

PELAJARAN POLITIK MANAQIB SUFIYAH (Telaah terhadap Kitab *Al-Lujjain Al-Dani*)

Muh. Saerozi
STAIN Pekalongan

Abstract

Tasawuf concept in managib Syeikh Abd Al-Qadir al-Jilani full of politic content. The first indication showed in the usage of suf word for tasawuf term. This terminology not only as a symbol of simplicity and purifying soul but alslo destined to politic critical symbol toward the luxurious living of the ruler/king in the palace. Managib applied struggle from without strategy in the action concept . This atrategy directed people in order to keep the distance and critisize the ruer/king that perceived dholim. The attitudes that performed in that strategy did not come closer to the ruler/king moreover until involvoing his/herself in ruling practice.

Keyword: *Managib, Tasawuf, Tarekat, Struggle from without.*

الخلاصة

نظرية التصوف في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني ذات مضمون سياسي، الظاهرة الأولى تظهر في استعمال لفظ الصوف للتصوف. وهذا المصطلح لا يقتصر ليكون رمزاً للزهد وظهارة الباطن، ولكن لنقد سياسي على حياة الترف عند أصحاب السلطة، واستراتيجية لهذه السياسة الابتعاد عن السلطة وتوجيه السبلطان الظالم. الموقف الذي يظهره الشعور بعدم القرب من السلطان فضلاً أن بنخرط في مزاوله السلطة.

المصطلحات الرئيسية: مناقب، تصوف، طريقة، الصراع من الخارج.

Pendahuluan

Di antara teks penting dalam aktifitas keberagamaan sebagian umat Islam Indonesia adalah *manaqib* (hagiografi). Teks *manaqib* berisi narasi “riwayat hidup” seorang tokoh yang dipandang sebagai wali. Ada beberapa teks *manaqib* yang dikenal di Indonesia, misalnya *manaqib* Syekh ‘Abd al-Qadir al-Jilani, *manaqib* Syekh Nuruddin Ahmad bin ‘Abd Allah al-Syadzili, dan *manaqib* Syekh Muhammad Saman. Tiap-tiap *manaqib* memiliki aspek-aspek narasi yang berbeda. Misalnya, ada *manaqib* yang hanya berisi narasi riwayat hidup seorang tokoh dalam aspek ibadah, keluarga, dan ekonominya, tetapi ada pula *manaqib* yang menarasikan aspek perilaku politik.

Fokus tulisan ini adalah telaah terhadap *manaqib* Syekh ‘Abd al-Qadir al-Jilani dari aspek ajaran politiknya. Ada beberapa alasan untuk membahas topik ini. Pertama, teks *manaqib* Syekh ‘Abd al-Qadir al-Jilani beredar di toko-toko buku dalam bentuk teks arab maupun terjemahan. Ada dua terjemahan yang beredar di toko-toko buku di Jawa Tengah, yaitu terjemahan dalam bahasa Jawa dan terjemahan dalam bahasa Indonesia. Upaya menghadirkan *manaqib* dalam bentuk terjemahan memiliki maksud agar isi pesan literal yang terkandung di dalamnya dapat dipahami oleh

para peminat serta menjadi contoh dalam kehidupan sehari-hari (Baidlowi Syamsuri, tt.:3). Kedua, isi teks *manaqib* Syekh ‘Abd al-Qadir al-Jilani memiliki perbedaan dengan isi *manaqib* yang lain. Salah satu perbedaan yang mencolok adalah muatan unsur-unsur politik yang ada di dalamnya. Unsur-unsur politik tersebut tidak tampak dalam *manaqib* Syekh al-Syadzili (w.1228). Ketiga, kegiatan membaca teks *manaqib* secara berjamaah telah mentradisi dalam kehidupan sebagian umat Islam. Acara yang disebut *manaqiban* dilakukan secara rutin. Misalnya tanggal 11 setiap bulan hijriyah dan hari-hari lain yang dianggap penting. Keempat, pelaku *manaqiban* terdiri dari anggota masyarakat dari berbagai macam latar belakang profesi, seperti petani, pedagang, guru, dosen, pejabat pemerintah, dan anggota legeslatif. Kelima, fenomena “agamaisasi politik” dan “politisasi agama” dapat muncul dalam kegiatan-kegiatan seperti *manaqiban* (Mahmud Sujuti, 2001:13). Keenam, demokratisasi politik yang bergulir di Indonesia memerlukan ragam tawaran konsep-konsep politik pada umat Islam agar mereka semakin cerdas dan arif menghadapinya.

Sehubungan dengan itu, maka ajaran politik *manaqib* Syekh ‘Abd al-Qadir al-Jilani relevan diketengahkan di tengah publik. Wacana-wacana politik yang berkembang di seputar

manaqib lambat laun akan menjadi tawaran-tawaran sikap politik bagi peminatnya. Sebagaimana diketahui bahwa aktivitas membaca terjemahan *manaqib* berarti menafsirkan. Membaca dan menafsirkan berarti “menulis ulang” dalam bahasa mental dan bahasa pikir pembaca (Komarudin Hidayat, 1995:2).

Di masa sekarang, sebagian besar peminat *manaqib* diperkirakan tidak mengetahui maksud narasi literalnya, namun terjemahan *manaqib* dalam bahasa Indonesia lambat laun akan membawa mereka masuk ke relung pemahaman isi. Prediksi ini didukung dengan beberapa fakta. Di antaranya adalah semakin berkurangnya jumlah angka warga buta aksara di Indonesia.

