakan-tindakan keagamaan secara berkelompok dalam bentuk kegiatan-kegiatan peribadatan dan upacara-upacara ritual, sehingga membentuk suatu sistem sosial keagamaan dalam proses interaksi dinamis masyarakat beragama. Melalui bangunan sistem sosial keagamaan yang senantiasa menjadi dasar proses dinamis masyarakat, maka agama akan tetap bertahan dalam sejarah perkembangan kemanusiaan. Dengan demikian agama tidak akan pernah tergantikan dan hilang dalam sistem sosial kehidupan sekuler sekalipun (Robertson 1995).

Secara fungsional agama melayani kebutuhan manusia untuk mencari kebenaran dan menetralkan pengalaman-pengalaman buruk yang dialami. Semua agama menyajikan formula-formula tertentu yang bersifat mendasar dan umum berkenaan dengan kewujudan dan perjalanan hidup manusia, yang masuk akal dan rasional sesuai dengan keyakinan agamanya. Oleh karenanya agama penuh dengan muatan-muatan emosi dan perasaan yang manusiawi (Geertz 1966).

Terdapat berbagai perspektif yang dapat digunakan untuk memahami, menjelaskan dan meramal tingkah laku keagamaan secara rasional. Perspektif tersebut yang paling dominan dan banyak dianut oleh para pakar sosiologi dalam menjelaskan hubungan antara agama dengan masyarakat adalah teori struktur fungsional. Kinsley Davis (1965) memaknai analisis sosiologi sebagai analisis fungsional, sebagaimana dikatakannya; (1) ujian atas peranan (fungsi) yang dijalankan oleh satu institusi atau tingkah laku tertentu dalam masyarakat, serta cara-cara peran tadi berkaitan dengan gejala sosial lainnya; dan (2) penjelasan mengenai "makna sosial". Hal ini menurut Davis merupakan hakikat dari analisis fungsional. Dalam pada itu

pada setiap muslim, misalnya, terikat oleh kewajiban moral untuk memandang dan melayani masyarakat sebagai satu "jasad yang tunggal" (*al-jasad al-Waahid*).

Perspektif ini sering disebut struktural fungsional. Penamaan demikian karena perspektif ini memusatkan perhatian pada prasyarat fungsional atau kebutuhan yang harus dipenuhi oleh suatu sistem sosial dalam mempertahankan kehidupannya dan struktur-struktur yang sesuai dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan tersebut. Menurut pandangan ini, sistem sosial memiliki kecenderungan untuk melaksanakan fungsi tertentu yang dibutuhkan untuk kelangsungan sistem sosial. Oleh karena itu, analisis sosiologi berusaha mengkaji struktur-struktur sosial yang melaksanakan fungsi untuk memenuhi kebutuhan sistem sosial.

Perspektif ini juga dikenal sebagai fungsionalisme dengan dua alasan. Pertama, ia menjelaskan hubungan dengan istilah yang diajukan oleh tokoh perspektif ini, khususnya Durkheim, Radcliffe Brown dan Malinowski. Kedua, Talcott Parsons dan Robert Merton menggunakan istilah fungsional secara konsisten. Parsons menolak istilah struktural fungsional ketika ia memeriksa kembali konsep fungsi, struktur dan proses sosial. Dalam revisinya, fungsi adalah konsep utama dalam analisa sistem. Struktur dan proses merupakan konsep yang paralel, yang pertama adalah unsur fungsional yang statis (struktur) dan yang kedua adalah unsur fungsional yang dinamis (Ritzer 1996).

Apa yang dimaksudkan dengan fungsionalisme adalah, analisa gejala sosial dan budaya berdasarkan fungsinya dalam sistem sosio budaya. Dalam fungsionalisme, masyarakat difahami sebagai sebuah sistem yang terdiri dari berbagai bahagian yang berkaitan satu sama lain, masing-masing bahagian tidak dapat difahami secara terpisah dari sistem keseluruhan. Perubahan dalam bahagian-bahagian tertentu sampai pada tahap tertentu dapat menyebabkan perubahan-

perubahan pada bagian-bagian lain dari sistem, serta menuntut adanya reorganisasi sistem secara keseluruhan. Perkembangan fungsionalisme didasarkan pada model sistem organik yang ditemui dalam ilmu biologi.

Karena perspektif ini tertarik pada keseluruhan ciri umum struktur dan institusi sosial, maka fungsionalisme mengandung pusat perhatian pada masyarakat berskala makro. Dalam menganalisa sistem sosial, fungsionalisme menekankan tiga unsur penting, yaitu (1) hubungan-hubungan umum dari berbagai bagian sistem, (2) situasi normal, atau situasi keseimbangan, sejajar dengan keadaan normal atau sehat dalam tubuh manusia, (3) cara semua bagian dari sistem melakukan reorganisasi akan membawa kembali sistem pada situasi normal.

Salah satu proposisi yang paling penting dari fungsionalisme adalah, bahwa dalam sistem akan selalu ada proses reorganisasi dan kecenderungan untuk menciptakan keseimbangan. Dalam menganalisa bagaimana sistem sosial memelihara dan menciptakan keseimbangan, para fungsionalis cenderung menggunakan nilai-nilai yang dianut dan diterima secara umum oleh masyarakat, sebagai salah satu konsep utamanya. Penekanan atas nilai-nilai ini merupakan ciri terpenting kedua dari fungsionalisme, setelah penekanan atas keterikatan sistem dan untuk menciptakan keseimbangan. Oleh sebab itu, fungsionalisme sangat berbeda dengan perspektif sosiologi makro yang lain, yaitu teori konflik. Jika fungsionalisme menekankan pada kesatuan masyarakat dan nilai-nilai yang disepakati oleh masyarakat, maka teori konflik menekankan pada pembahagian-pembahagian dalam masyarakat dan persaingan-persaingan yang dilakukan oleh masing-masing bagian masyarakat di dalam mengambil keuntungan material yang mereka perlukan.

Emile Durkheim (1858-1917) merupakan perintis fungsionalis modern yang sangat penting. Pemikiran Durkheim mempengaruhi pemikiran Radcliffe Brown dan Malinowski secara mendalam. Parsons mengatakan bahwa Durkheim merupakan salah satu model bagi perkembangan intelektualnya. Secara khusus ia menyebut Durkheim sebagai berikut; "dalam arti substansial pengaruhnya dalam bentuk masalah dan berbagai unsur empiris serta struktur konseptual sangat mendalam bagi pemikiran saya". Robert Merton menetapkan Durkheim sebagai salah satu dari dua orang yang mengajarnya secara mendalam. Pengaruh teori Durkheim melintasi batas-batas fungsionalisme. Erving Goffman dan Peter Berger juga menggunakan ide-ide Durkheim ke dalam perspektif interaksi simbolik dan fenomenologi yang mereka anuti (Campbell 1994).

Gagasan-gagasan fungsionalisme terpenting Durkheim merupakan hasil perhatian sepanjang hayatnya terhadap konsep integrasi, yang ia artikan sebagai suatu keadaan keseimbangan. Buku yang berjudul *The Rules of sociological Method* dan karyanya mengenai agama dan pendidikan sering dikutip sebagai sumbangan utamanya terhadap fungsionalisme, sekalipun dalam karya terbesarnya yang berjudul *The Division of Labor in Society*, ia membicarakan fungsi pembahagian kerja. Dekripsinya mengenai solidaritas organik, sebuah bentuk integrasi yang khas bagi masyarakat industri, memusatkan pada ketergantungan antara peran (Ritzer 1996).

Durkheim membicarakan wilayah kajian yang sesungguhnya dari sosiologi, yaitu fakta sosial. Ia mendefinisikan fakta sosial sebagai sesuatu yang umum yang mencakup keseluruhan masyarakat dan berdiri sendiri, serta terpisah dari perilaku individu. Ia mencontohkan fakta sosial dengan hukum, moral, keyakinan dan kebiasaan. Durkheim menggunakan istilah institusi dengan makna yang sama dengan fakta sosial, yang berarti keyakinan

dan peraturan perilaku yang dilembagakan oleh masyarakat. Ia mendefinisikan sosiologi sebagai ilmu mengenai institusi, serta kejadian dan fungsinya. Durkheim menjelaskan bahwa gejala yang bersifat makro-struktural sebagai wilayah kajian sosiologi. Dalam *The Rules of Sociological Method*, ketika ia membicarakan fakta sosial, ia melihat fungsi-fungsi sebagai kebutuhan-kebutuhan umum dari organisme sosial. Penjelasan-penjelasan mengenai fakta sosial lebih mengarah kepada sebab-sebab sosial, dibandingkan sebab-sebab non-sosial.

Sumbangan terpenting Durkheim terhadap fungsionalisme adalah salah satu karyanya yang berjudul *The Elementary Forms of The Religious Life* (1961). Dalam karyanya ini ia menunjukkan bahwa agama pada suku yang sangat primitif merupakan suatu kekuatan integrasi yang sangat kuat. Hal ini selaras dengan pentingnya peranan nilai-nilai (*values*) dalam sistem sosial sebagaimana difahami para fungsionalis. Durkheim memaknai nilai sebagai konsep kebaikan yang diterima secara umum atau keyakinan yang melegitimasi kewujudan dan pentingnya struktur sosial tertentu, serta jenis perilaku tertentu yang ada dalam struktur sosial tersebut. Durkheim mempertimbangkan agama sebagai institusi yang efektif dalam mengembangkan nilai-nilai umum sehingga menjadi alat pengintegrasian yang baik. Sistem pendidikan umum pada masyarakat modern mempunyai fungsi yang sama dengan agama pada masyarakat tradisional karena menghantar kepada terbangunnya nilai-nilai masyarakat (Robertson 1995).

Dua ahli antropologi yang mengikuti analisis fungsional Durkheim di dalam karya-karyanya adalah Bronislaw Malinowski (1884-1942) dan Arthur Radcliffe Brown (1881-1955). Mereka berdua tertarik pada karya Durkheim, dan Malinowski yang merupakan orang pertama yang menggunakan istilah fungsional terhadap jenis kajian ini. Salah satu hubungan antara karya mereka

dengan fungsionalisme modern dalam sosiologi terlihat ketika Parsons belajar kepada Malinowski, saat ia belajar di London School of Economics (Ritzer 1996).

Tahapan analisis di antara Malinowski dan Radcliffe Brown berbeda. Malinowski tertarik pada kebutuhan-kebutuhan psikologi, dan fungsi-fungsi yang ia yakini harus dipenuhi agar masyarakat berkembang. Sedangkan Radcliffe Brown tertarik pada kebutuhan-kebutuhan sosiologi, dan fungsi-fungsi institusi dalam sistem sosial. Sebagai contoh, berkenaan dengan masalah fungsi upacara magis, Malinowski berpendapat bahwa kebutuhan-kebutuhan individu yang menjadi faktor penyebabnya. Ia beranggapan bahwa kekuatan magis lebih sering digunakan dalam penangkapan ikan di laut terbuka, dibanding di sungai-sungai. Hal ini disebabkan orang lebih berbahaya apabila melakukan penangkapan ikan di laut lepas (Scharf 1995). Berbeda dengan Malinowski, Radcliffe Brown menganggap magis sebagai fungsi sosial. Ia percaya bahwa masyarakat memiliki pengetahuan mengenai apa yang berbahaya dan mengancam, serta setiap individu diajarkan makna-makna tersebut oleh masyarakat, juga bagaimana cara menanggulangnya. Dengan demikian, upacara magis dimaksudkan untuk memelihara keseimbangan masyarakat, fungsinya bersifat sosial, bukan individual (Scharf 1995).

Ketika Parsons (dalam Ritzer 1996) membangun konsep fungsionalismenya, ia lebih banyak meminjam ide Brown yang lebih menegaskan kebutuhan sosial dan penjelasan sosial dibanding gagasan Malinowski. Namun, Parsons pun meminjam teori Malinowski ketika ia memperkenalkan sistem kepribadian yang sejajar dengan sistem budaya dan sistem sosial dalam sistem tindakan yang dikemukakannya. Inti pembahasan Parsons, adalah konsep sistem. Menurutnya, konsep sistem dalam tindakan sangat sentral. Teori umumnya tentang tindakan mencakup empat sistem; sistem kebudayaan, sistem sosial, sistem kepribadian, dan sistem perilaku

organisme. Menurutnya, unit analisis dari sistem kebudayaan adalah sistem makna atau sistem simbol. Beberapa contoh sistem simbolik adalah keyakinan agama, bahasa, dan nilai kebangsaan. Pada tahap ini, Parson memusatkan pada nilai yang diterima secara umum. Ketika para anggota masyarakat menginternalisasikan nilai-nilai sosial, maka sosialisasi terjadi. Dan, sosialisasi merupakan kekuatan pengintegrasikan dalam melaksanakan kontrol sosial, serta mengikat semua anggota masyarakat.

Sistem sosial menduduki tahap berikutnya dalam teori Parsons. Unit dasarnya adalah "interaksi peran". Ia mendefinisikannya sebagai berikut; "sistem sosial terdiri dari sejumlah aktor individu yang majemuk dan saling berinteraksi antara satu sama lain dalam suatu situasi yang sekurang-kurangnya memiliki aspek fisik dan lingkungan, aktor-aktor yang dimotivasikan berdasarkan kecenderungan untuk memperoleh penghargaan setinggi-tingginya, dan yang hubungannya dengan situasi mereka diterjemahkan dan disalurkan melalui sistem yang terstruktur dalam kebudayaan dan dianut secara bersama" (Ritzer & Goodman 2005). Dalam definisi Parsons mengenai sistem sosial majemuk bisa artikan sebagai dua atau lebih aktor. Dan, aktor bisa berarti masyarakat atau kelompok, sehingga sistem sosial mencakup interaksi dua orang dalam kelompok-kelompok dari organisasi sosial. Hubungan sistem sosial dengan sistem kebudayaan adalah, bahwa sistem kebudayaan menentukan dan mempengaruhi bagaimana cara orang-orang berinteraksi.

Menurut Parsons, unit dasar dari sistem kepribadian adalah aktor secara individual. Perhatiannya terhadap ini selaras dengan pandangan para penganut "teori pertukaran", bahwa manusia makhluk mempunyai "kepentingan pribadi". Sedangkan pada perilaku organisme, unit dasar manusia adalah biologinya sendiri, yaitu aspek fisik dari individu, termasuk lingkungan fisik dan

organik tempat manusia hidup. Ketertarikannya pada sosio-biologi menyebabkan ia berusaha memahami landasan biologis dari perilaku manusia, pada dasarnya merupakan organisme yang hidup. Ketika berkembang menjadi individu, manusia mendapat identitas kepribadian.

Wacana agama dan perubahannya hari ini menjadi lebih pendek dari garis sejarah peradaban. Hubungan agama dengan negara-negara, hubungan Islam dengan demokrasi, islamisasi ilmu, ekonomi Islam, fundamentalisme agama dan pembaharuan pemikiran boleh jadi merupakan daftar asesoris dari *grand* wacana hubungan panjang dan mungkin tidak pernah selesai antara agama dengan perubahan sosial. Hubungan tersebut dibangun dari rumusan pertanyaan dan ragam tesis mengenai posisi agama dalam perubahan sosial hari ini.

Durkhiem dan Weber biasanya ditempatkan dalam rangka yang berbeda dalam teori sosiologi. Durkheim dipandang sebagai pembangun konsep paradigma "fakta sosial", yang menggunakan pendekatan tatanan sosial (*social order*). Sedangkan Weber adalah sebagai pembuka jalan bagi terbentuknya paradigma "definisi sosial", dengan konsepnya tentang tindakan sosial (*social action*) dan antar hubungan sosial (*social relationship*).

Walaupun sebahagian besar perhatian Weber tercurah kepada tindakan sosial dan antar hubungan sosial, namun ia telah menghabiskan sebahagian besar hidupnya untuk mempelajari fakta sosial. Kajian sejarah perbandingan yang dilakukannya tentang pengaruh agama (Protestan) terhadap perkembangan ekonomi (kapitalisme) kebudayaan, adalah fakta sosial. Menurutnya, agamalah yang berjasa melahirkan perubahan sosial yang paling spektakuler dalam sejarah peradaban manusia. Weber mengawali analisisnya dari tindakan sosial, tapi menumpukan pada tingkatan fakta sosial. Setelah pengikut Weber dari Amerika, Talcot Parson, menterjemahkan karya Weber kedalam bahasa inggris dalam

“*The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*”, buku Weber ini menjadi bacaan wajib bagi para penggemar sosiologi. Baik Durkheim, maupun Weber, bahkan juga Marx dan Talcot Parson, karya mereka telah mampu menyatukan dan mengintegrasikan antara paradigma dalam sosiologi (Ritzer & Goodman 2005)

Namun Weber, bukanlah manusia hari ini, tesisnya mengenai agama sebagai motor perubahan sosial itu dilahirkan pada ratusan tahun yang lalu. Hari ini kelihatannya yang terjadi sebaliknya, agama (utamanya) melalui instrumen teologinya harus mengejar “kebaharuan” pola interaksi sosial. Kapitalisme yang dulu dilahirkan oleh semangat agama, tapi kapitalisme yang berkembang hari ini tidak lagi memerlukan dukungan agama. Tesis ini berangkat dari sebuah teori kritis yang menyeruak sekitar tahun 60-an utamanya melalui mazhab Frankfurt. Atau, pada tingkat epistemologi menjadi sebuah alternatif atas metodologi positivistik. Sehingga paling tidak hingga hari ini, terdapat tarik-menarik yang begitu besar pada wacana yang berpengaruh dalam hubungan antara agama dengan perubahan sosial. Pertama, pendapat yang meletakkan agama (harusnya) berubah mengikuti arus keadaan interaksi manusia. Kedua, pendapat yang mengatakan keadaan hari inilah yang harus (dirubah) menyesuaikan (teks-teks) agama. Hal ini terjadi disebabkan oleh “kegelisahan” terhadap perkembangan keadaan interaksi manusia hari ini yang semakin membangun jarak terhadap kontrol agama, (Abdullah 1983; Purwoko & Sobary 1998; Madjid 1989).

Pendapat yang pertama tersebut meletakkan agama sebagai suprastruktur sosial. Agama bukanlah sebuah entitas otonomi yang vakum dari interaksi sosial diluarnya. Bahkan entitas “luar agama” itu boleh jadi mengendalikan (perubahan) agama. Agama terus berubah mengikuti pergeseran struktur ekonomi dan struktur budaya (Turner 1983). Karen Armstrong (2001) bahkan

menggunakan terma Tuhan (*God*) sebagai “*a history of God*” dalam menggambarkan betapa agama terus berubah, berdialektika dengan alam dan struktur sosialnya.

Sebuah buku terbitan Cross Cultural Publication tahun 1994 yang disunting oleh George B. Grose dan Benjamin J. Hubbart, “*The Abraham Connection: A Jew, Cristian and Muslim in Dialogue*”, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia yang berjudul “Tiga Agama Satu Tuhan” oleh Penerbit Mizan, tahun 1998 persis menguatkan tesis Karen Amstrong dalam cara penuturan yang jauh berbeda. Buku ini disambut “biasa” saja oleh pemerhati perilaku keagamaan atau para agamawan. Padahal, buku hasil dialog tokoh tiga agama, yaitu antara David Gordis (Yahudi), George Grose (Kristian) dan Muzammil Siddiq (Islam) ini luar biasa. Karena titik temu agama-agama yang selama ini didengungkan melalui wacana teologi, atau lebih dari itu melalui etika, moral agama yang dikandung, maka buku ini merupakan eksplorasi serius “kesatuan” agama-agama melalui sejarah yang otentik dan mudah terdeteksi. Mengutip Kitab Suci masing-masing malah semakin menunjukkan otentisitas “kesatuan” agama itu. Kesan yang dapat ditangkap, polarisasi menjadi tiga agama adalah persoalan tafsiran di balik struktur sosial yang mendasarinya.

Ketika Karen Amstrong (2001) mengeksplorasi bahagian “kematian Tuhan” menuliskan, kaum muslim tidak mempunyai banyak waktu atau tenaga untuk membangun pemahaman tradisional mereka tentang Tuhan. Mereka sibuk dalam usaha mengejar ketertinggalan dari Barat. Di Barat, “Tuhan” dipandang sebagai suara keterasingan. Di dunia Islam suara tersebut berasal dari proses penjajahan karena tercerabut dari akar budaya sendiri. Orang-orang merasa kehilangan arah dan putus asa. Sebahagian pembaharu muslim berupaya mempercepat langkah kemajuan dengan cara paksa, dengan meletakkan Islam pada kedudukan minor.

Tesis yang dikembangkan Karen Amstrong tersebut menelaraskan agama dengan ide, filsafat, seni, hukum dan ideologi yang berada pada kedudukan super struktur dari infrastruktur material. Secara substantif tesis ini bukan baru, bahkan jauh melampaui masa kelahiran Karl Marx (1818), tesis itu diperkenalkan oleh saintis muslim kelahiran Tunisia, Ibn Khaldun (1332-1406). Khaldun mengkaji pengaruh lingkungan alam terhadap bentuk-bentuk organisasi sosial primitif dan modern, hubungan antara kelompok dan berbagai fenomena budaya yang berkenaan dengan kesenian, kerajinan, ilmu pengetahuan, perpaduan atau kohesi sosial (lihat Ibnu Khaldun 1967). Sungguhpun demikian dalam sejarah khazanah intelektual Islam tesis seperti ini dipersoalkan sebagai sebuah masalah teologis, bukan sebuah persoalan keilmuan yang positif dalam ranah epistemologis atau metodologis. Sehingga aktivitas keilmuan yang bertumpu pada metode induktif di kalangan Muslim terhenti karena kajian empiris (induktif) yang lahir dari pendekatan Ibn Khaldun dihampiri secara deduktif-teologis. Kritikan terhadap perspektif Khaldun ini secara keilmuan (bukan bentuk kritik teologisnya) sukar ditemui dikalangan ilmuwan muslim. Kritik yang relevan hanya dapat dijumpai pada perspektif idealistik yang berhulu dari pandangan Alfred North Whitehead yang menyatakan "ide umum selalu mengancam aturan yang ada". Kemudian, berlanjut kepada Auguste Comte, Frederich Hegel dan kajian induktif secara monumental bermuara pada Max Weber dalam pelajarannya mengenai hubungan agama dengan perkembangan ekonomi.

Perang dingin teologi di kalangan Muslim terjadi dalam menanggapi implikasi perspektif materialisme. Perspektif materialisme meletakkan agama hanya sebagai bahagian dari ragam institusi yang ada di dalam masyarakat dan terletak diujung mata rantai ketika terjadi perubahan sosial. Ilyas Ba.Yunus (1985),

ahli sosiologi dari The State University New York mengkritik tajam pendekatan yang disebutnya sebagai bias Barat ini dari ranah epistemologis. Bahwa kesalahan besar pandangan ini adalah menempatkan agama sebagai segmen atau bahagian kecil saja dari masyarakat. Tangkisan untuk menolak tesis mengenai agama sebagai suprastruktur dari infrastruktur material adalah bahwa tesis tersebut hanya terjadi pada pengalaman sejarah Barat-Kristian. Unsur pengalaman Barat seperti sekularisme, pemisahan agama dari kehidupan umum tidak terjadi dalam masyarakat muslim. Kemudian sekularisme seperti sontak tiba-tiba menjadi tema utama yang menantang sejak proses perubahan struktur pada masyarakat dunia ketiga pada tahun 60-an. Pergeseran struktur sebagai sebuah data empiris ke arah diferensiasi struktur yang gelagatnya menyamai sistem sosial Barat sukar diingkari sebagai sebuah kenyataan. Meminjam istilah Anthony Giddens gerak itu ibarat *jugernout*, bus besar yang melaju tanpa terkendali.

Tesis yang menempatkan agama sebagai suprastruktur, sama dengan penonjolan aspek "antroposentris" dibandingkan aspek "teosentrisnya". Term antroposentris difahami bahwa agama kemanfaatannya selalu pada ukuran-ukuran kemanusiaan. Aspek kemanusiaan sebagai dasar segala aktivitas, maka aspek spiritual maupun ritual akan selalu disandarkan dalam konteks kemanusiaan. Aspek humanitarian ini kehadirannya hanya dapat wujud pada aktualisasi interaksi sosial. Sementara aspek teosentris memandang Tuhan diatas segalanya. Ketundukan manusia adalah dalam rangka ketundukan itu sendiri tanpa perlu difahami sebagai prosesi imanensi.

Agama bagaimanapun selalu menampilkan dua sisi tersebut, antroposentris dan teosentris. Pada masyarakat Islam didapati bagaimana umat memerlukan tafsir al-Qur'an, kedudukan antroposentris (humanitarian) ketika memandang al-Qur'an yang

kehadirannya semata-mata sebagai petunjuk manusia. Maka tidak ada ayat yang begitu saja tersembunyi tanpa dimaknai dalam konteks interaksi antar manusia. Walaupun perlu catatan khusus perbedaan keberlakuan tesis ini dalam komunitas Islam Sunni dan Islam Syi'ah. Dikalangan Sunni pembaharuan pemikiran Islam terasa lebih progresif, barangkali watak teologinya yang meminimalkan perlunya kemaksuman keturunan. Ini maknanya kalangan Suni akan lebih adaptif terhadap ide demokrasi. Dengan demikian dalam Suni doktrin dominasi atas tafsir, hampir dapat berubah, dalam pengertian ini doktrin Sunni lebih bernuansa antroposentris dibandingkan dengan Syi'ah.

Tulisan-tulisan tentang gerakan Islam yang terjadi sebelum tahun 1980-an hampir selalu dikaitkan dengan gerakan komunisme atau sosialisme yang berkelindan dengan isu-isu atau aspirasi kelompok tertentu yang menuntut perbaikan nasib atau pergantian pemerintahan seperti kaum pekerja, kaum tani, dan kelompok yang ingin memisahkan diri dari negara tertentu, seperti GAM di Aceh, pembebasan muslim Moro dan sebagainya (Burke and Lapidus 1998). Sedangkan sebahagian besar tulisan tentang gerakan Islam yang terjadi sejak tahun 1979, tahun di mana Revolusi Iran terjadi, apalagi setelah peristiwa kekerasan di gedung *World Trade Centre* (WTC) Amerika Serikat pada tanggal 9 September 2002, dikuasai oleh radikalisme, fundamentalisme, atau bahkan kekerasan Islam dan perebutan kekuasaan atas nama agama. Secara akademik gerakan sosial seperti ini disebut "*old social movements*", yaitu gerakan sosial yang memperjuangkan tema yang bersifat kepentingan kelompok seperti pekerja, petani dan sebagainya, dan disebut "*new social movement*" biasanya gerakan yang berangkat dari ide seperti lingkungan, kesetaraan perempuan, hak-hak politik yang bersifat lintas kelompok, termasuk tuntutan atas paham keagamaan.

Jarang sekali tulisan tentang gerakan Islam yang dikaitkan dengan pembebasan tertentu, misalnya pembebasan dari kemiskinan atau ketertindasan, kebebasan berbicara dan sebagainya. Pengecualian mungkin di Afrika Selatan yang ditulis sendiri oleh aktivisnya, Farid Esack (1997), di mana sebahagian kaum muslim di sana menjadi bahagian dari gerakan pembebasan dari politik *apartheid*. Fakta ini bertolak belakang dengan tulisan-tulisan tentang gerakan agama lain. Kenyataannya, masyarakat dengan mudah bisa mencari suatu gerakan pembebasan dari ketertindasan seperti Martin Luther King Jr. di AS, Sulak Civaraksa di Thailand, Desmon Tutu dan Nelson Mandela di Afrika Selatan, Kardinal Sin di Pilipin, Uskup Bello di Timor Leste; Romo Mangun dan Ibu Gedong Oka di Indonesia, untuk beberapa contoh.

Gerakan Islam hampir selalu berupa Islam fundamentalis seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir, Jamaat al-Islamy di Pakistan, belakangan muncul Taliban dan Mujahidin di Afghaistan, FIS di Al-Jazair; revolusi Mullah di Iran dan seterusnya. Pemikiran yang konspiratif akan mempersoalkan kemungkinan adanya rekayasa pemunculan gerakan-gerakan dan para tokohnya itu sebagai penentang Barat atau Amerika Serikat khususnya, serta penentang modernisasi, dan karena itu sebagai gerakan antagonis. Sebaliknya, gerakan dan tokoh di luar Islam sebagai penyelamat manusia dari penindasan kekuasaan dan kezaliman.

Tetapi pemikiran jernih akan memberikan kemungkinan bagi penilaian betapa capaian Islam atas pandangannya tentang dunia dan manusia begitu terbatas dan sempit. Seperti juga dalam revolusi komunisme, maka dalam Islam gerakan sosial dan revolusi cenderung mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan demi meraih tujuan "kejayaan agama" (baca: kekuasaan). Dengan demikian, ada problematika secara ideologi dan mungkin teologi bagi pandangan Islam dalam melihat pembebasan dalam dimensi-dimensi kemanusiaan.

Perbedaan mendasar diantara teologi pembebasan dalam Katolik misalnya, ia secara langsung melakukan pemberdayaan rakyat untuk mengambil arus lain dari *mainstream*, yaitu penyadaran atau *conscientization*. Bahasa Paulo Freire kepada rakyat telah menguatkan kesadaran yang bersifat massa. Kepemimpinan dan keterlibatan para pemimpin Katolik untuk kasus di Amerika Latin misalnya, mampu menggoyahkan struktur Gereja yang hirarkis, dan sekaligus menggoyahkan struktur negara. Tetapi dalam waktu yang sama para aktor itu sendiri tidak mengambil alih struktur hirarkis kembali, maupun struktur negara. Melainkan para pelaku, yakni rakyatlah yang mengambil keuntungan dari proses tersebut (Levine 1992).

Teologi pembebasan Islam seperti yang dirintis oleh Engineer (1990) di India sukar untuk tidak dikatakan berhenti pada sekadar perdebatan dan perbincangan. Memang ada satu dua pemikirannya memberikan pengaruh untuk tafsir praksis seperti kesamaan perempuan dan anti diskriminasi tetapi sukar untuk dikatakan ia merupakan akibat langsung dari gerakan itu. Inipun mengabaikan keputusan capaian yang terukur, misalnya bagi perempuan dan non-Muslim di negara mayoritas muslim hingga saat ini. Sebaliknya, gerakan Islam yang terukur dan mampu menggerakkan kesadaran banyak orang justru mengarah kepada ketidakbebasan dan penerapan ajaran agama atau *nash-nash* secara tekstual.

Revolusi Iran 1979 adalah tonggak dimana gerakan Islam fundamentalis atau radikal mengambil pusat tengah (pusat kekuasaan) dan kemudian menguasainya dalam konteks *nation-state*, setelah sebelumnya berdiri di pinggiran dan bersandar kepada petani, buruh dan sebagainya melalui ideologi sosialisme atau komunisme. Revolusi itu juga menyiram konfidensi yang sangat tinggi bahwa untuk melakukan gerakan dan merebut kekuasaan, Islam tidak diperlukan lagi mendompleng ideologi sosialisme dan komunisme, apalagi kapitalisme (Armstrong 2001). Agama di situ benar-benar

menjadi pusat kekuasaan yang dapat menentukan nasib semua orang di wilayah negara itu. Fenomena yang sama kemudian diikuti oleh berbagai kudeta dengan misi penegakan syari'at Islam, seperti di Sudan, Pakistan dan sebagainya, yang bukan tidak mungkin orang Islam sendiri yang menjadi korban.

Gerakan sosial baru Islam di Indonesia sepadan dengan kenyataan dan penjelasan gerakan sosial baru tersebut. Sukar untuk mencari penjelasan tentang gerakan sosial baru Islam di Indonesia yang tidak berhimpitan dengan lembaga swadaya masyarakat (NGO) dan organisasi sosial masyarakat. Dari sudut orientasi dan komitmen, ada dua bentuk gerakan sosial Islam di Indonesia. Pertama, gerakan yang bersifat sederhana dalam arti secara politik tidak menawarkan alternatif radikal terhadap realitas sosial politik yang sedang berlangsung. Kedua, mereka yang secara radikal menawarkan alternatif landasan dan realitas sosial politik yang sedang berlangsung, serta cenderung konfrontatif terhadap lawan dan kelompok moderat. Kelompok ini biasanya disebut sebagai kelompok radikal atau fundamentalis. Kedua bentuk tersebut menampakkan ciri-ciri yang sama, yaitu berhimpitan dengan lembaga swadaya masyarakat (NGO) dan organisasi sosial kemasyarakatan atau bahkan dengan partai politik.

Yang terjadi kemudian adalah bahwa gerakan sosial tersebut cenderung bukan mewakili keinginan dari masyarakat pengikut, melainkan sebaliknya. Ia merupakan bentuk penundukan atau titipan dari struktur politik negara atau kekuasaan tertentu. Gejala demikian dalam kesusasteraan gerakan sosial disebut *contra social movements* atau *contra movements*, yaitu cara-cara negara atau kekuasaan menundukkan tuntutan gerakan sosial untuk menolak atau menghalangi perubahan yang dipaksakan, atau dengan kata lain cara memaksakan kepentingan penguasa kepada kelompok tertentu (Cunningham 2003). Gerakan sosial Islam yang radikal

pun di Indonesia banyak bukti yang merupakan perencanaan dari penguasa tertentu. Padahal sesungguhnya, kecenderungan umum gerakan sosial adalah merupakan bentuk alternatif atau semacam terobosan dari demokrasi perwakilan formal melalui tiga tiang utama demokrasi, yaitu eksekutif, legislatif dan yudikatif. Makin mapan sebuah demokrasi, makin memberikan peluang terjadinya gerakan sosial, ketika terjadi hambatan aspirasi dalam perwakilan formal (Goldstone 2003). Oleh sebab itu, memang hubungan gerakan sosial dan partai politik dalam demokrasi yang sudah mapan tidak selalu bersifat antagonis, melainkan boleh jadi merupakan aliansi strategis dan saling menopang ketika ada titik temu. Pertanyaannya, seberapa jauh aspirasi dari kelompok gerakan sosial mempengaruhi keputusan dan kebijakan, bukan sebaliknya menjadi kepanjangan tangan dari pemerintah tertentu. Yang hendak dikatakan di sini adalah, bahwa persoalan kedudukan gerakan sosial terhadap partai politik dan kekuasaan bukanlah persoalan hubungan itu sendiri, melainkan bentuk dan kualitas dari hubungan, serta esensi dari aspirasi dalam hubungan tersebut.

Untuk gerakan sosial moderat, maka kenyataan demikian merupakan hal yang wajar. Sebaliknya, bagi gerakan radikal, menunjukkan dukungannya bahwa seolah hanya gerakan Islam radikal yang relevan saat ini, terutama jika dikaitkan dengan merajalelanya neoliberalisme dan dominasi Amerika Serikat terhadap dunia. Fariz Noor (2006) misalnya, mengatakan bahwa gerakan radikal atau fundamentalisme Islam adalah satu-satunya bentuk gerakan yang mampu memberikan respon terhadap kecenderungan tersebut.

Dalam situasi dominasi neoliberalisme dan Amerika Serikat yang menguasai dunia saat ini, pendekatan sederhana memang tidak akan mampu memberikan kontribusi cukup untuk mengubah situasi ketidakadilan global dan juga lokal dan nasional yang

saling berkaitan. Namun kecenderungan kalangan radikal atau fundamentalis Islam yang hanya memberikan satu-satunya pilihan, anti intelektualisme serta penafsiran tekstual terhadap agama dan dalam beberapa kasus menghalalkan kekerasan, harus diberikan perhatian kritis. Sama halnya dengan perhatian kritis terhadap kecenderungan pembiaran ketidakadilan dan pengabaian kalangan moderat terhadap penindasan dan kepincangan.

Radikalisasi dimaksud adalah ukuran-ukuran capaian atas idealisme gerakan dan cara-cara yang tidak konvensional dalam membangun gerakan, serta mengandalkan *local resources* dalam rekrutmen dan pembiayaan gerakan. Itu semua tidak dengan sendirinya menolak untuk berkompromi dalam hal-hal tertentu dengan peta politik dan sosial yang sedang berlangsung. Aliansi strategis mungkin tanpa mengganggu ukuran-ukuran di atas. Beberapa contoh gerakan relatif ideal, yaitu gerakan yang dilakukan "SMP Alternatif" Qorriyah Thoyyibah yang dipimpin Bahrudin di Salatiga dan Pengajian Rutin untuk kesetaraan perempuan dalam Islam pimpinan Ruqoyyah di Bondowoso (Bruinessen 2006) dan Komunitas Seniman yang dipelopori Aceh Zamzam Noor di Tasikmalaya (Ahmad Suaedy 2005).

D. Gerakan Sosial Kaum Tarekat

Keberadaan gerakan sufisme atau gerakan tarekat di Indonesia difahami sebagai gerakan amalan ajaran Islam yang menyimpang dan memisahkan diri dari "ortodoksi" atau "mainstrim" (aliran induk) yang berlaku. Untuk menentukan mana yang "sufisme", pertamanya harus mendefinisikan "mainstrim" yang ortodoks itu. Dalam kasus ummat Islam Indonesia masa kini, ortodoksi barangkali bisa dianggap diwakili oleh organisasi-organisasi ulama yang berwibawa seperti; terutama Majelis Ulama Indonesia (MUI), kemudian Majelis Tarjih Muhammadiyah, Syuriah Nahdatul Ulama, dan sebagainya.

Kelompok keagamaan yang terdiri dari beberapa tokoh agama (ulama) yang mempunyai kekuasaan-legitimatif dalam memberikan tafsiran kontekstual terhadap beberapa teks (nas) ajaran agama yang berkenaan dengan perkembangan kehidupan masyarakat. Pada perkembangan kehidupan beragama pada masyarakat Buddha di Thailand dikenal dengan lahirnya sebuah badan Ecclesia (lihat Ishii 1993).

Untuk menganalisa fenomena gerakan sufisme secara lebih jernih, mungkin ada baiknya kalau kita merujuk kepada kajian sosiologi agama yang sudah ada, untuk melihat apakah ada penemuan yang relevan untuk situasi Indonesia. Hanya saja, karena sosiologi agama adalah salah satu disiplin ilmu yang lahir dan dikembangkan di dunia Barat, sasaran kajiannya lebih kerap terdiri dari umat Kristiani dibanding penganut agama-agama lain. Oleh karena itu belum tentu penemuannya benar-benar relevan untuk dunia Islam. Beberapa konsep dasar yang digunakan barangkali sangat bergantung pada konteks budaya Barat, yang berbeda dengan budaya atau fenomena keagamaan masyarakat Indonesia. Namun begitu, tidak ada salahnya konsep sosiologi agama "Barat" dijadikan dasar analisis fenomena sufisme Indonesia, yang kemudian dijadikan alat pembanding berbagai fenomena keagamaan masyarakat Islam Indonesia, termasuk fenomena sufisme dan gerakan kebudayaannya.

Dua sosiolog Jerman mempunyai pengaruh besar terhadap kajian mengenai sekte selama abad ini, mereka adalah Max Weber dan Ernst Troeltsch. Weber terkenal dengan tesisnya mengenai peranan sekte-sekte Protestan dalam perkembangan semangat kapitalisme di Eropa, dan dengan teorinya mengenai kepemimpinan kharismatik. Troeltsch, teman dekat Weber, mengembangkan beberapa gagasan Weber dalam kajiannya mengenai munculnya gerakan sempalan di Eropa pada abad pertengahan (Abdullah 1979). Troeltsch mengawali analisisnya dengan membedakan dua

aliran kelompok umat beragama yang secara konseptual merupakan dua kubu bertentangan, yaitu "jenis gereja" dan "jenis sekte". Contoh paling murni dari jenis gereja adalah Gereja Katolik abad pertengahan. Organisasi-organisasi jenis gereja biasanya berusaha menguasai dan mendominasi seluruh masyarakat dalam segala aspek kehidupan. Sebagai kelompok yang mapan (*established*), mereka cenderung konservatif, formalistik, dan berkompromi dengan penguasa serta elit politik dan ekonomi. Padanya terdapat hirarki yang ketat, dan ada golongan ulama yang memonopoli ilmu dan karamah, di mana orang awam bergantung kepada mereka.

Jenis sekte, sebaliknya, selalu lebih kecil dan hubungan antara sesama anggotanya biasanya egaliter. Berbeda dengan jenis gereja, keanggotaannya bersifat sukarela, orang tidak dilahirkan dalam lingkungan sekte tetapi masuk atas keinginan sendiri. Sekte biasanya berpegang lebih kuat (atau kaku) kepada prinsip, menuntut ketaatan kepada nilai moral yang ketat, dan mengambil jarak dari penguasa dan dari kenikmatan material. Sekte biasanya berpendirian bahwa ajarannya lebih murni, lebih konsisten dengan wahyu Tuhan. Mereka cenderung membuat perbedaan tajam antara para penganutnya yang suci dengan orang luar yang awam dan penuh kekurangan serta dosa. Seringkali, kata Troeltsch, sekte muncul pertama-tama di kalangan yang berpendapatan dan pendidikan rendah, dan baru kemudian meluas ke kalangan yang lain. Mereka sering cenderung memisahkan diri secara fisik dari masyarakat sekitarnya, dan menolak budaya dan ilmu pengetahuan sekuler (Robertson 1995).

Selain sekte, Troeltsch menyoroti suatu jenis gerakan lagi yang muncul sebagai pembangkang terhadap gereja (atau ortodoksi yang lain), yaitu gerakan "mistisisme" (tasawuf). Sementara sekte memisahkan diri dari gereja karena mereka menganggap gereja telah kehilangan semangat dasarnya dan terlalu berkompromi, gerakan-gerakan mistisisme merupakan reaksi terhadap formalitas

dan "kekeringan" gereja. Gerakan mistisisme, menurut Troeltsch, memusatkan perhatian kepada penghayatan rohani individu, terlepas dari sikapnya terhadap masyarakat sekitar. Oleh kerana itu, Troeltsch juga memakai istilah "individualisme keagamaan". Penganutnya bisa saja dari kalangan mapan (*establishment*), bisa juga dari kalangan yang tidak setuju dengan tatanan masyarakat yang berlaku. Mereka biasanya kurang tertarik kepada ajaran agama yang formal, apalagi kepada institusi-institusi agama (gereja, dan sebagainya). Yang dipentingkan mereka adalah hubungan langsung antara individu dan Tuhan (atau alam gaib pada umumnya).

Analisis Troeltsch ini berdasarkan pengetahuannya tentang sejarah gereja di Eropa, dan tidak bisa digunakan begitu saja terhadap budaya lain. Organisasi "jenis gereja" tidak terdapat dalam setiap masyarakat, tetapi tanpa kehadiran suatu gereja pun sekte bisa saja muncul. Ortodoksi Islam Indonesia seperti diwakili oleh MUI dan sebagainya, tentu saja tidak sama dengan gereja Katolik abad pertengahan. Ia tidak mempunyai kekuasaan atas kehidupan pribadi orang seperti gereja.

Klasifikasi sekte dalam beberapa jenis dengan sikap dan dinamika masing-masing dikembangkan lebih lanjut oleh seorang ahli sosiologi Inggris, Bryan Wilson. Ia berusaha membuat tipologi yang tidak terlalu bergantung kepada konteks budaya Kristen Barat. Tipologi ini disusun berdasarkan sikap sekte-sekte terhadap dunia sekitar (Robertson 1988). Wilson melukiskan tujuh jenis ideal (model murni) sekte. Sekte-sekte yang nyata biasanya berbeda dengan jenis-jenis ideal ini, yang hanya merupakan model untuk analisis. Dalam kenyataannya, suatu sekte bisa saja mempunyai ciri lebih dari satu jenis ideal. Tetapi hampir semua jenis ideal Wilson terwakili oleh gerakan keagamaan yang terdapat di Indonesia.

Jenis pertama adalah sekte *conversionist*, yang perhatiannya terutama kepada perbaikan moral individu. Harapannya agar dunia

akan baik kalau moral individu-individu diperbaiki. Aktivitas utama sekte ini adalah usaha untuk mengajak orang lain ke arah yang lebih baik, atau mengajak orang untuk bertaubat dari dosa yang telah dilakukan. Contoh tipikal di dunia Islam, gerakan dakwah seperti Jamaah Tabligh, mirip jenis sekte ini. Jenis kedua, sekte revolusioner, sebaliknya mengharapkan perubahan masyarakat secara radikal, sehingga manusianya menjadi baik. Gerakan messianistik (yang menunggu atau mempersiapkan kedatangan seorang Messias, Mahdi, Ratu Adil) dan millenarian (yang mengharapkan meletusnya zaman emas) merupakan contoh tipikal sekte revolusioner. Gerakan ini secara implisit merupakan kritik sosial dan politik terhadap status quo, yang dikaitkan dengan Dajjal, Zaman Edan dan sebagainya. Gerakan messianistik, seperti diketahui, banyak terjadi di Indonesia pada zaman kolonial dan memang ada ilmuwan yang menganggap bahwa gerakan jenis ini hanya muncul sebagai reaksi terhadap kontak antara dua budaya yang tidak seimbang. Beberapa tulisan Sartono Kartodirdjo merupakan kajian penting tentang gerakan millenarian di Indonesia, antara lain "agrarian radicalism in Java: its setting and development" (dalam Claire Holt 1972). Kalau harapan eskatologis tetap tidak dipenuhi, suatu gerakan yang semula revolusioner akan cenderung untuk tidak lagi bekerja untuk transformasi dunia sekitar. Tetapi hanya memusatkan diri kepada kelompoknya sendiri atau keselamatan rohani penganutnya sendiri, semacam *uzlah* kolektif. Mereka mencari kesucian diri sendiri tanpa mempedulikan masyarakat luas. Wilson menyebut gerakan jenis ini introversionis. Gerakan Samin di Jawa merupakan contoh kasus tipikal gerakan mesianistik yang telah menjadi introversionis. Jenis keempat, yang dinamakan Wilson *manipulationist* atau *gnostic* (ber-ma'rifat) mirip sekte introversionis dalam hal ketidakpeduliannya terhadap keselamatan dunia sekitar. Yang membedakan adalah pendirian bahwa mereka mempunyai ilmu khusus, yang biasanya dirahasiakan dari orang luar. Untuk menjadi anggota aliran seperti ini, orang perlu

melalui suatu proses inisiasi (*tapabrata*) yang panjang dan bertahap. Jenis ini biasanya menerima saja nilai-nilai masyarakat luas dan tidak mempunyai tujuan yang lain. Tuntutan mereka hanya bahwa mereka mempunyai metode yang lebih baik untuk mencapai tujuan itu. Theosofie dan Christian Science merupakan dua contoh jenis sekte ini di dunia Barat. Di Indonesia, ada banyak aliran kebatinan yang barangkali layak dikelompokkan dalam kategori ini. Demikian juga kebanyakan tarekat, yang mempunyai amalan-amalan khusus dan sistem bai'at. Jenis yang lain adalah sekte *thaumaturgical*, yaitu sekte berdasarkan sistem pengobatan, pembangunan tenaga dalam atau penguasaan atas alam gaib. Pengobatan secara batin, kekebalan, kesaktian, dan kekuatan "paranormal" yang lain merupakan daya tarik aliran-aliran jenis ini, dan membuat para anggotanya yakin akan kebenarannya. Di Indonesia, unsur-unsur *thaumaturgical* dilihat dalam berbagai aliran kebatinan dan sekte Islam, seperti debus, aliran kebatinan, perguruan silat, dan lain sebagainya. Jenis keenam adalah sekte *reformis*, gerakan yang melihat usaha reformasi sosial dan/atau amal baik (karitatif) sebagai kewajiban penting agama. Aqidah dan ibadah tanpa pekerjaan sosial dianggap tidak cukup. Yang membedakan sekte-sekte ini dari ortodoksi bukan aqidah atau ibadahnya dalam arti sempit, tetapi penekanannya kepada konsistensi dengan ajaran agama yang murni (termasuk yang bersifat sosial). Gerakan *utopian*, jenis ketujuh, berusaha menciptakan suatu komunitas ideal di samping, dan sebagai teladan untuk masyarakat luas. Mereka menolak tatanan masyarakat yang ada dan menawarkan suatu alternatif, tetapi tidak mempunyai aspirasi mentransformasikan seluruh masyarakat melalui proses revolusi. Mereka lebih aktif daripada sekte introversionis, mereka berdakwah melalui contoh teladan oleh komunitas mereka. Komunitas utopian seringkali merupakan usaha untuk menghidupkan kembali komunitas umat yang asli (komunitas Kristiani yang pertama, jami'ah Madinah), dengan segala tatanan sosialnya. Di Indonesia, gerakan dakwah

Jama'ah Tabligh, serta gerakan dakwah politik kelompok Hizbut Tahrir merupakan beberapa contoh kelompok gerakan keagamaan jenis utopian ini.

Gerakan sosial sejatinya adalah sebuah gerakan yang bisa saja merupakan gerakan keagamaan, gerakan kebudayaan, atau gabungan keduanya. Artinya, boleh jadi gerakan keagamaan melalui pendekatan kebudayaan, atau sebaliknya. Atau boleh jadi juga gerakan keagamaan yang melahirkan atau membentuk budaya yang tertentu, dan sebagainya. Tarekat dalam realitas perkembangan dan penyebarannya, serta pengaruhnya dalam pembentukan struktur sosial dan kebudayaan masyarakat sesungguhnya juga adalah gerakan sosial.

Orang menginternalisasikan nilai-nilai masyarakat, dalam hal mereka membuat nilai-nilai sosial yang bersumber dari sistem kebudayaan mereka dengan belajar dari aktor lain dalam sistem sosial yang mereka harapkan. Dengan kata lain, mereka mempelajari peran-peran yang seharusnya untuk dapat berpartisipasi penuh dalam masyarakat. Dengan demikian, nilai-nilai berasal dari sistem kebudayaan, norma-norma atau metode-metode peran yang dipelajari dalam sistem sosial. Identitas individu berasal dari sistem kepribadian, dan kelengkapan biologi berasal dari organisme perilaku.

Agama merupakan salah satu bentuk legitimasi yang paling efektif. Agama merupakan ajaran simbolik yang memberi makna pada kehidupan manusia, dan yang memberikan penjelasan yang paling komprehensif tentang semua realitas. Agama merupakan naungan sakral yang melindungi manusia dari situasi kekacauan. Bagi para penganutnya, agama berisikan ajaran-ajaran mengenai kebenaran yang tertinggi dan mutlak tentang eksistensi manusia. Ia juga berisikan petunjuk-petunjuk untuk hidup selamat dunia dan akhirat, yaitu sebagai manusia yang bertakwa kepada Tuhannya,

berperadaban dan berperikemanusiaan, yang berbeda dari cara-cara hidup hewan atau makhluk yang lain. Agama sebagai sistem kepercayaan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem-sistem nilai yang ada dalam kebudayaan dari masyarakat yang bersangkutan, dan menjadi pendorong atau penggerak serta kontrol bagi tindakan para anggota masyarakat tersebut untuk tetap berjalan sesuai dengan nilai-nilai kebudayaan dan ajaran-ajaran agamanya.

Pada keadaan pengaruh ajaran agama-agama sangat kuat terhadap sistem nilai dari kebudayaan masyarakat, maka sistem nilai kebudayaan itu terwujud sebagai simbol suci yang maknanya bersumber pada ajaran-ajaran agama yang menjadi rujukannya. Keadaan ini secara langsung atau tidak langsung menjadi pedoman dari keberadaan dan aktivitas berbagai pranata yang ada dalam masyarakat seperti keluarga, ekonomi, politik, pendidikan dan sebagainya. Pranata sosial yang dipengaruhi, digerakkan dan diarahkan oleh berbagai sistem nilai yang sumbernya adalah agama, kemudian terwujud dalam kegiatan anggota masyarakat sebagai tindakan yang dibungkus oleh simbol-simbol suci. Keyakinan agama yang sifatnya pribadi dan individual dapat terwujud sebagai tindakan kelompok. Keyakinan itu menjadi bersifat sosial oleh sebab utama, bahwa hakikat agama itu sendiri yang salah satu penekanan ajarannya adalah hidup dalam kebersamaan dengan orang lain. Kegiatan keagamaan dalam bentuk berjamaah, atau upacara keagamaan dalam kelompok amat penting dalam setiap agama. Dalam kelompok yang dilandasi oleh satu ajaran agama, keyakinan keagamaan dari anggota kelompok menjadi kuat dan mantap. Tidak akan ada kesimpangsiuran dalam pemahaman mengenai pedoman dan landasan yang menentukan arah keyakinan keagamaan yang telah ditetapkan di dalam kitab suci agamanya.

Dalam kelompok tersebut itulah aturan dimantapkan, berdasarkan norma yang berlaku dalam kehidupan berbagai

kelompok, pada berbagai tempat dan keadaan yang bukan kelompok keagamaan. Maksud dari "berdasarkan norma" adalah, bagaimana para anggota kelompok diharapkan untuk berkeyakinan dan bertindak. Juga, bagaimana mereka itu diharapkan untuk menafsirkan dan menghasilkan benda-benda, serta mewujudkan kegiatan-kegiatan yang sesuai dengan keyakinan keagamaan dari kelompok tersebut.

Dalam kehidupan berkelompok atau bermasyarakat inilah tradisi keagamaan yang dimiliki oleh individu menjadi bersifat komulatif dan kohesif, yang menyatukan keragaman tafsiran dan sistem keyakinan keagamaan. Penyatuan keragaman itu bisa terjadi karena pada hakikatnya dalam setiap kehidupan berkelompok terdapat pola interaksi yang melibatkan dua orang atau lebih. Dari pola tersebut para anggotanya secara bersama mempunyai satu tujuan atau beberapa tujuan utama yang diwujudkan sebagai tindakan berstruktur. Itu dimungkinkan karena kegiatan-kegiatan kelompok terarah atau dipimpin berdasarkan norma yang disepakati bersama, yang terwujud dari kehidupan berkelompok. Adanya norma tersebut sebenarnya adalah juga sistem status yang mengelompokkan anggota masyarakat kepada beberapa status yang bertingkat secara hirarkis, yang masing-masing mempunyai peranan, kekuasaan, serta kedudukan yang berbeda-beda sesuai dengan tujuan utama yang ingin dicapai oleh kelompok tersebut.

Kelompok-kelompok tersebut terwujud karena adanya persamaan tujuan yang ingin dicapai para anggotanya, dan mereka merasa bahwa dalam kelompok itulah tujuan yang ingin dicapai terlaksana dengan lebih baik. Dalam kelompok keagamaan, tujuan yang ingin dicapai oleh para anggotanya didasari oleh keyakinan keagamaan mereka, suatu keyakinan yang berisikan penjelasan dan panduan untuk memahami gejala-gejala dan pengamalan-pengamalan, penjelasan yang menghasilkan berbagai bentuk

rasionalitas yang masuk akal dan menghasilkan penemuan-penemuan mengenai kenyataan yang dihadapi dalam kehidupan manusia.

Kehidupan manusia, di mana-mana, tidak selamanya mulus, selalu dibayangi oleh kegagalan, frustrasi, dan rasa ketidakadilan. Agama menjadi fungsional dalam struktur kehidupan manusia dalam usaha mengatasi dan menetralkan bayangan-bayangan buruk tersebut. Usaha-usaha menetralkan dan mengatasi hal-hal buruk dalam kehidupan manusia yang dilakukan dalam kelompok dirasakan sebagai lebih efektif dan meyakinkan, dibandingkan dengan usaha-usaha secara pribadi. Karena dalam kelompok, usaha-usaha tersebut dapat diletakkan dalam suatu konteks sistem yang lebih besar, yaitu kegiatan kelompok dengan beban yang dipikul bersama. Pada sistem yang lebih besar ini, penjelasan-penjelasan mengenai hal-hal buruk dalam kehidupan manusia, dilihat sebagai suatu bahagian dari sistem mekanisme dunia gaib yang turut campur dalam kehidupan duniawi. Hal ini menimbulkan harapan kepada kebaikan kehidupan, yang tumbuh melalui kebersamaan dan perlindungan dari Tuhan, dari segala malapetaka dunia dan akhirat.

Berbeda dengan kehidupan masyarakat modern yang ditandai oleh proses diferensiasi institusi. Institusi-institusi yang dahulu memainkan peran majemuk dalam arti tertentu yang monopolistik akan terpaksa menerima peran khusus dan terbatas. Diferensiasi berarti suatu proses di mana peran, status dan organisasi keagamaan menjadi terpisah dari peran, status dan organisasi politik, pendidikan, profesi serta sistem hukum. Dengan diferensiasi sekuler, tatanan kehidupan sosial berpisah dengan nilai-nilai keagamaan (Johnson 1990).

Para ahli antropologi dan sosiologi pada pertengahan dan akhir abad ke-19 cenderung menulis mengenai agama, terutama tentang ketidaksesuaiannya dengan masyarakat industri. Agama dianggap

sebagai gejala yang makin hilang maknanya pada saat masyarakat berkembang semakin maju. Bentuk pemikiran evolusi ini ditolak habis-habisan oleh sejumlah ahli sosiologi yang menulis dalam tahun 1920-an. Menurut mereka, derasnya pengaruh modernisasi akan mengurangi peranan politik agama, akan mengurangi keterikatan individu terhadap nilai-nilai keagamaan. Mereka menyatakan bahwa terbukanya peluang pendidikan, terbentuknya masyarakat urban, adanya lapangan kerja modern, teknologi, kemajuan ilmu pengetahuan, serta bentuk organisasi sosial yang baru dan lebih kompleks menyebabkan tersebarnya sekularisasi, pluralisme, dan diferensiasi politik di seluruh kehidupan. Modernisasi menyebabkan lembaga-lembaga keagamaan tradisional akan semakin hilang atau lenyap, dan pengaruh agama terhadap berbagai budaya dan masyarakat akan melemah. Agama hanya akan menjadi urusan individu, tidak lagi menjadi sebuah kekuatan kolektif, dalam kontrol sosial dan mobilisasi politik (Robertson 1995).

Modernisasi dengan seluruh dimensinya ternyata memunculkan persoalan baru yang krusial dan akut. Ia seringkali dituduh sebagai akar masalah yang menyebabkan teralienasinya manusia. Menurut Seyyed Husein Nasr (1991), kenyataan bahwa modernisasi membawa efek negatif yang destruktif terhadap eksistensi manusia, disebabkan karena modernisme tidak berakar pada dimensi transenden. Ia hanya mampu membawa manusia untuk mengetahui separuh dari hakikat kehidupan dunia. Karena itu pula, ia gagal untuk membantu manusia mencari "jaringan besar kehidupan" (*the great chain being*). Peradaban modern telah menelantarkan serta mereduksi nilai-nilai kemanusiaan yang penting, sehingga manusia modern teralienasi dari eksistensinya, dari keterasingan raga lalu mengalami keterasingan jiwa.

Pada saat kepercayaan orang terhadap modernisme semakin lemah pada sejumlah kelompok masyarakat, tumbuh kembali

keyakinan keagamaan yang semakin kuat, yang menyatakan bahwa agama adalah satu-satunya media yang dapat memberikan alternatif jawaban terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi manusia dalam berbagai dimensinya. Maka tidak mengherankan, jika para ahli memberikan ramalan yang cukup "meyakinkan" tentang kebangkitan agama. John Neisbitt dan Patricia Aburdene (1990) misalnya, mengatakan bahwa menjelang fajar milenium ketiga, tidak dapat diragukan lagi terdapat tanda-tanda kebangkitan agama. Kenyataan Neisbitt ini dikaitkan dengan adanya penunjuk menaikinya spiritualisme, terutama dikalangan masyarakat Amerika. Sebahagian dari masyarakat Amerika mulai percaya bahwa Tuhan adalah kekuatan spritual yang positif dan aktif.

Kenyataannya, kebangkitan kembali agama tersebut bukan pada agama konvensional atau formal. Kecenderungan masyarakat menghindari agama-agama utama, yang mereka anggap telah mengalami kemapanan, oleh karena itu tidak mampu memberikan jawaban terhadap jelajah spritual mereka. Sebaliknya, mereka kemudian masuk ke dalam aliran-aliran spritual, sekte-sekte keagamaan, atau kultus-kultus yang menawarkan ritual kontemplatif eksklusif yang memberikan nilai lebih bagi kehausan spritual mereka. Dalam konteks seperti ini, sebagaimana kecenderungan yang terjadi di Indonesia, misalnya, dalam beberapa tahun terakhir ini aliran-aliran keagamaan spritual, seperti tarekat, mengalami perkembangan yang pesat, khususnya di perkotaan. Pada keadaan ini, modernisasi menjadi faktor pendorong, sekaligus faktor penarik bagi sebahagian masyarakat Indonesia untuk mengikuti ajaran tarekat, yang sebelumnya berada di luar perkotaan.

Masyarakat Indonesia, terutama masyarakat perkotaan, hidup dalam sistem materialistik dan sekularistik. Materi menjadi ukuran keberhasilan dan kebahagiaan. Setiap orang berlomba-lomba mencari dan mengumpulkan harta sebanyak-banyaknya, yang

terkadang tidak terkendali, bahkan menghalalkan segala cara untuk mencapai tujuan. Akibatnya, nilai-nilai kemanusiaan semakin surut, toleransi, solidaritas sosial, serta nilai-nilai kebersamaan semakin hilang, kahidupan semakin bercorak individualis. Kehidupan modern menyebabkan memudarnya ikatan sosial yang tradisional, yang menyebabkan suatu kekosongan emosional dan moral di kalangan masyarakat perkotaan.

Kehidupan modern menciptakan kerinduan kepada nilai-nilai ketuhanan, nilai-nilai yang dapat menuntun manusia menuju fitrah kehidupannya. Tarekat dan aliran mistisisme lain diyakini dapat memenuhi keperluan yang dirasakan orang banyak. Organisasi formal seperti itu menawarkan suasana emosional dan spiritual yang semakin sukar dicari dalam kehidupan sehari-hari. Di samping itu proses depolitisasi Islam beberapa dekade ini menyebabkan sebahagian umat tidak lagi menaruh perhatian pada cita-cita politik Islam, tetapi kepada pengalaman rohani dan akhlak pribadi. Dalam arti ini, ajaran tarekat menjadi faktor penarik bagi penyelesaian krisis moral yang dialami oleh masyarakat modern Indonesia.

Pada saat yang sama, semakin menyempitnya jarak antara desa dengan kota telah menjadi faktor mendorong bagi ajaran tarekat untuk tidak hanya terbatas di luar kota. Dalam arti ini, tarekat tidak lagi bersifat eksklusif sebagaimana difahami dahulu. Perkembangan tersebut terlihat dari semakin banyaknya buku-buku tentang tasawuf yang diterbitkan dan diminati masyarakat. Selain itu, yang lebih bersifat praktis adalah makin berkembangnya berbagai gerakan tarekat, baik yang diakui sebagai tarekat *mu'tabarab* (aliran tarekat yang sah) dan yang dianggap sebagai bukan *mu'tabarab*. Melalui amalan-amalan yang diajarkan, seorang penganut tarekat berusaha ber-*taqarrub*, lebih mendekatkan diri kepada Tuhan, dengan cara berzikir dan *fadhilah*-nya. Inti *fadhilah* ini adalah kedekatan diri pada Tuhan yang terefleksi dalam kesalehan diri.

Gejala sosial masyarakat sufi telah lama menarik perhatian ahli ilmu sosial saat ajaran sufi begitu populer bagi orang awam. Kunci keberagaman sufi terpusat pada usaha memperoleh keredaan Tuhan melalui takdir-Nya dengan tata laku yang bisa beragam dan berbeda. Keredaan Tuhan adalah kunci sukses duniawi dan ukhrawi yang bisa menjadi pembuka peluang bagi orang-orang khusus menduduki kedudukan sebagai orang tengah bagi hubungan orang awam dan Tuhan, yang disebut "guru" atau "mursyid". Persoalannya terletak pada konsep tauhid sebagai akar dan dasar kepercayaan, dimana Tuhan dipercayai sebagai pelaku tunggal dan terlibat dalam semua peristiwa yang dapat menciptakan model mistik melalui "orang suci". Popularitas sufi sebagai reaksi formalisasi tauhid dan syari'at lisan yang menghargai pengalaman religius, memberi ruang luas bagi pembangunan kesalehan batin, di saat Tuhan tak pernah boleh dirumuskan secara jelas. Tuhan yang transenden dan abstrak itu telah membuka tafsiran lokal, sesuai pengalaman personal yang dapat dimanipulasi siapa saja yang "berjubah Tuhan". Muncullah peranan perantara hubungan manusia-Tuhan yang seringkali menjadi inti amalan-amalan sufi atau tarekat.

Faktanya, amalan tarekat atau sufi memerlukan jasa orang-orang khusus yang disebut guru *mursyid*, orang alim atau orang pintar di dalam beragam kedudukan; imam, guru mengaji atau khatib. Pada tahap lanjut, fungsi sosial orang khusus ini terlembaga dalam organisasi Islam atau tempat dan kegiatan ibadah sebagai pimpinan. Melalui "orang suci" itulah umat dan orang awam menghubungkan diri secara permanen dengan Tuhan dan berharap mendapatkan kebaikan di dunia dan sesudah kematian. Karena itulah mengapa ulama mempunyai kedudukan istimewa sebagai pelanjut fungsi kenabian dan kedudukan sentral Nabi Muhammad SAW yang menyatukan ekstrimitas Tuhan yang sakral dan suci dengan manusia yang profan. Tuhan Satu itu sekaligus ada di semua tempat,

keadaan, waktu dan meliputi segala hal. Lahirlah idea "*mujassimah*" (panteisme) sebagai akar ide "*wihdatul wujud*" (menyatu dengan Tuhan) dalam tradisi sufi. Organisasi Islam dari yang paling sederhana hingga partai, bukan sekadar institusi sekuler tapi suatu amalan mistik hubungan dengan Tuhan sendiri. Melalui partisipasi organisasi itu umat berharap memperoleh keredaan Tuhan yang dengan itu mereka meyakini bisa memperoleh kahidupan yang lebih baik, di dunia dan sesudah hari kematian dalam kehidupan akhirat nanti.

Terdapat beragam peristiwa mistik melalui praktek sufi (tarekat) termasuk teknik pembersihan jiwa. Keputusan yang dicapai bisa merupakan perilaku yang oleh ahli ilmu sosial disebut "alkoholis" atau refleksi pencerahan batin. Alkoholis, semacam mabuk rohaniah atau kecerahan batin, yang keduanya bisa menimbulkan suatu kepuasan rohaniah yang tiada tara. Praktek keagamaan sufistik bisa berfungsi, seperti yang disebut Karl Marx, sebagai suatu "candu" atau semangat kerja duniawi yang disebut Max Weber dengan etika Protestan.

Kemahakuasaan Tuhan dan takdir-Nya sebagai rahasia abadi selalu membuka peluang bagi praktek mistik dan mediator yang menjual jasa spiritual untuk maksud ekonomi atau politik, mungkin pula didasari tujuan-tujuan ideal kerohanian. Pada saat yang sama keserbarahasaan Tuhan membuka peluang bagi siapa saja untuk mendapatkan keredaan Tuhan dengan caranya sendiri. Muncullah beragam teknik penyucian jiwa yang dengan harapan mendapatkan keredaan Tuhan sehingga semua menjadi mudah, bahkan serba boleh karena Tuhan telah menyatu melalui dirinya.

Oleh sebab itu, gerakan sosial kelompok tarekat lebih bermakna lahirnya masyarakat yang mempunyai kearifan, kecerdasan moral dan kecerdasan sosial. Solidaritas sosial yang terbentuk melalui aktualisasi ajaran tarekat ke dalam realitas kehidupan sehari-hari, menciptakan

kedamaian individual maupun kedamaian kehidupan sosial. Proses pencerahan kehidupan batiniah kelompok tarekat, yang selanjutnya berpengaruh kepada kehidupan masyarakat luas, membentuk watak sosial melalui terciptanya sistem sosial tertentu. Sistem sosial yang bernuansa tarekat ini yang kemudian melahirkan norma-norma sosial yang mengikat anggota masyarakat melalui perilaku. Pola hubungan guru-murid atau pola hubungan sesama anggota tarekat, misalnya, akan mempengaruhi hubungan-hubungan sosial anggota tarekat dalam kehidupan sosial yang lebih luas.

Inilah sesungguhnya gerakan sosial kelompok tarekat. Gerakan yang bukan berbentuk gerakan protes, anarkhis atau gerakan revolusioner melawan suatu kekuatan kekuasaan. Gerakan tarekat bersifat humanis, evolutif dan alamiah, mempengaruhi atau membangun kehidupan sosio-budaya masyarakat yang bermartabat, di mana ajaran tarekat dipraktekkan. Gerakan sosial tarekat bukan saja bermakna terciptanya perubahan sosial. Gerakan tarekat juga dapat diberi makna sebagai kemampuan untuk mempertahankan identitas budaya yang sudah ada dari pengaruh budaya luar yang cenderung merusak pola kehidupan individu, maupun pola hidup masyarakat. Gerakan sosial tarekat ternyata mampu mempertahankan nilai-nilai religiusitas kehidupan masyarakat dari serangan sekularisme dan penyakit modernisme, yang terbukti merusak nilai falsafah "hidup bermasyarakat", yaitu saling menghormati, saling menghargai, saling tolong, menuju kedamaian sebagai fitrah kehidupan.

E. Kebudayaan Ketuhanan Kaum Tarekat

Kesadaran sufistik adalah jangkar bagi apresiasi kebudayaan dan sikap jernih atas problem sosial-politik Islam. Hal ini dapat dilihat dari kegagalan partai-partai Islam memperoleh dukungan mayoritas masyarakat dalam setiap pemilihan umum di Indonesia, di tengah pemilih yang mayoritas Muslim, yang sukar difahami aktivis Islam.

Demikian pula harapan-harapan politik Islam yang hampir selalu gagal diwujudkan. Kesukaran ini merupakan akibat budaya yang tidak dipadukan dalam kesalehan sosial. Kebudayaan dan kesalehan bukan difahami sebagai proses sosial yang berjalan bersama. Di sini pula letak kesukaran bangsa yang dikenal religius ini keluar dari multi krisis yang sudah beberapa tahun berlangsung.

Kurang disadari bahwa kebudayaanlah sebenarnya yang memperterang wujud Tuhan dan membuat kehadiran-Nya dikenal manusia di muka bumi. Ironinya, justru budaya dipandang bertentangan dengan ajaran Tuhan, dan selanjutnya membuat Tuhan mati dalam kehidupan. Nilai-nilai ketuhanan tidak tercermin dalam proses sosial budaya masyarakat beragama. Inilah yang menjadi salah satu faktor penting penyebab gerakan keagamaan kesulitan untuk peduli terhadap permasalahan kemanusiaan. Oleh karena kesalehan diletakkan di luar sistem kebudayaan, menjadikan gerakan Islam gagal memperoleh dukungan signifikan dari umatnya sendiri.

Keyakinan agama sebagai ajaran Tuhan yang mutlak benar dan yang universal, tidak sama sekali terganggu ketika kebudayaan difahami sebagai wujud empiris dan rasional ajaran Tuhan. Manusia saleh atau kafir sekali pun, tidak bisa hidup tanpa kebudayaan. Ironinya, bagi yang saleh, kebudayaan dipandang sebagai penyebab kesengsaraan hidup di dunia dan sesudah kematian. Kebudayaan dipandang sebagai anti-tesis kesalehan. Padahal, pengamalan ajaran Tuhan mustahil tanpa kebudayaan dan pemeluk Islam bisa mengetahui Kitab Suci al-Qur`an dan Sunnah Rasul hanya dengan kebudayaan. Hal ini mengandaikan kesalahfahaman pada kebudayaan, terhadap wahyu dan agama itu sendiri. Kurang disadari, bahwa Tuhan hadir dengan wahyu-Nya melalui kebudayaan. Hanya dengan kebudayaan pulalah manusia bisa memahami Tuhan dan

ajaran-Nya. Dari sini penting secara jujur diakui bahwa "kebudayaan adalah jalan mencapai Tuhan".

Masalahnya, apakah semua kebudayaan bisa diletakkan sebagai jalan mencapai Tuhan, ketika kebudayaan juga bisa menjadi "jalan syetan". Oleh sebab itu perlu dibuat klasifikasi, pembedaan dan peta kebudayaan, setiap agama itu dari Tuhan dan setiap ia mewujudkan dalam kebudayaan. Strategi kebudayaan Islam hanya mungkin disusun berdasar pemahaman bahwa ajaran Tuhan itu tidak pernah bisa disentuh manusia kecuali dalam wujud kebudayaan. Walaupun sangat menyakitkan, namun krisis yang pernah, bahkan sampai sekarang dihadapi bangsa Indonesia, bisa menjadi pusat kajian perkembangan peradaban baru dunia. Peradaban di mana Kitab Suci sebagai sumber inspirasi pengembangan ilmu pengetahuan, teknologi dan sosial. Di sinilah pentingnya, dicari pola baru hubungan agama dan ilmu pengetahuan, teknologi atau kebudayaan. Jika hal ini bisa dilakukan, akan lahir paradigma baru peradaban negeri seribu pulau ini di tengah perkembangan dunia global.

Masalah di atas telah lama dirasakan oleh masyarakat Barat. Sayang penyelesaiannya parsial, dengan meletakkan agama dan ilmu pengetahuan secara terpisah, tanpa hubungan berarti. Sekularisme memang membuat Barat mencapai kemajuan ilmu pengetahuan yang luar biasa penting bagi kebudayaan. Namun, hanya menunda penyelesaian masalah yang muncul sejak masa *renaissance*. Ungkapan "kematian Tuhan" justru melahirkan istilah baru "kematian manusia" dalam kesemaran "spiritualisme baru", ketika manusia bukan hanya hendak bebas dari doktrin keagamaan, juga dari segala sistem ilmu pengetahuan. Paradigma baru itu bisa disebut sebagai "jalan ketiga", yang menghidupkan kembali Tuhan sekaligus manusia. Jalan ketiga ini signifikan sebagai tonggak penegakkan hak asasi manusia, praksis demokrasi dan pembangunan yang berkesinambungan bagi kesejahteraan kemanusiaan.

Runtuhnya Soviet telah melunturkan supremasi politik Marxisme, sumber inspirasi komunisme atau sosialisme, tetapi tidak menjadikan teori konflik usang. Tidak pula meletakkan teori kapitalisme tanpa saingan. Peradaban dunia tetap berada pada alur dua rangka teori sosial ini. Gagasan "spiritualisme baru" dari postmodernisme belum "mendamaikan" pertentangan sosialisme atau komunisme dan marxisme di satu pihak dengan kapitalisme di pihak lain dengan segala perkembangan pemikiran di kedua belah pihak. Pertentangan paradigmatik dan praksis sosial kedua pandangan ini semakin peka ketika dimasukkan soal keagamaan. Berbagai konflik di negeri ini mengiringi krisis kebangsaan dan reformasi, bisa diletakkan dalam peta pertentangan keduanya. Dalam pertentangan teori sosial, yang dalam banyak hal juga melibatkan masalah keagamaan, menjadi penting untuk mengkaji kembali hubungan agama dan kebudayaan. Adakah agama itu kebudayaan, merupakan pertanyaan yang hingga kini belum pernah terjawab dengan tuntas. Para elit agama-agama besar dunia, terutama Kristen dan Islam, mendakwa bahwa agama yang mereka peluk datang dari Tuhan dan karena itu menolak disebut kebudayaan. Sementara itu, para saintis nampak dengan kukuh mempertahankan teorinya tentang agama sebagai kebudayaan.

Pandangan saintis secara *de facto* hampir selalu mendapatkan dukungan luas dari masyarakat. Hal ini nampak dari "teknologi kloning" yang menjadi perdebatan luas awal tahun 1990-an seiring penemuan spekulatif Stephen Hawking tentang asal-muasal dunia dan zaman. Selain itu, konsep Darwin tentang asal-muasal manusia yang hingga kini tetap menjadi dasar falsafah ilmu biologi, belum bisa digugurkan elit agama. Walaupun, saintis pula yang selalu menjadi korban tuntutan-tuntutan kebenaran keagamaan. Kisah dramatis dapat dilihat dari apa yang dialami Socrates, Galile-Galileo, al-Hallaj atau Syekh Siti Jenar dalam kasus Indonesia yang harus

tewas menghadapi kekerasan tuntutan elit agama yang memegang hegemoni politik.

Masalah ini menimbulkan berbagai tragedi kemanusiaan yang hingga kini belum pernah ditemui jalan penyelesaian yang berarti. Masalah ini pula yang kini tengah kita saksikan sedang berlangsung di negeri ini sebagai suatu perubahan kehidupan yang sukar difahami. Dalam lingkup kenasionalan inilah ramalan akan munculnya benturan peradaban berawal dari masalah hubungan agama dan kebudayaan.

Memperhatikan mayoritas warga Indonesia memeluk Islam, menjadi penting melihat masalah tersebut sebagai masalah hubungan Islam sebagai agama dengan kebudayaan dan ilmu pengetahuan. Selama ini, Islam nampak begitu sukar mengapresiasi kebudayaan, apalagi mengembangkan kebudayaan, karena Islam yang dihutbahkan dan dipelajari, adalah "Islam yang anti kebudayaan". Kurang disadari bahwa sebenarnya Islam tidak bisa dipelajari, dihutbahkan dan diamalkan melainkan dengan dan dari kebudayaan itu sendiri.

Masalah itu akan terjernihkan jika elit Muslim bersedia secara jujur membedakan antara Islam yang wahyu dan Islam sebagai kebudayaan. Jika masyarakat Muslim meyakini dalam iman bahwa Islam adalah ajaran dari wahyu Tuhan, harus secara jujur difahami bahwa bahasa Arablah yang digunakan mendokumentasikannya ke dalam suatu narasi perkataan dan menyampaikan wahyu itu oleh Tuhan sendiri kepada umat manusia melalui Nabi Muhammad SAW. Keyakinan wahyu Tuhan itu memang mutlak dalam kebenaran dan keberlakuan, tidak perlu diganti. Namun harus disadari bahwa wahyu tekstual itu menjadi terbuka atas pemaknaan (tafsir) yang berbeda-beda mengikuti pengalaman hidup dalam konteks sejarah dan sosiologis ulama penafsirnya. Oleh sebab itu, pembinaan keyakinan yang disusun dari teks wahyu dan juga

teks sunnah Rasul, harus diletakkan dalam peta kebudayaan yang kebenarannya harus bersifat relatif karena berdimensi historis dan sosiologis. Dalam hubungan itu menjadi terbuka untuk menyusun kembali pokok-pokok keyakinan iman dan ritual di dalam Islam yang boleh jadi sangat berbeda atau bahkan bertentangan dengan apa yang selama ini diyakini tentang Islam. Dari sinilah, Islam sebenarnya telah memasuki tahap kebudayaan, sehingga harus diletakkan dalam dimensi kebudayaan itu sendiri.

Kebudayaan dapat difahami sebagai bentuk atau pola tindakan yang mencerminkan proses dinamis penyadaran atas realitas. Jika pada puncak realitas itu, dipercayai Tuhan berada, maka kebudayaan adalah proses penyadaran tentang Tuhan itu sendiri. Kebudayaan dan ilmu pengetahuan adalah media utama menyadari dan mencapai Tuhan. Melalui kebudayaan pula Tuhan berhubungan dengan manusia ketika wahyu-Nya dituangkan dalam kebudayaan, yaitu bahasa. Oleh karena itu, kebudayaan adalah bentuk dan cara Tuhan berhubungan dengan manusia, juga merupakan wahyu itu sendiri.

Dari situ pula wahyu Tuhan dapat dibedakan dalam dua cara, yaitu al-Qur`an yang dibacakan lewat teks (bahasa Arab) dan alam yang diciptakan. Alam sebagai wahyu kauniyah dengan sunnatullah lebih asli daripada al-Qur`an sebagai wahyu yang disampaikan melalui pembacaan dengan alat bahasa. Di sinilah mengapa al-Qur`an selain berkali-kali mengajarkan arti pentingnya mempelajari dan membaca alam, juga menyatakan melalui pembacaan atas alam itu, manusia bisa mencapai kesadaran tentang Tuhan.

Jika budaya dalam bentuk seni merupakan ekspresi kesadaran paling jelas, maka seni adalah pintu paling penting bagi usaha menyadari realitas tertinggi yaitu Tuhan. Berbeda dengan ilmu sebagai bentuk kebudayaan rasional tertinggi yang mengandung proses perwujudan dan pengasingan, kebudayaan realitas disadari dan dihubungi secara langsung. Dengan kebudayaan manusia

menerobos segala batas untuk sampai dan berhubungan secara langsung kepada Tuhan. Dan, Tuhan sendiri pun berhubungan dengan manusia dengan kebudayaan tersebut. Dari sini, kebudayaan harus diletakkan dalam fungsinya sebagai bentuk menjelajah batas-batas realitas, sehingga Tuhan dan manusia terhubung, dan manusia bisa mendekati Tuhan penciptanya.

Sayang, justru kebudayaan yang paling sukar difahami dan dimengerti pemeluk Islam (juga agama lain) sebagai tahap lanjut agamanya. Masyarakat Islam, dari awam hingga elit, secara konsisten menyatakan kebudayaan sebagai anti-tesis dan lawan Islam, hingga praktek ajaran Islam cenderung anti kebudayaan. Sementara, tidak ada pengamalan Islam yang dapat dilakukan tanpa kebudayaan. Al-Qur'an yang dibaca dan disikapi penuh hormat, kadang didahului berwuduk dan dibawa di atas kepala itu adalah kebudayaan. Hampir tidak ada ajaran Islam yang difahami, dipelajari, dihutbahkan dan diamalkan pemeluk Islam yang bukan kebudayaan.

Pandangan di atas menjadi dasar bagi perkembangan kesalehan, sebagai wujud kepedulian pada kemanusiaan. Dan dengan demikian dialog agama dan kebudayaan atau ilmu pengetahuan menjadi mungkin. Hal ini akan membuka peluang bagi dialog sosial dan politik di antara pemeluk agama berbeda, dan perumusan kembali ajaran agama yang lebih memihak penyelesaian masalah kemanusiaan. Oleh karena itu, kritik pada praktek keagamaan bukanlah sebuah penodaan pada kesucian Tuhan dan ajaran-Nya. Demikian pula, kritik pada elit agama sebagai pemimpin, partai atau negara (presiden) bisa ditempatkan sebagai sebahagian dinamika sosial-budaya, bukan sebagai kritikan terhadap kebenaran agama. Dari sini, penegakkan demokrasi dan hak-hak azasi manusia bisa mendapatkan penguatan dalam kesalehan. Bahkan kesalehan itu sendiri menjadi sebuah aktivitas penegakkan hak azasi manusia dan demokrasi.

