

Gerakan Sosial Tarekat Idrisiyyah; (Melacak Akar Moderasi dalam Konsep Tasawuf Sanusiyyah)

A Arsyul Munir

Institut Agama Islam Tasikmalaya

arsyul.munir@gmail.com

Received : 19/08/2023, Revised: 22/09/2023, Approved: 25/09/2023

Abstrak

Simplifikasi dan generalisasi atas sufisme sebagai momok keterbelakangan peradaban Islam merupakan upaya rasionalisasi yang nir-objektif. Karena itu, pembahasan ini menjadi penting untuk diteliti karena posisinya hendak mengklarifikasi problematika yang menyelimuti karakter dan hakekat tasawuf itu sendiri, melalui penelaahan mendalam terhadap tarekat Idrisiyyah. Atas dasar pernyataan itu, maka persoalan yang dikaji akan dibatasi oleh dua pertanyaan saja, yaitu; *pertama*, bagaimana sejarah perkembangan gerakan Sanusiyyah hingga ke tarekat Idrisiyyah?; dan *kedua*, bagaimana konsep moderasi perspektif tarekat Sanusiyyah? Dengan demikian, kajian ini akan mengandalkan jenis penelitian *library research* dengan alur pendekatan historis-sosiologis. Dalam konteks itu, asumsi yang melatari analisis wacana terhadap lokus terikat memunculkan satu pandangan umum sementara bahwa kemampuan tarekat Idrisiyyah sebagai sebuah gerakan sosial dalam proses mengadapsi tuntutan perubahan sosial yang begitu cepat didasarkan atas sistem keberagamaan terbuka yang meniscayakan seperangkat perilaku modern yang inklusif.

Kata Kunci: *Gerakan Sosial, Moderasi, Inklusif*

Pendahuluan

Fakta persinggungan antar primordialisme Islam di dalam sepanjang sejarahnya tampak terus berulang hingga hari ini. Agama yang dihayati dan terejawantahkan sebagai kebudayaan sudah barang tentu akan melahirkan doktrin, ritus, dan pola komunikasi yang berbeda, bahkan cenderung saling menegasikan. Dampak langsungnya adalah kemunculan beragam konflik horizontal-vertikal sebagai konsekuensi logis atas kontestasi keabsolutan yang tak perlu. Kondisi itu semakin diperburuk oleh lusinan stigma stereotipe yang sengaja diproduksi sebagai alat propaganda membunuh rival lain.

Dari perspektif historis, dialektika tersebut telah banyak memuntahkan peristiwa pilu yang meluluh-lantakkan epistemologi kesatuan ummat, sampai sekarang. Termasuk yang paling serius menerima tuduhan bernada *pejorative* adalah sufisme (tasawuf), semenjak terakhir kalinya digaungkan secara cemerlang oleh Al Ghazali melalui *master piece*-nya,

Ihya Ulumiddin, menghentikan laju dominasi filsafat peripatetik yang sebagian pandangannya terhadap beberapa objek tertentu dianggap menyimpang. (Mahmud, 1993) Terutama kritik tersebut muncul dari kaum Orientalis semacam Ignaz Goldziher dan Giorgio de Santillana. Keduanya menyepakati bahwa sumber kematian nalar di dunia Islam dimulai dari konservatisme Al Ghazali yang menutup rapat-rapat pintu ijtihad. Tentu tidak semua memiliki penilaian serupa. Meskipun asumsi yang sama seringkali dilemparkan oleh cendekia muslim. Ahmed Kuru dari Turki kemungkinan adalah salah satunya. Namun Goeorge Saliba yang juga merupakan tokoh Orientalis Barat mengkritisi balik justifikasi yang dilakukan Ignas dan Giorgio. Hal senada dilakukan pula oleh Cemil Akdogan, Ahmad Najib Mahmud –filsuf modern Mesir –, dan Sulaiman Donya yang berusaha membela Al Ghazali secara objektif (Kuru, 2020).