Kajian Pustaka

Keberanian penulis untuk membahas *manaqib* didorong oleh beberapa tulisan yang telah ada sebelumnya. Di antaranya adalah tulisan Martin Van Bruinessen berjudul *Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriya in Indonesia* (2000:361-395). Beberapa tulisan yang membahas keterlibatan tarekat dalam politik juga memperbesar keberanian. Misalnya buku *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang* (Mahmud Sujuti, 2001), *Polarisasi Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah Lombok pada Pemilu 2004* (Mohammad Abdun

Nasir, 2006:95-114), *Kyai dan Politik: Membaca Citra Politik Kyai* (Imam Suprayogo, 2007), dan *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik Politik* (M. Muhsin Jamil, 2005). Ada lagi satu tulisan sebagai pengayaan telaah, yaitu tulisan Syamsun Ni'am berjudul *Tarekat, Konsep Kewalian, dan Tradisi Haul: Kritik KH. Hasyim Asy'ari* (2007:237-255)

Tulisan Bruinessen (2000:361) yang menggunakan pendekatan sosiologi agama menghasilkan dua kesimpulan tentang *manaqib*. Pertama, teks *manaqib* telah lama menjadi literatur sakral bagi sebagian umat Islam Nusantara. Kegiatan membaca *manaqib* pada situasi dan kondisi tertentu diyakini sebagai solusi terhadap problem kehidupan seseorang. Mas Rahmat mendeskripsikan fenomena ini pada masyarakat Madura tahun 1888. Kedua, kemasyhuran *manaqib* dibuktikan pula dengan banyaknya teks terjemahan yang beredar dari berbagai percetakan.

Pendekatan sosiologi juga digunakan dalam tulisan Mahmud Sujuti, Imam Suprayogo, dan Mohammad Abdun Nasir. Dari proses *indept interview* yang diterapkan akhirnya menghasilkan deskripsi tentang tipologi, polarisasi, dan orientasi politik praktis para kyai tarekat.

Selain beberapa literatur yang khusus membahas *manaqib*, masih ada buku-buku tentang kehidupan dak-

wah dan kepemimpinan Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani. Misalnya, *rijalul Fikr Wadda'wah fil Islam* (Abu al-Hasan 'Ali Al-Hasani An-Nadwi, 1957:267-284). Berbeda dengan buku *manaqib*, buku karya Al-Nadwi ini hanya beredar di kalangan Perguruan Tinggi. Cara pandang pembacanya terhadap riwayat Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani juga berbeda, sebab mereka kebanyakan berpola rasional, sehingga tidak memandang "sakral" riwayat hidup seseorang.

Metode Penelitian

1. Sumber Data

Penulis menggunakan teks *manaqib* Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani karya Syeikh Ja'far bin Hasan bin 'Abd al-Karim al-Barzanji berjudul *Al-lujjain al-dani* terbitan maktabah al-'alawiyah Semarang. Sebagai teks pembanding digunakan buku *manaqib* terjemahan, seperti *Al-nur al-Burhan* karya Lutfi hakim (1422 H), *Lubab al-Ma'ani* karya Abi Muhammad Salih (tt.), *Jawahir al-Ma'ani* karya Ahmad Jauhari Umar (t.t.), *Penuntun Manaqib Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani* terjemahan Baidlowi Syamsuri (t.t.), dan *Terjemah Manaqib (Kisah Kehidupan) Syaikh Abdul Qadir Al-Jilani* karya Moh. Saifullah Al-Aziz (2000).

Semua sumber tersebut menyatakan bahwa penulis teks *manaqib* Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani adalah Ja'far

bin Hasan bin 'Abd al-Karim al-Barzanji. Ia dikenal sebagai seorang ulama, mufti, dan pengarang beberapa buku. Dilahirkan di Madinah dan wafat pada tahun 1184 H.

Ja'far bin Hasan bin 'Abd al-Karim al-Barzanji adalah pengagum Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani, sehingga ketika menulis kitab *Al-lujjain al-dani* menggunakan pendekatan apologetis. Hasilnya, isi kitab tersebut tidak satupun berisi kritik, tetapi berisi sanjungan-sanjungan yang luar biasa (Al-Barzanji, t.t:4-5).

Di Pulau Jawa, naskah terjemahan *manaqib* biasanya terdiri dari dua macam, yaitu (1) naskah terjemahan dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf Arab *pegon*, dan (2) terjemahan dalam bahasa Indonesia. Tiap-tiap terjemahan memiliki perbedaan gaya bahasa dan istilah serta tafsiran.

Di antara karya terjemahan ada pula yang salah terjemah atau cetak. Misalnya, terjemahan Syamsuri Baidlowi (t.t.:33) terhadap kalimat "*wa la yanamu ghaliban wa la yasyrabul ma'*". Ia menerjemahkan kalimat tersebut dengan kalimat "bahkan lebih banyak tidur dan tidak minum air". Orang yang semata-mata bergantung pada terjemahan dapat "tersesat" memahami kalimat ini, sebab maksud teks yang sebenarnya adalah menjelaskan tentang perilaku tasawuf Syeikh 'Abd al-Qadir. Di antaranya adalah ia hanya

mengambil waktu sedikit saja untuk tidur dalam kebiasaan hidupnya. Berdasarkan temuan tersebut, maka penulis menggunakan teknik *intertextuality* untuk menelaah beberapa naskah yang memiliki maksud sama. (Steenbrink, 1998:105-106).