Aktivitas keagamaan harus dikembangkan sebagai proses sosial di mana konsensus menjadi media penegakan ajaran sesuai tahap kebudayaan dan kepentingan sosial umat pemeluk di dalam masyarakat luas dengan beragam agama, faham agama dan politik. Sayangnya, doktrin "kembali pada al-Qur`an dan Sunnah" difahami sebagai anti bid'ah, diterjemahkan dengan penghancuran semua tradisi yang hidup di masyarakat hanya karena tidak dijumpai dalam tradisi kenabian Muhammad SAW. Gerakan Islam yang ingin konsisten melalui jargon pemurnian, kemudian berkembang menjadi gerakan "anti tradisi rakyat" yang selama ini boleh jadi menjadi roh kehidupan mayoritas pemeluk Islam.

Di masa depan, gerakan Islam dapat memainkan peranan sejarahnya jika bisa bebas dari perangkap anti kebudayaan dan tradisi rakyat, tetapi mencerahi dan mengubahnya. Strategi kebudayaan paling signifikan jika gerakan Islam secara dinamis dan dialektis mengembangkan tradisi dan kebudayaan sebagai proses bertahap dalam menterjemahkan wahyu al-Qur`an dan Sunnah Rasul. Misi utamanya ialah menafsirkan dan membudayakan ajaran Islam, sehingga benar-benar berfungsi pragmatis dalam menyelesaikan masalah nyata kemanusiaan, yaitu kemiskinan dan penderitaan, khususnya kaum petani dan pekerja.

Dari situlah kebudayaan Islam menjadi proses transendensi menerobos segala batas sistem-sistem, kelas, etnik, dan batas natural. Di sini pula letak al-Qur`an sebagai hudan dan *furqan linnaas* serta *bayyinah min al-huda* yang dengannya manusia atau santri tumbuh menjadi berperikemanusiaan, peduli membela yang tertindas. Islam bukan sekadar ritual yang sibuk memuja Tuhan, tapi agama yang benar-benar mampu membebaskan manusia dari segala penderitaan dan dari segala macam berhala. Kebudayaan adalah kreativitas manusia menemui *syirath al-mustaqim* untuk mencapai suatu titik dimana Tuhan bersemayam sebagai sebuah aksi makrifat.

BAB III

MINANGKABAU: MASYARAKAT MATRILINEAL

Minangkabau tidak selalu identik dengan Sumatera Barat. Sumatera Barat merupakan sebuah wilayah teritorial, salah satu wilayah menurut administrasi pemerintahan Indonesia, yang batas-batas wilayahnya ditetapkan oleh undang-undang. Sementara Minangkabau adalah sebuah wilayah kultur, yang merujuk pada sistem budaya, adat istiadat, yang daerahnya jauh lebih luas daripada Sumatera Barat sebagai provinsi. Sebaliknya tidak semua wilayah Sumatera Barat identik dengan Minangkabau secara kultural, kepulauan Mentawai, misalnya.

Minangkabau sebagai salah satu suku atau etnis dari 1072 etnis yang ada di Indonesia, dan merupakan satu-satunya suku yang menganut sistem matrilineal (Kato 2005). Setiap anak yang lahir secara langsung akan menjadi anggota keluarga suku ibu, karena di Minangkabau garis keturunan ditarik berdasarkan keluarga ibu. Selain dikenal dengan sistem matrilinealnya, ada beberapa ciri khas lain yang melekat pada suku Minangkabau. Diantaranya adalah kebiasaan merantau yang telah membudaya di kalangan orang Minang, dan juga mereka dikenal sebagai Muslim yang taat.

Dalam tambo, sebuah *pseudo-historis* lokal, dikisahkan bahwa wilayah Minangkabau meliputi (dalam Hakimy 1997a):

*Nan salilik gunuang Marapi
Saedaran gunuang Pasaman
Sajajar Sago jo Singgalang
Saputaran Talang jo Kurinci
Dari Singkarak nan badangkang
Hinggo buayo putiah daguak
Sampai ka pintu rajo ilia
Durian di takuak rajo
Sipisau-pisau anyuik
Sialang balantak basi
Hinggo aie babaliak mudiak
Sampai ka ombak nan badabua
Sailiran Batang Sikilang
Hinggo lauik nan sadidiah
Ka Timur ranah Aie Bangih
Rao jo Mapa Tunggu
Hinggo gunuang Mahalintang
Pasisie banda sapuluah
Hinggo taratak aie hitam
Sampai ka Tanjung Simalidu
Pucuk Jambi sambilan lurah*

Untuk menelusuri berapa luas wilayah dan batas alam Minangkabau melalui kalimat-kalimat abstrak di atas memang agak sukar, apalagi bagi orang-orang yang tidak mengerti dan memahami pepatah-petitih Minangkabau. Memang merupakan sebuah tradisi yang unik, bahwa masyarakat Minangkabau dalam penuturan kata-kata kerap menggunakan kata-kata kiasan, pepatah-petitih, dalam berinteraksi. Yang dalam pergaulan sehari-hari dikenal dengan *jalan malereng* (kata kiasan).

Dari kisah tambo di atas banyak kalangan dari kaum adat dan para peneliti yang berpendapat bahwa batas wilayah Minangkabau mencakup sebahagian besar wilayah Sumatera Barat, sebahagian Riau, Bengkulu dan Jambi (Hakimy 1997a). Bahkan bila dilihat dari sudut dialek bahasa dan sistem budaya, ada yang berpendapat bahwa wilayah Minangkabau meliputi Negeri Sembilan di Malaysia

sekarang (Navis 1984). Pendapat ini dikuatkan dengan ditemuinya bukti-bukti antropologis, di mana ditemukan beberapa persamaan sistem budaya dan tradisi tertentu antara daerah-daerah tersebut dengan budaya dan tradisi-tradisi yang ada di Minangkabau. Misalnya, tradisi *tabuik* di Pariaman dengan *tabot* di Bengkulu, yaitu sebuah pesta rakyat yang dilakukan pada bulan Muharam untuk memperingati wafatnya Husein, cucu Nabi Muhammad SAW. Kesamaan adat dan tradisi dengan Negeri Sembilan Malaysia, dapat dilihat dari segi bahasa, ragam budaya dan kesamaan bentuk rumah adat antara Istana Pagaruyung di Batusangkar dengan Istana Seri Menanti Negeri Sembilan. Terlepas dari sejauhmana tahap kebenaran pendapat di atas, yang terpenting adalah bahwa sebutan Minangkabau lebih menekankan pada aspek budaya, bukan teritorial administratif. Secara adat wilayah Minangkabau terbagi pada *luhak nan tigo* dan *daerah rantau*.

Luhak secara adat dipandang sebagai daerah asal Minangkabau, yang terdiri dari tiga wilayah, yaitu *luhak* Tanah Datar, *luhak* Agam dan *luhak* Limapuluh Kota. Kini ketiga *luhak* ini menjadi nama masing-masing kabupaten di Sumatera Barat. Sementara daerah *rantau* mengandung dua makna, pertama wilayah baru yang dibuka oleh orang Minangkabau dari tiga *luhak* yang disebabkan oleh penambahan penduduk dan kepentingan ekonomi. Kedua, wilayah yang pernah menjadi bawahan kerajaan Pagaruyung.

Dilihat dari tradisi-tradisi masyarakatnya, adat Minangkabau sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai ajaran Islam, mempunyai keunikan-keunikan dan ciri khas tersendiri. Daerah dan masyarakat matrilineal yang selalu menjadi bahan perbincangan dan buah bibir yang banyak menarik perhatian banyak orang, baik peneliti dengan berbagai dinamika masyarakatnya, maupun wisatawan dengan keindahan alamnya. Masyarakat Minangkabau dikenal luas sebagai masyarakat perantau, dengan kemampuan beradaptasinya dengan

lingkungan sosial cukup baik. Falsafah "di mana bumi dipijak disitu langit dijunjung, lautan sakti rantau bertuah" selalu menjadi modal dasar dalam hidup merantau masyarakat Minangkabau.

A. Adat Istiadat

Dalam kehidupan sehari-hari orang Minangkabau banyak mempergunakan kata adat, terutama yang berkaitan dengan pandangan hidup maupun norma-norma yang berkaitan dengan hidup dan kehidupan masyarakatnya. Semuanya itu diungkapkan dalam bentuk pepatah, petiti, mamangan, ungkapan-ungkapan dan lain-lain. Sebagai contohnya dapat dikemukakan "... *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah; adat dipakai baharu, kain dipakai usang, adat sepanjang jalan, cupak sepanjang batuang, adat salingka nagari; harato salingka kaum ...*", dan lain-lain.

Nagari adalah lembaga pemerintahan otonom dalam sistem adat Minangkabau, yang merupakan kesatuan masyarakat hukum adat. *Nagari* berfungsi untuk; (1) mengurus urusan hukum adat dan adat istiadat, (2) menetapkan hukum menurut hukum adat terhadap hal-hal yang menyangkut harta kekayaan masyarakat *nagari*, guna kepentingan hubungan keperdataan adat, partikaian atau perkara perdata adat, (3) menyelenggarakan pembinaan dan perkembangan nilai-nilai adat Minangkabau, dalam rangka memelihara dan menjaga kebudayaan Minangkabau, (4) menjaga, memelihara dan memanfaatkan kekayaan *nagari* untuk kesejahteraan masyarakat *nagari* (Amir MS 2001). *Nagari* adalah persekutuan geneologis yang longgar, yang mempunyai wilayah sendiri dengan batas-batas alam yang jelas, mempunyai pemerintahan yang berwibawa, ditaati oleh seluruh penduduk *nagari*. Pemerintahan *nagari* dikendalikan oleh Lembaga Kerapatan Adat, yaitu Kerapatan Adat Nagari (KAN), yang anggotanya terdiri daripada *Panghulu-panghulu Andiko* (kepala suku atau kaum), ulama *nagari* dan kaum cerdik pandai. KAN

merupakan lembaga legislatif *nagari*, yang berfungsi mengawasi dan menentukan program-program kerja pemerintahan *nagari*. *Nagari* dipimpin oleh oleh Wali Nagari, yang dipilih secara langsung dan demokratis oleh masyarakat *nagari*.

Walaupun banyak penggunaan kata-kata adat oleh orang Minangkabau, namun tidak banyak orang mempersoalkan asal usul dari kata adat tersebut. Tidak banyak kesusasteraan yang memperkatakan kata adat ini. Sidi Gazalba (1963) dalam bukunya "Pengantar kebudayaan sebagai ilmu" mengatakan, adat adalah kebiasaan yang normatif. Kalau adat dikatakan sebagai kebiasaan maka kata adat dalam pengertian ini berasal dari bahasa Arab yaitu "'*adah*". Kebiasaan (*adah, folkways*) hanyalah suatu cara yang lazim dan wajar, serta diulang-ulang dalam melakukan sesuatu oleh sekelompok orang. Berjabat tangan, makan dengan mempergunakan tangan, memakai sarung dan kopiah pada waktu dan tempat tertentu, dan memakai kemeja batik pada waktu dan keadaan yang lain, mengendarai kendaraan pada sisi jalan sebelah kiri, makan nasi, adalah beberapa kebiasaan orang Indonesia, dan inilah adat masyarakat Indonesia (Horton 1991).

Seorang pemuka adat Minangkabau, Muhammad Rashid Manggis Dt. Rajo Penghulu (1971) dalam bukunya "Minangkabau, sejarah dan adatnya" mengatakan bahwa kata "adat" berasal dari bahasa Sangsekerta dibentuk dari "a" dan "dato". "A" artinya tidak, "dato" artinya sesuatu yang bersifat kebendaan. Adat, pada hakikatnya adalah segala sesuatu yang tidak bersifat kebendaan.

Dalam pembahasannya dapat disimpulkan bahwa adat yang tidak memikirkan kebendaan lagi merupakan sebagai kelanjutan dari kesempurnaan hidup, dengan kekayaan melimpah-limpah, sampailah manusia kepada adat yang tidak lagi memikirkan hal-hal yang tidak bersifat kebendaan. Selagi benda masih dapat menguasai seseorang, ataupun seseorang masih bisa diperhamba benda disebut

orang itu belum berperadaban. Kalau diperhatikan kedua pendapat di atas, maka pendapat yang terakhir lebih bersifat filosofis dan ini mungkin dikaitkan dengan pengaruh agama Hindu yang datang kemudian ke Indonesia. Walaupun kata '*adah*' dengan adat berlainan penafsiran dari arti yang terkandung dalam kata tersebut namun keduanya ada persamaan yaitu tujuannya sama-sama mengatur hidup dan kehidupan masyarakat agar menjadi baik.

Bagi orang Minangkabau sebelum masuknya pengaruh Hindu dan Islam, orang telah lama mengenal kata "buek". Kata "buek" ini seperti ditemui dalam mamangan adat yang mengatakan *kampung bapakga buek, nagari bapakga undang* (kampung berpagar buat, nagari berpagar undang). *Buek* inilah yang merupakan tuntunan bagi hidup dan kehidupan orang Minangkabau sebelum masuk pengaruh luar. Oleh sebab itu masuknya perkataan adat dalam perbendaharaan bahasa Minangkabau tidak jadi persoalan karena hakikat dan maknanya sudah ada terlebih dahulu dalam diri masyarakat Minangkabau. Kata-kata *buek* menjadi tenggelam digantikan oleh kata adat seperti yang ditemui dalam ungkapan "*Minang babenteng adat, Balando babenteng basi*" (Minang berbenteng adat, Belanda berbenteng besi). Kata adat dalam masyarakat Minangkabau bukanlah kata-kata asing lagi, karena sudah merupakan ucapan sehari-hari. Namun demikian apakah "adat" ini dapat disamakan dengan kebudayaan, untuk ini perlu dikaji terlebih dahulu bagaimana pandangan ahli antropologi mengenai hubungan adat dengan kebudayaan ini.

Kebudayaan adalah keseluruhan dari gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia yang berupa satu sistem, tata nilai, norma beserta hasil fikiran dan karyanya dalam usaha mengatur dan mengelola hidup bermasyarakat yang dibiasakan oleh manusia dengan belajar (Koetjaraningrat 1997). Immanuel Kant (dalam Peursen 2001) mengungkapkan, bahwa ciri khas kebudayaan

terdapat dalam kemampuan manusia untuk mengajar dirinya sendiri. Kebudayaan merupakan sekolah untuk mengajar dirinya tentang nilai dan cara hidup. Dalam kebudayaan manusia tidak hanya bertanya bagaimana sifat-sifat sesuatu, tetapi juga bagaimana sesuatu semestinya bersifat.

Dengan demikian gejala kebudayaan selalu berlangsung dalam suatu ketegangan. Manusia tidak bertopang dagu, tetapi ia menerobos cengkaman fakta-fakta alam dengan mengadakan penilaian dan mengangkatnya ke dalam alam fikiran, yang kemudian memprosesnya menjadi sebuah kesadaran kemanusiaan. Sebuah batu bisa sebagai sebuah tantangan bagi pemahat, musim banjir mengharuskan masyarakat untuk mengadakan aksi-aksi pertolongan, iklim dingin menghendaki manusia menciptakan pakaian khusus, yang lalu menghasilkan macam-macam model dan corak pakaian. Kemudian, keinginan untuk memenuhi kebutuhan dan mempertahankan hidup dibatasi oleh nilai moral, apa yang dianggap indah, baik dan buruk, sebagai daya penggerak manusia untuk selalu berkarya dan berfikir. Ketegangan antara lingkaran fakta-fakta yang mengurung manusia dalam keniscayaan alam di satu pihak, dan keterbukaan yang dicapai oleh pandangan kritis di lain pihak, dinamakan dengan ketegangan antara "imanensi" (serba terkurung) dengan "transendensi" (yang mengatasi sesuatu, berdiri di luar sesuatu, nilai) (Peursen 2001).

"*Culture*" yang berasal dari bahasa latin "*colère*" yang berarti memproses, mengerjakan, terutama mengolah tanah atau pertanian. Dari pengertian ini kemudian berkembang menjadi "*culture*", diartikan sebagai segala daya dan aktivitas manusia untuk mengolah dan mengubah alam (Koetjaraningrat 1965). Edward B. Taylor (1871) mengatakan bahwa "*culture*" berarti suatu kompleksitas yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum adat, dan lain kemampuan serta kebiasaan-kebiasaan yang diperoleh oleh

manusia sebagai anggota masyarakat. Sesudah itu pengertian kultur berkembang terus dikalangan antropologi dunia. Sebagai istilah umum "*culture*" mempunyai arti kesopanan, kebudayaan, penyelenggaraan atau perkembangan dan pembiakan (Soekanto 2001). Kebudayaan mencakup keseluruhan aktivitas yang didapatkan atau dipelajari oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Kebudayaan terdiri dari segala sesuatu yang dipelajari melalui pola-pola perilaku, yang mencakup cara berfikir, merasakan atau bertindak.

Selo Soemardjan (1964) merumuskan kebudayaan sebagai semua hasil karya, rasa dan cipta masyarakat. Karya masyarakat menghasilkan teknologi dan kebudayaan kebendaan (*material culture*) yang diperlukan oleh manusia untuk menguasai alam sekitarnya, untuk hasilnya bisa digunakan untuk keperluan masyarakat. Rasa, yang meliputi jiwa manusia, mewujudkan segala cara-cara dan nilai-nilai sosial yang perlu untuk menetapkan masalah-masalah masyarakat dalam arti yang luas. Rasa, mencakup segala hasil ekspresi jiwa manusia yang hidup sebagai anggota masyarakat, seperti agama, kesenian, kebatinan, ideologi, dan lain sebagainya. Selanjutnya, cipta merupakan kemampuan mental, kemampuan berfikir orang-orang yang hidup bermasyarakat, yang antara lain menghasilkan ilmu pengetahuan. Rasa dan cinta dinamakan pula dengan kebudayaan rohani (spiritual atau *immaterial culture*). Maka, semua karya, rasa dan cipta dikuasai oleh "karsa" orang-orang yang menentukan kegunaannya agar sesuai dengan kepentingan sebahagian besar atau semua anggota masyarakat (Soekanto 2001).

Bahasa Indonesia sendiri mempunyai istilah budaya yang hampir sama dengan *culture*. Dengan arti, kata kebudayaan yang digunakan dalam bahasa Indonesia bukanlah merupakan terjemahan dari kata "*culture*". Kebudayaan berasal dari kata Sangsekerta "buddhayah" yang merupakan bentuk jamak dari kata "buddhi". Buddhi bermakna "budi" atau "akal". Dengan demikian kata

"buddayah" (budaya) yang mendapatkan awalan "ke-" dan akhiran "-an", mempunyai arti "hal-hal yang bersangkutan dengan budi dan akal". Berdasarkan dari asal usul kata ini maka kebudayaan berarti hal-hal yang merupakan hasil dari akal manusia dan budinya. Hasil dari akal dan budi manusia itu berupa tiga wujud, yaitu wujud ide, wujud kelakuan, dan wujud kebendaan (Koentjaraningrat 1997). Wujud ide membentuk ide, konsep dan fikiran manusia. Wujud kelakuan membentuk aktivitas yang berpola. Sedangkan wujud kebendaan menghasilkan benda-benda kebudayaan. Wujud yang pertama disebut sistem kebudayaan. Wujud kedua dinamakan sistem sosial sedangkan ketiga disebut kebudayaan fisik.

Bertolak dari konsep kebudayaan, Koentjaraningrat (1997) menjelaskan kedudukan adat dalam konsepsi kebudayaan. Menurutnya adat merupakan perwujudan ide dari kebudayaan, yang disebut dengan "adat tata kelakuan". Koentjaraningrat (1997) membagi adat kepada empat tahap, yaitu tahap nilai budaya, tahap norma-norma, tahap hukum dan tahap aturan khusus. Adat yang berada pada tahap nilai budaya bersifat sangat abstrak, ia merupakan ide-ide yang mengkonsepsikan hal-hal yang paling bernilai dalam kehidupan suatu masyarakat, seperti nilai gotong royong dalam masyarakat Indonesia. Adat pada tahap norma-norma merupakan nilai-nilai budaya yang telah berkaitan kepada peran-peran (*roles*) tertentu, peran sebagai pemimpin, peran sebagai *mamak*, peran sebagai guru membawakan sejumlah norma yang menjadi pedoman bagi kelakuannya dalam hal memainkan peranannya dalam berbagai kedudukan tersebut. Adat pada tahap peraturan-peraturan yang mengatur kegiatan khusus yang jelas terbatas ruang lingkungannya pada sopan santun. Akhirnya adat pada tahap hukum terdiri dari hukum tertulis dan hukum adat yang tidak tertulis. Tahap adat yang keempat ialah peraturan-peraturan khusus yang menetapkan

aktivitas-aktivitas yang amat jelas dan terbatas ruang lingkungannya dalam kehidupan manusia, seperti peraturan sopan santun.

Bagi orang Minangkabau, adat merupakan kebudayaan secara keseluruhan. Karena di dalam fakta adat Minangkabau terdapat ketiga bahagian kebudayaan yang telah dikemukakan oleh Koentjaraningrat, yaitu adat dalam pengertian nilai budaya dalam bentuk "*kato*", "*cupak*", "*adat nan ampek*", dan lain-lain. Adat dalam pengertian tata kelakuan berupa cara pelaksanaannya, sedangkan adat dalam pengertian fisik merupakan hasil pelaksanaannya. Malahan bila dibandingkan dengan pengertian "*culture*" yang berasal dari kata "*colère*" maka dapat dikatakan bahwa orang Minangkabau bukan bertitik tolak dari memproses tanah melainkan lebih luas lagi yang diolah yaitu alam, seperti yang dikatakan "*alam takambang jadi guru*" (alam terkembang jadikan guru).

Masyarakat Minangkabau selalu menyebut Minangkabau dengan "Alam Minangkabau". Sebagaimana lembaga adat disebut dengan "Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAAM), sebuah lembaga adat yang anggotanya terdiri dari tokoh-tokoh adat. Tokoh adat bermakna "*urang nan ampek jinih*" (orang yang empat jenis), yaitu Penghulu, Ulama dan Cerdik Pandai.

Penamaan "Alam Minangkabau" menunjukkan bahwa orang Minang sangat bergantung kepada alam.

Panakiek pisau sirauik
Ambiak galah batang lintabuang
Salodang ambiak ka nyiru
Nan satitiak jadikan lauik
Nan sakapa jadikan gunuang
Alam takambang jadi guru

Falsafah berguru kepada alam menjadikan orang-orang Minangkabau memanfaatkan hukum alam (*sunnatullah*) sebagai sumber belajar manata kehidupannya. Artinya, masyarakat

Minangkabau harus selalu berusaha menyiasat, membaca serta mempelajari berbagai gejala atau peristiwa yang terdapat pada alam semesta, atau alam syari'at, hukum-hukum Allah, yang sering disebut sebagai "*sunnatullah*". Mempelajari hukum alam dan segala peristiwa yang terjadi di alam akan memperoleh satu kesimpulan yang dapat dijadikan guru dan i'tibar (contoh, pelajaran) untuk menggali pengetahuan yang berguna bagi manusia.

Sebelum Islam masuk ke Minangkabau, masyarakat hanya mengenal "alam fisik" (alam syari'at), seperti laut, gunung, bukit, batu, air, hewan, tumbuh-tumbuhan dan sebagainya. Oleh karena itu, yang dikenal hanya sebatas hukum alam fisik, seperti air membasahi, api membakar, ayam berkokok, gunung berkabut, lautan berombak, dan sebagainya. Setelah Islam masuk, masyarakat Minangkabau mengenal alam lain, yang disebut dengan "alam hakikat" atau "alam ghaib". Pengaruh Islam yang dimaksudkan di sini, adalah Islam dalam bentuk ajaran tarekat. Karena, hanya ajaran tarekat yang menganal istilah hakikat. Hakikat merupakan salah satu tahap dari beberapa tahap (*maqam*) yang dikenal dalam ajaran tarekat, yaitu tahap syari'at, hakikat dan ma'rifat.

Hasil dari proses belajar kepada alam ini, tercermin dari kebiasaan orang-orang Minangkabau dalam bertutur kata yang selalu menggunakan "kiasan". Orang Minangkabau selalu berbicara tidak langsung kepada yang dituju, tetapi menggunakan kata "kiasan", yang disebut dengan "*kato malereng*" (kata melereng), atau perumpamaan yang berasal dari hukum-hukum alam. Contohnya terdapat pada pepatah-petitih yang selalu digunakan dalam bertutur;

*Malangkah di ujuang padang
Basilek di ujuang karib
Kato salalu baumpamo
Rundiang nan banyak bamisalan*

*Bulek aie ka pambuluah
Bulak kato ka mufakat
Bulek baru digolekkan
Pipieh baru dilayangkan
Nan rajo kato baiyo
Nan bana kato mufakaek*

*Saciok bak ayam
Sadanciang bak basi
Data balantai papan
Licin balantai kulik
Tapauik makanan lantak
Takuruang makanan kunci*

Menurut orang Minang, hukum alam yang menjadi sumber dasar adat Minangkabau yang dipelajari oleh nenek moyang orang Minangkabau dipandang sebagai rahmat Allah SWT (*rahmatan lil 'alamin*). Dengan rahmat Allah SWT orang Minangkabau mempelajari ayat-ayat, ketentuan-ketentuan yang terdapat di alam untuk dijadikan guru, yang digunakan mengatur kehidupan bermasyarakat. Masuknya Islam di Minangkabau tidaklah menghancurkan adatnya, tetapi menyempurnakan adat Minangkabau. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam al-Qur'an tentang suruhan untuk mempelajari alam semesta sebagai pelajaran untuk mencapai kesempurnaan hidup. Syarat-syarat alam digunakan untuk menyusun adat menjadi hukum dan sistem hidup masyarakat. Hukum alam dipakai menjadi dasar falsafah adat Minangkabau sebagai cara untuk mencapai tujuan bersama sebagai satu masyarakat adat.

Bertolak dari nilai-nilai dasar orang Minangkabau yang dinyatakan dalam ungkapan "*alam takambang jadikan guru*", maka orang Minangkabau membuat kategori adat sebagai berikut:

1. Adat nan sabana adat
2. Adat istiadat

3. Adat nan diadatkan
4. Adat nan teradat

Sedangkan M. Rashid Manggis Dt Rajo Penghulu (1971) memberi urutan yang berbeda seperti berikut:

1. *Adat nan babuhua mati*, yakni;
 - a. Adat nan sabana adat
 - b. Adat nan diadatkan
2. *Adat nan babuhua sentak*, yakni;
 - a. Adat nan teradat
 - b. Adat istiadat

Bila dikumpulkan literatur mengenai kategori adat ini sangat banyak sekali. Dari pendapat yang banyak itu ada kesamaan dan ada perbedaannya. Kesemuanya hanya terlihat dalam "*adat nan ampek*" (adat yang empat), sedangkan penafsirannya terdapat perbedaan dan malahan urutannya juga. Menurut isinya serta urutannya paling umum adalah pendapat yang dikemukakan oleh M. Rashid Manggis Dt. Rajo Penghulu di atas.

Pengertian dari *adat nan ampek* di atas dapat dikemukakan sebagai berikut:

- a. *Adat nan sabana adat*
Adat nan sabana adat (adat yang sebenar adat) ialah aturan pokok dan falsafah yang mendasari kehidupan masyarakat Minangkabau yang berlaku turun temurun. Sistem adat yang tidak bisa dipengaruhi oleh tempat, waktu dan keadaan. *Adat nan sabana adat*, merupakan hukum adat yang paling kuat (tinggi) dan bersifat umum, yaitu nilai dasar yang berbentuk hukum alam. Kebenarannya bersifat mutlak, seperti yang dikatakan "*adat api mambaka, adat aia membasahi, tajam*

adatnyo melukoi, adat sakik diubeti". Falsafah adat nan saban adat yang tidak bisa berubah ini dinyatakan dalam pepatah;

*Nan ndak lakang dek paneh
Nan ndak lapuak dek hujan
Paliang-paliang balumuik dek cindawan*

Adat nan sabana adat bagi masyarakat Minangkabau juga difahami sebagai "hukum syarak" (ajaran Islam) yang terdapat dalam Kitabullah yang bisa ditunjukkan bab, pasal, matan dan maknanya, hadis dan dalilnya, qiyas dan ijma'. Masyarakat Minangkabau hanya mengakui Islam sebagai satu-satunya agama. Islam menjadi ciri dan identitas masyarakat Minangkabau. Tidak disebut orang Minang kalau tidak beragama Islam. Oleh sebab itu, dapat juga difahami bahwa makna *adat nan sabana adat* dalam sistem adat Minangkabau adalah hukum adat yang bersumber dari "*sunnatullah*" dan semua hukum-hukum yang ada dalam ajaran Islam, yaitu hukum syari'at.

b. *Adat nan diadatkan*

Adat nan diadatkan (adat yang diadatkan) merupakan warisan budaya dari teori adat Minangkabau yaitu Datuk Katumanggungan dan Datuk Parpatiah nan Sabatang. *Adat nan diadatkan* mengenai peraturan hidup bermasyarakat orang Minangkabau secara umum dan sama berlaku dalam *luhak nan tigo* separti;

1. Garis keturunan menurut ibu
2. Sistim perkawinan eksogami
3. Pewarisan sako dan pusako
4. Limbago nan sapuluah
5. Garis keturunan pewarisan sako dan pusako dan lain-lain.

Adat nan diadatkan merupakan susunan peraturan adat mengambil pelajaran dan perbandingan dari ketentuan-ketentuan *alam takambang*. Artinya, alam semesta dijadikan i'tibar (perbandingan, pelajaran, contoh) untuk menyusun hukum adat, sebagai sumber hukum pada berbagai bidang, seperti politik, ekonomi, sosial-budaya, dan kehidupan agama. *Adat nan diadatkan* adalah kaedah adat yang digunakan untuk mencapai tujuan bersama, yaitu terciptanya harmoni kehidupan, terciptanya persatuan, menjauhi sifat pecah belah, dengki dan khianat. Adat Minangkabau meletakkan nilai-nilai kemanusiaan, budi pekerti di atas nilai kebendaan.

*Nan tuo dihormati
Nan ketek dikasih
Samo gadang baok bakawan*

*Nan bungkuak ka tangkai bajak
Nan luruih ka tangkai sapu
Nan ketek ka pasak suntiang
Panarahan ka kayu api*

Menurut kaedah adat Minangkabau tidak ada yang terbuang sia-sia, tidak ada manusia yang tidak bermanfaat sesuai dengan kemampuan yang dipunyai. Hubungan baik antara satu dengan yang lain, antara individu dan antara kelompok menjadi satu kekuatan yang bisa digunakan untuk kepentingan bersama. Kaedah atau ajaran adat ini menumpukan pada keutamaan sikap dan tingkah laku, *akhlakul karimah* (akhlak yang mulia), dengan dasar falsafah "*sasuai alue jo patuik*", yaitu meletakkan sesuatu di tempatnya, atau menggunakan sesuatu sesuai fungsinya.

c. *Adat nan taradat*

Adat nan taradat (adat yang teradat) ialah peraturan adat yang disusun dan desepakati, dengan cara "musyawarah-muafakat",

oleh penghulu-penghulu atau "*Niniekk mamak*", di tiap-tiap *nagari* di Minangkabau. Di sini berlaku "lain padang lain belalang, lain lubuk lain ikannya". Terhadap adat ini berlaku undang *jikok dicabuik mati, jikok di asak layua* (jika dicabut mati, jika di pindah layu). Seperti pohon yang telah hidup berakar, yang bisa tumbuh selama tidak ada tangan yang mengganggu hidupnya. Dalam hal ini dapat diumpamakan pada struktur adat Minangkabau yang mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan zaman dan perkembangan pemikiran masyarakatnya.

Adat nan taradat merupakan suatu peraturan-peraturan yang disusun untuk melaksanakan aturan-aturan atau hukum dasar *adat nan diadatkan* yang disesuaikan dengan situasi dan keadaan masing-masing *nagari*. Peraturan *adat na teradat* ini tidak sama corak dan pelaksanaannya dalam setiap *nagari* di Minangkabau.

Lain lubuak lain ikannyo
Lain padang lain bilalang
Lain nagari lain adatnya

Walaupun berbeda dalam pelaksanaan adat di masing-masing *nagari*, tetapi tidak berbeda dasar hukumnya, yakni sama-sama berdasarkan *adat nan diadatkan* oleh nenek moyang Minangkabau. Misalnya, adat perkawinan, hukum dasarnya sama di Minangkabau, namun berbeda-beda cara pelaksanaannya dalam setiap *nagari*.

Perkawinan menurut hukum dasar *adat nan diadatkan*, disebut dalam pepatah:

Sigai mencari anau
Anau tetap sigai baranjak
Ayam putih tabang siang
Basuluah matohari

*Bagalanggan mato rang banyak
Datang bajapuik pai baanta*

Syarat-syarat seperti yang disebut dalam pepatah tersebut hanya secorak dan sama di Minangkabau, namun terjadi perbedaan dalam pelaksanaannya. Umpamanya perbedaan cara pelaksanaan pesta perkawinan, *japuik dan anta*, pakaian *anak daro* dan *marapulai* (pasangan pengantin), benda jemputan, dan sebagainya (Hakimy 1997b).

Aturan adat *nan taradat* ini bisa diubah, ditambah dan dikurangi, atau dihapuskan kalau tidak sesuai lagi dengan situasi dan keadaan yang ada. Untuk mengubah aturan *adat nan taradat* harus melalui musyawarah-muafakat semua Penghulu (*Niniekk mamak*), anggota Kerapatan Adat Nagari (KAN).

d. *Adat istiadat*

Adat istiadat adalah aturan adat Minangkabau yang dibuat dengan cara musyawarah- muafakat oleh Penghulu-penghulu (*Niniekk mamak*) *nagari*, yaitu peraturan-peraturan yang menampung setiap keinginan dan kesukaan anak *nagari* selama sesuai dengan *alue jo patuik* (Hakimy 1997b). Contohnya permainan, kesenian, ukiran, pakaian. Adat istiadat ini juga berbeda di masing-masing *nagari*. Adat ini dalam pepatah Minangkabau diibaratkan seperti pohon yang *gadang dek diamba, tinggi dek deanjuang*. Artinya, adat itu hanya akan dapat tumbuh, bertahan dan berkembang dalam hidup masyarakat selama masih dipakai dan dipertahankan masyarakat. Adat istiadat merupakan sistem sosial masyarakat Minangkabau yang dikembangkan sesuai dengan waktu, tempat dan perkembangan zaman. Dapat juga dikatakan bahwa adat istiadat ini adalah kreativitas budaya dan tradisi masyarakat Minangkabau yang dapat berubah sesuai minat dan keinginan masyarakat, tetapi harus senantiasa sesuai dengan *adat nan sabana adat* dan *adat nan diadatkan*.

B. Sistem Kekerabatan

Minangkabau dikenal dengan sistem kekerabatan matrilineal, di mana garis keturunan di tarik dari pihak ibu dan hak-hak milik harta pusaka diberikan pada perempuan. Oleh kerennanya, orang Minangkabau berpandangan bahwa sistem matrilineal yang mereka pertahankan bertujuan memperkuat kedudukan perempuan. Perempuan dilindungi oleh sistem pewarisan matrilineal, di mana rumah dan tanah diperuntukkan bagi perempuan. Walau di sisi lain hak kontrol tetap berada di tangan laki-laki, yaitu *mamak*.

Sistem matrilineal berimplikasi terhadap hubungan sosial, di mana orang Minangkabau secara emosional lebih dekat dengan kerabat dari pihak ibu daripada pihak bapak, dan yang menjadi pucuk dalam kerabat adalah nenek. Apabila turunan nenek berkembang maka ikatan kekerabatan tersebut disebut *sapayuang*, dan nenek sebagai *payuang*. Sementara laki-laki tua disebut *tungganai*. Kemudian jika nenek mempunyai beberapa saudara perempuan dan masing-masing mempunyai keturunan, maka masing-masing keturunan itu disebut *sapariuak* atau *samande* dan cabang dari *pariuak* disebut *paruik*. Kumpulan dari beberapa *paruik* ini yang selanjutnya disebut *sapayuang* dikepalai oleh seorang penghulu atau "datuk". Datuk berasal dari bahasa Sangsekerta, "da" artinya yang mulia dan "to" artinya orang. Jadi Datuak artinya orang yang mulia (Navis 1984).

Penghulu (Datuk) di ranah Minang mempunyai tugas utama memelihara kemenakan disamping tugas-tugas penting lain dalam *nagari*. Memimpin kemenakan dan masyarakat kearah kesempurnaan hidup. Itu pulalah sebabnya penghulu diangkat dan dibesarkan oleh kaumnya, *didahulukan salangkah, ditinggikan sarantiang, gadangnyo dek diamba, tingginyo dek dianjuang*. Termasuk menjaga harta pusaka kaum, dan tidak berhak membawa hasil harta kaum ke rumah isterinya (Hakimy 1997a).

Dalam sistem kekerabatan matrilineal Minangkabau, ayah bukan merupakan anggota dari kerabat anak-anaknya. Dia dianggap dan diperlakukan sebagai tamu dalam keluarga kerabat, yang disebut *sumando*. Tempatnya berada dalam kerabat ibunya di mana dia mempunyai peran dan tanggung jawab terhadap anggota kaumnya, walau dia tidak bisa menuntut bahagian untuk dirinya. Sementara di rumah orang tuanya pun dia tidak mendapat tempat, oleh karena rumah hanya diperuntukkan bagi anggota keluarga yang perempuan. Kedudukan laki-laki yang goyah seperti inilah yang oleh Mochtar Naim (1979) secara sosial menjadi faktor pendorong timbulnya tradisi merantau orang Minang. Sebagai perlawanan tersembunyi (konflik laten) atas ketidakpuasan terhadap sebuah sistem.

Secara umum sistem matrilineal Minangkabau dicirikan oleh :

1. Garis keturunan di tarik dari ibu
2. Suku terbentuk menurut garis ibu
3. Adat menetap setelah menikah bersifat matrilokal, dimana suami menetap di rumah isteri (mertua) atau di sekitar pusat kediaman kaum kerabat isteri, sering juga disebut sistem uxorilokal
4. Tidak boleh menikah dengan sesama suku (eksogami)
5. Kekuasaan dalam suku “secara teori” berada di pihak perempuan. Namun realitasnya yang berkuasa adalah saudara laki-lakinya
6. Harta pusaka diwariskan *mamak* kepada kemenakan.

Pada sistem kekerabatan matrilineal ini keturunan berdasarkan garis ibu. Anak-anak hanya mengenal ibu dan saudara-saudara ibunya, ayah dan keluarganya tidak masuk kerabat kerabat anaknya karena ayah termasuk kelompok kerabat ibunya pula.

Menurut orang Minangkabau, berdasarkan kepada *alam takambang jadi guru*, bahwa dalam kenyataannya yang beranak itu adalah perempuan atau betina. Maka, untuk memudahkan salasilah seorang anak dengan berdasarkan kelahiran. Dengan demikian

keturunan berdasarkan perempuanlah yang mendapat tempat pertama. Dalam kenyataan hingga saat ini, masyarakat Minangkabau masih bertahan dengan garis keturunan ibu. Disamping itu garis keturunan ibu di Minangkabau erat kaitannya dengan sistem kewarisan *sako* dan *pusako*. Seandainya garis keturunan mengalami perubahan maka akan terjadi sesuatu perubahan dari sendi-sendi adat Minangkabau sendiri. Oleh sebab itu, bagi orang Minangkabau garis keturunan bukan hanya sekedar menentukan garis keturunan anak-anaknya melainkan erat hubungannya dengan adatnya. Garis keturunan dan kelompok-kelompok masyarakat yang menjadi inti dari sistem kekerabatan matrilineal ini adalah "*paruik*". Setelah masuk Islam di Minangkabau disebut "*kaum*". Kelompok sosial yang lain yang merupakan pecahan dari *paruik* adalah "*jurai*".

Interaksi sosial yang terjadi antara seseorang, atau seseorang dengan kelompoknya, secara umum dapat dilihat pada sebuah kaum. Orang Minangkabau pada mulanya tinggal dalam sebuah "*rumah gadang*". Bahkan pada masa dahulu didiami oleh berpuluh-puluh orang. Ikatan batin sesama anggota kaum kuat sekali dan hal ini bukan hanya didasarkan atas pertalian darah saja, tetapi juga di luar faktor tersebut ikut menyokongnya. Secara garis besar faktor-faktor yang mengikat *kaum* ini adalah sebagai berikut.

a. *Sakaum Sakaturunan*

Di Minangkabau ada anggapan orang yang sesuku juga bertali darah, namun bila diperhatikan asal usul keturunannya agak sukar dibuktikan, lain halnya dengan orang yang sekaum. Walaupun orang yang sekaum itu sudah puluhan orang dan bahkan sampai ratusan, namun untuk membuktikan mereka seketurunan masih bisa dicari, untuk menguji *ranji* atau silsilah keturunan mereka. Dari *ranji* ini dapat dilihat generasi mereka sebelum dan sampai sekarang, yang ditarik dari garis keturunan perempuan. Faktor keturunan sangat erat hubungannya dengan

harta pusaka dari kaum tersebut. *Ranji* yang tidak terang atau tidak ada sama sekali bisa menyebabkan kekacauan mengenai harta pusaka kaum dan juga mengenai *sako*.

b. *Sabino Samalu*

Anggota-anggota yang melakukan perbuatan yang dilarang adat akan mencemarkan nama seluruh anggota kaum, yang paling terpuak adalah *mamak* kaum dan kepala waris yang diangkat sebagai pemimpin kaumnya. Karena perasaan sehinu semalu cukup mendalam, maka seluruh anggota selalu mengajak agar jangan terjadi hal-hal yang tidak diharapkan dari anggota kaumnya. Rasa sehinu semalu ini adat mengatakan, *malu tak dapek dibagi, suku tak dapek dianjak*. Artinya malu seorang malu bersama. *Mamak*, atau perempuan-perempuan yang sudah dewasa selalu mengawasi *rumah gadang*-nya agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan.

c. *Sapandam Sapakuburan*

Untuk menunjukkan orang yang sekaum maka sebuah kaum mempunyai pandam tempat berkubur khusus bagi anggota kaumnya. Di Minangkabau tempat memakamkan mayat terdapat beberapa istilah seperti *pandam*, perkuburan, *ustano* dan *jirek*. *Ustano* adalah makam raja-raja dengan keluarganya. Di luar dari itu tidak dibenarkan. Namun dalam kenyataan sehari-hari orang mengacaukan sebutan *ustano* dengan istana sebagaimana sering kita baca atau dengar. Sedangkan *jirek* merupakan makam pembesar-pembesar kerajaan pagaruyung dengan keluarganya. *Ustano* dan *jirek* ini terdapat di pagaruyung Batusangkar. Untuk mengatakan seseorang itu sekaum merupakan orang asal dalam kampung itu, kaum keluarganya dapat menunjukkan *pandamnya*, di dalam adat dikatakan orang yang sekaum itu *sapandam sapakuburan* dengan pengertian satu pandam tempat berkubur.

Bagi orang Minangkabau, apabila ada seseorang atau sekelompok orang yang tidak dapat menunjukkan *pandam pakuburan*, disebut *anak dagang* (orang singgah, menumpang). Untuk orang-orang seperti ini disediakan juga tempat perkuburannya, Kuburan ini merupakan tempat berkubur masyarakat umum, dan tidak berlaku kaedah seketurunan. Siapa saja atau orang yang berasal dari mana saja boleh berkubur di tempat ini, disebut juga "*pakuburan anak dagang*". Banyak juga ditemui di Minangkabau tanah perkuburan yang sebutannya mencirikan etnis tertentu, seperti *kuburan Cino* (China), *kuburan Bulando* (Belanda) atau *kuburan Jao* (kubur oran-orang Jawa).

d. *Sabarek Saringan*

Orang yang sekaum seberat seringan, sesakit sesenang sebagaimana yang dikemukakan dalam adat "*kaba baik baimbauan, kaba buruk bahambauan*". Artinya bila ada sesuatu yang baik untuk dilaksanakan seperti perkawinan, berdoa dan lain-lain, maka kepada sanak saudara hendaklah diinformasikan supaya mereka datang untuk menghadiri acara yang akan dilaksanakan. Tetapi sebaliknya semua sanak famili akan datang, jika mendengar khabar buruk dari salah seorang anggota keluarganya tanpa dihimbaukan, seperti ada kematian atau kemalangan lain yang menimpa.

e. *Saharato Sapusako*

Menurut adat Minangkabau tidak dikenal harta perseorangan, harta merupakan warisan dari anggota kaum secara turun temurun. Harta pusaka yang banyak dari sebuah kaum menunjukkan juga bahwa nenek moyang mereka merupakan orang asal di kampung itu sebagai peneroka pertama, dan kaum yang sedikit mempunyai harta pusaka bisa dianggap orang yang datang kemudian. Oleh sebab itu di dalam adat sebuah kaum yang banyak memiliki harta,

tetapi *harta tambilang ameh* (harta yang dibeli), maka statusnya dalam masyarakat adat tidak sama dengan orang yang mempunyai *harta pusaka tinggi*. Malahan orang yang seperti ini disebut sebagai orang pendatang. Harta pusaka kaum merupakan kunci yang kokoh sebagai alat pemersatu dan tetap berpegang kepada prinsip *harato salingka kaum, adat salingka nagari* (harta selingkar kaum, adat selingkar *nagari*).

Selanjutnya garis kekerabatan yang berkaitan dengan kaum ini adalah *jurai*. Sebuah kaum merupakan kumpulan dari *jurai* dan tiap *jurai* tidak sama jumlah anggotanya. Setiap *jurai* membuat *rumah gadang* pula, tetapi *rumah gadang* asal tetap dipelihara bersama sebagai rumah pusaka kaum. Pimpinan tiap *jurai* ini disebut *tungganai* atau "*mamak rumah*" sebuah anggota *jurai*, merupakan satu kaum.

Pecahan dari *jurai* disebut *samande* (seibu), yaitu ibu dengan anak-anakna, sedangkan suami atau orang *sumando* tidak termasuk orang *samande*. Orang yang *samande* diberi *ganggam bauntuk, pagang bamasieng* (ganggam yang sudah diperuntukan, dan masing-masing sudah diberi pegangan), artinya masing-masing orang yang *semande* telah ada bahagian harta pusaka milik kaum. Bagi mereka hanya diberi hak untuk memungut hasil dan tidak boleh digadaikan, apalagi untuk menjual apabila tidak semufakat anggota kaum.

Beberapa ciri di atas sampai saat ini masih terlihat, walau secara perlahan sudah mengalami pergeseran-pergeseran. Dari beberapa kasus mulai kelihatan gejala adanya penentangan terhadap aturan adat yang terlalu mengikat. Sistem marilokal, misalnya, pada saat upacara perkawinan mempelai laki-laki memang masih menetap di keluarga kerabat prempuan, diantar dan pulang ke rumah isterinya, akan tetapi setelah itu suami membawa isterinya menetap di tempat lain. Hal ini boleh jadi didorong oleh faktor sosial ekonomi (Naim

1979), sebagai efek dari terjadinya perubahan bentuk pekerjaan dari sektor pertanian ke sektor jasa.

Perubahan lain yang mulai kelihatan adalah sistem eksogami, di mana berlaku perkawinan sesama suku, yang dahulunya sangat terlarang. Dahulu dilarang terjadinya pernikahan antar sesama suku walau peng hulunya atau *payuang*-nya berbeda, apabila masih dianggap memiliki pertalian darah dan berasal dari satu nenek moyang. Akan tetapi di beberapa daerah dan beberapa suku sudah mulai dibolehkan, asal tidak dalam satu *payuang*. Artinya sistem eksogaminya masih tetap dipertahankan, karena memang istilah eksogami mempunyai makna relatif. Apabila orang dilarang menikah dengan saudara sekandungnya, maka disebut eksogami keluarga inti. Apabila dilarang menikah dengan semua orang yang mempunyai nama suku yang sama, disebut eksogami suku. Apabila dilarang menikah sedesa disebut eksogami desa, dan sebagainya (Koentjaraningrat 1985). Di Minangkabau, dengan perubahan yang terjadi pada beberapa kasus, satu hal yang masih dipertahankan adalah dilarang menikah antara orang *sapayuang*, yang bisa juga disebut eksogami *sapayuang*.

Terjadinya perubahan pada sistem matrilineal Minangkabau, secara umum disebabkan oleh dua faktor, eksternal dan internal. Secara eksternal perubahan ini didorong oleh terjadinya akulturasi budaya lokal dengan budaya luar. Semakin luasnya mobilitas masyarakat, secara tidak langsung terjadi proses interaksi antar individu dengan latar belakang budaya yang berbeda. Tradisi merantau, misalnya, dapat menjadi pendorong terjadinya hubungan sosial dengan sistem nilai dan budaya yang berbeda-beda. Selanjutnya menghasilkan individu-individu yang berfikiran moderat dalam melihat peraturan-peraturan adat, termasuk dalam hukum adat tentang perkawinan. Secara internal, perubahan ini lebih didorong oleh semakin tingginya tingkat pendidikan masyarakat, resmi

maupun tidak resmi. Tingginya tingkat pendidikan masyarakat membawa kesadaran baru menyikapi hukum adat yang perlu dipatuhi. Dalam larangan perkawinan sesuku, sebagai salah satu contoh, sebahagian masyarakat sudah ada yang menentang dengan menggunakan alasan rasional. Misalnya pendapat yang mengatakan, kenapa secara adat dilarang untuk menikah sesuku, sementara kawin dengan anak-anak *mamak* kandung (saudara laki-laki ibu) dibolehkan. Kalau alasannya tali darah, sebenarnya akan lebih dekat hubungan darah dengan anak-anak *mamak* daripada orang sesuku yang terkadang lain daerah. Pasangan itu dilarang kawin karena sama-sama bersuku Caniago, yang satunya Caniago Agam dengan Caniago Batu Sangkar. Padahal agama (Islam) kan juga tidak melarang kawin sesuku. Untuk itu sekarang sudah mulai banyak orang yang kawin sesuku.

Secara hukum adat terjadinya perubahan ini pun sangat difahami oleh orang Minangkabau, karena menurut mereka adat itu bersifat dinamis, yang bisa disesuaikan dengan perkembangan zaman, asalkan tidak menyalahi peraturan-peraturan yang prinsip yaitu *adat nan sabana adat* (ajaran Islam) dan *adat nan diadatkan*. Karena kalau hal ini sudah dirubah, maka menurut orang Minangkabau, habislah identitas sebagai masyarakat Minangkabau.

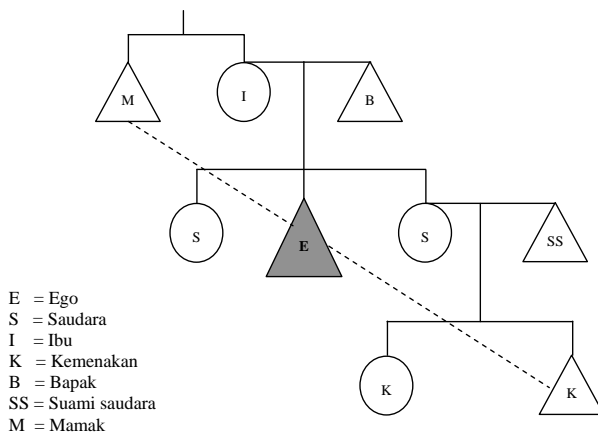
Sifat terbuka adat Minangkabau ini disebutkan dalam pepatah:

*Adat dipakai baru
Kain dipakai usang
Bacupak sapanjang batuang
Baadat sapanjang jalan
Maliek tuah ka nan manang
Mancaliak contoh ka nan sudah
Manuladan ka nan nyato
Sakali aie gadang
Salaki tapian barasak*

Mencermati berbagai perubahan yang terjadi pada sistem matrilineal Minangkabau, satu hal yang masih tetap bertahan adalah *matrilineal descent*, yaitu garis keturunan ditarik dari ibu dan hak-hak pewarisan harta pusaka diberikan pada pihak perempuan. Dan sistem inilah agaknya yang tidak akan pernah berubah, sistem adat yang tidak akan lekang karena panas dan tidak akan lapuk karena hujan.

Hubungan kekerabatan dalam sistem matrilineal Minangkabau bisa diklasifikasikan pada empat bentuk (dalam Navis 1984):

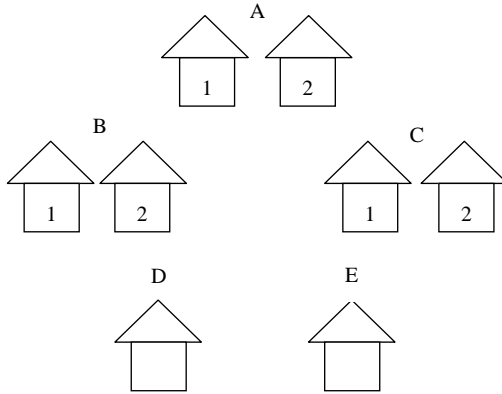
1. Hubungan kerabat mamak-kemenakan, yaitu hubungan antara anak-anak dengan saudara laki-laki ibunya, atau hubungan anak laki-laki dengan anak-anak saudara perempuannya. Hubungan ini mencerminkan peran sosial laki-laki di tengah kerabatnya.



Gambar 3.1 Posisi laki-laki di dalam hubungan kekerabatan Minangkabau

S dan E ada kemenakan dari M, sedangkan E adalah *mamak* dari K dan K dipandang sebagai cucu dari M.

2. Hubungan kerabat *suku-sako*, yaitu hubungan kerabat yang berdasarkan pada sistem geneologis matrilineal. Dalam kehidupan sosial mulai dari rumah sampai *nagari* disebut suku.

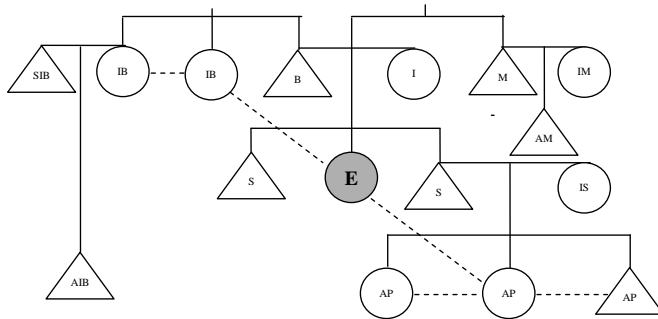


Gambar 3.2 Hubungan suku-sako dalam sistem kekerabatan Minangkabau

Kumpulan rumah A sampai E disebut *saparuik*. Rumah 1 merupakan rumah pertama dari kerabat *saparuik*, disebut *paruik gadang*. Rumah 2 yang didirikan kemudian di sebut *paruik ketek*. Semua orang yang mendiami rumah A sampai E disebut *kaum* dan apabila suku mereka *sapayuang* disebut *kaum sapayuang*. Kemudian setiap kelompok rumah A sampai E dipimpin oleh seorang *tungganai*, sedangkan semua kelompok rumah *gadang* itu dipimpin oleh *mamak kaum*, boleh jadi berstatus penghulu yang disebut penghulu kaum.

3. Hubungan *induak bako- anak pisang*, yaitu hubungan kekerabatan antara anak dengan saudara-saudara perempuan bapaknya atau antara seorang perempuan dengan anak-anak saudara-saudara laki-lakinya. Artinya seorang perempuan merupakan *induak bako* dari anak saudara laki-lakinya dan sekaligus merupakan *anak pisang* dari saudara perempuan bapaknya. Secara sosial hubungan ini lebih mencerminkan peran perempuan di tengah kerabatnya. Seorang perempuan disamping merupakan *kemenakan* saudara laki-laki ibunya, ia juga merupakan *anak pisang* dan *induak bako*. Dengan demikian

perempuan dalam hal ini memerankan dua fungsi, fungsi internal di mana ia adalah ibu dari anak-anaknya, dan fungsi eksternal sebagai *bako* dari anak-anak saudara laki-lakinya.



E = ego	AP = anak pisang atau anak pusako	AIB = anak induak bako
IB = induak bako	B = bapak	IM = isteri mamak
IS = isteri saudara	I = ibu	AM = anak mamak
SIB = suami induak bako	M = mamak	S = saudara

Gambar 3.3 Hubungan induak bako-anak pisang pada sistem kekerabatan Minagkabau

4. Hubungan kerabat *andan-pasumandan*, yaitu hubungan antara satu rumah dengan rumah, kampung dengan rumah atau kampung yang lain yang disebabkan oleh hubungan perkawinan salah satu anggotanya. Hubungan kerabat ini bersifat horizontal, kedua belah pihak mempunyai status yang sama. Hubungan kerabat ini mempunyai konsekuensi sosial yang berbeda antara sesamanya, terutama dalam peristiwa kelahiran, perkawinan dan kematian yang dialami oleh anggota rumah masing-masing. Tali kerabat *pasumandan* memberi konsekuensi dalam bentuk moral dan material, sedangkan tali kerabat *andan* mempunyai konsekuensi dalam hal moral saja. Dukungan moral dan material sebagai konsekuensi hubungan kerabat akan lebih terfokus pada keturunan atau anak-anak yang lahir dari hubungan perkawinan itu.

Empat bentuk hubungan kekerabatan matrilineal Minangkabau inilah yang menjadi pengikat masing-masing individu dalam jaringan yang kompleks. Hubungan kerabat yang mampu menetapkan, yang selanjutnya menjamin kesatuan, kebersamaan dan keutuhan sikap dan tingkah laku sopan santun dalam proses interaksi sosial dalam berkeluarga, berfamili ataupun bermasyarakat. Oleh karena salah satu aspek dari lembaga keluarga, sistem kekerabatan secara umum berfungsi sosial sebagai wadah belajar bersosialisasi dan berinteraksi. Sekaligus mensosialisasikan individu ke dalam masyarakat sehingga mampu memainkan fungsi sosial sebagaimana yang diharapkan, sesuai dengan status sosial yang disandangnya.

C. Adat Perkawinan: Matrilineal-Matrilokal

Masa perkawinan merupakan masa permulaan bagi seseorang melepaskan dirinya dari lingkungan kelompok keluarganya, dan mulai membentuk kelompok kecil miliknya sendiri, yang secara rohaniah tidak lepas dari pengaruh kelompok hidupnya yang awal. Dengan demikian perkawinan juga bisa disebut sebagai titik awal dari proses pemekaran kelompok. Pada umumnya perkawinan mempunyai aneka fungsi sebagai, 1) sarana legalisasi hubungan seksual antara laki-laki dengan perempuan dipandang dari sudut adat dan agama serta hukum negara, 2) penentuan hak-hak dan kewajiban serta perlindungan atas suami, isteri dan anak-anak, 3) memenuhi kebutuhan manusia akan teman hidup, status sosial dan terutama untuk mendapatkan ketenteraman batin, dan 4) memelihara kelangsungan hidup "kekerabatan" dan menghindari "kepunahan".

Berpilin duanya antara adat dan agama Islam di Minangkabau membawa konsekuensi sendiri. Baik pada ketentuan adat, maupun ketentuan agama dalam mengatur hidup dan kehidupan masyarakat Minang, tidak dapat diabaikan khususnya dalam pelaksanaan

perkawinan. Kedua peraturan itu harus dipelajari dan dilaksanakan dengan cara serasi, seiring dan sejalan. Karena itu dalam perkawinan menurut adat Minangkabau selalu berusaha memenuhi semua syarat perkawinan yang sesuai dengan ajaran Islam. Syarat-syarat yang mesti ada dalam pelaksanaan perkawinan mengikuti sistem adat Minangkabau adalah, 1) kedua calon mempelai harus beragama Islam, 2) kedua calon mempelai tidak sedarah atau tidak berasal dari suku yang sama, kecuali pesukuan itu berasal dari *nagari* atau *luhak* yang lain, 3) kedua calon mempelai dapat saling menghormati dan menghargai orang tua dan keluarga kedua belah pihak, 4) calon suami (*marapulai*) harus sudah mempunyai sumber pendapatan untuk dapat menjamin kehidupan keluarganya.

Perkawinan yang dilakukan tanpa memenuhi semua syarat di atas dianggap perkawinan "sumbang", atau perkawinan yang tidak memenuhi syarat menurut adat Minangkabau. Selain dari itu masih ada tatakrama dan upacara adat dan ketentuan agama Islam yang harus dipenuhi seperti tatakrama *japuik manjapuik*, *pinang meminang*, *batuka tando*, *akad nikah*, *baralek gadang*, *jalang manjalang* dan sebagainya. Tatakrama dan upacara adat perkawinan inipun tidak mungkin diremehkan karena semua orang Minang menganggap bahwa "perkawinan itu sesuatu yang agung", yang diyakini hanya "sekali seumur hidup".

Sistem matrilineal Minangkabau yang bentuk kekerabatannya bersifat komunal, menjadikan urusan perkawinan sebagai kepentingan kaum kerabat, bukan semata urusan orang perorangan yang akan membangun rumah tangga baru. Mulai dari proses perjodohan sampai pada urusan-urusan yang berkaitan dengan konsekuensi perkawinan. Karena falsafah Minangkabau mengajarkan bahwa semua orang hidup bersama-sama, maka rumah tangga menjadi urusan bersama, bahkan sampai pada persoalan-persoalan

hubungan suami isteri yang bersifat pribadi pun menjadi urusan kaum kerabat (Navis 1984).

Begitu pentingnya perkawinan bagi kerabat, terutama *mamak*, karena berkaitan dengan nama baik dan kehormatan. Di Minangkabau *kemenakan* menjadi tanggung jawab *mamak* disamping tanggung jawab orang tuanya. Pepatah menyebutkan "anak dipangku, kemenakan dibimbing". Merupakan aib besar bagi seorang *mamak* apabila ada *kemenakan* yang sudah lewat umur (tua), apalagi perempuan, belum menikah. *Mamak* bertanggung jawab mencari jodoh *kemenakan*-nya. Dalam masyarakat, yang akan mendapat aib bukan bapak, tetapi *mamak*. Walau sekarang zaman sudah berubah, di mana anak muda sudah pandai mencari dan menentukan jodohnya sendiri tapi tetap saja dalam masyarakat dipandang menjadi urusan *mamak*. Dengan begitu bagi orang Minangkabau, perkawinan lebih merupakan suatu ikatan antara kaum kerabat, kerabat pihak laki-laki dengan kerabat pihak perempuan.

1. Perkawinan Eksogami

Pada tiap masyarakat orang memang harus menikah di luar batas suatu lingkungan tertentu. Perkawinan di luar batas tertentu ini disebut dengan istilah eksogami. Istilah ini mempunyai pengertian yang sangat nisbi (relatif). Pengertian luar batas lingkungan bisa diartikan luas, namun dapat pula diartikan sempit. Koentjaraningrat (1967) menjelaskan, bahwa sistem kekerabatan yang melarang anggotanya menikah dengan saudara-saudara kandungnya disebut eksogami keluarga batih. Orang yang dilarang menikah dengan orang yang mempunyai suku yang sama disebut eksogami marga atau suku. Sedangkan orang yang dilarang menikah dengan orang yang berasal dari *nagari* yang sama disebut eksogami *nagari*.

Di Minangkabau, dengan sistem kekerabatan matrilinealnya berlaku sistem perkawinan eksogami, dimana setiap anggota kerabat dilarang menikah dengan anggota kerabat yang sama. Bahkan pada beberapa daerah berlaku eksogami *nagari*, yaitu dilarang menikah dengan orang yang berasal dari *nagari* yang sama. Adat Minangkabau menentukan bahwa orang Minang dilarang menikah dengan orang dari suku yang serumpun. Oleh karena garis keturunan di Minangkabau ditentukan menurut garis ibu, "serumpun" disini dimaksudkan "serumpun menurut garis ibu", maka sistem perkawinannya disebut dengan "eksogami matrilokal atau eksogami matrilineal". Namun, masyarakat Minangkabau, pada dinamika kehidupan sehari-hari, berbeda mengartikan kata "serumpun" ini, bergantung pada daerah mana kata itu diberi makna, bahkan dalam satu *nagari* ada yang berbeda mengartikannya. Perbedaan pemaknaan terhadap kata "serumpun" ini berpengaruh pada sistem perkawinan masing-masing daerah.

Pada prakteknya sistem perkawinan Minangkabau berbeda-beda pada tiap-tiap daerah atau *nagari*. Di *nagari* Kubang di Luhak Limapuluh Kota contohnya, pengertian serumpun disamakan dengan "sasduik", yang bermakna satu kelompok dari beberapa "suku". Misalnya, "*suduik nan lomo*", yang terdiri dari lima suku yaitu suku Jambak, suku Pitopang, suku Kutianyir, suku Salo dan suku Banuhampu. Kelima suku ini dianggap serumpun, sehingga antara kelima suku itu tidak boleh dilakukan perkawinan. Kalau sampai terjadi dapat "dibuang sepanjang adat", karena dianggap perkawinan endogami atau perkawinan di dalam rumpun sendiri, yang bertentangan dengan prinsip eksogami yang dianut di Minangkabau. Tapi pengertian "serumpun" sama dengan "*sasduik*" ini tidak konsisten pula, sebab ternyata perkawinan sesama anggota dari "*suduik nan anam*" (sudut yang enam) dan sama-sama berasal dari suku Caniago dan dalam *nagari* yang sama, malah dibenarkan.

Namun khusus untuk beberapa *nagari*, Sulit Air Solok misalnya, terjadi perbedaan sistem perkawinan. Mereka mempunyai sistem perkawinan endogami *nagari* untuk laki-laki, di mana setiap anak *nagari* khususnya laki-laki dilarang menikah dengan orang di luar *nagari* mereka, sementara yang perempuan dianjurkan untuk menikah dengan orang dari *nagari* yang sama. Peraturan ini bertujuan untuk mempercepat pembangunan *nagari*.

Menurut pandangan orang Minangkabau secara umum perkawinan yang ideal adalah perkawinan antara "*awak samo awak*". Ini bermakna perkawinan itu sebaiknya dilakukan antara sesama orang Minang atau bahkan antara anak dan *kemenakan*. Perkawinan antara anak dan *kemenakan* ini lazim disebut dengan "*pulang ka mamak*" atau "*pulang ka bako*", yaitu seseorang yang menikah dengan anak perempuan atau saudara-saudara laki-laki ibu atau keluarga perempuan dari pihak bapak. Sistem perkawinan seperti ini bukan berarti bahwa orang Minangkabau bersikap eksklusif dan tertutup. Pola perkawinan ini dilatarbelakangi oleh sistem kemasyarakatan yang komunal dan kolektif yang dianut. Sistem kumunal ini akan utuh apabila tidak dicampuri dengan orang luar. Dengan pola perkawinan "*awak samo awak*" ini akan memperkokoh institusi perkawinan dan hubungan kekeabatan.

Perkawinan dengan orang luar, apalagi menikah dengan perempuan luar Minangkabau, dipandang sebagai perkawinan yang akan merusak struktur adat. Dengan sistem kekerabatan matrilineal anak yang lahir dari perkawinan itu bukanlah suku bangsa Minangkabau. Di samping itu kehidupan isteri akan menjadi beban bagi suami, padahal setiap laki-laki bertanggungjawab juga bagi kepentingan sanak saudaranya, kaum dan *nagari*-nya. Oleh karena itu kehadiran seorang isteri yang orang luar dipandang sebagai beban bagi seluruh keluarga. Bahkan ada pandangan bahwa seorang laki-laki yang menikah dengan orang luar Minangkabau cenderung

akan menjadi "anak hilang" dari kaum kerabatnya, karena tidak lagi peduli dan merasa bertanggung jawab kepada kaum, kerabat, sanak saudara dan *kemenakan*-nya. Sebaliknya, perkawinan antara perempuan Minangkabau dengan laki-laki luar tidak akan merusak struktur adat, karena anak yang lahir tetap menjadi suku bangsa Minangkabau.

Dari sudut struktur sosial masyarakat Minangkabau, perkawinan dengan orang luar akan mendatangkan kecanggungan bagi anak-anak dari perkawinan itu. Kalau perempuan Minangkabau yang menikah dengan laki-laki luar, tidak ada kesulitannya, karena anak-anak yang lahir dari perkawinan itu akan tetap sebagai anggota kaum dalam kekerabatan Minangkabau. Kelemahannya hanyalah hubungan kerabat di antara kedua belah pihak (*beripar - berbesan*) tidak dapat dilakukan menurut adat-istiadat Minangkabau. Akan tetapi, perkawinan antara laki-laki Minangkabau dengan perempuan luar, dianggap suatu perkawinan yang tidak akan menguntungkan. Anak-anak yang lahir dari perkawinan itu tidaklah menambah jumlah anggota kaum, sebab anak-anak itu tidak dapat dipandang sebagai orang Minangkabau. Disamping itu, bila perempuan yang dinikahinya itu menggantungkan hidup sepenuhnya pada suaminya, maka kewajiban laki-laki terhadap kerabatnya akan terganggu. Oleh karenanya keengganan menerima menantu perempuan yang bukan orang Minangkabau dapat dipandang sebagai pendapat yang umum bagi masyarakat Minangkabau.

2. Meminang

Pada hari yang telah ditentukan, pihak keluarga anak gadis yang akan dijodohkan dengan dipimpin oleh *mamak*-nya datang bersama-sama ke rumah keluarga calon pemuda yang dituju. Lazimnya untuk acara pertemuan resmi pertama ini diikuti oleh ibu dan ayah si gadis dan diiringkan oleh beberapa orang perempuan yang patut-patut

dari keluarganya. Dan biasanya rombongan yang datang juga telah membawa seorang juru bicara yang mahir berbahasa-basi dan fasih berkata-kata, jika sekiranya si *mamak* sendiri bukan orang yang ahli untuk itu.

Untuk menghindarkan hal-hal yang dapat menjadi penghalang terhadap kelancaran pertemuan kedua keluarga untuk pertama kali ini, lazimnya si *telangkai* yang telah *marisiak*, sebelumnya telah membicarakan dan mencari kesepakatan dengan keluarga pihak laki-laki mengenai bahan-bahan apa saja yang akan dibicarakan pada acara *maminang* itu. Setelah *meminang* dan *pinangan* diterima lalu langsung dilakukan acara "*batuka tando*" atau "*batimbang tando*". *Batuka tando* secara harfiah artinya adalah bertukar tanda. Kedua belah pihak keluarga yang telah bersepakat untuk saling menjodohkan anak *kemenakan*-nya itu, saling memberikan benda sebagai tanda ikatan sesuai dengan hukum perjanjian pertunangan menurut adat Minangkabau yang berbunyi; "*batampuak lah buliah dijinjang, batali lah buliah diirik*". Artinya, kalau tanda telah dipertukarkan dalam satu acara resmi oleh keluarga kedua belah pihak, maka bukan saja antara kedua anak muda tersebut telah ada keterikatan dan pengesahan masyarakat sebagai dua orang yang telah bertunang, tetapi juga antara kedua keluarga pun telah terikat untuk saling mengisi adat dan terikat untuk tidak boleh memutuskan secara sepihak perjanjian yang telah disepakati itu.

Barang-barang yang dibawa waktu *maminang*, yang utama adalah sirih pinang lengkap. Apakah disusun dalam *carano* atau dibawa dengan *kampia*, tidak menjadi soal, yang penting sirih lengkap harus ada. Tidaklah disebut beradat sebuah acara, kalau tidak ada sirih diketengahkan. Pada daun sirih yang akan dikunyah menimbulkan dua rasa di lidah, yaitu pahit dan manis, terkandung simbol-simbol tentang harapan dan kearifan manusia akan kekurangan-kekurangan mereka. Lazim saja selama pertemuan itu

terjadi kekhilafan-kekhilafan baik dalam tindak-tanduk maupun dalam perkataan, maka dengan menyuguhkan sirih di awal pertemuan, maka segala yang janggal itu tidak akan jadi gunjingan. Sebagaimana dalam *pasambahan siriah* disebutkan:

*Kok Siriah lah kami makan
Manih lah lakek dijuwang lidah
Pahik lah luluih karakuangan*

Artinya, orang tidak lagi mengingat-ingat segala yang buruk, hanya yang manis saja pada pertemuan itu yang akan melekat dalam kenangannya. Kalau dikabulkan sebelumnya bahwa pada acara maminang tersebut sekaligus juga akan dilangsungkan acara *batuka tando* atau *batimbang tando* maka benda yang akan dipertukarkan sebagai tanda itu juga dibawa, yang tentu saja diletakkan pada satu wadah yang sudah dihiasi dengan bagus (*dulang* atau *nampun*). Yang dijadikan sebagai tanda untuk dipertukarkan lazimnya adalah benda-benda pusaka, seperti keris, atau kain adat yang mengandung nilai sejarah bagi keluarga. Jadi bukan dinilai dari kebaruan dan mahal harganya, tetapi justru karena sejarahnya itu yang sangat berarti dan tidak dapat dinilai dengan uang. Umpamanya sebuah kain *balapak* yang telah berumur puluhan tahun yang pernah diwariskan oleh nenek si gadis sebelum meninggal, atau kain adat yang pernah dipakai oleh ibu si gadis pada perkawinannya puluhan tahun yang lalu. Karena nilai-nilai sejarahnya inilah, maka barang-barang yang dijadikan tanda itu menjadi sangat berharga bagi keluarga yang bersangkutan. Dan, karena itu pula maka setelah nanti akad nikah dilangsungkan, masing-masing tanda ini harus dikembalikan lagi dalam suatu acara resmi oleh kedua belah pihak. Sesuai dengan etika pergaulan, bertandangpun kerumah orang, lazim membawa buah tangan, maka dalam acara resmi beradat, sepatutnya pihak rombongan yang datang juga membawa makanan atau buah-buahan sebagai cendramata.

Pembicaraan dalam acara maminang dan *batuka tando* ini berlangsung antara *mamak* atau wakil dari pihak keluarga si gadis dengan *mamak* atau wakil dari pihak keluarga pemuda. Bertolak dari penjajakan-penjajakan yang telah dilakukan sebelumnya ada empat hal secara serentak yang dapat dibicarakan, dimufakati dan diputuskan oleh kedua belah pihak saat ini. Empat hal dimaksud ialah:

1. Melamar, ialah menyampaikan secara resmi lamaran dari pihak keluarga si gadis kepada pihak keluarga laki-laki.
2. *Batuka tando*, ialah mempertukarkan tanda ikatan masing-masing, antara pihak laki-laki dengan pihak perempuan.
3. *Baretong*, ialah mempersembahkan tata cara yang akan dilaksanakan nanti dalam penjemputan calon pengantin pria waktu akan dinikahkan.
4. *Manakuak hari*, ialah menentukan hari atau waktu, kapan niat itu akan dilaksanakan.

Namun menurut yang lazim di kampung, jika acara maminang itu bukan sesuatu yang sudah direkayasa oleh kedua keluarga dahulu, maka acara ini akan berlangsung berkali-kali sebelum urutan ketentuan di atas dapat dilaksanakan. Karena pihak keluarga laki-laki pasti tidak dapat memberikan jawaban langsung pada pertemuan pertama itu. Ibu bapaknya atau *ninik mamak*-nya akan meminta waktu terlebih dahulu untuk mempersembahkan lamaran itu dengan keluarga-keluarganya yang patut-patut yang lain. Paling-paling pada pertemuan tersebut, pihak keluarga laki-laki menentukan waktu kapan mereka memberikan jawaban atas lamaran itu. Acara maminang yang berlangsung di kota-kota umumnya sudah dibuat dengan skenario yang praktis berdasarkan persetujuan kedua keluarga, sehingga urutan-urutan seperti yang uraikan di atas dapat dilaksanakan secara serentak dan diselesaikan dalam satu kali pertemuan.

3. *Malam Bainai*: Tradisi Tolak Bala

Bainai artinya melekatkan tumbukan halus daun pacar merah yang dalam istilah Minangkabau disebut "*daun inai*" ke kuku-kuku jari calon pengantin perempuan. Tumbukan halus *daun inai* ini kalau dibiarkan lekat semalam, akan meninggalkan bekas warna merah yang cemerlang pada kuku. Biasanya dan seharusnya acara ini dilangsungkan malam hari sebelum besok paginya calon *anak daro* melangsungkan akad nikah. Oleh karena, menikahkan seorang anak gadis di Minangkabau bukan saja dianggap sebagai suatu yang sangat sakral, tetapi juga bernilai sosial. Memberi kesempatan bagi semua keluarga dan tetangga untuk saling menunjukkan partisipasi dan kasih sayangnya, membangun hubungan sosial kepada keluarga yang akan melaksanakan upacara perkawinan. Karena itu jauh-jauh hari dan terutama malam hari sebelum akad nikah dilangsungkan semua keluarga dan tetangga terdekat tentu akan berkumpul di rumah yang punya hajat. Sesuai dengan keakraban masyarakat agraris mereka akan ikut membantu menyelesaikan berbagai macam pekerjaan, baik dalam persiapan di dapur maupun dalam menghias rumah. Pada kesempatan inilah acara *malam bainai* itu diadakan, di mana seluruh keluarga dan tetangga terdekat mendapat kesempatan untuk menunjukkan kasih sayang dan memberikan do'a restunya melepas *dara* yang besok pagi akan dinikahkan

Bainai, menurut kepercayaan orang-orang tua dahulu, memerahkan kuku-kuku jari calon pengantin perempuan ini juga mengandung arti magis. Menurut mereka ujung-ujung jari yang dimerahkan dengan *daun inai* dan dibalut daun sirih, mempunyai kekuatan yang bisa melindungi si calon pengantin dari hal-hal buruk yang mungkin didatangkan manusia yang dengki kepadanya. Maka selama kuku-kukunya masih merah yang berarti juga selama ia berada dalam kesibukan menghadapi berbagai macam perhelatan perkawinannya itu ia akan tetap terlindungi dari segala bahaya.

Setelah selesai melakukan pesta-pesta pun warna merah pada kukukukunya menjadi tanda kepada orang-orang lain bahwa ia sudah berumah tangga sehingga bebas dari gunjingan kalau ia pergi berdua dengan suaminya kemana saja.

Kepercayaan kuno yang tidak sesuai dengan ‘aqidah Islam ini, sekarang cuma merupakan sebahagian dari pengobatan dan usaha untuk meningkatkan kecantikan mempelai perempuan saja, tidak lebih dari itu. Memerahkan kuku jari tidak punya kekuatan menolak bahaya apa pun, karena semua kekuatan adalah milik Allah SWT semata-mata. Di beberapa *nagari* acara *malam bainai* ini sering juga diawali lebih dahulu dengan acara mandi-mandi yang dilaksanakan khusus oleh perempuan-perempuan disiang hari atau petang harinya. Maksudnya kira-kira sama dengan acara “siraman” dalam tradisi Jawa. Calon *anak daro* dibawa dalam arak-arakan menuju ke tepian atau ke *pincuran* tempat mandi umum yang tersedia dikampung. Kemudian perempuan-perempuan tua yang mengiringkan termasuk ibu dan neneknya, setelah membacakan do’a, secara bergantian memandikan anak gadis yang besok akan dinobatkan jadi pengantin itu.

Jika kita simpulkan maka hakikat dari kedua acara ini untuk zaman kini mempunyai tujuan dan makna sebagai berikut:

1. Mengungkapkan kasih sayang keluarga kepada *sang dara* yang akan meninggalkan masa remajanya.
2. Memberikan do’a restu kepada calon pengantin yang segera akan membangun kehidupan baru berumahtangga.
3. Menyucikan diri calon pengantin lahir dan batin sebelum ia melaksanakan acara yang suci, yaitu akad nikah.
4. Membuat anak gadis kelihatan lebih cantik, segar dan cemerlang selama ia berdandan sebagai *anak daro* dalam rangkaian pesta yang dilaksanakan.

Bagi orang-orang Minang yang menikahkan anak gadisnya di daerah *rantau*, seperti di Jakarta, acara-acara ini juga sudah lazim dilaksanakan. Tetapi untuk efisiensi waktu dan pertimbangan-pertimbangan lain seringkali kedua acara tersebut pelaksanaannya digabungkan menjadi satu. Acara mandi-mandipun dibuat praktis tanpa harus benar-benar menyiram calon pengantin, tapi cukup dengan memercikkan saja air yang mengandung wewangian tujuh kembang itu di beberapa tempat ditubuhnya.

Untuk melaksanakan acara ini calon pengantin perempuan didandani dengan busana khusus yang disebut baju *tokah* dan bersunting rendah. *Tokah* adalah semacam selendang yang dibalutkan menyilang di dada sehingga bahagian-bahagian bahu dan lengan nampak terbuka. Untuk serasi dengan suasana, maka orang-orang yang hadir biasanya juga mengenakan baju-baju khusus. *Taluak balango* bagi laki-laki dan *baju kuruang* bagi perempuan, begitu juga ibu bapak dari calon *anak daro*. Selain itu biasanya juga disiapkan beberapa orang kawan-kawan sebaya *anak daro* yang sengaja diberi pakaian adat Minang untuk lebih menyemarakkan suasana.

Jika acara mandi-mandi dilaksanakan secara simbolik, maka di salah satu kamar di atas rumah ditempatkan sebuah kursi dengan payung kuning terkembang melindunginya. Sesudah shalat Magrib kalau tamu sudah mencukupi hadir, maka calon *anak daro* yang telah didandani dibawa keluar dari kamarnya, diapit oleh gadis-gadis kawan sebayanya yang berpakaian adat. Untuk memberikan warna Islami, keluarnya calon *anak daro* dari kamarnya ini disambut oleh kelompok kesenian yang mendendangkan shalawat Nabi yang mengiringinya sampai duduk di kursi yang telah disediakan. Seorang dari saudaranya yang laki-laki, apakah kakaknya atau adiknya, berdiri di belakangnya memegang payung kuning. Ini maknanya ialah bahwa saudara laki-laki yang kelak akan menjadi *mamak* bagi anak-anak

yang akan dilahirkan oleh calon pengantin merupakan *tungganai* rumah yang bertanggung jawab untuk melindungi dan menjaga kehormatan saudara-saudaranya dan *kemenakan-kemenakan*-nya yang perempuan. Setelah itu dua perempuan saudara-saudara ibunya berdiri mengagap dikiri kanan sambil memegang kain *simpai*. Ini maknanya, menurut sistem kekerabatan matrilineal, saudara-saudara ibu yang perempuan adalah pewaris pusaka yang berkedudukan sama dengan ibu *anak daro*. Karena itu dia juga berkewajiban untuk melindungi *anak daro* dari segala aib yang dapat menimbulkan keaiban yang merusak integritas kaum *saparinduan*.