2. Analisis Data

Ada dua tahap yang dilalui dalam penelitian ini, yaitu tahap pembacaan *heuristik* dan pembacaan *hermeneutik*. Pada pembacaan *heuristik*, penulis memfokuskan pada struktur bahasa dan penggunaan istilah. Adapun pada pembacaan *hermeneutik*, penulis memaknakan teks yang dianggap sebagai tanda terhadap sesuatu yang tersirat dari teks yang terbaca.

Dalam telaah teks, penulis mengabaikan sisi prinsip historis menyangkut ruang dan waktu yang ada dalam narasi isi manaqib. Oleh karena itu, isi tulisan tidak akan menjawab persoalan apakah isi teks *manaqib* termasuk sejarah atau mitos seperti definisi Kuntowijoyo (2001:8).

Langkah-langkah yang penulis lakukan dalam analisis adalah sebagai berikut:

- a. Membaca teks manaqib secara keseluruhan.
- b. Memilih bagian teks yang terkait dengan gambaran penguasa, hubungan rakyat dan penguasa, hubungan ulama dan penguasa.
- c. Melakukan *intertekstualitas* terha-

dap beberapa teks yang dipandang perlu.

- d. Memaknakan teks-teks politik yang terdapat dalam manaqib dengan cara mempertimbangkan aspek historisnya.
- e. Mengambil kesimpulan aktual dengan cara membandingkan dengan tipologi politik kaum tarekat di zaman sekarang.

Pembahasan

1. Unsur Politik dalam Terminologi Tasawwuf

Kata sufisme adalah khas Islam, sebab agama-agama lain tidak menggunakannya. Sufisme atau Tasawuf sebagaimana halnya mistisisme dalam agama lain mempunyai tujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan.

Harun Nasution (1990:57-58) mengemukakan tentang teori etimologi kata sufi sebagai berikut:

- a. *Ahl al-suffah* (), yaitu orang-orang yang ikut pindah dengan Nabi Muhammad dari Mekah ke Madinah. Kepindahan mereka mengakibatkan kehilangan harta, sehingga mereka secara ekonomi menjadi miskin. Mereka tinggal di masjid Nabi dan tidur di atas bangku batu dengan memakai pelana sebagai bantal. Pelana tersebut dikenal dengan istilah *suffah*. Mereka meskipun

- miskin, tetapi berhati baik dan mulia. Keadaan yang melakat pada dirinya adalah tidak mementingkan keduniaan dan miskin.
- b. *Saf* () pertama. Istilah ini diambil dari keutamaan dan kemuliaan orang yang salat di *saf* pertama.
 - c. Sufi dari kata *safa* () dan *sofia* yang artinya suci. Seorang sufi adalah orang yang disucikan. Mereka juga orang yang telah mensucikan dirinya melalui latihan berat dan lama.
 - d. *Suf* (), kain yang dibuat dari bulu, yaitu wol. Namun kain wol yang dipakai kaum sufi adalah wol kasar dan bukan wol halus seperti sekarang. Wol kasar yang dipakai pada waktu itu adalah simbol kesederhanaan dan kemiskinan. Lawannya adalah memakai sutra sebagai simbol kemewahan sebagaimana perilaku kalangan pemerintahan.

Di antara ke empat teori tersebut ada dua teori yang bersentuhan dengan unsur politik, yaitu teori pertama dan keempat. Politik dalam tulisan ini dipahami sebagai segala hal yang berkaitan dengan penyelenggaraan negara dan pemerintahan (Mahmud Suyuti, 2001:155). Definisi tersebut relevan dengan pendapat Miriam Budiardjo yang menyatakan ada 6

unsur dalam politik, yaitu negara (*state*), kekuasaan (*power*), pengambilan keputusan (*decisionmaking*), kebijaksanaan (*policy, beleid*), dan pembagian (*distribution*) atau alokasi (*allocation*).

Hubungan teori pertama (*ahlu suffah*) dengan politik sekurang-kurangnya tampak dalam penyebab kaum *muhajirin* di Madinah yang "tidur berbantal pelana (*suffah*)" serta hidup miskin di Madinah. Menurut M.A. Syaban (1993:12), kaum *muhajirin* rela hidup seperti itu, karena ketaatan kepada pemimpin agama yang telah menetapkan pilihan strategi politiknya. Pada saat itu, situasi Muhammad di Mekah dengan cepat semakin memburuk. Keselamatan jiwanya pun tidak terjamin. Ia tidak memiliki alternatif lain kecuali meninggalkan Mekah. Jaminan keselamatan itu datang dari Arah yang tidak diharapkan, yaitu Madinah. Ahmad Syafi'i Ma'arif (1996:12) juga menganalisis secara sosiologis bahwa Nabi Muhammad hijrah ke Madinah karena di Mekah tidak punya kekuasaan politik untuk menyokong misi kenabiannya. Di daerah yang baru, Nabi Muhammad akhirnya berperan sebagai kepala politik agama, sekalipun ia tidak pernah menyatakan diri sebagai penguasa.

Adapun keterkaitan teori kedua (*suf*, wol kasar) dengan politik lebih jelas lagi, sebab kaum sufi melakukan

“protes” secara langsung terhadap cara hidup penguasa dalam ber-ekonomi dan berpolitik. Kaum sufi mengusung simbol protes berupa pakaian yang sangat berbeda dengan pakaian penguasa di zamannya. Mereka juga mengasingkan diri dari keramaian dan menjaga diri dari pengaruh pemerintah agar batinnya tepat suci.