Walaupun acara mandi-mandi dilaksanakan secara simbolis, kecuali bapak kandungnya maka orang-orang yang diminta untuk memandikan dengan cara memercikkan air wewangian tujuh macam bunga kepada calon pengantin perempuan ini hanya ditentukan untuk perempuan-perempuan tua dari keluarga terdekat *anak daro* dan dari pihak *bako*. Jumlahnya harus ganjil, seperti lima, tujuh atau sembilan orang. Orang yang terakhir melakukannya adalah ibu bapaknya. Jumlah ganjil ini ditetapkan sesuai dengan kepercayaan nenek moyang dahulu yang mengambil pedoman dari kekuasaan Tuhan dan peristiwa alam, atau karena angka-angka ganjil selalu berhubungan dengan peristiwa-peristiwa sakral. Seperti shalat lima waktu, langit berlapis tujuh, surga yang paling diidamkan oleh seorang Muslim juga surga ketujuh. Tawaf keliling Ka'bah dan Sa'i pulang balik di antara Safa dan Marwah dilaksanakan juga tujuh kali. Pada beberapa *kenagarian* calon *anak daro* yang akan dimandikan itu selain disiram dengan air yang mengandung racikan tujuh kembang, maka tubuhnya juga dibalut dengan tujuh lapis kain basahan yang berbeda-beda warnanya. Setiap kali satu orang tua selesai menyiramkan air ketubuhnya, maka satu balutan kain dibuka, dan seterusnya.

Jika acara mandi-mandi ini dilaksanakan secara simbolis, maka air wewangian tujuh bunga itu dipercikkan ketubuh calon *anak daro* dengan mempergunakan daun *sitawa sindingin*. Tumbuhan daun ini di kampung-kampung sering digunakan untuk menurunkan panas badan. Karena itu disebut daun *sitawa sindingin*. Acara memandikan calon *anak daro* ini diakhiri oleh ibu bapaknya. Setelah itu kedua orang tuanya itu akan langsung membimbing putrinya melangkah menuju ke pelaminan ditempat mana acara *bainai* akan dilangsungkan. Perjalanan ini akan ditempuh melalui *kain jajakan* kuning yang terbentang dari kursi tempat mandi ke tempat pelaminan. Langkah diatur sangat perlahan sekali karena kedua orang tua harus menghayati betul acara itu yang mengandung nilai-nilai simbolis yang sangat berarti. Setelah beberapa tahun ia membesarkan dan membimbing putrinya dengan penuh kehormatan dan kasih sayang, maka malam itu adalah kesempatan terakhir ia dapat melakukan tugasnya sebagai ibu bapak, karena besok setelah akad nikah maka yang membimbingnya adalah suaminya. *Kain jajakan* kuning ini setelah dipijak dan ditempuh oleh calon *anak daro*, akan digulung oleh saudara lali-lakinya yang tadi sewaktu acara mandi-mandi memegang payung kuning. Tindakan penggulungan kain kuning itu mengandung harapan-harapan, bahwa si calon *anak daro* benar-benar melakukan perkawinan itu cukuplah satu kali itu saja seumur hidupnya. Kalaupun akan berulang, maka itu karena maut yang memisahkan mereka.

Jika acara memandikan calon *anak daro* hanya boleh dilakukan oleh orang-orang tertentu saja, maka acara melekatkan *daun inai* ke kuku-kuku jari calon pengantin perempuan, boleh dilakukan oleh siapa saja. Dapat pula dimintakan untuk dilaksanakan oleh tamu-tamu yang dihormati malam itu, boleh oleh keluarga calon besan. Ada beberapa *kenagarian* di Minangkabau, acara *bainai* ini juga dapat dilakukan bersamaan dengan mengikut sertakan calon

pengantin laki-laki. Tapi duduk mereka tidak disandingkan, dan walaupun ada yang langsung mempersandingkan maka tempat calon pengantin laki-laki tidak di sebelah kanan, tetapi di sebelah kiri calon pengantin perempuan. Kuku jari yang *diinai* sama juga dengan acara mandi-mandi, harus ganjil jumlahnya, paling banyak sembilan. Menurut tradisi di kampung-kampung, kesempatan pada acara *bainai* ini setiap orang tua yang diminta untuk melekatkan *inai* ke jari calon *anak daro* setelah selesai biasanya mereka berbisik ke telinga *anak daro*. Bisikan-bisikan itu bisa berlangsung lama, bisa juga sangat singkat. Maksudnya untuk memberikan nasehat-nasehat yang sangat sulit mengenai kehidupan berumah tangga, atau bisa juga hanya sekadar *seloroh* untuk membuat si calon *anak daro* tidak bermuka masam saja dihadapan orang banyak.

Pelaksanaan kedua acara ini biasanya dipimpin oleh perempuan-perempuan yang memang telah mempunyai kemahiran. Sering juga pada malam *bainai* ini acara dimeriahkan dengan menampilkan kesenian-kesenian tradisional Minang. Di daerah Pesisir, hiburan yang dipaparkan lazimnya ialah musik "*gamat*" dengan irama yang hampir sama dengan lagu-lagu senandung dan joget Melayu Deli, atau kesenian tradisional "rabab", sehingga mampu untuk mengundang orang secara spontan menari menyambut selendang-selendang yang diulurkan oleh para penyanyi dan penari-penari perempuan.

4. *Urang Sumando*: Kedudukan Laki-laki Dalam Kekeabatan

Pada sistem perkawinan Minangkabau berlaku aturan eksogami-matrilokal, atau dengan sistem uxorilokal yang berarti bahwa dilarang menikah dengan orang dari suku yang sama dan menetapkan bahwa pengantin baru menetap di sekitar tempat tinggal kerabat isteri. Walau pada masing-masing daerah secara

kontekstual dan akibat perkembangan zaman secara prakteknya berbeda-beda, *lain lubuak lain ikannyo, lain padang lain belalang*.

Perpaduan antara sistem adat dengan ajaran agama Islam di Minangkabau (*adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*) membawa pengaruh dalam kehidupan masyarakat, baik dalam beradat maupun beragama, termasuk dalam pelaksanaan perkawinan. Kedua peraturan itu harus dilaksanakan dengan serasi, seiring dan sejalan. Bagi orang Minangkabau tata cara perkawinan dilakukan dengan dua cara, yaitu menurut syarak (agama Islam) dan menurut adat, yang dikenal juga dengan istilah "kawin syarak" dan "kawin adat". Pernikahan secara syarak saja, yaitu mengucapkan aqad nikah dihadapan *qadhi*, belum dapat diartikan sebagai suatu perkawinan yang telah selesai menurut orang Minangkabau. Kedua orang yang telah dikawinkan belum boleh hidup serumah sebagai suami isteri, sebelum upacara perkawinan menurut adat dilaksanakan.

Dengan sistem matrilineal memposisikan laki-laki (suami) sebagai orang asing di atas rumah isterinya, yang disebut juga dengan "*sumando*". Meskipun mereka tinggal dirantau dengan rumah yang bangun sendiri oleh suami atau tinggal di rumah kontrakan, namun secara moral rumah tetap saja dirasakan sebagai rumah isteri. Sekiranya terjadi perceraian, maka suamilah yang harus turun dari rumah. Sedangkan isteri tetap tinggal di rumah kediamannya bersama anak-anaknya. Kecuali jika rumah kontrakan, biasanya perempuan pulang ke rumah orang tuanya. Kedudukan laki-laki dalam keluarga kerabat seperti ini sering dikiaskan dengan *abu di ateh tunggaa* (Nurdin 1995), dalam arti kedudukannya sangat lemah, karena apabila sewaktu-waktu angin berhembus kencang maka *abu* akan berterbangan diterpa angin. Di sisi lain laki-laki pada kedudukan sebagai "orang datang" ini, maka berlaku aturan moral *dihimbau makonyo manyauik, dipanggih makonyo datang, dijapuik makonyo tabao*. Artinya datang karena dijemput, pergi karena diantar. Pada

setiap perkawinan, laki-laki dijemput oleh keluarga isteri secara adat dan diantar oleh kerabat laki-laki secara adat (Amir 1987).

Perkawinan bagi seorang laki-laki muda (perjaka) Minang bermakna pula langkah awal bagi dirinya meninggalkan kampung halaman, ibu dan bapak serta seluruh kerabatnya, untuk mengawali hidup baru di lingkungan kerabat istrinya. Proses *turun janjang* dari rumah orang tuanya, bagi seorang perjaka Minang adalah suatu peristiwa yang sangat mengharukan. Rasa sedih dan gembira bercampur menjadi satu. Upacara *turun janjang* ini, dilakukan dalam rangka upacara "*japuik menjapuik*", yang terjadi dalam perkawinan adat Minangkabau. Pepatah Minang mengatur upacara ini sebagai berikut:

Sigai mencari anau
Anau tatap sigai baranjak
Datang dek bajapuik
Pai jo baanta
Ayam putieh tabang siang
Basuluah matoari
Bagalanggan mato rang banyak

Beranjak dari falsafah ini, dalam tradisi perkawinan Minangkabau pada proses peminangan biasanya diprakarsai oleh pihak perempuan. Menurut Nurdin Yacub (1995) walaupun masing-masing *nagari* kebiasaannya berbeda, tradisi ini mencerminkan penghargaan pihak perempuan kepada keluarga pihak laki-laki. Berdasarkan ini pulalah, menurut Hamka (1985), di Minangkabau menantu laki-laki (*sumando*) disebut juga "orang jemputan". *Mamak* dari pihak perempuan meminta menjemput laki-laki sebagai calon suami *kemenakan*-nya. Dijemput dengan uang, kuda, bendi atau benda-benda yang dipandang berharga saat itu. Van der Toorn (dalam Navis 1994) dari hasil penelitiannya mengungkapkan bahwa adat memberikan uang jemputan ini dahulunya secara merata hampir ditemui di seluruh daerah Minangkabau.

Khusus di daerah Pantai Barat, Pariaman dan Padang, dikenal dengan tradisi *bajapuik*, yang sampai sekarang masih dipertahankan. Uang atau benda berharga lain yang diberikan kerabat perempuan kepada kerabat laki-laki. Besar kecilnya nilai jemputan itu dikaitkan dengan status sosial laki-laki, yang ditandai oleh gelar keturunan seperti *Sidi*, *Sutan* dan *Bagindo*. Sementara di daerah Padang gelar kebangsawanan adalah *Sutan* dan *Marah*. *Marah* berasal dari kata “meurah”, bahasa Aceh, yang artinya “raja kecil”. Sebagaimana Pariaman, Padang juga merupakan basis kekuasaan Aceh di Pantai Barat Minangkabau.

Masih berkaitan dengan pemberian dalam proses perkawinan di kenal juga sebagai istilah *panibo* (*tibo* atau *tiba*) dan *pananti* (penanti), disamping membayar mahar menurut syari’at Islam (Navis 1994). *Panibo* adalah seperangkat kebutuhan *anak daro* (mempelai perempuan) yang disediakan oleh laki-laki. Biasanya berupa isi kamar tidur, seperti tempat tidur, lemari pakaian dan sebagainya, secara penuh atau salah satunya sesuai kesepakatan kedua belah pihak. *Pananti*, yaitu pengimbang dari apa yang diberikan laki-laki (*panibo*) berupa pemberian oleh pihak perempuan pada laki-laki. Biasanya dalam bentuk pakaian *sapatagak* (lengkap). Pada sistem ini juga terjadi variasi pada masing-masing daerah. Ada daerah yang menggunakan, dan ada yang menolak. Penerimaan dan penolakan biasanya dikaitkan dengan sebuah harga diri. Ada masyarakat atau keluarga yang merasa terhina menerima atau memberi *panibo* dan *pananti*. Ada juga keluarga yang malah memandang sebagai suatu kebanggaan karena diberi atau memberi.

Pada sistem perkawinan adat Minangkabau bahwa semua laki-laki diantar ke rumah isterinya, dengan dijemput oleh keluarga isterinya secara adat dan diantar pula bersama-sama oleh keluarga pihak laki-laki secara adat pula. Mulai sejak itu suami menetap di rumah atau di kampung halaman isterinya. Bila terjadi perceraian,

suamilah yang harus pergi dari rumah isterinya. Sedangkan isteri tetap tinggal dirumah kediamannya bersama anak-anaknya sebagaimana telah ditetapkan hukum adat. Bila isterinya meninggal dunia, maka kewajiban keluarga pihak suami untuk menjemput suami yang sudah menjadi *duda* itu, untuk dibawa kembali ke dalam lingkungan atau kelompok sukunya atau kembali ke kampung halamannya. Secara lahiriyah maupun rohaniah yang memiliki rumah di Minangkabau adalah perempuan dan kaum laki-laki hanya menumpang.

Sistem adat Minangkabau ini pula yang menjadi sumber dinamika laki-laki Minang, sehingga mereka menjadi perantau atau pengembara yang tangguh. Kenyataan ini dihayati dan diterima dengan sadar oleh hampir seluruh masyarakat Minangkabau, baik mereka yang menempati "*rumah gadang*" tradisional, maupun yang tinggal di rumah gedung modern, baik mereka yang tinggal di kampung halaman, maupun mereka yang sudah merantau ke kota besar. Dalam struktur adat Minangkabau, kedudukan suami sebagai orang datang (*urang sumando*) sangat lemah. Sedangkan kedudukan anak-laki-laki, secara fisik tidak punya tempat di rumah ibunya. Bila terjadi sesuatu di rumah tangganya sendiri, maka ia tidak lagi mempunyai tempat tinggal. Situasi seperti ini secara logis mendorong laki-laki Minang untuk berusaha menjadi orang baik untuk disengani oleh "*dunsanak*" (kerabatnya) sendiri, maupun oleh keluarga pihak isterinya. Sekalipun di rumah bangunan modern sudah ada pencampuran hidup bersama antara anak laki-laki dan anak perempuan Minang, namun prinsip pergaulan terpisah ini tetap dijalankan. Antara mereka anak laki-laki dan anak perempuan tetap mempunyai jarak dalam pergaulan sehari-hari. Hal ini merupakan salah satu dasar dari ajaran moral menurut adat Minang. Adat Minang tidak mengenal ajaran pergaulan bebas, walau antara saudara sekandung. Kehidupan keluarga yang seperti ini, diperkirakan telah melahirkan watak "*perantau*" bagi laki-laki Minang dan watak

"*bundo kanduang*" bagi perempuan Minang, mereka menjadi perempuan yang terampil dan cermat dalam mendidik anak-anak dan dalam mengendalikan harta pusaka.

Sistem matrilineal mengharuskan laki-laki atau suami bersikap hati-hati karena akan selalu mendapat penilaian dari keluarga isteri. Berbagai istilah diberikan oleh orang Minangkabau sebagai penilaian atas perangai dan tingkah laku *urang sumando* mereka. Ada *urang sumando* memperoleh sebutan terhormat sebagai "*rang sumando Niniek-mamak*", karena tingkah laku dan adat istiadatnya menyenangkan pihak keluarga isteri. Sebaliknya, banyak pula *urang sumando* yang mendapat gelar-gelar ejekan, sesuai dengan tingkah polah perangai mereka.

Urang sumando yang kerjanya hanya kawin-cerai di setiap kampung dan meninggalkan anak di mana-mana disebut dengan "*urang sumando langau hijau*" (*urang sumando* lalat hijau) yang kerjanya meninggalkan larva (ulat) di mana-mana. *Urang Sumando* yang kerjanya hanya mengganggu ketenteraman tetangga karena menghasut dan memfitnah, atau memelihara binatang ternak yang mengganggu lingkungan seperti itik, ayam, kambing dan lain-lain diberi gelar "*urang sumando kacang miang*", yaitu sejenis kacang-kacangan yang kulitnya berbulu gatal-gatal. Di Minangkabau berlaku pepatah "*kaluak paku kacang Balimbing, daun simantuang lenggang-lenggangan anak dipangku kemenakan dibimbing urang kampung dipatenggangan*", maka pababila seorang suami sampai lupa kepada *kemenakan* dan kampung halamannya sendiri, karena sibuk dengan anak-anak dan isterinya saja, maka suami yang demikian itu diberi gelar oleh orang kampungnya sendiri sebagai "*urang sumando lapiak buruak*", yang bermaksud *urang sumando* yang diibaratkan sama dengan tikar pandan yang lusuh di rumah isterinya. Bagi laki-laki atau *urang sumando* yang kurang memperhatikan kewajiban terhadap anak-anaknya sendiri, maka digelari "*sumando apak paja*",

yang hanya berfungsi sebagai pejalan biasa, dan ini merupakan kebalikan dari urang *sumando lapiak buruak* yang menjadi "*urang pandie*" (orang bodoh) di rumah isterinya.

Pada zaman modern ini, di mana kehidupan telah berubah dari sektor pertanian menjadi sektor jasa dan industri, maka sebahagian keluarga Minangkabau terutama di rantau telah berubah dan cenderung kearah pembentukan keluarga batih dalam sistem "matrilineal-patrilokal" atau bapak merasa dirinya sebagai kepala keluarga dan kadang-kadang berperan sekaligus sebagai kepala kaum, menggantikan kedudukan *mamak*. Kecenderungan semacam ini telah merusak tatanan sistem kekerabatan keluarga Minangkabau yang telah melahirkan pula jenis *urang sumando*, yaitu "*urang sumando gadang malendo*", yang tanpa malu-malu telah meletakkan dirinya sendiri sebagai kepala kaum, sehingga menyulitkan kedudukan *mamak* terhadap para *kemenakan*.

Meminjam konsep relativisme kebudayaan, di mana sebagai pola dari perilaku sosial, maka sebuah kebiasaan atau tradisi akan sangat bergantung pada keadaan kontekstual budaya tersebut. Begitupun tradisi dan tata cara perkawinan di Minangkabau, sesuai dengan keadaan kontekstual tadi, mulai terjadi perubahan-perubahan. Bahkan ada beberapa hukum adat yang tidak lagi dipatuhi karena dianggap sudah tidak relevan, dipandang sebagai mubazir, tidak efektif atau berbagai pertimbangan lain.

Namun begitu hal-hal yang bersifat prinsip masih tetap dipertahankan. Seperti pada tahap-tahap prosesi perkawinan yang dahulu memakan waktu satu minggu menjadi hanya dua atau tiga hari saja, dengan tidak meninggalkan tata cara yang dianggap prinsip yang ditetapkan oleh adat. Bahkan ada beberapa *nagari*, berdasarkan keputusan lembaga adat yang menghilangkan *uang jemputan*, *panibo* atau *pananti*, walau beberapa daerah masih tetap mempertahankan.

Terjadinya perubahan, bukan berarti adat akan menjadi hilang. Tapi tetap diperbaharui sesuai dengan tuntutan zaman. Sebagaimana terungkap dalam pepatah:

*Adat dipakai baru
Kain dipakai usang
Bacupak sapanjang batuang
Baadat sapanjang jalan
Usang dibarui
Kok lapuak di kajangi
Nan elok dipakai
Nan buruak dibuang
Kok singkek diuleh
Kok panjang dikarek
Kok senteng dibilai*

Sudah merupakan hukum alam, *summatullah*, bahwa perubahan itu pasti terjadi. Sekali air besar sekali tepian berubah, namun yang sungai tidak akan hilang. Zaman pasti berganti dan masyarakatnya pun pasti akan berubah. Kaum fungsionalis memandang bahwa pada setiap unsur dan elemen dalam sistem sosial yang mempunyai fungsi pemeliharaan (*equilibrium*). Oleh karena itu setiap perubahan yang terjadi akan terserap dalam sebuah sistem baru, sampai terjadi keseimbangan kembali (Ratna 1997). Yang harus tetap dijaga adalah bahwa masyarakat masih mempunyai adat dan tradisi yang merupakan implementasi dari sebuah sistem nilai dan norma-norma yang mengatur proses interaksi antara individu dalam kehidupan sosial.

D. Stratifikasi Sosial

Masyarakat Minangkabau adalah masyarakat yang egalitarian dan demokratis, yang tercermin pada sistem musyawarahnya, yang berfalsafah "*bulek kato jo mufakat*" (bulat kata karena muafakat). Dalam proses interaksi dan sosialisasi falsafah adat menuntun untuk

selalu menjaga keseimbangan antara kepentingan individu dengan kepentingan orang banyak. *Rancak dek awak katuju dek urang, sakik dek awak sakik pulo dek urang*, yang mengandung makna bahwa kedudukan individu diakui secara penuh dan sebaliknya individupun sepenuhnya menyadari akan pentingnya masyarakat. Menyadari perlunya keseimbangan akan dua eksistensi, yaitu eksistensi diri dan eksistensi masyarakat, bukan individualis dan bukan pula totalitarian. Artinya sebuah sistem yang tidak didasarkan atas kepentingan individu semata-mata dan tidak pula didasarkan pada pemaksaan-pemaksaan kewajiban terhadap individu atas nama kepentingan masyarakat. Musyawarah untuk mencapai mufakat, bukan musyawarah untuk mendapatkan kemenangan atau dikalahkan.

Atas dasar pemahaman pada prinsip eksistensi diri dan kebersamaan ini pulalah falsafah adat Minangkabau mengajar untuk juga memahami terlahirnya susunan masyarakat yang berhirarkhis sebagai sebuah kenyataan historis.

*Luhak nan bapaknghulu
Rantau nan barajo
Kampuang nan batuo
Rumah nan batungganai
Kamanakan barajo ka mamak
Mamak barajo ka panghulu*

Dalam masyarakat Minangkabau perbedaan stratifikasi sosial tergambar pada istilah “*kamanakan tali paruik, kamanakan tali budi, kamanakan tali ameh dan kamanakan bawah lutuik*”, yang didasarkan atas kedatangan seseorang pada suatu daerah. *Kamanakan tali paruik* merupakan keturunan langsung dari orang yang pertama kali meneroka (*panaruko*) daerah. *Kamanakan tali budi* adalah keluarga-keluarga yang datang kemudian, akan tetapi karena mereka menyangdang status sosial yang tinggi di daerah asalnya dan mampu

membeli tanah yang cukup luas, maka status mereka dianggap sama dengan penduduk asli (*panaruko*). *Kamanakan tali ameh* adalah para pendatang baru yang mengikat hubungan kekeluargaan dengan salah satu keluarga penduduk asli dan mereka merupakan belahan dari penduduk asal dari daerah lain. Mereka merantau untuk mencari penghidupan dengan menggarap sawah-ladang milik belahan mereka. *Kamanakan bawah lutuik* adalah orang yang menghambakan diri pada keluarga penduduk asal, hidup sebagai pembantu rumah tangga atau menggarap sawah-ladang milik penduduk asal.

Oleh karena itu pada suatu *nagari* secara tradisional penduduknya terbagi kepada tiga kelompok besar secara hirarkis, yaitu:

1. *Kaum lantak nagari*, orang yang pertama kali membuka daerah atau orang yang memiliki tanah yang cukup luas dalam suatu *nagari*. Mereka ini yang dikenal dengan *kamanakan tali paruik* dan *kamanakan tali budi*.
2. *Kaum datang*, keluarga-keluarga yang datang belakangan dari *panaruko* daerah. Mereka ini berada pada kedudukan menengah dalam strata sosial masyarakat, yaitu *kamanakan tali ameh*.
3. *Kaum* atau “*orang parak*”, mereka yang menjadi pekerja para bangsawan, yang dikenal juga dengan *kamanakan bawah lutuik*. Walaupun mereka sudah diakui dan diterima sebagai anggota salah satu suku akan tetapi secara adat belum boleh “*duduak samo randah, tagak samo tinggi*” (duduk sama rendah berdiri sama tinggi) dengan golongan lain dalam kedudukannya sebagai anggota suku atau masyarakat. Mereka akan diakui sebagai anggota suku dan masyarakat (naturalisasi) dengan cara “mengaku mamak” pada salah seorang *lantak nagari*, yang diharuskan menyembelih seekor kambing dengan mengundang para *sesepuh nagari* sebagai pemberitahuan kepada masyarakat.

Selain dari pada diharuskan membayar seharga 2.5 gram emas kepada penghulu suku yang bersangkutan.

Jika merujuk pada konsep Karl Marx (dalam Smelser 1973) tentang kelas, pada dasarnya kelas sosial itu hanya terbagi pada dua kelompok, yaitu kelas borjuis (*bourgeoise*) sebagai pemilik modal dan kelas proletar (*proletariat*) sebagai pekerja. Lahirnya strata ini, menurut Marx, adalah akibat dari hancurnya sistem feodalisme yang digantikan oleh sistem kapitalisme modern. Pengklasifikasian masyarakat oleh Marx ini lebih menekankan pada aspek ekonomi semata-mata.

Banyak kritik yang diberikan para ilmuwan sosial atas konsep kelas yang dikemukakan oleh Marx, yang mengatakan bahwa tidak hanya dimensi ekonomi yang menentukan strata masyarakat. Max Weber, misalnya, mengemukakan bahwa ada faktor lain yang membentuk masyarakat pada strata-strata, yaitu *status groups* dan *power*. Kelompok status menurut Weber adalah orang-orang yang berada pada situasi status (*status situation*) yang sama, yang mempunyai nasib dan peluang hidup yang dibentuk oleh ukuran-ukuran kehormatan tertentu (Kamanto 1993). Seperti pengklasifikasian antara *priyayi*, *santri* dan *abangan* pada masyarakat Jawa oleh Geertz (Robertson 1995). Selain itu kekuasaan (*power*) juga berpengaruh terhadap kelas. Weber menjelaskan bahwa kekuasaan merupakan batu loncatan bagi orang atau kelompok untuk mendapatkan apa yang mereka inginkan melalui tindakan-tindakan komunal yang berdampak sosial terhadap komunal tersebut.

Memahami pemikiran Marx dan Weber tentang strata, agaknya dalam realitas sosial ketiga dimensi di atas pada kebiasaannya saling mempengaruhi. Artinya ekonomi berpengaruh terhadap kekuasaan dan status, kekuasaan berpengaruh pada ekonomi dan pada status, begitupun status berpengaruh pada kekuasaan dan ekonomi. Walaupun begitu, dalam perjalanan historisnya, dimensi ekonomi

atau kekayaan yang dimiliki merupakan faktor dasar terciptanya kelas sosial (Berger 1978). Pengklasifikasian masyarakat Minangkabau pada strata-strata tertentu, agaknya lebih didasarkan pada faktor-faktor ekonomi, yang diukur dengan kepemilikan seseorang atas penguasaan sumber-sumber ekonomi, seperti tanah. Oleh karena orang yang pertama kali membuka daerah (*lantak nagari*) dapat dipastikan memiliki sawah-ladang yang relatif luas. Atas dasar inilah mereka dihargai, dihormati yang kemudian menduduki status yang tinggi dalam masyarakat.

Pada sistem pemerintahan tradisional, stratifikasi sosial Minangkabau terklasifikasi pada *lareh nan duo*, yaitu *lareh Koto Piliang* yang digagas oleh Datuk Katumanggungan dan *lareh Bodi Caniago* oleh Datuk Perpatih nan Sabatang. Pada *lareh Koto Piliang*, raja merupakan kepala kerajaan seluruh alam Minangkabau, oleh karenanya raja digelar “*Rajo Alam*”. Status penghulu tersusun pada strata-strata secara bertingkat dengan bidang kekuasaannya yang bersifat vertikal, *bajanjang naiak batanggo turun* (berjenjang naik bertangga turun). Sementara menurut sistem Bodi Caniago, raja mempunyai kekuasaan di wilayah *rantau*, sedangkan di *luhak* hanya sebagai lambang semata-mata, yang terungkap dalam “*luhak bapanghulu - rantau barajo*”, yang memerintah di daerah *luhak* adalah Penghulu. De Rooy (dalam Rusli 1981) mengungkapkan bahwa kerajaan Minangkabau tradisional terdiri atas daerah-daerah (*nagari*) yang masing-masing berada di bawah pemerintahan yang berdiri sendiri-sendiri. Masing-masing *nagari* tidak mempunyai hubungan antara satu sama lain dan tidak membuat hukum dan sistem adat masing-masing. Oleh karena itu, keberadaan *lareh* dalam menyusun dan menetapkan sistem pemerintahan tercermin pada arsitektur *rumah gadang* masing-masing *lareh*. Daerah yang menganut *lareh Koto Piliang balairung rumah gadang*-nya bertingkat-tingkat, sedangkan *nagari* yang ber-*lareh Bodi Caniago*

balairungnya berlantai datar (Navis 1984). Pola pemerintahan tradisional Minangkabau ini sampai sekarang masih berpengaruh terhadap sistem sosial masyarakat Minangkabau, termasuk dalam sistem stratifikasi sosial masyarakat dalam hukum adat.

Secara geneologis yang berdasarkan matrilineal, berkaitan dengan fungsi dan peran laki-laki di tengah kerabat, masyarakat Minangkabau tersusun kepada *penghulu*, *mamak* dan *kemenakan*, yang diungkapkan dengan *kamanakan barajo ka mamak*, *mamak barajo ka Panghulu*, *Panghulu barajo ka nan bana*, dan *nan bana badiri sandiri*. *Kemenakan* berada di bawah pimpinan *mamak*, *mamak* dipimpin oleh *penghulu*, dan *penghulu* dituntun oleh kebenaran nilai dan norma adat serta agama.

Penghulu dipandang dari posisinya tersusun pada tingkatan :

1. Penghulu suku, penghulu yang memimpin suku. Disebut juga dengan “*Penghulu pucuk*” menurut *lareh* Koto Piliang atau “*Penghulu tuo*” (tua) menurut *lareh* Bodi Caniago. *Penghulu pucuk* atau *Penghulu tuo* merupakan *penghulu* suku dari kaum *lantak nagari*. Penghulu ini disebut juga dalam adat dengan “*Penghulu andiko*” (utama). Penghulu suku yang datang kemudian, walau berstatus penghulu suku, tidak dapat menjadi *andiko nagari*, *Penghulu tuo* mereka tetap yang ada di daerah asalnya.
2. *Penghulu payuang*, yang menjadi pimpinan warga suku yang telah membelah diri, disebabkan pertumbuhan jumlah warga suku pertama. Penghulu baru ini tidak berhak menjadi *andiko* dalam *nagari*.
3. *Penghulu indu*, pimpinan warga suku dari mereka yang telah membelah diri dari kaum sepayungnya. *Indu* dalam dialek Minangkabau sama dengan induk (ibu), artinya turunan dari orang-orang yang neneknya seibu.

Semua tingkatan *Penghulu* suatu *nagari*, yakni *Penghulu Pucuk*, *Penghulu Payuang* dan *Penghulu Indu*, kesemuanya disebut “*Penghulu Satungku*” (satu *tungku*). Dan masing-masingnya mempunyai status dan peran sosial yang berbeda dalam kehidupan masyarakat *nagari* (Navis 1984).



BAB IV

ISLAM MINANGKABAU: INTERAKSI ADAT DAN AGAMA

Islam yang pertama kali masuk ke Indonesia adalah Islam versi sufisme. Pendapat ini adalah pendapat umum para sarjana Barat, dengan alasan bahwa dakwah Islam sesudah abad ke-2 H terus mengalami kemunduran, dan baru pada abad ke-7 H atau 13 M aktif dan berkembang kembali melalui gerakan tasawuf dan tarekat. Pendapat lain menjelaskan bahwa Islam masuk ke Indonesia melalui hubungan dagang dengan India dan Iran, dua kawasan yang pengaruh agama Hindu dan ajaran mistiknya sangat kuat. Oleh karena itu Islam yang sampai ke Indonesia tidak lagi merupakan Islam yang murni, melainkan telah bercampur dengan kebudayaan dan kepercayaan India dan Parsi yang lebih condong kepada mistik (lihat Latif 1982; Steenbrink 1984).

Geertz adalah orang pertama yang mengemukakan pandangan tentang agama sebagai sebuah sistem budaya. Karya Geertz (1966), "Religion as a Cultural System," dianggap sebagai tulisan klasik tentang agama. Pandangan Geertz, saat itu ketika teori-teori tentang kajian agama berhenti pada teori-teori besar Mark, Weber dan Durkheim yang berkuat pada teori fungsionalisme dan struktur fungsionalisme, memberikan arah baru bagi kajian agama. Geertz menjelaskan bahwa agama harus dilihat sebagai suatu sistem yang mampu mengubah suatu tatanan masyarakat. Tidak seperti

pendahulunya yang menganggap agama sebagai bahagian kecil dari sistem budaya, Geertz berkeyakinan bahwa agama adalah sistem budaya sendiri yang dapat membentuk watak masyarakat. Walaupun Geertz mengakui bahwa ide ini tidaklah baru, tetapi agaknya sedikit orang yang berusaha untuk membincangkannya lebih mendalam. Oleh karena itu Geertz (1992) mendefinisikan agama sebagai sebuah sistem simbol-simbol. Ini untuk menentukan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresap dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum eksistensi, dan membungkus konsep-konsep pancaran faktualitas. Sehingga suasana hati dan motivasi-motivasi itu menanamakkan realitas khusus.

Dengan pandangan seperti ini, Geertz dapat dikategorikan ke dalam kelompok kajian *semiotic tradition* warisan dari Ferdinand de Saussure (1988) yang pertama kali menjelaskan tentang makna simbol dalam tradisi linguistik. Geertz memaknai simbol sebagai suatu kendaraan untuk menyampaikan sesuatu konsep tertentu. Jadi bagi Geertz norma atau nilai keagamaan harusnya diinterpretasikan sebagai sebuah simbol yang menyimpan konsep tertentu. Cinta keagamaan tersebut mempunyai dua corak yang berbeda. Pada satu sisi ia merupakan *modes for reality* dan di sisi yang lain ia merupakan *modes of reality*. Yang pertama menunjukkan suatu eksistensi agama sebagai suatu sistem yang dapat membentuk masyarakat ke dalam *cosmic order* tertentu, sementara itu sisi *modes of reality* merupakan pengakuan Geertz akan sisi agama yang dipengaruhi oleh lingkungan sosial dan perilaku manusia.

Geertz menggunakan pandangan-pandangannya untuk meneliti agama dalam satu masyarakat. Karya Geertz yang tertuang dalam "The Religion of Java" (1976) maupun "Islam Observed" (1968) merupakan dua buku yang bercerita bagaimana agama dikaji dalam masyarakat. Buku "The Religion of Java" memperlihatkan hubungan

agama dengan ekonomi dan politik suatu daerah. Juga bagaimana agama menjadi ideologi kelompok yang kemudian menimbulkan konflik dan integrasi dalam suatu masyarakat. Sementara itu "Islam Observed" menjelaskan keberadaan agama dalam masyarakat yang berbeda untuk memperlihatkan kemampuan agama dalam mewujudkan masyarakat maupun sebagai perwujudan dari interaksi dengan budaya lokal.

A. Perbedaan Sosio-Kultural Islam Minangkabau

Tentang masuknya Islam ke Minangkabau, secara historis, juga ada dua pendapat. Pertama, bahwa penyebaran agama Islam ke Minangkabau baru terjadi setelah sampainya agama tersebut ke Aceh pada abad ke-13 M, sebagai terminalnya yang pertama. Islam masuk ke Minangkabau abad ke-14 M. Almanak China menyebutkan bahwa sudah didapatinya satu kelompok atau perkampungan masyarakat Arab di Sumatera bahagian Barat pada tahun 674 M (Hamka 1967). Pendapat kedua, mengatakan bahwa Islam masuk ke Minangkabau pada abad ke-7 M oleh pedagang Arab (Latif 1982; Hamka 1967). Ujung dari pendapat ini adalah, bahwa Islam yang masuk ke Minangkabau ialah agama Islam yang murni, karena langsung dibawa oleh pedagang Arab.

Terlepas dari perdebatan mengenai masuknya Islam ke Minangkabau, yang pasti adalah, bahwa adanya kelompok tasawuf dan tarekat dengan gerakan dakwah sufistiknya merupakan sebuah realitas sosial yang tidak dapat dinafikan, dan pengaruhnya masih terasa hingga kini. Kelompok ini telah mampu mempengaruhi kehidupan sosio-kultural masyarakat Minangkabau, bahkan menjadi motor penggerak pada masa perjuangan kemerdekaan.

Dengan berkembangnya Islam di Minangkabau, pada setiap *nagari* didirikan sebuah masjid yang umumnya berdekatan dengan balai adat. Ada empat orang "pemangku" adat yang kegiatan-

kegiatan mereka berpusat di masjid, yaitu *imam, khatib, bilal, dan qadhi*. Mereka ini merupakan "pemangku adat" *nagari* yang dipilih dan diangkat oleh masyarakat *nagari*. Hal ini belum ada dalam struktur adat Minangkabau sebelum masuknya Islam (Hamka 1985; Hakimy 1997b; Navis 19984).

Selain itu, suku-suku dalam setiap *nagari* berusaha mendirikan *surau* untuk tempat ibadah sehari-hari bagi warga suku. Juga tempat bermalam bagi remaja laki-laki, karena menurut adat yang berlaku masa itu anak laki-laki tidak boleh bermalam di rumah orang tuanya, apalagi bila mempunyai saudara perempuan remaja. *Surau-surau* yang didirikan oleh masing-masing suku dikendalikan oleh seorang pemangku adat suku yang bertugas dalam bidang keagamaan yang disebut "*malin*". *Malin*, adalah salah seorang dari empat orang pemimpin suku yang disebut "*urang ampek jinih*", yaitu *Penghulu, Manti, Dubalang* dan *Malin* (Navis 1984).

Terjadinya proses penyempurnaan dan pengokohan sistem adat oleh Islam terlihat kepada; pertama, perubahan-perubahan yang terjadi dalam menetapkan azas dan dasar falsafah *adat, adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah, syarak mangato adat mamakai*. Kedua, lahirnya gelar *Malin*, yaitu "pemangku" adat yang khusus mengurus kehidupan beragama untuk anggota kaum atau suku. Ketiga, adanya hukum adat bahwa masjid merupakan salah satu syarat pembentukan sebuah *nagari*. Tersebut dalam pepatah adat Minangkabau "*bakorong bakampuang, barumah batanggo, basawah baladang, babalai ba-musajik, balabuah batapiian, bamedan bagalanggan dan bapandam bapakuburan*". Adanya masjid sebagai salah satu sarana umum dalam *nagari* diikuti dengan adanya "*Tuanku nan Ampek*", yaitu *Imam, Malin, Khatib* dan *Bilal*. Keempat, adanya usaha-usaha untuk mencari persesuaian antara sistem pewarisan menurut hukum adat dan sistem pewarisan menurut hukum Islam. Hasilnya adalah, *harta pusako*

tinggi diwariskan kepada *kemenakan* secara matrilineal menurut hukum adat dan *harta pusako randah* diwariskan menurut sistem pewarisan Islam. *Harta pusako tinggi* adalah segala macam harta yang diperoleh secara turun temurun menurut sistem matrilineal adat Minangkabau. Sedangkan *harta pusako randah*, ialah harta yang bersumber dari pendapatan suami-isteri.

Lahirnya gerakan kepeloporan dalam perjuangan kemerdekaan oleh tiga orang ulama, yaitu Haji Miskin dari Pandai Sikek (*luhak* Agam), Haji Abdurrahman dari Piobang (*luhak* Limapuluh Kota) dan Haji Muhammad Arif dari Sumaniak (*luhak* Tanah Datar), adalah bukti lain dari gerakan keagamaan yang juga tidak bisa diabaikan. Gerakan yang pada awalnya bertujuan melakukan usaha pemurnian ajaran Islam di Minangkabau yang dipengaruhi budaya Hindu, kemudian bermuara pada munculnya gerakan Paderi dalam sejarah perjuangan kemerdekaan Republik Indonesia (lihat Dobbin 1983).

Syeikh Muhammad Jamil Jambek, seorang tokoh yang pernah mempelajari ilmu tarekat dan memperoleh ijazah dari tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah pada tahun 1315 M di Makah, juga memberi penilaian yang negatif kepada amalan tarekat. Menurut beliau ulama-ulama tarekat telah memberi keterangan yang berbelit-belit dan alasan yang keliru, serta tidak masuk akal mengenai ajaran dan amalan mereka. Seperti ajaran tentang larangan makan daging sewaktu menjalani suluk, adalah ajaran baru yang ditambah dan diciptakan oleh Syeikh Khalid Kurdi. Oleh karena itu, amalan-amalan tarekat ini dipandang sebagai bid'ah, karena tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW dan sahabat-sahabatnya, dan ia juga tidak ada dalam al-Qur'an. Syeikh Muhammad Jamil Jambek, berpandangan bahwa ajaran dan amalan tarekat bercampur-campur tidak berketentuan, batas-batas agama tidak ada kejelasan. Tarekat ini pun nyata tidak ada ketetapanannya, pada awalnya

kemuliaan Abu Bakar Siddiq dijadikan dalil untuk menetapkan ada ilmu batin dari Rasulullah SAW. Kemudian datang orang-orang ternama dari Kurdi, Parsi dan India, lalu dijadikan sebagai *mujaddid* mereka, karena membawa ajaran-ajaran baru sebagai tambahan (Noer 1980; Hamka, 1967).

Manurut Azyumardi Azra (1992), gerakan keagamaan seperti ini dikenal sebagai gerakan "neo-sufisme", yaitu gerakan tasawuf yang terinspirasi oleh gerakan Wahabi di Saudi. Oleh karena itu, gerakan sufisme di Indonesia menurut Azyumardi (1992), termasuk di Minangkabau, mempunyai dua ciri penting, yaitu pendekatan diri kepada Tuhan (*mujahadah*) dan melakukan usaha-usaha perubahan kehidupan sosial masyarakat (aktivisme sosial). Gerakan perubahan (pembaharuan) yang dilakukan oleh golongan sufi cepat tersebar dan berpengaruh luas disebabkan adanya jaringan para ulama sufi di berbagai daerah dan pelosok negeri.

Kuatnya pengaruh kerajaan Islam Pasai di Aceh di bawah kekuasaan Sultan Iskandar Muda tahun 1607-1638 M menjadi awal dikuasainya kerajaan Minangkabau. Perkembangan Islam di Aceh, khususnya faham tasawuf melalui Abdurrauf al-Sinkili ikut mempengaruhi pemikiran keagamaan di Minangkabau sejak masa awal. Pengaruh al-Sinkili dalam perkembangan Islam di Minangkabau diteruskan oleh Syeikh Burhanuddin. Syeikh Burhanuddin di Ulakan Pariaman memainkan peran sebagai penyebar Islam melalui tarekat Syathariyah di Minangkabau. Sehingga *Surau* Ulakan cukup termasyhur sebagai satu-satunya pusat keilmuan Islam di Minangkabau. Tarekat Syatariyah ini dipelopori oleh Abdullah al-Syatary (m. 1415), disebarkan oleh Syeikh Abdurrauf al-Singkil (1615-1693) di Nusantara dan Syeikh Burhanuddin (1646-1692) pula membawanya dari Aceh ke Minangkabau sekitar tahun 1680 M. Di Minangkabau ajaran tarekat ini disebarkan pula oleh pengikut-pengikutnya ke *darek*,

yaitu ke daerah Agam, Limapuluh Kota, Tanah Datar, Taram, Silungkang, Singkarak, Bonjol dan lain-lain (Hamka 1967; Dobbin 1992; Bruinessen 1992).

Seperti yang telah disebutkan pada bahagian terdahulu, bahwa pada pertengahan abad ke-7 M agama Islam sudah mulai memasuki Minangkabau. Namun pada waktu itu perkembangan Islam di Minangkabau masih dapat dikatakan merupakan usaha yang kebetulan saja, karena adanya pedagang-pedagang yang beragama Islam datang ke Minangkabau. Pengaruh Islam pun hanya terbatas pada daerah-daerah yang didatangi oleh pedagang-pedagang Islam, yaitu di sekitar kota-kota dagang di Pantai Timur Sumatera. Masuknya agama Islam itu ada yang secara langsung dibawa oleh pedagang Arab dan ada yang dibawa oleh pedagang India atau lain, artinya tidak langsung datang dari negeri Arab (Azra 1992; Azra 1999).

Akulturasinya adat dan agama Islam pada masyarakat Minangkabau menciptakan segmentasi masyarakat pada kelompok-kelompok, yang secara garis besar terbagi pada dua kelompok besar, yaitu "Kaum Adat" dan "kaum agama (ulama)". Kedua golongan ini lebih populer dikenal dengan "golongan tua" sebagai simbol pada kaum adat, dan "Kaum Muda" sebagai simbol pada kaum agama (ulama). Disebut "Kaum Tua" karena terdiri dari para tokoh-tokoh agama yang berfikir konservatif yang berpegang teguh pada nilai dan tradisi adat dan agama, serta berupaya mempertahankannya dari hantaman modernisasi. Sementara "Kaum Muda" merupakan kelompok yang terdiri dari tokoh muda yang mendalami agama yang berusaha mengubah beberapa tradisi dan hukum adat yang bertentangan dengan nilai-nilai agama.

Pengelompokan masyarakat pada dua kelompok ini sesungguhnya bukan sesuatu yang kaku, hanya mempermudah memahami dinamika masyarakat yang sedang berkembang. Disebut kaum tua atau kaum adat, bukan berarti tidak ada diantara mereka

yang ulama, bagitupun juga dengan kaum muda (ulama) bukan berarti mereka tidak ada yang mendalami dan memahami nilai dan hukum-hukum adat.

Dari segi pemahaman dan amalan keagamaan, masyarakat Minangkabau terbagi pada dua golongan besar, yaitu golongan *ablussunnah* (ulama "Kaum Tua") dan golongan modern. Disebut golongan *ablussunnah* karena mereka adalah penganut faham *Ablussunnah wal Jama'ah* dalam 'aqidah dan bermazhab Syafi'e dalam syari'ah (ibadah). Golongan ini mengakui ajaran tarekat yang mu'tabarah, dan sebahagian besar dari mereka merupakan penganut dan pengamal tarekat. Mereka ingin mempertahankan tradisi-tradisi yang telah masuk dan melekat pada berbagai sisi kehidupan masyarakat. "Kaum Tua" sering juga disebut oleh golongan "Kaum Muda" dengan sebutan "Kaum Kuno" dan "Kaum Kolot". Ini menunjukkan kepada sifat-sifat konservatif, jumud dan tidak mengikuti kemajuan zaman yang ditunjukkan oleh golongan ini. Oleh karena mereka senantiasa berkeras hati mempertahankan tradisi dan adat budaya yang sudah dipraktekkan secara turun temurun dan berakar pada sistem sosial masyarakat, maka mereka sering juga disebut dengan golongan "tradisionalis" (lihat Latif 1982).

Kelompok Islam tradisionalis (Kaum Tua) dan kelompok Islam modernis (Kaum Muda) merupakan dua golongan masyarakat Minangkabau yang memiliki pemahaman Islam yang berbeda. Dalam konteks ini, yang disebut sebagai kelompok Islam tradisionalis (Kaum Tua), adalah orang-orang yang dalam menjalankan amalan-amalan keagamaannya bersifat fleksibel dan adaptif terhadap adat istiadat yang berada di tengah masyarakat, serta menjalankan berbagai ritual tarekat yang bersifat sufistik. Kelompok Islam tradisionalis menyebarkan ajaran agama Islam dengan cara melakukan penyesuaian dengan budaya lokal. Pimpinan agama atau ulama hadir ke tengah-tengah masyarakat untuk menjawab

pertanyaan-pertanyaan yang dihadapi umat. Lalu, persoalan tersebut dijawab berdasarkan ajaran agama Islam dengan menggunakan bahasa yang bisa diterima oleh masyarakat.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di muka, bahwa, tarekat yang paling awal berkembang di Minangkabau dan kemudian mengakar kuat pada sebahagian masyarakatnya adalah tarekat Syattariyah, dibawa oleh Syaikh Burhanuddin Ulakan (1646-1699), salah seorang murid ulama Aceh yang terkemuka, Syaikh Abdurrauf al-Sinkili (1615-1693). Untuk beberapa lama, tarekat Syattariyyah merupakan satu-satunya perwakilan dari kelompok Islam tradisional di Minangkabau, sebelum akhirnya muncul tarekat Naqsyabandiyah sekitar tahun 1850 M (Bruinessen 1992). Selain Syattariyah dan Naqsyabandiyah, di Minangkabau juga berkembang, walaupun tidak terlalu besar, tarekat yang lain, seperti Sammaniyyah dan Qadariyyah. Sementara yang disebut sebagai kelompok Islam modernis (Kaum Muda), adalah orang-orang yang faham keagamaannya dipengaruhi oleh pemikiran kaum pembaharu di Mesir yang digagas oleh Syaikh Abdul Wahab. Kaum pembaharu, melakukan pemurnian terhadap penyimpangan ajaran-ajaran Islam akibat masih bercampur-aduknya pengamalan agama dengan tradisi lama yang terdapat dalam masyarakat. Kaum pembaharu ini, pada umumnya mendapat pendidikan di pusat-pusat pembaharuan agama Islam, seperti di Makkah dan Mesir, kemudian menjadi *agent of development* dan menjadi elit baru masyarakat. Gelombang pemikiran yang modernis ini mulai muncul di Sumatra Barat pada sekitar awal abad ke-19 M, terutama ketika pada tahun 1803 M, tiga Haji terkemuka asal Minangkabau, yakni Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang, kembali dari Makkah dan menyebarkan faham pembaharuan dalam bidang keagamaan (Dobbin 1992).

Setiap aliran tarekat, sebagaimana disebutkan di awal, berupaya melakukan penyesuaian-penyesuaian dalam mempraktekkan ajaran

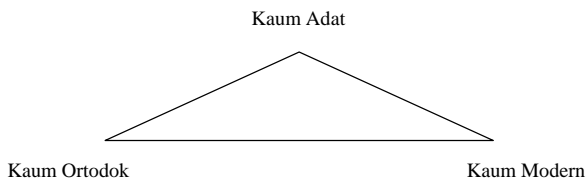
yang diyakini dengan sistem sosio-budaya Minangkabau secara keseluruhan. Oleh sebab itu, setiap aliran tarekat ini dapat diterima dengan mudah dan dapat menyesuaikan diri dengan dinamika kehidupan masyarakat yang ada. Para penganut tarekat mampu menyesuaikan diri dan mengambil warna lokal. Mereka lebih memberikan penekanan terhadap kehidupan “esoterik” manusia, sekaligus terhadap kemajuan spiritual individu (Azra 2003). Hal ini semakin nyata dengan ritual yang dilakukan oleh penganut tarekat tertentu, seperti acara "*suluk*" dan "*ratib*" untuk mendapatkan ilham. *Suluk* dalam bahasa Arab bermaksud "perjalanan", adalah sebuah istilah yang digunakan kaum tarekat untuk menggambarkan kemajuan sufistik dalam menempuh jalan menuju Tuhan. Untuk sampai kepada kedekatan diri kepada Tuhan diawali dengan memasuki “thariqah” (cara) di bawah bimbingan seorang Syaikh (guru, *mursyid*) dan diakhiri dengan pencapaian tahap spritual tertinggi. Waktu *bersuluk* sekurang-kurangnya 3 hari, boleh juga 10 hari dan paling baik 40 hari. Selama dalam *suluk* seseorang dilarang memakan makanan yang bernyawa seperti, ayam, ikan dan daging. Selama dalam *suluk* seseorang selalu mengingat Allah dan menjaga wudhu`. Di Minangkabau, upacara *suluk* diadakan di suatu tempat khusus dalam *surau*; sebuah bilik dengan bilik kecil, 3 kali 6 kaki dan kira-kira 6 kaki tingginya, disediakan bagi pelaku *suluk*. Sedangkan "*ratib*" (jamak, *rawatib*), adalah bacaan-bacaan khusus atau do'a-do'a tertentu yang dibaca setelah shalat sunat. *Ratib* juga dibaca pada zikir yang sendirian dan bersama-sama. Istilah *ratib* berasal dari dan berkembang pada zikir, khususnya *zikir jali* dan *zikir khafi*, karena semua *ratib* dinyanyikan keras.

Dengan demikian, walaupun Islam secara aktif dipraktikkan oleh masyarakat Minangkabau namun kedatangannya tidak mampu menghapus tahayul dan kepercayaan terhadap *magi* dan *jimat*. William Marsden (dalam Azra 2003) yang mengunjungi Minangkabau pada

1779 M menyatakan bahwa rakyat di dataran tinggi Minangkabau telah masuk Islam secara keseluruhan, ketika banyak daerah lain di Sumatera masih tetap tanpa agama sama sekali. Namun Marsden menyatakan bahwa *tahayul* dan amalan-amalan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam masih dikerjakan masyarakat Minangkabau.

Keadaan ini berlanjut hingga akhir abad ke-18 M, sebelum akhirnya Haji Miskin, Haji Piobang dan Haji Sumanik (1803), tiga orang ulama modernis kembali dari Makkah membawa ajaran radikal yang dipengaruhi oleh faham Wahabi. Mereka dengan ajaran Wahabi berusaha membersihkan ajaran Islam yang masih banyak dipengaruhi oleh mistik dan tahayul. Upaya pembersihan ini mendapat tentangan dari ulama konservatif dan juga kaum adat. Perselisihan ini berjalan dalam waktu yang cukup lama, terkenal dengan pertentangan antara "Kaum Tua" dengan "Kaum Muda". Puncak dari gerakan radikal ini adalah dengan meletusnya Perang Paderi pada 1821 M (Mansoer 1970).

Mengikuti pendapat R. C. Kwantes (1975), dinamika gerakan islamisasi masyarakat Minangkabau melibatkan tiga kelompok masyarakat yang berpengaruh. Dinamika ketiga kelompok ini dikenal sebagai dengan *drieboeks positie* (gerakan segitiga), yang terdiri dari tiga golongan masyarakat Minangkabau yang masing-masing mempunyai kedudukan dan pengaruh yang sama. Tiga golongan itu ialah; kaum adat, ulama kaum tua, dan ulama kaum muda (Daya 1990).



Gambar 4.1 Gerakan segitiga Islamisasi Minangkabau

Sumber: Daya 1990

Kaum ortodok adalah ulama-ulama kaum tua, sedangkan kaum modern adalah ulama-ulama kaum muda yang telah keluar dari kelompok-kelompok yang lain, dan telah menerima bermacam pengaruh, terutama cara berfikir dan pendidikan Barat, serta faham Islam modern yang berkembang di Mesir. Dan, kaum adat adalah *Niniekk Mamak (penghulu)* dalam *nagari* Minangkabau. Tapi, pada masa perkembangan selanjutnya tiga golongan ini hanya dikenal dengan dua golongan, yaitu "Kaum Tua", yang terdiri dari "kaum adat" dan "kaum ortodok", "Kaum Muda", yang disebut juga "kaum modern" menurut pendapat Kwantes di atas. "Kaum ortodok" yang diartikan sebagai ulama kaum tua di atas, adalah ulama-ulama tarekat.

Gerakan pembaharuan di Minangkabau semakin meningkat setelah banyaknya anak-anak muda yang berangkat ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji, sekaligus memperdalam ilmu agama. Mereka yang kemudian pulang ke Minangkabau, membawa ajaran ortodoks, menggantikan ajaran mistik yang sinkretis. Di antara mereka yang berangkat dan kembali ke Minangkabau ialah Syaikh Abdullah Ahmad, Syaikh Abdul Karim Amarullah, Syaikh Taib Umar, Syaikh Ibrahim Musa Parabek, Syaikh Daud Rasidi, dan Syaikh Muhammad Djamil Djambek. Mereka yang tergabung dalam gerakan pembaharuan ini kemudian melakukan penentangan terhadap ajaran tarekat, *suluk* dan amalan-amalan *bid'ah*, *khufarat* dan *taklid*, serta banyak hal yang menurut mereka tidak sesuai dengan al-Qur`an dan hadis Rasulullah. Gerakan Islam pembaharuan ini berpandangan bahwa hanya al-Qur`an dan hadis Nabi yang *sahih* sajalah yang mempunyai kebenaran mutlak, dan yang boleh dijadikan pedoman umat Islam dalam mempraktekkan ajaran agama (Daya 1990).

Masyarakat Islam Minangkabau kini, pada perkembangan kehidupan sosial keagamaannya merupakan kelanjutan dari

pola struktur gerakan keagamaan, dua kelompok besar golongan masyarakat di atas, yaitu golongan tradisional (Kaum Tua) dan golongan modern (Kaum Muda). Dikotomi tradisional dan modern digunakan untuk menggambarkan perbedaan antara berbagai kehidupan masyarakat, yang memperlihatkan dua kategori dan ciri-ciri fungsional berbeda. Sementara itu, ciri-ciri struktur suatu kehidupan bersama tercermin dari peranan masyarakat yang ada di dalamnya. Masyarakat tradisional ialah, suatu masyarakat yang masih dipandang belum mengalami perubahan. Masyarakat tradisional selalu dipandang sebagai kelompok masyarakat yang senantiasa mempertahankan cara hidup, nilai-nilai dan adat budaya lama. Sedangkan masyarakat modern merujuk kepada kelompok masyarakat yang terbuka kepada adanya perubahan kehidupan, dinamis dan rasional pragmatis. Masyarakat modern biasanya disertai dengan dinamika sikap dan kemampuannya untuk menyesuaikan diri dengan keadaan baru.

Bentuk baru dari dua kelompok agama masyarakat Minangkabau sekarang berwujud sebagai organisasi sosial agama, yaitu Tarbiyah Islamiyah dan Muhammadiyah. Tarbiyah Islamiyah sebagai perhimpunan ulama dan kelompok masyarakat Islam tradisional, ulama dan jama'ah tarekat, yang dahulu disebut "Kaum Tua". Sedangkan Muhammadiyah merupakan perhimpunan ulama dan kelompok masyarakat Islam modern, yang dahulu disebut dengan "Kaum Muda". Pertentangan antara dua kelompok ini, sekarang sangat terlihat dalam penetapan awal Ramadhan, penetapan dua Hari Raya ('Idul Fitri dan 'Idul Adha), pelaksanaan shalat tarawih, penyelenggaraan kematian dan amalan yang lain.

Pelaksanaan shalat tarawih, misalnya, kelompok Muhammadiyah berpendirian bahwa shalat tarawih yang benar adalah delapan raka'at (empat raka'at satu salam), dan ditambah tiga raka'at witr. Sedangkan kelompok Tarbiyah Islamiyah masih tetap

mempertahankan pelaksanaan shalat tarawih dengan cara-cara lama, yaitu dua puluh raka'at (dua raka'at satu salam), dan ditambah tiga raka'at shalat witr. Dua perbedaan pelaksanaan shalat tarawih ini, melahirkan dinamika kehidupan sosial masyarakat Islam Minangkabau, karena masing-masing kelompok berupaya keras untuk pendapat mereka tetap diikuti oleh masyarakat.

Perbedaan penetapan Hari Raya, sebagai contoh lain, memperlihatkan terbelahnya masyarakat Islam Minangkabau kepada dua kelompok besar. Walau pada kelompok tradisional, antara jama'ah Syattariyah dengan jama'ah Naqsyabandiyah terdapat juga perbedaan pendapat, tetapi pengaruh sosial kegamaan yang kuat terasa pada perbedaan antara Muhammadiyah dan Tarbiyah di atas. Bahkan perbedaan ini kadang terlihat beraroma politis. Perbedaan penetapan Hari Raya diurus oleh negara, yaitu Kementerian Agama, dengan membentuk lembaga yang khusus menyelesaikan perbedaan penetapan awal Ramadhan dan Hari Raya. Lembaga ini bernama Majelis Hisab dan Rukyah, yang anggotanya terdiri dari ulama-ulama dari berbagai organisasi agama di Indoensia. Biasanya kelompok Muhammadiyah lebih dahulu melaksanakan Puasa Ramadhan dan Hari Raya daripada kelompok Tarbiyah. Sedangkan keputusan negara biasanya mengikuti pendapat ulama-ulama *ra'yi*. Disebut ulama *ra'yi*, karena metode penetapan awal Ramadhan dan Hari Raya dengan cara "rukayah" (melihat bulan/hilal). Sedangkan kelompok Muhammadiyah disebut kelompok *hisab*, karena metode penetapan awal Ramadhan dan Hari Raya dengan cara menghitung secara ilmiah. Sehingga biasa terdengar dalam masyarakat ungkapan mengikuti pemerintah atau mengikuti Muhammadiyah.

Talcott Parsons (dalam Hoogvelt 1985) menjelaskan hubungan sosial antara masyarakat tradisional dengan masyarakat modern itu sebagai hubungan saling berlawanan, yang dikumpulkan kepada orientasi nilai (*pettern-variables*). Masyarakat tradisional cenderung

mempunyai hubungan kecintaan, yakni hubungan personal dan emosional. Masyarakat modern mempunyai hubungan formal, yakni hubungan kerja yang tidak langsung, tidak personal dan tidak berjarak (Hoogvelt 1985). Ada hubungan yang bersifat khusus dan universal (*particularistic dan universalistic*). Masyarakat tradisional cenderung untuk berhubungan dengan anggota masyarakat dari satu kelompok tertentu sehingga ada rasa untuk memikul beban tanggung jawab bersama. Sementara anggota masyarakat modern berkaitan satu sama lain dengan batas-batas universal, lebih tidak terikat dengan tanggung jawab kelompok dan kekhususan. Masyarakat tradisional biasanya mempunyai kewajiban kekeluargaan, komunitas dan kesukuan (orientasi kolektif), sementara masyarakat modern lebih bersifat individualistik (*self orientation*). Masyarakat tradisional lebih memandang status warisan dan bawaan (*ascription*), sebaliknya masyarakat modern yang tumbuh dalam persaingan yang ketat jauh lebih banyak memperhatikan prestasi (*achievement*). Masyarakat tradisional belum merumuskan fungsi-fungsi kelebagaannya secara jelas (*functionally diffuse*) dan karenanya akan terjadi pelaksanaan tugas yang tidak efisien, sebaliknya masyarakat modern telah merumuskan secara jelas tugas masing-masing institusi (*functionally specific*).

Konsep kemajuan atau modernisme cenderung diterjemahkan berkaitan dengan perubahan dan perkembangan dari masyarakat miskin menuju masyarakat yang lebih maju. Dalam konteks ini modernisasi termasuk mengenai perubahan dalam bidang ekonomi, politik, sosial, dan budaya. Oleh karena itu, masyarakat modern sesungguhnya merupakan hasil korelasi antara tingginya nilai peradaban manusia sebagai anggota masyarakat dengan majunya tingkat rasionalitas dalam mengkaji hasil kebudayaan. Modernisasi hakikatnya merupakan perubahan pada individu atau masyarakat dalam cara hidup, seperti tradisi, sikap dan sistem nilai serta jalan

fikiran dengan berorientasi pada kehidupan yang lebih maju. Untuk mewujudkan masyarakat yang lebih maju dan sejahtera. Masyarakat modern dipandang terus menerus berusaha secara dinamis, dengan ciri-ciri berupa inovasi, kemajuan teknologi dan perkembangan ekonomi, politik, sosial dan budaya.

B. Internalisasi Islam Kultural: *Adat Basandi Syarak*

Sebagai bahagian integral dari kebudayaan peradaban Islam secara keseluruhan, fenomena dan ekspresi kebudayaan peradaban Islam di wilayah-wilayah Indo-Melayu mempunyai ciri-ciri universal. Tapi pada saat yang sama kebudayaan dan peradaban Islam di daerah-daerah manapun, termasuk di kawasan Indo-Melayu, juga mempunyai unsur-unsur lokal.

Anthony Reid (1993), dengan menggunakan istilah "*religious revolution*", berpendapat bahwa terjadinya transformasi budaya dan peradaban Indo-Melayu dari sistem keagamaan lokal kepada sistem keagamaan Islam, lengkap dengan berbagai bentuk kewujudan kebudayaan dan peradabannya. Revolusi agama yang memunculkan transformasi kebudayaan dan peradaban itu, menurut Reid, disebabkan beberapa faktor yang inheren atau faktor-faktor lain yang kemudian secara kental dikaitkan dengan Islam (dalam Azra 1999). Pertama, adalah sistem keimanan Islam yang mudah difahami dan diterima akal. Sebelum kedatangan Islam, sistem kepercayaan lokal, yang berpusat pada penyembahan arwah nenek moyang, tidak siap pakai dalam segala keadaan dan di manapun. Ketika penganut sistem kepercayaan lokal seperti ini jauh dari komunitas yang mereka kenal, ketika itu mereka lepas dari perlindungan arwah yang mereka puja. Sementara itu, orang-orang yang karena berbagai alasan terpaksa meninggalkan lingkungan komunitas mereka, harus mencari sistem keimanan yang berlaku umum dan di mana saja. Oleh sebab itu, mereka perlu mencari sistem kepercayaan yang Tuhan berada

dimana-mana. Tuhan yang selalu siap memberikan perlindungan di manapun berada. Islam menawarkan sistem kepercayaan seperti ini. Melalui para pedagang Muslim pada awal masuknya Islam di wilayah pesisir, terjadi perpindahan sistem kepercayaan masyarakat lokal kepada sistem keimanan Islam. Sistem kepercayaan Islam ini selanjutnya berakulturasi dengan budaya dan tradisi masyarakat lokal.

Kedua, pertautan Islam dengan kekayaan dan kekuasaan. Masyarakat lokal pertama kali bertemu dan berinteraksi dengan pedagang Muslim di wilayah pesisir atau pelabuhan. Mereka adalah pedagang-pedagang Muslim yang kaya. Keadaan ini memberi pengaruh pada masyarakat lokal, bahwa usaha-usaha yang berhasil hanya akan didapati dengan mengikuti agama para pedagang, yaitu Islam. Para pedagang Muslim ini, dengan kekuatan ekonomi juga mampu mempengaruhi dan berperan dalam aktivitas politik lokal. Selanjutnya Islam dikaitkan dengan "*power*", kekuasaan. Dalam perspektif sejarah, hal ini tampak pada munculnya kesultanan Islam di berbagai wilayah pesisir, seperti Samudera Pasai, Melaka, Demak, Johor, Ternate, Goa dan seterusnya. Kebangkitan kesultanan ini, yang didukung oleh kekuatan ekonomi dan politik, membantu menciptakan citra bahwa Islam itu kuat, baik secara spritual, ekonomi, politik maupun militer. Dengan demikian, masuk Islam menjadi sangat berprestise (Azra 1999). Masyarakat Islam pada waktu itu berkembang menjadi komunitas yang berada pada kelas menengah dan mempunyai status sosial yang dihargai.

Pada konteks Minangkabau interaksi Islam dengan masyarakat lokal dapat dilihat pada proses islamisasi awal di daerah pesisir Tiku, Pariaman dan Indrapura sekitar abad 16-17 M, terutama pada zaman Sultan Iskandar Muda (Hamka 1967; Navis, 1984). Pada waktu kekuasaan kesultanan Aceh inilah penyebaran Islam semakin meluas. Orang-orang keturunan Arab yang sudah ada di daerah pesisir Pariaman, yang menurut Hamka sudah ada semenjak tahun 674 M,

dan para pendatang baru yang bersatus ulama menjadi dihargai. Nilai kharismatik keagamaan memosisikan ulama sebagai orang yang dianggap sakral dan dihormati. Kaum ulama yang kemudian digelari "*sidi*" (*saidina*) menjadi golongan penguasa politik dan ekonomi. Daerah Pesisir Pariaman dikenal sebagai pintu gerbang masuknya Islam ke Minangkabau, *syarak mandaki adat manurun*. Gelar "*Sidi*", "*Sutan*", "*Malin*", "*Katik*" dan sebagainya, yang diberikan kepada orang Minangkabau sampai saat ini, diyakini sebagai hasil dari akulturasi budaya lokal dengan Islam yang berasal dari akar kata "*saidina, sulthan, mualim*" ('alim = orang yang berilmu) dan "*khatib*" (Navis 1984; Samad 2003). Pada masyarakat Pariaman, sampai sekarang gelar "*sidi*" masih dipandang sebagai gelar dari kaum bangsawan, walau sudah mulai terasa terjadi pergeseran pandangan masyarakat.

Ketiga, terjadinya perubahan tradisi lokal masyarakat kepada Islam didorong oleh faktor pengenalan kebudayaan literasi yang relatif universal kepada penduduk. Al-Attas (1977) mengatakan, bahwa pengenalan kebudayaan-kebudayaan literasi telah memunculkan tradisi rasionalisme dan intelektualisme, bukan saja pada kumunitas elit, tetapi juga pada masyarakat bawah.

Falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* adalah rumusan hubungan antara adat Minangkabau dengan agama Islam. Rumusan ini tidak begitu saja muncul, tetapi melalui perjalanan panjang, konflik sosial, konflik budaya sampai pada terjadinya konflik fisik (senjata). Apa yang dikenal dengan "Kaum Tua" dan "Kaum Muda" dalam perkembangan masyarakat Minangkabau merupakan realitas sejarah terhadap dinamika Islam kultural Minangkabau. Rumusan falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* yang sampai sekarang masih dipegang oleh masyarakat Minangkabau, dan dijadikan dasar gerakan dan perjuangan untuk menciptakan masyarakat Minangkabau yang beragama dan beradat. Proses penyempurnaan ajaran adat dengan ajaran Islam masih tetap

berlangsung mengikuti perkembangan masyarakat itu sendiri. Kemunculan “PERDA” (Peraturan Daerah) “pakaian Muslim”, sebagai contoh, baik pemerintah provinsi, pemerintah kabupaten dan kota di Sumatera Barat, merupakan salah satu bentuk usaha menterjemahkan falsafah ini dalam kehidupan dalam konteks kini.

Proses akulturasi dan perpaduan budaya Minangkabau dengan Islam, yang akhirnya melahirkan falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*, melalui jalan berliku dan waktu yang sangat panjang. Walaupun Minangkabau sudah mengenal Islam sejak aliran Sunni masuk sekitar tahun 670 M, disusul oleh aliran Syi’ah sekitar tahun 1000 M, namun pengaruhnya belum banyak mempengaruhi kehidupan sosial budaya masyarakat Minangkabau. Pada tahun 1805 M dilangsungkan pertemuan antara kaum adat dan para ulama di Puncak Pato, Bukit Marapalam, Tanah Datar (Navis 1984; Idris 2004). Pertemuan itu bertujuan untuk mencari penyelesaian masalah harta pusaka kaum. Dengan kedatangan Islam terjadi masalah mendasar dalam sistem adat Minangkabau. Adat Minangkabau yang dikenal dengan sistem pewarisan matrilineal, sedangkan Islam menganal sistem pewarisan patrilineal, yang sistem pewarisan dan cara mengitungnya sangat berbeda dengan hukum adat yang sudah lama dikenal dan dipraktikkan oleh masyarakat. Menurut hukum adat Minangkabau, harta pusaka kaum disebut juga “pusaka rendah”, tidak diwariskan kepada anak, tetapi diwarisi atau dipusakakan kepada *kemenakan*. Harta pusaka kaum merupakan milik bersama kaum yang bersangkutan dan tidak boleh dipindahkan hak pemilikannya kepada pribadi, walaupun anggota kaum bersangkutan. Harta pusaka kaum merupakan harta kolektif kaum. Menurut kaum Ulama, harta menjadi warisan yang harus diberikan kepada anak-anak, apakah harta pusaka itu milik kaum atau milik pribadi. Jadi, terdapat perbedaan mendasar mengenai sistem pewarisan dan penurunan harta antara kaum adat dan kaum agama.

Pertemuan antara kaum adat dan kaum agama di Bukit Marapalam melahirkan kesepakatan dan titik temu yang kompromistis, menemukan jalan tengah. Harta pusaka kaum tetap diturunkan atau dipusakakan kepada *kemenakan* secara matrilineal, sedangkan harta yang diperoleh dari hasil usaha sendiri tunduk kepada hukum *faraid* (hukum Islam).

Sebelum terjadi pertemuan Bukit Marapalam, berlaku ketentuan adat Minangkabau yang berbunyi "*adat basandi alua jo patuik*" (adat bersendi alur dan patut). Setelah permufakatan antara kaum adat dan kaum agama, dasar falsafah adat diganti dengan "*adat basandi syarak, syarak basandi adat*" (adat bersendi syarak, syarak bersendi adat). Ini menjadi awal dan jalan pembuka bagi Islam untuk mempengaruhi seluruh sistem sosial masyarakat Minangkabau.

Dalam perjalanannya hasil permufakatan ini tidak begitu saja dapat dijalankan, perlu waktu yang panjang untuk mensosialisasikannya. Sistem komunikasi masa itu yang sangat terbatas menyebabkan tidak semua *nagari* dapat melaksanakan keputusan bersama itu. Di Pandai Sikek misalnya, kaum adat kelihatannya belum memahami makna keputusan di Bukit Marapalam itu. Tradisi menyabung ayam dan berjudi, minuman keras dan sebagainya masih saja menjadi tradisi dan permainan masyarakat. Tradisi ini tentu saja bertentangan dengan ajaran Islam dan tidak diterima oleh kaum agama. Akibatnya Balai Adat di Pandai Sikek dibakar dan permusuhan berkobar. Inilah yang diyakini menjadi awal pertentangan fisik antara kaum adat dan kaum agama di Minangkabau (Navis 1984; Latif 1982).

Konflik kaum adat dengan kaum agama pada akhirnya dapat diselesaikan dengan jalan musyawarah untuk *mufakat*, adanya kesadaran masing-masing kelompok bahwa untuk mengubah cara berfikir dan perilaku sosial masyarakat memerlukan proses yang panjang. Perlu kesabaran dan usaha yang berkelanjutan. Bahkan,

sampai saat ini masih saja terjadi konflik antara kelompok Islam modern dengan kaum adat dan kelompok Islam tradisional. Konflik ini terjadi karena perlawanan yang dilakukan oleh golongan Islam modern terhadap dualisme sistem pewarisan pada masyarakat Minangkabau. Perlawanan yang lebih keras terhadap sistem adat Minangkabau ini dilakukan oleh kelompok Islam modern yang beraliran keras. Mereka berpendapat bahwa adat Minangkabau merupakan adat jahiliah, dan harus dimusnahkan. Dan, ini sering dijadikan tema dakwah mereka.

Realitasnya, adat Minangkabau sampai saat ini masih diamalkan, yang menjadi identitas dan kebanggaan sebahagian besar masyarakatnya. Falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* bermakna bahwa tidak disebut orang Minangkabau kalau tidak beragama Islam, masih menjadi ideologi dan acuan masyarakat Minangkabau yang berwujud pada tradisi. Semenjak Islam diterima sebagai agama orang Minangkabau, terjadi islamisasi adat Minangkabau pada banyak aspek dan sisi kehidupan, bahkan mendorong munculnya tradisi dan institusi sosial baru. Pada kedudukan ini agama fungsional dalam memperkuat nilai dan tradisi, sekaligus menyempurnakan berbagai adat dan tradisi yang masih belum sesuai dengan ajaran Islam. Dimasukkannya "*Malin*" (mualim) dalam lembaga adat Minangkabau, lembaga sosial baru dalam struktur adat Minangkabau yang dikenal dengan "*urang ampek jinih*" (orang empat jenis) merupakan pengaruh dari Islam. *Urang nan ampek jinih* merupakan lembaga sosial dalam sistem adat Minangkabau, yaitu tokoh masyarakat yang merupakan pimpinan kolektif dalam suku yang "*sapayuang*", yang terdiri dari *ninik mamak* atau *Pangulu, Malin, Manti dan Dubalang*.

"*Tungku tigo sajarangan*" dan "*tali tigo sapilin*" adalah lembaga sosial yang lain yang dikenal dalam sistem adat Minangkabau yang juga memperlihatkan kuatnya pengaruh Islam. *Tungku tigo*

sajarangan adalah suatu lembaga adat yang anggotanya terdiri dari tiga kelompok masyarakat secara representatif yang mewakili golongan adat, golongan alim-ulama dan golongan intelektual (cendekiawan). Lembaga ini merupakan badan pertimbangan atau penasihat pamangku adat, *Pangulu/Ninieki mamak*, terhadap berbagai masalah sosial yang muncul dalam masyarakat. Lembaga ini tidak memutuskan perkara atau mengadili, tetapi semata-mata sebagai penasihat berdasarkan keahlian masing-masing. *Tali tigo sapilin*, tidak sama dengan *tungku tigo sajarangan*. Ianya berkaitan dengan hukum, yaitu tiga macam hukum yang berlaku di Minangkabau, hukum adat, hukum Islam dan hukum negara. Pada tradisi perkawinan, misalnya, pertama-tama harus diminta persetujuan *Pangulu* suku. Maksudnya agar tidak terjadi perkawinan yang mempunyai hubungan darah atau hubungan kekerabatan yang dilarang menurut adat. Setelah itu diurus surat-surat yang diperlukan pada Kantor Urusan Agama (KUA), barulah dilangsungkan perkawinan sesuai dengan hukum agama dan hukum negara oleh *qadhi*. *Qadhi* adalah lembaga adat yang ada pada tingkat *nagari* yang bertugas dalam urusan-urusan agama. Pemilihan istilah "*tali*" untuk lembaga adat *tali tigo sapilin* bukanlah sesuatu kebetulan. Istilah "*tali*" digunakan karena menyangkut hukum, mangikat. Salah satu fungsi tali memang sebagai pengikat. Sementara "*tungku*" yang biasanya dibuat dari batu, memang umumnya tiga buah. Di atasnya diletakkan wadah untuk memasak. Memasak dimaksudkan menuntaskan atau menyelesaikan masalah dasar manusia, yaitu makan.

1. *Nagari*

Nagari merupakan pemerintahan otonom dalam struktur masyarakat Minangkabau. Jika *suku* merupakan unit terkecil dalam sistem kekerabatan Manangkabau, maka *nagari* adalah unit terbesar, dan adat Minangkabau pun hanya *salingkuang* (selingkar) *nagari*

itu. Sebuah *nagari* tidak boleh didirikan begitu saja. Syarat-syarat untuk dapat disebut *nagari* ditetapkan dalam "*undang-undang pembantuan nagari*". Undang-undang ini boleh dikatakan sebagai undang-undang tata negara yang ruang lingkungannya berlaku sebatas lingkungan *nagari* secara otonom. Undang-undang pemerintahan *nagari* ini mengandung delapan pasal. Kedelapan pasal itu ialah (Navis 1984):

- a. *Baampeks* suku, yaitu setiap *nagari* sekurang-kurangnya mempunyai empat suku yang masing-masing dipimpin oleh *Penghulu*. Oleh karena masyarakat Minangkabau menganut sistem perkawinan eksogami-matrilineal, tidak boleh menikah dengan perempuan dari kelompok suku asal, maka keempat-empat suku harus terdiri dari dua bagaian suku yang tidak serumpun, sehingga ke dua kelompok itu boleh melakukan perkawinan.
- b. *Bakoroang bakampuang*, bahwa setiap *nagari* harus mempunyai wilayah kediaman yang mempunyai hubungan sosial antara satu sama lain. Setiap wilayah perkampungan disebut dengan "*orong*" atau *korong*".
- c. *Balabuah batapian*, bahwa *nagari* harus memiliki sarana jalan lingkungan dan jalan penghubung antar *nagari*. *Labuah* dalam bahasa Minangkabau dapat berarti "*jalan*" dan "*pelabuhan*". Kedua sarana ini sangat penting bagi pertumbuhan ekonomi dan perdagangan. *Tapian*, artinya tepi sungai yang berfungsi sebagai tempat bersandar kendaraan sungai dan juga sebagai tempat mandi. Ini semua merupakan simbol kemakmuran suatu masyarakat.
- d. *Basawah baladang*, artinya mempunyai daerah persawahan dan perkebunan (ladang) dan sistem pewarisannya. Sawah dan ladang adalah lambang ekonomi masyarakat untuk kelangsungan hidup sekelompok masyarakat.

- e. *Bahalaman bapamedanan*, yaitu tatacara rukun tetangga, pesta keramaian dan permainan rakyat. Ada juga sebahagian yang menyebutnya dengan “*barumah batanggo*”, yaitu mempunyai rumah tangga, tempat tinggal. Rumah di Minangkabau diperuntukkan bagi kaum ibu atau perempuan dengan anak-anaknya secara matrilineal-mastrilokal.
- f. *Basosok bajurami*, artinya *nagari* harus mempunyai batas-batas daerah yang ditentukan secara musyawarah antar para *Panghulu nagari* dengan *Penghulu nagari* yang berbatasan daerah.
- g. *Bapandam bapakuburan*, ialah tatacara masalah kematian dan upacaranya. Berbagai upacara kematian dilaksanakan masyarakat Minangkabau sebagai tradisi dengan berbagai bentuk dan caranya. Pada tradisi ini terlihat adanya pengaruh Hindu dan Buddha, agama yang dianut masyarakat Minangkabau sebelum datang Islam, yang meletakkan peristiwa kematian sebagai sesuatu yang penting bagi keluarga yang ditinggalkan. Berbagai ritual dan tradisi peringatan kematian masih dilaksanakan masyarakat hingga kini. Pengaruh Islam, dalam hal ini, terlihat pada tradisi "*shalawat*" selama dua hari setelah kematian, tradisi menuju hari dan seratus hari, yang masih dipraktikkan pada sebahagian besar wilayah Minangkabau. Tradisi kematian ini mendapat tentangan dari kaum agama modernis setelah berkembangnya gerakan pembaharuan Islam di Minangkabau. Golongan ulama modernis berpandangan bahwa tradisi ini adalah *bid'ah*, yang bertentangan dengan ajaran Islam. Gerakan ini masih dilaksanakan sampai sekarang, walau pada beberapa daerah tradisi ini sudah ditinggalkan oleh masyarakat.
- h. *Babalai bamusajik*, ialah mempunyai *balai* (*balairung*) tempat roda pemerintahan *nagari* dilaksanakan, seperti balai adat, balai nikah. Balai juga bermakna pasar, tempat berjualan, tempat keramaian, dan lapangan luas yang dapat menampung seluruh

kegiatan masyarakat. Di setiap *nagari*, kegiatan *balai* yang diartikan pasar, biasanya dilaksanakan sekali seminggu, sehingga ada istilah pergi ke "*pakam*" (pekan) atau pergi ke *balai* (pasar). Juga, pada *nagari* harus ada masjid yang merupakan pusat peribadatan masyarakat *nagari*. *Musajik* atau masjid menjadi salah satu syarat terbentuknya sebuah *nagari* dalam hukum pemerintahan *nagari* Minangkabau yang merupakan pengaruh Islam, sebagai satu-satunya agama Masyarakat Minangkabau. Kedua sarana umum ini sekaligus menjadi simbol dan alat pemersatu masyarakat.