Menurut Harun Nasution (1990: 58), teori yang banyak diterima sebagai asal istilah sufi adalah teori “wol kasar”. Istilah tasawwuf yang terdapat dalam teks *manaqib* lebih dekat dengan teori wol kasar. Begitu pula nuansa-nuansa politik yang terkandung di dalamnya. Hal ini misalnya terdapat dalam ungkapan tentang pakaian Syeikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani (Al-Barzanji, t.t.:12):

Artinya:

Pakaian Syeikh ‘Abd al-Qadir adalah jubah dari bulu, kepalanya ditutup dengan sobekan kain, berjalan tanpa sandal, melalui tempat-tempat berduri di tanah-tanah terjal, yang demikian itu

karena ia tidak menemukan sandal, makanannya buah-buahan yang masih ada dipohon, sayur yang sudah dibuang, dan daun-daun rerumputan yang berada di tepi sungai, bahkan beliau tidak tidur dan tidak minum air (kecuali hanya sedikit).

2. Dari Tasawuf ke Politik Tarekat

Ungkapan sufi dalam *manaqib* dikemukakan pula dengan istilah *al-faqir* atau *fuqara’*. Istilah tersebut disebut tiga kali dalam teks *manaqib* (Al-Barzanji, t.t.:4, 26). Istilah *al-faqir* diartikan secara berbeda oleh para penerjemah. Moh Saifullah (2000:53) mengartikan istilah *tariq al-fuqara’* dengan “perilaku ahli tasawuf”. Penerjemahan yang sama dilakukan oleh Baidlowi Syamsuri (t.t.:46). Adapun Lutfi Hakim (t.t.:48) menerjemahkannya dalam bahasa jawa menjadi *dalanipun fuqara’ lan masakin/ dalanipun tiyang ingkang sami bi’ah ilmu tariq* (jalannya orang fakir dan miskin/ jalannya orang-orang yang berbaiat ilmu tariq). Muhammad salih (t.t.:36) menerjemahkannya dengan *dalane wong fakir* (jalannya orang fakir).

Pemadanan istilah *al-faqir* (ahli tasawuf) dengan tarekat seperti dilakukan oleh Lutfi Hakim terasa wajar, sebab istilah dan sistem tarekat memang disebut secara eksplisit dalam teks *manaqib*. Misalnya, penjelasan *manaqib* tentang transmisi

ilmu tarekat (*'ilm al-tariqah*) dari Syeikh Abi al-Khair Hammad bin Muslim al-Dabbasi kepada Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani (Al-Barzanji, t.t.:11).

Istilah tasawuf dan tarekat seolah-olah memiliki maksud yang sama, tetapi sebenarnya berbeda makna dan implikasi empiriknya. Tasawuf merupakan praktik isoteris agama yang lebih bersifat individual. Sedangkan tarekat telah mengambil bentuk praktik ordo sufisme yang terlembaga dan kental dengan model kepengikutan secara massif di masyarakat. Tarekat mengacu pada sistem meditasi dan ritual ibadah (*muhasabah, mua'tiyah, muratabah*) yang dihubungkan dengan sederet guru-guru sufi dan organisasi yang tumbuh di seputar metode sufi. Kemajuan spiritual pengikut tarekat ditandai dengan sederet *ijazah* dari guru. Tingkatan kemajuan dimulai dari status sebagai pengikut biasa (*mansub*), menjadi murid (*muqaddam*), pembantu syaikh (*khalifah*) sampai akhirnya menjadi guru (*mursyid*) (Rumadi, 2007:90-91).

M. Muhsin Jamil (2005:51) memaparkan bahwa tarekat pada mulanya merupakan perkumpulan orang sufi yang berdiri sendiri secara spontan dan tanpa ikatan. Perkumpulan tersebut lambat laun berkembang menjadi organisasi sufi populer dan memiliki peraturan-peraturan tertentu serta merebak menjadi jaringan yang sangat luas dan tersebar di wilayah

dunia Islam. Pondasi pertumbuhan jaringan tarekat adalah sistem hubungan antara *mursyid* dan *murid*. *Mursyid* memiliki peran sentral sebagai pembimbing ruhani dalam rangka melampaui tahap-tahap jalan sufi. *Mursyid* akan menuntun *murid* dengan cara yang rapi dan kongkrit hingga ia sampai berhasil melepaskan sifat kemanusiaannya. Oleh karena itu murid secara alami akan menerima otoritas dan bimbingan *mursyid*. Penerimaan ini didasarkan atas keyakinan bahwa potensi terpendam untuk dekat dengan Tuhan hanya bisa teraktualisasi sempurna bila dibimbing seorang *mursyid*.

Dari arah tarekat inilah pada gilirannya praktik politik tampil vulgar dalam ragam bentuk sikap dan perilaku. Secara normatif, sebenarnya antara politik dan tarekat merupakan dua domain yang berbeda dan terpisah. Namun keterpisahan normativitas tidak mesti terefleksi dalam ranah historisitas. Hal ini dapat disimak dalam catatan-catatan sejarah dunia Islam. Contoh yang sangat dekat dengan *manaqib* adalah keterlibatan lembaga-lembaga sufi dalam pergulatan politik, seperti *ribath*, *zawiyah*, dan *khanqah*. Hasan Asari (1994:91-94) menjelaskan bahwa *ribath* semula adalah barak-barak tentara muslim yang berada di garis depan pertempuran. *Ribath* diposisikan di perbatasan daerah yang masih di-

kuasai musuh atau yang sedang dalam proses penaklukan. Seiring dengan perjalanan waktu dan kondisi politik, maka penghuni *ribath* mengalihkan kecenderungan hidup dari pola perang fisik melawan musuh ke pola perang melawan diri dan jiwa dengan praktik sufi. Dijelaskan dalam Ensiklopedi Islam (1994:17) bahwa Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani menggunakan model *ribath* untuk tempat tinggal bersama keluarga dan tempat belajar muridnya dibanding model yang lain.

Adapun lembaga sufi *zawiyah* tradisional juga mempunyai hubungan erat dengan politik penguasa (mamluk) di Mesir. Begitu pula lembaga *khanqah* pada paruh kedua abad ke-5/ 11 memiliki hubungan yang sangat erat dengan penguasa politik dinasti Saljuq. *Khanqah* menjadi semakin kokoh esstensinya berkat patronase dengan penguasa. Hal ini dibuktikan dengan meluasnya institusi *khanqah* secara pesat bersamaan dengan ekspansi Sakjuq ke luar Kurasan dan Irak. (Hasan Asari, 1994: 96).

Di Indonesia terjadi fenomena yang hampir serupa. Mahmud Suyuti (2001:155-162) memberi contoh fenomenal tentang tarekat dan politik di zaman kolonial. Keduanya bertemu dalam jalur gerakan-gerakan sporadis menentang kekuasaan kolonial. Pada abad ke-17, seorang tokoh tarekat Syeikh Yusuf Makassar bergerak memimpin gerilya melawan kompeni.

Satu abad kemudian (1819) terjadi perlawanan orang Palembang terhadap kompeni yang dipelopori tarekat Sammaniyah. Pada tahun 1888 terjadi pemberontakan petani Banten terhadap kolonial Belanda. Sebagian "pemberontak" adalah para kyai dan haji yang menjadi pengikut tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah pimpinan Syeikh 'Abd al-Karim. Contoh serupa terjadi pula di Libya, Kurdistan, dan Turki.

Contoh lain interaksi tarekat dan politik dapat dibaca dalam sejarah hidup Syeikh Haji Jalaluddin Bukit Tinggi. Ia sebagai pendukung Presiden Soekarno mendirikan Partai Politik Tharekat Islam (PPTI). Pada awal Orde Baru, PPTI masuk Golkar, dan dalam pemilu 1971 menganjurkan semua anggota dan simpatisannya menyoblos gambar beringin. Sejak masa tersebut PPTI menjadi *underbow* Golkar.

Contoh-contoh serupa terjadi di wilayah lain di Indonesia. Misalnya, keterlibatan kelompok tarekat dengan politik di Rejoso, Cukir, dan Keding Kabupaten Jombang Jawa Timur. Kelompok tarekat Rejoso melakukan interaksi aktif dengan pemerintah Orde Baru. Kendaraan politik yang digunakannya adalah Golkar. Kelompok tarekat Cukir membuat jarak dengan pemerintah Orde Baru. Kendaraan politik yang digunakan adalah Partai Persatuan Pembangunan (PPP).

Sedangkan kelompok tarekat Kedinding Lor bermaksud mengambil jarak yang sama dengan partai Golkar, PPP, atau PDI (Mahmud Suyuti, 2001:160-162).

Di masa sekarang, interaksi tarekat dan politik sering menggunakan jalur Partai politik. Hal ini bisa terjadi, karena tarekat dan partai politik memiliki kesamaan pola. Tarekat memiliki pola kepengikutan yang dikokohkan dengan simbol *bai'ah* (Lutfi Hakim (t.t.:48). Adapun partai politik memiliki pola rekrutmen yang dikokohkan dengan AD/ ART. (Redaksi BP Cipta Karya, 2008:16). Anggota tarekat takut melanggar *bai'ah* karena "ancaman" sangsi berat

وَنَامَ مَرَّةً فِي إِيْوَانٍ كَسْرَى مِنَ الْمَدَائِنِ فِي لَيْلَةٍ
بَارِدَةٍ فَاحْتَلَمَ وَذَهَبَ إِلَى الشُّطِّ وَاغْتَسَلَ،
وَوَقَعَ لَهُ ذَلِكَ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ أَرْبَعِينَ مَرَّةً، ثُمَّ

صَعِدَ عَلَيَّ جِدَارُ الْإِيْوَانِ خَوْفًا مِنَ النَّوْمِ ...
3. Kekuasaan

Tasawuf yang dibangun dalam *manaqib* cenderung menjauh dari kekuasaan. Hal itu dapat dipahami dari ilustrasi *manaqib* tentang Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani berikut ini

Artinya:

Pernah suatu saat di malam yang sangat dingin Syeikh Abdul Qadir Al-Jilani tidur di **emperan istana** raja Kisra di daerah Madain. Tibatiba beliau bermimpi sampai mengeluarkan sperma. Seketika itu ia bangun dan kemudian berbegas pergi ke sungai untuk mandi. Kejadian itu berulang sampai empat puluh kali. Pada malam hari itu juga ia naik tembok emperan karena takut tertidur lagi... (Moh Saefullah al-Aziz, 2000:46)

Moh Saefullah al-Aziz (2000:46) dan Syamsuri Baidlowi (t.t.:36) mengartikan istilah *iwan* () dengan emperan. Istilah "emper" dalam kamus bahasa Jawa diartikan dengan serambi atau selasar (S. Prawiroatmojo, 1980:112). Kamus Bahasa Indonesia mengartikan istilah emperan dengan serambi (samping, muka, atau belakang) (Poerwadarmita, 1982:273). Penerjemahan istilah *iwan* tersebut berbeda dengan terjemahan beberapa kamus. Ahmad Warson Munawir (1984:56) mengartikan istilah *iwan* dengan ruang besar atau rumah yang besar lagi indah. Mahmud Junus (1990:55) mengartikan istilah *iwan* dengan aula atau istana.