Selain ini proses islamisasi adat Minangkabau tampak pada lahirnya struktur adat baru sebagai kelengkapan berdirinya suatu *nagari*, yaitu yang dikenal dengan *urang nan ampek jinih*. *Urang nan ampek jinih* merupakan lembaga adat yang terdiri dari *Penghulu*, *Ulama*, *Manti* dan *Dubalang*, yang mempunyai tugas dan fungsi masing-masing.

Kato Panghulu menyelasai
Kato Ulama kato hakikat
Kato Manti kato manghubuang
Kato Dubalang kato mangareh

Terjadinya internaslisasi Islam dalam sistem adat Minangkabau juga bisa dilihat dari simbol-simbol adat yang digunakan. Bintang dan bulan sabit yang terdapat pada lambang Minangkabau, bermakna ketauhidan sekaligus menunjukkan falsafah adat bersendi syarak, syarak bersendi Kitabullah. Ini menunjukkan bahwa Islam menjadi dasar berfikir dan sikap masyarakat Minangkabau.

Pengaruh Islam juga terlihat pada pakaian adat Minangkabau, sebagai salah satu simbol kebudayaan. Pakaian adat Miangkabau dalam setiap strata dari struktur sosial masyarakat, baik *Pangulu* ataupun orang muda, selalu menggunakan "sarung". Sarung

merupakan salah satu jenis pakaian yang identik dengan shalat. Oleh karena itu, pakaian adat Minangkabau memberi makna simbolik bahwa orang Minangkabau adalah orang yang selalu mengerjakan shalat, dan lebih dalam lagi bahwa orang Minangkabau harus beragama Islam. Tidak disebut orang Minangkabau kalau tidak beragama Islam.

2. *Bakaba*

Bakaba (kaba = khabar) merupakan suatu permainan rakyat yang tergolong populer. *Kaba* menurut banyak pendapat berasal dari kata Arab, yaitu "*khabar*", yang dalam gaya bahasa Indonesia menjadi "*khabar*", dan dalam bahasa Minangkabau menjadi "*kaba*". Pemahaman ini diperkuat oleh pantun pembukaan pada hampir semua *kaba*, yang berbunyi *dari langik tabarito, tibo di bumi jadi kaba* (dari langit terberita, sampai di bumi jadi khabar). Namun, dalam berbagai ungkapan istilah *kaba* sering didahului istilah "*curito*" (cerita), sehingga selalu disebut "*curito kaba*" (cerita khabar) (Navis 1984).

Bakaba merupakan suatu cara berkisah yang menimbulkan banyak pengaruh kepada berbagai bentuk permainan rakyat yang lain, seperti nyanyi, tari dan seni peran (teater). *Bakaba*, selain dari berkisah biasa, sering diiringi nyanyian. Tidak jarang pula ia disertai tari dan bahkan aksi peran. Dalam berkisah biasa, pembawanya disebut "*tukang kaba*". Akan tetapi jika *kaba* itu disampaikan dengan nyanyian, terdapat berbagai cara serta gaya sendiri, dan masing-masing mempunyai nama sendiri pula. Alat bunyi-bunyian itu boleh apa saja, seperti alat gesek, alat tiup, atau alat pukul. Jika menggunakan alat bunyi-bunyian sebagai pengiring, jumlah pembawanya bergantung pada alat yang digunakan. Jika memakai alat tiup, diperlukan dua orang. Yang lain boleh seorang atau lebih banyak, sehingga mereka dapat membawakannya berganti-ganti.

Bakaba ada juga disampaikan dalam bentuk *badikia* (berzikir). *Dikia* berasal dari bahasa Arab, “zikir”. Zikir artinya perbuatan memuji nama Allah SWT setelah selesai shalat, terutama dilakukan oleh kaum tarekat. Sedangkan *dikia* (dalam tradisi Minangkabau) ialah perbuatan yang dilakukan pada perayaan “Maulid Nabi”, dengan cara menyanyikan puji-pujian pada Nabi Muhammad SAW. Pada masyarakat tarekat, *badikia* menjadi tradisi tahunan yang dilaksanakan pada bulan Maulid. Kegiatan ini dilakukan pada tempat-tempat guru tarekat, dimana para murid-murid tarekat yang tersebar di berbagai daerah berkumpul di “*surau* tarekat” tempat mereka berguru, dengan melakukan serangkaian kegiatan ritual, salah satunya *badikia*.

Bakaba, pada mulanya berkembang di wilayah Pesisir bahagian Barat Minangkabau yang dikuasai kerajaan Aceh. Dipercayai, melalui Aceh inilah hikayat dan syair-syair diperkenalkan ke Minangkabau. Bila melihat wilayah perkembangan *kaba* di rantau Pesisir, dan sumber-sumber yang mempengaruhinya, dapat difahami bahwa cerita *kaba* klasik senantiasa mengisahkan raja-raja dan putera pangerannya, dewi-dewi atau kisah-kisah yang menyimpang dari struktur sosial Minangkabau. Cerita *kaba* memperlihatkan produk kebudayaan yang bukan asal Minangkabau pada awal pertumbuhannya.

Berbagai kisah *kaba* klasik yang sangat diagung-agungkan, seperti *Sabai nan Aluih*, *Gadiah Ranti*, ternyata kisahnya menyimpang dari struktur sosial masyarakat Minangkabau. Kisah *Sabai nan Aluih* dipinang orang kepada ayahnya, dan karena ditolak ayahnya dibunuh. Padahal dalam struktur sosial masyarakat Minangkabau seorang gadis dipinang kepada *mamak*-nya. Oleh karena itu tidak ada alasan untuk membunuh si ayah sebab menolak pinangan itu, sebab dalam masyarakat Minangkabau dalam urusan ini, ayah bukanlah yang menentukan. Demikian pula halnya dengan kisah

Gaduh Ranti yang difitnah, lalu diusir oleh ayahnya dari rumah dan dari kampungnya, padahal dalam struktur sosial Minangkabau status ayah adalah orang "*sumando*" (orang datang) yang tidak mempunyai kekuasaan di rumah isterinya.

Kaba yang muncul di rantau Pesisir lalu berkembang ke daerah *darek* (darat), yang merupakan pusat kebudayaan Minangkabau. Sampai di *darek*, *kaba* berubah menjadi kesenian rakyat yang berciri Minangkabau, seperti kehadiran tokoh *mamak* dalam hampir semua kisah *kaba*, sebagai tokoh yang menyampaikan pesan adat. Juga, hadirnya tokoh agama (ulama) yang menyampaikan pesan-pesan keagamaan. Hal ini dilakukan untuk menyelaraskan dengan sistem sosial masyarakat yang ada, yaitu sistem sosial masyarakat Minangkabau.

Tradisi *bakaba* saat ini masih hidup ditengah-tengah masyarakat Minangkabau dengan berbagai versi cerita rakyat. Sekarang *kaba* juga dipaparkan pada pesta-pesta perkawinan, bergandengan dengan tradisi modern. *Kaba* mengalami kemajuan seiring dengan perkembangan masyarakat, tidak hanya sebagai sarana hiburan rakyat. *Kaba* juga masuk ke dalam arena sosial politik, yaitu dijadikan sarana untuk melakukan kritik sosial, merespon berbagai fenomena sosial yang sedang berkembang, seperti masalah kepemimpinan, kemiskinan, pengangguran, dan lain-lain.

3. *Tabuik*

Permainan rakyat ini berkembang di daerah pesisir, terutama di daerah Pariaman. *Tabuik* diyakini banyak orang mempunyai hubungan dengan agama Islam aliran Syi'ah. Hal ini menguatkan bahwa Islam yang masuk ke Minangkabau ada yang beraliran Syi'ah. Tradisi ini merupakan upacara yang dilakukan untuk memperingati terbunuhnya Husin, cucu Nabi Muhammad, dalam perang Karbala. Pada perang itu kepala Husin dipenggal, lalu ditusuk dengan tombak dan diarak dengan kegembiraan, menari-nari sambil menyebut

nama Husin. Peristiwa itu diperingati setiap 10 Muharram dengan membuat arakan *tabuik*. Rangkaian upacara ini berawal sejak tanggal 1 Muharram, yaitu hari mengambil tanah ke dasar sungai sebagai simbol mengambil jasad Husin yang mati terbunuh. Tanah itu dimasukkan ke dalam periuk yang dibungkus dengan kain putih, seumpama mengafani mayat. Periuk itu diletakkan diatas tanah yang dilingkari dengan kain putih, seolah menyemayamkan jenazah pada benteng yang berdinding batu putih. Pada hari berikutnya dimulailah membuat *tabuik* sebagai keranda janazah. Pada hari kelima, tengah malam, orang pergi mengambil batang pisang. Batang pisang ditebas sekali pancung dengan pedang, sebagai lambang tindakan yang dilakukan putra Husin membalas kematian ayahnya. Pada hari ke tujuh mulailah mengarak jari-jari, yaitu seperti kubah yang dibuat dari kertas dan rangka buluh. Kertas itu digambari sepotong tangan dengan jari-jarinya yang terkembang. Jari-jari itu diarak dari rumah ke rumah sambil menyanyikan lagu duka tentang peristiwa yang menyedihkan itu. Arakan itu menggambarkan pengikut Husin yang sedang mencari dan memilah jari tangan dan serpihan jasad Husin yang dicincang musuhnya. Lalu jari-jari itu disatukan dengan tanah dalam periuk. Hari berikutnya jari-jari itu diarak lagi keliling kampung, saebagai simbol penemuan baru serpihan jasad Husin. Pada hari kesembilan acara dilanjutkan dengan mengarak serban Husin yang ditemui. Pada hari kesepuluh arak-arakan puncak dimulai, yakni mengarak *tabuik* yang berbentuk seperti keranda yang di atasnya bertengger buraq yang merupakan burung berkepala orang. Buraq itu dinaungi sebuah payung tiruan yang bertaburan bunga. Cara membawanya diusung puluhan orang dengan meng-*oyak-oyak*-nya sambil berteriak memanggil nama Husin mengikuti irama *oyakan* itu. Di belakangnya mengiringi pemain *debus*, yang menyiksa badannya dengan menusuk-nusuk badannya dengan besi runcing, pisau, membakar dirinya dengan api. *Debus* termasuk kesenian mistik fenomenal. Tidak termasuk jenis sihir.

Debus diperkirakan datang dari Aceh yang dibawa jama'ah tarekat Qadariah. Dahulunya debus dimainkan "*orang surau*", dan pemain debus disebut "*Kulipah*" (khalifah). Memainkan debus mengiaskan rasa penyesalan pengikut Husin atas kematian Khalifahnya dengan cara menyiksa diri, seolah hendak mengatakan mengapa Husin yang harus mati, mengapa tidak mereka saja. Pada malamnya, peringatan itu dilanjutkan dengan permainan *indang* (rebana kecil) sambil *badikia* mengisahkan kisah Hasan dan Husin yang mati terbunuh. Pada saat itu permainan debus pun dipertunjukkan. Besoknya *tabuik* diarak lagi untuk di buang ke laut. Arakan membuang tabuik ke laut dilakukan dengan cara yang syahdu.

Biasanya tabuik yang diarak tidak satu, tetapi banyak, dengan berbagai ukuran mewakili kampung masing-masing. Adakalanya seperti sengaja arakan itu berpapasan di batas kampung. Suasana menjadi panas dan adakalanya terjadi perkelahian massa sehingga ada yang berdarah. Perkelahian ini dipicu oleh saling mengejek dengan kata-kata dan tingkah laku yang diiringi irama musik Tansa yang berirama perang. Namun, pada arakan hari kedua, ketika *tabuik* hendak dibuang ke laut, habis pulalah sisa-sisa perkelahian yang telah terjadi sesamanya.

Perkembangan tradisi dan kesenian rakyat di Minangkabau selaras dengan proses perkembangan kehidupan sosialnya, terutama setelah adanya pengaruh Islam (madrasah). Kesenian yang dipengaruhi oleh tradisi Islam berkembang menjadi dua kutub. Golongan Makkah mengembangkan kesenian rebana, sedangkan golongan Mesir mengembangkan seni gambus. Seni rebana lebih mengkhususkan kegiatan pada acara yang bersifat syi'ar keagamaan, seperti pada perayaan Maulid Nabi dan khatam al-Qur'an. Seni gambus pada acara resmi dan formal, termasuk pada pesta perkawinan. Seni indang dan shalawat dulang yang merupakan kesenian Islam dari Aceh tetap berkembang di daerah Pesisir, seperti Pariaman. Pada daerah *darek* kesenian shalawat dulang juga cukup

berkembang, seperti di Batusangkar, Limapuluh Kota, dan sedikit di daerah-daerah Agam.

C. Minangkabau dalam Perubahan

Minangkabau merupakan komunitas masyarakat yang dianggap unik serta menarik banyak perhatian para peneliti dan pemerhati sosial. Keunikan masyarakat Minangkabau terlihat pada sistem kekerabatan matrilinealnya, sebagai salah satu dari beratus etnik di dunia yang menggunakan sistem ini. Sistem matrilineal merupakan aturan baku dalam sistem sosial Minangkabau. Pada masyarakat ini keanggotaan kerabat didapatkan melalui garis ibu, begitupun harta pusaka diberikan pada perempuan. Orang Minangkabau berpandangan bahwa sistem matrilineal yang mereka pertahankan menguatkan struktur kekerabatan, karena memang secara alami (*alam takambang jadi guru*) bahwa setiap generasi yang dilahirkan selalu dekat dengan ibu dibandingkan dengan bapak.

Sebagaimana yang sudah diterangkan, bahwa sistem matrilineal Minangkabau dicirikan oleh (Azwar 2001):

1. Garis keturunan ditarik dari ibu
2. Suku terbentuk menurut garis ibu
3. Adat menetap setelah menikah bersifat matrilokal, dimana suami menetap di rumah isteri (mertua) atau sekitar pusat kediaman kaum kerabat isteri. Sering juga disebut dengan sistem *uxorilokal*
4. Tidak boleh menikah sesama suku (*exogami*)
5. Kekuasaan dalam suku terletak pada penghulu suku (*niniak mamak*)
6. Harta pusaka diwariskan *mamak* kepada kemenakan secara matrilineal.

Beberapa ciri di atas sampai saat ini masih terlihat, walau secara perlahan sudah mengalami pergeseran-pergeseran. Dari beberapa kasus, mulai tampak gejala adanya penentangan terhadap norma dan aturan adat yang dipandang sangat mengikat. Sistem matriloal, misalnya, pada saat prosesi pernikahan mempelai laki-laki memang masih menetap, diantar pulang ke rumah isterinya, akan tetapi setelah itu suami membawa isterinya menetap ditempat lain. Hal ini boleh jadi didorong oleh faktor sosial-ekonomi, sebagai efek terjadinya perubahan bentuk pekerjaan dari sektor pertanian ke sektor jasa (Naim 1979).

Pergeseran lain mulai terlihat pada sistem eksogami, di mana terjadi pernikahan sesama suku, yang dulunya sangat dilarang. Dahulu dilarang terjadinya pernikahan antar sesama suku walau *Panghulu* atau *payuang*-nya berbeda, apabila masih dianggap memiliki pertalian darah dan berasal dari satu nenek moyang. Namun, saat ini, di beberapa daerah dan beberapa suku sudah ada yang membolehkan, asal tidak dalam satu *payuang*. Artinya, sistem eksogaminya masih tetap dipertahankan, karena memang istilah eksogami mempunyai makna realif. Apabila orang dilarang menikah dengan saudara sekandungnya, maka disebut eksogami keluarga inti. Apabila dilarang menikah dengan setiap orang yang mempunyai nama marga yang sama disebut eksogami marga. Apabila dilarang menikah sekampung, disebut eksogami kampung, dan sebagainya (Koentjaraningrat 1985). Di Minangkabau dengan perubahan yang terjadi pada beberapa kasus, satu hal yang masih dipertahankan adalah dilarang menikah *sapayuang*, yang boleh juga disebut eksogami *sapayuang*. Dalam perjalanan historisnya, masyarakat Minangkabau sebagai masyarakat yang agaliter dan demokratis. Masyarakat yang dikenal terbuka dan responsif pada perubahan dan pembaharuan. Hal ini dibuktikan dengan cepatnya ajaran Islam masuk dalam sistem sosial dan adat masyarakat

Minangkabau. Walau pada awalnya terjadi konflik (*social shock*), yang puncaknya melahirkan perang Paderi. Perang antara kaum adat yang dikenal dengan "Kaum Tua" dengan kaum agama (ulama Islam) yang dikenal dengan "Kaum Muda". Namun dalam waktu yang singkat Islam menjadi *included* dalam seluruh sistem sosial dan adat Minangkabau. Falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* merupakan puncak kesadaran egalitarian agama masyarakat Minangkabau.

Ciri-ciri masyarakat yang egalitarian dan terbuka terhadap sesuatu yang baru, di sisi lain menyebabkan masyarakat Minangkabau rentan terhadap konflik-konflik sosial. Terjadinya polemik antara "Kaum Tua" dan "Kaum Muda", yang memuncak pada terjadinya perang Paderi merupakan eksekusi dari berlangsungnya proses islamisasi adat Minangkabau, adalah sebuah contoh. Ironinya, ketika masyarakat Minangkabau dengan perubahan yang berlangsung sangat cepat, sebagai konsekuensi dari kemajuan kehidupan, berangsur kehilangan identitas nilai masyarakat Minang yang cukup memprihatinkan banyak pihak. Nilai-nilai filosofis adat yang menjunjung tinggi moral dan akhlak, dalam realitas hari ini, mulai luntur dan kehilangan makna. Kehidupan yang sarat dengan nilai religius perlahan mulai pudar dan ditinggalkan. Sampai berkembangnya sikap tidak acuh terhadap hukum-hukum adat dan agama oleh masing-masing pribadi masyarakat Minangkabau.

Memang ada usaha dari sebahagian masyarakat untuk merajut kembali benang struktur sosial yang mulai kusut, akan tetapi gerakan ini kalah dengan derasnya arus globalisasi informasi. Berlomba-lombanya pemerintah mengeluarkan "Peraturan Daerah" untuk kembali membudayakan berpakaian islami, misalnya, dengan semboyan "*kembali ka nagari*" pada dasarnya belum cukup efektif mempengaruhi cara hidup dan cara berfikir masyarakat. Nampaknya gerakan seperti ini baru pada tataran simbol, tidak mengakar dan

terkesan dipaksakan, sehingga belum mampu membentuk sebuah budaya masyarakat. Karena budaya bukan sesuatu yang dipaksakan, akan tetapi sebuah perilaku masyarakat yang dilakukan secara spontan, berulang-ulang yang selanjutnya menjadi kebiasaan, terikat oleh nilai-nilai moral yang difahami dan disepakati bersama.

Hilangnya fungsi-fungsi sosial institusi adat merupakan sebuah fakta terjadinya “pendangkalan” pemahaman masyarakat Minangkabau akan sistem adatnya sendiri. Pergeseran fungsi *mamak*, misalnya. Dimana dalam sistem adat Minangkabau, seorang laki-laki memiliki tanggungjawab ganda, tanggungjawab pada anak sebagai bapak dan tanggungjawab kepada *kemenakan* sebagai *mamak* (anak dipangku, *kemenakan* dibimbing). Fenomena hari ini adalah, akibat tuntutan zaman dan semakin berkembangnya pola hidup individualistik, yang dahulunya bersifat komunal, menyebabkan seorang *mamak* lupa akan tanggungjawabnya. Kerukunan hidup dalam keluarga kerabat (*extended family*) berubah menjadi kehidupan keluarga inti (*nuclear family*). Konsekuensi lebih jauh berdampak kepada munculnya ketidak patuhan kepada *mamak*. Begitu juga dengan perubahan yang terjadi pada lembaga agama, ulama. Minangkabau yang dikenal dengan gudangnya tokoh-tokoh bangsa yang beragama, dan kharismatik, sebut saja Buya Hamka, M. Natsir sudah kehilangan generasi. Minangkabau tidak lagi memiliki ulama kharismatik dan dapat diteladani. Sehingga lembaga agama menjadi sesuatu yang tidak sakral lagi bagi masyarakat. Akhirnya falsafah hidup *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* hanya menjadi buah bibir dan tidak memiliki makna.

Merosotnya kepekaan dan pematuhan masyarakat Minangkabau terhadap adat istiadatnya merupakan masalah yang sangat kompleks. Ini antara lain karena pergeseran pemaknaan terhadap nilai-nilai filosofis adat. Pendidikan, teknologi komunikasi dan informasi merupakan faktor dominan yang menyebabkan banyak kalangan

generasi muda Minangkabau berpandangan bahwa norma-norma adat dan agama dirasakan terlalu mengikat. Nilai ajaran agama dan adat diterjemahkan terlalu bebas dan luas. Mereka memandang bahwa kepatuhan terhadap nilai adat adalah sesuatu yang kuno, tidak memberi kebebasan dalam berkreasi, berinovasi, bahkan adat dipandang sebagai insrtumen penghambat kemajuan. Kepatuhan kepada adat juga dipandang sebagai sikap yang semakin menguatkan status quo. Alat yang digunakan oleh kaum tua dan kaum adat untuk mempertahankan kekuasaan dan dominasinya.

Pada sisi lain, terjadinya proses marginalisasi adat dan syarak di bumi Minangkabau juga disebabkan dan dipercepat oleh adanya dasar negara (pemerintah) yang sentralistis, terutama selama masa 40-an tahun terakhir. Pada masa itu berlaku sistem pemerintahan yang sentralistik, penyeragaman dan regimenter (Naim 2000). Pola yang dianut adalah pola budaya Jawa yang bersifat feodal, hirarkis-vertikal. Proses jwanisasi dengan impian "sumpah palapa" telah mematikan unsur-unsur budaya lokal dan daerah, termasuk "dikebiri"-nya prinsip *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* yang telah berlaku selama berabad-abad di Minangkabau.

Dengan keluarnya Undang-undang Nombor 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, berdampak berubahnya *nagari* menjadi desa di seluruh daerah Sumatera Barat (Minangkabau). Hak-hak prerogatif pemerintahan adat dan pimpinan adat menjadi hilang (Naim 2000), yang secara langsung menghilangkan fungsi (kekuasaan) *ninieki mamak* sebagai kepala kaum. Tugas-tugas yang tadinya ditetapkan oleh pemimpin informal (*ninieki mamak, alim ulama*) sekarang berpindah dan dikuasai oleh pemerintah (formal). Hal-hal yang sewajarnya diurus oleh *ninieki mamak, alim ulama, cerdik pandai* dan *bundo kanduang* telah diambil alih oleh institusi pemerintah.

Terjadinya perubahan dalam sistem sosial masyarakat Minangkabau, secara umum disebabkan oleh dua faktor, eksternal dan internal. Secara eksternal perubahan ini didorong oleh terjadinya akulturasi budaya lokal dengan budaya luar. Semakin tinggi mobilitas Masyarakat, secara tidak langsung mempercepat interaksi antar masyarakat dengan latar belakang budaya yang berbeda. Tradisi merantau, misalnya, dapat menjadi pendorong terjadinya hubungan sosial dengan sistem nilai dan budaya yang berbeda-beda. Perubahan pola berfikir dan kebudayaan masyarakat perantau akan dibawa ke kampung halaman masing-masing sebagai "oleh-oleh" saat pulang kampung. Secara internal, perubahan ini lebih didorong oleh semakin tingginya pendidikan masyarakat, formal maupun informal. Tingginya tingkat pendidikan masyarakat membawa kesadaran baru menyikapi hukum-hukum adat yang mesti dipatuhi (Azwar 2001).

Dalam perspektif sosiologis, mudarnya kehidupan tradisional masyarakat merupakan penafian terhadap karakter manusia dan determinisme sosial (Lerner 1983). Persepektif pokok mudarnya kehidupan tradisional masyarakat adalah perilaku dalam konteks perubahan sosial. Sementara perubahan yang terjadi dapat ditelaah dari berbagai dimensi, meliputi perubahan struktur, budaya dan interaksional. Sedangkan variabel perubahan adalah ideologi, teknologi, ekonomi dan profesi. Hal ini tidak bisa dilepaskan akibat pengaruh kemajuan teknologi dan modernisasi yang dirancang dalam proses percepatan pembangunan.

Kemajuan teknologi yang bisa dianggap sebagai mesin besar atau akselerator yang sangat dahsyat untuk terjadinya perubahan sosial. Sementara ilmu pengetahuan sebagai bahan bakarnya. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak bisa dipandang sebagai hal yang normal lagi, sehingga timbul akselerasi eksteren dan interen yang merupakan kekuatan sosial yang kurang difahami. Dalam akselerasi ini, terjadi peristiwa di mana masa depan menyerbu

masa kini. Sehingga masyarakat menghidap penyakit "progeria", yakni tahap menua yang lanjut di mana usianya secara kronologi belum tua. Akumulasi dari keadaan ini akan melahirkan *future shock*, kejutan masa depan, yakni penyakit mental yang timbul apabila sistem adaptif fisik dari organisme manusia beserta proses keputusannya terlalu banyak melampaui daya dukungnya.

Secara sosiologis, akibat akselerasi ini melahirkan suatu keadaan yang bersifat sementara (*transcience*). Hubungan manusia dengan benda, tempat dan dengan sesama manusia menjadi tidak kekal, sehingga masyarakatnya menjadi masyarakat pembuang. Contoh sederhana, penggunaan plastik sebagai pengganti daun, atau pulpen, gelas yang dibuang setelah selesai dimanfaatkan. Proses interaksi menjadi bercorak fungsional, dangkal dan terbatas. Kehidupan masyarakat cenderung individualis dan materialistis.

Pola hidup seperti ini telah memperlihatkan wajahnya dalam kehidupan masyarakat Minangkabau, sehingga suasana kehidupan komunal yang sarat dengan nilai kegotongroyongan, *ringan samo dijinjang, barek samo dipikua*, telah digantikan oleh pola hidup individualistik dan personal. Akibatnya adalah, bahwa masyarakat Minangkabau yang dikenal dengan sistem kekerabatannya yang kuat dan unik perlahan berangsur hilang dan kepribadian masyarakatnya yang terkenal taat beragama serta menjunjung tinggi nilai-nilai moral (*raso jo pareso*) pun telah mulai luntur.

Berlangsungnya perubahan dalam berbagai segi kehidupan, ternyata banyak mempengaruhi arah, nilai, pola interaksi dan budaya masyarakat Minangkabau. Beberapa perubahan dan disfungsi lembaga-lembaga sosial yang khas, menurut Smelser, akan berpengaruh pada hubungan-hubungan kekeluargaan dan sosial kemasyarakatan (Weiner 1980). Keadaan ini bisa menyebabkan kekacauan, konflik sosial, yang pada gilirannya dapat menghilangkan kohesi sosial.

Untuk itu diperlukan reposisi dan revitalisasi ketokohan kharismatik *niniekk mamak*, ulama dan kaum cerdas pandai sebagai perekat masyarakat Minangkabau dalam mengontrol pergerakan dan dinamika masyarakat. Dengan begitu perkembangan dan proses dinamisasi kehidupan masyarakat tidak melahirkan hal-hal destruktif, yang melanggar norma-norma susila dan agama. Oleh karena terjadinya beberapa perubahan dalam kehidupan sosial merupakan keniscayaan. Inipun diakui oleh para pendiri dan tokoh adat Minangkabau, sebagaimana terungkap dalam pepatah:

*Adat dipakai baru
Kain dipakai usang
Bacupak sapanjang batuang
Baadat sapanjang jalan
Usang dibaharui
Kok lapuak dikajangi
Nan elok dipakai
Nan buruak dibuang
Kok singkek diuleh
Kok panjang dikarek
Kok senteang dibilai*

Dengan falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*, masyarakat Minangkabau berkeyakinan bahwa perubahan itu pasti terjadi. Akan selalu terjadi proses perubahan pelaksanaan sistem dan norma adat, karena berlangsungnya proses penyesuaian dengan hukum syarak yang sampai saat ini masih berlangsung. Untuk ini kaum fungsionalis memandang bahwa setiap unsur dan elemen dalam sistem sosial akan mempunyai fungsi pemeliharaan (*equilibrium*) dalam menjaga keseimbangan. Sekali air besar sekali tepian berubah, namun yang sungai tidak akan pernah hilang. Oleh karena itu setiap perubahan yang terjadi akan diserap dalam sistem sosial baru sampai terjadi keseimbangan kembali (Saptari 1997). Dengan terjadinya perubahan mestinya tidak menghilangkan nilai-nilai kehidupan yang penting. Aktualisasi sistem adat dan

tradisi tetap harus dipertahankan yang merupakan pelaksanaan nilai-nilai moral serta norma agama yang mengatur proses interaksi antar individu dan kelompok dalam kehidupan sosial masyarakat Minangkabau, dengan falsafah adatnya yang religius dan humanis.



BAB V

TAREKAT DI MINANGKABAU

Selama ini pengikut tarekat digambarkan sebagai sekelompok orang yang tidak peduli terhadap masalah-masalah keduniawian. Pembahasan ini bertolak belakang dengan anggapan umum mengenai *laku tapa* keagamaan dalam tarekat. Melalui sistem kepegunungan yang ketat, sebaliknya kaum tarekat berhasil membangun sebuah jaringan ekonomi dan perdagangan yang produktif. Gejala sosial yang ditunjukkan oleh komunitas penganut aliran tarekat menunjukkan kepedulian kepentingan duniawi. Sepanjang kasus ini, sistem pelembagaan keagamaan dalam tarekat dapat berfungsi dengan baik untuk usaha-usaha ekonomi. Oleh karena itu, adalah penting dipertimbangkan suatu analisis kritis terhadap tradisi sufi yang salah satu perkembangannya melahirkan sistem keagamaan tarekat. Analisa seperti ini cukup penting untuk usaha pembangunan suatu tradisi keagamaan yang ketat, namun mempunyai perhatian yang tidak kurang pentingnya terhadap masalah keduniawian, khususnya ekonomi.

Agama sebagai sebuah sistem keyakinan, berisikan ajaran dan peribadatan yang menuntun penganutnya supaya selamat (dari api neraka) dalam kehidupan setelah mati (Suparlan 1984). Agama selalu menjadi pedoman hidup bagi pemeluknya, yang berfungsi sebagai pendorong, sekaligus pemegang tingkah laku menuju

keselamatan. Oleh karenanya, agama sebagai kebenaran mutlak harus diwujudkan dalam tindakan nyata sehari-hari. Namun, usaha itu tidak mudah akibat wawasan pemeluknya sendiri serta lingkungan sosial yang kurang mendukung. Berbagai hambatan itu justru dapat menciptakan kreativitas dan wawasan baru dengan tetap memelihara keyakinan keagamaan yang dipeluknya. Kemampuan dan keadaan objektif yang melingkupi setiap penganut keyakinan keagamaan yang berbeda-beda akan melahirkan usaha kreatif yang berbeda-beda pula.

Agama-agama besar manapun, seperti Islam, Nasrani, Hindu atau Buddha, akan terwujud dalam faham dan perilaku pemeluknya secara berbeda dalam rentang sejarah dari masa ke masa, dan dari satu tempat ke tempat yang lain. Sesuai lingkungan dan pemahaman terhadap doktrin keagamaannya, akan muncul suatu pola perilaku keagamaan yang khusus. Salah satu variasi kehidupan keagamaan kepada umat Islam adalah munculnya gerakan tarekat yang dipelopori oleh kaum sufi, terutama sesudah berakhirnya kekuasaan Baghdad akibat serbuan bangsa Mongol (Atjeh 1988). Dan jauh sebelum itu juga telah lahir berbagai pemikiran sufi yang sangat beragam.

Ragam pengalaman agama secara garis besar dapat digolongkan menjadi dua macam, esoterik dan eksoterik. Pengalaman esoterik lebih mementingkan segi *bathiniyah* (hakikat), dan pengalaman eksoterik lebih menekankan segi lahiriah atau formal keagamaan (syari'at). Gerakan tarekat termasuk bentuk pengalaman yang mementingkan kedalaman pengalaman batiniah. Namun gerakan tarekat ini juga tak terhindar dari keragaman bentuk, dan sangat kompleks.

Dalam tarekat terdapat seorang guru yang disebut "*mursyid*", yang berfungsi sebagai pembimbing, pimpinan sekaligus menjadi tokoh sentral bagi para penganutnya, yang disebut "*murid*". Para

mursyid mempunyai kedudukan bartingkat-tingkat dalam suatu susunan hirarki piramid wasilah yang bersumber pada *mursyid* terbesar, yang biasanya sebagai pendiri aliran tarekat, dan namanya menjadi nama aliran tersebut. Semua aliran tarekat dalam susunan hirarkis wasilah itu selalu berakhir pada diri Rasulullah SAW.

Dalam dunia tarekat, seorang *mursyid* diyakini sebagai orang suci tempat bergantung para pengikutnya dalam segala persoalan. Hubungan antara *mursyid* dan *murid* itu diidentifikasi seperti hubungan antara Nabi Muhammad SAW dengan para sahabatnya. Para penganut tarekat dalam lingkaran kelompok yang sangat ketat yang berpusat pada diri *mursyid*. Bahkan nama-nama tarekat itu juga diambilkan dari nama *mursyid* yang paling besar. Seperti, tarekat Naqsyabandiyah diambil dari nama Syeikh Bahauddin an-Naqsyabandi, tarekat Qadariyah diambil dari Syeikh Abdul Qadir, dimana mereka merupakan *mursyid* tartingginya.

Hampir semua tarekat mempunyai pranata dalam bentuk ajaran, seperti *bai'at*, *tawajjuh*, *khalwat* dan *zikir*. Pranata dan ajaran tarekat itu kemudian membentuk suatu orde keagamaan yang membentuk struktur kehidupan komunitas penganut tarekat yang ketat, kuat dan tertutup. Dalam kelompok yang dilandasi satu ajaran agama, keyakinan keagamaan anggota-anggota itu menjadi sangat kuat dan mantap. Kelompok tarekat adalah kelompok yang keyakinan para penganutnya dilandasi ajaran keagamaan yang sangat kuat, sehingga tidak mudah goyah oleh gangguan dari luar.

Banyak ulama berpendapat bahwa suatu gerakan keagamaan disebut sebagai tarekat jika mempunyai lima prinsip dan dasar ajaran. Pertama, prinsip menuntut ilmu sebagai perintah Tuhan. Kedua, prinsip pelayanan dalam mendampingi guru dan kawan se-tarekat. Ketiga, prinsip meninggalkan *rukhsah* dan *takwil* untuk mencapai kesungguhan. Keempat, prinsip mengisi waktu dengan do'a dan *wirid*. Kelima, prinsip mengekang hawa nafsu, agar tidak berniat

salah untuk mencapai keselamatan. Pemenuhan kelima prinsip dasar ajaran tarekat tersebut melahirkan perilaku keagamaan, sehingga perilaku pengikut tarekat berbeda dari perilaku pemeluk Islam pada umumnya. Perbedaan ini juga tampak dalam berbagai kelompok tarekat yang lain. Setiap aliran tarekat mempunyai pranata-pranata dan pedoman-pedoman tersendiri, yang berbeda dengan tarekat lain, dalam menghadapi berbagai kenyataan dan tantangan.

A. Ajaran dan Ritual Khusus Tarekat

Membicarakan sufisme dalam masyarakat modern layaknya membicarakan sebuah cahaya di tengah lorong gelap kehidupan hasrat manusia. Sebuah mutiara di tengah padang tandus imoralitas. Sebuah senyuman di tengah hiruk-pikuk ketidacacuhan, individualisme, dan hedonisme yang melanda masyarakat modern. Para sufi dengan tegas menganggap bahwa hakikat realitas bersifat spiritual, karena segala sesuatu berasal dari Tuhan, yang berwujud spiritual (Nurbakhsy 1998). Artinya, realitas merupakan perwujudan hasrat lebih tinggi, yang diarahkan kepada sifat-sifat ketuhanan. Sebaliknya, realitas yang terbentuk sebagai perwujudan hasrat-hasrat yang rendah (*nafs*), dianggap sebagai ilusi atau realitas palsu.

Kata "tarekat" berasal dari bahasa Arab "*tariiqah*", jamaknya "*tharaaiq*" yang secara bahasa berarti "jalan, keadaan dan aliran garis tertentu" (Luis Maklub 1973). Ahmad Warson (1984) menambah bahwa tarekat juga bermakna "metode atau sistem (*usluub*), orang mulia dalam suatu kaum (*syariif al-qaum*)". Definisi yang sama dengan yang terakhir ini dikemukakan oleh Elias Authan dan Edwar Elias, bahwa tarekat adalah "*way*" (cara, jalan), *method and system of believe* (Said 2007). Beberapa pengertian yang dikemukakan oleh para ahli tersebut disimpulkan, bahwa tarekat adalah cara, jalan, metode dan sistem kepercayaan untuk mencapai maksud tertentu.

Pengertian tarekat secara terminologi, antara lain dikemukakan oleh Harun Nasution (1974), yaitu suatu cara yang ditempuh oleh seorang sufi dalam tujuan berada sedekat mungkin dengan Tuhan. Aboebakar Atjeh (1993) mengemukakan bahwa tarekat adalah jalan, petunjuk dalam melakukan suatu ibadah sesuai dengan ajaran yang ditentukan dan dicontohkan oleh Nabi, dan dikerjakan oleh sahabat dan tabi'in, turun temurun sampai kepada guru, bersambung dan rantai-berantai. Sayyed Husein Nasr (1981) menyatakan bahwa, tarekat adalah dimensi batin dan *isoterik* Islam, dan serupa dengan syari'at juga mempunyai dasar dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Kecuali itu, istilah tarekat juga sering digunakan sebagai organisasi, baik formal maupun tidak resmi, dimana organisasi tersebut menyatukan pengikut tarekat tertentu (Bruinessen 1996). Dalam hal ini terlihat bahwa selain dari tarekat berarti ajaran, juga diartikan sebagai organisasi. Di Indonesia, konotasi tarekat dapat merujuk kepada keduanya.

Berdasarkan beberapa definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa tarekat adalah cara (*way*) yang dilakukan seseorang dalam usahanya untuk mendekati Tuhan, yang berdasarkan kepada al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, tarekat merupakan suatu bahagian dari ajaran Islam. Bahkan Sayyed Husein Nasr mengatakan, bahwa tarekat adalah sebagai jantung ajaran Islam. Ia seperti jantung manusia, tersembunyi dari pandangan, meskipun ia menjadi sumber batin kehidupan dan menjadi pusat yang mengatur seluruh organisasi keagamaan Islam. Adapun pemakaian istilah tarekat dalam arti persaudaraan kasufian (*sufi brotherhood*) adalah hasil perkembangan makna semantik perkataan itu sendiri, sebagaimana halnya yang terjadi pada perkataan "syari'at" yang digunakan untuk hukum Islam (Madjid 1995).

Di Indonesia ajaran tasawuf banyak dikenal melalui lembaga keagamaan tidak resmi yang namanya "tareqat", asal kata "*thariqah*".

Pengertian tarekat secara sederhana dapat difahami bahwa setiap perbuatan seseorang dalam melakukan kewajibannya kepada Allah SWT adalah sedang melakukan "tarekat". Seumpama bahwa di dalam al-Our'an, Allah SWT memerintahkan orang muslim yang *mukallaf* untuk melakukan shalat, sementara butiran tentang raka'at, rukun dan sebagainya tidak terdapat dalam al-Qur'an. Untuk menjelaskan hal tersebut, Rasulullah adalah orang pertama memberikan "cara-cara" mengerjakan melalui perbuatannya, dan para sahabat, *tabi'in, tabi' tabi'in*, turun temurun sampai kepada kita melalui guru-guru, syeikh dan para ulama. Sebagai tujuan terakhir melakukan cara-cara pelaksanaan ibadah yang dicontohkan Nabi tersebut adalah untuk mengenal Tuhan sebaik-baiknya. Dengan demikian, cara-cara yang ditempuh dalam melakukan beberapa kewajiban seseorang kepada Tuhan tersebut termasuk dalam pengertian "tarekat" secara umum.

Melalui jalan tarekat, seseorang menempuh berbagai tingkatan psikologi (*makamat*) dalam keimanan dan pengalaman ajaran Islam untuk mencapai pengetahuan tentang Tuhan dari satu tingkat ke tingkatan yang lain yang lebih tinggi, hingga akhirnya menapai realitas (hakikat) Tuhan yang tartinggi. Tarekat juga dapat diartikan sebagai metode praktis bimbingan kepada murid dengan menggunakan pikiran, perasaan dan tindakan secara bartingkat dan berurutan untuk merasakan hakikat Tuhan (Trimingham 1973). Sementara Harun Nasution (1974), mengartikan tarekat sebagai jalan seseorang calon sufi agar berada sedekat mungkin dengan Allah SWT.

Intinya, tarekat adalah jalan yang ditempuh oleh murid untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dengan bimbingan seorang guru atau *mursyid*. Kata mendekatkan diri kepada Tuhan bisa berarti mengenal, mengetahui atau *ma'rifat*. Namun pengertian ini terus berkembang, sehingga tarekat diartikan sebagai organisasi kaum

sufi. Perubahan ini disebabkan oleh banyaknya sufi-sufi besar yang mengajar tarekat kepada para murid, secara individu dan kolektif. Para murid ini kemudian berkumpul dan melakukan latihan bersama-sama di bawah bimbingan guru *mursyid*. Inilah cikal bakal berkembangnya tarekat sebagai organisasi sufi (Nasution 1990). Sejak itu, muncullah dalam sejarah kelompok sufi, dengan seorang sufi yang bertindak sebagai guru yang tartinggi, dan disebut *syekh* atau *mursyid*. Kelompok ini kemudian berkembang dalam bentuk organisasi dengan peraturan-peraturan sendiri sejak abad ke-20 M.

Munculnya banyak aliran tarekat dalam sejarah Islam sama halnya dengan kemunculan mazhab dalam fiqh dan banyak aliran ilmu kalam (teologi). Namun yang paling mendasar adalah akibat banyaknya guru *mursyid* yang mengembangkan tarekatnya masing-masing dengan *riyadhah* (latihan) yang berbeda-beda. *Riyadhah* adalah latihan untuk melembutkan dan mensucikan hati agar mampu mendekati Tuhan. Banyak faktor penyebab lahirnya tarekat, seperti faktor politik, ketika dunia Islam menghadapi masa kritis. Blok Barat (Palestina, Syiria, Mesir dan lain-lain) menghadapi serangan Eropa yang terkenal dengan Perang Salib. Dunia Timur sedang menghadapi gempuran tentara Mongol. Sedangkan pusat pemerintahan Baghdad terus menerus mengalami perebutan kekuasaan. Khalifah Abbasiyah, walaupun secara resmi masih berkuasa, kekuasaannya sudah tidak efektif. Krisis kekuasaan politik tersebut menyebabkan umat Islam kehilangan pegangan, bahkan mengalami disintegrasi sosial dan pertentangan internal antara bangsa Arab, Parsi dan Turki. Dalam kehidupan beragama juga terjadi pertentangan yang tajam, khususnya antara Sunni dan Syi'ah. Dalam suasana ini, kehidupan ekonomi umat merosot dengan tajam, lebih-lebih setelah sungai Dajlah banjir yang menghancurkan separuh dari tanah Iraq (Tafsir 1991).

Umat Islam berusaha mempertahankan agamanya dengan berpegang kepada doktrin yang dapat menenteramkan jiwa, yakni doktrin tasawuf yang mendorong lahirnya berbagai aliran tarekat. Jatuhnya kekuasaan politik dan ekonomi menyebabkan kaum sufi mencari kekuasaan lebih tinggi dalam bidang rohani (Hanafi 1988). Hal ini dilakukan melalui tindak kesabaran, kayakinan, kesalehan, penyerahan diri, zuhud dan menerima keadaan secara apa adanya (*qana'ah*). Cara hidup seperti ini merupakan tema utama perjuangan dalam pertempuran yang tidak mengenal tempat. Kekalahan politik kemudian ditransformasikan dalam kemenangan spiritual di luar sejarah (Hanafi 1988).

Ulama terkemuka dan paling populer yang pandangannya dijadikan pegangan ialah Abu Hamid al-Ghazali (w. 505). Karya monumentalnya, *Ihya' Ulumuddin*, telah memberikan pedoman pengalaman tasawuf secara praktis. Kemudian diikuti tokoh-tokoh sufi berikutnya, seperti Syeikh Abdul Qadir al-Jaelani dan Syeikh Ahmad bin Ali al-Rifa'i, yang tarekatnya berkembang di Indonesia hingga saat ini. Sejak itu, tasawuf dengan tarekatnya berkembang ke seluruh dunia Islam (Nasution 1991). Namun dunia Islam terus mengalami kehancuran dan kemunduran ekonomi dan politik. Umat Islam baru meyakini kemunduran ini ketika peradaban Barat sedang bangkit, terutama dalam bidang sains dan teknologi, serta pemikiran pada abad ke-19 yang merasuk ke dunia Islam melalui penjajahan. Penyebab utama kemunduran itu ialah akibat berkembang dan meluasnya pengaruh tarekat di dunia Islam dengan orientasi keakhiratan dan tawakkalnya (Nasution 1991). Pada puncak kemunduran itulah mulai berkembang faham Wahabi yang dipelopori Muhammad bin Abdul Wahab dari Arab. Tasawuf yang memperoleh pijakan dalam pemikiran al-Ghazali pun mulai surut dan dianggap bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah, sehingga mulai ditinggalkan dan dijauhi orang.

Modernisasi yang ditandai dengan kemakmuran material, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, serba mekanik dan otomatis, secara langsung berpengaruh kepada pola hidup masyarakat. Banyak kemudahan hidup didapatkan, mulai dari sarana kebutuhan sehari-hari, alat transportasi, alat komunikasi, sarana hiburan, dan sebagainya. Sikap masyarakat yang sekuler dan materialistik, akibat pengaruh sains dan teknologi, membawa efek kerusakan lingkungan, dan menimbulkan kecemasan dan ketakutan umat manusia di seluruh dunia. Zaman modern ternyata mengabaikan harkat kemanusiaan yang paling mendalam, yaitu bidang kerohanian (Madjid 1984). Pencapaian materi yang berlimpah ternyata tidak membawa kebahagiaan yang dicari-cari. Kahidupan modern telah menghantarkan manusia kepada kehampaan spritual. Manusia tidak mampu memenuhi kebutuhan pokoknya pada aspek nilai-nilai transendental, suatu kebutuhan dasar yang hanya digali dan berasal dari yang benar-benar mutlak dan mengandung amanat yang dilaksanakan. Sedangkan dunia dengan kehidupan modern yang dihasilkan oleh manusia, bersifat nisbi (Nasr 1991).

Penyakit lain dari dunia modern adalah lahirnya faham sekularisme, suatu faham yang menjauhkan benda dari makna spritualnya. Sekularisme muncul untuk pertama kali dalam usaha membebaskan negara dari campur tangan agama. Kemudian sekularisme merambah kepada cara berfikir dan akhirnya agama menyerah kepada kecenderungan itu. Faham sekularisme yang pada mulanya merupakan gerakan untuk mendapatkan kebebasan, namun ternyata menimbulkan perhambaan.

Manusia modern dengan kehidupan materialisnya kehilangan makna hidup, kehilangan hakikat dari tujuan hidup. Oleh karenanya, pada perkembangan kehidupannya, masyarakat modern mulai mencari-cari nilai kehidupan dengan mengembalikan

kehidupan spritualisme. Kini mulai timbul kecenderungan dikalangan masyarakat untuk kembali kepada hal-hal yang bersifat rohani, sehingga tasawuf dengan tarekatnya mulai dipertimbangkan kembali. Tasawuf-tarekat dengan ajaran rohani dan akhlak mulianya, seperti nafas yang memberi hidup dan semangat pada seluruh struktur sosial dan struktur berfikir masyarakat. Tarekat sebagai lembaga sosial keagamaan yang berstruktur mempunyai pengaruh kuat pada seluruh struktur kemasyarakatan. Tasawuf yang pernah menjurus kepada skeptisisme dan menjadi simbol kemunduran, kini mulai dilihat sebagai kebutuhan mendesak dunia Islam modern. Mulai disadari, ketika amalan keagamaan tidak tersentuh nilai-nilai tasawuf menjadi dangkal dan kering, sehingga lima rukun Islam ditransformasikan dalam bentuk ritual tanpa makna, gerakan-gerakan tanpa fikiran, artikulasi-artikulasi anggota tubuh tanpa peningkatan spritual (Hanafi 1988).

Masyarakat Minangkabau sebagai bahagian masyarakat dunia juga mengalami proses modernisasi dalam semua aspek kehidupan. Cara hidup masyarakat berkembang kearah materialistik dan sekularistik. Materi menjadi tolak ukur kehidupan, artinya keberhasilan dan kesenangan ditentukan oleh seberapa besar penguasaan masyarakat atas materi. Oleh karenanya orientasi kerja masyarakat hanya untuk mendapatkan materi sebanyak-banyaknya, dan segala proses sosial ditentukan oleh nilai-nilai material. Masyarakat menghalalkan segala cara untuk mencapai tujuan, yang melanggar nilai-nilai moral, norma sosial dan kemanusiaan. Kehidupan masyarakat semakin individualis, nilai-nilai kemanusiaan semakin surut, toleransi dan solidaritas sosial semakin memudar. Nilai falsafah *adat basansi syarak, syarak basandi Kitabullah*, sebagai falsafah hidup masyarakat Minangkabau semakin kehilangan makna. Suasana ini melahirkan kerinduan masyarakat akan nilai-nilai ketuhanan, yang dapat membawa manusia kembali kepada

fitrahnya. Tarekat, dengan ajaran dan sistem ritualnya dipandang dapat memberi jawaban terhadap pemenuhan kebutuhan masyarakat terhadap nilai kemanusiaan yang semakin hilang. Ini terlihat dengan tumbuh dan berkembangnya majelis-majelis pengajian tasawuf-tarekat dengan segala amalan dan zikir-zikirnya.

Tasawuf dengan tarekatnya tampaknya mulai diharapkan dapat menjalankan perannya kembali menghadapi arus materialisme yang melanda kehidupan modern. Manusia yang banyak dipengaruhi oleh intelektualisme kini memerlukan spiritualisme, untuk mendapatkan keseimbangan dan kebahagiaan hidup yang banyak dicari (Nasution 1991). Sistem hidup bersih dan bersahaja (zuhud) adalah dasar semua tarekat yang berbeda-beda itu. Semua pengikutnya dididik dalam disiplin itu, dan pada umumnya tarekat-tarekat tersebut walaupun beragam nama dan metodenya, tapi ada beberapa ciri yang meyamakan:

- a. Ada upacara khusus ketika seseorang diterima menjadi penganut (murid). Adakalanya sebelum yang bersangkutan diterima menjadi penganut, dia harus terlebih dahulu menjalani persiapan berat.
- b. Memakai pakaian khusus (sekurang-kurangnya ada tanda pengenal).
- c. Menjalani *riyadlah* (latihan dasar) berkhawat. Menyepi dan berkonsentrasi dengan shalat dan puasa selama beberapa hari (kadang-kadang sampai 40 hari).
- d. Menekuni pembacaan zikir tertentu (*awrad*) dalam waktu-waktu tertentu setiap hari, adakalanya dengan alat-alat bantu seperti musik dan gerak badan yang dapat membentuk konsentrasi pikiran.
- e. Mempercayai adanya kekuatan ghaib atau “tenaga dalam” pada mereka yang sudah terlatih, sehingga dapat berbuat hal-hal yang terjadi di luar kebiasaan.

- f. Penghormatan dan penyerahan total kepada syeikh atau pembantunya yang tidak boleh dibantah.

Sistem tarekat merupakan bentuk institusi yang terancang untuk membina suatu pendidikan moral dan solidaritas sosial. Sasaran akhir dari pembinaan pribadi dalam pola hidup bertasawuf adalah hidup bersih, bersahaja, tekun beribadah kepada Allah SWT. Membimbing masyarakat ke arah yang diredhai Allah SWT, dengan jalan pengalaman *syari'at* dan penghayatan *haqiqat* dalam sistem atau metode *thariqat* untuk mencapai *ma'rifat*.

Kaum tarekat membedakan pengertian antara *syari'at*, *thariqat*, *hakikat* dan *ma'rifat*. Menurut mereka, *syari'at* untuk memperbaiki amalan-amalan lahir, *thariqat* untuk memperbaiki amalan-amalan batin (hati), *haqiqat* untuk mengamalkan segala rahsia yang gaib, sedangkan *ma'rifat* merupakan tujuan akhir, yaitu mengenal hakikat Allah SWT, baik Zat, Sifat maupun perbuatan-Nya (Atjeh 1993). *Ma'rifat* dalam terma mereka ialah penghayatan puncak pengenalan keesaan Allah SWT dalam wujud semesta dan wujud dirinya sendiri. Pada titik pengenalan ini akan berpadu makna tawakkal dalam tauhid, yang melahirkan sikap pasrah total kepada Allah SWT, dan melepaskan dirinya dari ketergantungan mutlak kepada sesuatu selain Allah SWT. Orang yang sudah sampai pada tahap *ma'rifat* disebut dengan "*wali*", yang mempunyai kemampuan supernatural yang disebut "*karamah*".

Di dalam tradisi kaum sufi terdapat postulat yang berbunyi "*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*", siapa yang telah mengenal dirinya maka ia akan mudah mengenal Tuhannya. Jadi, pengenalan diri adalah tangga yang harus dilalui seseorang untuk mendaki ke jenjang yang lebih tinggi dalam rangka mengenal Tuhan. Dalam kehidupan beragama, tarekat berjasa dalam memberikan makna yang lebih dalam terhadap ajaran-ajaran Islam. Tarekat lebih menitikberatkan aspek pembinaan hati, ketaqwaan, kesabaran

dan kepasrahan kepada Allah SWT yang oleh para ahli fiqh dan ahli kalam kurang diperhatikan. Sementara para fuqahak lebih mementingkan segi-segi formal (eksoterik) ajaran Islam dan sering menganggap tarekat sebagai amalan menyenangkan.

Kaum tarekat telah berhasil menciptakan hubungan persaudaraan yang kokoh, terutama kepada penganut tarekat yang sama. Faktor ini telah memperkuat daya tahan masyarakat Minangkabau dalam membendung penetrasi budaya Barat yang semakin menghilangkan identitas nilai budaya lokal. Mereka juga berhasil menanamkan disiplin yang kuat dalam mengamalkan *riyadhah* (latihan) berupa zikir dan do'a bersama-sama di bawah bimbingan guru *mursyid*. Mengikuti Martin van Bruinessen (1992), tarekat mempunyai sejumlah tata cara peribadatan, teknik spiritual dan ritual khusus dalam usaha mendekatkan diri kepada Tuhan. Tata cara, teknik ataupun metode setiap aliran tarekat berbeda. Namun terdapat persamaan setiap tarekat melakukan berbagai latihan spiritual, seperti *zikir*, *wirid*, *muraqabah*, *rabithah* (wasilah), *khatam khawajkan*, *tawajjuh*, *suluk* dan lain-lain (Zulmuqim 2001). Hubungan guru-murid ini terjalin dalam kepatuhan murid yang merasa selalu diawasi gurunya di manapun mereka berada. Oleh karena itu, penganut tarekat lebih terjaga dari perbuatan-perbuatan dosa dengan mekanisme kontrol dalam pola hubungan guru-murid tersebut. Walaupun demikian, tidak dapat dinafikan adanya tarekat yang menyimpang dari garis yang telah ditetapkan oleh gurunya akibat berbagai pengaruh dari luar. Hal ini telah menimbulkan salah faham terhadap ajaran tarekat.

Di Sumatera Barat, ada dua aliran tarekat yang pengaruhnya cukup besar, hampir di setiap daerah kabupaten. Kedua tarekat itu adalah Syattariyah dan Naqsyabandiyah. Berikut ini akan digambarkan secara ringkas kedua tarekat itu, dengan katarektiristiknya masing-masing.

1. Tarekat Syattariyah

Tarekat Syattariyah pertama kali digagas oleh Abdullah Syattary (w.1429 M). Tarekat Syaththariyah berkembang luas ke Tanah Suci (Makkah dan Medinah) dibawa oleh Syeikh Ahmad Al-Qusyasi (w.1661/1082) dan Syeikh Ibrahim al-Kurani (w.1689/1101). Dari dua ulama ini diteruskan oleh Syeikh Abdurrauf al-Sinkili ke Nusantara, kemudian dikembangkan oleh muridnya Syeikh Burhanuddin ke Minangkabau (Latif 1982).

Tarekat Syattariyah sesudah Syeikh Buhanuddin berkembang pada 4 (empat) kelompok, yaitu; pertama, silsilah yang diterima dari Imam Maulana. Kedua, silsilah yang dibuat oleh Tuan Kuning Syahril Lutan Tanjung Medan Ulakan. Ketiga, silsilah yang diterima oleh Tuanku Ali Bakri di Sikabu Ulakan. Keempat, silsilah oleh Tuanku Kuning Zubir yang ditulis dalam Kitabnya yang berjudul *Syifa' al-Qulub* (Samad 2003). Berdasarkan silsilah ini, maka dapat disimpulkan bahwa tarekat Syattariyah di Minangkabau masih terpelihara kokoh. Untuk mendukung institusi tarekat, kaum Syattariyah membuat lembaga formal berupa organisasi sosial keagamaan jama'ah Syattariyah Sumatera Barat, dengan cabang dan ranting-ranting di seluruh alam Minangkabau, bahkan di daerah tetangga Riau dan Jambi. Bukti kuat dan kokohnya institusi tarekat Syaththariyah bisa ditemui wujudnya pada kegiatan *basapa* ke makam Syeikh Buhanuddin Ulakan.

Ajaran tarekat Syattariyah yang berkembang di Minangkabau sama seperti yang dikembangkan oleh Abdurrauf al-Sinkili. Namun begitu, secara garis besarnya ajaran tarekat Syattariyah dapat dibedakan pada tiga kelompok ajaran. Pertama, ketuhanan dan hubungannya dengan alam. Faham ketuhanan dalam hubungannya dengan alam ini seolah-olah hampir sama dengan faham *wihatul wujud*, dengan pengertian bahwa Tuhan dan alam adalah satu kesatuan atau Tuhan itu *immanen* dengan alam, bedanya oleh al-

Sinkili ini dijelaskannya dengan menekankan pada transendennya Tuhan dengan alam. Ia menjelaskan wujud yang hakiki hanya Allah SWT, sedangkan alam ciptaan-Nya bukan wujud yang hakiki. Bagaimana hubungan Tuhan dengan alam dalam transendennya? Al-Sinkili menjelaskan bahwa sebelum Tuhan menciptakan alam raya (*al-'aam*), Dia selalu memikirkan (*berta'akul*) tentang diri-Nya, yang kemudian mengakibatkan terciptanya Nur Muhammad (cahaya Muhammad). Dari Nur Muhammad itu Tuhan menciptakan pola-pola dasar (*a'ayan tsabitah*), yaitu potensi dari semua alam raya, yang menjadi sumber dari pola dasar luar (*a'ayan alkharijiyah*) yaitu ciptaan dalam bentuk konkritnya. Ajaran tentang ketuhanan al-Sinkili disadur dan dikembangkan oleh Syeikh Buhanuddin Ulakan seperti yang terdapat dalam kitab *Tahqiq*. Kajian mengenai ketuhanan yang dimuat dalam kitab *Tahqiq* dapat disimpulkan pada iman dan tauhid. Tauhid dalam pengertian tauhid syari'at, tauhid tarekat, dan tauhid hakikat, yaitu tingkatan penghayatan tauhid yang tinggi (Atjeh 1993).

Kedua, insan kamil atau manusia ideal. Insan kamil lebih merujuk kepada hakikat manusia dan hubungannya dengan penciptanya (Tuhan). Manusia adalah penampakan cinta Tuhan yang azali kepada esensi-Nya, yang sebenarnya manusia adalah esensi dari esensi-Nya yang tak mungkin disifatkan itu. Oleh sebab itu, Adam diciptakan Tuhan dalam bentuk rupa-Nya, mencerminkan segala sifat dan nama-nama-Nya, sehingga "Ia adalah Dia". Manusia adalah kutub yang disadari oleh seluruh alam wujud ini sampai akhirnya. Pada setiap zaman ia mempunyai nama yang sesuai dengan pakaiannya. Manusia yang merupakan perwujudannya pada zaman itu, itulah yang lahir dalam rupa-rupa para Nabi, dari Nabi Adam a.s. sampai Nabi Muhammad SAW dan para *qutub* (wali tartinggi pada satu zaman) yang datang sesudah mereka. Hubungan wujud Tuhan dengan *insan kamil* bagaikan cermin dengan bayangannya.

Pembahasan tentang *insan kamil* ini meliputi tiga masalah pokok, masalah hati, kejadian manusia yang dikenal dengan *a'yan kharijiyah* dan *a'yan tsabitah*, dan masalah akhlak, *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli* (Atjeh 1993).

Ketiga, jalan kepada Tuhan (tarekat). Dalam hal ini tarekat Syaththariyah menekankan pada rekonsiliasi syari'at dan tasawuf, yaitu menggabungkan tauhid dan zikir. Tauhid mempunyai empat *martabat*, yaitu *tauhid uluhiyah*, *tauhid sifat*, *tauhid zat* dan *tauhid af'al*. Segala *martabat* terhimpun dalam kalimat *la ilaha iliallah*. Oleh karena itu pengamal tarekat hendaklah memesrakan diri dengan "*la ilaha illallah*". Begitu juga halnya dengan zikir yang tentunya diperlukan sebagai jalan untuk mencari pencerahan intuitif (*kasyf*) guna bertemu dengan Tuhan. Zikir bertujuan untuk mendapatkan *al-mawat al-ikhtiyari* (kematian sukarela) atau disebut juga *al-mawat al-ma'nawi* (kematian ideal) yang merupakan lawan dari *al mawat al-tabi'i* (kematian alami). Namun tentunya perlu diberikan catatan bahwa *ma'rifat* yang diperoleh seseorang tidaklah menafikan jalan *syari'at* (Atjeh 1993).

Tarekat ini berasal dari Syeikh al-Qusyairi di Medinah, yang kepadanya belajar Syeikh Abdurrauf Singkil dari Aceh. Dari sinilah tarekat Syattariyah masuk ke Minangkabau, yang mula-mula dipelajari oleh Syeikh Burhanuddin Ulakan Pariaman. Tarekat ini cukup luas berkembang di Minangkabau, dan saat ini kelihatan lebih banyak menunjukkan aktivitas yang tidak hanya terikat dalam ibadah ritual keagamaan dalam tarekat itu saja, tetapi mulai menyesuaikan diri dengan perkembangan masyarakat. Ajarannya tidak bersumber dari Allah SWT secara langsung, seperti dalam ajaran tarekat Naqsyabandiyah, tetapi berasal dari Nabi Muhammad SAW yang dilanjutkan oleh Ali bin Abi Talib, Muhammad al-Baghir dan Ja'far Shidiq, kemudian ke silsilah seterusnya sampai kepada Syeikh Burhanuddin Ulakan Pariaman (Yafas 1990).

Ajaran-ajaran pokok tarekat Syattariyah, adalah:

- a. Zikir. Ada dua macam zikir, yaitu *zikir jabriyah* dan *zikir isbat*. Selain itu *zikir jahar*, ini dibaca setelah shalat fardhu dan *zikir syatari* yang biasa dibaca oleh Abdurraruf Singkil.
- b. Pengajian tubuh. Berupa pengajian yang tidak tertulis dan hanya didapatkan melalui mulut ke mulut oleh seorang murid dari gurunya. Hal ini bertujuan agar muridnya dapat mengenal dirinya dan dapat mengendalikan dirinya dari perbuatan yang jahat dan tercela.

Setiap Murid yang menjadi anggota tarekat Syattariyah terlebih dahulu di-*bai'at* oleh guru dengan mensucikan dirinya terlebih dahulu, duduk di hadapan dan memberi sedekah kepada guru. Guru membaca ayat atau surah al-Fath ayat 10, selanjutnya guru membacakan kalimat-kalimat perjanjian dengan murid, istighfar dan nasihat dari guru. Selesai itu murid harus menyerahkan selembar kain putih, sebuah cermin dan sebuah pisau.

Selain corak seperti di atas, setelah Syeikh Burhanuddin wafat, banyak muncul amalan-amalan keagamaan yang ditambah atau dikaitkan dengan nama Syeikh Burhanuddin (Samad 2003), diantaranya:

- a. *Shalat sunat burha*. Shalat sunat ini dilaksanakan sekali setahun, biasanya dilaksanakan di makam Syeikh Burhanuddin pada malam hari dengan tujuan untuk mendapatkan wasilah dari beliau. Shalat sunat ini dilakukan seperti sunat mutlak biasa, namun ada do'a khusus yang berkaitan dengan *wasilah* kepada guru. Setelah selesai shalat dianjurkan beberapa do'a zikir yang sudah dituliskan guru-guru tarekat dan itu sudah dikenal luas di lingkungan murid-murid Syeikh Burhanuddin. Setiap orang yang diangkat jadi *Tuangku*, *Labai* atau *Khatib*, biasanya harus minta izin pada Syeikh Burhanuddin melalui shalat *burha* itu.

Shalat ini juga menjadi ibadah pokok bagi jama'ah yang datang untuk melaksanakan kegiatan *Syafar* (*basapa*) ke makam Ulakan. Sekurang-kurangnya setahun sekali, mereka akan melakukannya di makam, kalau tidak ketika *Syafar*, boleh juga menjelang masuk bulan Ramadhan. Hampir semua ulama Syattariyah di Pariaman khususnya, mengamalkan *Sunat Burha* ini dan malah itu dijadikan salah satu tanda menghormati dan mencintai guru.

- b. *Shalat 40 hari*. Shalat ini dikerjakan berturutan dan berjama'ah. Shalat 40 hari ini banyak dilakukan oleh orang tua jompo laki-laki atau perempuan. Mereka tinggal di sebuah *surau* dengan dipimpin seorang *Tuangku*, yang waktunya banyak disediakan jama'ah untuk melaksanakan shalat 40 hari itu. Di sekitar makam Syekh Burhanuddin Ulakan sekarang berdiri *surau-surau* dari berbagai *nagari* dan daerah yang umumnya pada hari-hari biasa dihuni oleh orang-orang tua jompo yang sedang melaksanakan shalat 40 hari. Shalat 40 hari ini dikerjakan berjama'ah dan harus dapat berjama'ah sejak *iqamah*. Kemudian selesai shalat diikuti dengan zikir-zikir tertentu. Shalat 40 hari diawali dengan acara berdo'a dan kemudian ditutup pula dengan berdo'a. Dalam do'a itu ada sedekah untuk *Imam* atau *Tuangku* yang menjadi imam tetap mereka.
- c. *Shalat qadha*. Shalat ini dilakukan satu kali dalam setahun. *Surau-surau* yang dipimpin ulama Syattariyah di Pariaman melaksanakan *shalat qadha* ini setiap malam 27 Ramadan, atau mereka sebut "malam sajadah". *shalat qadha* itu ialah melaksanakan shalat lima waktu (Subuh, Zuhur, 'Asar, Maghrib dan 'Isya) pada waktu yang sama, dengan niat menggantikan semua shalat yang tinggal, baik yang sengaja atau tidak sengaja. Pada do'a akhir *shalat qadha* atau mereka menyebut dengan "sumbayang *qadha*", disebutkan dari awal umur sampai akhir umur. Maka *shalat qadha* adalah bentuk ibadah tahunan yang

dalam keyakinan mereka dapat menghapuskan dosa-dosa meninggalkan shalat masa lalu.

- d. *Shalat sunat lailatul qadar*, malam 27 Ramadan. *Shalat qadar* itu juga menjadi ibadah khusus yang dilakukan 2 atau 4 raka'at, dengan bacaan biasa dan ayat sunat mutlak, tapi diniatkan untuk menanti malam *qadar*. Pada bahagian akhir shalat itu ada do'a-do'a khusus yang intinya mengharapkan dihapuskan segala do'a dan diberi malam qadar yang penuh berkat itu oleh Allah SWT. *Shalat qadar* ini dilakukan setelah *shalat qadha*, kemudian diakhiri dengan do'a dan makan bersama.
- e. Berpuasa Ramadan dengan melihat bulan menggunakan hitungan *taqwim*. Bilangan *taqwim* menurut mereka diterimanya dalam bentuk nota dari guru masing-masing. Ada dua macam bilangan *taqwim* ini, ada yang mulai menghitung dari hari Rabu, maka disebutlah ia *Arba'iyah*. Sedangkan yang menghitung dimulai dari hari *Kamis* dinamakan *Khamsiyah*, inilah yang paling umum diamalkan ulama Ulakan atau yang punya hubungan dengannya. Bilangan *Khamsiyah* ini pula yang menyebabkan lambatnya 2 atau 3 hari berpuasa berbanding dengan penanggalan "modern".
- f. Maulid nabi Muhammad S.A.W. dengan *badikie* sehari-semalam. Maulid *badikie* dengan membaca *sarafal anam*, yaitu shalawat kepada Nabi yang sudah disusun dengan berpuisi. Ini dilakukan bukan saja di bulan Maulid atau Rabiul Awal, tetapi bisa sampai Jumadil Akhir. Maka bulan Maulid menurut mereka adalah 4 bulan. Pada malam Maulid itu disediakan makanan kecil terdiri dari kue dan makanan tradisi, khususnya *lamang*. Siang harinya diadakan makan *bajamba*, yaitu makanan nasi dan lauk pauknya yang diletakkan di atas *talam* dengan susunan *pinggan* teratur sampai tinggi satu meter lebih. Upacara *badikia* bagi pengikut Syeikh Burhanuddin, khususnya yang

mempunyai hubungan silsilah dengan ulama Ulakan sekarang adalah acara tahunan yang harus dilakukan. Selain itu pada acara 100 hari kematian juga diadakan acara Maulid dalam bentuk *badikia* sampai sore hari pula.

- g. *Mengajikan* setiap orang yang meninggal 1 hingga 7 hari, 14 hari, 40 hari dan 100 hari. Riwayat tentang acara *mengajikan* orang mati menurut penuturan lisan adalah usaha Syeikh Burhanuddin menggantikan kebiasaan atau cara orang Hindu dulu mendo'akan kematian keluarganya. Kalau orang Hindu dengan menyanyikan kebaikan orang yang telah mati, maka Syeikh Burhanuddin menukarnya dengan do'a dan bacaan shalawat yang dilagukan dan dibuat berbalas-balasan antara dua orang *Tuangku*, *Labai*, *Khatib*, dan petugas agama *nagari* adalah pelaksana utama dari kegiatan itu. Setelah acara *mangaji* ini biasanya dihidangkan makanan dan kemudian ditambah pula dengan sedekah kepada pelaksana, sesuai dengan kesanggupan keluarga. *Mangaji* kematian ini walaupun telah mendapatkan kritikan dari berbagai pihak, namun ia tetap bertahan karena pada acara ini mengandung nilai sosial. Sebab makanan yang ada biasanya dibawa oleh keluarga yang punya hubungan kekeluargaan dengan almarhum atau almarhumah.
- h. Menghadiahkan pahala tahlil pada orang tua atau guru. Bila seorang meninggal dunia, terutama orang tua dari seorang anak. Maka ada rasa kurang lengkap kalau tidak dimintakan tahlil pada *Tuangku*. Anak datang menghadap seorang *Tuangku*, biasanya guru dari orang tua itu, agar orang tuanya di tahlil guna membebaskannya dari azab kubur dan azab neraka. Permintaan sang anak diikuti dengan sedekah biasanya satu (2,5 gram) emas murni yang diserahkan pada *Tuangku*. Setelah ini diterima *Tuangku*, maka *Tuangku* mentahlilkan orang tua dimaksudkan dengan 70 ribu kali membaca *laailaha illallaah*. Selain itu ada

pula *tablil* yang dimintakan pada siang Jum'at, biasanya pada 3 atau 7 masjid yang disana dilakukan *tablil* selesai shalat Jum'at.

- i. Berbai'at dengan guru yang punya silsilah. Bai'at dan silsilah, adalah satu bahagian terpenting yang tidak boleh tinggal dalam tarekat. Seseorang belum akan diterima sebagai murid tanpa menerima bai'at terlebih dahulu. Seseorang tidak boleh diterima sebagai pengikut tarekat, khususnya tarekat Syattariyah yang silsilah tidak bersambung dengan Syeikh Burhanuddin. Berbai'at tarekat itu biasanya diikuti oleh orang yang telah dewasa dan benar-benar sudah boleh dianggap sebagai pengikut setia oleh guru.
- j. Mengaji *martabat tujuh* sebagai bahagian akhir dari tarekat. Pengajian *martabat tujuh* tentang asal kejadian alam dan bagaimana Tuhan menciptakan alam ini, adalah puncak dari tarekat Syattariyah. Bahwa Tuhan menciptakan alam melalui suatu tahapan yang disebut juga dengan "martabat". Martabat pertama disebut "*ahadiyah*", yaitu ketika Tuhan masih dalam Zat semata-mata tidak boleh dikatakan apa-apa padanya. Ia bersifat mutlak dan belum berbuat apa-apa juga. Martabat kedua *wahdat*, yakni ketika Tuhan sudah mempunyai Sifat, atau disaat alam atau manusia dalam ilmu Tuhan semata-mata. Ketika itu disebut dengan wujud *muhad*. Kemudian turun ke martabat ketiga, *wahidiyat*, yaitu ketika alam ini sudah berada dalam rencana Tuhan yang dinamakan *a'yan tsabitah*. Kemudian turun ke martabat keempat, yaitu Tuhan sudah menciptakan alam atau manusia dalam rangka ilmunya, yang disebut dengan *alam matsal*. Martabat kelima, Tuhan telah menempa alam atau manusia sesuai kodrat dan iradat-Nya. Martabat keenam, alam atau manusia telah wujud. Martabat terakhir adalah martabat kesempurnaan, yang disebut dengan *insan kamil*. Banyak ulama yang menguasai kitab Insan Kamil yang ditulis oleh Abdul Karim

al-Jilli. Kajian tentang *insan kamil*, bahagian dari martabat tujuh itu, adalah suatu yang puncak dilingkungan mereka. Sampai pada puncak ini menggunakannya untuk untuk mengobati (menjadi ilmu pedukunan). Namun *Tuangku* yang berfaham Syattariyah masih tetap menjadikan ini sebagai ilmu yang tidak boleh diberikan kepada sembarang orang, karena berbahaya, baik segi 'aqidah begitu juga dari segi amal sehari-hari.

- k. *Basapa* pada hari rabu setelah tanggal 10 Syafar, setiap bulan Syafar. Menurut pandangan jamaah Syattariyah, semua bentuk ibadah itu tidak akan banyak pengaruh kalau pelaksanaannya tidak meminta "berkat" kepada beliau yang keramat, yakni Syeikh Burhanuddin. Acara untuk mendapatkan berkat itulah "Syafar" (*basapa*). Maka berbagai pendapat masyarakat, khususnya pengikut Syattariyah, tentang keberadaan dan kepentingan Syafar itu. Ada yang mengatakan sungguh keterlaluan atau murid yang derhaka, kalau sekali setahun saja guru tidak dikunjungi. Bersyafar tidak sekadar mengunjungi saja, tapi menunjukkan kematuhan kepada guru, karena dari kematuhan itu ilmu yang dipelajarinya akan berkat dan manfaat di dunia dan akhirat kelak. Maka, orang-orang yang tak memahami sistem dan norma-norma yang berlaku dalam tarekat akan memandang orang *basapa* itu sebagai berlebihan dan tidak boleh dibenarkan dalam agama.

Selain hal di atas, tarekat Syattariyah setelah Syeikh Burhanuddin berkembang cukup luas ke seluruh pelosok alam Minangkabau, walaupun pada abad ke-19 M ia ditolak oleh tarekat Naqsyabandiyah, Samani dan beberapa tarekat kecil yang lain. Namun yang jelas tarekat Syattariyah cukup luas dan mendalam dalam faham keagamaan, khususnya kalangan tradisi di Sumatera Barat sekarang. Bukti kuatnya pengaruh Syattariyah dapat diamati dari peringatan Syafar setiap tahun. Hampir semua daerah di Sumatera Barat ada

wakilnya di sini, bahkan mereka punya *surau* sendiri, selain itu tidak sedikit pula yang berasal dari provinsi tetangga, seperti Riau, Jambi, Palembang, bahkan ada yang dari pulau Jawa.

Sedangkan pengaruh Ulakan sebagai Pusat Syattariyah telah lama pudar oleh pengaruh Koto Tuo. Meskipun demikian ulama Koto Tuo sejak dahulu sampai sekarang tetap menghargai peranan Ulakan, seperti terlihat ketika *basapa*. Tuangku Koto Tuo tetap memimpin jama'ah ke Ulakan dan mereka mendapat tempat di depan makam dalam lingkaran dalam, yang paling dekat dengan makam. Ini menunjukkan bahwa Tokoh Ulakan sendiri menyadari bahwa kewibawaan Tuangku Koto Tuo ikut menyuburkan Syafar ke makam Syeikh Burhanuddin Ulakan ini. Kharisma Tuangku Koto Tuo secara perlahan telah menimbulkan dualisme kepemimpinan dalam tarekat Syattariyah, sehingga telah pernah diadakan beberapa kali pertemuan untuk mengembalikan nama besar Ulakan ini, namun kalah populer dengan nama Koto Tuo, karena memang di Koto Tuo ada ulama yang tahu agama serta mempunyai murid yang banyak. Sementara di Ulakan sampai sekarang belum lagi muncul ulama yang kharismatik, punya murid, atau *urang siak*, serta dapat diterima luas oleh masyarakat. Akibatnya posisi "khalifah" atau "qadhi" Ulakan hanya terbatas pada *nagari* Ulakan saja. Pengaruh Koto Tuo dalam faham (fatwa) keagamaan lebih diikuti masyarakat, dibandingkan khalifah atau qadhi Ulakan saat ini.

Adanya dua kepemimpinan dalam tarekat Syattariyah sekarang dipertajam lagi dengan warna politik. Kaum Syattariyah yang berpusat di Koto Tuo sejak tahun 1970 telah mendirikan organisasi yang bernama "Jama'ah Syattariyah". Organisasi ini telah menjadi kendaraan politik oleh pemimpinnya untuk duduk di Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), baik di tingkat Pusat, Provinsi, maupun Kabupaten/Kota. Sejak jama'ah Syattariyah terlibat dalam arena politik praktis dengan bernaung di bawah Partai Golongan Karya,

maka gerakan keagamaannya pun ikut berkembang pesat melalui pengajian akbar dan pertemuan besar dengan tujuan politik, yang sekaligus juga mengembangkan faham tarekat. Bahkan media ini telah menjadikan tarekat Syattariyah masuk ke dalam pusaran kekuasaan. Banyak elit politik Sumatera Barat yang bergabung dengan tarekat Syattariyah. Selain itu banyak ulama tarekat yang menjadi tokoh atau elit politik. Puncaknya, tarekat semakin mendapat nafas untuk hidup dan berkembang luas. Perdebatan dan ketidaksukaan sementara pihak terhadap tarekat menjadi berkurang, karena jama'ah Syattariyah, yang menjadi *underbouw* salah satu partai politik terbesar, yaitu Golongan Karya (Golkar), yang mendapat perlindungan pemerintah, terutama pada zaman Orde Baru, di mana Golkar sebagai partai penguasa, atau negara.

Terhadap jama'ah Syattariyah versi Koto Tuo, kalangan ulama Ulakan dan Pariaman umumnya, memberikan respon positif dan banyak yang bergabung dengannya, meskipun itu hanya dalam bentuk mengikut atau jadi pengikut saja. Sedikit sekali ulama Ulakan dari Pariaman yang menjadi fungsionaris organisasi "Jama'ah Syattariyah". Apakah ini karena tidak ada tokoh ulama Ulakan, atau karena begitu kuatnya dominasi Koto Tuo dalam tarekat Syattariyah saat ini? Walalupun demikian ada juga ulama Ulakan yang tidak bergabung dengan "Jama'ah Syattariyah" Koto Tuo. Mereka memilih diam dan tidak mau terlibat dalam pengaruh politik. Bahkan ada ulama tarekat yang dengan tegas-tegas menolak bergabung dengan pemerintah. Contohnya, almarhum Tuanku Salif dari Sungai Sariak, yang lama mengajar di Batang Kabuang Koto Tengah, Padang. Beliau ini dengan jelas menolak bergabung dengan "Jama'ah Syattariyah", karena itu diyakininya sebagai melanggar amanah. Sebab kata beliau, ulama yang mencampurkan diri dengan negara, apalagi dengan politik, adalah khianat pada tugas keulamaannya. Kontroversi tarekat pada wilayah politik ini

menjadikan tarekat kecil dan cenderung menutup diri, sehingga ia menjadi mainan politik oleh pihak tertentu. Akankah mereka yang berada dalam satu organisasi politik atau mereka yang berada diluarnya, sama-sama menjadi bahan mainan belaka oleh para politisi untuk tujuan mendapatkan dukungan pengikutnya saja?

Masalah kepemimpinan dan pengaruh Ulakan dan Koto Tuo, juga berpengaruh kepada model dan struktur pengajian tarekat Syattariyah yang dibangun oleh ulama atau khalifahnyanya masing-masing. Paling tidak ada 3 (tiga) corak pengajian Syattariyah yang hidup dan berkembang, baik yang bersumber dari Ulakan ataupun dari Koto Tuo. Pertama, corak Koto Tuo. Jalur silsilah tarekat Syattariyah yang dibangun oleh Tuangku Koto Tou menyebar di daerah Tumpat, khususnya Pariaman melalui tiga orang murid pertama dari Tuangku Aluma Koto Tuo. Ketiga ulama tua di Pariaman diakhir abad ke-19 itu menurut versi Tuangku Kuniang Zubir adalah, (1) Tuangku Ampalu Tinggi, sekarang bermakam di Tandikek VII Koto, (2) Tuangku Lubuak Ipuah nan Tuo di Lubuak Ipuah VII Koto, dan (3) Tuangku Mato Aie nan Tuo, yang bermakam di Mato Aie Pakandangan. Tiga ulama inilah yang selanjutnya mengembangkan tarekat Syattariyah mengikuti cara atau silsilah Tuangku nan Tuo di Koto Tuo (Latief 1982).