Ditinjau dari konteks tasawuf, terjemahan yang berbeda tersebut dapat bertemu dalam maksud yang sama. Apalagi pemahamannya menggunakan metode berfikir *mafhum mukhalafah*. Metode ini membawa pembaca sampai pada kesimpulan bahwa Syeikh 'Abd al-Qadir tidak akan pernah kuat tidur di bangunan inti istana raja, sebab tidur di emperan saja sudah terganggu kesucian batinnya. Tanda gangguan itu berupa mimpi basah (*ihtilam*) yang menyebabkan dirinya menanggung *hadas* besar. Mimpi basah (*ihtilam*), – menurut teori psikologi – disebabkan oleh beberapa faktor yang sebagian terkait dengan khayal keindahan duniawiyah.

Memperhatikan istilah *hadas* kecil dan *hadas* besar sangat penting dalam memaknai perilaku seseorang sufi. Di dalam istilah *hadas* kecil maupun *hadas* besar terkandung maksud-maksud khusus. Di dalamnya ada sebab perilaku dan akibat yang ditanggung pelakunya. *Hadas* besar memiliki makna yang lebih “berat” dibanding istilah *hadas* kecil. Meminjam terminologi fiqih, *hadas* kecil hanya disebabkan oleh perilaku ringan seperti kentut, kencing, dan berak. Sedangkan *hadas* besar disebabkan oleh perilaku “berat”, seperti melakukan tindakan hubungan intim atau keluar sperma. (Wahbah Al-Zuhaili, 1989:357-360). Seseorang

yang mengalami *hadas* kecil cukup bersuci dengan cara wudlu. Sedangkan seseorang yang mengalami *hadas* besar diwajibkan bersuci dengan cara mandi besar (*junub*). Larangan bagi orang-orang yang *berhadas* besar juga lebih banyak dibanding larangan-larangan bagi orang yang *berhadas* kecil. Misalnya, orang yang *berhadas* kecil dalam persepsi kaum syafi'iyah masih diperbolehkan membaca al-Qur'an, sedangkan orang yang *berhadas* besar tidak diperkenankan melakukan tindakan serupa.

Perspektif negatif *manaqib* terhadap kekuasaan dikuatkan pula dengan ilustrasinya tentang pantangan politik syeikh 'Abd al-Qadir, yaitu (1) tidak mau berdiri di pintu-pintu menteri dan raja, (2) tidak mau berdiri untuk menghormat raja, dan (3) tidak mau menerima hadiah dari raja (Al-Barzanji, t.t.:26). Harta raja dicitrakan negatif dengan simbol darah. Misalnya, ilustrasi tentang hadiah emas dari raja Al-Mustanjid Billah kepada Syeikh Abdul Qadir. Sewaktu Syeikh Abdul Qadir memeras dua kantong emas yang hendak dihadiahkan kepadanya, maka tiba-tiba dari kantong tersebut mengalir darah. Peristiwa keluarnya darah dari kantong emas dipersepsikan sebagai cermin perilaku raja yang terindikasi memeras darah rakyat (Al-Barzanji, t.t.:48). Contoh lain adalah

ilustrasi tentang dua buah apel. Buah tersebut asalnya sama, tetapi isinya menjadi berbeda lantaran dipegang oleh dua orang yang berbeda. Buah apel yang satu dipegang oleh raja Abu Mudzafar Yusuf dan buah apel yang lain dipegang oleh Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani. Buah apel hasil belahan raja menjadi penuh dengan ulat, sedangkan buah apel hasil belahan Syeikh 'Abd al-Qadir berwarna putih dan berbau harum. Perbedaan isi dari belahan apel dipersepsikan sebagai cermin tingkat kesalehan pemegangnya. Buah apel yang isinya penuh ulat dipersepsikan sebagai cermin perilaku raja yang lalim (Al-Barzanji, t.t.:27).

4. Tipologi strategi Politik

Analisis dalam uraian ini diarahkan untuk mengetahui tipologi strategi politik *manaqib* terhadap kekuasaan. Agar bahasan dapat memiliki kebermaknaan empirik, maka penulis mengadopsi teori tipologi pandangan politik Kyai. Teori ini dipilih karena dunia kyai dan dunia *manaqib* memiliki kedekatan.

Sebagaimana telah diuraikan dalam sub bahasan sebelumnya bahwa ada tiga tipologi kyai dalam menghadapi kekuasaan, yaitu *struggle from within*, *struggle from without*, dan kooperatif kondisional. Kelompok *struggle from within* melakukan interaksi aktif dengan kekuatan dominan atau pemerintah. Kelompok *struggle from*

without membuat jarak dengan kekuatan dominan atau pemerintah. Kelompok kooperatif kondisional melakukan komunikasi terbatas dengan pemerintah untuk mendapatkan manfaat pengembangan tarekatnya.