Dalam kenyataan, ketiga ulama tersebut memang dikenal luas dalam masyarakat Pariaman, dan mereka meninggalkan kesan dan pengaruh mendalam melalui *surau* yang mereka pimpin selama hidup, dan dilanjutkan oleh keturunan atau murid mereka. Adanya *surau* dan murid-murid yang "mengaji kitab" dengan tiga ulama di atas menjadi dasar bagi pembangunan faham tarekatnya. Sebab murid-murid yang dihasilkan lembaga *surau* sebagai tempat "pengajian kitab" ini juga membuka "pengajian tarekat" di daerahnya masing-masing. Pendapat lain menyebutkan bahwa tiga ulama tua di atas, selain menjadi mata air keulamaan yang berwibawa setelah

Syeikh Burhanuddin, ia juga merupakan pelanjut silsilah tarekat Syattariyah melalui jalur Koto Tuo. Bukan tidak mungkin, bahwa ketiga ulama yang dikenal kealimannya ini ternyata lebih bisa diakui kesahihan silsilah mereka. Namun kelompok Ulakan, dalam hal ini pemegang kekhalifahan secara adat tetap berpendirian bahwa dialah yang sebenarnya mempunyai silsilah yang tidak putus dengan Syeikh Burhanuddin. Yang pasti, tiga ulama tua di atas dikenal kealiman dan kemasyhuran mereka di lingkungan masyarakat Pariaman, maka keaslian tarekat yang dikembangkan lebih dapat dipercayai.

Ketiga murid-murid Tuangku Koto Tuo itu sesampainya di Pariaman ternyata tidak pula menunjukkan kesamaan corak dari faham keagamaan mereka. Syeikh Muhammad Yatim di Ampalu Tinggi walaupun dalam hal-hal tertentu ia sependapat dengan dua kawannya yang lain, akan tetapi dalam bidang tarekat agak sedikit berbeda. Tuangku Ampalu lebih menekankan "transensendennya Tuhan" (berbedanya Tuhan dengan alam). Tuhan tidak dapat disaksikan dalam alam semesta yang sering mereka sebut dengan "*wihdatus syuhud*". Ulama-ulama terkini yang berasal dari *surau* Ampalu Tinggi lebih cenderung pada syari'at dan anti sekali kepada corak tarekat yang "*wihdatul wujud*". Dua ulama terkini, Tuangku Lubuak Ipuah dan Tuangku Mato Aie nan Tuo, lebih memberikan penekanan tarekat pada corak "*immanennya* Tuhan dengan alam" (Tuhan dapat bersatu dengan alam, alam dapat menduduki Tuhan). Konsekuensi dari penekanan *immanennya* Tuhan dengan alam melahirkan corak yang "*wihdatul wujud*". Maka akibatnya, ada perbedaan pendapat antara dua kubu ulama ini, walaupun mereka berasal dari guru yang sama. Dapat juga dikatakan, bahwa perbedaan antara dua ulama "satu guru" ini lebih kepada pemberian penekanannya pada konsep Tuhan dan alam dalam tarekat Syattariyah. Corak pemahaman tarekat seperti ini ternyata berkembang luas di daerah Pariaman. Seringkali perbedaan tafsiran mereka itu melahirkan pengelompokan yang tidak bersahabat

satu dengan yang lain. Walaupun mereka sama-sama mengaku "*menyauak dari mata air*" Syeikh Burhanuddin, sama-sama pengikut Syattariyah, sama-sama mazhab Syafi'ie.

Kedua, corak Ulakan Pariaman, yaitu ulama yang tinggal di *surau* sekitar Ulakan, mengaku sebagai penganut dari Syeikh Burhanuddin. Kelompok yang mengaku bahwa dialah khalifah yang sah dari Syeikh Burhanuddin ini di Ulakan ada tiga tempat, yaitu:

- a. Khalifah yang sekarang memelihara pakaian, al-Qur'an dan benda bersejarah dari Syeikh Burhanuddin, saat ini dipegang oleh Tuangku Bermawi, di Surau Pondok. Mereka yang diakui secara adat oleh *Ninie Mamak* dan *Rajo Adat* di Ulakan. Kelompok ini agak kaku dan rigid, terutama dalam mensyaratkan pengajian tarekat yang hanya dilakukan secara berhalaqah di *surau*-nya saja, dan tahap kealimannya tidak begitu kuat. Kadang terkesan ia menjadikan jabatan khalifah itu sebagai alat untuk kepentingan tertentu. Misalnya, ketika orang akan melihat pakaian harus ada keperluan kegamaan yang rasanya lucu dan sukar diterima oleh umumnya masyarakat. Selain kesannya terlalu mengada-ada, tentang jenis dan corak pakaian pun diberikan interpretasi dengan ayat atau hadis.
- b. Khalifah yang bertempat di Tanjung Medan, sekarang dipimpin oleh Tuangku Kuning Syahril Luthan, sebagai pelanjut dari kekhalifahan orang tuanya. Kelompok ini juga mengeluarkan silsilah, ia mengaku punya kitab Tahqiq, sebuah manuskrip tulis tangan yang dinisbahkan kepada Syeikh Burhanuddin. Kelompok ini lebih sedikit moderat dan sudah mengikuti pola modern dalam memimpin jama'ah melalui pengajian terbuka, dan sering mengunjungi muridnya ke pusat-pusat tarekat di Lubuk Jambi, Teluk Kuantan, Sijunjung, dan daerah lain. Kelompok inipun mengadakan acara khusus Syafar pada hari Selasa, sehari sebelum Syafar kecil di makam Syeikh

Burhanuddin. Mereka berkumpul di *Surau* Tanjung Medan, mengadakan wirid pengajian agama, membicarakan riwayat kehidupan Syeikh Burhanuddin, berikut pengajian dan ajaran yang disampaikan.

- c. Khalifah Sikabu, atau disebut juga Khalifah Tuangku Perhentian dari Tuangku Tibarau. Khalifah ini juga meninggalkan silsilah. Menurut cerita rakyat, Tuangku Tibarau adalah ulama yang cukup dikenal kealimannya dan dikenal sebagai "keramat".

Ketiga, Syattariyah yang berkembang di Padang, sejak dari Koto Tangah, Lubuk Begalung, Bungus Teluk Kabung, sampai daerah Pesisir Selatan. Mereka umumnya menerima ajaran tarekat dari Syeikh Muhammad Nasir, yang populer dengan Syeikh Surau Baru atau dari Syeikh Buyung Mudo di Bayang Pulut-pulut. Tarekat corak ini lebih sedikit moderat, terutama dalam kaitannya dengan penguatannya pada ibadah (*syari'at*). Walaupun mereka masih menggunakan bilangan *taqwim* untuk menentukan kapan *rukyaḥ hilal*, namun bilangan yang digunakan dimulai dari hari Rabu atau disebut juga "*arba'iyah*", sehingga mereka biasanya memulai dan menamatkan puasa hampir bersamaan dan kadang-kadang sama dengan golongan modernis. Begitu juga dalam amalan kegamaan lain, mereka tidak lagi sebagai kelompok kegamaan tradisi yang lain.

Menemukan seberapa jauh pengaruh Syeikh Burhanuddin dalam islamisasi di Minangkabau bukanlah hal mudah dan sederhana. Sampai saat terakhir masih saja ada dua kubu pemikiran yang berkembang dalam wacana sejarah yang penting dan menentukan ini. Selain ada pula pendapat yang menyebut Syeikh Burhanuddin bukanlah nama seorang tokoh penyebaran Islam, akan tetapi adalah gelar atau sebutan untuk perkembangan Islam di Minangkabau, yang orang itu ada beberapa orang. Maka untuk mengkaji hal tersebut di atas ada beberapa pemikiran dan pendapat yang berkembang dalam masyarakat. Pertama, mereka yang dengan

gigih mempertahankan bahwa Islam masuk dan berkembang di Minangkabau melalui jalur sungai dari arah Bangkinang masuk ke *luhak* Limapuluh Kota. Mereka berpendapat dengan andaian bahwa penyebaran Islam yang dilakukan oleh saudagar-saudagar sufi memasuki Minangkabau dari arah sungai sebagai pusat lalu lintas perdagangan masa itu. Kedua, mereka yang menyimpulkan bahwa sejarah awal masuknya agama Islam ke Minangkabau belum lagi tercatat. Pusat agama pertama yang terkenal dalam sejarah adalah *nagari* Ulakan, di Pantai Barat, sebelah Utara Kota Padang. Ulama pertama di pusat ini ialah Syeikh Burhanuddin, yang meninggal pada tahun 1111 H/1740 M. Dalam tradisi Minangkabau, ia dianggap sebagai ulama pertama yang mengembangkan Islam ke daerah daratan. Akan tetapi, terdapat beberapa indikasi yang menunjukkan bahwa bukan Syeikh Burhanuddin yang pertama kali yang membawa Islam ke daerah pedalaman Minangkabau. Ia sendiri merantau ke Aceh untuk menuntut ilmu di bawah bimbingan Syeikh Abdur Rauf yang terkenal dari Singkel. Namun, ia adalah ulama pertama yang mendirikan pusat agama, yang kemudian menjadi satu-satunya ahli dalam masalah agama. Cabang dari *surau* (pesantren) Syeikh Burhanuddin yang tertua didirikan oleh pengikutnya di Pamansiangan, Kapeh-kapeh Padang Panjang (Abdullah 1987).

Perbedaan pendapat tentang tempat dan tokoh sejarah yang membawa Islam ke Minangkabau itu dapat difahami sebagai suatu dinamika sejarah. Yang pasti keberadaan dan pengaruh Syeikh Burhanuddin dalam islamisasi Minangkabau adalah fakta yang tak terbantahkan, terutama bila dilihat dari pengakuan masyarakat terhadap tokoh ini. Selain itu yang juga patut menjadi pertimbangan peneliti sejarah adalah seberapa jauh pengaruh tokoh ini dalam keragaman masyarakat di Minangkabau, karena hampir semua

amalan dan pandangan keagamaan masyarakat dihubungkan dengan tokoh ini.

Memperhatikan silsilah keilmuan Syeikh Burhanuddin yang berawal dari Syeikh Abdur Rauf al-Singkili di Aceh, dapat diduga bahwa beliau adalah ulama yang mengembangkan pemikiran menggabungkan antara syari'at dengan tasawuf. Sebagaimana Azyumardi (1992) menyebut al-Singkili sebagai salah seorang tokoh neo-sufisme di Nusantara. Lebih tegas peneliti sejarah Islam ini menyatakan pula bahwa Syeikh Burhanuddin dengan tarekat Syattariyahnya adalah salah seorang pembaharu tempo awal di Minangkabau. Sementara itu ia pula meletakkan tarekat Syattariyah, khususnya masa-masa Syeikh Burhanuddin, adalah satu diantara tarekat yang mempunyai semangat aktivisme Islam. Bukan sebagai tarekat yang mendorong pengikutnya pada kehidupan pasif dan *escapis*, seperti umumnya tarekat. Selain itu juga diakui bahwa penyebaran Islam tempoh awal itu dilakukan oleh penganut tarekat dan melalui institusi tarekat. Walaupun belum ada data bertulis yang dapat ditunjukkan tentang bagaimana sejarah masuknya Islam di Minangkabau.

2. Tarekat Naqsyabandiyah

Tarekat Naqsyabandiyah didirikan oleh Syeikh Muhammad bin Muhammad Bahauddin al Naqsyabandi al Uwaisy al Bukhari yang lahir dekat Bukhara, wilayah Yugoslavia sekarang, pada tahun 1317 M, wafat tahun 1389 M (Atjeh 1993). Gelar Naqsyabandi, yang berarti pelukis, pengukir, mengisyaratkan pengakuan orang banyak atas diri Syeikh sebagai tokoh yang berhasil mengukir sifat-sifat kesempurnaan dalam dirinya (Sujuthi 2001). Jama'ah tarekat Naqsyabandiyah menggambarkan ajaran tarekat mereka sebagai tarekat yang berpegang teguh kepada sunnah Nabi, menjauhi bid'ah yang tidak benar, sederhana, mudah difahami dan diamalkan, serta

paling cepat mencapai *ma'rifat*, yaitu menyaksikan dengan mata batin keesaan Allah SWT.

Tarekat Naqsyabandiyah datang ke Minangkabau dibawa oleh Syeikh Ismail Simabur pada tahun 1850 M. Tarekat ini disebarkan pula oleh pengikut-pengikutnya ke daerah *darek*, yaitu ke daerah Agam, Limapuluh Kota, Tanah Datar, Taram, Silungkang, Singkarak, Bonjol, dan lain-lain (Hamka 1967; Dobbin 1992; Bruinessen 1996). Menurut Martin van Bruinessen (1992) tarekat Naqsyabandiyah yang berkembang di Minangkabau berasal dari Syeikh Jabal Kubis atau Sulaiman Efendi dan Ahmad Khatib yang menetap di Makkah. Ditegaskannya lagi bahwa informasi yang paling layak dipegangi, bahwa tarekat ini mulai masuk ke Minangkabau dan guru atau syeikh yang paling berpengaruh adalah Syeikh Jalaluddin Cangkiang. Setelah Syeikh Jalaluddin meninggal, yang paling berpengaruh sesudahnya adalah Abdul Wahab yang bergelar Syeikh Ibrahim bin Bahad yang paling populer dengan panggilan Syeikh Kumpulan, Pasaman. Beliau hidup hingga tahun 1915 M dalam usia lebih seabad. Dari masa beliau inilah tarekat Naqsyabandiyah berkembang ke berbagai pelosok di Minangkabau. Saat ini tidak ada lagi daerah kabupaten di Sumatera Barat (Minangkabau umumnya) yang tidak mempunyai tarekat Naqsyabandiyah.

Dari berbagai keterangan yang diperoleh tentang asal tarekat ini, jama'ah tarekat Naqsyabandiyah berkeyakinan bahwa ajaran ini berasal dari Allah SWT yang diwahyukan kepada Muhammad SAW melalui malaikat Jibril. Nabi Muhammad kemudian mengajarkannya kepada khalifah Abu Bakar dan para sahabat yang lain. Silsilah ini turun sampai kepada Syeikh Bahauddin Naqsyabandiyah. Para pengikut tarekat ini kemudian menganggap Syeikh ini sebagai pendiri tarekat Naqsyabandiyah dalam bentuk yang lebih jelas.

Ajaran dasar tarekat Naqsyabandiyah pada umumnya terdiri dari empat aspek pokok yaitu; *syari'at*, *thariqat*, *hakikat* dan *ma'rifat*. Ajaran tarekat Naqsyabandiyah ini pada prinsipnya adalah cara-cara atau jalan yang harus dilakukan oleh seseorang yang ingin merasakan nikmatnya dekat dengan Allah SWT. Ajaran yang mempunyai tata peraturan *suluk* atau *khalwat*. *Suluk* ialah mengasingkan diri dari keramaian atau ke tempat yang terpencil, guna melakukan zikir di bawah bimbingan seorang syeikh atau khalifah selama masa 10 hari atau 20 hari dan sempurnanya adalah 40 hari. Tata cara bersuluk ditentukan oleh syeikh antara lain, yang tidak boleh makan daging, ini berlaku setelah melewati masa *suluk* 20 hari. Begitu juga dilarang bergaul dengan suami atau isteri; makan dan minumannya diatur sedemikian rupa, kalau mungkin sesedikit mungkin. Waktu dan semua fikirannya sepenuhnya diarahkan untuk berzikir yang telah ditentukan oleh sheikh atau khalifah. Sebelum *suluk* ada beberapa tahapan yaitu; *talqin zikir* atau *bai'at zikir*, *tawajjuh*, *rabithah*, *tawassul* dan *zikir*. *Talqin zikir* atau *bai'at zikir* diawali dengan *mandi taubat*, *bertawajjuh* dan melakukan *rabithah* dan *tawassul*, yaitu melakukan hubungan (hubungan) dengan guru dengan cara membayangkan wajah guru yang *mentalqin* (mengajari zikir) ketika akan memulai zikir.

Menurut Najmuddin Amin al-Kurdi ajaran dasar tarekat Naqsyabandiyah, terdiri dari 11 kalimat Bahasa Parsi, 8 di antaranya berasal dari Syeikh Abdul Khaliq al-Ghajudwani dan 3 berasal daripada Syeikh Muhammad Bahauddin Naqsyabandi, sebagaimana berikut (Said 2007):

1. *Huwash dardam*, ialah menjaga diri dari kealpaan ketika keluar masuk nafas, supaya hati tetap hadir bersama Allah SWT. Sebab setiap keluar masuk nafas yang hadir bersama Allah SWT berarti hidup, yang dapat berhubungan langsung dengan Allah SWT. Sebaliknya setiap nafas yang keluar masuk tanpa menghadirkan

Allah SWT berarti mati, yang menghalangi jalan kepada Allah SWT.

2. *Nazhar barqadam*, ialah orang yang sedang berkhalwad (*suluk*), bila berjalan harus menundukkan kepala, melihat ke arah kaki. Apabila duduk, tidak memandangi ke kiri atau ke kanan. Sebab perilaku seperti itu akan dapat melalaikan orang dari mengingat Allah SWT. Apalagi bagi orang yang baru berada pada tahap permulaan, karena belum mampu memelihara hatinya.
3. *Safar darwathan*, ialah berpindah dari sifat-sifat manusia yang rendah kepada sifat-sifat malaikat yang terpuji.
4. *Khalwat dar anjaman*, ialah berkhalwat, yang terbagi kepada dua bahagian:
 - a. *Khalwat lahir*, yakni orang yang *bersuluk* mengasingkan diri ke sebuah tempat tersisih dari masyarakat banyak.
 - b. *Khalwat batin*, yakni mata hati menyaksikan rahasia kebesaran Allah SWT dalam pergaulan sesama makhluk.
5. *Ya dakrad*, ialah berzikir terus menerus mengingat Allah SWT, baik zikir *ismu zat* (menyebut Allah, Allah), maupun zikir *nafi itsbat* (menyebut *la ilaaha illallah*), sampai kehadiran Allah SWT dirasakan oleh jiwa.
6. *Baz kasyat*, ialah amalan yang dilakukan di waktu berzikir. Sesudah menghela nafas di waktu berzikir, orang yang berzikir kembali bermunajat kepada Allah SWT dengan mengucapkan kalimat "*illahi anta maqsudi wa ridhaka mathlubi*", sehingga terasa dalam kalbunya rahasia tauhid yang hakiki dan semua makhluk lenyap dari fikirannya.
7. *Nakah dasyat*, bahwa setiap murid harus menjaga hatinya dari sesuatu yang melintas, walau sekejap, karena lintasan atau getaran kalbu di kalangan jama'ah tarekat adalah satu perkara besar. Jama'ah tarekat berpandangan bahwa menjaga hati

untuk selalu mengingat Allah SWT akan dapat memelihara diri untuk keselamatan hidup. Bahkan Syekh Abu Bakar al-Kattani berkata, saya menjaga pintu hatiku selama 40 tahun, tidak aku bukakkan selain kepada Allah SWT, sehingga jadilah hatiku tidak mengenal seseorang selain Allah SWT. Sebahagian ulama tasawuf berkata, "kujaga hatiku sepuluh malam, maka dijaga-Nya aku selama dua puluh tahun".

8. *Bad dasyat*, ialah *tawajjuh* (menghadapkan diri) kepada Nur Zat Allah SWT tanpa berkata-kata. Pada hakikatnya menghadapkan diri dan mencurahkan perhatian kepada Nur Zat Allah sesudah *fana'* (hilang kesedaran diri) yang sempurna.

Tiga ajaran dasar tarekat Naqsyabandiyah yang berasal dari Syekh Bahauddin Naqsyabandi ialah:

1. *Wuquf zamani*, yaitu orang yang bersuluk memperhatikan keadaan dirinya setiap dua atau tiga jam sekali. Apabila hatinya senantiasa terikat dengan Allah SWT, maka hendaklah ia bersyukur kepada-Nya. Kemudian ia mulai lagi dengan menghadirkan Allah SWT dalam hati yang lebih sempurna. Sebaliknya, apabila keadaan dirinya terlepas dari hubungan dengan Allah SWT atau dalam keadaan lalai, maka harus segera minta ampun dan bertaubat, serta kembali kepada kehadiran hati yang tepat dengan Allah SWT secara lebih sempurna.
2. *Wuquf 'adadi*, ialah memelihara bilangan ganjil pada *zikir nafi itsbat*, yaitu 3 atau 5 samapai 21 kali.
3. *Wuquf qalbi*, ialah keterpautan hati atau qalbu dengan makna zikir kepada Allah SWT. Hati orang yang berzikir itu berhenti (*wuquf*) menghadap Allah SWT dan berselimut dengan lafaz-lafaz dan makna zikir.

Diantara ajaran tarekat, khususnya tarekat Naqasyabandiyah yang lazim dikenal oleh masyarakat, sebagai indentitas jama'ah tarekat adalah:

1. *Zikir*

Dalam tarekat ini zikir sebagai bentuk pengamalan agama, mengingat Allah SWT dengan berbagai bentuknya (*zikir ismu zat, zikir nafi isbat, zikir tahlil dan zikir muraqabah*) dilakukan melalui *rabithah*. Zikir merupakan amalan khusus yang mesti ada dalam tarekat. Zikir dilakukan oleh jama'ah tarekat ialah dengan menyebut nama Allah SWT, baik secara lisan maupun secara batin (*zabri dan sirri*). Jama'ah tarekat menyakini bahwa zikir merupakan cara yang paling efektif dan efisien untuk membersihkan jiwa dari segala macam kotoran dan penyakit-penyakit hati.

Pada prakteknya, walaupun mempunyai tujuan yang sama, pelaksanaan zikir oleh jama'ah tarekat perwujudannya terlihat beragam. Perbedaan ini disebabkan oleh rumusan dan penemuan formula zikir yang disusun oleh masing-masing pendiri tarekat. Perbedaan zikir pun secara perorangan jama'ah tarekat juga terdapat perbedaan sesuai dengan tingkatan (*maqam*) masing-masing jama'ah dalam amalan tarekat. Perbedaan ini juga dipengaruhi oleh tingkat kemampuan mereka memahami ajaran tarekat, yang kadangkala berkaitan dengan keadaan sosio-budaya dan tingkat pendidikan masing-masing mereka.

Zikir jama'ah tarekat biasanya dengan membaca kalimah tahlil "*la ilaaha illallah*" atau kalimah "Allah" atau hanya dengan membaca kalimah "Hu" (Dianya Allah SWT) berkali-kali. Menurut mereka bacaan zikir seseorang mencerminkan tingkatan (*maqam*) dalam tarekat. Apabila seseorang berzikir dengan membaca "*la ilaaha ilallah*", ini merupakan cara berzikir kaum awam (jama'ah biasa), sedangkan yang paling tinggi

adalah apabila bacaan zikir sudah sampai kepada peleburan diri dengan Allah SWT, yang cukup dengan membaca "Hu" saja.

2. *Tawassul*

Tawassul atau berwasilah ialah usaha mendekatkan diri kepada Allah SWT. Jama'ah tarekat berwasilah, agar usaha pendekatan diri kepada Allah SWT dapat dilakukan dengan mudah dan lebih ringan. Diantara bentuk *tawassul* yang biasa dilakukan adalah berhadiah al-Fatihah kepada guru (syekh) yang mempunyai silsilah tarekat yang diikuti sejak dari Nabi sampai kepada *mursyid* yang mengajar zikir kepada orang yang berzikir. Hadiah al-Fatihah juga biasa disampaikan kepada orang tua, saudara, isteri atau suami dan lain-lain yang sudah meninggal.

Tawassul biasanya dilakukan dengan cara ber-*tawajjuh*, yaitu menghadirkan wajah guru seolah-olah berhadapan di waktu akan berzikir. Pelaksanaan *tawajjuh* ini adalah antara guru dengan murid duduk berhadapan, duduk yang diatur sedemikian rupa. Waktu *tawajjuh* itu dibaca beberapa do'a untuk guru. Tujuan *tawajjuh* itu untuk mendapatkan petunjuk dari Allah SWT. Istilah lain dari *tawajjuh* adalah *rabithah*. *Rabithah* ialah menghadirkan guru, seolah-olah murid membayangkan guru ada di hadapannya. *Rabithah* ini mulai dari guru tempat murid menerima ajaran sampai silsilah terakhir yaitu Syekh Bahauddin al-Naqsyabandi. Pada akhir *rabithah*-nya menjadikan bersatunya guru dengan murid dalam rohaniah. *Rabithah* merupakan adab dalam pelaksanaan zikir dalam tarekat Naqsyabandiyah. Sebelum berzikir, maka lebih dahulu harus memusatkan fikirannya kepada syekh (*mursyid*) yang telah *menalqinkan* zikir yang akan dilaksanakan. Bisa saja pemusatan fikiran kepada wajah syekh, pribadinya, atau cara syekh mengajarkan zikir. Bisa juga dengan cara membayangkan datangnya cahaya (nur) atau berkah dari syekh. *Rabithah* ini

harus dilakukan oleh seorang jama'ah tarekat dengan maksud, diantaranya sebagai kenyataan bahwa apa yang diamalkan adalah berdasarkan pengajaran dari syeikh yang mempunyai kemampuan spiritual. *Rabithah* juga berfungsi sebagai mendapatkan dukungan spiritual dari syeikh, sehingga akan terhindar dari sikap ragu dan godaan syetan.

Mangikuti pendapat Martin van Bruinessen (1996), mediasi melalui seorang pembimbing spiritual (*mursyid*) sangat diperlukan bagi kemajuan jiwa. Untuk sampai kepada pertemuan dengan Yang Mutlak, seseorang tidak hanya memerlukan bimbingan, tapi campur tangan aktif dari pembimbing, dan para pendahulu pembimbing, termasuk yang paling penting Nabi Muhammad SAW. Inilah maksud dari silsilah, ia menunjukkan rantai yang menghubungkan seseorang dengan Nabi dan melalui Beliau sampai kepada Tuhan. Selanjutnya Bruinessen (1996) mengatakan, *rabithah* (visualisasi), seperti umumnya diketahui juga merupakan bahagian penting dari teknik meditasi Buddha aliran Tantrayana. *Rabithah*, seperti yang digambarkan di sini selaras dengan "Guru Puja", yaitu kehadiran Sang Guru dalam Budhisme Tibet.

3. *Suluk*

Suluk atau *khalwat* atau *'uzlah* adalah mengasingkan diri dari hiruk pikuk urusan dunia. Oleh karena itu jama'ah tarekat Naqsyabandiyah ini sering juga disebut dengan kaum "*salik*" (pengambara), yang senantiasa berjalan mencari Tuhan. Ajaran tentang *suluk* ini dilaksanakan dengan mengambil contoh kepada Nabi pada waktu menjelang pelantikan kenabiahnya. Menurut pemahaman jama'ah Naqsyabandiyah bahwa Nabi Muhammad SAW menerima wahyu pertama dari Tuhan setelah beluai ber-*khalwat* atau ber-*suluk* di goa Hiraq.

Palaksanaan *suluk* dibimbing oleh guru (*mursyid*), yang bertanggungjawab terhadap murid-muridnya dalam kehidupan lahiriah dan rohaniah, termasuk dalam pergaulan hidup sehari-hari, bahkan menjadi perantara (*wasilah*) antara murid dan Tuhan dalam beribadah. Oleh sebab itu, seorang *mursyid* haruslah sempurna dalam ilmu syari'at dan ilmu hakikat. Selain itu, seorang *mursyid* mesti mempunyai syarat-syarat tertentu yang mencerminkan sikap terpuji, berakhlak mulia, serta budi pekerti yang luhur.

Seorang murid dalam amalan tarekat harus mempunyai keyakinan bahwa maksud dan tujuan *suluk*-nya tidak akan mungkin berhasil tanpa perantaraan gurunya (*mursyid*). Karena diyakini, apabila seorang murid merasa bimbang dan ingin berpindah kepada guru yang lain, maka dia akan terhibab oleh nur gurunya tersebut. Hal ini tidak akan terjadi apabila perpindahan murid kepada guru yang lain atas izin guru yang semula. Pindah guru juga boleh dilakukan apabila guru yang pertama diketahui syari'at atau tarekatnya batal, dalam arti tidak sesuai dengan syari'at Rasulullah SAW. Jika keadaannya seperti itu, maka seorang murid harus pindah kepada guru *mursyid* yang lebih sempurna dan lebih zuhud, lebih *wara'* dan lebih luas ilmu syari'at dan tarekatnya. Selain ia seorang *mursyid* yang mendapat kebenaran (*bai'at*) sebagai *mursyid* dari *mursyid* sebelumnya.

Kegiatan ini merupakan latihan spritual, berupa melatih diri untuk melakukan ibadah-ibadah tertentu di tempat *suluk*, seperti *surau*. Waktunya boleh 40 hari dan bisa kurang. Dalam pelaksanaan *suluk* yang cenderung tertutup ini, setiap murid mengurangi makan-minum, dan banyak melaksanakan zikir, khususnya *zikir lathif*. *Suluk* merupakan amalan yang populer dikenal masyarakat sebagai ciri khas jama'ah tarekat Naqsyabandiyah. *Suluk* merupakan amalan tarekat yang tujuan,

hasil dan pengalaman-pengalamannya bersifat spiritual. *Suluk* juga merujuk kepada amaliah-amaliah fisik sebagai *tarbiyah* (pendidikan) dan *riyadhah* (latihan) bagi jama'ah tarekat (Valiuddin 1996).

4. *Muraqabah*

Muraqabah ialah duduk bertafakur dengan penuh kesungguhan hati, dengan seolah-olah berhadap-hadapan dengan Allah SWT, meyakinkan diri bahwa Allah SWT senantiasa mengawasi dan memperhatikan. Secara bahasa *muraqabah* berarti mengintai atau mengawasi dengan penuh perhatian (lihat Munawir 1984). Dalam pandangan kaum tarekat atau kaum sufi, *muraqabah* dimaknai dengan kesadaran yang berkesinambungan seorang hamba bahwa adanya pengawasan Tuhan terhadap semua keadaannya (Aqib 1998). Dipercayai dengan latihan *muraqabah* ini seseorang akan mempunyai nilai-nilai *ihsan*, dan akan dapat merasakan kehadiran Allah SWT di mana saja dan kapan saja berada.

Muraqabah mempunyai perbedaan dengan zikir, terutama pada objek pemusatan kesadaran fikiran (konsentrasi). Zikir mempunyai objek perhatian pada simbol, yang berupa kata atau kalimat, sedang *muraqabah* menjaga kesadaran atas makna, sifat, *qudrat* dan *iradat* dari Allah SWT. Media yang digunakan juga berbeda. Zikir menggunakan lidah, baik secara fisik maupun batin, sedangkan *muraqabah* menggunakan kesadaran murni yang berupa imajinasi dan *daya khali* (Aqib 1998).

Muraqabah dalam ajaran tarekat dilaksanakan sebagai ajaran pokok, karena keyakinan bahwa Allah SWT senantiasa memperhatikan hamba-Nya. *Muraqabah*, merupakan latihan kejiwaan yang lebih tinggi daripada *suluk* dan hanya diajarkan kepada murid-murid yang lebih tinggi dalam zikir-zikir tertentu. *Muraqabah* bermakna sebagai latihan psikologi untuk

menanamkan keyakinan bahwa Allah SWT tidak luput dari memperhatikan hamba-Nya.

Setiap orang yang akan masuk tarekat Naqsyabandiyah, sebagaimana dikemukakan Muhammad Karimuddin Pakiah Batuah, pimpinan Surau Suluk Tanjuang Barulak Kabupaten Tanah Datar, sebelumnya harus menjalankan *bai'at* kepada guru berupa janji yang telah ditetapkan. Sebalum *bai'at* diadakan terlebih dahulu "mandi taubat" dan pembersihan hati dari berbagai kotoran. *Bai'at* ini mempunyai rangkaian berupa berwuduk, shalat sunat taubat, duduk *tawarruk* menghadap kiblat, membaca surah al-Fatihah, membaca kalimah Allah sebanyak 1000 kali, menghendaki pahala amalan tadi kepada Nabi Muhammad SAW dan syekh-syekh tarekat Naqsyabandiyah. Membulatkan ingatan kepada Allah SWT dengan memejamkan mata, mempertautkan bibir dan lidah dinaikkan ke langit-langit. Selanjutnya mengingat-ingat rupa guru yang berwujud *rabithah kubur*, merasakan seakan-akan dirinya merasakan mati, membulatkan niat kepada Allah SWT sampai tertidur. Dalam tidur diharapkan akan dapat bermimpi sampai subuh. Setelah subuh melaksanakan shalat bersama syekh. Barulah kemudian seorang itu di *bai'at* dan resmilah murid tersebut masuk tarekat Naqsyabandiyah.

Penganut tarekat Naqsyabandiyah membagi kiblat kepada dua jenis, sepintas agak lain kelihatannya, karena selama ini kita hanya mengenal satu kiblat, yaitu Makkah. Namun bagi mereka ada dua kiblat, yaitu *kiblat syari'at* di Makkah dan *kiblat hakikat* yaitu hati. Bagi mereka *kiblat syari'at* hanya lambang, karena itu sudah diperintahkan. Sedangkan *kiblat hakikat* sangat penting, karena sumber perbuatan manusia dari sini, kita hidup harus dengan hati. Imam al-Ghazali mengibaratkan hati bagaikan raja dalam sebuah kerajaan besar, begitu juga dengan manusia, hati merupakan suatu hal yang sangat penting berkaitan dengan zikir, hati inilah yang

sebenarnya berzikir. Kalau zikir hanya diucapkan saja, belum akan berpengaruh apa-apa.

Selanjutnya penganut tarekat Naqsyabandiyah membagi zikir menjadi dua macam, yaitu *zikir lahir* dan *zikir batin*. *Zikir zahir* adalah zikir yang biasa diucapkan oleh lidah secara jelas, yaitu dengan menyebut kalimah-kalimah zikir tertentu, seperti zikir sesudah shalat. *Zikir* pada tingkat ini boleh jadi ia hanya diucapkan dengan lidah saja, tanpa menghayatinya. Bisa jadi zikir ini saja tidak membawa pengaruh apa-apa terhadap palaku zikir. *Zikir zahir* ini jika ditinjau dari pelaksanaannya hanya terbatas, karena dalam hidup ini tidak mungkin terus-terusan melafazkan kalimat-kalimat zikir yang ada, karena banyak kegiatan lain yang harus dilaksanakan oleh manusia.

Zikir batin adalah sambungan dari *zikir lahir*. Ini adalah karena pada tingkat awal memang harus dilatih untuk mengucapkan kalimat-kalimat zikir, namun tugas selanjutnya adalah membawa zikir itu ke dalam qalbu (hati), dikerjakan secara terus menerus, ikhlas, maka pada akhirnya akan merasa bahwa hati akan berzikir sendiri, walaupun lidah tidak mengucapkan kalimat-kalimat itu, dan kalimat zikir akan mewarnai kehidupan orang yang melakukannya. Sesaat tidak mungkin hati berzikir dengan sendirinya kalau diri orang yang berzikir masih bergelimang dengan dosa-dosa. Dosa-dosa itu akan menjauhkan orang untuk tidak ingat kepada Allah SWT. Selanjutnya, maka akan mudah melakukan hal-hal yang dilarang oleh agama.

Menurut penjelasan Asmali Husin Tk. Hitam, pimpinan Surau Suluk Talawi Kota Sawahlunto, bagi penganut tarekat, zikir juga mempunyai tempat-tempat tertentu, setiap tempat tersebut mempunyai fungsi yang berbeda. Fungsi tersebut sangat erat hubungannya dengan kejadian keadaan kesehatan mental pelakunya. Zikir yang dimaksudkan adalah:

1. *Zikir lathifatul qalbi*. Zikir ini dilakukan sebanyak 5000 kali, dengan cara pezikir duduk seperti duduk tahyat akhir menghadap kiblat, matanya dipejamkan, lidahnya ditegakkan ke langit-langit, bibir, gigi serta geraham ditutup sehingga tidak masuk angin dan syaitan ke dalam mulut, kepala direbahkan ke bawah sebelah kiri dan badannya ditegakkan, seterusnya dibacalah "Allah, Allah" sekurang-kurangnya 5000 kali. Zikir ini adalah untuk membersihkan hati, karena hatilah raja dalam diri manusia dan dari sanalah segalanya timbul. Kalau zikir dilaksanakan dengan tulus, ikhlas, dan khusuk, maka hati akan bersih, tenteram, merasa puas yang tak terhingga. Zikir ini juga akan membuat hati menjadi lembut, tidak suka kekerasan seperti yang banyak dilakukan oleh masyarakat biasa.
2. *Zikir lathiful roh*. Zikir ini tepatnya dua jari di sebelah sisi kanan dan condong ke sebelah kanan, berkaitan dengan raga jasmani dan di sinilah letaknya sifat kebinatangan, yaitu binatang jinak yang suka bersenang-senang, pemalas, apatis, dan sebagainya. Apabila zikir dilakukan dengan tulus, ikhlas dan khusuk, maka hilanglah sifat-sifat tersebut dan timbullah sifat gairah hidup, semangat menjadi tinggi, tidak mudah putus asa dan tidak cepat meyerah atau pesimis.
3. *Zikir lathiful sirri*. Letak zikir ini dua jari di atas sisi kiri dan condong ke dada, berkaitan dengan hati jasmani. Zikir ini akan menghilangkan sifat-sifat kebinatangan yang ada dalam diri, yaitu sifat binatang buas yang suka kekerasan, suka menyakiti orang lain, dan sebagainya.
4. *Zikir lathiful khafi*. Zikir ini terletak pada dua jari di atas sisi kanan dan condong ke atas, karena di sinilah letak sifat *syaithaniyah*. Zikir ini akan menghilangkan sifat-sifat syetan, misalnya sifat iri, dengki, hasut, busuk hati dan sebagainya.

Orang yang masih ada sifat-sifat syetan pada dirinya, berarti zikirnya belum tepat dan mantap.

5. *Zikitr lathiful akhfa'*. Letaknya di tengah-tengah dada. Apabila zikir mantap, maka akan menimbulkan rasa kerinduan kepada Allah SWT dan juga nabi Muhammad SAW dengan kerinduan yang sangat dalam tersebut hilanglah pengaruh-pengaruh yang lain. Hati tertuju kepada Allah SWT semata dan akhirnya zikir ini membawa kepada kebahagiaan yang tak terhingga.
6. *Zikir lathiful nafs*. Zikir ini berpusat di kening. Zikir ini menghilangkan nafsu amarah, yang dengan nafsu amarah ini dengan mudah dan tanpa kasihan untuk menyakiti orang lain. Dengan zikir ini akan terhindar dari sifat-sifat kekerasan.
7. *Zikir lathiful kullu jasad*. Zikir ini hampir pada seluruh jasad. Apabila zikir ini telah memasuki seluruh tubuh, maka hilanglah sifat-sifat yang buruk pada seluruh tubuh manusia.

Ajaran-ajaran ini dikembangkan dalam bentuk latihan-latihan meditasi dan konsentrasi untuk tujuan mengingat Allah SWT. Latihan-latihan dilakukan setelah seseorang *dibai'at* untuk melakukan tarekat. *Bai'at* dalam ajaran tarekat Naqsyabandiyah berarti janji atau sumpah setia dari seseorang kepada seorang guru atau *mursyid*. Seseorang yang akan mengikuti pengajian tarekat terlebih dahulu harus melalui suatu proses penobatan (*bai'at*). Secara etimologi *bai'at* berarti perjanjian. Namun, *bai'at* secara terminologis mengalami perluasan makna, yang sekurang-kurangnya mengandung beberapa aspek penting dalam proses pelaksanaannya. *Bai'at* merupakan ikrar sepenuh hati bahwa seseorang akan selalu berupaya memegang teguh janji setia dan mengamalkan pengetahuan agama yang dipelajarinya melalui tarekat serta senantiasa pula patuh dan setia secara vertikal, yaitu kepada Allah SWT, Rasul dan Guru, dan secara horizontal, yaitu persaudaraan dengan sesama manusia.

Tarekat Naqsyabandiyah mempunyai berbagai upacara ritual yang menjadi ciri khas ajarannya. Upacara ritual ialah beberapa kegiatan yang disakralkan dan mempunyai tatacara tertentu dan memerlukan keterlibatan bersama antara murid dengan *mursyid*. Beberapa bentuk upacara ritual tarekat Naqsyabandiyah diantaranya, *bai'at*, *khataman* dan *manaqiban*. Di beberapa tempat kelompok jama'ah tarekat Naqsyabandiyah terdapat persamaan pelaksanaan ketiga ritual ini. Perbedaannya hanya dari segi pemakaian istilah untuk menunjuk pada satu kegiatan yang sama. Seperti pembai'atan, ada sekelompok jama'ah atau kemursyidan menyebutnya dengan "*pentalqinan*". Demikian pula dengan istilah *kabataman*, ada yang menyebutnya dengan istilah "*tawajjuban*". Tetapi perbedaan itu tidak mengubah setiap isi dan makna kegiatan upacara ritual yang dimaksudkan. Diantara upacara keagamaan tarekat Naqsyabandiyah ialah:

1. *Pembai'atan*

Bai'at dalam ajaran tarekat Naqsyabandiyah berarti janji atau sumpah setia dari seseorang kepada seorang guru atau *mursyid*. Seseorang yang akan mengikuti pengajian tarekat terlebih dahulu harus melalui suatu proses penobatan (*bai'at*). Pembai'atan adalah sebuah upacara perjanjian antara seorang murid dengan gurunya (*mursyid*). Seorang murid meyerahkan dirinya untuk dibina dan dibimbing dalam usaha membersihkan jiwanya, dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Bentuk pem-*bai'at*-an dalam tradisi tarekat Naqsyabandiyah, ada dua macam, yaitu pem-*bai'at*-an perseorangan (*fardiyyah*) dan pem-*bai'at*-an berkelompok (*jam'iyah*).

Upaca *bai'at* dalam tarekat Naqsyabandiyah dilaksanakan setelah calon murid mengetahui lebih dahulu hal ihlwal tarekat Naqsyabandiyah, terutama mengenai kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakannya, termasuk tatacara ber-*bai'at*. Setetalah merasa ada ketetapan hati dan kemampuan melaksanakan

dan mematuhi berbagai peraturan yang ada pada tarekat Naqsyabandiyah, seorang murid datang menghadap *mursyid* untuk *dibai'at*.

2. *Khataman*

Upacara ini merupakan kegiatan ritual yang biasanya dilaksanakan secara rutin. Ada yang melaksanakannya sebagai kegiatan sekali seminggu, dan ada juga yang melaksanakannya sebagai kegiatan sekali sebulan. *Khataman* merupakan kegiatan ritual perseorangan yang berupa amalan tertentu yang harus dilakukan oleh seorang murid yang telah mengkhatamkan tarbiyah *zikir lathif*. *Khataman* sebagai upacara suci yang dilakukan sebagai ungkapan rasa syukur atas keberhasilan seorang Murid dalam melaksanakan semua tingkatan tarekat, terutama *zikir lathif*.

Upacara *khataman* ini dipimpin langsung oleh *mursyid* atau pembantu *mursyid* yang disebut *khalifah*, dalam posisi duduk berjama'ah berbetuk setengah lingkaran, atau berbaris atau *bershaf*. Upacara *khataman* ini tidak saja diikuti oleh murid yang telah menamatkan *zikir lathif*, tetapi juga diikuti oleh jama'ah yang belum menamatkan *zikir lathif*, sehingga kegiatan ritual *khataman* sekaligus berfungsi sebagai tempat *tawajjuh*, serta silaturahmi antara jama'ah tarekat. *Tawajjuh* pada kesempatan ini bermakna bertemunya murid dengan gurunya.

Menurut jama'ah tarekat upacara *khataman* selain mempunyai manfaat praktis dalam bentuk syukuran, upacara ini diyakini pula sebagai wadah yang mengandung banyak berkah, diantaranya; mempermudah tercapainya hajat dan cita-cita, menaikkan tingkat spiritualitas, meningkatkan derajat di dunia dan akhirat, menambah *istiqamah* dalam beribadah, dan menghantarkan kepada kehidupan yang *husnul khatimah*.

3. *Manaqiban*

Upacara ritual ini, selain mempunyai aspek seremonial, *manaqiban* juga mengandung nilai-nilai mistik. *Manaqiban* bermakna biografi, yaitu membaca biografi Syeikh Abdul Qadir Jailani. Syeikh Abdul Qadir Jailani adalah seorang guru utama tarekat Naqsyabandi yang diyakini mempunyai keutamaan dan keistimewaan khusus yang diberikan oleh Allah SWT, atau sering juga disebut oleh jama'ah tarekat dengan keramat (*karamah*), yang diyakini dapat mendatangkan berkah berupa pengaruh mistik kepada yang melakukan ritual *manaqiban*.

Pada pelaksanaan upacara *manaqiban* sangat dirasakan nilai-nilai kesucian, yang tidak hanya dilakukan oleh jama'ah tarekat, tetapi dilaksanakan juga oleh masyarakat umum sebagai usaha mendapatkan kemudahan-kemudahan dalam kehidupan dan berbagai kekuatan mistik yang lain dengan ber-*wasilah* melalui Syeikh Abdul Qadir Jailani. Amalan inilah yang kemudian bermakna menjadi kekuatan mistik (perdukunan), sebagai daya tarik yang kuat bagi masyarakat untuk memasuki dan mengamalkan ajaran tarekat. Selanjutnya, pencitraan ini menjadi identitas khas jama'ah tarekat Naqsyabandiyah. Bruinessen (1992) berpendapat, bahwa sebahagian besar ajaran dasar tarekat Naqsyabandiyah menunjukkan persamaan dengan teknik meditasi Hindu dan Buddha. Namun sukar membuktikan pengaruh dari kedua agama tersebut dan tidak ada alasan berprasangka bahwa dasar ajaran tersebut dipinjam langsung.

Suatu hal yang sukar dinafikan bahwa masing-masing agama, baik agama langit dan agama bumi, mempunyai ajaran yang membawa umatnya untuk memikirkan, mengkaji dan merenungkan eksistensi Sang Pencipta yang Maha Sempurna. Sikap ini akan saling

bersentuhan satu sama lain, yang kadang-kadang disangka bahwa satu dengan yang lainnya saling mempengaruhi, padahal tidak.

Tradisi ajaran tarekat Naqsyabandiyah, secara sosiologi, telah menata akar fundamental bagi pembentukan karakter dan mentalitas kehidupan sosial masyarakat Minangkabau. Menggunakan analisis Ajid Thohir (2002), tarekat Naqsyabandiyah telah membangun sistem sosial organik yang cukup kuat pada masyarakat Minangkabau. Hal ini karena tarekat selalu memperkenalkan tiga aspek tradisi yang terus diperkenalkan dan dianjurkan kepada jama'ahnya. Pertama, ajaran pusat teladan (*the doctrine of the exemplary centre*) terhadap guru spiritual, *syekh* atau *khalifah*. Kedua, ajaran kerohanian yang bertingkat (*the doctrine of the graded spirituality*) bagi seluruh anggotanya dalam menaiki tahap spritual secara kompetitif dan terbuka. Ketiga, ajaran tentang lingkungan atau kawasan ideal (*the doctrine of the theatre centre*) atau zona yang membenarkan nilai-nilai keagamaan dapat terlaksana dan terpelihara dengan baik.

Iniilah yang kemudian membentuk sistem sosial masyarakat Minangkabau, yang dikenal dengan masyarakat beradat yang bercirikan agama. Ajaran tentang wilayah ideal tarekat Naqsyabandiyah menciptakan wilayah kebudayaan baru yang menerapkan nilai-nilai tradisi keagamaan sebagai panduan bagi masyarakat untuk bersikap dan bertindak. Proses interaksi yang senantiasa berjalan secara terus menerus yang pada akhirnya membentuk wilayah kultur Minangkabau, yang selaras dengan agama Islam atau secara khusus dikenal sebagai masyarakat tarekat.

B. Fenomena Sosial Kaum Tarekat

1. Konflik Aliran Kaum Tarekat

Minangkabau, sebagaimana yang telah diuraikan sebelum ini, merupakan salah satu wilayah kultur di Indonesia yang kehidupan

masyarakatnya tidak dapat dipisahkan dari Islam. Bagi masyarakat Minangkabau, "menjadi orang Minang berarti menjadi Muslim". Jika ada orang Minang yang tidak memeluk, atau keluar dari agama Islam misalnya, maka secara sosial mereka akan dikeluarkan dari anggota kerabat atau tidak lagi dipandang sebagai orang Minang. Dengan demikian, dari masa ke masa, masyarakat Minang berusaha menyesuaikan adat dan tradisi kemasyarakatannya dengan Islam.

Usaha menyesuaikan berbagai nilai Islam dengan adat di kalangan masyarakat Minangkabau ini nampaknya telah dimulai semenjak orang Minang menerima Islam sebagai agamanya, yakni sejak pendirian Kerajaan Pagaruyung (Hamka 1984). Pesesuaian Islam dengan adat tersebut awalnya terjadi secara bertahap, ketika Islam mulai masuk dari wilayah Pesisir (*rantau*) ke daerah pedalaman (*darek*). Dalam kosa-kata Minang, masuknya Islam dari wilayah *rantau* ke *darek* ini digambarkan dalam pepatah *syarak mandaki, adat manurun*.

Pada perkembangan berikutnya, keterikatan masyarakat Minangkabau dengan Islam ini semakin kokoh, khususnya setelah muncul gerakan Paderi, dan terjadi kata sepakat atau perjanjian antara tokoh agama dengan tokoh adat di Bukit Pato Marapalam pada abad ke-19 M, dengan munculnya falsafah yang sangat populer, yakni *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*. Mulai saat itu, nilai-nilai yang dihasilkan oleh Islam senantiasa melandasi perumusan nilai-nilai kehidupan dan perilaku masyarakat Minangkabau. Dalam hal ini, masyarakat Minangkabau meyakini bahwa adat dengan sendirinya mengandung nilai-nilai hukum alam (*sunnatullah*), *alam takambang jadi guru*, dan karenanya tidak mungkin bertentangan dengan Islam (Naim 2001). Masyarakat Minangkabau juga meyakini bahwa di dalam sistem sosial kemasyarakatan mereka, Islam dan adat telah terintegrasi dengan baik. Hal ini tampak dalam falsafah *adat basandi syarak, syarak*

basandi Kitabullah di atas (Abdullah 1987). Sebagai perwujudan dari falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* tersebut, muncul pula pepatah-petitih lain yang mengiringinya, seperti: *syarak mangato, adat mamakai*. Artinya segala bentuk ajaran agama, khususnya yang bersumber dari al-Qur`an dan hadits Nabi diterapkan melalui adat, atau pepatah lain *syarak batalanjang, adat basisampiang*. Apa yang dikatakan oleh agama adalah tegas dan terang, tetapi setelah diterapkan dalam adat, dibuatlah peraturan pelaksanaannya yang sebaik-baiknya, atau pepatah lain pula *adat nan kawi, syarak nan lazim*. Artinya adat tidak akan tegak jika tidak diteguhkan oleh agama, sedangkan agama sendiri tidak akan berjalan jika tidak dilazimkan (diterapkan) melalui adat.

Hubungan Islam dan adat di Minangkabau memang sangat kompleks, dan, dalam hal-hal tertentu tidak jarang terjadi konflik dan ketegangan di antara keduanya. Walau bagaimanapun, seperti dikemukakan pakar sejarah Taufik Abdullah, kalau pun terjadi konflik antara Islam di satu sisi dengan adat di sisi lain, hal itu tidak dapat dipandang sebagai bentuk ketegangan antara dua "pandangan dunia" (*world view*) yang berbeda, melainkan sebagai satu kesatuan dalam sebuah sistem secara keseluruhan (Abdullah 1966).

Hubungan antara Islam dan adat masyarakat Minangkabau yang sedemikian kental ini telah menarik banyak perhatian sejumlah sarjana, yang mengkajinya dari berbagai perspektif. Schrieke, misalnya, merupakan sarjana angkatan pertama yang menulis tentang fenomena gerakan modernisme Islam di Minangkabau. Dalam tulisannya, Schrieke mencoba menggambarkan pergolakan yang terjadi di Minangkabau akibat adanya cara pandang generasi baru (kaum muda) terhadap agama, dan akibat adanya "penghakiman" terhadap tradisi dan cara pandang generasi lama (kaum tua) yang telah lama mengakar sebagai kuno, terlarang menurut agama, ketinggalan zaman, dan lain-lain. Selain itu,

Schrieke juga mengemukakan telaah terhadap fenomena gerakan Paderi, yang untuk pertama kalinya dilihat sebagai suatu pergolakan sosial dan intelektual (Schrieke 1973). Tulisan Schrieke berkenaan dengan gerakan Paderi ini selalu menjadi rujukan bagi berbagai kajian seterusnya (Azra 1992). Selain Schrieke, telaah atas gerakan Paderi di Minangkabau ini juga dilakukan oleh Christine Dobbin (1992), yang melihatnya dari perspektif sosial ekonomi. Di antara tesis Dobbin adalah bahwa munculnya gerakan Paderi sesungguhnya bukan semata-mata persoalan perbedaan faham dan ajaran, melainkan juga dipengaruhi oleh masalah perebutan pengaruh dan kehormatan, serta karena persaingan ekonomi.

Penting juga dikemukakan bahwa wacana tentang adat dan Islam di Minangkabau ini umumnya mencakup pembahasan tentang hubungan sistem kekeluargaan berdasarkan adat yang bersifat matrilineal, dengan sistem kekeluargaan Islam yang lebih memperlihatkan sifat patrilineal. Topik ini juga telah menarik perhatian sejumlah sarjana yang "terpesona" dengan sikap masyarakat Minangkabau yang teguh menganut Islam di satu sisi, dan tetap mempertahankan sistem kekeluargaannya yang berdasarkan adat itu, di sisi lain. Walaupun lebih menekankan pada peranan wanita di tengah-tengah sistem matrilineal di Minangkabau, telaah antropologis yang dilakukan Peggy Reeves Sanday (2002), misalnya, juga memperlihatkan betapa masyarakat Minangkabau telah memperlihatkan apa yang disebut oleh Taufik Abdullah sebagai "tradisi integrasi" dalam proses islamisasi di dunia Melayu (Abdullah 1987).

Beberapa sarjana meyakini bahwa tarekat Syattariyah bukan merupakan tarekat pertama yang masuk ke Minangkabau, karena sebelumnya telah ada tarekat Naqsybandiyah, yang kemungkinan dibawa masuk ke wilayah ini pada paruh pertama abad ke-17 M (Dobbin 1992; Azra 1992). Akan tetapi, Schrieke (1973)

mengisyaratkan bahwa tarekat Naqsyabandiyah baru masuk ke Minangkabau pada sekitar tahun 1850-an. Hal ini diikuti oleh sarjana lain seperti Martin van Bruinessen (1996) dan Karel A. Steenbrink (1984).

Jika pendapat kedua di atas benar, maka tentu saja tarekat Syattariyah jauh lebih dahulu hadir di Minangkabau, karena beberapa sumber lokal menyebutkan bahwa tarekat ini telah masuk ke Minangkabau pada akhir abad ke-17 M, ketika Syekh Burhanuddin kembali dari Aceh setelah belajar dengan Abdurrauf al-Sinkili (lihat Amin 1993). Tarekat Naqsyabandiyah sendiri disebutkan baru masuk sekitar 127 tahun kemudian. Jika perhitungannya dimulai dari tahun kedatangan Syekh Burhanuddin di atas, maka berarti tarekat Naqsyabandiyah masuk ke Minangkabau pada sekitar tahun 1786 M.

Terlepas dari tepat atau tidaknya angka tahun yang disebutkan, andai tarekat Syattariyah masuk terlebih dahulu ke Minangkabau dibanding dengan tarekat Naqsyabandiyah sesungguhnya cukup masuk akal, terutama jika memperhatikan sumber-sumber lokal yang ditulis oleh kalangan ulama Syattariyah di Minangkabau, yang cenderung memperlihatkan sikap sebagai fihak yang "bertahan" terhadap berbagai kecenderungan faham dan ritual tarekat Naqsyabandiyah yang sedikit banyak dianggap berbeda dengan faham dan amalannya, dan oleh karenanya dianggap mengancam pengaruh atau kharisma para ulama Syattariyah di kalangan masyarakat. Seperti dikemukakan Schrieke (1973), pada awal abad ke-19 M, ketegangan antara tarekat Syattariyah dan tarekat Naqsyabandiyah memang tidak dapat dielakkan. Bahkan, pertentangan antara dua kelompok tarekat tersebut menjadi sebahagian dari faktor penyebab munculnya konflik sosial di Minangkabau, di samping juga faktor lain seperti konflik antara "Kaum Tua" dan "Kaum Muda". Berkaitan dengan konflik antara tarekat Syattariyah dengan tarekat Naqsyabandiyah

ini, Dobbin (1992) mencatat terjadinya pertentangan sengit yang menyebabkan permusuhan terbuka antara pusat Syattariyah di Ulakan dengan Taram dan Talawi yang berorientasikan pada tarekat Naqsyabandiyah.

Konflik keagamaan antara kaum tarekat Naqsyabandiyah dengan tarekat Syattariyah digambarkan oleh Martin Van Bruinessen (1995). Menurutnya, beberapa sumber menyebutkan bahwa Syeikh dari Cangking, Jalaludin, sebagai Syeikh Naqsyabandiyah yang paling berpengaruh. Ia banyak menarik orang beralih menjadi pengikut Naqsyabandiyah, dan oleh karena itu ia terlibat dalam konflik dengan guru-guru Syattariyah dan tarekat lokal yang lebih kecil, yang melihat betapa sumber penghidupannya terancam. Tarekat Naqsyabandiyah yang dikembangkan oleh Jalaludin menyebarkan pembaharuan tertentu yang semuanya merupakan pemutusan dengan tradisi lokal dan berorientasi ke Makkah pusat dunia Islam. Ajaran Naqsyabandiyah melakukan penolakan kepada ajaran mistik yang sinkretistik dan syirik, penekanan untuk kebutuhan untuk melafazkan perkataan Arab dengan betul, pembetulan arah kiblat masjid dan penentuan yang tepat bila awal dan bila akhir bulan Ramadhan. Ini membentuk watak pembaharuan. Masyarakat menamakan mereka "golongan haji" orang puasa dulu (sebagai lawan) dari kelompok Syattariyah yang dinamakan dengan "orang puasa kemudian" atau menamakan faham mereka dengan "agama Cangkiang", sebagai pihak lawan dari "agama Ulakan", dengan mengambil nama pusat Syattariyah yang pertama di Ulakan Pariaman.

Pertentangan antara tarekat Syattariyah dengan tarekat Naqsyabandiyah, menurut Dobbin (1992), tidak semata-mata disebabkan oleh perbedaan faham dan ajaran, melainkan juga dipengaruhi oleh masalah perebutan pengaruh dan kehormatan. Beberapa sumber memberitahu bahwa Syeikh Jalaluddin, seorang

Syeikh tarekat Naqsyabandiyah paling berpengaruh dari Cangkiang, telah berhasil menarik perhatian sejumlah pengikut tarekat Syattariyah di Ulakan untuk berpindah menjadi pengikut tarekat Naqsyabandiyyah. Hal ini tentu saja mengakibatkan terjadinya konflik terbuka antara guru-guru tarekat Naqsyabandiyah dengan guru-guru tarekat Syattariyah (Bruinessen 1996). Tentu saja, persoalan yang menyangkut perbedaan faham dan ajaran juga menjadi salah satu pemicu terjadinya ketegangan tersebut. Ini pun dengan catatan bahwa, sejauh data yang dijumpai, hal yang dipertikaikan itu bukan menyangkut ajaran-ajaran tasawuf itu sendiri, melainkan lebih berorientasi pada aspek syari'at.

Para pengikut tarekat Naqsyabandiyyah memang tidak menyukai ajaran *martabat tujuh*, sebuah ajaran tentang teori penciptaan alam. Sebagaimana dikemukakan oleh Asmali Husin Tk. Hitam; bahwa "... ajaran *martabat tujuh* yang yang dipercayai oleh jama'ah Syattariyah sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar keimanan, terutama berkaitan dengan ke-Esaan Allah SWT". Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Muhammad Karimuddin Pakiah Batuah. Ajaran *martabat tujuh* yang diyakini oleh jama'ah Syattariyah ini telah dikembangkan oleh Syeikh Abdurrauf al-Sinkili, sebagai khalifah tarekat Syattariyah, dalam berbagai karangannya, serta dielaborasi untuk menjelaskan dan mentafsirkan ajaran *wahdat al-wujud* yang pernah menghebohkan Dunia Melayu-Indonesia.

Di Minangkabau, ajaran *wahdat al-wujud* ternyata tidak diteruskan dan dikembangkan oleh para pengikutnya, mereka bahkan melucuti ajaran tersebut dari keseluruhan ajaran tarekat Syattariyah dengan alasan bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'at. Berkaitan dengan ajaran *wahdat al-wujud* ini, corak tarekat Syattariyah Minangkabau berbeda dengan corak tarekat Syattariyah yang dikembangkan Abdurrauf al-Sinkili di Aceh (Dobbin 1992), walaupun dalam beberapa ajaran lain, seperti ritual zikir atau

penekanan pada aspek syari'at, tidak ada perbedaan yang terlalu tajam di antara keduanya.

Di antara persoalan yang sering menjadi arena perdebatan antara tarekat Naqsyabandiyah dengan Syattariyah adalah menyangkut penetapan awal dan akhir bulan puasa Ramadan. Selama bertahun-tahun, di sekitar Padang Panjang selalu terjadi pertentangan hebat antara Syattariyah dan Naqsyabandiyah menyangkut persoalan tersebut. Demikian halnya di Pariaman, hingga sekarang masih terjadi perbedaan pendapat antara penganut tarekat Syattariyah di Ulakan dengan penganut Naqsyabandiyah di Cangkiang mengenai awal dan akhir bulan puasa. Biasanya, para penganut Syattariyah melaksanakan ibadah puasa Ramadan dua hari kemudian setelah para penganut tarekat Naqsyabandiyah melaksanakannya, sehingga karenanya mereka mendapatkan julukan "orang puasa kemudian", sementara tarekat Naqsyabandiyah disebut orang sebagai "orang puasa dahulu".

Konflik yang lebih tajam lagi di kalangan kaum tarekat, Syattariyah dan Naqsyabandiyah, sampai sekarang di Minangkabau adalah pertentangan dengan gerakan pemurnian ajaran Islam oleh kaum wahabi, yang dikenal dengan gerakan pembasmian "TBC" (*tahayul, bid'ah dan churafat*). Gerakan ini berawal ketika pada tahun 1804 M, tiga Haji putra Minangkabau kembali dari Tanah Suci Makkah setelah menuntut ilmu selama beberapa tahun. Ketiga Haji tersebut adalah Haji Miskin dari Pandai Sikek Padang Panjang, Haji Abdurrahman dari Piyobang Payakumbuh, dan Haji Sumanik dari Batusangkar. Pemikiran keagamaan ketiga Haji tersebut banyak dipengaruhi oleh gagasan pembaharuan kaum wahabi di Makkah, yang diajarkan oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahab (1115-1206 H/1703-1792 M), seorang ulama asal Nejd di Arab Timur. Pandangan-pandangan Muhammad ibn 'Abd al-Wahab ini banyak yang sejalan dengan pandangan-pandangan keagamaan

seorang ulama pembaharu sebelumnya, yakni Ibn Taymiyyah (661-728 H/1263-1328 M), yang berkampanye agar dalam beragama umat Islam kembali kepada al-Qur`an dan mencontoh Nabi SAW (Rahman 1997).

Pada awalnya, kaum wahabi di Makkah semata-mata menyeru umat Islam untuk kembali ke ajaran Islam yang murni, tidak bercampur bid'ah, khurafat, dan tahayul. Tetapi dalam perkembangan berikutnya, seruan itu berubah menjadi gerakan yang cenderung menggunakan tindakan-tindakan radikal, yang dengan tegas membedakan antara orang yang beriman dengan yang tidak beriman, serta menganjurkan perang suci (jihad) terhadap orang-orang yang tidak mau mengikuti seruannya (Rahman 1997).

Dalam gerakan dakwahnya, kaum wahabi berdasar kepada andaian bahwa sebahagian kalangan umat Islam telah melakukan dan mengembangkan amalan-amalan keagamaan yang menyimpang dari ajaran-ajaran Islam, dan oleh karenanya harus ditumpas, dengan cara apapun. Di antara kelompok yang menjadi "sasaran dakwah" gerakan wahabi adalah para penganut tasawuf dan tarekat, yang oleh kaum Wahabi dianggap telah berlebihan dalam menjalin hubungan dengan Tuhan.

Gagasan-gagasan wahabi seperti ini sampai sekarang masih ada di Minangkabau. Mereka berpandangan bahwa masyarakat Minangkabau, khususnya para penganut tarekat, banyak melakukan amalan-amalan keagamaan yang bersifat bid'ah, khurafat, dan bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam, sehingga harus "diluruskan", atau bahkan diperangi dengan jalan kekerasan jika diperlukan. Oleh karena itu, mereka menolak tindakan pengkeramatan terhadap kuburan para sufi yang dianggap sebagai orang suci. Selain itu, mereka juga melarang umat Islam untuk memakai kain sutera, melarang penggunaan tasbih dalam berzikir, melarang tahlilan, melarang amalan baszanji, dan lain-lain.

Faham wahabi yang berkembang di Minangkabau menimbulkan berbagai corak ritual keagamaan masyarakat Minangkabau, dan bahkan menimbulkan keraguan sebahagian masyarakat awam tentang amalan-amalan agama yang mesti diikuti. Bahkan gerakan faham wahabi, telah mendangkalkan kefahaman dan pemaknaan ajaran Islam bagi masyarakat awam. Amalan tarekat yang sebelumnya banyak mengandungi nilai-nilai sosial dan pendidikan moral dan budaya, berubah menjadi amalan-amalan agama yang kering tanpa makna, condong pada amalan-amalan formal semata.

Pergolakan keagamaan yang melibatkan kelompok tarekat semakin meruncing pada awal abad ke-20 M, tepatnya ketika empat ulama muda Minangkabau kembali dari Tanah Suci Makkah setelah beberapa tahun belajar agama kepada Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawy. Keempat ulama itu adalah Haji Muhammad Jamil Jambek, Haji Muhammad Taib Umar Sungayang Batusangkar, Haji Abdullah Ahmad Padang Panjang, dan Haji Abdul Karim Amrullah Maninjau, yang kemudian dikenal dengan "ulama pembaharu".

Keempat ulama pembaharu ini menyoalkan amalan tarekat, yang banyak dianut oleh masyarakat Minangkabau. Mereka menganggap bahwa amalan tarekat tersebut bertentangan dengan ajaran Islam. Oleh sebab itu, keempat ulama ini sangat gigih melakukan dakwah dengan berbagai cara dan media mengajak penganut tarekat untuk meninggalkan amalan-amalan tarekatnya. Gerakan ini yang kemudian dikenal dengan "gerakan pembaharuan Islam". Inilah asal mulanya kemunculan istilah "Kaum Tua" dan "Kaum Muda", karena ulama-ulama yang mempertahankan tarekat itu telah tua-tua semuanya, yaitu umurnya 50-an tahun ke atas, sedangkan yang menentang tarekat adalah ulama-ulama muda, yaitu umur 30-an tahun ke bawah.

Pertentangan faham agama antara "Kaum Tua" dan "Kaum Muda" di Minangkabau, oleh sebahagian sarjana menyebutnya

dengan fenomena "Islam Tradisionalis" (Kaum Tua) dan "Islam Modernis" (Kaum Muda). Dalam konteks ini, disebut sebagai kelompok "Islam Tradisionalis", atau "Kaum Tua" biasanya merujuk pada mereka yang dalam amalan-amalan keberagamaannya mendasarkan pada berbagai ritual tarekat. Corak keberagamaan yang khas dari kalangan Islam tradisionalis adalah kecenderungannya untuk bergabung dengan organisasi tarekat dengan mengembangkan Islam sufistik (tasawuf). Ada tiga jenis tarekat yang berkembang di Minangkabau, yaitu tarekat Syattariyah, tarekat Naqsyabandiyah dan tarekat Sammaniyah. Tarekat Sammaniyah tidak terlalu populer di Minangkabau, yang hanya berkembang di dua daerah saja, yakni di Padang Bubus Bonjol, Pasaman, dan di daerah Limapuluh Kota Payakumbuh, itu pun telah banyak bercampur dengan tarekat Naqsyabandiyah (Abbas 1983).

Selain amalan-amalan ritual tarekat, ciri keagamaan kaum tradisionalis adalah kesetiannya untuk mengikuti berbagai faham agama yang dikemukakan oleh imam mazhabnya, seperti mazhab Syafi'i. Menurut kaum Islam tradisionalis, apa yang telah ditulis oleh para ulama mazhab tersebut dalam berbagai kitab karangannya merupakan kebenaran yang harus diterima, dan harus dijadikan sebagai pedoman dalam beragama selain al-Qur'an dan hadist Nabi. Selain itu, dalam konteks Minangkabau, kaum Islam tradisionalis juga dikenal sebagai kelompok yang mengikatkan diri secara ketat dengan adat (Daya 1990).

Kelompok "Islam Modernis", atau "Kaum Muda", di Minangkabau adalah mereka yang dalam berbagai faham keagamaannya banyak dipengaruhi oleh pemikiran kaum pembaharu di Mesir, seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha (Daya 1990). Gerakan pemikiran yang bercorak modernis ini mulai muncul di Minangkabau pada sekitar awal abad ke-19 M, terutama ketika pada tahun 1803 M, tiga Haji terkemuka asal Minangkabau, yakni Haji

Miskin, Haji Piyobang, dan Haji Sumanik, kembali dari Makkah dan menyebarkan faham pembaharuan dalam bidang keagamaan (Dobbin 1992). Gerakan tiga Haji tersebut juga kemudian diikuti oleh generasi ulama Minangkabau seterusnya pada pertengahan abad ke-19 M hingga awal abad ke-20 M, seperti Syaikh Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdullah Ahmad, dan Haji Abdul Karim Amrullah (Schrieke 1973; Daya 1990). Gerakan pembaharuan Islam oleh kelompok-kelompok modernis ini sampai sekarang tetap saja berlangsung di Minangkabau, Sumatera Barat khususnya. Kelompok keagamaan yang senantiasa menolak amalan ritual tarekat di Sumatera Barat, secara institusi ialah organisasi Muhammadiyah. Kelompok ini menentang adanya mazhab dalam Islam. Mereka menyatakan diri mereka sebagai kelompok "bukan mazhab", artinya tidak mengikut pada mazhab yang empat, yaitu mazhab Syafi'i, Hambali, Maliki, dan Hanafi. Untuk menyelesaikan masalah-masalah yang muncul seiring dengan perkembangan dinamis kehidupan umat, yang tidak ditemui dalilnya dalam al-Qur'an dan hadits Nabi, mereka menggunakan jalan ijtihad, yang secara resmi dilembagakan dengan membentuk "majelis tarjih". Lembaga ini dianggotai oleh ulama-ulama yang dipilih dari golongan atau warga Muhammadiyah, yang mempunyai kekuasaan tertinggi menetapkan hukum-hukum agama, termasuk yang berkaitan dengan masalah ibadah.

Para ulama yang terlibat dalam gerakan pembaharuan Islam berpandangan bahwa ajaran Islam harus diamalkan secara murni, tidak boleh bercampur dengan amalan-amalan yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. Faham agama seperti ini tampak melalui penjelasan salah seorang ulama yang berfaham modernis, yang berpandangan bahwa hanya al-Qur'an dan hadits Nabi yang sahih sajalah yang mempunyai kekuatan kebenaran mutlak, dan karenanya dapat dijadikan sebagai pedoman umat

Islam dalam melaksanakan amalan-amalan keagamaannya. Tidak ada ulama, termasuk para ulama mazhab sekali pun, yang luput dari kekeliruan, dan oleh karenanya pandangan keagamaannya tidak dapat diikuti secara mutlak. Apalagi, Tuhan telah mengkaruniakan akal kepada setiap manusia untuk dapat berjihad pada saat-saat tertentu.

Sebagai akibat dari adanya perbedaan faham keagamaan antara kaum modernis dengan kaum tradisionalis inilah, konflik sosial-keagamaan di Minangkabau senantiasa mempengaruhi dinamika hidup masyarakatnya. Walau pertentangan tersebut sesungguhnya tidak beranjak dari persoalan keagamaan yang sifatnya *fur'iyah* belaka, sejak awal memang telah menjadi sumber perdebatan di mana pun Islam berkembang. Akan tetapi pertentangan ini mampu menyebabkan terjadinya konflik lain yang lebih besar, seperti pertentangan, permusuhan antara kampung, bahkan sampai pada lembaga-lembaga resmi negara sekalipun.

Di Minangkabau, ketegangan yang dihadapi oleh kaum Islam tradisionalis sesungguhnya lebih kompleks lagi, karena mereka tidak hanya menerima "serangan" dari kaum modernis, melainkan pada saat yang sama juga dihadapkan pada pertentangan antara sesama kelompok Islam tradisionalis sendiri, yakni antara para penganut tarekat Syattariyah dengan tarekat Naqsyabandiyah. Tarekat Naqsyabandiyah, misalnya, menuduh para penganut tarekat Syattariyah sebagai sesat (*heretic*), karena dianggap mengajarkan ajaran *martabat tujuh* dan *wahdat al-wuj'd* (kesatuan wujud), selain dari pertentangan yang berkaitan dengan perbedaan penetapan awal dan akhir bulan puasa Ramadhan. Biasanya, para guru tarekat Syattariyah, dengan berpegang pada prinsip *rukayah al-hilal* (melihat bulan), menetapkan awal puasa satu atau dua hari setelah para guru tarekat Naqsyabandiyah menetapkannya (Schrieke 1973). Sampai saat ini pertentangan mengenai penetapan awal bulan Ramadhan

tersebut masih tetap berlangsung, antara ulama tarekat Syattariyah di Ulakan, dengan ulama tarekat Naqsyabandiyah di Cangkiang.

Pertentangan faham dan amalan-amalan keagamaan di Minangkabau, baik antara penganut tarekat Syattariyah dengan tarekat Naqsyabandiyah, maupun antara para penganut tarekat dengan kalangan modernis, akhirnya telah menciptakan dinamika sosial kemasyarakatan tersendiri. Dinamika kehidupan keagamaan ini, yang selanjutnya berbaur dengan kehidupan sosial budaya menjadi ciri masyarakat Minangkabau, yang dikenal dengan "Islam Minangkabau".

2. Struktur Sosial Kaum Tarekat

Pengikut tarekat di Minangkabau terdiri dari lapisan-lapisan sosial berdasarkan kepada tahap kedalaman pemahaman dan ketaatan dalam melaksanakan amalan tarekat. Lapisan sosial tersebut terdiri dari dua lapisan, yaitu lapisan "santri" dan "awam". Lapisan santri adalah orang yang mempunyai kelayakan tertentu yang merujuk kepada tingkat "kesalehan" (*piety*) dan kedalaman ilmu keagamaan yang mereka miliki. Mereka menjalankan prinsip-prinsip ajaran tarekat mengikuti cara-cara yang diajarkan *mursyid* dengan saleh, dalam arti bahwa mereka melaksanakan hukum, moral dan sosial dalam kehidupan sehari-hari. Biasanya mereka orang yang berlatar belakang pendidikan sekolah keagamaan atau pesantren. Kelompok ini banyak yang menjadi mubaligh, para pembina jama'ah dalam pelaksanaan tradisi *riyadhah* di daerah masing-masing. Pada umumnya pengetahuan mereka cukup memadai untuk memimpin acara-acara keagamaan seperti mengimami shalat, memimpin *khataman*, *manakiban* dan pengajian-pengajian.

Syeikh merupakan kedudukan tertinggi dalam struktur kepemimpinan kelompok tarekat di Minangkabau. *Syeikh* adalah guru atau *mursyid* atau *tuangku* yang diakui mempunyai ilmu dan

amalan tarekat yang dalam, dan sudah mempunyai murid-murid dan jama'ah yang banyak. Seorang guru tarekat akan disebut dengan panggilan *Syeikh*, tidak hanya mempunyai murid dan jama'ah yang banyak, tetapi juga sudah mempunyai murid dalam tiga generasi (cucu murid) yang bergelar *Tuangku*. Pengakuan masyarakat terhadap kedalaman ilmu dan diyakini kedekatannya dengan Allah SWT, maka *syekh* diyakini mempunyai "karamah". Maksudnya segala sesuatu yang dimohonkan dikabulkan (dijabah) oleh Allah SWT. Oleh karena itu, seorang *syekh* akan selalu dijadikan tempat *berwasilah*, meminta "berkat", mendapatkan petunjuk tentang sesuatu yang bersifat ghaib, dan sebagainya, tidak hanya oleh jama'ah tarekat, akan tetapi juga oleh masyarakat umum.

Peranan seorang *mursyid* (pembimbing atau guru rohani) dalam tarekat merupakan syarat mutlak untuk mencapai tahap-tahap puncak spiritual. Menurut pandangan kaum tarekat bahwa seseorang dengan kehebatan ilmu agamanya, tidak akan mampu menempuh jalan sufi, kecuali atas bimbingan seorang syekh atau mursyid. Sebab, menurut kaum tarekat, dunia pengetahuan agama, seluas apa pun, hanyalah "dunia ilmu", yang hakikatnya lahir dari amaliah. Sementara, yang diserap darip ilmu adalah produk dari amaliah ulama yang telah dibukakan jalan *ma'rifat* itu sendiri.

Bagi kaum tarekat, jalan *ma'rifat* itu tidak bisa begitu saja ditempuh begitu saja dengan menggunakan pengetahuan akal rasional, kecuali hanya akan meraih *ilmul yaqin* belaka, belum sampai pada tahap *haqqul yaqin*. Alhasil mereka yang merasa sudah sampai kepada Allah SWT (*wushul*) tanpa bimbingan seorang *mursyid*, *wushul*-nya bisa dikategorikan sebagai *wushul* yang penuh dengan tipudaya. Sebab, mereka yang menempuh jalan tarekat tanpa bimbingan rohani seorang *mursyid*, tidak akan mampu membedakan mana *hawathif-hawathif* (bisikan-bisikan lembut) yang datang dari Allah SWT, dari malaikat atau dari syetan dan bahkan jin. Di sinilah

perangkap-perangkap dan tipudaya penempuh jalan tarekat muncul. Oleh sebab itu ada kalam tarekat yang sangat terkenal; "siapa menempuh jalan Allah SWT tanpa disertai seorang guru, maka gurunya adalah syetan". Seorang ulama sekalipun, tetap memerlukan seorang pembimbing rohani, walaupun secara lahiriah pengetahuan yang dipunyai ulama tadi lebih tinggi berbanding *mursyid*. Tetapi, tentu saja, dalam soal-soal ketuhanan, soal-soal batiniyah, ulama tentu tidak menguasainya.

Seorang *Syeikh* atau *mursyid* tarekat, mempunyai syarat yang tidak ringan. Seorang *mursyid* mesti mempunyai predikat yang "*kamil mukammil*", yaitu seorang yang telah mencapai kesempurnaan *ma'rifatullah* sebagai *insan yang kamil* (sempurna), sekaligus dapat memberikan bimbingan jalan kesempurnaan bagi para pengikut tarekatnya. Seorang *mursyid* harus mempunyai pengetahuan dan pengalaman spiritual yang sangat luhur, di mana logika-logikanya hanya bisa dicapai dengan *mukasyafah* qalbu atau akal hati. Menurut kaum tarekat sekurang-kurangnya seorang *mursyid* tarekat mempunyai lima syarat, yaitu (1) mempunyai sentuhan rasa rohani yang jelas dan tegas, (2) mempunyai pengetahuan yang benar, (3) mempunyai cita (*himmah*) yang luhur, (4) mempunyai perilaku rohani yang diredhai, dan (5) mempunyai matahati yang tajam untuk menunjukkan jalan Ilahi.

Tuanku adalah guru atau *mursyid* dalam tarekat. *Tuanku* juga diyakini oleh jama'ah tarekat dan masyarakat umum sebagai orang yang mempunyai kedalaman ilmu dan amalan tarekat. Berbeda dengan *Syeikh*, gelar *Tuanku* diperoleh melalui proses pendidikan di *surau* atau di sekolah-sekolah yang mengajarkan ilmu dan amalan tarekat. Gelar *Tuanku* akan diberikan kepada seorang murid apabila sudah melalui semua jenjang pendidikan dan dinyatakan "tamat kaji" oleh guru. Seorang murid yang telah dinyatakan "tamat kaji" oleh guru, kemudian di *bai'at* (menyatakan

janji) di hadapan guru dan masyarakat banyak untuk mengamalkan yang sudah dipelajari dan menyebarkannya (dakwah) kepada masyarakat banyak. Dan, barulah dia resmi bergelar *Tuangku*. Ini berarti, kebutuhan utama seseorang untuk menjadi *Tuangku* ialah setelah melalui masa pendidikan agama di *surau* atau sekolah yang mengajarkan ilmu dan amalan tarekat, dan dinilai berkemampuan oleh gurunya untuk dimanfaatkan masyarakat. Menurut Idris (2004) kata *Tuangku* di Minangkabau mengandung dua makna; pertama, *Tuangku* yang berarti penghargaan kepada seseorang yang dihormati, baik karena pangkat maupun karena umur yang lebih tua. Dalam dialek bahasa Minang sehari-hari, untuk beberapa daerah, menyebut "tuan" untuk menyebut seorang yang lebih tua atau kakak laki-laki, dan kata "ku" bermakna "aku". Jadi *Tuangku* artinya "kakakku". Ada pula yang berpendapat bahwa kata *Tuangku* berasal dari bahasa Aceh, yaitu "tengku", yaitu gelar Aceh untuk orang yang alim dalam bidang syarak (agama). *Tuangku* dalam arti inilah yang digunakan masyarakat Minangkabau, untuk sebutan kepada seseorang yang mempunyai kedalaman ilmu agama, setelah menamatkan pendidikan di "*surau*" atau pesantren yang mengajarkan ilmu dan amalan tarekat. Jadi *Tuangku* untuk yang kedua ini khusus untuk orang-orang yang mendalami ilmu agama dan tarekat. Walaupun kedua sebutan itu masih dipakai oleh masyarakat Minangkabau, namun *Tuangku* dalam makna kedua ini yang dimaksudkan pada pembahasan ini. Gelar *Tuangku* yang diberikan kepada seseorang merupakan penghormatan masyarakat atas kedalaman pengetahuannya dalam bidang ilmu agama Islam yang sudah menampakkan dirinya sebagai ulama yang jadi teladan dalam masyarakat (Samad 2003).

Di Minangkabau dikenal tiga jenis *Tuangku*, yaitu "*Tuangku nan sarumpun gadang*" (serumpun besar), "*Tuangku nan sarumpun ketek*" (serumpun kecil) dan "*Tuangku sabatang gadang*" (sebatang

besar). *Tuangku sarumpun gadang* bermakna seorang *Tuangku* yang tidak hanya diyakini mempunyai ilmu agama (tarekat) yang dalam, tetapi juga mempunyai *surau* dan murid-murid yang banyak. Sedangkan *Tuangku sabatang gadang* bermakna seorang *Tuangku* yang hanya mempunyai ilmu agama yang dalam, tetapi tidak mempunyai murid. Di kalangan jama'ah dan dalam kehidupan sosial, kedudukan *Tuangku sarumpun gadang* berada di atas *Tuangku serumpun ketek*. Walaupun ilmu agama atau ilmu tarekat *Tuangku sabatang gadang* lebih dalam daripada *Tuangku sarumpun gadang* atau *Tuangku nan sarumpun ketek*, jama'ah tarekat dan masyarakat umum lebih menghargai *Tuangku sarumpun gadang*. Perbedaan perlakuan dan penghargaan kepada *Tuangku sarumpun gadang* tampak pada setiap upacara-upacara ritual tarekat, seperti upacara maulid, di mana *Tuangku sarumpun gadang* duduknya di sebelah atas *Tuangku nan sarumpun ketek* dan *Tuangku sabatang gadang*. Semakin banyak murid-murid seorang *Tuangku*, maka semakin tinggi kedudukannya dalam kelompok tarekat, dan juga dalam kehidupan sosial masyarakat secara luas. Artinya, dengan jumlah murid-murid dan jama'ah yang banyak, menciptakan kharisma seorang *Tuangku* dan mempunyai pengaruh yang sangat kuat dalam masyarakat. Kedudukan *Tuangku nan sarumpun gadang* ini dalam kelompok tarekat tampak pada tempat duduknya dalam setiap kegiatan tarekat. Semakin dekat duduknya dengan *Syeikh* bermakna bahwa *Tuangku* tersebut semakin tinggi kedudukannya. Ini berarti ia mempunyai murid yang banyak, bahkan mungkin sudah ada yang bergelar *Tuangku*. *Tuangku nan sabatang gadang* lebih banyak beraktivitas sebagai guru atau pengajar di institusi pendidikan resmi negara, bahkan banyak yang sudah menjadi Doktor dan Profesor. Sedangkan *Tuangku sarumpun gadang* mengabdikan diri sebagai guru di *surau* tarekat, sebagai pelanjut penyebaran ajaran tarekat, dan sebagai guru masyarakat di bidang urusan agama.

Selain itu, di Minangkabau terdapat perbedaan watak dan perlakuan masyarakat terhadap *Tuangku* antara di daerah *darek* dengan di daerah *rantau*. *Tuangku* di *darek* tidak dimanjakan oleh masyarakatnya. Mereka dalam menghidupi diri dan keluarganya harus bekerja membanting tulang, berladang, bersawah dan berdagang, selain menjalankan tugas-tugas dakwahnya dan jarang yang dibangun *surau* oleh masyarakat. Mereka lebih mandiri. Keteladanan dan kharismatikanya terbangun dari kesalehan dan sikapnya dalam turut membantu segala persoalan yang muncul dalam masyarakat. Berbeda dengan *Tuangku* di *rantau*, penghormatan masyarakat lebih bersikap primordial, emosional. Hampir semua kebutuhan hidupnya, pada umumnya, dijamin dan dilayani oleh masyarakat. Termasuk *surau* dibangun oleh masyarakat.

Setingkat di bawah *Tuangku* ialah *labai*, bila seseorang yang telah menguasai fikih, tarikat dan ilmu hakikat. Seorang *labai* hanya diberi hak memimpin jama'ahnya, dan belum boleh memimpin *surau* sendiri. Tingkat keempat ialah *malin*, gelar seorang "guru bantu" (*guru tuo*) yang dipercayai *Tuangku* memberikan bimbingan kepada murid-murid pada suatu *surau*. Seorang *malin* (berasal dari kata "maulana" atau "mu'allim") telah mempunyai pengetahuan agama yang lebih luas dari murid-murid yang lain. Kedudukan selanjutnya ialah *pakiah*. *Pakiah* adalah gelar yang diberikan kepada seorang murid tarekat yang telah bertahun-tahun belajar pada seorang ulama atau guru tarekat (di *surau*). Seorang murid yang telah menguasai ilmu fiqh dan sanggup membaca do'a-do'a, lalu diberi gelar *pakiah*. Sedangkan murid yang hanya bisa membaca al-Qur'an, diberi gelar "*kari*" (yang berasal daripada kata "Qari", pembaca al-Qur'an).

Pakiah adalah sebutan kepada anggota tarekat yang mempunyai ilmu agama atau ilmu tarekat dan melaksanakan amalan-amalan tarekat, tetapi belum sampai pada tahap "*tamat kaji*". Kata *pakiah* berasal dari bahasa Arab "faqih", yaitu orang yang mempunyai

kedalaman ilmu di bidang fikih. Kata *faqih* berubah menjadi *pakiah* dalam dialek bahasa Minangkabau, yang kemudian menjadi sebutan untuk orang-orang yang mempunyai ilmu agama. *Pakiah* dalam struktur tarekat adalah orang yang berkedudukan sebagai pembantu *Tuangku* dalam mengajarkan ilmu dan amalan tarekat. *Pakiah* juga orang yang bertugas membaca do'a pada ritual-ritual tertentu jama'ah tarekat, dan dalam upacara-upacara tertentu dalam hubungan sosial masyarakat secara umum. *Pakiah* juga berperan sebagai penghubung antara murid atau jama'ah dengan *Tuangku* atau *Syeikh* dalam kelompok tarekat. Pemberian gelar *pakiah* tidak sama dengan pemberian gelar *Tuangku*. Gelar *pakiah* diberikan jama'ah atau masyarakat sebagai penghormatan kepada kedalaman ilmu agama Islam yang dipunyai.

Dalam tradisi tarekat dikenal juga istilah "*khalifah*". *Khalifah* ialah seseorang yang dilantik oleh guru sebagai pewaris atau pelanjut penyebaran ajaran tarekat kepada masyarakat. Pengangkatan *Khalifah* bukan oleh masyarakat atau jama'ah, tetapi atas penunjukan langsung oleh guru. Guru mempunyai kekuasaan kharismatik untuk menentukan calon pengganti, setelah meninggal nanti. Pilihan guru atas seseorang untuk menjadi *Khalifah* tidak boleh dipersoalkan, apalagi dibantah, karena didasarkan atas keyakinan bahwa guru lebih mengetahui atas sesuatu. Guru menetapkan seorang dari banyak muridnya yang dinilainya paling dalam ilmu agama dan ilmu tarekatnya, serta lebih sempurna amalan-amalannya, bergelar *Syeikh* atau *Tuangku*. *Khalifah* mempunyai kekuasaan tartinggi dalam ajaran dan amalan tarekat setelah gurunya wafat, dan dia wajib pula menunjuk seorang *Khalifah* seterusnya sebagai pengganti dan penerus risalah ajaran tarekat. Inilah yang dikenal dengan "silsilah" dalam ajaran tarekat. Pengertian "silsilah" dalam hal ini tidak merujuk pada hubungan kekeluargaan (*genealogy*), melainkan pada hubungan keilmuan, guru-murid. Kekuatan suatu aliran tarekat

sangat ditentukan oleh kejelasan silsilah guru atau *khalifah* tarekat itu. Jika silsilah seorang guru tarekat terputus kepada guru atau *khalifah* yang diluluskan, maka aliran tarekat tersebut tidak diakui sebagai aliran tarekat yang resmi. Misalnya silsilah tarekat Syattariyah yang diturunkan dari Tuangku Karimun di Sikabu Ulakan, menurut catatan Tuangku Ali Bakri (Samad 2003), adalah:

1. Tuangku Karimun Ulakan, menerima dari;
2. Tuangku Surau Pondok, menerima dari;
3. Tuangku Harun Ulakan, menerima dari;
4. Syekh al Bunta Ulakan, menerima dari;
5. Syekh Muhsin Ulakan, menerima dari;
6. Syekh Abdul Hasan Ulakan, menerima dari;
7. Tuangku Idris Ulakan, menerima dari;
8. Tuangku Abdurrahman Ulakan, menerima dari;
9. Tuangku Qadhi Tuo Tanjung Ampalu, menerima dari;
10. Syekh Faqih Ismail Padang Gantiang, menerima dari;
11. Syekh Muhammad Talawi, menerima dari;
12. Tuangku Syekh Cupak Solok, menerima dari;
13. Tuangku Abdurrahman Ulakan, menerima dari;
14. Syekh Qadhi Padang Gantiang, menerima dari;
15. Syekh Burhanuddin Ulakan, menerima dari;
16. Syekh Abdurrauf Singkil Aceh.

Silsilah yang ditulis oleh *Khalifah* Tuangku Karimun ini, atau yang dikenal sebagai "silsilah Sikabu" menggambarkan bahwa tarekat Syattariyah telah berkembang luas di daerah Sumatera Barat (Minangkabau). Hal ini tampak pada nama-nama *Syeikh* atau *Tuangku* yang mengikutkan nama daerah masing-masing, seperti

Ulakan, Tanjung Ampalu, Tanjung Medan, Talawi, Solok, dan sebagainya.

Murid ialah golongan jama'ah tarekat yang pernah atau sedang mendalami ilmu tarekat kepada seorang atau beberapa orang guru. Walaupun seseorang sudah bergelar *Syeikh*, *Tuanku* atau *Khalifah*, dia tetap mengakui sebagai murid dari guru yang pernah mengajar ilmu agama atau ilmu tarekat kepadanya, sebagaimana terdapat pada silsilah di atas. Ilmu dan amalan tarekat dilakukan dengan bimbingan guru atau *syekh* atau *mursyid*. Oleh sebab itu, seorang murid dalam tarekat melakukan cara mendekati diri kepada Allah SWT untuk berada sedekat mungkin dengan Tuhan yang diajarkan oleh guru. Guru atau *mursyid* selalu mengawasi muridnya dalam kehidupan lahiriah dan batiniah dalam pergaulan sehari-hari. Guru juga berfungsi sebagai perantara atau *wasilah* hubungan murid dengan Tuhan dalam kegiatan ibadah. Murid harus selalu taat dan patuh kepada guru tanpa bertanya dan tidak mencari-cari keringanan dengan memperbanyakkan *wirid*, *zikir* dan *do'a*. Seorang murid tarekat harus melakukan *bai'at*, yaitu suatu ikrar atau janji setia kepada guru atau *mursyid*. Untuk itu seorang murid harus mengikuti petunjuk guru, berakhlak seperti akhlak Rasulullah SAW dan selalu bertindak baik atau beramal menurut syari'at.

Pada kelompok tarekat dikenal dua golongan murid, yaitu murid yang mendalami ilmu agama, khususnya ilmu tarekat dan amalan-amalan tarekat, dan murid yang hanya sekadar "pengikut" amalan tarekat. Murid dalam arti yang pertama inilah yang selanjutnya menjadi *Syeikh*, *Tuanku* atau *Khalifah*, yang bertugas sebagai guru-guru tarekat di daerahnya masing-masing. Sedangkan murid dengan makna yang kedua secara khusus disebut dengan "jama'ah tarekat". Segolongan masyarakat yang mengikuti "*pengajian*" dengan guru-guru tarekat, dan mengikuti berbagai ritual-ritual tarekat sesuai dengan pemahaman dan tujuan meraka masing-masing. Pengikut

lapisan tarekat ini terdiri dari berbagai kelompok sosial, seperti petani, pedagang, pegawai negeri mahu artis dan kaum aristokrat. Amalan dan kepercayaan kelompok ini agak sedikit berlainan dengan kelompok yang pertama, terutama berkenaan dengan persepsi-persepsi mengenai mitologi dan kepercayaan pada "yang ghaib".

Lapisan umum, yang disebut jama'ah ini, jumlahnya paling banyak, mereka adalah jama'ah biasa, pengikut tarekat yang sangat setia, berlatar belakang pengetahuan tentang tarekat dan ajaran Islam yang sangat sedikit. Mereka lebih menekankan pada amalan zikir tarekat dibandingkan dengan pelibatan dalam pelaksanaan ajaran-ajaran Islam yang lain. Sebahagian besar mereka tidak tahu menahu tentang masalah-masalah keagamaan kecuali pengetahuan praktis dari kegiatan zikir yang rutin. Rata-rata mereka tidak bisa menjawab ketika ditanyakan kepada mereka mengenai pengetahuan agama Islam yang sangat mendasar seperti *shalat rawatib* dan peraturan-peraturan dalam fiqh lainnya.

Tiap tingkatan dari kelompok tarekat mempunyai karakter tersendiri dalam menjalankan dan mengamalkan ajaran-ajaran tarekat. Terdapat variasi dalam perilaku keagamaan berdasarkan latar belakang tahap pemahaman dan pengalaman ajaran tarekat. Hal ini meliputi pengetahuan dan pemahaman terhadap kepercayaan-kepercayaan yang berlaku pada ajaran tarekat, maupun tahap keikutsertaan dalam menjalankan ritual peribadatan, atau dalam aktivitas organisasi tarekat dan kehidupan berkelompok dengan sesama jama'ah. Bagi jama'ah dari kalangan terpelajar atau pendidikan tinggi umpamanya, berbeda dalam penghayatan terhadap zikir yang dilakukan oleh jama'ah dari kalangan masyarakat awam. Seseorang dalam kehidupan sehari-harinya banyak menggunakan akal fikiran mempengaruhi tingkat kekhusukan seseorang dalam beribadat yang memerlukan pelibatan secara maksimal dari perasaan seseorang, misalnya apabila mendapat sedikit kesulitan ketika melakukan *ribat*

atau membayangkan dan merasakan kehadiran guru dalam zikir yang memerlukan konsentrasi dan fantasi. Perbedaan juga terjadi dalam hal cara berzikir. Kalangan intelektual lebih banyak melakukan *zikir khafi* (zikir dalam hati) dan individual, sedangkan kalangan awam lebih menyenangi *zikir zhahar* (suara keras) dan dilakukan secara berkelompok.

3. Perilaku Keagamaan Kaum Tarekat

Jama'ah tarekat merupakan kelompok individu yang berbeda latar belakang sosial-budaya, yang melairkan perbedaan cara berfikir, gaya hidup dan struktur motivasi. Hal ini pula yang kemudian menyebabkan perbedaan kepentingan masyarakat terhadap tarekat. Perbedaan latar belakang kehidupan yang menjadi dasar pendorong masyarakat masuk dalam kehidupan dan ritual tarekat menyebabkan terjadinya perbedaan perilaku budaya masyarakat menyikapai berbagai ritual ajaran tarekat.

Penyebaran tarekat di Minangkabau yang sedemikian luas jangkauannya, dan diterima oleh masyarakat dari berbagai latar belakang, menyebabkan timbulnya variasi lokal dalam pengamalan. Perbedaan gaya dari bermacam-macam amalan, merupakan penyesuaian terhadap kebutuhan dan harapan penduduk lokal. Sebagai suatu proses adaptasi, tarekat ini mampu menyerap berbagai keadaan keagamaan tempatan, di mana semakin lama makin banyak variasinya. Namun begitu, tarekat ini hampir di mana-mana tetap mempertahankan watak khasnya, yang secara tajam membedakannya dari tarekat lain.

a. Kepercayaan

Aspek yang paling penting dalam membicarakan perilaku keagamaan dari setiap agama atau aliran keagamaan, adalah terlebih dahulu membicarakan sistem kepercayaan. Oleh karena ianya merupakan bahagian yang sangat penting dan utama

dalam struktur ajaran agama, dan yang menentukan tingkat keagamaan seorang pengikut aliran keagamaan, maka sistem kepercayaan meliputi segala yang dipercayai dan yang diyakini oleh pemeluk suatu agama tertentu. Diantara sistem kepercayaan itu ialah; pertama, kepercayaan kepada objek karamah (*sakral*), yaitu sesuatu zat yang dijadikan tujuan persembahan dalam upacara keagamaan; kedua, kepercayaan mengenai makhluk gaib (*spritual being*); ketiga, kepercayaan terhadap kekuatan luar biasa yang terdapat dalam alam semesta ; keempat, mitos tentang orang-orang suci; dan kelima, kepercayaan tentang permulaan terjadinya dunia serta berakhirnya dunia ini. Sistem kepercayaan inilah yang menyebabkan seseorang penganut suatu agama atau aliran agama merasa kecil bila sedang mengadakan persembahan dihadapan-Nya, dan dapat menyebabkan timbulnya kesadaran religiusitas seseorang penganut agama tertentu.

Begitu juga kepada pengikut tarekat, sebagai bahagian dari salah satu aliran keagamaan dalam agama Islam. Ajaran kepercayaan secara umum mengikuti kepada sistem kepercayaan yang berlaku dalam masyarakat Islam. Sistem tersebut telah diformulasikan dalam urutan Rukun Imam. Yaitu seseorang penganut Islam Sunni diwajibkan untuk mempercayai kepada enam objek keimanan. Pertama, percaya bahwa tiada tuhan selain Allah SWT, Esa dan berkuasa mutlak. Kedua, mempercayai adanya malaikat, yaitu makhluk suci penghubung manusia dengan Tuhan. Ada sepuluh kelompok malaikat yang wajib dipercayai dan diketahui oleh seorang muslim, lengkap dengan tugas masing-masing. Ketiga, percaya kepada seluruh Kitab Suci yang diwahyukan Allah SWT kepada utusan-utusan-Nya, yang jumlahnya ada tiga kitab suci. Keempat, percaya kepada utusan-utusan Tuhan yang dipilih di antara manusia sepanjang zaman. Di antara sekian ratus Rasul Allah SWT, ada 25 orang

yang wajib diketahui. Orang Islam percaya bahwa setelah Nabi Muhammad SAW, tidak ada lagi Nabi dan Rasul yang diutus di dunia ini. Kelima, seorang muslim harus percaya kepada hari akhir, di mana manusia dibalas kebaikan dan kejahatannya selama mereka hidup di dunia, yang didahului oleh mahkamah Tuhan. Keenam, yang terakhir, seorang muslim harus percaya pada takdir, yaitu peruntukan nasib dirinya dari Tuhan. Penganut tarekat sangat percaya bahwa manusia telah ditentukan nasibnya jauh sebelum manusia itu dilahirkan ke dunia ini.

Selain mempercayai Rukun Iman, di kalangan jama'ah tarekat di Minangkabau, terdapat pula kepercayaan terhadap keberadaan kekuatan gaib dan keyakinan lain dari yang disebutkan di atas. Kepercayaan sampingan ini terutama hidup di kalangan masyarakat awam. Kepercayaan-kepercayaan sampingan itu ada yang bersifat umum, artinya kepercayaan tersebut diyakini pula oleh kelompok Islam yang lain, dengan penekanan pada sesuatu yang khusus. Seperti kepercayaan tentang kekuasaan Allah SWT terhadap manusia dan peranan malaikat-malaikat-Nya, juga memahami makna keagamaan dari perkataan zikir ucapan *laa ilaah illallah*, yang akan dijelaskan kemudian. Selain itu terdapat pula kepercayaan kepada kekuatan "sakti" tokoh-tokoh kharismatik dari pemimpin-pemimpin tarekat, baik yang terdahulu maupun yang masih hidup.

Kepercayaan-kepercayaan yang beredar di kalangan jama'ah tarekat, terdapat pula cerita-cerita ajaib yang diperbuat guru-guru tarekat, baik masa lalu maupun masa sekarang. Kisah-kisah ajaib dan luar biasa ini tidak saja diceritakan secara lisan, tetapi juga dengan tulisan, baik berupa buku bercetak maupun selebaran dan diktat. Cerita-cerita ini sengaja disebar luaskan untuk menambah kewibawaan dan kharisma guru-guru

tarekat. Kewibawaan dan kharisma merupakan perpaduan antara keyakinan dan kekuatan, kedua hal itu sangat penting dimiliki oleh seorang guru tarekat, di mana jama'ah banyak menyerahkan diri dan nasibnya kepada guru.

Cerita luar biasa yang dipercayai tersebut juga bisa berasal dari riwayat guru *mursyid* lokal, baik yang sudah meninggal dunia maupun yang masih hidup. Kisah-kisah ajaib sekitar perjalanan hidup *Syeikh* atau *Tuangku*. Cerita tentang Tuangku Saliah, misalnya, seorang guru *mursyid* tarekat Syattariyah yang masih menjadi buah bibir sampai hari ini. Kisah luar biasa itu biasanya diceritakan oleh murid-murid atau jama'ah beliau berdasarkan pengalaman sendiri, maupun pengalaman orang lain, yang pernah bersentuhan dengan peristiwa luar biasa yang pernah dialami. Banyak masyarakat yang menceritakan bahwa *Tuangku* Saliah semasa hidup mempunyai kekuatan untuk mengetahui sesuatu yang akan terjadi. Misalnya, beliau dapat mengetahui maksud kedatangan seseorang yang menghadap kepada beliau, padahal belum disampaikan. Banyak cerita tentang *Tuangku* Saliah, yang diyakini mempunyai karamah. Banyak cerita tentang Tuangku Saliah yang berkembang dari mulut ke mulut di kalangan jama'ah tarekat, bahkan sampai kepada masyarakat umum. Misalnya, Tuangku Salih bisa berada pada dua tempat di waktu yang sama. Seseorang mengatakan bahwa dia shalat Jum'at di samping Tuangku Saliah, tapi pada saat yang sama ada orang lain yang juga bercerita bahwa dia pun shalat Jum'at di sebelah Tuangku Salih, dan banyak cerita-cerita lain tentang beliau. Walaupun Tuangku Saliah sudah meninggal, tapi kepercayaan tentang karamah beliau masih dipercayai sampai sekarang. Di Pariaman dan daerah lain di Sumatera Barat, banyak pedagang yang meletakkan foto Tuangku Saliah pada dinding kedainya. Pada waktu *basapa* di Ulakan Pariaman,

banyak pedagang yang menjual foto Tuangku Saliah dengan berbagai-bagai ukuran. Foto Tuangku Saliah menjadi barang jualan yang sangat laku, tidak hanya dibeli oleh para pedagang, tetapi disukai juga oleh masyarakat umum yang lain untuk diletakkan di rumah.

Ada pula peristiwa lain yang diceritakan seorang jama'ah tentang pegalaman peribadinya mengenai karamah Syeikh Ali Imran Hasan. Ia untuk pertama kalinya mengikuti kegiatan upacara Maulid di *surau* atau Pondok Pesantren Nurul Yaqin Ringan-ringan Pariaman, dan bertemu dengan *Syeikh* tarekat Syattariyah tersebut. Ketika selesai urusan, ia menyampaikan maksud untuk pulang ke Bangko Jambi, tetapi *Syeikh* melarangnya untuk tidak pulang pada waktu itu. Akan tetapi karena ada keperluan, jama'ah ini tetap juga pulang ke Bangko. Setelah satu jam perjalanan, terjadilah kecelakaan, mobil yang dia naiki terperosok masuk ke dalam sungai yang hampir saja menciderai dirinya. Maka sejak saat itu, ia bertambah yakin dan percaya bahwa cerita tentang karamah Syeikh Ali Imran Hasan sebagai guru *mursyid* tarekat memang benar, yaitu mempunyai pengetahuan mengenai masalah yang gaib, bisa mengetahui sesuatu yang akan terjadi.

Berbagai cerita dan penjelasan yang diperoleh dari jama'ah tarekat, sebahagian besar jama'ah yang mengatakan bahwa mereka pernah berziarah ke makam *syekh* dan ulama-ulama, dengan maksud memohon petunjuk agar terbebas dari segala kesukaran dan kesusahan yang dihadapi. Banyak dari mereka beralasan bahwa Allah SWT menurunkan kuasa kepada orang-orang yang shaleh untuk memberi syafa'at atau pertolongan. Dengan perantaraan karamah yang mereka miliki ketika masih hidup, permohonan penziarah akan cepat dikabulkan oleh Allah SWT. Berdasarkan pengalaman mereka bahwa setelah

melakukan hal tersebut, segala urusan, baik masalah duniawi, mata pencarian, maupun hal-hal lain mudah mendapatkannya, dan merasa seperti *khawariqul adat*, terjadi di luar kebiasaan.

Dalam memahami carita-carita ajaib yang menyangkut *Syeikh* atau guru-guru tarekat, terdapat perbedaan pemahaman di antara jama'ah tarekat. Pertama, yang memahami cerita itu sebagaimana adanya. Kedua, yang memahami cerita tersebut dari makna yang tersembunyi. Yang pertama biasanya dari kalangan jama'ah yang awam, sedangkan yang kedua kebanyakan dari jama'ah terpelajar. Beragam pemahaman masyarakat atau jama'ah tentang cerita karamah *Syeikh* atau guru-guru tarekat, melahirkan berbagai perilaku jama'ah menjalankan amalan-amalan tarekat dalam kehidupan sehari-hari. Bagi jama'ah kelompok pertama menyikapi kehidupan dengan senantiasa memintak *pituah*, petunjuk dan "*berkat*" kepada *Syeikh* atau guru. Sedangkan bagi jama'ah yang termasuk kategori kedua memaknai cerita karamah guru dengan meningkatkan amalan-amalan ibadah yang diajarkan guru, agar mendapat hidayah dan rahamat dari Allah SWT menuju kebaikan kehidupan.

b. Upacara keagamaan

Upacara keagamaan adalah salah satu aspek perilaku agama yang kedua setelah kepercayaan atau keyakinan. Upacara keagamaan dilakukan dalam rangka pendekatan umat beragama terhadap Tuhan mereka. Menyembah suatu Zat Suci yang dipercayai keberadaan dan kemahakuasaannya. Ini dilaksanakan oleh para pengikut sistem kepercayaan, yang meliputi upacara keagamaan utama dan upacara keagamaan tambahan. Dalam agama Islam, misalnya, ada yang disebut "ibadah wajib" dan ada "ibadah sunnah". Ibadah wajib ialah upacara ritual yang sama sekali tidak boleh ditinggalkan, sedangkan ibadah sunnah adalah upacara ritual yang tidak boleh untuk tidak melakukannya.

Pada pengikut tarekat terdapat ritual wajib, maupun ritual sunnah. Ritual wajib di antaranya; *bai'at* dan *talqin*, *zikir*, *khataman*, *manakiban* dan sebagainya. Sedangkan yang sunnah meliputi shalat-shalat sunat dan melakukan zikir di luar yang disebutkan di atas terutama *zikir khafi*. Upacara-upacara tersebut sebagaimana yang diterangkan di bawah ini.

1) Ziarah

Ziarah adalah pergi melawat makam keramat para *syekh* atau *mursyid*, yang merupakan sebahagian dari kehidupan pengikut tarekat. Kegiatan ini merupakan tradisi yang muncul terutama di bulan Rabi'ul Awal, dan bulan Sa'ban menjelang Ramadhan. Ribuan pengikut tarekat mengikut paket *tour* untuk berziarah ke makam-makam guru tarekat atau ulama yang dianggap keramah.

Jama'ah tarekat Minangkabau melaksanakan kegiatan ziarah dengan melawat makam-makam para *Syeikh*, terutama guru-guru tarekat. Bahkan jama'ah Syattariyah setiap tahun melaksanakan ziarah ke makam Syeikh Abdurrauf Sinkil di Aceh. Mereka mengatakan ziarah merupakan suatu kebaikan dalam rangka mengenang jasa ara guru *mursyid* atau *Syeikh*. Untuk mengingat bahwa kita akan mati, dan yang paling penting untuk *tawassul* dan *tabarruk* kepada orang yang ada di dalam makam tersebut. Mereka juga mengaku bahwa dengan berziarah, do'a terasa mantap dan cepat dikabulkan. Sementara itu setelah berziarah keimanan berasa semakin kuat, merasakan bahwa *wali* atau ulama yang dikunjungi serasa ada, berdampak membawa ketenteraman pada hati. Banyak yang menceritakan bahwa dengan berziarah kepercayaan kepada kebenaran tarekat semakin bertambah, sehingga bertambah khusuk dalam berzikir.

Realitas lain yang kelihatan adalah kebanyakan penziarah dari kalangan awam, jika berada di hadapan kubur selalu mereka meminta rezeki, ingin bertemu jodoh, kenaikan pangkat, atau meminta sembuh dari penyakit. Padahal guru pembimbing atau guru-guru tarekat selalu menasehati penziarah untuk tidak melakukan permintaan terhadap kubur, karena perbuatan tersebut tergolong syirik, menyekutukan Allah SWT, perbuatan yang sangat dilarang oleh dalam Islam.

Pengamatan kepada peristiwa upacara *basapa* kelompok tarekat Syattariyah di Ulakan, kompleks makam Syeikh Burhanuddin pada bulan Safar, tampak kompleks makam tersebut diziarahi ribuan orang. Sehingga kompleks makam tersebut dipenuhi oleh manusia, laki-laki dan perempuan, tua dan muda. Mereka berziarah ada yang sekadar bernazar, ada yang ingin mensucikan batin dan ada pula yang menyampaikan permintaan kebutuhan ekonomi, bahkan ada pula yang melarikan diri dari tekanan batin.

Di makam Syeikh Burhanuddin ada beberapa orang *pakiah* atau *labai* (tukang do'a). Jama'ah yang datang meminta dido'akan oleh *pakiah* yang sebelumnya menyampaikan maksud dan keinginan masing-masing. Kemudian mereka memberikan makanan dan uang kepada *pakiah* atau *labai*, dan juga memasukkan sejumlah uang sesuai kemampuan mereka ke dalam peti uang yang ada di dalam makam. Menurut salah seorang *pakiah* yang ditanya, uang itu berada di bawah kekuasaan *Tuangku* Ulakan dan *Rajo* (Raja) *nagari* Ulakan. Uang yang terkumpul dalam peti tersebut, dimanfaatkan berdasarkan kesepakatan *Tuangku* Ulakan dan *Rajo-rajo* Ulakan, dan memang yang utama digunakan untuk kebutuhan penyelenggaraan kompleks makam.

Sebagai daerah *rantau* Minangkabau, *nagari* Ulakan berbeda dengan daerah *darek* (*luhak nan tigo*). Sesuai dengan pepatah adat Minangkabau, *luhak bapanghulu, rantau barajo*. Artinya daerah *darek* dikuasai oleh *Penghulu*, dan di daerah rantau dikuasai oleh Raja. Rantau Ulakan dikuasai oleh 11 *Rajo* (raja), yang mempunyai kekuasaan luas sepanjang adat dan kehidupan sosial budaya anak *nagari* Ulakan sampai sekarang, termasuk menentukan siapa dan bagaimana masyarakat di susun. *Rajo* ini dikenal dengan *urang nan punyo ulayat*, artinya orang yang mempunyai kekuasaan di daerah. *Rajo* Ulakan itu adalah (Samad 2003):

1. Rangkayo Rajo Sulaiman.
2. Rangkayo Rajo Mangkuto.
3. Rangkayo Rajo Dihulu.
4. Rangkayo Rajo Amai Said.
5. Rangkayo Rajo Malakewi.
6. Rangkayo Rajo Tan Basa.
7. Rangkayo Rajo Majo Basa.
8. Rangkayo Rajo Malako.
9. Rangkayo Rajo Sampono.
10. Rangkayo Datuak Tamin Alam.
11. Rangkayo Datuak Batuah.

Rajo-rajo inilah yang berkuasa terhadap *nagari* Ulakan, termasuk tempat-tempat makam Syeikh Burhanuddin, yang setiap bulan Safar banyak dikunjungi para peziarah. Tradisi *basapa*, tidak hanya bernuansa ritual amalan tarekat, tetapi berpengaruh juga kepada ekonomi masyarakat sekitar. Masyarakat yang datang pada saat *basapa* itu tidak hanya jama'ah tarekat, tetapi banyak juga dikunjungi oleh masyarakat umum untuk rekreasi.

Bagi penziarah atau masyarakat yang akan memasuki daerah makam, mereka diharuskan melepaskan alas kaki. Beberapa di antara pengunjung ada yang telah berhari-hari tinggal di sana, ketika ditanyakan kepada *pakiah* yang ada di sana, dia menjawab "mungkin permintaannya belum terkabul". Di lokasi makam itu rombongan penziarah duduk bersimpuh, laki-laki dan perempuan dipisahkan. Lalu mereka *wirid* atau zikir atau membaca al-Qur'an 15-20 menit dan berdo'a, mengajukan berbagai permohonan sesuai dengan keperluan masing-masing. Kemudian giliran penziarah lain berbuat hal serupa. Begitu terus, berputar dari 'Asar hingga menjelang shalat Subuh.

Sebagai kuburan yang dikeramatkan, makam Syeikh Burhanuddin juga mengandung berbagai cerita mistik. Misalnya, menurut cerita salah seorang penziarah, bahwa pasir yang ada di atas makam dan air ada di dalam kulit karang sekitar makam dianggap membawa *berkah* dan diyakini memiliki kekuatan magis. Sehingga banyak penziarah yang mengambil pasir dan air tersebut untuk dibawa pulang, yang dimanfaatkan sesuai keyakinan masing-masing. Bahkan ada yang meminum air tersebut, yang diyakini sebagai obat berbagai penyakit.

Banyak fenomena perilaku ritual jama'ah tarekat yang tampak pada waktu ziarah ke makam *Syeikh*. Fenomena agama yang sukar diterima dengan logika. Keyakinan jama'ah terhadap kekuatan karamah guru atau *Syeikh* menjadikan mereka menampilkan sikap dan perilaku beragam sesuai dengan kepentingan dan tujuan masing-masing. Maka ziarah sesungguhnya, untuk beberapa jama'ah, tidak sekadar datang ke makam guru atau *Syeikh* untuk menghormati beliau, tetapi banyak juga yang datang

untuk meminta sesuatu yang dikehendaki. Dan perilaku inilah yang banyak melahirkan penilaian masyarakat bahwa ajaran tarekat menyimpang dari ajaran Islam. Padahal guru tarekat sudah mengingatkan untuk tidak melakukan upacara yang bernilai syirik itu. Menurut guru-guru tarekat, ziarah bukan amalan yang sesat dan syirik, karena saat melaksanakan Haji ke Makkah umat Islam pun melakukan ziarah ke makam Nabi Muhammad SAW, dan berdo'a di situ. Sikap yang salah ialah, apabila ada keyakinan bahwa yang mengabdikan segala do'a adalah orang yang ada di dalam kubur. Ini berarti apabila ziarah ke makam Nabi Muhammad SAW dengan keyakinan yang salah, maka tetap saja ianya mempunyai unsur syirik. Jadi, tradisi ziarah jama'ah tarekat tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam, kalau ziarah bermakna menghormati jasa-jasa guru atas ilmu yang sudah dimiliki.

2) *Basapa*

Pada upacara "*basapa*", salah satu ritual wajib yang dilakukan oleh jama'ah Syattariyah adalah ziarah dan berdo'a di makam Syaikh Burhanuddin Ulakan. Dalam melakukan ziarah dan berdo'a di makam Syaikh Burhanuddin, para penziarah biasanya membawa makanan (nasi dan lauk pauknya) yang kemudian diserahkan kepada penjaga makam untuk diletakkan beberapa saat di atas makam. Kemudian, *Tuangku* atau *labai* penjaga makam berdo'a untuk mendapat "berkat" sesuai dengan permintaan pengunjung. Selanjutnya, makanan tersebut sebahagiannya diberikan kepada penjaga makam dan sebahagian yang lain diambil oleh si pengunjung dan dimakan bersama keluarga. Kemudian, pengunjung memberi sedekah (berupa uang) kepada makam.

Selain itu, para pengunjung atau penziarah biasanya juga membawa berbagai ramuan obat, terdiri dari asam kapas, kemenyan, sebotol air dan kunyit. Ramuan obat ini diletakkan di atas makam untuk mengambil "berkat" dari Syeikh Burhanuddin. Setelah dido'akan oleh penjaga makam, ramuan obat itu diambil kembali dan dibawa pulang ke kampung mereka masing-masing sebagai obat segala penyakit dan berbagai keperluan lain.

Di antara jama'ah yang lain ada pula yang mengambil pasir dari makam atau mengambil air yang tergenang pada kulit kerang dan air yang dibasuhkan ke batu hitam yang terletak di muka pintu pertama menuju makam. Kemudian, air tersebut diminum dan disapukan ke kepala, muka dan badan. Menurut kepercayaan mereka, air ini bisa menyembuhkan berbagai macam penyakit yang diderita oleh manusia. Menurut penjelasan salah seorang *Tuanku* yang bertugas membaca do'a di makam Syeikh Burhanuddin, bahwa "batu hitam ini mempunyai khasiat yang banyak, yang menurut cerita, merupakan sebuah batu yang pernah digunakan oleh Syeikh Burhanuddin untuk memukul kemaluannya dalam rangka membinasakan nafsu seksualnya, sehingga dengan demikian ia dapat lebih menumpukan perhatian dalam menuntut ilmu dan beribadah kepada Allah SWT dan mengabdikan kepada gurunya, Syeikh Abdurrauf Singkil".

Begitu pula, ada di antara jama'ah yang berziarah disebabkan karena *nazar*, berjanji kepada Allah SWT. Misalnya, ada orang yang bernazar, bila sembuh dari sakit atau kalau mereka dapat mencapai cita-cita, akan berziarah ke makam Syeikh Burhanuddin. Dalam hal ini, mereka biasanya membawa hadiah sebagai persembahan (kurban)

untuk gurunya. Hadiah (kurban) itu biasanya berupa uang, beras, kambing atau barang-barang berharga yang lain, sesuai dengan niat mereka masing-masing.

Gejala sosial yang ditunjukkan oleh komunitas penganut aliran tarekat ini menunjukkan kepedulian kepentingan duniawi. Sepanjang kasus ini, sistem pelembagaan keagamaan dalam tarekat dapat berfungsi dengan baik untuk usaha-usaha ekonomi. Agama selalu menjadi pedoman hidup bagi pemeluknya, yang berfungsi sebagai pendorong, sekaligus pengendali tingkah laku menuju keselamatan. Oleh karena itu, agama sebagai kebenaran mutlak harus diwujudkan dalam tindakan nyata sehari-hari. Namun, pada realitasnya proses pewujudan keyakinan keagamaan dalam tindakan sangat dipengaruhi oleh wawasan pemeluknya sendiri serta dukungan lingkungan sosial yang melingkarnya.

Sistem peribadatan dapat mentransformasikan kecemasan menjadi kepercayaan. *Magis* adalah proses “ritualisasi optimisme”. Oleh karena itu agama membolehkan manusia melakukan hal-hal yang paling besar yang mampu dilakukannya, dan ianya menyebabkan orang dapat melakukan sesuatu yang tidak dapat dilakukan orang lain, ia memberikan kepadanya kedamaian dan kebahagiaan, keharmonian dan kesadaran akan tujuannya, dan ia memberikan semuanya ini dalam bentuknya yang mutlak. Pada umumnya masyarakat (jama'ah tarekat) melakukan ritual tarekat didorong oleh keinginan untuk memperbaiki nasib agar lebih baik. Maka tujuan utama mereka melakukan ritual adalah untuk "minta berkat", mendapat kemudahan dalam berbagai usaha. Mereka beralasan, melakukan berbagai ritual tarekat untuk dekat dengan Tuhan, dengan begitu diberkati kehidupan, dijauhkan dari bencana, sembuh dari penyakit, dan sebagainya.

C. Kebudayaan Tarekat Minangkabau

Manusia, masyarakat dan kebudayaan mempunyai hubungan dialektis, di mana ketiganya menciptakan hubungan sosial yang berhimpitan. Keberadaan ketiga unsur sosial ini saling berkaitan antara satu dengan yang lain, yang masing-masingnya tidak bisa berdiri sendiri tanpa ditopang oleh unsur yang lain. Satu sisi manusia menciptakan berbagai nilai pada masyarakat, dan pada sisi lain secara bersamaan manusia secara kultural diciptakan oleh budaya dan masyarakatnya. Manusia secara individual mempunyai pola perilaku sebagai identitas diri, adalah hasil dari proses sosial dalam masyarakatnya. Artinya, masyarakat sebagai kelompok sejumlah orang diciptakan oleh manusia, sedangkan manusia merupakan produk dari masyarakat. Inilah yang menurut Berger (1991) disebut dengan proses dialektika sosial.

Menurut Berger (1991) proses dialektika sosial terjadi melalui tiga tahap, yaitu tahap eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Eksternalisasi ialah di mana manusia secara individual melakukan berbagai tindakan sebagai usaha perwujudan keberadaannya sebagai bagian dari masyarakat. Proses ini berjalan secara berkelanjutan yang kait berkaitan dan saling mempengaruhi dengan lingkungan sosial yang melingkarinya, yang selanjutnya akan melahirkan sesuatu identitas budaya tertentu yang lekat pada dirinya. Inilah yang kemudian dimaknai dengan mulainya proses objektivasi, yaitu tahap proses sosial di mana manusia berupaya mencari identitas budaya yang menjadi ciri perseorangan, yang secara psikologi disebut dengan kepribadian. Lalu, kepribadian yang menjadi ciri perseorangan ini terbentuk melalui proses sosial lanjutan yang dinamis dengan lingkungan yang mangitarinya dalam berinteraksi. Untuk berinteraksi, manusia memerlukan usaha menemukan kesamaan-kesamaan dalam memaknai nilai dan norma yang berlaku dalam masyarakat. Tahapan ini yang disebut dengan

internalisasi, yang bermakna bahwa manusia secara perorangan merupakan peroduk masyarakat.

Robert K. Merton (dalam Ritzer 2005) menjelaskan hubungan antara kultur dan struktur sosial dalam satu masyarakat. Merton mendefinisikan kultur atau kebudayaan sebagai seperangkat nilai normatif yang terorganisir, yang menentukan perilaku bersama anggota masyarakat atau anggota kelompok. Sedangkan struktur sosial adalah seperangkat hubungan sosial yang terancang dengan berbagai cara melibatkan anggota masyarakat atau kelompok di dalamnya. Hubungan budaya dan struktur sosial dalam masyarakat akan terlihat jelas apabila terjadi, apa yang disebut Merton, keadaan "*anomie*". Keadaan *anomie* akan terjadi apabila terdapat keterputusan hubungan antara norma budaya dan tujuan satu kelompok masyarakat dengan kapasitas yang berstruktur secara sosial dari anggota kelompok untuk bertindak sesuai dengan nilai budaya yang ada. Oleh karena kedudukan sebahagian orang di dalam struktur sosial masyarakat, menjadikan beberapa orang tidak mampu bertindak sesuai dengan nilai dan norma yang ada. Kultur menghendaki pola perilaku tertentu yang justru dicegah oleh struktur sosial.

Agama menurut pandangan sosiologi merupakan salah satu bahagian dari kebudayaan yang merupakan produk masyarakat, juga melalui proses dilakutika sosial. Manusia sebagai unsur dari masyarakat berupaya secara terus menerus menciptakan berbagai budaya untuk membedakan dirinya dengan manusia dan masyarakat sebelumnya. Manusia senantiasa berfikir untuk menciptakan sesuatu menuju kehidupan yang ideal sebagai bentuk eksternalisasi dirinya. Namun selalu saja manusia merasa tidak puas dengan hasil ciptaannya, karena jika diperbandingkan dengan nilai-nilai hakiki kehidupan yang selalu saja berada jauh dari realitas zamannya. Sehingga yang selalu terjadi adalah usaha penciptaan

yang berkelanjutan untuk memenuhi hasrat ketidakpuasan dan kekecewaan. Disinilah agama menempatkan dirinya secara fungsional pada diri manusia.

Agama, secara sosiologis, merupakan produk transenden kebudayaan yang berbeda dengan produk kebudayaan lain. Artinya, agama berfungsi mengatasi kebuntuan manusia dalam memahami berbagai realitas fenomenologis yang sukar difahami karena keterbatasan pengetahuan dan ketidakterjangkauan rasionalitas. Ketika manusia menghadapi kebuntuan dan keputusasaan yang disebabkan oleh keadaan disharmoni sosial, maka diperlukan pemaknaan transendensial terhadap dunia yang berada diluar realitas kehidupan sehari-hari. Inilah yang disebut dengan agama, yang mengandung ajaran tentang nilai-nilai kehidupan sebagai jawaban terhadap rasa cemas dan keputusasaan. Agama memberikan berbagai harapan terhadap pembentukan harmoni kehidupan, karena adanya ajaran tentang harapan adanya kehidupan yang adil setelah kehidupan hari ini. Hal ini yang membuat manusia dapat bersabar dan tetap tenang menghadapi ketidakadilan dalam realitas kehidupan sehari-hari.

Pemenuhan kebutuhan manusia terhadap harapan-harapan kehidupan dikonstruksi dalam bentuk struktur peribadatan yang berbentuk ritual (upacara skral) dengan menggunakan simbol-simbol tertentu. Ritual merupakan fenomena kagamaan yang merupakan kegiatan pemujaan (*cult*) sebagai ungkapan perasaan, sikap dan bentuk komunikasi dengan kekuatan supernatural. Pemujaan mempunyai nilai misteri yang sukar difahami oleh akal. Ritual merupakan proses transformasi simbolik dari pengalaman yang diungkapkan melalui rasa. Walaupun pemujaan berawal dari ungkapan spontan, tapi dalam perjalanan waktu terjadi penyempurnaan dan pelembagaan sebagai objektivasi sikap-sikap individu pengikut. Pengungkapan sikap-sikap bersama dalam bentuk

ritual akan menumbuhkan kebersamaan, senasip dan pada akhirnya melahirkan keyakinan dan kekuatan moral masing-masing pengikut, sekaligus akan menguatkan jaringan komunitas (O'Dea 1996). Artinya, pemujaan merupakan kegiatan berkelompok jama'ah tarekat untuk menjalin hubungan dengan objek suci, yang melalui proses ini akan dapat menguatkan solidaritas dan mengukuhkan nilai-nilai moral dan kultural. Hubungan guru atau *Syeikh* dengan muridnya, hubungan persahabatan sesama jama'ah tarekat dilakukan dan dikukuhkan melalui ikatan emosional dan keyakinan bersama.

Tarekat berisikan ajaran tentang cara berhubungan langsung dengan Tuhan dengan melakukan berbagai upacara ritual sesuai dengan tingkatan-tingkatan (*maqam*) pengamalan masing-masing jama'ah tarekat. Melalui berbagai ritual tertentu seseorang, dipercayai, dapat mencapai peleburan diri dengan Tuhan melalui latihan-latihan (*riyadhah*) secara terus menerus dan bersungguh-sungguh. Latihan rohani yang paling dasar, yang merupakan ajaran pokok setiap tarekat adalah "zikir". Menurut kaum tarekat, apapun bentuk ritual dalam ajaran tarekat intinya adalah zikir.

Meminjam istilah Durkheim (dalam O'Dea 1996), berbagai ritual kaum tarekat secara fungsional memelihara masyarakat Minangkabau dengan mengukuhkan nilai-nilai sosial yang menjadi pengikat setiap anggota masyarakat dalam berperilaku. Kegiatan kaum tarekat mengukuhkan kembali dirinya dalam perbuatan simbolik yang menampakkan sikapnya, yang kemudian menguatkan sikap yang dianut bersama, yang selanjutnya memperkuat masyarakat itu sendiri. Kegiatan ritual kaum tarekat merupakan sarana sosial yang dilakukan secara berkala yang dapat memperkuat kembali hubungan sosial antara anggota jama'ah tarekat. Penguatan kelompok melalui ritual dan pemberian sanksi terhadap pelanggaran, memperlihatkan fungsi sosio-kultural, yang sekaligus berfungsi sebagai alat kontrol sosial dalam dinamika kehidupan masyarakat.

Pengamatan terhadap perilaku jama'ah tarekat, terdapat empat fungsi sosial ajaran tarekat; pertama, memberi dukungan emosional atas berbagai kegagalan dan ketidakpastian kehidupan. Keyakinan jama'ah tarekat terhadap nilai karamah gurunya sebagai tempat berwasilah atas berbagai ritual yang dilaksanakan dapat meringankan beban psikologis atas berbagai beban kehidupan yang dihadapi. Keyakinan terhadap dikabulkannya berbagai do'a yang disampaikan, karena usaha untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, mengandung nilai harapan dan motivasi bagi jama'ah tarekat untuk masa depan yang lebih baik. Walaupun, permintaan belum dikabulkan Allah SWT, ajaran tarekat mengajarkan nilai kesabaran, tawadhuk dan rela menerima apapun yang datang dari Allah SWT, yang penting adalah Allah *ridha*. Hal ini terlihat dari banyaknya jama'ah tarekat yang mendatangi guru mereka untuk meminta "*berkat*" untuk usaha perdagangan dan pertanian mereka. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Sulaiman, salah seorang jama'ah yang mendatangi upacara "*maulidan*", bahwa dia selalu datang pada setiap upacara *maulidan* untuk "menghadap" atau bertemu *Syeikh*, meminta nasehat dan berkah agar usaha pertanian yang dilakukan mendapat hasil yang lebih banyak, sekaligus berterima kasih atas keputusan yang sudah diperoleh, karena berapapun hasilnya adalah berkat do'a *Syeikh*. Kedatangan "menghadap" guru (*syekh*), juga sekaligus memberikan sedikit hasil usaha kepada guru (*Syeikh*) sebagai tanda ucapan terima kasih.

Kedua, tarekat menawarkan hubungan transendental melalui upacara ritual ibadah yang dapat memberikan dasar emosional terhadap harapan baru dan identitas yang lebih kuat di tengah ketidakpastian hidup. Ajaran yang berisi tentang kepercayaan dan nilai, terutama pengharagaan yang tinggi dan kepatuhan kepada guru (*mursyid*) melalui proses *bai'at*, tarekat menyediakan kerangka acuan untuk bersikap dan bertindak, termasuk dalam suasana konflik,

partikaian dan perbedaan pendapat. Dalam hal ini tarekat berfungsi sebagai penjaga kestabilan, ketenteraman umum dan sistem sosial yang ada.

Ketiga, ajaran tarekat yang sangat ketat tentang ketaatan jama'ah tarekat terhadap parturan yang harus dipatuhi, serta penanaman nilai suci setiap norma yang ada. Kesadaran akan akibat yang diperoleh jika melanggar, dapat mempertahankan dominasi tujuan kelompok atau tujuan bersama di atas keinginan individu, dan terbentuknya sikap disiplin atas dasar kesadaran pribadi. Artinya, tarekat mampu menanamkan nilai "berjama'ah", yang mengutamakan kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi-pribadi. Dengan demikian tarekat berfungsi menguatkan legitimasi berlakunya nilai dan sistem sosial, yang membangun kesadaran jama'ah tarekat untuk mematuhi. Tarekat, dengan ritual "taubat", menyediakan cara bagi jama'ah tarekat untuk proses pengampunan terhadap berbagai kesalahan yang dilakukan. Cara ini merupakan wadah dimana pribadi jama'ah tarikat terlepas dari beban dan belenggu rasa bersalah, dan disatukan kembali dalam satu kelompok "jama'ah tarekat" yang menjunjung tinggi nilai kebersamaan, sebagai satu sistem kelompok sosial. Jadi, ajaran tarekat, serta jama'ah tarekat, berfungsi menjaga kesucian norma dan sistem sosial, yang berfungsi sebagai pengendali setiap proses interaksi yang terjadi, sehingga membantu terciptanya ketenteraman umum dan kestabilan sosial.

Keempat, tarekat melakukan fungsi-fungsi identitas yang penting. Melalui penerimaan nilai-nilai yang terdapat dalam ajaran tarekat, termasuk ajaran tentang takdir memberi pemahaman kepada jama'ah tarekat tentang diri dan keterbatasan diri. Berbagai ritual, termasuk juga do'a, menanamkan nilai optimis dan harapan terjadinya perubahan kehidupan yang lebih baik. Dan, oleh karena tarekat mengajarkan kesederhanaan, dan hakikat kehidupan, nilai optimis bukan berarti mendorong perilaku konsumtif dan

kapitalistis seperti penjelasan Weber tentang “etika Protestan”, akan tetapi mengajarkan tentang pentingnya usaha untuk berubah yang di dasarkan pada nilai ketenteraman batin, yang dibentuk oleh ajaran tentang "barakah". Pola tarekat yang melaksanakan kegiatan ritual secara berkelompok, dengan bangunan pola hubungan sosial yang ketat dan kokoh, dapat memberikan rasa identitas diri serta kekuatan pada diri pribadi dengan adanya perpaduan kelompok, yang menciptakan spirit keduniawian untuk memproses alam semesta dalam kedudukan sebagai "khalifah" di permukaan bumi, yang diikuti oleh nilai keutamaan hubungan dengan Allah SWT.

Empat fungsi tarekat di atas dapat diamati dari berbagai cara berfikir dan perilaku jama'ah tarekat dalam kehidupan. Hubungan sosial yang didasarkan kepada "rasa", dan bukan hanya berdasar kepada fikiran semata-mata. Artinya, masyarakat diajar untuk mengimbangi antara "rasa" dan "fikiran" dalam segala tindakan dan perbuatan. Mempergunakan "*raso jo pareso*", dalam berbagai hubungan sosial. Hal inilah yang menjadi tujuan utama ajaran dan amalan tarekat, yaitu melatih rasa bertuhan, rasa bersaudara, rasa berguru, rasa berkawan dan sebagainya. Pada keadaan ini, tarekat membentuk watak masyarakat yang "humanis", menuntun manusia untuk melakukan sesuatu yang sesuai dengan fitrahnya. Lahirnya sifat saling menghargai, saling menghormati, sifat santun, tidak bersifat individualistik dan materialistik, adalah budaya masyarakat yang merupakan hasil dari latihan rohani dalam amalan tarekat. Inilah budaya tarekat, yang menjadi ciri dan identitas kelompok tarekat. Dan, ini pulalah yang mempengaruhi budaya masyarakat Minangkabau, yang tercercermin dalam filsafah adatnya, *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah, syarak mangato, adat mamakai, alam takambang jadi guru*.

Dinamika sosial agama di Minangkabau sangat dipengaruhi oleh dinamika perkembangan ajaran dan amalan tarekat Syattairyah dan

tarekat Naqsyabandiyah. Konflik sosial antara kedua-dua tarekat ini di Minangkabau menciptakan budaya dinamis masyarakat Minangkabau. Era Islamisasi adat Minangkabau merupakan eksekusi positif dari konflik sosial kelompok tarekat. Masing-masing aliran tarekat, Syattariyah dan Naqsyabandiyah, berupaya dengan kemampuan dan strategi gerakannya mempengaruhi kehidupan masyarakat, untuk mendapat simpati masyarakat. Efek baiknya adalah dengan lahirnya falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*, yang menjadi pedoman hidup masyarakat Minangkabau. Islam menjadi ciri dan identitas masyarakat Minangkabau.

Minangkabau juga dikenal melalui ritual-ritual amalan tarekat, yang masih dilaksanakan sampai sekarang. Tradisi *basapa* misalnya, yang merupakan tradisi amalan tarekat Syattariyah, menjadi identitas budaya Minangkabau. *Basapa* pada realitas kini tidak sekedar ritual jama'ah tarekat semata-mata, tetapi juga mengandung nilai "rekreasi religi" yang bernilai ekonomi. Begitupun dengan tradisi lain, seperti *tabuik, suluk*, dan *ziarah* ke makam-makam orang yang dihormati. Banyak tantangan yang datang dari golongan modern terhadap berbagai ritual kelompok tarekat. Mereka berpandangan bahwa semua ritual jama'ah tarekat bernilai tahayul atau *bid'ah*, tapi yang pasti pandangan ini menciptakan dinamika baru kehadiran tarekat di Minangkabau. Tarekat tetap menjadi fenomena kehidupan agama masyarakat Minangkabau sampai saat ini.

Minangkabau dikenal dengan masyarakatnya yang teguh memegang adat dan Islam, tidak saja oleh masyarakat Indonesia tetapi sampai ke luar negeri. Perpaduan antara sistem adat dan sistem Islam menciptakan sistem masyarakat adat yang "unik" dan menarik banyak perhatian berbagai ahli ilmu sosial. Masyarakat yang masih mempertahankan sistem matrilineal dan sistem pewarisan yang merupakan perpaduan sistem adat dan sistem Islam, keseimbangan antara kekuasaan laki-laki dan perempuan dalam sistem adat,

menjadikan masyarakat Minangkabau sebagai masyarakat yang dinamis. Perpaduan dinamis antara adat dengan Islam melahirkan "kearifan sosial" (*local wisdom*) baru masyarakat Minangkabau dalam menjalani kehidupan. Falsafah adat *alam takambang jadi guru* merupakan interpretasi budaya terhadap ajaran Islam, yaitu *sunnatullah*. Minangkabau dengan kebudayaannya telah tumbuh dan berkembang paralel dengan perkembangan masyarakatnya, yang selaras dengan falsafah adatnya *alam takambang jadi guru*.



BAB VI

GERAKAN SOSIAL TAREKAT MINANGKABAU

Gerakan sosial berpengaruh kepada terjadinya perubahan sosial. Oleh karenanya gerakan sosial dapat menjadi penyebab hakiki perubahan sosial. Maka untuk keadaan ini gerakan sosial harus terjadi pada lingkungan sosial yang kondusif. Pada keadaan tertentu gerakan sosial dapat dimaknai sebagai gejala yang mendampingi terjadinya perubahan sosial, misalnya, karena urbanisasi dan modernisasi. Dalam hal ini, gerakan sosial mempengaruhi jalannya perubahan sosial, mengubah arah kecepataannya. Dan, pada kondisi lain gerakan sosial bisa berfungsi sebagai mediator dalam rantai kausal sosial praktis. Oleh karenanya, gerakan sosial merupakan produk dari perubahan sosial sebelumnya dan menjadi pendorong terjadinya transformasi sosial seterusnya sehingga berfungsi sebagai wahana, pembawa, dan *transmitter* (Sztompka 2007).

Dengan demikian, boleh dikatakan bahwa gerakan sosial sesungguhnya berangkat dari kesadaran sekelompok orang atas kepentingannya. Walaupun selalu diperlukan kepemimpinan di dalam semua gerakan sosial, tetapi keuntungan (*value-added*) dan capaiannya selalu harus kembali kepada konstituen gerakan dan bukan kepada pemimpinnya. Tulisan-tulisan tentang gerakan sosial baru di Indonesia cenderung memberikan penekanan pada

peranan pemimpin dan keuntungan yang kembali kepada mereka. Sedikit sekali, keberhasilan, jika ada, dari gerakan itu yang langsung memberikan keuntungan kepada anggota gerakan itu. Gerakan sosial biasanya didefinisikan sebagai gerakan bersama sekelompok orang atau masyarakat yang terancang dan bersifat lintas kelompok untuk menentang atau mendesak perubahan.

Gerakan sosial mempunyai berbagai status penyebab berkenaan dengan perubahan. Di satu pihak, gerakan ini dapat dianggap sebagai penyebab utama perubahan dalam arti sebagai syarat yang diperlukan dan cukup untuk menimbulkan perubahan. Gerakan sosial harus terjadi dalam lingkungan sosial yang kondusif, berhadapan dengan struktur yang menguntungkan, atau secara metafora, menunggang kepada kekuatan sosial yang lain. Artinya, gerakan sosial hanya akan efektif jika beriringan dengan faktor sosial lain. Gerakan sosial jarang menjadi kekuatan dominan perubahan sosial. Oleh karena itu, biasanya kehadirannya hanya sebagai pelengkap, tidak pernah menjadi faktor utama perubahan sosial. Gerakan sosial pada kebiasaannya juga sering menjadi fenomena yang menyertai proses sosial yang sedang berlangsung, bahkan sering juga sebagai efek fenomena sosial yang sedang terjadi.

Gerakan sosial adalah perubahan yang berasal dari aktivitas-aktivitas yang dilakukan masyarakat dalam berbagai derajat kebersamaan. Sebagai tujuan gerakan sosial, perubahan sosial dapat bersifat positif, yaitu memperkenalkan hal-hal baru, seperti pemerintah, penguasa politik, adat, hukum, dan institusi baru. Perubahan sosial sebagai tujuan gerakan sosial juga dapat bersifat negatif, yaitu menghentikan, mencegah, dan mengembalikan arah perubahan dari proses yang tidak berkaitan dengan gerakan sosial itu sendiri, seperti kerusakan lingkungan, penurunan tingkat kelahiran, peningkatan kriminalitas, atau dari aktivitas gerakan sosial yang lain.

A. Jenis Gerakan Sosial Tarekat

Gerakan sosial sejatinya adalah sebuah gerakan yang bisa saja merupakan gerakan keagamaan, gerakan kebudayaan, atau gabungan keduanya. Artinya, boleh jadi gerakan keagamaan melalui pendekatan kebudayaan, atau sebaliknya. Atau boleh jadi juga gerakan keagamaan yang melahirkan atau membentuk budaya yang tertentu, dan sebagainya. Dan, tarekat dalam realitas perkembangan dan penyebarannya, serta pengaruhnya dalam pembentukan struktur sosial dan kebudayaan masyarakat sesungguhnya juga adalah gerakan sosial.

David Aberle (1996), sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya, menjelaskan tentang pengelompokan jenis pergerakan sosial menurut perubahan yang terjadi. Aberle mengelompokkan gerakan sosial kepada empat jenis, yaitu gerakan transformasi, gerakan reformasi, gerakan penyelamatan, dan gerakan alternatif. Sedangkan Lofland (1985) mengemukakan satu jenis pergerakan sosial, yang dia sebut gerakan agama, yang merupakan bahagian gerakan sosial yang berkaitan dengan isu-isu spritual atau hal-hal yang gaib (supernatural), yang menyarankan alternatif terhadap beberapa aspek dari agama atau tatanan budaya yang dominan.

Banyak pendapat para ahli mendefinisikan gerakan sosial sebagai gerakan protes atau pemberontakan yang bersifat radikal. Antara lain, sebagaimana yang dijelaskan Tarrow (1994), mendefinisikan bahwa gerakan sosial adalah aksi mengacau (*disruptive action*) melawan kelompok elit, penguasa, kelompok-kelompok lain dan nilai-nilai budaya tertentu. Aksi yang dilakukan untuk melalukan tuntutan yang sama terhadap penguasa dan elit, yang sampai menjadi sebuah gerakan sosial. Gerakan sosial seperti ini dilakukan secara radikal untuk tujuan protes terhadap realitas yang ada. Gerakan sosial dalam bentuk ini dapat disebut sebagai "gerakan kelas" (atau dalam istilah Marx, perjuangan kelas), adalah gerakan perlawanan kelompok sosial

yang secara struktural berada pada kelas yang terhegemoni atau ter subordinasi oleh kelas dominan atau penguasa. Misalnya kaum pekerja atas dominasi majikan, kaum petani atas tuan tanah, pekerja kilang atas pemilik modal, masyarakat atas negara, dan sebagainya. Salah satu faktor yang seringkali menjadi pencetus gerakan sosial seperti ini, terutama di negara-negara berkembang, adalah terjadinya deprivasi relatif, yaitu keadaan di mana muncul ketidakpuasan satu kelompok (yaitu kelompok yang lemah) terhadap kenyataan yang tidak sesuai dengan harapan. Fenomena ini terjadi akibat tidak terpenuhinya harapan masyarakat akibat pembangunan, di mana kesejahteraan itu hanya dirasakan oleh satu kelompok, sementara kelompok lain tidak merasakan hal yang sama. Situasi ini berbeda dengan gejala deprivasi mutlak, yaitu keadaan di mana kemiskinan dirasakan oleh seluruh masyarakat. Menurut teori deprivasi relatif, jurang yang terjadi cenderung mencetuskan ketidakpuasan akibat adanya ketidakadilan. Hal ini berpotensi memicu terjadinya gerakan sosial.

Gerakan sosial tidak semuanya bersifat radikal, seperti yang diungkapkan di atas. Ada gerakan sosial yang justru melakukan perubahan dengan cara damai. Ianya dilakukan dengan cara pendekatan kepada kehidupan sosial budaya masyarakat. Gerakan sosial yang berjalan secara evolutif, yang berfungsi mengokohkan berbagai sistem sosial yang ada dengan melakukan penyempurnaan. Memperbaiki berbagai sistem sosial yang ada dengan nilai-nilai baru menuju kesempurnaan. Gerakan sosial jenis ini berakar dari konsep teori struktural fungsional. Gerakan sosial menampilkan wajahnya dalam bentuk perubahan yang teratur, sistemik, perlahan-lahan secara evolutif. Gerakan sosial fungsional melihat masyarakat secara formal diikat oleh norma, nilai dan moral. Gerakan sosial semacam ini berpandangan bahwa keteraturan dan ikatan sosial dibentuk oleh nilai bersama masyarakat.

Gerakan tarekat di Minangkabau dapat dikategorikan kepada gerakan fungsional yang berbentuk gerakan agama dan gerakan komunal. Gerakan tarekat ini apabila dilihat kepada kelompok gerakan sosial menurut Aberle (1996), maka gerakan tarekat dapat disebut gerakan alternatif. Gerakan tarekat di Minangkabau bukan jenis pergerakan agama yang radikal, progresif atau revolusioner. Gerakan sosial tarekat di Minangkabau merupakan gerakan "reformatif partisipatif". Artinya, gerakan sosial yang dilakukan dengan pendekatan budaya masyarakat. Bukan gerakan menentang realitas yang ada, tetapi dilakukan dengan penglibatan diri kepada kehidupan sosial budaya masyarakat. Simbol-simbol budaya yang ada dalam masyarakat dijadikan jalan melakukan perubahan. Cara-cara inilah yang kemudian membentuk budaya baru, yaitu perpaduan antara sistem adat Minangkabau dengan ajaran Islam. Wajah Islam pun menampilkan bentuk baru dalam praktek kehidupan masyarakat, yang disebut "Islam Minangkabau" yang kemudian menjadi identitas bagi masyarakat Minangkabau. Budaya Minangkabau merupakan identitas sosial masyarakat yang diikat oleh berbagai jenis nilai dan norma. Nilai dan norma yang bersumber kepada ajaran Islam.

Kehadiran kelompok tarekat di Minangkabau tidak sekedar aktivitas dakwah untuk penyebaran agama Islam. Gerakan agama yang dilakukan kelompok tarekat juga berpengaruh kepada sistem sosial budaya masyarakat, yang disebut Minangkabau. Gerakan ini disebut gerakan sosial fungsional, karena kehadirannya bukan merupakan protes terhadap sistem sosial yang ada. Kehadiran kelompok tarekat memperkuat sistem sosial budaya Minangkabau yang sudah ada. Ajaran tarekat mempengaruhi akal budi masyarakat Minangkabau. Hal ini tersimpul dalam falsafah adat Minangkabau, yang dikenal dengan *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah, syarak mangato, adat mamakai*. Falsafah adat ini secara historis

merupakan hasil proses dinamika ajaran tarekat dengan ajaran adat. Inilah yang disebut oleh Durkheim sebagai fakta sosial. Durkheim mengatakan bahwa fakta sosial merupakan keyakinan dan sistem perilaku yang dilembagakan oleh masyarakat (Ritzer 1996).

Kaum tarekat dengan berbagai ajaran dan ritualnya, saat ini juga berperan menghambat pengaruh negatif modernisme. Kehidupan modern yang lebih menonjolkan aspek materi telah kehilangan nilai spiritualnya. Masyarakat modern yang selalu berfikir materi, kini memerlukan spiritualisme. Hal ini penting untuk mendapatkan keseimbangan dan kebahagiaan hidup yang banyak dicari (Nasution 1974). Dalam kehidupan beragama, tarekat berperan dalam memberikan makna yang lebih dalam terhadap ajaran-ajaran Islam. Tarekat lebih menitikberatkan aspek pembinaan hati, ketaqwaan, kesabaran dan kepasrahan kepada Allah SWT. Kaum tarekat juga telah berhasil memperkuat hubungan persaudaraan di antara anggota masyarakat. Faktor ini telah membentuk daya tahan masyarakat terhadap pengaruh negatif modernisasi, westernisasi dan kapitalisme yang merusak sendi-sendi hubungan sosial masyarakat.

Bila merujuk kepada pendapat David Aberle (1996) di atas, maka gerakan tarekat di Minangkabau dapat juga dikelompokkan kepada gerakan "alternatif". Gerakan sosial yang merupakan gerakan agama sufistik yang berkaitan dengan masalah spritual. Gerakan sosial yang menumpukan kepada perubahan akal budi masyarakat, yang kemudian menciptakan perubahan perilaku individu. Perubahan yang terjadi pada akal budi dan perilaku masing-masing individu masyarakat, selanjutnya akan berpengaruh kepada perubahan struktur sosial masyarakat di mana kaum tarekat bertempat tinggal. Gerakan tarekat dapat disebut sebagai gerakan sosial karena kelompok tarekat tidak hanya melakukan aktivitas ritual agama sesuai dengan ajaran tarekat yang mereka fahami, tetapi gerakan agama yang juga berpengaruh kepada sosial budaya

masyarakat Minangkabau. Untuk hal ini adanya masyarakat Minangkabau, secara budaya, karena suasana tarekat sangat kuat mempengaruhi adatnya.

Gerakan tarekat di Minangkabau berperan memperkuat pola pikir dan akal budi masyarakat. Masyarakat Minangkabau yang mempunyai falsafah hidup *alam takambang jadi guru*, serta lebih menonjolkan pertimbangan *raso jo pareso* (rasa dan fikir) sangat bersesuaian dengan ajaran Islam versi tarekat yang juga lebih mengutamakan "rasa" atau jiwa. Ritual-ritual ajaran tarekat yang mengutamakan pembersihan "jiwa" melalui zikir, bersesuaian dengan falsafah adat Minangkabau. Penerapan ajaran Islam yang dikembangkan oleh kelompok tarekat melalui pendekatan budaya, menjadikan ajaran tarekat mudah diterima oleh masyarakat Minangkabau. Makna falsafah ajaran Islam semakin mudah difahami oleh masyarakat melalui pendekatan falsafah adat yang sudah tertanam dalam fikiran masyarakat.

Oleh sebab itu gerakan tarekat yang dilakukan terutama oleh guru-guru tarekat di Minangkabau bisa juga dinamakan sebagai gerakan komunal. Gerakan sosial yang berusaha menciptakan suatu komunitas ideal, yang kemudian diteladani oleh masyarakat secara luas. Mereka tidak menolak tatanan masyarakat yang ada dan menawarkan suatu alternatif, tetapi tidak mempunyai aspirasi mentransformasikan seluruh masyarakat melalui proses revolusi. Gerakan mereka dilakukan dengan contoh teladan komunitas mereka, baik oleh guru maupun murid-murid dan jama'ah tarekat.

Syeikh atau guru tarekat tidak hanya mengurus masalah-masalah yang berkaitan dengan kehidupan agama, tetapi mereka juga berperan dalam memperbaiki sistem sosial yang ada agar sesuai dengan ajaran Islam. Gerakan mereka bukan merupakan perlawanan kepada sistem yang ada. Bukan merupakan gerakan revolusi. Akan tetapi merupakan gerakan kebudayaan, yaitu gerakan yang dilakukan

melalui sistem dan struktur sosial masyarakat yang ada. Prosesnya berlangsung secara perlahan, namun pasti.

Kehadiran kelompok tarekat memang pernah melahirkan konflik sosial masyarakat Minangkabau. Tetapi perlawanan bukan berasal dari kelompok tarekat, dan bukan perlawanan kepada sistem yang ada. Perlawanan datang dari sebahagian kelompok adat. Kelompok adat merasa kedatangan kelompok tarekat dengan ulama karismatik menyebabkan status sosial mereka ditandingi. Kehadiran ulama tarekat menjadikan pengaruh mereka dalam kehidupan masyarakat Minangkabau menjadi tertantang dan berkurang. Konflik antara kaum adat dengan kaum ulama tarekat ini dikenal dengan gerakan Paderi. Menurut Taufik Abdullah (1987a) gerakan Paderi yang berlanjut kepada perang Paderi di Minangkabau sesungguhnya bukan perang antara kaum adat dengan kaum ulama. Perang Paderi merupakan perang yang diciptakan oleh Belanda. Belanda merasakan dengan kedatangan ulama tarekat menyebabkan semakin gigihnya perjuangan masyarakat melawan Belanda. Belanda sadar bahwa konsep "jihad", kepatuhan murid dan masyarakat kepada ulama tarekat menjadi kekuatan baru yang dapat melemahkan kekuatan mereka. Oleh sebab itu mereka menggunakan politik "pecah belah" untuk mengadu domba antara kelompok-kelompok yang ada di masyarakat. Untuk itu mereka menggunakan sebahagian kelompok adat yang tidak suka dengan kehadiran kelompok agama untuk melakukan perlawanan. Menurut Taufik Abdullah (1987a) inilah konflik agama yang disebut oleh pihak Barat sebagai gerakan radikal. Padahal sesungguhnya adalah perlawanan kepada pihak penjajah. Bukan perlawanan kepada masyarakat adat atau sistem sosial yang ada.

Seiring dengan kembalinya generasi baru terpelajar Islam Minangkabau yang belajar di Timur Tengah, tercipta pula sebuah dinamika konflik keagamaan baru yang didorong oleh munculnya pemikiran baru seputar keterikatan kepada mazhab dan kebolehan

berijtihad. Konflik internal kedua ini lebih dikenal dalam sejarah dengan polemik "Kaum Tua" dan "Kaum Muda". Persoalan pertama yang menjadi tema perdebatan kaum ulama ini adalah masalah praktek pengamalan tarekat Naqsyabandiyah yang oleh sebahagian ulama pembaharu dianggap banyak yang keluar dari ajaran Islam yang sebenarnya, seperti praktek *wasilah* yang dianggap tidak sesuai dengan Sunnah (Hamka 1967). Persoalan ini kemudian berkembang kepada masalah yang berkaitan dengan kebolehan ijtihad serta perbedaan pendapat tentang masalah-masalah *furu'iyah* lain. Ulama-ulama kedua golongan ini pada dasarnya adalah lulusan pendidikan Timur Tengah.

Penjelasan di atas menampakkan bahwa konflik sosial yang terjadi di Minangkabau, yang dikenal luas, itu bukanlah merupakan konflik yang diawali oleh kelompok tarekat. Konflik sosial yang tidak disebabkan oleh gerakan radikal kelompok tarekat dalam melaksanakan dakwah Islamiyah. Konflik yang tidak juga merupakan bentuk pemaksaan ajaran Islam atau amalan tarekat kepada sistem sosial budaya masyarakat Minangkabau. Masyarakat Minangkabau memang memiliki latar belakang budaya yang memelihara konflik sebagai sebuah dialektika dalam rangka melahirkan sintesis pemikiran dinamis dan progresif. Bagi masyarakat Minangkabau, dinamika konflik diperlukan dan dipelihara agar kehidupan itu tidak menjadi statis, dan pengalaman sejarah juga telah mengajar bahwa dinamika konflik di Minangkabau tidaklah mengarah pada disintegrasi. Sebaliknya situasi konflik berpotensi dalam melahirkan tokoh-tokoh agama dan tokoh pergerakan kebangsaan, sebagaimana sejarah masyarakat ini telah membuktikannya.

B. Pola Gerakan Sosial Tarekat

Sebagai gerakan sosial, tarekat di Minangkabau mempunyai bentuk sebagai gerakan struktur dan gerakan kebudayaan. Gerakan

struktur dimaksudkan sebagai gerakan tarekat melalui pembangunan struktur hubungan guru-murid. Gerakan sosial agama yang dilakukan dengan cara membangun sistem jaringan keilmuan guru-guru tarekat. Sistem ini yang disebut oleh Azyumardi Azra (1992) sebagai "jaringan ulama". Sistem ini, mengikuti Azra, merupakan suatu pola dakwah yang mempercepat terjadinya proses islamisasi di wilayah Nusantara. Pola gerakan dakwah model ini dilakukan secara berkelanjutan sampai sekarang. Muri-murid yang belajar ilmu agama (tarekat) banyak yang berasal dari luar daerah, di mana *surau* tarekat berada. Keberagaman asal daerah murid tarekat ini menjadi jalan mudah bagi penyebaran pengaruh dan ajaran tarekat ke berbagai pelosok negeri. Murid yang telah menamatkan pengajian, dan sudah dilantik menjadi *Tuanku*, diwajibkan oleh guru untuk membina jama'ah di daerah asalnya. Bersama masyarakat membangun *surau* baru untuk tempat belajar "mengaji" (ilmu agama, tarekat). Semakin banyak murid yang dilantik sebagai *Tuanku*, maka semakin banyak tempat pengajian tarekat.

Gerakan struktur tarekat di Minangkabau juga bermakna bahwa gerakan tarekat berpengaruh kepada perubahan atau penyempurnaan struktur kepemimpinan masyarakat Minangkabau. Struktur kepemimpinan masyarakat Minangkabau yang sebelumnya hanya merupakan kepemimpinan kelompok adat, setelah datangnya para ulama tarekat yang mempunyai pengaruh dengan berbagai aktivitas sosial yang dilakukan, mengubah struktur kepemimpinan masyarakat Minangkabau. Perubahan struktur kepemimpinan ini yang sekarang dikenal dengan "*rajo tigo selo*" dan "*tali tigo sapilin*". Struktur kepemimpinan masyarakat Minangkabau ini menjadikan ulama sebagai bagian dari tiga kepemimpinan yang ada, yaitu *NinieK mamak (Penghulu)*, *Alim Ulama* dan *Cerdik Pandai*. Struktur kepemimpinan yang menggunakan sistem "musyawarah mufakat" dalam setiap menetapkan suatu keputusan.

Tiga kelompok ini memiliki kedudukan yang sama. Tidak ada yang lebih tinggi derajatnya dari yang lain, *duduak samo rendah*, *tagak samo tinggi* (duduk sama rendah, tegak sama tinggi). Perubahan struktur kepemimpinan yang dipengaruhi oleh nilai ajaran Islam, juga berpengaruh kepada sistem kekerabatan dan sistem pewarisan matrilineal masyarakat Minangkabau.

Pola yang digunakan oleh ulama tarekat dalam memperkuat kedudukannya dalam struktur kepemimpinan masyarakat Minangkabau adalah pola kepemimpinan "karismatik". Pola yang mengutamakan keteladanan dan keutamaan kepribadian setiap ulama tarekat. Kharisma dipandang oleh Weber sebagai kekuatan yang inovatif dan revolutif, yang mampu menentang dan mengacaukan tatanan normatif dan politik yang mapan. Pihak karismatik didasarkan pada person dibandingkan hukum impersonal. Pemimpin karismatik menuntut kepatuhan dari para pengikutnya atas dasar keunggulan personal, seperti misi ketuhanan, perbuatan-perbuatan heroik dan penghargaan yang membuat dia berbeda (Ritzer & Goodman 2005; Jonhson 1986). Menurut Weber, kharisma sebagai jenis kepemimpinan yang kekuasaannya berdasarkan kepada pengakuan terhadap penghormatan yang tinggi dan kesetiaan kepada individu tertentu. Orang patuh dan taat kepada seorang pemimpin karismatik bukan karena adanya legalitas formal atau tradisi, tetapi karena keutamaan kepribadian seseorang (Ritzer 1996).

Gerakan sosial kelompok tarekat di Minangkabau, selain dari gerakan struktural, juga menggunakan pola gerakan kebudayaan. Pola gerakan ini digunakan dalam rangka memahami berbagai kehidupan sosial budaya masyarakat, yang selanjutnya dilakukan penyesuaian dengan ajaran Islam dan tradisi amalan tarekat. Pendekatan dengan pola ini sangat mudah dilakukan, karena umumnya ulama tarekat merupakan orang Minangkabau yang sangat faham dengan sistem

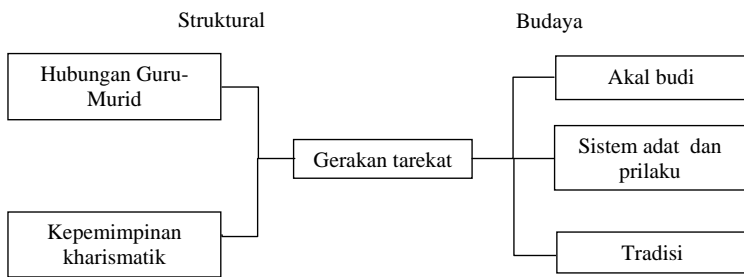
sosial budaya masyarakat Minangkabau. Bahkan banyak diantara ulama-ulama tarekat yang juga berkedudukan sebagai pimpinan adat atau *Penghulu* yang bergelar *Datuk*. Oleh karena itu proses penyesuaian antara sistem adat dengan ajaran Islam atau tradisi amalan tarekat agak mudah dilakukan. Pendekatan budaya ini berbentuk perubahan dan penguatan falsafah hidup atau akal budi masyarakat Minangkabau. Perubahan akal budi mempengaruhi falsafah dan sistem adat, serta berbagai tradisi masyarakat yang tampak dalam setiap aktivitas masyarakat Minangkabau.

Kebudayaan berasal dari bahasa Sanskerta yaitu "*buddhayah*", yang merupakan bentuk jamak dari "*buddhi*" (budi atau akal) diartikan sebagai hal-hal yang berkaitan dengan budi dan akal manusia. Dalam bahasa Inggris, kebudayaan disebut *culture*, yang berasal dari kata *colere* (Latin), yaitu memproses atau mengerjakan. Kebudayaan merupakan segala kreativitas dan aktivitas manusia dalam memenuhi kebutuhan dasarnya. Menurut Edward B. Tylor, kebudayaan merupakan keseluruhan yang kompleks, yang di dalamnya terkandung pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, dan kemampuan-kemampuan lain yang didapat seseorang sebagai anggota masyarakat. Sedangkan menurut Selo Soemardjan dan Soelaiman Soemardi, kebudayaan adalah sarana hasil karya, rasa, dan cipta masyarakat (Horton 1991; Kamanto 1993; Soekanto 2001).