Imam Suprayogo (2007:119-121) hanya menyebut 2 (dua) tipologi, yaitu kyai politik adaptif dan kyai politik mitra kritis. Kyai tipe pertama bersedia menyesuaikan diri dengan kekuatan dominan, sedangkan kyai tipe kedua berani mengambil sikap berbeda dengan kekuatan dominan, meskipun tidak berposisi.

Menyimak pada tipologi tersebut, strategi politik *manaqib* tentu tidak masuk dalam kategori *struggle from within*. Tidak masuk pula dalam kategori strategi adaptif. Sebab kedua kategori tersebut mensyaratkan adanya konsep terlibat langsung dalam kekuasaan. *Manaqib* memberi isyarat agar seorang sufi tidak mendekat pada penguasa.

Strategi politik *manaqib* juga sulit dikategorikan pada tipe kooperatif kondisional, sebab inisiatif komunikasi datang dari arah penguasa. Lagi pula harapan untuk memperoleh manfaat juga datang dari arah penguasa, bukan dari arah seorang sufi. Hal ini dapat disimak dari deskripsi *manaqib* tentang inisiatif khalifah Al-Mustanjid Billah (1160-1170) untuk mendapatkan manfaat dari Syeikh

'Abd al-Qadir al-Jilani (Al-Barzanji, t.t.:47). Isyarat serupa juga tampak dalam penggalan deskripsi tentang inisiatif seorang raja yang datang kepada Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani untuk mendapatkan manfaat dan menyerahkan hadiah (Al-Barzanji, t.t.:27).

Kategori strategi politik yang tepat untuk *manaqib* adalah *struggle from without*. Hal ini dikuatkan dengan ilustrasi *manaqib* bahwa Syeikh 'Abd al-Qadir selalu menjaga jarak dengan penguasa. Jarak tersebut diambil dengan tujuan untuk menjaga martabat tasawuf. Menurut *manaqib*, ada dua sebab pokok yang dapat menurunkan martabat tasawuf, yaitu tertarik pada kedudukan dan harta ((Al-Barzanji: 26). Oleh karena itu *manaqib* mendeskripsikan tentang (1) keengganan Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani untuk berkunjung kepada menteri atau raja, (2) keengganan Syeikh 'Abd al-Qadir untuk berdiri menghormat raja yang datang kepadanya, dan (3) keengganan Syeikh 'Abd al-Qadir untuk menerima hadiah dari raja.

Dalam rangka menjaga jarak dengan penguasa, maka *manaqib* secara epistemologis juga menempatkan ilmu tasawuf di atas ilmu fiqih, ilmu politik pemerintahan, dan ilmu hukum yang lain (Al-Barzanji, t.t.:23). Penempatan ilmu tasawuf seperti itu dibarengi dengan ilustrasi-ilustrasi yang menorehkan kesan adanya

rivalitas keilmuan Syeikh 'Abd al-Qadir dengan ilmu para ulama dan *umara* di zamannya. Sebagaimana dikisahkan bahwa 100 ulama fiqih pernah mengaku kalah menghadapi keilmuan Syeikh 'Abd al-Qadir. Mereka yang bermaksud menyoal Syeikh 'Abd al-Qadir tiba-tiba hilang pikiran ketika melihat cahaya bersinar dari dadanya (Al-Barzanji, t.t.:17). Fenomena rivalitas tersebut bisa dipahami lebih dalam dengan memperhatikan analisis tentang peran ulama fiqih dalam kenegaraan. Menurut M. Muhsin Jamil (2005:55) organisasi-organisasi sufi sejak abad ke 5 H/ 11 M merupakan benteng perlindungan rakyat atas otoritas negara. Organisasi ini memberi tempat yang nyaman bagi rakyat yang merasa tidak aman dari sultan-sultan yang otokratis dan zalim. Di sisi lain, para *fuqaha'* mengakui bahwa otoritas negara semacam itu masih dikategorikan sebagai kejahatan yang lebih kecil dari pada kekacauan dan keadaan tanpa hukum. Dari sini kemudian muncul dugaan bahwa ketidaksenangan gerakan sufi terhadap kelompok ulama fiqih bukan semata-mata berdasarkan alasan keagamaan, tetapi disebabkan pula oleh keterikatan mereka yang sangat intim dengan negara. Hukum yang harus diberlakukan negara adalah hukum agama yang dirumuskan para *fuqaha'*. Mereka memosisikan diri sebagai fungsionaris dan sekutu

negara. Oleh karena itu, *manaqib* tidak menyejajarkan ulama tasawuf dan ulama fiqih. Ulama fiqih diposisikan lebih rendah dibandingkan ulama fiqih.

Meskipun *manaqib* mendorong agar seseorang menjaga jarak dengan penguasa, tetapi memberi ilustrasi pula tentang Kesediaan Syeikh 'Abd al-Qadir menerima kedatangannya. Kesediaan menerima raja dibarengi dengan konsistensinya untuk menjaga dengannya padanya.

Melihat ilustrasi kesediaan Syeikh 'Abd al-Qadir menerima Raja yang terindikasi lalim, maka relevan pula jika strategi politik *manaqib* di-kategorikan dalam tipe mitra kritis. Apalagi maksud Syeikh 'Abd al-Qadir menerima penguasa adalah untuk memberi nasihat kepadanya. Raja tersebut masih dikategorikan muslim meskipun dipersepsikan lalim. Sedangkan sesama Muslim adalah mitra (*ikhwah*).