Gerakan kebudayaan ialah gerakan sosial yang dilakukan dengan pendekatan budaya masyarakat lokal atau gerakan sosial yang memunculkan budaya dan tradisi baru masyarakat. Bila merujuk kepada pengertian kebudayaan yang disebut di atas, maka gerakan kebudayaan terwujud dalam bentuk ide atau akal budi, perilaku dan berbagai benda-benda fisik yang tumbuh dalam kehidupan masyarakat. Gerakan kebudayaan merupakan gerakan sosial yang mempengaruhi sistem pengetahuan, meliputi sistem ide atau

gagasan yang terdapat dalam fikiran manusia, yang wujud dalam kehidupan sehari-hari. Kebudayaan yang menunjuk pada berbagai aspek kehidupan. Ini mencakup cara-cara berlaku, kepercayaan-kepercayaan dan sikap-sikap, serta hasil dari kegiatan manusia yang khas untuk suatu masyarakat atau kelompok penduduk tertentu. Sedangkan perwujudan kebudayaan adalah segala sesuatu yang diciptakan oleh manusia sebagai makhluk yang berbudaya, berupa perilaku dan benda-benda yang bersifat nyata, misalnya pola-pola perilaku, bahasa, peralatan hidup, organisasi sosial, sistem kepercayaan, seni, dan lain-lain, yang kesemuanya ditujukan untuk membantu manusia dalam melangsungkan kehidupan bermasyarakat. Koentjaraningrat (1965) menyebutkan bahwa wujud kebudayaan itu ialah, wujud idil atau idea, wujud perilaku dan wujud hasil dari idea dan perilaku.

Pola gerakan tarekat di Minangkabau dapat digambarkan sebagai berikut:



Pola gerakan struktur dan gerakan kebudayaan kelompok tarekat di Minangkabau tidaklah berlangsung secara berurutan, tetapi dua pola gerakan yang berjalan seiring "bergandengan". Artinya gerakan sosial yang berlangsung secara bersama-sama, yaitu gerakan struktur dan gerakan kebudayaan, yang mengikuti gerakan

agama atau aktivitas dakwah. Gerakan dakwah seperti ini boleh juga disebut sebagai gerakan "dakwah kultural", yaitu aktivitas dakwah yang dilakukan dengan pendekatan kebudayaan, dan sekaligus aktivitas dakwah yang menciptakan kebudayaan. Aktivitas dakwah yang menciptakan akulturasi budaya Islam dengan budaya masyarakat Minangkabau. Disebut akulturasi karena percampuran antara dua kebudayaan itu tidak menghilangkan identitas budaya Minangkabau. Percampuran antara ajaran dan nilai-nilai ajaran Islam kepada budaya Minangkabau ini yang juga menciptakan istilah "Islam Minangkabau". Islam Minangkabau bermaksud amalan ajaran Islam yang bercorak adat dan tradisi masyarakat Minangkabau. Fenomena ini yang sekarang menjadikan Islam dan budaya Minangkabau sesuatu yang khas. Perpaduan antara Islam dan budaya yang mejadi ciri dan identitas masyarakat Minangkabau.

1. Gerakan Struktural

Perubahan kehidupan sosial dan agama di Minangkabau, boleh dikatakan merupakan pengaruh gerakan keagamaan yang dilakukan oleh para ulama tarekat. Mereka adalah para cendekiawan yang hidup dengan latar belakang kehidupan adat Minangkabau yang kuat dan kemudian mendalami ilmu pengetahuan agama Islam ke negeri-negeri sumber ilmu, sampai ke Mesir, Makkah dan Medinah. Tradisi pengetahuan Islam ini diwarisi sambung bersambung membentuk rantai sejarah yang panjang, dan berlanjut sampai saat ini.

Gerakan sosial ulama tarekat di Minangkabau mejadi faktor utama perubahan sistem sosial masyarakat Minangkabau. Perubahan yang dilakukan bukan dalam bentuk menghapuskan sistem sosial yang ada, dan menggantikannya dengan sistem baru. Perubahan dalam arti melakukan penyesuaian sistem budaya masyarakat yang dengan ajaran Islam. Selain itu peran kelompok tarekat, terutama *Syeikh* atau guru tarekat juga berperan mempertahankan sistem

adat nan basandi syarak itu dari usaha-usaha meruntuhkan sistem sosial yang ada. Gerakan yang berbungkus pemurnian ajaran Islam atau gerakan pembaharuan Islam senantiasa berusaha melakukan perubahan radikal terhadap budaya Minangkabau, yang dikatakan sebagai *bid'ah*, sebagaimana yang sudah disebut pada bab terdahulu.

Pola gerakan struktur kelompok tarekat di Minangkabau dikelompokkan kepada tiga bentuk, yaitu hubungan guru-murid, kepemimpinan kharismatik dan perubahan sistem kepemimpinan, kekerabatan dan pewarisan. Tiga bentuk ini merupakan cara yang dilakukan kelompok tarekat untuk melakukan islamisasi sistem sosial masyarakat Minangkabau, selain aktivitas penyebaran faham tarekat sebagai tujuan utama.

a. Hubungan guru-murid

Gerakan struktur kelompok tarekat di Minangkabau boleh dikatakan bermula dari pembinaan sistem pendidikan di *surau*. *Surau* merupakan institusi sosial yang berfungsi sebagai penguatan hubungan guru-murid dalam kelompok tarekat. Sistem "silsilah" yang menjadi penentu keaslian ajaran tarekat yang diamalkan kelompok tarekat menjadikah pentingnya hubungan guru-murid. Dari sinilah "silsilah" *surau-surau* tarekat berawal.

Secara historis *surau* Ulakan yang didirikan oleh Syeikh Burhanuddin merupakan lembaga pendidikan dan keagamaan yang pertama di Minangkabau. *Surau* Ulakan mempunyai peranan sangat besar bagi pembangunan Islam ke seluruh daerah alam Minangkabau. Jalinan gerakan struktur kelompok tarekat dalam sistem sosial masyarakat Minangkabau berawal dari *surau-surau* yang dibangun oleh *Tuangku* yang menamatkan pengajian tarekat. Setiap *Tuangku* mempunyai *surau* sendiri, baik sebagai tempat pelaksanaan ibadah, maupun sebagai tempat pengajaran tarekat. Pada saat ini, fungsi *surau* utamanya

sebagai tempat praktek amalan tarekat, dibandingkan sebagai lembaga pendidikan. Setiap *surau* di Minangkabau, mempunyai kekuasaan tersendiri, baik dalam amalan tarekat maupun penekanan cabang ilmu-ilmu agama Islam. Pola pendidikan *surau* menciptakan pusat pengkajian Islam yang berbeda-beda dalam memperdalam ajaran agama Islam di *surau-surau*, meliputi ibadah, mualamalah dan ilmu alat. Contohnya *surau* di Kamang merupakan pusat kajian ilmu *nahu* dan *sharaf*; *surau* Tuangku nan Kaciek di Koto Gadang dalam ilmu *mantik* dan *maani*; *surau* Tuangku Sumaniak dalam ilmu *hadist*, *tafsir* dan ilmu *faraidh*; *surau* Tuangku di Talang dalam ilmu *sharaf* dan *surau* Tuangku di Salayo dalam *badi'*, *ma'ani* dan *bayan*. Sedangkan *surau* Tuangku Nan Tuo dalam *tarbiyah*, *hadist*, *tafsir*, dan *mantik ma'ani* (Latief 1982).

Pada masa ini hubungan struktur guru-murid yang tersimpul kepada hubungan "silsilah" tarekat dapat dilihat pada setiap acara ritual tarekat, seperti aktivitas Maulid Rasul, atau ritual *basapa* pada tarekat Syattariyah. Pengamatan terhadap kegiatan *basapa* pada tarekat Syattariyah. Pengamatan terhadap kegiatan *basapa* menampakkan masih kuatnya jalinan hubungan guru-murid pada jama'ah Syattariyah. Guru tarekat yang berasal dari berbagai daerah, bahkan ada yang dari luar membawa sekelompok murid-murid untuk datang ke *surau* Ulakan. Sehingga tampaklah beberapa kelompok jama'ah tarekat yang dipimpin oleh *Tuangku* yang berasal dari daerah yang berbeda-beda. Jaringan *surau* tarekat juga tampak pada banyaknya *surau-surau* yang berdiri di sekitar *surau* Ulakan. *Surau-surau* ini diberi nama sesuai dengan daerah atau *nagari* asal jama'ah tarekat, seperti *surau* Koto Tangah Tilatang Kamang, *surau* Lintau, *surau* Bonjol Pasaman, *surau* Limo Kaum Tanah Datar, *surau* Koto nan Ampek Payakumbuh dan sebagainya. Terdapat banyak *surau* di Tanjung Medan yang merupakan satu

kampus, permulaan sistem pesantren yang dikenal sekarang. Banyaknya *surau* ini juga menunjukkan penyebaran ajaran tarekat Syattariyah di masing-masing daerah. Inilah yang disebut dengan gerakan struktur kelompok tarekat. Gerakan yang dilakukan menggunakan pola jalinan hubungan guru-murid. Menurut Azyumardi Azra (1992) disebut dengan “jaringan ulama”.

Tarekat dan *surau* dapat menyesuaikan diri dengan lembaga sosial yang ada di Minangkabau, dengan tidak menciptakan pertentangan dan pergolakan. *Surau* lahir dan diterima seluruh masyarakat sebagai tambahan lembaga kehidupan di *nagari* atau *korong*. Kelompok tarekat mahir menanggapi situasi dan lebih menekankan ajaran pada usaha ketenteraman batin sebagai hamba Allah. Latihan kejiwaan dan zikir diadakan untuk mengingat Allah SWT sehingga terpelihara ketenteraman kehidupan di kampung.

b. Kepemimpinan karismatik

Syeikh, Tuangku atau guru tarekat di Minangkabau sangat dihormati, disegani dan mempunyai pengaruh dalam masyarakat. Kharisma yang dimiliki guru tarekat merupakan salah satu kekuatan dalam menciptakan pengaruh di dalam masyarakat. Kharisma guru tarekat dapat dilihat dalam dua dimensi. Pertama, kewibawaan yang diperoleh seseorang guru tarekat secara "*given*", seperti tubuh yang besar, suara yang keras, dan mata yang tajam, serta adanya ikatan kerabat dengan guru karismatik dahulu. Kedua, kharisma yang didapat melalui berbagai usaha yang dilakukan, yaitu kharisma yang diperoleh melalui kemampuan dalam penguasaan terhadap pengetahuan keagamaan disertai moralitas dan kepribadian yang shaleh, dan kesetiaan menyantuni masyarakat.

Kharisma guru tarekat berasal dari kualitas pribadinya yang agung. Seorang pemimpin yang kharismatik adalah seorang yang mempunyai keagungan disebabkan mendapat penghargaan istimewa dari kekuatan supranatural sehingga menimbulkan pesona dan daya tarik bagi masyarakat. Dimensi kepribadian pemimpin tarekat menjadi sangat penting. Ia memiliki kemampuan dan keistimewaan yang berbeda dengan para pengikutnya. Kelebihan tersebut bisa berupa kedalaman ilmu agama, ketaatan beribadah, bahkan sampai kepada pengetahuan tentang hal-hal yang gaib dan sebagainya. Di samping itu, faktor yang paling dominan dalam kepemimpinan tarekat ialah aspek pengakuan dan kepercayaan dari para pengikut tarekat.

Inilah yang dilihat oleh Weber dalam mengkaji pranata masyarakat yang dibangun atas dasar apa yang ia sebut dengan legitimasi "rasional-legal". Legitimasi rasional-legal juga bisa ditemukan dalam masyarakat yang berdasarkan sumber tradisional dan kharismatik. Oleh karena itu, pemimpin karismatik tidak dengan sendirinya terhapus karena menguatnya legitimasi rasional-legal. Kepemimpinan rasional bisa menciptakan kebekuan, sebaliknya kepemimpinan kharismatik dapat lebih kokoh dibandingkan dengan pola kepemimpinan yang berdasarkan kekuasaan struktur rasional. Pemimpin kharismatik dapat merubah perilaku masyarakat, termasuk masyarakat modern sekalipun (Sujuthi 2001; Robertson 1995; Jonhson 1986).

Ulama tarekat sebagai pemimpin kharismatik merupakan faktor utama terjadinya perubahan sosial di Minangkabau. Berbagai perubahan sosial budaya masyarakat Minangkabau banyak merupakan pengaruh kepemimpinan kharismatik ulama tarekat, sampai sekarang. Kekuatan kharismatik ulama tarekat menempatkannya sebagai pemimpin yang sangat disegani, tidak

hanya oleh murid-muridnya, tetapi juga oleh masyarakat luas. Bahkan termasuk kelompok masyarakat modern dan terpelajar sekalipun. Sebagaimana pendapat Berger (1980) bahwa kekuatan kharisma dapat merombak dan mengubah sistem sosial yang sangat kuat sekalipun. Kharisma merupakan daya penggerak (*principal moveing force*) dan kekuatan penerobos (*breakthrough*) yang bisa merubah sistem sosial masyarakat manapun. Berkaitan dengan pengaruh kepemimpinan kharismatik untuk masa sekarang, Koenjtaraningrat (1991) menjelaskan bahwa kharisma akan tetap ada pada setiap masyarakat, baik masyarakat tradisional maupun masyarakat modern. Kepemimpinan kharismatik mempunyai akar dalam budaya dan sejarah setiap masyarakat.

2. Gerakan Kebudayaan

Gerakan kebudayaan kelompok tarekat di Minangkabau merupakan aktivitas sosial agama yang mempengaruhi akal budi, sistem adat atau perilaku, serta berbagai tradisi masyarakat. Ajaran Islam yang diamalkan oleh kelompok tarekat dalam bentuk ajaran dan amalan tarekat mempengaruhi kehidupan sosial budaya masyarakat Minangkabau. Taufik Abdullah (1987b) berpendapat bahwa pengaruh terpenting dari gerakan agama kelompok tarekat adalah asimilasi yang lebih besar terhadap ajaran agama kepada adat Minangkabau sebagai pola tingkah laku yang ideal. Adat disesuaikan dengan ajaran agama dan kedudukan agama sebagai sistem keimanan diperkuat. Ajaran agama diidentifikasi dengan lebih jelas sebagai pedoman satu-satunya dalam perilaku. Agama Islam menjadi dasar dalam kehidupan sosial budaya masyarakat Minangkabau.

Gerakan islamisasi sistem sosial budaya ulama tarekat di ranah Minangkabau telah membawa perubahan yang nyata dalam struktur adat masyarakat Minangkabau. Hal ini dapat dilihat dari beberapa

kali perubahan falsafah adat Minangkabau, di mana ajaran Islam akhirnya ditempatkan sebagai sumber kebenaran tertinggi. Falsafah adat Minangkabau pada mulanya berbunyi "*adat basandi alua jo patuik*" (adat bersendikan alur dan patut). Setelah Islam masuk dalam kehidupan masyarakat Minangkabau, falsafah tersebut berubah menjadi "*adat basandi alue, syarak basandikan dalil*" (adat bersendikan alur, syarak bersendikan dalil al-Qur'an). Falsafah tersebut menunjukkan bahwa keduanya setara dan bebas. Kemudian falsafah tersebut dimodifikasi menjadi "*adat basandi syarak, syarak basandi adat*" (adat bersendikan syarak, syarak bersendikan adat). Ini menampakkan kesamaan keduanya, tetapi juga saling bergantung satu sama lain. Falsafah ini, sekali lagi, mengalami perubahan menjadi "*adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah, syarak, mangato, adat mamakai*" (adat bersendikan syarak, syarak bersendikan Kitabullah, syarik menentukan, adat memakai). Falsafah ini sangat jelas sekali menunjukkan bahwa kedudukan syarak (hukum Islam) lebih tinggi daripada adat. Pepatah yang terakhir ini yang secara umum digunakan oleh masyarakat Minangkabau hari ini (Amir 2001).

Walaupun adat dihormati dan dijunjung tinggi, namun masyarakat Minangkabau tetap menganggap ajaran Islam sebagai sumber kebenaran hakiki. Menurut Navis (1994) falsafah adat *basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* mengandung pengertian bahwa pada dasarnya masyarakat Minangkabau meletakkan Islam sebagai sistem nilai dan norma-norma yang tertinggi, dan dijadikan sebagai pandangan hidup. Islam berperan menyempurnakan ajaran adat, karena antara ajaran adat dan ajaran Islam memiliki banyak persamaan.

Terdapat tiga tahap yang dilalui adat Minangkabau sehingga terjadi perpaduan yang kokoh dengan Islam. Perpaduan itu disimpulkan kepada pepatah *adat nan kawi, syarak nan lazim* (adat yang kawi, syarak yang lazim). Antara adat dan syarak ibarat *alua jo*

tabiang, sanda manyanda kaduonyo (seperti aur dengan tebing, saling menguatkan antara keduanya). Tiga tahap itu ialah; tahap pertama, *adat basandi alua jo patuik* dan *syarak basandi dalil*. Dalam tahap ini adat dan syarak jalan sendiri-sendiri dalam batas-batas yang tidak saling mempengaruhi. Masyarakat Minangkabau mengamalkan agamanya dalam bidang aqidah dan ibadah, sedangkan bidang sosial mereka mempunyai adat. Tahap kedua, *adat basandi syarak dan syarak basandi adat*. Dalam tahap ini salah satunya menuntut hak mereka kepada pihak lain sehingga keduanya sama-sama diperlukan tanpa ada yang tergeser. Pada tahap ini terjadi adat dan syarak saling membutuhkan dan tidak bisa dipisahkan. Hubungan kekerabatan di Minang mulai diperluas melalui sistem *bako anak pisang*. Tahap ketiga adalah tahap *adat basandi syarak* dan *syarak basandi Kitabullah, syarak mangato adat mamakai*. Pada tahap ini antara adat dan syarak telah terintegrasi. Ini berawal dari kesepakatan yang dibuat di Bukit Pato, yang kemudian dikenal dengan kesepakatan Marapalam.

Berdasarkan penjelasan di atas sesungguhnya dapat dijelaskan tiga bentuk derajat falsafah adat Minangkabau, yaitu:

1. Bentuk yang berdasarkan agama, yang merupakan derajat tertinggi karena didasarkan pada firman Allah dan Sunnah Rasul-Nya.
2. Bentuk yang berdasarkan kepada ketentuan yang terdapat dalam alam nyata yang dinyatakan dalam bentuk hukum alam atau Sunnatullah.
3. Corak dan derajat terendah adalah muncul dari buah fikiran manusia, seperti filosof.

Jadi dasar falsafah adat Minangkabau itu bertumpu pada ketetapan-ketetapan Allah dan Rasulnya, yang tertuang dalam al-Qur'an dan Sunnah Rasul-Nya, termasuk yang dapat dicermati dari *Ayat-ayat Kauniah* yang berupa *Sunnatullah* (hukum alam).

Sedangkan pemikiran para ahli falsafah Minangkabau sendiri menduduki posisi yang paling rendah dari dasar falsafah adat Minangkabau tersebut.

Perpaduan antara Islam dengan adat tampak pada bentuk arsitektur rumah adat Minangkabau. Rumah adat yang dikenal dengan "*rumah gadang*". *Rumah gadang* mempunyai empat puncak *bagonjong* dan bentuk dasar bangunan empat persegi panjang. Ini melambangkan apa yang disebut *tahu di nan ampek* (tahu yang empat) dalam falsafah hidup orang Minangkabau. Setiap orang Minangkabau harus *tahu di nan ampek* dalam hidup. Orang yang tidak mengamalkan falsafah *tahu di nan ampek* ini akan mendapatkan kesukaran dalam interaksi dengan orang lain, atau dalam masyarakat. Orang yang tidak mengamalkan falsafah ini kadang tersisih dari pergaulan hidup bermasyarakat. Orang yang tidak tahu *nan ampek* bahkan disebut sebagai orang yang sudah "kehilangan Minangnya", yang tingggal hanya "kerbau". Artinya, perilaku hidupnya sudah dimisalkan sebagai perilaku "hewan". Falsafah *nan ampek* (yang empat) tidak dapat dijelaskan secara terperinci satu-satu karena begitu banyaknya.

Dua di antaranya, pertama *tahu di nan ampek adat* (tahu adat yang empat), yaitu *adat nan sabana adat*, *adat nan diadatkan*, *adat nan teradat* dan *adat isitiadat*. Keempat jenis adat Minangkabau ini telah dijelaskan pada bab sebelumnya. Kedua, *tahu di nan ampek hakikaek hiduik* (tahu dengan empat hakikat hidup), yaitu *tahu di diri*, *tahu di orang*, *tahu di alam*, dan *tahu di Tuhan*.

Tahu di diri adalah inti falsafah adat alam Minangkabau selain dari *alam takambang jadi guru* (alam terkambang jadi guru). Siapa yang mengenal dirinya, maka ia kenal pada Tuhannya. Sesuai dengan falsafah kaum sufi *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*.

Tahu di orang berkenaan dengan hubungan dengan sesama manusia. Sebagai makhluk sosial, manusia tak bisa hidup seorang

diri. Petatah-petitih adat Minangkabau menyebut *duduak surang basampik-sampik*, *duduak basamo balapang-lapang* (duduk seorang bersempit-sempit, duduk bersama berlapang-lapang). Artinya, orang yang hidupnya seorang diri mengakibatkan segala sesuatunya menjadi sempit (susah) rezeki dan perasaannya. Sebaliknya, hidup secara bersama-sama dan saling tolong akan memudahkan setiap urusan. Hidup secara bersama-sama memerlukan saling pengertian, saling faham. *Tabu di orang* mengandung makna bahwa setiap orang Minangkabau harus berusaha memahami setiap perbedaan yang ada pada masing-masing orang. Mengerti orang lain merupakan jalan mudah untuk memahami segala sikap dan perilaku yang pantas dan tidak pantas bagi orang lain.

Tabu di alam ialah tuntutan bagi orang Minangkabau untuk mengetahui ilmu tentang alam. Pepatah Minangkabau mengatakan *satitiak jadikan lauik, sakapa jadikan gunuang, alam takambang jadikan guru* (setitik jadikan laut, sekepal jadikan gunung, alam terkembang jadikan guru). Artinya, manusia harus senantiasa berusaha menambah dan mengembangkan ilmu pengatahuan. Bagi orang Minangkabau belajar tidak hanya di sekolah saja, tetapi pengetahuan akan banyak didapat di alam. Alam banyak memberi pengajaran kepada orang yang mau belajar.

Tabu di Tuhan, ialah mengetahui ilmu tentang Allah (tauhid). Bagi orang Minangkabau mengenal Allah SWT merupakan puncak kepribadian. Inilah yang disebut sebagai "*hakikaek hiduik*" (hakikat hidup). Orang yang mengenal Allah pasti memiliki kepribadian dan perilaku yang agung, berakhlak mulia. Orang yang mengenal Allah pasti terhindar dari perbuatan-perbuatan keji, dia akan tahu di *nan ampek manuruik syarak* (tahu dengan empat perkara mengikut syarak), yaitu "halal, haram, makruh dan mubah". Untuk sampai *tabu di Tuhan*, maka harus melalui *jalan nan ampek* (jalan yang empat), yaitu "jalan syari'at, jalan tariqat,

jalan hakikat dan jalan makrifat". Falsafah hidup *jalan nan ampek* ini menampakkan kuatnya pengaruh tarekat dalam kehidupan masyarakat Minangkabau. Ini karena, syari'at, tarekat, hakikat dan ma'rifat adalah *maqam* (tingkatan) yang harus dilalui oleh anggota tarekat untuk sampai kepada Tuhan. *Tabu di Tuhan* sesungguhnya berkaitan dengan hubungan manusia dengan Sang Khaliq, Sang Pencipta. Bagaimana menjadi hamba Allah yang taqwa, menjadi khalifah Allah di bumi. Bagi orang Minangkabau, inilah hahikat adat Minangkabau. *Adat nan sabana adat, adat nan ndak lakang dek paneh, ndak lapuak dek hujan* (adat yang sebenarnya adat, adat yang tidak leang karena panas, tidak lapuk karena hujan).

Falsafah *nan ampek* juga tampak dalam ragam hias, berbagai jenis ukiran khas, yang mengandung konsep estetika dan kaya makna. Penggambaran kehidupan gejala alam dapat dilihat dari motif ukiran yang berasal dari nama tumbuh-tumbuhan dan nama hewan, dan disusun geometri, seperti lingkaran, segi empat, segi tiga, dan garis. Sedangkan penggambaran sistem nilai kehidupan manusia dapat dilihat dari nama ukiran yang berasal dari kata adat. Jadi, ada pengertian "kiasan" dalam wujud tampaknya.

Jenis ukiran khas Minangkabau yang mengandung makna falsafah hidup, diantaranya; pertama, *ukiran bungo mantimun* (bunga timun) yang menggambarkan segala sesuatunya harus dibiarkan berkembang sesuai kodratnya. Manusia hanya memelihara supaya perkembangannya jangan terhambat, bahkan harus dipupuk supaya perkembangan jangan sampai mundur. Ini menunjukkan hubungan manusia dengan alam, tidak merusak atau membinasakan, sesuai pepatah adat Minangkabau *sarupo antimun marantang tali* (seperti timun merentang tali). Kedua, *ukiran aka bapilin* (akar berpilin), melukiskan bahwa tidak boleh ada tindakan atau perbuatan orang Minangkabau yang sia-sia, harus ada maksud dan tujuan bagi kehidupan individu dan masyarakat. Oleh karena itu tak

boleh berputus asa, karena manusia dibekali akal dan fikiran. Dan ketiga, *ukiran kaluak paku* (keluk pakis) melambangkan tanggung jawab seseorang *mamak* terhadap *kemenakan* di rumah orang tua, juga sebagai seorang ayah di rumah isteri. Ada ungkapan *kaluak paku kacang balimbiang, anak dipangku kemenakan dibimbiang*, yang melambangkan cara hidup dalam sistem kekerabatan matrilineal dan cara hidup bermasyarakat. Tidak boleh berlepas tangan apabila tiba sesuatu hal yang menimpa, apakah terhadap rumah orang tua, rumah isteri, maupun lingkungan sekitar.

Perpaduan antara Islam dengan adat Minangkabau dapat pula dilihat kepada arsitektur bangunan masjid dan *surau* di Minangkabau. Minangkabau disebut sebagai daerah "sejuta masjid" oleh orang dari luar. Selain banyaknya masjid dan *surau*, memang daerah orang Minangkabau terkenal sejak dulu dengan sistem dan budaya pendidikan *surau*-nya. Sama halnya dengan *rumah gadang* atau *rumah bagonjong*, begitu pula masjid dan *surau* yang memiliki ciri khas. Apabila diperhatikan arsitekturnya, tampak perbedaan arsitektur masjid dan *surau* masing-masing daerah (*nagari*) di Minangkabau. Kekhasan arsitektur masjid dan *surau* menampakkan pola adat dan budaya masyarakat yang memilikinya.

Arsitektur masjid dan *surau* di Minangkabau melambangkan perpaduan antara adat dan agama (Islam). Memadukan antara adat dan syarak. Arsitektur yang berdasarkan *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* (adat bersendi syarak, syarak bersendi Kitabullah). Arsitektur adat *basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* tersebut tampak jelas pada bahagian luarnya, terutama pada puncak bumbung yang *bagonjong*, setelah atap berbentuk lancip dua atau tiga tingkat. Bentuk *gonjong* yang melengkung tajam seperti garis tanduk kerbau (*kabau*), memberi kesan khas etnik Minangkabau. Bangunan masjid dan *surau* juga dilengkapi berbagai jenis ukiran

khas Minangkabau, yang banyak mengandung makna dan kaya falsafah hidup.

Bentuk fisik bangunan, fungsi atau kegunaannya erat sekali hubungannya dengan kehidupan masyarakat Minangkabau. Oleh karena itu, mengkaji arsitektur Minangkabau yang bernama *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* itu, tidak dapat dilepaskan dari pola kehidupan, adat istiadat, kebiasaan dan kebudayaan masyarakat Minangkabau. Menurut Mochtar Naim (1968), adat dan syarak hanyalah sebahagian dari sistem nilai yang turut mempengaruhi dan menentukan dinamika kehidupan masyarakat Minangkabau. Adat dan syarak, adalah dua komponen utama yang menjadikan Minangkabau itu "Minangkabau", sementara yang lain-lain bersifat memperkaya dan melengkapi

C. Kaum Tarekat Dalam Gerakan Sosial

Kedatangan ajaran tarekat di Minangkabau telah memunculkan berbagai perkembangan dan dinamika baru, baik yang berkait dengan kehidupan sosial-keagamaan, maupun khazanah sosial-budaya masyarakat. Konflik dan akomodasi antara nilai budaya Islam dengan budaya dan tradisi berhasil memunculkan berbagai variasi Islam, yang biasa disebut sebagai "Islam Minangkabau". Tentu saja, karena lahir dalam konteks dan kultur yang berbeda, Islam Minangkabau memiliki karakter dan nuansa khas yang berbeda dengan Islam "*as a great tradition*" (Azra 1994).

Di satu sisi, munculnya fenomena tarekat sering dipandang oleh sebahagian peneliti sebagai bentuk penyimpangan dari apa yang disebut sebagai Islam murni (Ricklefs 1979) dan bersifat sinkretis (Geertz 1976). Akan tetapi, di sisi lain, tidak sedikit juga para sarjana yang bersikap lebih apresiatif dengan menganggap bahwa setiap bentuk artikulasi Islam di suatu wilayah akan berbeda dengan bentuk artikulasi Islam di kawasan-kawasan lain. Masalahnya,

perbedaan tersebut tidak sepatutnya dipandang sebagai bentuk Islam sinkretik, kenyataan yang prejeratif sebagai Islam tidak murni, melainkan justru merupakan dinamika masyarakat setempat dalam memperkaya mozaik budaya Islam itu sendiri. Selain itu, fenomena budaya Islam lokal juga bisa dianggap sebagai usaha kreatif dari suatu masyarakat untuk memahami dan menterjemahkan Islam sesuai dengan budaya mereka sendiri (Hooker 1983).

Ajaran serta ritual tarekat selalu mempengaruhi beberapa budaya dan tradisi masyarakat. Tarekat di Minangkabau menampilkan berbagai ekspresi kebudayaan yang sangat kental ciri lokalnya. Ajaran tarekat dengan berbagai bentuk budaya berpengaruh dalam kehidupan masyarakat Minangkabau, termasuk memberi corak terhadap adat Minangkabau. Gerakan tarekat melalui pendekatan budaya dan falsafah hidupnya telah berhasil memasukkan nilai-nilai ajaran Islam dalam alam fikiran masyarakat Minangkabau. Pengaruh ajaran Islam kepada alam fikiran masyarakat menciptakan sistem adat Minangkabau yang sangat kuat dengan nilai-nilai Islam. Perpaduan antara adat dan Islam itu dibuktikan melalui sistem dan struktur adat Minangkabau yang diikat dengan falsafah "*adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*".

1. Surau: Basis Gerakan Tarekat

Para sejarawan masih belum sepakat dalam mengartikan istilah *surau* dan asal usulnya. Azyumardi Azra (1999) mengatakan *surau* berasal dari bahasa Melayu-Indonesia, yaitu "suro", yang berarti "tempat" atau "tempat penyembahan". Sedangkan dalam Ensiklopedi Islam, *surau* adalah bangunan kecil yang terletak di puncak bukit atau di tempat yang lebih tinggi dibandingkan lingkungannya, dipergunakan untuk penyembahan arwah nenek moyang. Dalam sejarah Minangkabau, diduga *surau* itu didirikan pada masa Raja Adityawarman pada tahun 1356 M di daerah Bukit

Gombak Batusangkar. *Surau* tersebut selain berfungsi sebagai tempat peribadatan Hindu-Buddha, juga menjadi tempat berkumpul anak muda mempelajari berbagai ilmu pengetahuan serta keterampilan sebagai persiapan menghadapi kehidupan dan tempat berkumpulnya para laki-laki dewasa yang belum menikah atau yang sudah duda. Kemudian, dengan datangnya Islam ke Minangkabau, *surau* mengalami proses islamisasi, fungsi keagamaannya menjadi semakin jelas. Selain dipergunakan untuk ibadah, *surau* juga menjadi lembaga pendidikan dan pengajaran serta aktivitas sosial budaya. Dan, dalam perkembangannya fungsi *surau* di Minangkabau lebih menyerupai Pesantren di kepulauan Jawa (Hoeve 2005).

Pada umumnya, *surau* dalam pengertian pesantren di Minangkabau dimiliki dan dikendalikan oleh *Syeikh* secara turun-temurun. *Surau-surau* tersebut biasanya mempunyai banyak bangunan, bahkan *surau* besar bisa mempunyai bangunan sampai dua puluh buah atau lebih. Ada bangunan utama, bangunan untuk tamu, tempat *suluk*, tempat tinggal para murid, dan tempat tinggal *Syeikh*. Sedangkan penyelenggaraan pendidikannya, biasanya tidak mempunyai tingkatan kelas, walaupun terkadang ada semacam pembahagian kelompok murid. Pengelompokannya biasanya berdasarkan kelompok ilmu yang dipelajari oleh murid. Metode pengajaran yang digunakan adalah ceramah, pembacaan dan hafalan yang biasa dikenal dengan nama "*halaqah*" (belajar secara melingkar sekitar guru). Bahkan ada *surau-surau* yang khusus mengajarkan ilmu tertentu saja, seperti ilmu bahasa arab, ilmu fiqh, ilmu mantik, ilmu tafsir dan sebagainya.

Surau merupakan lembaga sosial agama telah menjadi pusat pengajaran Islam yang menonjol di Minangkabau. *Surau* juga merupakan titik tolak islamisasi di Minangkabau. Sebagai pusat tarekat, *surau* juga menjadi benteng pertahanan Minangkabau terhadap pengaruh negatif modernisasi (Azra 2003). Selain itu,

sebagai pusat tarekat, *surau* juga menjadi tempat untuk konsentrasi gerakan bagi masing-masing golongan yang sedang berpolemik tentang pemahaman keislaman yang terjadi di Minangkabau.

Dalam fungsinya yang terkini, *surau* menjadi tempat penting dalam pengajaran berbagai pengetahuan Islam. Di *surau* itulah para ulama dari masing-masing golongan tarekat membangun jaringan guru-murid sehingga tercipta saling hubungan keilmuan yang sangat beragam. Seiring dengan penyebaran faham keagamaan di *surau-surau* tersebut, tradisi penulisan dan penyalinan naskah (manuskrip) pun tumbuh dengan subur. Para *syekh*, ulama, *buya*, dan *taungku* yang mengajar di suatu *surau*, menyalin dan menulis naskah. Naskah-naskah yang disalin dan ditulis tersebut bertujuan untuk menyebarkan pengajian dan mendebat ataupun mengkritik pendapat orang lain atau golongan yang berbeda faham keislamannya, serta untuk mengkritik keadaan sosial.

Peran *surau* seperti ini memberikan gambaran bahwa *surau* bukan sekedar tempat belajar ilmu agama, belajar membaca al-Qur`an atau belajar adab, melainkan *surau* juga merupakan tempat yang digunakan sebagai pusat kecendekiaan. Di *surau* tempat belajar kitab, tempat belajar berdebat dan tempat untuk menggali khazanah keilmuan yang terdapat dalam kitab-kitab dan dari guru (Azra 2003).

Surau di Minangkabau merupakan sebuah lembaga sosial yang berfungsi sebagai tempat mendidik generasi baru Islam. Dalam konteks ini, *surau* tidak hanya sekedar berfungsi sebagai tempat melaksanakan ibadah shalat. Melalui gerakan kaum tarekat, sejak masa awal penyebaran Islam di Minangkabau, *surau* berfungsi sebagai tempat sosialisasi masyarakat Minangkabau dalam usaha mempersiapkan diri menempuh hidup yang penuh dengan tantangan. Di *surau*, anak muda belajar bagaimana hidup, belajar berbagai adat istiadat, belajar tentang nilai dan norma dalam

pergaulan hidup. *Surau* bahkan memiliki fungsi khusus, yaitu simbol budaya masyarakat Minangkabau.

Secara historis, *surau* sebagai lembaga pendidikan Islam yang lengkap merupakan komplek bangunan yang terdiri dari bangunan-bangunan untuk tempat belajar, dan *surau-surau* kecil yang sekaligus menjadi pemondokan murid-murid yang belajar di *surau*. Bentuk *surau* seperti ini kelihatan di Surau Ulakan yang didirikan Syeikh Burhanuddin. Selanjutnya *surau-surau* seperti ini berkembang ke wilayah *darek*, seperti Surau Koto Tuo (Tuangku Nan Tuo) Agam yang memiliki keahlian di bidang tafsir, Surau Koto Gadang yang terkenal sebagai pusat ilmu matiq dan ma'ani, Surau Sumanik yang terkenal sebagai pusat ilmu tafsir dan faraid, Surau Kamang yang terkenal dengan ilmu bahasa Arab, Surau Talang dan Surau Salayo yang keduanya terkenal dalam bidang nahwu-sharaf (Yerri 2007).

Surau yang dijadikan Syeikh Burhanuddin sebagai dasar pengembangan Islam akhirnya masuk dalam sistem budaya Minangkabau. Hal ini tergambar dalam kehidupan masyarakatnya di mana setiap *nagari* ada masjid dan setiap kampung serta kaum (suku) mempunyai *surau*. *Surau* sepintas dapat dilihat seperti halnya *mushalla* tempat melaksanakan ibadat dan aktivitas-aktivitas keagamaan. Fungsi *surau* sebagai pusat pembangunan tarekat dimulai oleh Syeikh Burhanuddin. Ulama yang memperkenalkan tarekat di Minangkabau dengan mendirikan *surau* Syattariyah, sebuah institusi pendidikan *halaqah* di Ulakan. Tidak lama kemudian *Surau* Ulakan termasyhur sebagai satu-satunya pusat keilmuan Islam di Minangkabau (Azra 1992). Melalui tarekat tersebut tumbuh dan berkembanglah *surau-surau* di Minangkabau. *Surau* di Minangkabau identik dengan perkembangan tarekat.

Peran *Surau* Ulakan bagi perkembangan Islam di Minangkabau cukup besar, sehingga dalam tradisi sejarah di kalangan para ulama sering dianggap bahwa *surau* merupakan basis penyebaran Islam.

Bahkan, peran ini menimbulkan ungkapan yang terkenal dalam tambo adat Minangkabau, *agamo mendaki, adat menurun*. Namun yang pasti ialah bahwa dengan tradisi *surau* atau pesantren, sebagai pusat pengajaran dan pemupukan ilmu pengetahuan keagamaan, dimulai di Minangkabau. Dari sinilah silsilah atau mata rantai *surau-surau* berawal.

Surau sebagai lembaga pendidikan dan keagamaan yang pertama di Minangkabau sangat besar pengaruhnya terhadap pembangunan Islam ke seluruh daerah Minangkabau. Tumbuhnya *surau* sebagai lembaga pendidikan agama dan tarekat terus berkembang. Setiap ulama tarekat di Minangkabau memiliki *surau* sendiri, baik sebagai tempat pelaksanaan pengajaran agama maupun tarekat. Pada keadaan ini, perkembangan tarekat menemukan momentumnya, sehingga dapat dikatakan keberadaan *surau* bukan saja menunjukkan suatu jenis lembaga pendidikan masyarakat, akan tetapi lebih jauh dari itu menunjukkan bentuk tarekat yang dianut oleh suatu komunitas masyarakat Islam Minangkabau. Bahkan pada masa ini, fungsi *surau* terkadang lebih dominan sebagai tempat amalan tarekat, dibandingkan sebagai lembaga pendidikan. Setiap *surau* di Minangkabau, mempunyai kekuasaan tersendiri, baik dalam amalan tarekat maupun pengajaran keahlian khusus ilmu-ilmu Islam.

a. Aktivitas pendidikan

Surau merupakan institusi pendidikan tertua di Minangkabau, bahkan sebelum Islam masuk ke Minangkabau *surau* sudah ada, sebagaimana yang sudah dikemukakan di atas. Dengan datangnya Islam, *surau* juga mengalami proses islamisasi, tanpa perlu mengalami perubahan nama. Kahadiran *surau* dalam budaya masyarakat Minangkabau, dengan menggunakan istilah Martin Van Bruinessen (1995), merupakan "tradisi agung" lembaga keagamaan Indonesia. Pada masa ini keberadaan *surau* di samping tempat sembahyang, digunakan sebagai tempat mengajar agama Islam, khususnya tarekat.

Melalui pendekatan ajaran tarekat Syattariyah, Syeikh Burhanuddin menanamkan ajaran Islam kepada masyarakat Minangkabau. Dengan ajaran yang menekankan pada kesederhanaan, tarekat Syattariyah berkembang dengan pesat. Bahkan sampai saat ini di Ulakan Pariaman keberadaan tarekat Syattariyah tetap tampak. Melalui pendekatan ini Islam sebagai ajaran yang inklusif dan sejagat, cepat diterima dan tersosialisasi dalam kehidupan masyarakat Minangkabau.

Surau merupakan institusi pendidikan yang sangat berpengaruh terhadap perkembangan ajaran Islam di Minangkabau. Keberadaan *surau* Ulakan sebagai lembaga pendidikan Islam masa awal, misalnya, telah banyak berperan dalam penyiaran agama Islam. Lembaga ini telah berpengaruh terhadap lahirnya sosok ulama Minangkabau masa selanjutnya. Mereka kemudian ada yang menuntut ilmu di Makkah untuk beberapa waktu lamanya. Setelah kembali, mereka juga ada yang ikut membangun *surau-surau* di tempat asal mereka, sebagai sarana pengembangan ajaran Islam dan amalan tarekat. Umumnya ulama-ulama besar Minangkabau merupakan hasil dari pola pembinaan dan pendidikan di *surau*. Di antara ulama besar Minangkabau yang pernah belajar di Surau Ulakan adalah Tuangku Mansiang Nan Tuo yang mendirikan Surau Paninjauan dan Tuangku Nan Kaciak yang mendirikan Surau di Koto Gadang. Kemudian ulama Minangkabau ini melalui *surau-surau* yang didirikan menyebarkan ajaran Islam dan menghasilkan ulama-ulama Islam Minangkabau yang baru, seperti Tuangku Nan Tuo di Koto Tuo. Dari sini kemudian *surau* berkembang dengan cepat di Minangkabau.

Pada perkembangannya, fungsi *surau* tidak banyak mengalami perubahan, baik materi maupun sistem pendidikannya. Akan tetapi, setelah banyak ulama Minangkabau yang belajar di Makkah, mereka kemudian mengajarkan berbagai ilmu agama di

Minangkabau dengan sistem pendidikan yang berbeda-beda. Para Ulama Minangkabau telah menyebarkan Islam melalui *surau*-nya masing-masing dengan bahan-bahan pendidikan yang bermacam-macam, sesuai dengan keahlian dan kedalaman khusus ilmu agama yang dipunyai. Misalnya, *Tuangku* di tanah Rao mengajarkan ilmu *mantiq* dan *ma'ani*; *Tuangku* di Sumanik mengajar ilmu *tafsir*, *hadith*, dan *faraid*; *Tuangku* di Talang mengajarkan ilmu *sharaf* dan *Tuangku* di Koto Baru mengajarkan ilmu *nahwu*. Sebagaimana Hamka (1982) mengatakan, bahwa kelompok *surau-surau* di Minangkabau mempunyai sistem sebagaimana universitas sekarang, di mana masing-masing *surau* bagaikan fakultas.

Surau dengan pola pendidikannya merupakan universitas agama Islam pertama dan terbesar di Minangkabau. Ianya dinyatakan sebagai universitas karena *surau* mempunyai sistem pendidikan yang sudah berstruktur dengan rapi, di mana anantara *surau* yang terdapat di berbagai daerah mempunyai pola pengajaran yang sama. Masing-masing *surau* yang ada seperti fakultas-fakultas dari sebuah universitas yang dipimpin oleh *Syeikh* atau *Tuangku* yang memiliki kedalaman atau pakar kajian yang berbeda-beda. Kedudukan *Syeikh* atau *Tuangku* ini dapat dimisalkan seperti Dekan pada universitas modern sekarang. *Syeikh* atau *Tuangku* memimpin guru-guru yang lain dalam membimbing murid untuk mendalami ilmu-ilmu Islam.

Surau tidak lagi dalam pengertian yang sederhana, hanya sebagai tempat ibadah, tetapi merupakan fakultas kajian Islam. Ribuan bahkan ratusan naskah buku ilmu pengetahuan yang ditulis tangan ditemui di *surau* (baca: Kompas, 10 September 2008 tentang *Sebanyak 253 Manuskrip Diselamatkan dari Kepunahan*). Seluruh *tambo* di Minangkabau ditulis di *surau*, buktinya semua *tambo* berawal dengan shalawat kepada Nabi dan ditulis dengan Arab Melayu.

Sebagai institusi pendidikan tradisional, *surau* menggunakan sistem pendidikan *halaqah*. Kandungan pendidikan yang diajarkan

pada awalnya masih sekadar belajar huruf hijaiyah dan membaca al-Qur`an, selain ilmu-ilmu keislaman lainnya, seperti keimanan, akhlak, dan ibadah. Pada umumnya, pendidikan ini hanya dilaksanakan pada malam hari.

Pada sistem pendidikan *surau* terdapat dua tingkatan pendidikan, yaitu:

1. Pengajaran al-Qur`an. Untuk mempelajari al-Qur'an ada dua macam tingkatan. Pertama, pendidikan dasar, yaitu pendidikan untuk memahami ejaan huruf al-Quran dan membaca al-Quran. Di samping itu, juga dipelajari cara berwudhuk dan cara shalat yang dilakukan dengan metode praktek dan menghafal. Pelajaran keimanan, terutama sifat dua puluh dengan metode menghafal melalui lagu, dan akhlak yang dilakukan dengan metode cerita tentang Nabi dan orang-orang yang shaleh yang lain. Kedua, pendidikan menengah, yaitu pendidikan membaca al-Qur'an dengan lagu, *qasidah*, *barzanji*, tajwid dan kitab "parukunan". Lama pendidikan di kedua jenis pendidikan tersebut tidak ditentukan. Seorang murid baru dikatakan tamat bila ia telah mampu menguasai bahan-bahan di atas dengan baik. Bahkan adakalanya seorang murid yang telah menamatkan mempelajari al-Qur`an sebanyak dua atau tiga kali baru ia berhenti dari pengajian al-Qur`an.
2. Setelah menamatkan kedua jenis pendidikan di atas, kemudian murid diperkenalkan ke tingkatan pendidikan selanjutnya, yaitu "pengajian kitab". Materi pendidikan pada tingkatan ini meliputi ilmu *sharaf* dan *nahwu*, ilmu fiqh, ilmu tafsir, dan ilmu-ilmu yang lain. Cara mengajarkannya adalah dengan membaca sebuah kitab Arab dan kemudian diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu Minangkabau. Setelah itu, baru diterangkan maksudnya. Penekanan pengajaran pada tingkat ini adalah pada aspek hafalan. Agar murid cepat hafal, maka

metode pengajarannya dilakukan melalui cara melafalkan meteri dengan lagu-lagu tertentu. Pelaksanaan pendidikan pada tingkat ini biasanya dilakukan pada siang maupun pada malam hari.

Guru menggunakan berbagai metode dalam pengajian *surau*. Beberapa metode digunakan sesuai dengan situasi dan keadaan murid, serta sesuai dengan materi pelajaran yang akan disampaikan. Penentuan metode bertujuan untuk memudahkan murid memahami ajaran Islam, terutama berkaitan dengan ajaran tarekat. Materi ajaran tarekat, dengan tingkat kesukaran yang tinggi untuk dipahami, perlu disampaikan dengan metode khusus. Dan, ini menjadi ciri khas pendidikan *surau* di Minangkabau.

Sistem pendidikan *surau* mempunyai ciri khas dalam proses kaderisasi untuk menjaga kelanjutan nilai-nilai identitas masing-masing *surau*, yaitu secara alami melahirkan seorang guru. Murid-murid yang telah menamatkan pelajaran ilmu fiqh dan tafsir, kemudian dilantik sebagai "guru bantu" *surau* untuk beberapa waktu lamanya. Apabila guru bantu tersebut telah dianggap mampu, baik dalam penguasaan materi maupun memecahkan persoalan dalam sebuah kitab, maka ia kemudian diangkat menjadi "guru muda" (*angku mudo*), kemudian *Tuangku*, dan kemudian *Syeikh*. Di sini beliau baru mempunyai wewenang penuh untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama pada murid-muridnya. Proses ini berlangsung cukup lama. Setelah memiliki wewenang penuh, ia pulang ke kampungnya untuk mendirikan *surau* baru sebagai tempat melaksanakan pendidikan dan penyebaran agama Islam.

Walaupun setiap *Syeikh* atau *Tuangku* mempunyai wewenang sendiri dalam mengembangkan aliran tarekat di *surau*-nya, perkembangan tarekat-tarekat di Minangkabau memiliki kesamaan. Kesamaan tersebut dapat dilihat dari penekanan pada hal-hal yang lebih dominan bersifat esoterik, dibandingkan syari'at. Menurut Dobbin (1992), bentuk tarekat yang berkembang di Minangkabau

pada akhir abad ke-18 M beraliran ortodoks. Amalan tarekat yang diperkenalkan para ulama telah memberikan daya tarik tersendiri bagi masyarakat Minangkabau untuk melaksanakan ajaran Islam. Hal ini disebabkan, nilai kesederhanaan dan kesetaraan yang ada dalam ajaran tarekat. Setiap individu memiliki kedudukan yang sama dalam hukum Allah SWT.

Usaha untuk menanamkan ajaran Islam dalam semua kehidupan dan pranata sosial di Minangkabau, melalui gerakan sosial *surau*, terlihat sangat efektif. Hal ini terlihat, bahwa jika sebelum ini kedudukan kaum agama berada di bawah "bayang-bayang" pemangku adat, tetapi kemudian telah mampu berdiri sama tinggi dengan kedudukan pemangku adat. Penerimaan ini dapat dilihat dari pepatah Minangkabau yang mengatakan, *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah, syarak mangato, adat memakai, camin nan indak kabua, palito nan indak padam* (adat bersendi syarak, syarak bersendi Kitabullah, syarak berbicara adat memakai, cermin yang tidak kabur, pelita yang tidak padam).

Dari penjelasan di atas, dapat dilihat bagaimana peranan *surau* sebagai lembaga pendidikan agama, telah membentuk sikap dan kepribadian masyarakat Islam Minangkabau. *Surau* adalah sebuah ruangan pendidikan yang kompleks bagi pribadi Minang. Di *surau* masyarakat belajar agama dengan *Tuangku*, belajar adat dengan *mamak*, dan belajar berdemokrasi bersama "rakan sebaya". Terjadinya perkelahian, cerita-cerita lucu, adalah dinamika sosial yang muncul di *surau*. Dinamika sosial yang bermanfaat pada pembentukan sikap mental yang kokoh untuk menghadapi tantangan kehidupan. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *surau* adalah sebuah tempat yang sangat kompleks. Sarana pendidikan adat dan syarak, tempat menempa pribadi untuk percaya diri dan menjadi seorang demokrat, "*duduak samo randah, tagak samo tinggi*" (duduk sama rendah, berdiri sama tinggi). Pendidikan seperti inilah yang tidak

temukan dalam sistem pendidikan formal sekolah modern, terutama dalam memberikan kesadaran terhadap identitas diri dan identitas budaya terhadap murid-murid.

b. Aktivitas sosial

Surau berbeda dengan masjid dalam konsep kebudayaan di Minangkabau. *Surau* beradat pada komunitas kaum dan *Tuangku*, sedangkan masjid pada komunitas *nagari*. Masjid jadi salah satu syarat identitas suatu *nagari* di Minangkabau, dikenal dengan istilah "*masjid nagari*", sedangkan *surau* syarat identitas sesuatu kaum, dikenal dengan istilah "*surau kaum*". Orang *nagari* berkumpul di masjid, sedang kaum berkumpul di *surau*-nya. Di Minangkabau *surau* merupakan pusat kebudayaan. Gerakan "*kembali ke surau*" yang menjadi isu masyarakat Minangkabau mengandung arti bahwa kembali kepada identitas budaya Minangkabau, karena *surau* adalah "pusat kebudayaan" Minangkabau. Ketika A.A. Navis (1986) mengatakan robohnya *surau* kami (pada cerpen "Robohnya Surau Kami"), artinya dia mengatakan robohnya kebudayaan Minangkabau, karena dalam sejarah kebudayaan Minangkabau, gerakan adat dan agama dibangun di *surau*. Dapat dikatakan bahwa *surau* merupakan pusat pendidikan, sistem ekonomi, sistem kekuasaan dalam satu integritas spritual kebudayaan. *Surau* bukanlah dalam pengertian fisik atau materi, tetapi *surau* dalam pengertian konseptual kebudayaan. Ini bermakna, bahwa *surau* berperan dalam penempatan pedoman agama dan adat dalam perilaku sosial masyarakat Minangkabau, dan pola pendidikan *surau* merupakan metode strategis untuk pemeliharaan dan pemantapan fungsi budaya, penggalan, dan pengenalan kembali simbol-simbol budaya. Salah satu simbol integratif budaya Minangkabau adalah *surau*. Simbol ini mengangkat realitas institusi, pendidikan sosial, agama, dan adat secara bersamaan.

Secara simbolis menyetengahkan *surau* dalam masyarakat *nagari* berarti suatu metode pendekatan untuk membangun spirit dan interaksi madani dalam masyarakat Minangkabau yang benar, sesuai dengan unsur aqidah, iman, dan taqwa. *Surau* secara empiris adalah tempat mengaji, tempat mendidik anak-anak belajar membaca al-Qur'an, belajar fiqh ringan, rukun shalat, dan sebagainya. Secara sosial, *surau* memudahkan umatnya untuk memiliki rasa kebersamaan.

Fungsi *surau* di Minangkabau tidak hanya sebatas tempat ibadah saja, tetapi juga memainkan peran yang cukup banyak dalam kehidupan sosial. *Surau* merupakan subsistem dalam kehidupan masyarakat Minangkabau. Selain digunakan sebagai media untuk berbagai hal yang berkaitan dengan kepentingan agama seperti pengajian, wirid, dan penulisan serta penyalinan naskah-naskah keagamaan, *surau* juga dijadikan sebagai pusat kegiatan masyarakat sehari-hari seperti tempat bermusyawarah, tempat beristirahat, dan tempat berlatih pengatahuan adat. Dengan demikian, *surau* berfungsi sebagai sebuah "ranah" umum yang sangat penting. *Surau* menjadi sebuah institusi untuk memproses usaha pencerdasan dan sekaligus menyimpan nilai-nilai budaya masyarakatnya. Oleh sebab itu *surau* di Minangkabau juga boleh dikatakan sebagai "pusat pencerdasan" atau *centre for excellent*.

Fungsi sosial *surau* oleh masyarakat Minangkabau, diantaranya:

1) Fungsi sosialisasi

Horton dan Hunt (1991) mengartikan institusi sebagai suatu sistem norma untuk mencapai suatu tujuan atau kegiatan yang oleh masyarakat dipandang penting. Institusi juga bisa berarti sistem hubungan sosial yang terancang yang berwujud nilai-nilai tertentu dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan dalam masyarakat. Definisi ini menunjukkan nilai-nilai umum yang berdasarkan kepada cita-cita dan tujuan bersama. Terorganisir bermakna sebagai pola perilaku

yang dibakukan dan diikuti secara bersama-sama oleh masyarakat. Nilai-nilai tersebut akan mengatur hubungan peran dan status yang menjadi rujukan berperilaku.

Institusi secara antropologi sering disebut dengan istilah pranata. Merujuk pendapat Koentjaraningrat (1990), pranata adalah suatu sistem norma khusus yang menetapkan berbagai tindakan untuk memenuhi suatu kebutuhan khusus individu dalam masyarakat. Terdapat bermacam-macam pranata, yang memberi suatu pengertian bahwa hal tersebut sangat bergantung pada kebutuhan dan kompleksitas struktur suatu masyarakat (komunitas). Pranata yang berfungsi memenuhi kehidupan kekerabatan disebut pranata kekerabatan, pranata yang berfungsi memenuhi kebutuhan manusia untuk mata pencarian, produksi dan distribusi disebut pranata ekonomi.

Merujuk kepada konsep diatas maka *surau* dapat dikatakan sebagai salah satu atau sebahagian dari institusi penting dalam masyarakat Minangkabau, karena *surau* berfungsi memenuhi salah satu kebutuhan masyarakat akan sosialisasi. Sosialisasi adalah sebuah proses penanaman kebiasaan atau nilai dan aturan dari satu generasi ke generasi yang lain dalam sebuah kelompok atau masyarakat. Banyak pakar sosiologi menyebut sosialisasi sebagai teori mengenai peran (*role theory*). Karena dalam proses sosialisasi diajarkan peran-peran yang harus dijalankan oleh individu. Paul B. Horton (1991) mendefinisikan sosialisasi sebagai suatu proses di mana seseorang menghayati serta memahami norma-norma dalam masyarakat tempat tinggalnya sehingga akan membentuk kepribadiannya. Sedangkan Soerjono Soekanto (2001) mengartikan sosialisasi merupakan proses menyampaikan kebudayaan kepada anggota masyarakat yang baru. Merujuk kepada pengertian inilah *surau*, selain berfungsi sebagai tempat ibadah, berfungsi sebagai tempat sosialisasi masyarakat Minangkabau.

Ada dua makna *surau* oleh masyarakat Minangkabau. Pertama, *surau* dalam makna sempit, yaitu rumah ibadah tempat orang melakukan shalat dan zikir. Kedua, *surau* dalam makna luas, yaitu bangunan yang didirikan secara bersama-sama oleh anggota kaum atau suku yang kegunaannya bukan hanya tempat ibadah tetapi juga tempat terjadinya proses sosial anggota kaum secara lebih luas.

Di *surau* anak-anak belajar mengaji al-Qur`an dan tafsirnya, berupa uraian dari setiap ayat-ayat yang dibaca, yang dibimbing oleh guru atau *Tuangku*. Anak-anak diajarkan pengetahuan dasar Islam, pengetahuan tentang ibadah dan pengetahuan, serta amalan-amalan dasar tarekat. Selain itu di *surau* juga anak-anak diajarkan falsafah hidup adat Minangkabau, bagaimana menjaga etika dan sopan santun dalam kerabat dan masyarakat luas. Biasanya, orang yang mengajar adalah mereka yang bergelar *Datuk* dengan ilmu dan wawasan falsafah adat yang luas. Termasuk juga pantun dan pepatah-petitih, yang mengajari dasar dan kearifan dalam hidup. Disamping itu juga dipelajari *pidato adat* dan *titah* serta *mufakat*. Mengerti dan mempunyai kemampuan *bertitah adat* sangat diperlukan bagi laki-laki dewasa Minangkabau, terutama setelah mereka berkeluarga (sebagai *urang sumando*). *Sumando* pasti akan diundang dalam diikitsertakan dalam berbagai upacara adat kerabat isterinya, seperti perkawinan dan kematian. Dalam upacara tersebut akan diawali dan diakhiri dengan *pidato* atau *titah adat*. Bagi *urang sumando* yang tidak bisa bertitah akan merasa malu di hadapan orang banyak, terutama terhadap anggota kerabat isterinya.

Pelajaran-pelajaran yang didapatkan dari *surau* ini dimaksudkan sebagai modal bagi seorang anak laki-laki hidup di tengah masyarakat Minangkabau, bahkan untuk hidup di negeri orang, apabila "merantau". Banyak falsafah hidup dan petuah adat yang mengajarkan setiap orang Minangkabau sebagai bekal menjalani "lautan kehidupan" yang banyak mengandung ritangan dan

tantangan. *Surau* berperan mempersiapkan anak Minangkabau, sebagai proses pematangan diri untuk dapat melakukan peran sebagai orang Minangkabau.

2) Tempat bermusyawarah

Fungsi utama *surau* yang banyak digunakan oleh masyarakat Minangkabau, selain tempat ibadah dan pendidikan, adalah untuk tempat bermusyawarah. Masyarakat Minangkabau selalu menggunakan musyawarah untuk mendapatkan kemufakatan dalam berbagai hal, sebagaimana yang terdapat dalam pituah adat.

*Nan bana kato baiyo
Nan rajo kato mufakat
Bulek aie ka pambuluah
Bulek kato jo mufakat*

Penjelasan di atas menjadi raja di Minangkabau sesungguhnya bukanlah "individu" tetapi adalah *kato mufakat* yang diperoleh melalui proses musyawarah. Dalam ketentuan adat dikatakan: "*rajo adil rajo ditambah, rajo zalim rajo disanggah*". Demikian bukti kekuatan *kato mufakat* yang menjadi sumber kebenaran dalam adat Minangkabau.

Musyawarah bagi masyarakat Minangkabau dilakukan untuk dua hal yaitu, untuk mendapatkan "kata mufakat" terhadap rencana baru, dan menyelesaikan konflik yang muncul dalam kaum atau masyarakat. Banyaknya *surau* dijadikan tempat musyawarah oleh masyarakat Minangkabau disebabkan karena masih diakuinya nilai-nilai suci *surau*. *Surau* diyakini sebagai rumah ibadah, dan oleh karena itu dikatakan juga rumah Allah, sama halnya dengan masjid. Nilai suci *surau* akan melancarkan proses musyawarah yang dilakukan. Orang-orang yang terlibat dalam musyawarah akan bersikap sopan, tertib dan tidak akan mengeluarkan kata-kata buruk karena menghormati *surau* sebagai tempat ibadah. Proses musyawarah yang

dilakukan di *surau* akan memudahkan mendapatkan “kata mufakat”. Oleh sebab itu masyarakat Minangkabau selalu menggunakan *surau* sebagai tempat musyawarah.

2. **Mamakiah: Pembinaan Calon Ulama**

Kata *pakiah* berasal dari akar kata "*faqih*", yang berarti "faham yang mendalam". Bila "faham" dapat digunakan untuk hal-hal yang bersifat lahiriah, maka *faqih* bermakna faham yang menyampaikan ilmu lahir kepada ilmu batin. Kata jamak dari *fiqh* ialah "*fuqahak*", yang berarti kedalaman faham dan kedalaman ilmu yang menyebabkan dapat diambil manfaat darinya. Dalam Islam kata "*fiqh*" tidak sama dengan "ilmu", walaupun timbangan lafaznya sama. Faham atau *fiqh* adalah fikiran yang baik dari segi kesediaannya memahami apa yang dipelajari dan apa yang dilihat. Ilmu belum sampai kepada tingkat faham, hanya sekedar mengetahui. Maka orang yang memahami tentang satu hal, dalam Islam disebut "*faqih*", dan orang yang hanya mengetahui disebut "alim". Sedangkan istilah "ulama", jamak dari "ilmu", dalam Islam bermakna orang yang sudah mengetahui banyak hal, setingkat dengan "*fuqahak*" yang bermakna orang yang memahami berbagai hal (Syarifuddin 1997).

Istilah *pakiah* di Minangkabau berasal dari kata "*faqih*", yang telah melalui perubahan sebutan sesuai dialek bahasa Minang. Sebutan *pakiah* dalam tradisi masyarakat Minangkabau lebih khusus ditujukan kepada orang yang mengetahui dan memahami ilmu agama Islam. Kedudukan *Pakiah* berada di bawah *Tuanku* dalam struktur sosial masyarakat Minangkabau. *Pakiah* berperan membantu *Tuanku* dalam melaksanakan tugas-tugas yang melibatkan ajaran Islam, seperti dakwah, pengajaran dan aktivitas sosial keagamaan yang lain. Dalam kehidupan masyarakat Minangkabau secara umum, *Pakiah* biasanya bertugas sebagai pembaca doa dan memimpin *dikia*

dengan membaca kitab "*barzanji*" dalam kegiatan agama masyarakat Minangkabau. Bentuk kegiatan agama dimaksudkan seperti do'a syukuran, tahlilan atau shalawat dalam peristiwa kematian dan aktivitas *kekah* anak yang baru lahir.

Pakiah dalam kelompok tarekat bermakna lain dari pengertian di atas. *Pakiah* bermaksud untuk menyebut orang yang sedang mendalami ilmu agama, atau bisa juga disebut dengan murid. Setelah menamatkan pengajian dalam ilmu tarekat, maka *Pakiah* akan dilantik sebagai *Tuangku*. Sedangkan apabila seorang *Pakiah* tidak sampai tamat pengajian di *surau* tarekat, maka dia akan tetap di sebut *pakiah* oleh jama'ah tarekat, dan juga oleh masyarakat umum.

Dalam tradisi tarekat dikenal istilah "*mamakiah*", ialah kegiatan murid tarekat berkeliling kampung mendatangi rumah-rumah masyarakat untuk memintak bekal untuk hidup di *surau*. Biasanya masyarakat memberi beras, telur, bahkan ada yang memberi uang, sesuai dengan kemampuan masing-masing. Murid *surau* tarekat menampakkan ciri-ciri khusus apabila sedang melaksanakan kegiatan *mamakiah*. Ciri khas itu tapak dari pakaian mereka, yaitu memakai "*kopiah*" (topi shalat), baju lengan panjang (biasanya warna putih), dan pakai sarung. Ciri utama mereka membawa "*buntia*" yang disandang di bahu, berjalan kaki keliling kampung. *Buntia* adalah istilah Minang untuk menyebut tempat pembawa beras yang terbuat dari karung tepung gandum.

Seorang murid *surau* tarekat saat *mamakiah* harus faham dan mengamalkan tatakrama yang berlaku dalam masyarakat dan menampakkan akhlak yang baik. Seorang *Pakiah* harus mengamalkan akhlak bertamu, cara berkomunikasi dengan berbagai jenis orang, dan tidak boleh menampakkan keinginan untuk meminta. Tujuan utama *mamakiah* bukan untuk meminta, akan tetapi belajar memahami kehidupan masyarakat dan ujian terhadap pengetahuan yang sudah dimiliki.

Mamakiah bagi murid tarekat, berkaitan dengan aktivitas pendidikan di *surau*, yaitu mendalami pengetahuan dasar Islam, seperti aqidah, fiqh dan ibadah. Batas pengetahuan yang dipelajari di *surau* dipraktekkan dan diuji oleh masyarakat di lapangan. Kalau pengetahuan murid itu masih tingkat dasar, maka yang dipraktekkan ialah, bagaimana mengucapkan salam, bagaimana mempraktekkan hafalan-hafalan do'a. Masyarakat yang berada di rumah yang didatangi oleh *Pakiah*, biasanya memberikan pertanyaan-pertanyaan kepada *pakiah*. Contohnya pertanyaan, sampai dimana batas pengajian, apa yang sudah di baca dan apa saja yang sudah difahami. Apabila jawaban *Pakiah* sesuai dengan tingkat pengetahuan umum masyarakat dan sesuai dengan jenjang pendidikan *Pakiah*, maka masyarakat akan membantu memberi bekal untuk mengaji, seperti beras atau uang, sesuai dengan tingkatan pengetahuan *Pakiah*. Jadi tujuan *mamakiah* itu, hakikatnya bukan untuk meminta, tetapi sebagai ujian terhadap pengetahuan yang sudah dipelajari, melalui masyarakat. Sebab nanti setelah menamatkan pengajian di *surau*, murid atau *Pakiah* akan hidup bersama masyarakat, dan ilmunya akan dimanfaatkan oleh masyarakat.

Tradisi *mamakiah* dalam proses pendidikan tarekat merupakan salah satu metode untuk menguji kemampuan murid melalui masyarakat, dan secara tidak langsung mereka belajar memahami berbagai realitas sosial masyarakat yang dia temui. *Pakiah* harus mengamalkan berbagai norma yang berlaku di daerah yang dia datangi, supaya kahadirannya mendapat sambutan yang baik dari masyarakat. Oleh sebab itu, *mamakiah* bukan bermakna "meminta sedekah", akan tetapi mempunyai hakikat yang dalam, proses pembantuan kepribadian dan pemantapan ilmu murid-murid tarekat. *Mamakiah* bukan untuk tujuan pribadi, akan tetapi untuk tujuan bersama, sesama murid. Hasil yang diperoleh dari aktivitas *mamakiah*, baik beras maupun uang, dikumpulkan menjadi satu,

yang nanti dipergunakan untuk keperluan sehari-hari di *surau*. Murid-murid tidak boleh mempertentangkan jumlah yang diperoleh oleh masing-masing murid, baik sedikit ataupun banyak, semuanya dipandang sama.

Proses *mamakiah* yang dilakukan murid-murid tarekat mengandung banyak nilai pendidikan dan pembinaan kepribadian terhadap pribadi *pakiah*. *Pakiah* tidak hanya diuji dalam hal pengetahuan agama saja, tetapi mendapatkan pengetahuan adat dan sopan santun dari setiap orang yang ditemui. *Pakiah* yang datang ke rumah tidak diperlakukan sebagai orang yang meminta-minta, akan tetapi diperlakukan sebagai tamu, dihormati sebagaimana masyarakat menghormati tamu-tamu lain yang datang ke rumah. Pada saat *Pakiah* datang ke rumah masyarakat, dia dipersilakan duduk di ruang tamu, kemudian dihidangkan minuman dan makanan yang ada, sedangkan *buntia* yang dia bawa diletakkan di luar rumah, dekat pintu. Perbincangan diawali dengan menanyakan identitas *Pakiah*, asal daerah, pengalaman pengajian di *surau* dan lain sebagainya. Setelah itu barulah dia ditanyai mengenai pengetahuan agama yang dia fahami dan kadang disuruh membaca ayat, doa, serta pengetahuan dia tentang ilmu aqidah, fiqh, ibadah. Bagi *Pakiah* yang tingkat pengetahuannya sudah tinggi, pertanyaan masyarakat bahkan sampai kepada pemahaman tentang ilmu-ilmu tarekat, seperti pengetahuan tentang *syari'at*, *hakikat* dan *ma'rifat*. Pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan oleh masyarakat berkaitan dengan pengetahuan dan pengalaman orang yang ada di rumah itu. Apabila ada pertanyaan tuan rumah yang belum dapat dijawab oleh *Pakiah*, dia tidak akan merasa malu mengatakan bahwa pengetahuannya belum sampai pada tingkat itu. Biasanya *Pakiah* akan mengatakan "*alun sampai kaji ambo ka situ lai*" (belum sampai pengajian saya pada soal itu lagi). Istilah "*alun sampai kaji*" ini menjadi istilah yang digunakan juga oleh masyarakat Minangkabau, apabila ada

pertanyaan yang tidak dapat dijawab dalam setiap diskusi atau perbincangan sehari-hari.

Perbincangan antara tuan rumah dengan *Pakiah*, kadangkala sampai kepada pengetahuan adat, etika dan budaya Minangkabau yang berlaku di daerah tersebut. *Pakiah* akan diajari bagaimana “tatakrama” kehidupan yang berlaku di Minangkabau. Sebenarnya sebelum *mamakiah* guru atau *Syeikh* sudah memberi bekal pengetahuan adat dan budaya kepada murid yang akan *mamakiah*. Misalnya, bagaimana cara bertamu ke rumah orang yang mempunyai tangga yang tinggi, maka mengucapkan "salam" harus di halaman rumah, tidak boleh langsung mengetuk pintu. Di mana "*buntia*" harus diletakkan, supaya tidak tampak seperti orang yang minta sedekah. Bagaimana cara menjawab pertanyaan, sekiranya ditanya orang. Mana yang harus dijawab, dan mana yang cukup dengan diam saja, dan lain sebagainya. Termasuk ajaran tentang bagaimana bersikap bila diejek atau dicemooh orang, karena banyak juga orang yang memandang rendah mereka. Artinya, seorang murid betul-betul dipersiapkan oleh guru untuk menghadapi berbagai keadaan sosial budaya masyarakat. Pengetahuan ini yang harus dipraktikkan murid di waktu melaksanakan kegiatan *mamakiah*. Masyarakat akan memberikan tambahan pengetahuan pula sesuai dengan pengalaman dan pengetahuannya, seandainya proses perbincangan berjalan dengan baik. Pengalaman yang didapati dalam proses *mamakiah* ini akan bermanfaat bagi pembinaan kepribadian dan kematangan akal budi *Pakiah* sebagai calon ulama.

Apabila ada murid yang tidak mengikuti proses *mamakiah* ini dengan betul, misalnya dia jemput saja beras ke rumah orang tuanya untuk menutup malu, biasanya setelah dia menyelesaikan pengajian di *surau* dan dilantik sebagai *Tuangku*, kemudian kembali ke masyarakat tidak dapat berbuat apa-apa. Hal ini terjadi karena semasa proses "mangaji" di *surau* dia tidak belajar banyak tentang

masyarakat. Dia tidak terlatih berkomunikasi dengan masyarakat. Akhirnya dia hanya akan jadi masyarakat biasa. Masyarakat memang mengakui kedalaman ilmu agamanya, tetapi tidak mampu menjadi pembimbing, tuntunan, tempat bertanya, apalagi sebagai ulama pimpinan masyarakat. Orang seperti ini yang kemudian disebut *Tuangku nan sabatang gadang*, yaitu mempunyai pengetahuan agama yang dalam, tetapi tidak bisa mengajarkannya kepada masyarakat. Setelah murid menamatkan pengajian di *surau* dan dilantik sebagai *Tuangku*, dia akan dikembalikan kepada masyarakat. Biasanya masyarakat ataupun kaumnya akan membuatkan *surau* untuk dia mengembangkan pengetahuan yang dipunyai. Disinilah ujian sesungguhnya *Tuangku*. Apabila komunikasi sosialnya bagus dengan masyarakat, maka banyak masyarakat yang akan menjadi murid dan jama'ahnya. Tetapi apabila terjadi sebaliknya, maka *surau*-nya akan dijauhi oleh masyarakat, dan akhirnya sunyi dari aktivitas, bahkan untuk kegiatan shalat lima waktu.

Mamakiah merupakan tradisi beberapa *surau* tarekat yang masih dipertahankan hingga hari ini. Kegiatan *mamakiah* dipandang sebagai proses mempersiapkan murid untuk menjadi ulama dan pemimpin masyarakat. Ulama atau pemimpin yang tidak hanya memiliki keluasan dan ketinggian ilmu pengetahuan, tetapi ulama yang juga mempunyai kecerdasan sosial yang tinggi. Ulama yang mampu menselaraskan ajaran Islam dengan realitas sosial budaya masyarakat. Ulama yang berkemampuan membaca hakikat kehidupan, bukan sekadar mengetahui "syari'at kehidupan".

Untuk itu, sekurang-kurangnya ada tiga fungsi sosial yang dapat dimaknai dalam proses *mamakiah* murid-murid *surau* tarekat, yaitu:

1. Ujian pengetahuan melalui masyarakat, yaitu murid akan diuji pengetahuan agamanya oleh masyarakat. *Mamakiah* bermakna bahwa guru memberi tugas kepada masyarakat untuk menguji kemampuan murid sesuai dengan taraf pengajiannya di *surau*.

Proses ini berguna bagi murid untuk mengukur kemampuan pengetahuan agama yang dimiliki, sekaligus sebagai dorongan untuk meningkatkan usaha menambah pengajian. Pengalaman *mamakiah* bermanfaat untuk mengetahui kekurangan, baik tentang pengetahuan agama, maupun tentang pengetahuan sosial masyarakat. Ini akan dapat memperkuat kepercayaan murid terhadap ilmu yang dimiliki.

2. Pembinaan calon ulama dan kepemimpinan. Murid yang mendalami pengetahuan agama di *surau* sesungguhnya bertujuan untuk menjadi ulama dan pemimpin umat atau masyarakat. *Mamakiah* sesungguhnya adalah usaha guru mempersiapkan murid untuk menjadi ulama dan pemimpin umat. *Mamakiah* hakikatnya ialah usaha untuk mengenal pasti berbagai realitas sosial budaya masyarakat. Mengetahui tipologi dan watak masyarakat, yang menjadikan murid dapat memahami masyarakat yang dia kenal. Pengalaman dan pengetahuan yang diperoleh dari proses *mamakiah* ini, akan berguna bagi murid pada saat dia telah dilantik sebagai *Tuangku*.
3. Penguatan kepribadian. *Mamakiah* merupakan proses penguatan kepribadian murid. Berbagai tipologi dan watak masyarakat yang ditemui, akan melahirkan kearifan sosial murid dalam menjalani kehidupan. *Mamakiah* dapat menghilangkan sikap sombong dan angkuh, memupuk jiwa kebersamaan. Pengalaman *mamakiah* akan menyadarkan murid bahwa untuk mendapatkan sesuatu yang diinginkan memerlukan pertolongan orang lain. Tidak ada orang yang boleh mendapatkan sesuatu atas kuasanya sendiri, mestilah melalui bantuan orang lain. Apabila dikemudian hari murid ditakdirkan menjadi ulama besar atau pemimpin besar, maka dia akan bersikap tawadhu atau rendah hati, mudah memahami kesusahan orang lain, karena dia teringat dengan pengalamannya semasa *mamakiah*. Dia akan

teringat bahwa dahulu dia pernah mendapat pertolongan orang lain, dengan meminta bekal untuk menuntut ilmu pengetahuan.

Iniilah yang disebut dengan kecerdasan sosial. *Mamakiah* merupakan proses menuju kecerdasan ini, yang dalam istilah Islam disebut "*fuqahak*", yaitu orang yang mempunyai ilmu pengetahuan Islam yang luas dan dapat menterjemahkannya dalam realitas kehidupan sehari-hari. Oleh sebab itu fatwa hukum yang dikeluarkan oleh "*fuqahak*" tidak akan pernah bertentangan dengan sistem budaya masyarakat. Dengan kearifan lokal (*local wisdom*) yang dipunyai *fuqahak* menjadikan dia sebagai sosok ulama atau pemimpin yang dihormati, disegani dan menjadi tuntunan masyarakat banyak. Kecerdasan sosial seperti ini terdapat dalam *pituah* adat Minangkabau:

Tau di hala jo haram
Tau ereng jo gendeng
Tau di kato nan alun sampai
Tau raso jo pareso
Tau hakikaek jo makrifat
Mangaruak sahabih gauang
Manggauik sahabih raso
Takilek ikan dalam aie, lah tau jantan batinonyo
Pandai maminteh sabalun hanyuik
Pandai mahambek sabalun kanai
Syarak mangato, adaek mamakai
Alam takambang jadi guru

Dinamika kehidupan masyarakat Minangkabau manampakkan bahwa ada di antara sebahagian anggota masyarakat yang menilai negatif tradisi *mamakiah*, karena dipandang sebagai merendahkan umat Islam. Mencitrakan umat Islam sebagai kelompok peminta-minta. Oleh sebab itu, ada di antara *surau* tarekat yang menghapuskan tradisi ini. Akan tetapi bagi *Syeikh* atau guru tarekat yang kokoh dengan pendiriannya, bahwa kegiatan *mamakiah* sangat bermanfaat

untuk pembentukan keperibadian murid sebagai calon ulama dan pemimpin masyarakat, tetap mempertahankan tradisi ini. Guru tarekat yang tetap mempertahankan tradisi ini berpandangan bahwa masyarakat yang menilai negatif kegiatan ini karena tidak mamahami lagi hakikat *mamakiah* itu.

Dari beberapa realitas yang tampak, memang sudah banyak *surau* tarekat yang sudah tidak lagi mewajibkan muridnya untuk *mamakiah*. Salah satu sebabnya karena kritikan masyarakat yang memandang rendah murid-murid tarekat, dikatakan sebagai peminta-mita. Padahal tujuan, menurut beberapa pimpinan *surau* tarekat yang tetap mempertahankan tradisi *mamakiah*, hakikat dari *mamakiah* itu bukan meminta, tetapi mempersiapkan murid untuk menjadi "orang besar", ulama atau pemimpin masyarakat. Tapi, kata mereka, bagi masyarakat yang berpandangan negatif terhadap *mamakiah* tidak juga bisa disalahkan, karena ada masyarakat yang tidak bersekolah di *surau*, sehingga mereka tidak faham terhadap kehidupan *surau*. Mereka hanya mampu menilai dari apa yang dilihat, tidak pada hakikat yang tersembunyi dari yang tampak. Kalau ada murid yang datang pada mereka, proses uji pengetahuan agama kepada *Pakiah* tidak dapat mereka lakukan, karena tidak mempunyai pengetahuan tentang "ilmu *surau*". Sehingga ketika ada murid *surau* tarekat yang datang *mamakiah*, langsung diberikan beras, maka yang tampak hanya kagiatan meminta. Padahal tujuan utama bukan untuk itu.

Kehidupan masyarakat Minangkabau yang semakin modern, turut mempengaruhi pandangan masyarakat terhadap tradisi *mamakiah*. Pola hidup mewah, individualis dan hedonis meruntuhkan nilai-nilai kebersamaan dan menilai sesuatu dari sifat materinya. *Mamakiah* sebagai kegiatan yang sarat dengan nilai-nilai kebersamaan, pendidikan akhlak dan norma sosial, dipandang sebagai perbuatan sia-sia dan tidak bermakna, bahkan dipandang

hina. Kehidupan modern memang melahirkan pribadi masyarakat yang berfikir "instan" dalam kehidupan, berorientasikan hasil, bukan berorientasikan proses. Dan, inilah yang menjadi tantangan tersendiri bagi *Syeikh* atau guru *surau* tarekat dalam mempertahankan nilai ajaran tarekat dalam kehidupan sosial masyarakat. *Mamakiah* tetap harus dipertahankan, disamping mengandung pelajaran yang berharga untuk kehidupan sebagaimana disebutkan di atas, ianya juga merupakan identitas budaya tarekat yang khas.