Nasihat yang disampaikan kepada mitra sesama Muslim juga sangat kritis, sebab bukan hanya berupa ucapan lisan, tetapi berupa visualisasi kejelekan perilaku penguasa. Simbol kejelekan perilaku yang ditampakkan juga sangat pedas, sebab mengarah pada klaim kepemimpinan raja yang "negatif" terhadap rakyat. Misalnya ungkapan bahwa raja memiliki indikasi perilaku politik "penghisap darah rakyat". Kritik-kritik pedas Syeikh 'Abd al-Qadir kepada penguasa senada dengan

tulisan Al-Nadwi (1969:276) tentang Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani. Misalnya, ketika pada suatu saat Syeikh 'Abd al-Qadir memberi peringatan keras kepada Amir al-mukminin Al-Muqtadi li amrillah karena mengangkat Abi al-Wafa' menjadi hakim. Begitu raja mendengar peringatan Syeikh Abdul Qadir, maka ia menangis dan akhirnya memberhentikan hakim tersebut.

Simpulan

1. Tasawuf dalam konsep kitab *Al-Lujjain al-Dani* kental dengan muatan politik. Indikasi awal atas simpulan tersebut dapat dipahami dari penggunaan kata *suf* sebagai akar kata tasawuf.
2. *Suf* adalah pakaian sufi yang terbuat dari bulu domba dan berbentuk jubah. Pakaian ini merupakan simbol kesederhanaan dan kebersihan batin sekaligus kritik terhadap kehidupan mewah para penguasa di istana.
3. Kritik politik *manaqib* ditujukan kepada penguasa yang terindikasi lalim. Di antara kriteria kelaliman penguasa adalah praktik politik "menghisap darah rakyat".
4. *Manaqib* mengajarkan strategi *struggle from without* dalam aksi politiknya. Strategi ini mengarahkan orang agar menjaga jarak dengan penguasa yang lalim dan

mengkritisinya. Seseorang dapat dianggap menjaga jarak dengan penguasa apabila tidak mendekat-dekat padanya, apalagi sampai melibatkan diri dalam praktik kekuasaan. Strategi *struggle from without* diajarkan oleh manaqib manakala berhadapan dengan kekuasaan yang lalim. Oleh karena itu, tujuan strategi tersebut semata-mata untuk memberi nasihat kepada penguasa. Targetnya

adalah penguasa menjadi sadar atas kekeliruannya.

5. Pemahaman tasawuf dalam *manaqib* akhirnya bergeser ke arah tarekat. Praktik politik dalam perspektif tasawuf dan tarekat pun berbeda. Praktik politik dalam perspektif tasawuf masih bersifat individual, tetapi praktik politik dalam perspektif tarekat bersifat masif. Praktik politik dalam anggota tarekat juga berbeda-beda menurut pandangan tokoh panutannya.

Daftar Pustaka

- Ahmad Warson Munawwi, *Al Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Pongpes Al-Munawwir, 1984)
- Ahmad Jauhari Umar, *Jawahirul Ma'ani*, (Pasuruhan: t.p., t.t.)
- Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1996)
- Al-Barzanji, Ja'far bin Hasan bin Abdil Karim, *Al-lujjain al-dani* (Semarang: Maktabah al-'alawiyah, t.t.)
- _____, *Penuntun Manaqib Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani* terjemahan Baidlowi Syamsuri (Surabaya: Apollo, t.t.)
- _____, *Terjemah Manaqib (Kisah Kehidupan) Syaikh Abdul Qadir Al-Jilani* terjemahan Moh. Saifullah Al-Aziz (Surabaya: Terbit Terang, 2000)
- Al-Nadwi, Abu Al-Hasan Ali Al-Hasani, *Rijal al-Fikr wa al-da'wah fi al-Islam*, (Damsyik: Darul Qalam, 1957)
- Dewan Redaksi Eksiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 1994)
- Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)

- Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Imam Suprayogo, *Kyai dan Politik: Membaca Citra Politik Kyai*, (Malang: UIN Malang Press, 2007)
- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Bentang, 2006)
- Lutfi hakim, *Al-Nurul Burhan juz I*, (Semarang: Karya Toha Putera, 1962)
- Lutfi hakim, *Al-nurul Burhan juz II*, (Semarang: Karya Toha Putera, 1383)
- Mahmud Suyuti, *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang*, (Yogyakarta: Galang press, 2001)
- M.A. Syaban, *Sejarah Islam (Penafsiran Baru) 600-750*, terjemahan Machnun Husein, (Semarang: IAIN Walisongo Press, 1993)
- Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Hidayakarya, 1990)
- Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Tama, 2001)
- M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).
- Mohammad Abdun Nasir, dkk., "Polarisasi Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah Lombok pada Pemilu 2004", dalam *Istiqra'*, Vol 5, Nomor 01, 2006.
- Muhammad Salih (tt.) *Lubabul Ma'ani*, (Kudus: Menara Kudus, t.t.)
- Qomarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Redaksi Cipta Karya, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2008 Tentang Partai Politik*, (Jakarta: PT Cipta Karya, 2008)
- Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam*, (Jakarta: Departemen Agama, 2007)
- S. Prawiroatmodjo, *Bausasra Jawa-Indonesia Jilid I*, (Jakarta: Gunung Agung, 1980)
- Syamsun Ni'am, "Tarekat, Konsep Kewalian, dan Tradisi Haul: Kritik KH Hasyim Asy'ari, dalam *Istiqra'*, Vol. 06, Nomor 01, 2007.
- Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu Juz I*, (Damsyik: Dar Al-Fikr, 1984)
- WJS. Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1982)