3. Perubahan Struktur Sosial Masyarakat

Menurut Sztompka (2004), masyarakat senantiasa mengalami perubahan di semua tingkat kerumitan internalnya. Dalam kajian sosiologis, perubahan dilihat sebagai sesuatu yang dinamis dan tidak linear. Dengan kata lain, perubahan tidak terjadi secara linear. Perubahan sosial secara umum dapat diartikan sebagai suatu proses pergeseran atau berubahnya struktur atau susunan di dalam masyarakat, meliputi pola pikir yang lebih inovatif, sikap, serta kehidupan sosialnya untuk mendapatkan penghidupan yang lebih bermartabat. Masyarakat bukan sebuah kekuatan fisik (*entity*), tetapi seperangkat proses yang saling berkaitan. Masyarakat tidak bisa dibayangkan sebagai keadaan yang tetap, tetapi sebagai proses, bukan sesuatu yang kaku tetapi sebagai aliran peristiwa terus-menerus tanpa henti. Masyarakat hanya bisa dikatakan ada selama terjadi sesuatu di dalamnya, seperti adanya tindakan, perubahan, dan proses tertentu yang senantiasa bekerja.

William F. Ogburn (dalam Moore 1998) berusaha memberikan suatu pengertian tentang perubahan sosial. Ruang lingkup perubahan sosial meliputi unsur-unsur kebudayaan baik yang material maupun immaterial. Penekanannya adalah pada pengaruh besar unsur-unsur kebudayaan material terhadap unsur-unsur immaterial. Perubahan sosial diartikan sebagai perubahan-perubahan yang terjadi dalam

struktur dan fungsi masyarakat. Definisi lain dari perubahan sosial adalah segala perubahan yang terjadi dalam lembaga kemasyarakatan dalam suatu masyarakat, yang mempengaruhi sistem sosialnya. Tekanan pada definisi tersebut adalah pada lembaga masyarakat sebagai himpunan kelompok manusia di mana perubahan mempengaruhi struktur masyarakat yang lain (Soekanto 2001). Perubahan sosial terjadi karena adanya perubahan dalam unsur-unsur yang mempertahankan keseimbangan masyarakat seperti perubahan dalam unsur kebudayaan. Pembahasan struktur sosial berkaitan dengan dua konsep yaitu status dan peran. Status merupakan suatu kelompok hak-hak dan kewajiban, sedangkan peran adalah aspek dinamis dari status. Menurut Linton (1967), seseorang menjalankan peran ketika ia menjalankan hak dan kewajiban yang merupakan statusnya (Horton 1991).

Kehadiran tarekat di Minangkabau sebagai sebuah sistem nilai telah berpengaruh kepada bangunan struktur sosial masyarakat Minangkabau. Kehadiran ulama kharismatik tarekat merubah status dan peran kelompok elite masyarakat Minangkabau. Ulama tarekat menjadi kekuatan baru sebagai penyeimbang terhadap kedudukan *Datuk* atau *Penghulu* sebagai "pemangku adat" yang merupakan satu-satunya pemilik kekuasaan dalam sistem sosial masyarakat Minangkabau. Ulama dengan keagungan kepribadian dan akhlaknya, memperoleh kepercayaan dari masyarakat sebagai "tuntunan" dan teladan untuk berbagai aktivitas masyarakat. Ulama tarekat telah berperan sebagai *suluah bendang dalam nagari, ka pai tampek batanyo, ka pulang tampek babarito*. Artinya sebagai suluh penerang dalam *nagari*, yang bisa memberi nasehat dan tunjuk ajar apabila akan melakukan sesuatu. Bahkan, peranan *Datuk* atau *Penghulu* sebagai *kusuik nan ka manyalasai, karuah nan ka manjaniahkan* (kusut yang akan menyelesaikan, keruh yang akan menjernihkan), juga bisa diperankan oleh ulama. Oleh sebab itu,

masyarakatpun dapat mempercayai keutamaan ulama sebagai tempat mengadu berbagai masalah yang dihadapi. Kekuatan ulama bertambah-tambah apabila peran sebagai pemimpin masyarakat mengikut sertakan falsafah ajaran Islam yang banyak bersesuaian dengan falsafah adat yang sedang mereka amalkan.

Masyarakat Minangkabau mampu mempertahankan nilai-nilai budayanya. Kedudukan sebagai subjek perubahan, masyarakat Minangkabau mampu menempatkan dan memberi makna secara lebih luas nilai-nilai adat dan budayanya. Nilai-nilai adat dan budaya tersebut tetap bersesuaian dalam menghadapi tantangan masyarakatnya sendiri dan masyarakat dengan budaya lain, termasuk terhadap ajaran dan budaya Islam yang diajarkan ulama tarekat. Perpaduan antara falsafah adat Minangkabau dengan ajaran Islam dimudahkan dengan banyaknya persesuaian ajaran adat dengan ajaran Islam yang disampaikan dengan pendekatan tarekat. Contohnya, ajaran adat tentang pentingnya "*ranji*" dalam sistem kekerabatan, bersesuaian dengan pentingnya "*silsilah*" dalam tarekat. *Ranji* adalah kedudukan seorang anggota kaum atau suku dalam sistem kekerabatan matrilineal, sedangkan "*silsilah*" bermakna kedudukan jama'ah tarekat dalam garis hubungan guru-murid. Begitupun persesuaian antara falsafah adat "*tahu di diri*" yang bersesuaian dengan pengajian "*martabat tujuh*" dalam tarekat Syattariyah. Keduanya merupakan kajian terhadap kedudukan diri sebagai makhluk, dan pengetahuan tentang "kebatinan" (ilmu gaib) yang sebelumnya juga telah ada pada masyarakat Minangkabau. Penghormatan terhadap orang yang sudah meninggal dengan upacara dan ritual tertentu, juga bersesuaian dengan tradisi upacara "*mangajikan orang mati*" dalam ajaran tarekat, pada hari ketujuh, dua puluh satu dan seratus hari meninggalnya seseorang.

Masyarakat Minangkabau merupakan masyarakat yang bersuku-suku dan demokratis. Kekuasaan di Minangkabau terdapat di

nagari. Kekuasaan dibagi secara fungsional, seperti *Niniekk Mamak (Penghulu)* mengurus adat, Alim-ulama mengurus agama, Cerdik-pandai mengurus masalah keduniawian, dan *Manti* atau *Dubalang* mengurus keamanan *nagari*. Ini memperlihatkan bahwa semua unsur mempunyai peran masing-masing dan saling berkaitan. Keselarasan dalam masyarakat tidak terdapat dalam tingkatan-tingkatan, tetapi pada hubungan dalam peran masing-masing. Perbedaan seseorang tidak ditentukan oleh status sosialnya akan tetapi oleh fungsinya. Saling berkaitan tetapi tidak saling mengikat, saling berbenturan tetapi tidak saling melenyapkan, saling mengelompok tetapi tidak saling meleburkan.

Orang Minangkabau menyebut masyarakatnya dengan "alam Minangkabau" dan menyebut kebudayaannya dengan "adat Minangkabau". Penyebutan yang demikian menunjukkan bahwa orang Minangkabau melihat diri dan masyarakat sebagai bahagian dari alam, maka hukum-hukum alam yang ada juga berlaku bagi masyarakat Minangkabau, *alam takambang jadi guru*. Pada dasarnya falsafah *alam takambang jadi guru* ini merupakan cerminan bahwa orang Minangkabau tidak akan pernah kehilangan tongkat. Tongkat itu bisa jadi ilmu, sedang ilmu muaranya adalah kebenaran. Alam merupakan seluruh aspek kehidupan, termasuk di dalamnya pengalaman dan keadaan ketika dihirupnya alam itu. Jadi, budaya Minangkabau tidak akan mati, jika orang Minangkabau masih berguru kepada alam.

Oleh karena sifatnya yang "alamiah" ini, adat Minangkabau bersifat terbuka dalam menghadapi perubahan-perubahan. Menurut pandangan orang Minangkabau bahwa, adat terbagi kepada dua, yaitu *adat nan babuhua mati* dan *adat nan babuhua sentak*. *Adat nan babuhua mati*, merupakan adat yang tak bisa diubah, yang bersumber dari sifat dan hukum alam. Sedangkan sifat dan hukum alam itu sendiri adalah "fana" dan terbuka terhadap perubahan. *Adat*

nan babuhua sentak, adat yang bisa diubah, sebagai penjabaran dari adat yang bisa diubah berdasarkan musyawarah.

Sendi adat yang demikian menyebabkan masyarakat Minangkabau menjadi sangat terbuka. Kritik dan penyempurnaan terhadap pelaksanaan adat Minangkabau yang tidak benar justru datang oarang-orang Minangkabau sendiri. Daya perubahan ke arah pembaharuan suatu kebudayaan, seperti dikatakan Sudjatmoko (1983) berasal dari kekuatan kebudayaan itu sendiri. Perubahan adat atau kebudayaan Minangkabau, tidak hanya berawal oleh sesuatu yang berasal dari luar, tetapi juga ditentukan oleh apa yang ada di dalam adat atau tradisi Minangkabau. Tradisi harus tetap baru, dan kebenaran adalah sebahagian dari tradisi itu sendiri.

*Adat dipakai baru
Kain dipakai usang
Lapuak-lapuak dikajangi
Usang-usang dibaharui
Sakali aie gadang
Sakali tapian barubah
Nan tapian indak buliah hilang
Alam takambang jadi guru*

Syarak sebagai "dasar" atau sendi dari adat Minangkabau tetap melakukan fungsinya dalam perbaikan pelaksanaan adat oleh masyarakat. Pengaruh syarak tetap berperan dalam mengubah pelaksanaan sistem adat Minangkabau, yang selanjutnya mengokohkan adat sebagai falsafah hidup masyarakat. Permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat sebagai akibat dari dinamika perubahan sosial, secara prakteknya masyarakat Minangkabau akan bertumpu pada falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah, syarak managto, adat mamakai*. Orang Minangkabau merasakan bahwa falsafah hidup ini merupakan warisan budaya yang sangat berharga dan mesti dipelihara. Dengan

falsafah hidup itu, masyarakat Minangkabau juga merasakan bahwa mereka "lain" dari masyarakat mana pun. Falsafah hidup ini sekaligus sebagai pembentuk identitas dan menjadi rujukan dari setiap tingkah laku masyarakat Minangkabau. Setiap aktivitas dan kreativitas selalu dinilai berdasarkan falsafah adat ini.

Kuatnya pengaruh syarak terhadap adat Minangkabau dijelaskan oleh Mochtar Naim (dalam Zed 1992), bahwa kalau diteliti adat istiadat Minangkabau, atau kebudayaan Minangkabau, akan terlihat betapa usaha-usaha orang Minangkabau agar agamanya mempengaruhi adatnya. Agama yang dimaksudkan adalah Islam. Perpaduan agama dan adat itu menjadi sumber inspirasi bagi masyarakat dalam melahirkan karya, cipta, dan karsa. Tegasnya, adat dan agama telah menjadi falsafah hidup bagi masyarakat Minangkabau. Karena inilah Minangkabau terkenal dengan agamanya yang kuat dan adatnya yang kokoh.

Perpaduan antara Islam dengan adat Minangkabau semakin mengokohkan sendi adat, selaras dengan semakain tingginya tingkat pemahaman masyarakat terhadap agama dan adat. Di Minangkabau Islam mengokohkan kedudukan adat. Walaupun pada awalnya kedatangan Islam merubah struktur adat, tetapi bagi masyarakat Minangkabau disadari perubahan itu menjadikan peran dan fungsi masing-masing struktur adat semakin kokoh. Hal ini pun memperkuat struktur kehidupan masyarakat secara umum. Perubahan menuju kesempurnaan.

Struktur adat yang dimaksudkan di atas dalam adat Minangkabau disebut dengan istilah "*tungku tigo sajarangan*" dan "*tali tigo sapilin*" (tungku tiga sajarangan dan tali tiga sepilin). Tiga unsur dalam struktur adat itu ialah "*Ninie-k-mamak*", "*Alim-ulama*", dan "*Cadiak-pandai*". Tiga unsur adat ini selaras dengan "*Rajo Tigo Selo*", yang terdiri dari *Rajo Adat*, *Rajo Ibadat* dan *Rajo Alam*. Kedudukan "*Rajo*" ini tidak bertingkat, tetapi merupakan satu kesatuan yang

melaksanakan peran dan fungsi masing-masing. *Rajo Adat* berperan dalam mengelola masalah-masalah adat, *Rajo Ibadat* berperan dalam masalah-masalah ibadat, dan *Rajo Alam* melaksanakan tugas pemerintahan. Tiga unsur ini disebut juga sebagai *tali tigo sapilin* karena berperan sebagai *social control*, mengendalikan kehidupan masyarakat, sebagaimana fungsi tali untuk mengikat.

Ketiga komponen itu saling menguatkan peran masing-masing untuk menentukan gerak maju kehidupan masyarakat dalam pelaksanaan pembangunan maupun menentukan langkah-langkah perencanaan pembangunan dalam arti yang luas. Sistem dan struktur masyarakat Minangkabau secara fungsional mengutamakan keterikatan kualitatif dari unsur rangka *tali tigo sapilin*, *tungku tigo sajarangan*, hukum adat, kaedah agama, dan peraturan menjadi satu kesatuan pilihan hukum masyarakat Minangkabau.

Gerakan *kembali ke syari'at* di bawah kepemimpinan Tuanku Nan Tuo (1740-1803 M) menyumbangkan ajaran Islam ke dalam struktur adat Minangkabau. Di samping harta pusaka tinggi, difatwakan harta pencarian yang diperoleh melalui perdagangan diwariskan untuk anak dan isteri. Semenjak itu terjadilah proses pembauran antara syari'at Islam dengan budaya adat Minangkabau. Menyebarnya syari'at Islam di Minangkabau dengan suasana damai, penyesuaian sistem adat dan kebiasaan-kebiasaan masyarakat dengan sistem Islam (Latief 1982).

Proses itu berlangsung sampai saat ini sehingga ulama dapat melibatkan masyarakat Minangkabau di dalam syari'at Islam, yang melahirkan kepemimpinan adat dan agama dalam setiap institusi masyarakat. Dalam kaum dan suku mempunyai *Penghulu* (*Manti* dan *Dubalang*) dan *Malin* (*Imam*, *Khatib*, dan *Bilal*) dan di *nagari* terdapat kepemimpinan Kerapatan Adat Nagari (KAN) yang terdiri dari *Penghulu*, *Imam Khatib* dan *Cadiak-pandai*. Kepemimpinan ini dikenal dengan *tungku tigo sajarangan*, yaitu *Penghulu* (*Datuk*),

Alim-ulama dan *Cadiak-pandai*. *Penghulu* berpegang kepada hukum adat, *Alim-ulama* berpegang kepada ajaran Islam dan *Cerdik-pandai* berpegang kepada peraturan atau undang-undang. Tiga pegangan yang menjadi dasar hukum masyarakat Minangkabau ini disebut *tali tigo sapilin*. Tali yang berperan mengikat masyarakat berperilaku dalam hubungan sosial.

Kata *tungku tigo sajarangan*, merupakan ungkapan atau perumpamaan yang adalah lambang dari tiga unsur kepemimpinan di Minangkabau yang sangat berpotensi, yaitu *Niniekmamak*, *Alim-ulama* dan *Cadiak-pandai*. Tiga kepemimpinan inilah yang mengatur kehidupan sosial masyarakat Minangkabau. Pola kepemimpinan yang di dasarkan kepada "*kato mufakat*" (kata muafakat), bukan kepemimpinan hirarkis. Masyarakat Minangkabau suka membuat kata-kata kiasan, ibarat, perumpamaan, gurindam, andai-andai, pepatah petiti, pantun, dan sebagainya. Falsafah mereka berguru kepada alam (*sunnatullah*), maka perumpamaan pun diambil dari sifat-sifat alam.

Tali tigo sapilin dimisalkan kepada tiga tali yang dipilin menjadi satu, sehingga menjadi kuat. Demikian juga perumpamaan bila ketiga landasan hukum yang terjalin menjadi pegangan hidup masyarakat Minangkabau. Undang-undang itu adalah hukum adat, hukum agama dan hukum negara. Ketiga landasan itu adalah ketentuan adat menjadi pegangan bagi *Niniekmamak*, hukum agama atau syarak pegangan para *Alim-ulama* dan undang-undang yang dipegang atau landasan berpijaknya para *Cadiak-pandai* (cerdik cendekia).

Penghulu terpilih karena *tinggi tampak jauh, gadang jolong basuo*. Tinggi karena *disentakkan ruweh, gadang dilintang pukang*. Tinggi bukan karena diganjil jadi tinggi, tetapi tinggi karena ruasnya yang menyentak. Artinya, pribadinya berkembang terus, berilmu, mempunyai pengetahuan yang luas. Dia juga punya wibawa,

disegani karena kepribadian yang agung, teguh dengan pendirian, tidak terombang ambing (*dia besar karena dilintang pukang*), punya urat dan akar tunggang yang dalam, dan mempunyai inti kayu yang kuat. *Baalam laweh, bapadang lapang, bapikiran janiah* (beralam luas, berpadang lapang dan berpikiran jernih).

Penghulu tinggi dek dianjuang, gadang dek diamba, bermakna pengangkatannya atas persetujuan bersama untuk jadi pemimpin (akseptabilitas). Landasan tempat berpijak seorang *Penghulu* adalah undang-undang dan hukum adat. Yang menjadi tugas seorang *Penghulu* adalah menuruti alur yang lurus, menempuh jalan umum, memelihara harta pusaka, serta membimbing anggota kaum dan masyarakat. *Alim-ulama* disebut *suluah bendang*, suluh yang terang-benderang dalam *nagari*. *Alim-ulama* yang menetapkan hukum-hukum agama, tentang sah dan batal, halal dengan haram dan mengerti tentang *nabu* dan *sharaf*. Jadi *Alim-ulama* yang membimbing rohani untuk jalan ke akhirat karena adat Minangkabau itu sesungguhnya adalah ajaran Islam, *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*. Dan, *Cadiak pandai* adalah kelompok masyarakat yang mempunyai ilmu pengetahuan dan cerdas menyelesaikan masalah yang ada dalam masyarakat. Ia pandai mencarikan jalan keluarnya, sehingga ia dianggap pemimpin yang mendampingi *Niniekmamak* dan *Alim-ulama*. Ikut menyelesaikan berbagai masalah di *nagari* atau di kalangan masyarakat karena mereka memahami undang-undang dan peraturan-peraturan atau ketentuan yang berlaku dalam hidup ber-*nagari*, bangsa dan bernegara. Jadi *tungku tigo sajarangan* adalah tiga unsur kepemimpinan yang sangat berpotensi sebagai tiang penyangga kemajuan masyarakat Minangkabau.

Penghulu adalah pimpinan adat dalam kaum atau suku yang selalu berusaha untuk kepentingan *anak-kemenakan-nya* dan masyarakat. *Penghulu* ditunjuk atas kesepakatan kaum, yaitu orang

yang dipilih oleh anggota-anggota kaum atau sukunya. Sesuai dengan pepatah adat "*maangkek panghulu sakato kaum, maangkek rajo sakato alam*" (mengangkat penghulu disepakati oleh kaum dan mengangkat raja disepakati oleh masyarakat umum). *Penghulu* mempunyai "*kato putuih*" (mementukan keputusan terhadap *anak-kemenakan*). Prinsip kepemimpinannya "*ganting putuih, biang cabik*" (kata putus ditangannya) dan ia berfungsi sebagai pemegang kebenaran. *Penghulu* dalam menjalankan tugasnya dibantu oleh beberapa peranti yang disebut dengan pemangku adat, yakni *Manti*, *Malin* dan *Dubalang*, selain dari wakilnya langsung yang disebut *Panungkek*.

Manti asal katanya dari "mentri", yaitu orang-orang yang dipercayai membantu *Penghulu* dalam kaumnya. Dalam adat Minangkabau disebut *Manti* "*parmato nagari*" (cerminan nagari) sebagai perantara antara *Penghulu* dengan *kemenakan*-nya, atau *ulasan jari sambungan lidah* oleh *Penghulu*, tapi adakalanya *Manti* dalam suku tertentu tidak diadakan. *Manti* adalah orang cerdik pandai yang dipercayai oleh seorang *Penghulu* dan diterima oleh masyarakatnya. Prinsip kepemimpinan dalam adat *kato Manti kato salasai* (keputusan *Manti* menyelesaikan masalah), *karuh janiah*, *kusuik salasai* (yang bersengketa menjadi jernih, yang kusut menjadi selesai). Dengan demikian *Manti* berfungsi sebagai penyuluh hukum, seperti hukum adat, hukum agama dan hukum yang ada dalam masyarakat. Di sini *Manti* disebut memegang *kato pusako*.

Malin adalah sebutan untuk *Alim-ulama*, sebelum Islam masuk ke Minangkabau disebut dengan *Pandito*. *Malin* adalah jabatan fungsional dalam suku yang dipercayai oleh kaum, *Penghulu* dan masyarakatnya. *Malin* inilah yang mengatur kegiatan keagamaan pada sukunya masing-masing melalui *surau* yang dibangun oleh suku tersebut. *Malin* sekaligus berfungsi sebagai pelaksana pendidikan keagamaan, dakwah dan aktivitas keagamaan yang lain dilingkungan

suku tersebut. Prinsip kepemimpinan *Malin* adalah "*kato Malin kato hakikat*". *Malin* berfungsi sebagai *suluah bendang dalam nagari*, tahu halal dengan haram, tahu sah dengan batalnya. *Malin* biasanya lebih banyak mengurus masalah agama Islam, seperti mengurus nikah, talak, rujuk, kelahiran, dan kematian.

Dubalang atau disebut juga *hulubalang* adalah jabatan fungsional adat dalam kaum yang dipilih oleh kaum dan *Penghulu*, bertanggungjawab kepada *Penghulu*. *Dubalang* berfungsi menjaga keamanan, pengawal pemimpin, membantu tugas-tugas *Penghulu* untuk menjaga keamanan *nagari*, bahkan di bidang keamanan ini ia boleh bertindak seperti seorang polisi. Prinsip kepemimpinan *dubalang* adalah "*kato Dubalang kato mandareh*".

Peran gerakan sosial ulama tarekat juga dapat dilihat pada perubahan dalam struktur keluarga dan sistem pewarisan harta pusaka di Minangkabau. Menurut adat Minangkabau, unit keluarga terkecil terdiri dari seorang ibu dengan anak-anaknya yang dikenal dengan istilah *samande* (satu ibu) yang dipimpin oleh seorang perempuan dalam kedudukannya sebagai *Bundo Kanduang*. Sistem pewarisan harta pusaka menurut sistem matrilineal, yaitu harta pusaka diwariskan kepada saudara dari pihak perempuan. Pola pewarisan ini bertentangan dengan ajaran Islam. Proses penyesuaian antara hukum adat dengan hukum Islam di Minangkabau dipelopori oleh ulama-ulama tarekat.

Peranan ulama tarekat sangat menentukan dalam proses Islamisasi hukum adat Minangkabau. Ulama yang paling gigih melakukan usaha penyesuaian hukum adat Minangkabau dengan hukum Islam, terutama berkaitan dengan sistem pewarisan, ialah Tuanku Nan Tuo pada awal abad ke-19 M. Tuanku Nan Tuo adalah seorang ulama tarekat Syattariyah yang sangat berpengaruh di Ampek Angkek Agam. Fatwa beliau tentang ini dikenal dengan gerakan "kembali ke syari'at". Inti ajarannya ialah ketaatan pada

ajaran-ajaran al-Qur`an dalam menetapkan harta warisan, penceraian dan jual beli barang. Menurut Tuangku Nan Tuo harta dibagi atas harta pusaka dan harta pencarian. Harta pusaka diwariskan menurut hukum adat Minangkabau. Harta pencaharian jatuh ke tangan anak, dengan perbandingan antara anak laki dengan anak-anak perempuan 2: 1. Tuangku Nan Tuo melihat banyak hal yang sesuai antara adat dengan syari`at menurut mazhab Syafi`i, terutama yang berkaitan dengan harta pusaka. Semenjak itu hukum Islam menjadi kajian yang penting di Surau Koto Tuo (Latief 1982).

Penyesuaian di antara hukum adat dengan hukum Islam berkaitan dengan sistem pewarisan memang melalui waktu yang panjang. Pedebatan antara golongan ulama dengan golongan adat tetap saja berlangsung, walau sudah ada fatwa ulama sebagai pedoman dalam menyelesaikan masalah ini. Akhirnya fatwa Tuangku nan Tuo tentang sistem pewarisan harta pusaka ini dikokohkan kembali sebagai hukum adat Minangkabau pada tahun 1953 M. Perpaduan antara hukum adat yang mengikuti sistem matrilineal dengan hukum Islam diperoleh melalui musyawarah masyarakat Mianangkabau pada tanggal 2-4 Mei 1953 di Bukittinggi (Hamka 1963).

Musyawarah tersebut dihadiri oleh wakil-wakil kepala suku, pemimpin adat, kaum ulama Islam dan kaum intelektual, serta wakil-wakil dari pemerintah Indonesia yang berfungsi sebagai saksi dari acara tersebut. Dalam musyawarah tersebut, disepakati untuk membuat keputusan yang mengikat bagi masyarakat Minangkabau secara keseluruhan. Salah satu keputusan penting adalah mengenai pembahagian harta warisan. Harta *pusako tinggi* (harta warisan turun temurun) masih tetap diwariskan menurut prinsip-prinsip matrilineal, sedangkan harta *pusako randah* (harta pencarian), tidak diwariskan menurut aturan matrilineal, tetapi diwariskan berdasarkan hukum Islam (Hamka 1963). Menurut hukum syari`ah,

anak laki-laki berhak mewarisi harta orang tuanya dua kali lebih banyak daripada hak anak-anak perempuan. Konsensus ini dibuat dalam usaha untuk menghindari konflik antara hak seorang anak dan seorang *kemenakan* (Hamka 1985).

Usaha untuk menyelaraskan antara adat dan ajaran Islam juga dapat dilihat pada informasi tentang identitas orang Minangkabau yang disampaikan pada saat acara penutupan "Seminar Sejarah dan Kebudayaan Minangkabau", yang diadakan di Batusangkar pada 1-7 Agustus 1970 M. Informasi itu merupakan hasil kesepakatan dari para cendekiawan dan tokoh adat Minangkabau yang berpengaruh pada masa itu, misalnya Mohammad Hatta (mantan Wakil Presiden pertama Indonesia), Buya Hamka (ulama Minangkabau), MD Mansoer (sejarawan Minangkabau), H. Kamardi Rais Dt. P. Simulie (mantan Ketua Umum LKAAM, Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau Wilayah Sumatera Barat) dan Geoffrey A. Hodgson (peneliti kajian Minangkabau) (Hamka 1985).

Walaupun adat dihormati dan dijunjung tinggi, namun masyarakat Minangkabau tetap menganggap ajaran Islam sebagai sumber kebenaran hakiki. Menurut A.A. Navis (1994), falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* mempunyai pengertian bahwa pada dasarnya masyarakat Minangkabau meletakkan Islam sebagai sistem nilai dan norma-norma yang tertinggi dan dijadikan sebagai pandangan hidup bagi masyarakat Minangkabau. Kedatangan agama Islam atau masuknya agama Islam pada masyarakat Minangkabau bertujuan untuk menyempurnakan ajaran adat, karena antara ajaran adat dan ajaran Islam memiliki banyak persamaan.

Syarak memberi warna baru bagi falsafah adat. Hal ini dapat dianalisis dalam pepatah "*hiduik baraka, mati bariman*" (hidup berakal, mati beriman). Pepatah adat yang sebelumnya hanya mengungkap, di waktu mati manusia meninggalkan nama baik,

disempurnakan oleh syarak dengan pentingnya amal shaleh selama hidup di dunia untuk kehidupan akhirat, ke masa depan yang lebih jauh di balik kehidupan dunia ini. Atas dasar ini, masyarakat Minangkabau berusaha mengidentifikasi tingkah laku dan kebiasaan yang telah membudaya pada sendi-sendi syarak. Dasar-dasar adat tetap hidup dan dipelihara dengan diberi warna oleh nilai-nilai agama Islam.

4. Integrasi Sosial: Pengokohan sistem adat Minangkabau

Integrasi berasal dari bahasa Inggris "*integration*", yang berarti kesempurnaan atau keseluruhan. Integrasi sosial bermakna sebagai proses penyesuaian di antara unsur-unsur yang saling berbeda dalam kehidupan masyarakat sehingga menghasilkan pola kehidupan masyarakat yang memiliki keserasian fungsi. Definisi lain mengenai integrasi adalah suatu keadaan di mana kelompok-kelompok etnis beradaptasi dan bersikap komformis terhadap kebudayaan mayoritas masyarakat, namun masih tetap mempertahankan kebudayaan mereka masing-masing (Horton 1991). Dari definisi ini bahwa integrasi bisa diartikan sebagai kontrol terhadap konflik dan penyimpangan sosial dalam suatu sistem sosial tertentu, dan proses penyatuan berbagai unsur dalam masyarakat. Sedangkan yang disebut integrasi sosial adalah jika yang dikendalikan, disatukan, atau dikaitkan antara satu sama lain itu adalah unsur-unsur sosial dalam kehidupan masyarakat, seperti adat, budaya dan tradisi.

Kehadiran Islam melalui kelompok tarekat di Minangkabau menciptakan dinamika sosial baru dalam kehidupan masyarakat. Gerakan sosial agama yang dilakukan kelompok tarekat menciptakan terjadinya proses akulturasi adat Minangkabau dengan ajaran Islam. Proses panjang akulturasi adat dengan Islam ini menghasilkan perpaduan yang kuat antara dasar-dasar falsafah adat dengan nilai-nilai ajaran Islam. Oleh karena itu, Islam Minangkabau

menampakkan cirinya sendiri yang berbeda dengan kehidupan masyarakat Islam daerah lain di Indonesia. Kehidupan masyarakatnya tidak dapat dipisahkan dari Islam. Bagi masyarakat Minangkabau di "menjadi orang Minang berarti menjadi Muslim". Jika ada orang Minang yang tidak Islam, atau keluar dari agama Islam, maka secara sosial mereka akan dikeluarkan sebagai anggota komunitas Minang, tidak disebut sebagai orang Minangkabau. Dengan demikian, dari waktu ke waktu, masyarakat Minangkabau berusaha menyesuaikan adat dan tradisi kemasyarakatannya dengan Islam.

Penyesuaian berbagai nilai Islam dengan adat di kalangan masyarakat Minangkabau ini tampaknya telah dimulai sejak orang Minangkabau menerima Islam sebagai agamanya, yakni sejak pendirian Kerajaan Pagaruyung (Hamka 1984). Persesuaian Islam dengan adat tersebut awalnya terjadi secara bertahap, ketika Islam mulai masuk dari wilayah Pesisir (*rantau*) ke daerah pedalaman (*darek*). Dalam istilah masyarakat Minangkabau, masuknya Islam dari wilayah *rantau* ke *darek* ini digambarkan dalam pepatah *syarak mandaki, adat manurun*. Ini berarti, agama Islam masuk melalui daerah Pesisir, kemudian masuk ke kawasan pedalaman Minangkabau. Sedangkan adat turun dari daerah pedalaman Minangkabau ke daerah Pesisir.

Pada perkembangan berikutnya, keterikatan masyarakat Minangkabau dengan Islam ini semakin kuat. Perpaduan antara adat dengan Islam ini nampak jelas dalam falsafah adat Minangkabau, yaitu *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*. Nilai-nilai ajaran Islam senantiasa melandasi perumusan nilai-nilai kehidupan dan perilaku masyarakat Minangkabau. Masyarakat Minangkabau meyakini bahwa adat dengan sendirinya mengandung nilai-nilai hukum alam (*sunnatullah*), dan karenanya tidak mungkin bertentangan dengan Islam (Naim 2001). Masyarakat Minangkabau juga meyakini bahwa di dalam sistem sosial kemasyarakatan mereka,

Islam dan adat telah terintegrasi dengan baik (Abdullah 1971). Sebagai perwujudan dari falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*, muncul pula pepatah-petitih lain yang mengiringinya, seperti:

1. *Syarak mangato, adat mamakai*, artinya segala bentuk ajaran agama, khususnya yang bersumber dari al-Qur`an dan hadist Nabi diterapkan melalui adat.
2. *Syarak batilanjang, adat basisampiang*, bermakna apa yang dikatakan oleh agama adalah tegas dan terang, tetapi setelah diterapkan dalam adat, dibuatlah peraturan pelaksanaannya yang sebaik-baiknya.
3. *Adat nan kawi, syarak nan lazim*, bermaksud bahwa adat tidak akan tegak jika tidak diteguhkan oleh agama, sedangkan agama sendiri tidak akan berjalan jika tidak dilazimkan (diterapkan) melalui adat.

Artinya, bahwa antara ajaran Islam dengan adat Minangkabau melebur menjadi satu dan saling menguatkan, keduanya saling topong, *ibarat aua jo tabiang* (aur dengan tebing). Perpaduan antara sistem pewarisan adat dengan Islam, misalnya, memperkuat kedudukan ekonomi *anak-kemenakan* Minangkabau. Orang Minang didukung oleh dua sumber ekonomi yang menjamin kehidupannya, yaitu harta pusaka kaum dan harta pencarian keluarga oleh Ibu dan Bapak. Anak-anak Minangkabau tidak ada yang akan terlantar hidupnya, karena jaminan keluarga besar dalam sistem kekerabatan dan keluarga inti oleh Ibu dan Bapak.

Perpaduan antara adat dengan Islam juga tampak pada akal budi atau cara berfikir masyarakat Minangkabau. Masyarakat Minangkabau dalam bertindak dan berbuat, terutama berkaitan dengan hubungan sosial, selalu menggunakan "*raso*" yang diselaraskan dengan pertimbangan fikiran. Watak ini tergambar

dalam pepatah Minangkabau "*pakaiakan raso jo pareso, raso nan dibaok naiak, pareso nan dibaok turun*" (gunakan rasan dan fikiran, rasa yang dibawah naik, fikiran yang dibawa turun). Maksudnya adalah, orang Minangkabau harus mengutamakan perasaan dalam setiap bertindak, dibandingkan dengan mengutamakan fikiran. Pertimbangan rasa akan lebih menghantarkan kepada kebaikan, karena berdasarkan kepada hati nurani. Berbeda apabila tindakan lebih mengutamakan pertimbangan fikiran, karena biasanya fikiran lebih mengutamakan pertimbangan "untung-rugi". Orang Minangkabau dalam bertindak kepada orang lain, senantiasa didasarkan atas "apa yang kita rasakan" pastilah "dirasakan sama" oleh orang lain. Pituah orang Minangkabau yaitu, "*piciak talingo awak dahulu, sakik diawak pasti sakik diurang*".

Akal budi masyarakat Minangkabau seperti ini merupakan pengaruh dari ajaran tarekat. Ajaran tarekat sesungguhnya mengajar penganutnya untuk senantiasa mengasah ketajaman hati nurani, kesucian hati dan perasaan. Setiap amalan-amalan tarekat pastilah berkenaan dengan proses pensucian hati. Menurut orang-orang tarekat, hati yang suci akan memiliki sensitivitas terhadap apa-apa yang terjadi. Hati yang suci, menurut ajaran tarekat, juga akan memberi kemudahan dalam hubungan dengan sesama manusia, terutama hubungan dengan Allah SWT, *hablun min Allah wa hablun minannas*.

Ajaran tarekat tidak satupun yang bertentangan dengan adat Minangkabau. Tarekat bahkan mengokohkan sistem adat, karena bersendikan kepada ajaran Islam yang datang dari Sang Pencipta Alam. Kalau orang Minangkabau mempunyai falsafah "*alam takambang jadi guru*", dalam Islam itu yang disebut dengan "*sunnatullah*". Ini juga bermakna bahwa orang Minangkabau harus belajar dari apa yang sudah terjadi, belajar dari apa yang dirasakan, artinya belajar dari kehidupan. Apabila orang Minangkabau mengutamakan rasa, kekuatan perasaan, itulah sesungguhnya yang

dilatih setiap saat dalam tarekat. Orang-orang tarekat tidak akan sampai pada taraf *ma'rifat* bila tidak memiliki hati yang bersih. Hati yang bersih inilah yang bermanfaat dalam kehidupan, *raso jo pareso*. Menurut pandangan kaum tarekat, bahwa Allah SWT menganugerahkan dua kekuatan kepada manusia, yaitu akal dan jiwa. Kekuatan itu harus digunakan secara seimbang untuk kehidupan, sedangkan tujuan kehidupan adalah kesucian jiwa. Jiwa yang bersih akan membawa kepada fikiran yang jernih pula. Makanya Allah selalu menyuruh orang Islam untuk membersihkan jiwanya, "*qad afalaha manzakkaha*" (ash-Shams: 9). Itulah tujuan tarekat. Artinya antara tujuan tarekat, dengan amalan-amalannya besesuaian dengan tujuan adat Minangkabau. Adat Minangkabau yang menjadikan syarak sebagai "sendi" tidak akan mampu menyelamatkan masyarakatnya apabila tidak di isi dengan amalan-amalan sesuai dengan syarak itu. Ibarat rumah yang memerlukan dinding. Rumah yang tidak berdinding, tidak akan melindungi penghuninya. Amalan tarekat, seperti dinding sebuah rumah.

Gerakan sosial tarekat dengan pendekatan sosial budayanya berhasil mempengaruhi corak kehidupan masyarakat Minangkabau, serta sistem adatnya. Ajaran Islam yang dibawa oleh kaum tarekat tidak merusak sistem adat Minangkabau. Ajaran Islam dengan amalan-amalan tarekat semakin mengokohkan falsafah adat Minangkabau. Walaupun pada awalnya terjadi pertentangan antara kaum adat dengan kaum agama (kelompok tarekat), sesungguhnya adalah sebuah dinamika proses penyesuaian hukum adat dengan hukum Islam. Sampai sekarang dinamika itu tetap berlangsung, karena proses penyesuaian hukum adat dengan hukum Islam masih berlangsung. Kelompok tarekat merupakan masyarakat yang paling mudah menyesuaikan diri dengan masyarakat adat, karena ajaran tarekat mempunyai banyak persesuaiannya dengan ajaran adat Minangkabau.

BAB VII

PENUTUP

Tarekat merupakan bahagian dari sistem ajaran Islam yang dicirikan dengan berbagai tradisi ritual, membentuk tradisi baru dan sistem sosial baru dalam masyarakat. Ajaran tarekat, tidak saja ditampilkan dalam bentuk ritual peribadatan, tetapi juga mencakup aspek kehidupan sosial. Tradisi tarekat mempengaruhi setiap aktivitas sosial masyarakat dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Adanya berbagai upacara ritual pada masa bertanam, ritual masyarakat nelayan, berbagai upacara maulid Nabi, upacara kelahiran anak dan sebagainya, merupakan bukti pengaruh ajaran tarekat pada masyarakat, tidak hanya terbatas kepada jama'ah tarekat. Inilah yang disebut dengan aktivisme sosial keum tarekat. Artinya, tarekat tidak hanya berfungsi dalam pemenuhan kebutuhan pribadi dengan Tuhan, tetapi juga memiliki nilai sosial yang mengatur perilaku masyarakat dalam dinamika proses sosial. Gerakan tarekat dengan demikian menjadikan budaya dan tradisi, serta identitas masyarakat sebagai komunitas. Pada kedudukan inilah makna kebudayaan sebagai perwujudan nilai-nilai agama. Pandangan agama sebagai kebudayaan, dimaknai sebagai terjadinya proses transformasi nilai agama pada aktivitas kebudayaan dan tradisi masyarakat. Pandangan ini bukan meletakkan agama pada nilai "*profane*", tetapi sebaliknya tradisi dan kebudayaan dinilai sebagai sesuatu yang "sakral" (suci).

Masyarakat Minangkabau mengalami proses islamisasi yang sangat mendalam. Masyarakat Minangkabau dikenal dengan masyarakat yang teguh melaksanakan ajaran adat. Kuatnya pengaruh Islam kepada sistem budaya masyarakat Minangkabau tampak pada falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* (adat bersendi syarak, syarak bersendi Kitabullah). Falsafah adat ini bermakna bahwa sesungguhnya adat Minangkabau itu adalah pengamalan terhadap ajaran Islam, *syarak mangato, adat makai* (syarak menentukan, adat memakaikan). Falsafah adat ini merupakan identitas masyarakat Minangkabau. Seseorang tidak akan disebut dan diakui sebagai orang Minangkabau, apabila tidak beragama Islam. Maka ada dua penamaan bagi individu yang bermukim di Sumatera Barat, yaitu orang Sumatera Barat dan orang Minangkabau. Disebut orang Sumatera Barat kerana secara administratif negara tinggal di Sumatera Barat, dan belum tentu orang Minangkabau kerana tidak semua orang yang tinggal di Sumatera Barat beragama Islam. Sedangkan orang Minangkabau adalah orang yang beragama Islam yang memakaikan sistem adat Minangkabau. Orang ini pastilah bermukim di Sumatera Barat, dan boleh juga orang yang tinggal di luar Sumatera Barat. Orang yang tinggal di luar Sumatera Barat disebut juga orang Minangkabau apabila menggunakan sistem adat Minangkabau. Oleh sebab itu, bagi masyarakat Minangkabau adat akan menjadi kokoh apabila berdasarkan kepada ajaran Islam, bagaimanapun ajaran Islam akan wujud apabila diadatkan.

Perpaduan yang kokoh antara adat dan Islam di Minangkabau merupakan hasil dari gerakan kaum tarekat. Pertumbuhan dan perkembangan sejarah sosial Islam di Minangkabau, kuatnya pengaruh tarekat dalam mempersatupadukan adat dan Islam disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, bahwa corak ajaran Islam yang disiarkan banyak mengandung aspek tasauf dibandingkan aspek hukum. Ini bermakna bahwa proses islamisasi adat Minangkabau

dilakukan ulama-ulama atau guru tarekat. Aspek-aspek mistis dan sufisme yang terdapat dalam ajaran tarekat sangat sesuai dengan suasana kejiwaan masyarakat yang sebelumnya dipengaruhi oleh mistisisme Hindu-Buddha dan asimilasi kepercayaan lokal. Kedua, hubungan guru-murid dalam sistem tarekat merupakan jalan yang memudahkan perkembangan Islam di Minangkabau. Pentingnya "silsilah" yang dipadukan dengan kewajiban *Tuanku* membina jama'ah di tempat asalnya mempercepat proses penyebaran pengaruh Islam (tarekat) dalam kehidupan sosial budaya masyarakat Minangkabau. Ketiga, keagungan kepribadian ulama tarekat yang memberi keteladanan menjadi kekuatan penarik utama mudahnya Islam diterima sebagai bahagian dari kehidupan masyarakat. Kekuatan kharisma meletakkan ulama tarekat sebagai orang yang disegani. Ketinggian pengetahuan dan pengalaman mereka menjadikan kedudukan ulama atau guru tarekat menjadi penting. Keempat, dinamika perkembangan ajaran dan amalan tarekat menciptakan dinamika budaya masyarakat Minangkabau. Percepatan islamisasi adat Minangkabau merupakan pengaruh dinamika sosial kelompok tarekat. Masing-masing kelompok tarekat, berusaha dengan kemampuan dan strategi gerakannya mempengaruhi kehidupan masyarakat, untuk mendapat simpati masyarakat. Hasilnya lahirlah falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*, yang menjadi pedoman hidup masyarakat Minangkabau. Islam menjadi ciri dan identitas masyarakat Minangkabau.

Gerakan keagamaan kaum tarekat di Minangkabau yang berpengaruh kepada sistem budaya dan adat Minangkabau bisa dikategorikan sebagai gerakan sosial. Gerakan sosial yang tidak merupakan gerakan protes terhadap sistem sosial yang ada, sebagaimana biasanya gerakan sosial berwujud. Gerakan sosial kelompok tarekat menggunakan metode pendekatan kebudayaan. Artinya, simpul dan simbol budaya Minangkabau dijadikan sebagai

kekuatan islamisasi, bukan melakukan penghancuran kepada sistem budaya yang ada. Modifikasi terhadap sistem budaya supaya sesuai dengan ajaran Islam semakin memperkuat kedudukan adat Minangkabau. Falsafah adat yang sebelumnya mempengaruhi akal budi, perilaku dan corak budaya masyarakat Minangkabau disesuaikan, disempurnakan dan diperkuat oleh ajaran Islam, *adat nan indak lakang dek paneh, nan indak lapuak dek hujan* (adat yang tidak lapuk kerana panas, tidak lekang karena hujan).

Gerakan sosial tarekat di Minangkabau mempunyai bentuk gerakan struktur dan gerakan kebudayaan. Kedua bentuk gerakan sosial tarekat ini berjalan secara bersama-sama, yang saling memberi dukungan antara keduanya. Bentuk gerakan struktur tarekat tampak kepada hubungan guru-murid dan kepemimpinan kharismatik. Sedangkan bentuk gerakan kebudayaan tarekat tampak kepada perubahan akal budi, sistem adat dan perilaku, serta berbagai tradisi yang tumbuh dan dikembangkan oleh kelompok jama'ah tarekat yang menjadi tradisi bagi masyarakat.

Gerakan sosial jama'ah tarekat yang mempengaruhi struktur sosial dan budaya masyarakat Minangkabau tampak pada sistem kepemimpinan adat, yaitu *tungku tigo sajarangan* (tungku tiga sajarangan) dan *tali tigo sapilin* (tali tiga sepilin). *Tungku tigo sajarangan* adalah tiga unsur pimpinan adat yang mempunyai kekuatan dan kedudukan yang sama dalam masyarakat. Persamaan kedudukan ini bermakna bahwa kekuasaan bukan berada pada satu kelompok, akan tetapi berada pada sistem "musyawarah", *musyawarah mufakat, nan bana kato baiyo, nan rajo kato mufakat*. Ulama adalah salah satu bagian dari *tungku tiga sajarangan*. Ketiga unsur *tungku tigo sajarangan* ialah *Niniekmamak* atau *Penghulu*, *Alim-ulama* dan *Cadiak-pandai*. Sedangkan *tali tigo sapilin* ialah peraturan, hukum yang mengikat masyarakat Minangkabau dalam bertindak dan berkelakuan. Tiga hukum itu ialah hukum adat, hukum syarak atau hukum agama, dan hukum negara.

Pengaruh gerakan sosial tarekat kepada budaya masyarakat Minangkabau tampak pada akal budi, perilaku dan wujud fisik budaya masyarakat. Berbagai falsafah hidup yang menuntun perilaku masyarakat menampakkan kuatnya pengaruh Islam. Penafsiran secara islami berbagai falsafah hidup merupakan proses dinamisasi pembauran nilai budaya dengan ajaran Islam. Falsafah *alam takambang jadi guru* yang ditafsirkan sebagai “sunnatullah”, adalah sebahagian contoh terjadinya pembauran antara falsafah hidup masyarakat Minangkabau dengan nilai-nilai ajaran Islam.

Gerakan sosial kaum tarekat tidak hanya mengubah sistem sosial yang ada, tetapi juga berperan memperkuat sistem sosial yang sudah ada. Penguatan sistem kekerabatan matrilineal dan pola pewarisan harta pusaka. Orang Minangkabau bernasab kepada bapak dan bersuku menurut garis ibu. Sistem ini merupakan bentuk pengukuhan sistem matrilineal Minangkabau. Sistem matrilineal dimaknai sebagai penghormatan kepada perempuan, sebagaimana juga Islam menghargai kedudukan perempuan. Menurut orang Minangkabau, banyak ayat al-Qur`an dan hadist Nabi SAW yang menganjurkan umat Islam untuk menghormati kaum perempuan atau ibu. Hal ini bersesuaian dengan sistem kekerabatan Minangkabau yang juga menghargai kedudukan perempuan dalam sistem adat. Sistem pewarisan harta pusaka, misalnya, adalah salah satu bentuk penghargaan dan perlindungan sistem adat Minangkabau terhadap perempuan. Oleh kerana itu, agar sistem pewarisan ini tidak bertentangan dengan ajaran Islam, maka menurut adat Minangkabau harta pusaka itu dikelompokkan kepada dua jenis, yaitu “harta pusaka tinggi” dan “harta pusaka rendah”. Harta pusaka tinggi diwariskan secara matrilineal, sedangkan harta pusaka rendah diwariskan menurut hukum Islam. Dan, proses perubahan sistem ini dipelopori oleh ulama tarekat.

Hubungan Islam dan adat di Minangkabau memang sangat kompleks, dan, dalam hal-hal tertentu tidak jarang terjadi konflik

dan ketegangan di antara keduanya. Hubungan adat dan Islam di Minangkabau mencakup pembahasan tentang sistem kekeluargaan berdasarkan adat yang bersifat matrilineal, dengan sistem kekeluargaan Islam yang lebih memperlihatkan sifat patrilineal. Masyarakat Minangkabau tetap teguh menganut Islam di satu sisi, dan tetap mempertahankan sistem kekeluargaannya yang berdasarkan adat itu, di sisi lain. Walaupun lebih menekankan pada peranan perempuan di tengah-tengah sistem matrilineal di Minangkabau, juga memperlihatkan bahwa masyarakat Minangkabau menampakkan kearifan sosial (*local wisdom*) baru, yaitu "tradisi integrasi" dalam proses islamisasi di dunia Melayu.

Bahagian penting dari gerakan sosial tarekat di Minangkabau ialah kewujudan *surau* sebagai basis gerakan tarekat, yang kemudian menjadi institusi adat dan identitas masyarakat. *Surau* menjadi institusi penting dalam sistem adat Minangkabau. *Surau* tidak hanya sebagai tempat melaksanakan ibadah, penyembahan kepada Tuhan, akan tetapi juga berfungsi sosial. Fungsi sosial *surau* di Minangkabau tampak pada perannya sebagai pembentukan watak dan kepribadian masyarakat Minangkabau dan tempat melaksanakan berbagai aktivitas sosial. *Surau* juga berfungsi sebagai lembaga sosial seperti tempat pertemuan atau musyawarah, upacara-upacara keagamaan, dan menjadi pusat informasi yang lain. Ini bermakna bahwa *surau* berfungsi sebagai "titik temu" antara Islam dan adat dalam proses islamisasi adat Minangkabau.

Perkembangan *surau* sebagai institusi penting dalam proses penyebaran Islam dan sebagai identitas budaya masyarakat Minangkabau berawal dari gerakan tokoh tarekat Syattariyah, yaitu Syeikh Burhanuddin di Ulakan Pariaman. *Surau* yang didirikan Syeikh Burhanuddin berperan sebagai basis pengembangan Islam, yang akhirnya masuk dalam sistem budaya Minangkabau. Keberadaan *surau* di Minangkabau tampak dalam kehidupan masyarakatnya. Setiap *nagari* ada masjid dan setiap kampung serta

“kaum” (suku) mempunyai *surau*. *Surau* sepintas dapat dilihat seperti halnya *mushalla*, tempat melaksanakan ibadah dan aktivitas-aktivitas keagamaan, tetapi sesungguhnya *surau* juga sebagai lembaga pendidikan. Tak lama kemudian *surau* termasyhur sebagai pusat keilmuan Islam di Minangkabau. Melalui tarekat, *surau* tumbuh dan berkembang di Minangkabau, dan oleh karenanya, *surau* di Minangkabau identik dengan perkembangan tarekat.

Surau sebagai pusat pengajaran dan pemupukan ilmu pengetahuan keagamaan diawali di Minangkabau. Dari sinilah “silsilah” atau mata rantai *surau-surau* berawal. Tumbuhnya *surau* sebagai lembaga pendidikan agama dan tarekat terus berkembang. Setiap ulama tarekat di Minangkabau memiliki *surau* sendiri, baik sebagai tempat pelaksanaan pengajaran agama maupun tarekat, sehingga dapat dikatakan keberadaan *surau* bukan saja menunjukkan suatu jenis lembaga pendidikan masyarakat, akan tetapi lebih jauh dari itu menunjukkan bentuk tarekat yang dianut oleh suatu komunitas masyarakat Islam Minangkabau. Setiap *surau* di Minangkabau mempunyai pengaruh tersendiri, baik dalam amalan tarekat dan pengajaran keahlian khusus ilmu-ilmu Islam. Di Minangkabau, *surau* melekat pada komunitas kaum dan *Tuangku*, yang dikenal dengan istilah “*surau kaum*”.

Di Minangkabau *surau* merupakan pusat kebudayaan. Dapat dikatakan bahwa *surau* merupakan pusat pendidikan, sistem ekonomi, sistem kekuasaan dalam satu integritas kebudayaan. *Surau* bukanlah dalam pengertian fisik atau material, tetapi *surau* dalam pengertian konseptual kebudayaan. Artinya, bahwa *surau* berperan dalam penempatan pedoman agama dan adat dalam perilaku sosial masyarakat Minangkabau, dan pola pendidikan *surau* merupakan metode strategis bagi pemeliharaan dan pemantapan fungsi budaya, penggalan, dan pensosialisasian kembali simbol-simbol budaya. Salah satu simbol integratif budaya Minangkabau adalah *surau*.

Pembauran antara Islam dengan budaya Minangkabau tampak pula pada arsitek *surau* atau masjid. Perpaduan dua unsur ini tampak pada bentuk “*bumbung*” *surau* atau masjid. Terdapatnya *gonjong* yang berbentuk tanduk kerbau pada atap *surau* atau masjid adalah antara lain yang bisa membuktikan terjadinya proses perpaduan ini. Arsitek *surau* dan masjid yang berbeda-beda di tiap-tiap daerah, namun tatap mencirikan perpaduan antara Islam dengan adat. Hal ini menambah kekayaan budaya Minangkabau. Islam dan adat memaparkan wujud yang berbeda-beda pada tiap-tiap daerah atau *nagari*. Walaupun begitu identitas Minangkabau tetap nampak. Ini yang disebut dengan *adat nan salingka nagari* (adat yang selingkar *nagari*), yang disimpulkan kepada *adat nan diadatkan* (adat yang diadatkan).

Fenomena lain dari amalan tarekat yang menjadi tradisi masyarakat Minangkabau ialah “zikir”. Bagi jama’ah tarekat zikir merupakan satu amalan yang merupakan inti pokok ajaran tarekat. Zikir yang bagi kaum tarekat merupakan metode untuk membersihkan jiwa dari segala macam kotoran dan penyakit-penyakit hati. Ini merupakan langkah untuk mendekati diri kepada yang Maha Suci, yaitu Allah SWT. Berbagai cara dan bentuk zikir yang diamalkan oleh jama’ah tarekat mengikuti cara-cara yang diajarkan oleh guru atau *mursyid*. Bagi masyarakat Minangkabau, “zikir” pun menjadi tradisi keagamaan yang senantiasa hidup ditengah-engah masyarakat, termasuk bagi masyarakat “Minang modern” sekalipun. Memang pada awalnya amalan zikir jama’ah tarekat, dengan berbagai cara dan metodenya, dipandang menyalahi ajaran Islam yang asli dan dinyatakan *bid’ah* oleh kalangan masyarakat Islam modern Minangkabau. Namun, amalan zikir tetap wujud sebagai salah satu aktivitas keagamaan masyarakat “gaya baru”. Amalan tarekat bagi masyarakat modern berperan sebagai penyejuk kegalauan hati, yang merupakan cahaya di tengah

lorong gelap hasrat kehidupan dan mutiara di tengah padang tandus kehidupan yang lepas dari nilai-nilai moral dan etika. Amalan zikir dirasakan oleh masyarakat dapat memberi kesejukan batin, sekaligus berperan mengendalikan tingkah laku. Fenomena tumbuhnya berbagai aktivitas “zikir bersama” merupakan jawaban atas semakin tumbuhnya kerinduan terhadap amalan yang dapat menenangkan jiwa. Maknanya, *zikir, tahtil, barzanji*, menjadi identitas lain dari kewujudan adat dan tradisi keagamaan masyarakat Minangkabau, yang diberi makna oleh masyarakat sesuai dengan perkembangan kehidupan masyarakat itu sendiri.

Jadi, dapat dinyatakan bahwa amalan dan ajaran tarekat sangat kuat mempengaruhi budaya masyarakat Minangkabau. Kehidupan modern dengan berbagai eksesnya tidaklah mengurangi keberadaan ajaran tarekat. Perilaku kehidupan tarekat telah menjadi ciri dan identitas budaya dan sistem adat masyarakat Minangkabau. Tarekat adalah Minangkabau, dan Minangkabau adalah tarekat. Maknanya bahwa sistem adat Minangkabau akan kehilangan jiwa apabila tidak didukung dengan pemahaman falsafah ajaran tarekat, dan ajaran beserta amalan tarekat juga akan hilang di "*ranah*" Minang jika tidak "diadatkan". Tarekat dan adat Minangkabau seperti *aua jo tabiang, sanda manyanda kaduonyo*. Ini bermakna bahwa perpaduan antara Islam dan adat Minangkabau berjalan secara serasi, keduanya saling bergantung. Masyarakat Minangkabau berpendirian bahwa Islam menjadi dasar utama dalam setiap perilaku, sedangkan adat berfungsi sebagai penyokong atas berlakunya ajaran Islam dalam setiap sisi kehidupan. Apabila ada adat yang bertentangan dengan ajaran Islam, maka adat harus mengikut kepada ajaran Islam. Inilah yang disebut dengan *syarak mangato – adat mamakai* (syarak mengundang – adat melaksanakan).



DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Hawash. 1980. *Syekh Burhanuddin, dalam perkembangan ilmu tasawuf dan tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlash.
- Abdullah, Irwan. 1997. *Sangkaan peran gender*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, Taufik (pnyt.). 1979. *Agama, etos kerja dan perkembangan ekonomi*, Jakarta: LP3ES
- Abdullah, Taufik (pnyt). 1983. *Agama dan perubahan sosial*. Jakarta: Rajawali
- Abdullah, Taufik (pnyt.). 1987a. *Sejarah dan masyarakat, lintasan historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Abdullah, Taufik. 1987b. *Islam dan masyarakat: Pantulan sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Atjeh, Aboebakar. 1993. *Pengantar ilmu tarekat: kajian histories tentang mistik*. Solo: Ramadhani.
- Adam, Doug Mc & Snow, David A. 1997. *Social movements: readings on their emergence, mobilization, and dynamics*. California: Roxbury Publishing Company.
- Adas, Michael. 1988. *Ratu adil: tokoh dan gerakan milenarian menentang kolonialisme Eropa*. Jakarta: Rajawali.

- Akhyar, Thawil. 1994. *The sufision verses (ayat-ayat sufi)*. Semarang: CV. Cahaya Indah.
- Al-Attas, S.M.N. 1977. *Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan
- Al-Hujwiri. 1994. *Kasyful mahjub: risalah Persia tertua tentang tasawuf*. Terj. Bandung: Penerbit Mizan.
- Amir M. S. 1987. *Tonggak tuo budaya Minang*. Jakarta: CV. Karya Indah.
- Amir M.S. 2001. *Adat Minangkabau, pola dan tujuan hidup orang Minang*. Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya.
- Amran, Rusli. 1981. *Sumatera Barat hingga Plakat Panjang*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Aqib, Kharisuddin. 1998. *Al Hikmah: memahami teosofi tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*. Surabaya: Dunia Ilmu
- Arief, Abbas. 1982. *Variasi ajaran tarekat di Sumatera Barat*. Padang: IAIN Imam Bonjol.
- Armstrong, Karen. 2001. *Berperang demi Tuhan, fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*. Terj. Bandung: Mizan.
- Azra, Azyumardi. 1992. *Jaringan ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII: melacak akar-akar pembaruan Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Azra, Azyumardi. 1994. *Pergolakan politik Islam, dari fundamentalisme, modernisme dan post modernisme*. Jakarta: Paramadina.
- Azra, Azyumardi. 1999. *Renaissans Islam Asia Tenggara, sejarah wacana dan kekuasaan*. Bandung : PT. Remaja Rosdakarya.

- Azra, Azyumardi. 2003. *Surau, pendidikan Islam tradisional dalam transisi dan modernisasi*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu.
- Azwar, Welhendri. 2001. *Matrilokal dan status perempuan dalam tradisi bajapuik*. Yogyakarta: Galang Press.
- Berger, Peter L. 1980. *Invitation to sociology: a humanistic perspective*. New York: Penguin Books.
- Berger, Peter L. 1985. *Sosiologi ditafsirkan kembali, esai tentang metode dan bidang kerja*. Jakarta: LP3ES.
- Berger, Peter L. 1990. *Tafsir sosial atas kenyataan*. Jakarta: LP3ES.
- Berger, Peter L. 1991. *Langit suci: agama sebagai realitas sosial*. Jakarta: LP3ES.
- Bhasin, Kamla, 1996. *Menggugat patriarki, pengantar tentang persoalan dominasi terhadap kaum perempuan*. Yogyakarta: Bentang.
- Bruinessen, Martin van, & Wajidi, Farid. 2006. Syu'un ijtima'iyah and the kiai rakyat: traditionalist Islam, civil society and social concerns. Dlm. Henk Schulte Nordholt (pnyt.). *Indoensian transitions*. Yogyakarta: Pusataka Pelajar.
- Bruinessen, Martin van. 1992. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: survei historis, geografis, dan sosiologis*. Bandung: Mizan.
- Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab kuning, pesantren dan tarekat: tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan
- Buechler, Steven M. & Cylke, F. Kurt (Pnyt.). 1997. *Social movements: perspectives and issues*. California: Mayfield Publishing Company.

- Burke, E. & Lapidus, I.M., et. al. 1988. *Islam, politics, and social movements*. California: California University Press.
- Campbell, Tom. 1994. *Tujuh teori sosial*. Yogyakarta: Kanisius.
- Chadwick, Burce A. 1991. *Metode penelitian ilmu pengetahuan sosial*. Semarang: IKIP Semarang Press.
- Cunningham, David. 2003. State versus social movement: FBI counterintelligence against the New Left. Dalam Goldstone, J.A (pnyt.). *States, parties and social movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cuzzort & King. 1987. *Kekuasaan, birokrasi, harta dan agama di mata Max Weber dan Emile Durkheim*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widya.
- Daulay, Harmona. 2007. *Perempuan dalam kemelut gender*. Medan: USU Press.
- Daya, Burhanuddin. 1990. *Gerakan pembaharuan pemikiran Islam*. Yogyakarta; PT. Tiara Wacana.
- Davis, Kinsley. 1965. *Human society*. New York: The MacMillan Company.
- Dhavamony, Mariasusai. 2002. *Fenomenologi agama*. Terj. A. Sudiarja. Cet. ke-7. Yogyakarta: Kanisius.
- Diani, Mario. 2000. The Concept of Social Movement. Dalam Nash, Kate. *Reading in contemporary political sociology*. Blackwell. Oxford, hlm 154-176.
- Djambek, Muhammad Djamil. t.th. *Penerangan tentang asal usul tarekat Naqsyabandiyah dan segala yang berhoeboengan dengan dia*. Boekittinggi: Samaratoel Ikhwan.

- Dobbin, Cristine. 1992. *Kebangkitan Islam dalam ekonomi petani yang sedang berubah, Sumatera Tengah 1784-1848*. Terj. Lilian D. Tedjasudana. Jakarta: INIS.
- Eisenstadt, S. N (pnyt.). 1968. Max Weber on charisma and institution building. *The building*. Chicago: The University of Chicago.
- Engineer, Asghar Ali. 1990. *Islam and liberation theology*. New Delhi: SPPL.
- Esack, F., 1997. *Qur'an, liberation and pluralism, an Islamic perspectives of interreligious solidarity against oppression*. Oxford: Oneworld Oxford.
- Faisal, Sanapiah. 1999. *Format-format penelitian sosial*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Fakih, Mansoer. 1997. *Analisis gender dan transformasi sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fatah, Eep Syaifullah. 1994. Unjuk rasa, gerakan masa dan demokratisasi: potret pergeseran politik Orde Baru. *Prisma*. No. 4 Tahun XXIII. Jakarta: LP3ES
- Foreman, Anne. 1997. *Femininity as allienation: women and the family in marxism and psychoanalysis*. London: Pluto Press.
- Gazalba, Sidi. 1963. *Pengantar kebudayaan sebagai ilmu: untuk tingkat pengetahuan menengah dan perguruan tinggi*. Volume 2. Jakarta: Pustaka Antara. .
- Geertz, Clifford. 1966. Religion as a cultural system. Dalam *antropological approaches to the study of religion*. No. 3. London.

- Geertz, Clifford. 1968. *Islam observed: religious movement in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford. 1976. *The religions of Java*. Chicago, Ill.: University of Chicago.
- Geertz, Clifford. 1992. *Kebudayaan dan agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Glaser, Barney G. & Strauss, Anlslem L. 1974. *The discovery of graunded theory*. Chicago: Aldine Publshing Company.
- Goldstone, J.A, 2003. Brdging institutionalized and noninstitutionalized politics. Dlm. Goldstone, J.A (pnyt.). *States, parties and social movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, Scott. 1991. *The hostori and philosophy of social science*. London: Routlege.
- Hakimy, Idrus. 1997a. *Pokok-pokok pengetahuan adat alam Minangkabau*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Hakimy, Idrus. 1997b. *Rangkaian mustika adat basandi syarak di Minangkabau*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Hamka. 1953. *Perkembangan tasauf dari abad ke abad*. Jakarta: Pustaka Islam.
- Hamka. 1963. *Adat Minangkabau menghadapi revolusi*. Jakarta: Firma Tekat.
- Hamka. 1967. *Ayahku, riwayat hidup DR. H. Abdul Karim Amrullah dan perjuangan kaum agama di Sumatera Barat*. Jakarta: Jaya Murni
- Hamka. 1969. *Gerakan pembaharuan agama Islam di Minangkabu*. Padang: Minang Permai.

- Hamka. 1981. *Tasawuf, perkembangan dan pemurniannya*. Cetakan ke-9. Jakarta: Yayasan Nurul Islam
- Hamka. 1982. *Perbendaharaan lama*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hamka. 1982. *Tasawuf moderen*. Cetakan ke-19. Jakarta: Yayasan Nurul Islam.
- Hamka. 1985. *Islam dan adat Minangkabau*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hardiman, Francisco Budi. 1990. *Kritik ideologi, pertautan pengetahuan dan kepentingan*. Cet. ke-1. Yogyakarta: Kanisius.
- Heilbroner, Robert L. 1991. *Hakikat dan logika kapitalisme*. Jakarta: LP3ES.
- Hoeve, Ichtiar van. 2005. *Ensiklopedi Islami*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve.
- Holt, Claire (pnyt.). 1972. *Culture and politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hoogevelt, Ankie M. M. 1985. *Sosiologi masyarakat sedang berkembang*. Terj. Alimandan. Jakarta: Rajawali.
- Horton, Paul B., Hunt, Chester L. 1991. *Sosiologi*. Terj. Aminuddin Ram dan Tita Sobari. Edisi keenam. Jakarta: Penerbit Erlangga
- Idris, Soewardi. 2004. *Sekitar adat Minangkabau*. Jakarta: Pustaka Dian
- Ilyas Yunus Ba & Ahmad, Farid. 1985. *Sosiologi Islam dan masyarakat kontemporer*. Terj. Hamid Basyaib. Bandung: Penerbit Mizan.
- Ishii, Yoneo. 1993. *Sejarah sangha thai, hubungan buddhisme dengan negara dan masyarakat*. Terj. Mohamed Yusoff Ismail. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Jackson, Karl D. 1990. *Kewibawaan tradisional, Islam dan pemberontakan kasus Darul Islam Jawa Barat*. Jakarta: Grafiti.
- Jonhson, Paul D. 1986. *Teori sosiologi klasik dan modern*. Jakarta: Gramedia.
- Johnston, Hank & Klandermans, Bert (pnyt.). 1995. *Social movements and culture*. Vol. ke-4. Minneapolis: University of Minnesita Press.
- Junus, M. 1971. *Sejarah Islam di Minangkabau*. Jakarta: al-Hidayah
- Kahmad, Dadang. 2000. *Sosiologi agama*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Kamanto Sunarto. 1993. *Pengantar sosiologi*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI.
- Khan, Wahiduddin. 1994. *Kritik terhadap llmu fiqh, tasauf dan ilmu kalam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Koentjaraningrat. 1965. *Pengantar antropologi*. Cetakan kedua. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Koentjaraningrat. 1985. *Beberapa pokok antropologi sosial*. Jakarta: PT. Dian Rakyat.
- Koentjaraningrat. 1990. *Metode-metode penelitian masyarakat*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Koentjaraningrat. 1991. “Kepemimpinan dan kuasa; tradisional, masa kini, resmi dan tak resmi”, dalam M Budiardjo (pnyt.), *Aneka pemikiran tentang kuasa dan wibawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Koentjaraningrat. 1997. *Kebudayaan, mentalitas dan pembangunan*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

- Larana, Enrique., Johnson, Hank., & Gusfield, Joseph R. 1994. *New social movements: from ideology to identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- Latief, M. Sanusi. 1982. *Gerakan kaum tua di Minangkabau*. Tesis Ph.D. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.
- Levine, Daniel H. 1992. *Popular voices in Latin America Catholicism*. Princeton: Princeton University press.
- Lings, Martin. 1987. *Membedah tasawuf*. Cet. I. Jakarta: CV. Pedoman Ilmu Jaya.
- Lofland, John. 1996. *Social movements organisations: guide to research on insurgent realities*. New York: Aldine de Gruyter.
- Madjid, Nurcholish. 1984. *Warisan intelektual Islam, khazanah intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Madjid, Nurcholish. 1989. *Islam: kemodernan dan keindonesiaan*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 1995. *Islam agama peradaban: membangun makna dan relevansi doktrin Islam dalam sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Maklub, Luis. 1973. *Al-Munjid*. Baerut: Dar al-Musyriq.
- Manggis, M. Rasyid. 1971. *Minangkabau, sejarah ringkas dan adatnya*. Padang: Sridharma.
- Mannheim, Karl. 1991. *Ideologi dan utopia*. Yogyakarta: Kanisius.
- Mansoer, M. D. 1970. *Sejarah Minangkabau*. Jakarta: Bhatara
- Megawangi, Ratna. 1999. *Membiarkan berbeda, sudut pandang baru tentang relasi gender*. Bandung: Mizan

- Moleong, Lexy S. 1996. *Metodologi penelitian kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Moore, Henrietta L. 1998. *Feminisme & antropologi*. Jakarta: Obor.
- Muhadjir, Noeng. 2000. *Metodologi penelitian kualitatif*. Ed. ke-6. Cet. 1. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1984. *Al-Munawwir: kamus bahasa Arab Indonesia*. Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren al-Munawwir.
- Naim, Mukhtar. 1968. *Menggali hukum tanah dan hukum waris di Minangkabau*. Padang: Center of Minangkabau Studies.
- Naim, Mochtar. 1979. *Mernatau: pola migrasi suku Minangkabau*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Nasution, Harun. 1974. *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasr, Sayyed Husein. 1981. *Islam dalam cita dan fakta*. Terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid. Jakarta: LAPPENAS.
- Nasr, Sayyed Husein. 1991. *Tasauf dulu dan sekarang*. Terj. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Navis, A. A. 1986. *Robohnya surau kami*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama
- Navis, A. A. 1994. *Alam takambang jadi guru*. Jakarta: Grafiti Pers.
- Nazir, Moh. 1988. *Metode penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia
- Neisbitt, John. 1990. *Mega trend 2000*. Jakarta: Gramedia, 1990.
- Noer, Deliar. 1980. *Gerakan modern Islam di Indonesia*. Jakarta: LP3ES

- Noor, Fariz A. 2006. *Islam progresif: peluang, tantangan, dan masa depannya di Asia Tenggara*. Yogyakarta: SAMHA.
- Nurbakhsy, Javad. 1998. *Psikologi Sufi*. Terj. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- O'dea, Thomas F. 1996. *Sosiologi agama: suatu pengenalan awal*. Cet. ke-7. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Patria, Nezar & Arief, Andi. 1999. *Antonio Gramsci, negara dan hegemoni*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Peursen, C. A. van. 2001. *Strategi kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Poespoprodjo, W. 1999. *Logika saintifika, pengantar dialektika dan ilmu*. Cet. ke-1. Bandung: Pustaka Grafika.
- Purwoko, Dwi., Sobary, Mohamad. 1998. *Agama dan perubahan sosial: dimensi sosial budaya kehidupan komunitas keagamaan di perguruan tinggi*. Jakarta: PMB-LIPI.
- Ritzer, George. 1992. *Sociology, a multiple paradigm science*. Terj. Alimandan. Jakarta: Rajawali Press.
- Ritzer, George. 1996. *Sociological theory*. New York-USA: The McGraw-HillCompanies Inc.
- Ritzer, George & Goodman, Douglas J. 2005. *Teori sosiologi modern*. Cetakan ketiga. Jakarta: Kencana.
- Robertson, Roland (pnyt.). 1995. *Agama: dalam analisa dan interpretasi sosiologis*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Said, Fuad. 2007. *Hakikat tarikat Naqsyabandiyah*. Cet. ke-7. Jakarta: PT. Pustaka al-Husna Baru.

- Sairin, Syafri. 1992. Beberapa Catatan tentang perubahan kebudayaan Minangkabau. Dlm. Mestika Zed (pnyt.). *Perubahan sosial di Minangkabau: implikasi kelembagaan dalam pembangunan Sumatera Barat*. Padang: PSPPSB Universitas Andalas.
- Salmadani., Samad, Duski. 2003. *Adat basandi syarak: nilai dan aplikasinya menuju kembali ke nagari dan surau*. Jakarta: Kartina Insan Lestari.
- Samad, Duski. 2003. *Syekh Burhanuddin dan islamisasi Minangkabau; syarak mandaki adat manurun*. Jakarta: The Minangkabau Foundation.
- Sanday, Peggy Reeves. 2002. *Women at the center life in a modern matriarchy*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Sanderson, Stephen K. 2000. *Makro sosiologi, sebuah pendekatan terhadap realitas sosial*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Santoso, Priyo Budi. 1993. *Birokrasi pemerintah Orde Baru: perspektif kultural dan struktural*. Jakarta: Rajawali Press.
- Saptari, Ratna & Holzner, Brigitte. 1997. *Perempuan, kerja dan perubahan sosial: sebuah pengantar studi perempuan*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Sausure, Ferdinand de. 1988. *Pengantar linguistik umum*. Terj. Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Scharf, Betty R. 1995. *Kajian sosiologi agama*. Terj. Drs. Machnun Husein. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yoga.
- Schoorl, J. W. 1991. *Modernisasi: pengantar sosiologi pembangunan negar-negara sedang berkembang*. Cet. ke-6. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

- Schrieke, Betram Johannes Otto. 1973. *Pergolakan agama di Sumatera Barat: sebuah sumbangan bibliografi*. Terj. Soegarda Poebakawatja. Jakarta: Bhatara.
- Schroeder, Ralp. 1992. *Max Weber and the sociology of culture*. Newbury Park-California: Sage Publications.
- Scmitt, Richart. 1987. *Introduction to Marx and Engels*. Boulder USA: Westview Press.
- Shrma, Ursula. 1980. *Women, work, and property in North-West India*. London: Toristock.
- Smelser, Neil J. (pnyt.). 1973. *Karl Marx on sociology and social change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Soekanto, Soerjono. 2001. *Sosiologi suatu pengantar*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Prsada.
- Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Suaedy, Ahmad. 2005. An artist-activist from a mock political party in Tasikmalaya. Dlm. Margaret Kartomi (pnyt.). *The year voting frequently: politics and artists in Indonesia's 2004 elections*. Annual Indonesia Lecture Series 27. Melbourne: Monash University Press.
- Sudjatmoko. 1983. *Dimensi manusia dalam pembangunan*. Jakarta: LP3ES.
- Sujuthi, Mahmud. 2001. *Politik tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah Jombang: studi tentang hubungan agama, negara dan masyarakat*. Yogyakarta: Galang Press.
- Suprayogo, Imam & Tobroni. 2001. *Metodologi penelitian sosial-agama*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

- Suriasumantri, Jujun S. 2000. *Filsafat ilmu, sebuah pengantar populer*. Cet. ke-13. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Suyanto, Bagong & Sutinah (pnyt.). 2005. *Metode penelitian sosial: berbagai alternatif pendekatan*. Jakarta: Kencana.
- Syamsuddin, Nazaruddin. 1993. *Dinamika sistem politik Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Syarifuddin, Amir. 1997. *Ushul fiqh* jilid 1. Cet. I. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Syukur, Amin. 2004. *Tasawuf sosial*. Cet. ke-1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sztompka, Piotr. 2007. *Sosiologi perubahan sosial*. Jakarta: Prenada Media Group, Cetakan ke-3.
- Tarrow, Sidney. 1994. *Power in movement, social movement, collective action and mass politics in the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Bryan S. 1983. *Religion and social theory: a materialist perspective*, London: Heinemann.
- Turner, Bryan S. 1991. *Religion and social theory*. London: Sage Publications Ltd.
- Usman, Sunyoto. 1994. *Politik, taqlid dan interaksi guru-murid dalam tarekat*. Laporan penelitian. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Usman, Sunyoto. 1996. *Dakwah dan perubahan sosial*. Yogyakarta: Lembaga Pengkajian Islam Universitas Muhammadiyah.
- Valiuddin, Mir. 1996. *Zikir dan kontemplasi dalam tasawuf*. Terj. M. S. Nasrullah. Bandung: Pustaka Hidayah.

- Veeger, K. J. 1990. *Realitas sosial: refleksi filsafat sosial atas hubungan individu-masyarakat dalam cakrawala sejarah sosiologi*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Wallace, Walter L. 1994. *Metoda logika ilmu sosial*. Cet. ke-2. Terj. Lailil Kadar. Jakarta: Bumi Aksara.
- Yacub, Nurdin. 1995. *Hukum kekerabatan Minangkabau*. Bukittinggi: CV. Pustaka Indonesia.
- Yafas, M. 1990. *Perkembangan thariqat Syatariyah dan pengaruhnya dalam pengamalan ajaran Islam di kecamatan Lintau Buo*. Padang: IAIN Imam Bonjol Press.
- Yerri S. Putra. 2007. *Minangkabau di persimpangan generasi*. Padang: Pusat Studi Humaniora dan Fakultas Sastra Universitas Andalas Padang.
- Yin, Robert K. 2002. *Studi kasus: desain dan metode*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Zed, Mestika (pnyt.). 1992. *Perubahan Sosial di Minangkabau*, Padang: PSPPSB Universitas Andalas.
- Zulmuqim. 2001. *Pembaharuan Islam di Indonesia awal abad XX: studi terhadap pemikiran Dr. H. Abdul karim Amrullah*. Tesis. Yogyakarta: IAIN Sunan Kali Jaga.

TENTANG PENULIS



Welhendri Azwar, lahir di Jorong Guguk Koto Aua Kec. Tilatang Kamang, Agam, Sumatera Barat pada tanggal 27 Oktober 1970, adalah dosen di Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi IAIN Imam Bonjol Padang. Menyelesaikan pendidikan S.1 pada jurusan Bimbingan Penyuluhan Masyarakat pada tahun 1994 di kampus yang sekarang dijadikan tempat pengabdian, mencurahkan ilmu dan pengalaman yang dipunya kepada civitas akademika. Pada tahun 2000 menyelesaikan pendidikan S.2 pada Program Studi Sosiologi Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta, dan memperoleh gelar Ph.D. dalam bidang Antropologi dan Sosiologi di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) pada tahun 2013.

Karya tulis yang telah diterbitkan, antara lain: *Sosiologi Dakwah* (buku); *Matrilokal dan Status Perempuan dalam Tradisi Bajapuk* (buku); *Status Perempuan dalam Lingkaran Budaya Minangkabau* (jurnal); *Pengembangan Masyarakat: pendekatan dakwah partisipatoris* (jurnal); dan, *Perkawinan Matrilineal-matrilokal Minangkabau* (jurnal). Sementara karya tulis yang dituangkan dalam bentuk makalah, diantaranya; *Studi Gender: antara cita dan fakta*, disampaikan pada Pelatihan Penelitian Berwawasan Gender; *Perempuan dalam Kerangkeng Tradisi*, disampaikan dalam kegiatan Lokakarya Kesetaraan dan Keadilan Gender; *Perempuan dalam Perspektif Penelitian*, disampaikan pada Seminar Hasil Penelitian

Berwawasan Gender; *Teori Sosial dalam Penelitian Keagamaan*, disampaikan pada DIKLAT Dasar-dasar Penelitian Dosen/WI UIN, IAIN dan STAIN se-Sumatera Barat, Riau, Kepulauan Riau dan Jambi; *Kepemimpinan dan Organisasi*, disampaikan pada Latihan Kepemimpinan Pemuda Sumatera Barat; *Aktualisasi Peran: pendekatan pembinaan generasi muda*, disampaikan pada Rapat Koordinasi Kepemudaan Provinsi Sumatera Barat; *Interaksi Kebangsaan: pembauran perspektif generasi muda*, disampaikan pada Farum Komunikasi dan Konsultasi Pembauran Bangsa bagi Generasi Muda; *Tarekat Sosial: fungsi sosial ajaran tarekat di Minangkabau*, disampaikan pada Seminar Internasional “Serumpun IV” Universitas Hasanuddin (UNHAS) – Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).

Pengabdian dalam bidang akademik, juga diimbangi dengan pengabdian pada tugas-tugas struktural kelembagaan di IAIN Imam Bojol Padang, khususnya pada Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi. Dia pernah dipercaya sebagai Sekretaris Jurusan BPI tahun 2000-2002; Sekretaris BP KKN IAIN Imam Bonjol Padang tahun 2002-2003; Sekretaris Jurusan PMI tahun 2004-2005, Ketua Jurusan PMI 2009-2012, dan mengemban amanah sebagai Wakil Dekan Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi tahun 2012 sampai sekarang.

Penulis juga aktif pada beberapa organisasi sosial, keagamaan dan kepemudaan di Sumatera Barat, diantaranya; Sekretaris Pemuda Tarbiyah Islamiyah Provinsi Sumatera Barat tahun 2001-2007, Wakil Sekretaris Gerakan Kerjasama Umat Islam MUI Provinsi Sumatera Barat tahun 2002-2005, Wakil Ketua DPD KNPI Provinsi Sumatera Barat tahun 2003-2007 dan 2007-2010, Sekretaris Pengurus Daerah Tarbiyah Islamiyah Provinsi Sumatera Barat tahun 2007-2011, Pengurus Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAAM) Sumatera Barat tahun 2010 sampai sekarang, dan Wakil Sekretaris MUI Provinsi Sumatera Barat tahun 2011 sampai sekarang.