Belakangan, klaim anti nalar terhadap sufisme secara umum semakin dikuatkan oleh perilaku asketisme negatif penganut tarekat yang cenderung berkembang menuju sikap yang apatis, ahistoris, dan asosialis (Qusyty, n.d.). Asketisme negatif, baik secara teoretik maupun praktis dari sebagian ajaran Tasawuf akhlaki ataupun falsafy, seringkali dinilai “menyimpang” oleh kaum muslim rasionalis-tradisional. Sebut saja tokoh besar yang memiliki pandangan kehati-hatian terhadap ajaran tasawuf adalah M. Rasyid Ridha dan M. Rasyad Salim¹. Akibatnya, umat seolah dibuat tak peka terhadap fakta perubahan sosial yang terus menuntut perkembangan agresif dalam segala aspek kehidupan. Hingga singkatnya, sufisme kemudian seringkali dijuluki sebagai penghambat kemajuan peradaban Islam karena orientasi mistisismenya yang terlalu *other wordly*, sambil diam-diam melupakan dimensi perjuangan humanisme yang seharusnya diarahkan untuk menebar kemaslahatan kemanusiaan secara fundamental.

Tentu saja stigmatisasi ini berlebihan. Sebab bagaimanapun, fenomena keterbelakangan yang berhasil diidentifikasi secara objektif-faktual dapat dianalisis dari sudut pendekatan yang beragam. Faktor yang bersifat akumulatif itulah, baik pada level internal maupun eksternal, yang sebenarnya berada dibalik kemerosotan peradaban (Islam). Usaha menyederhanakannya ke dalam salah satu entitas saja semacam faktor sufisme sesungguhnya merupakan upaya simplifikasi yang tak ilmiah. Meskipun satu sisi, klaim tersebut juga tak sepenuhnya dapat dipersalahkan secara mutlak. Artinya, bahwa masih terdapat kemungkinan di mana aspek “sufisme” lain mendulang kontribusi minimum terhadap kejatuhan peradaban Islam.

¹ *As Shufiyyatu wal Fuqara*, Majalah Al Manar, Vol. 12, Hal. 746. <https://shamela.ws/book/6947/2196>

Paling tidak, ada beberapa alasan utama dibalik menguatnya kesan ini dalam benak sebagian kalangan muslim rasional, di antaranya adalah; *pertama*, semenjak kekalahan nalar diskursif (*burhani*) para filsuf muslim pada abad ke 5 H dari nalar Iluminatif (*irfani*) kaum sufi yang dipopulerkan Al Ghazali, atmosfer budaya keilmuan umat Islam setelahnya nyaris stagnan, tak mampu mendongkrak kreatifitas intelektual yang dapat mengantarkannya kepada dunia sains modern sebagai gerbang utama kemajuan saintifik; *kedua*, situasi semacam itu lantas menumbuhkan euphoria tersendiri di kalangan sebagian muslim tradisional yang menganggap capaian yang ada cukup *established*. Sebagai konsekuensinya, kualitas tradisi keilmuan di kalangan internal semakin menukik ke arah rutinitas pengulangan (tautologi) karya (*syarah, syarah atas syarat, al hawasy, dst*) yang cenderung kurang berbobot, tak *greget* dan jauh dari kata menggairahkan. Itulah mengapa akibat dari keduanya, mulai menyebar rumor miring tentang klaim penutupan pintu ijtihad dan lain sebagainya; *ketiga*, citra sebelumnya semakin diperparah oleh model ekspresi keberagamaan rigid, mitis, dan gnostis yang dilakoni sebagian pengamal suluk dari hampir semua faksi ketarekatan yang majemuk. Diakui atau tidak, rekam jejak data jenuh tersebut secara antropologis memang dapat dengan mudah diketemukan dalam belantara teks sosial yang menyejarah.

Namun di luar argumentasi itu, tetap saja simplifikasi dan generalisasi atas sufisme sebagai momok keterbelakangan peradaban Islam merupakan upaya rasionalisasi yang nir-objektif. Pasalnya, dengan tak bermaksud menutupi kenyataan realitas yang ada, sufisme sebagai sebuah gerakan sosial pro aktif, responsif, dan progresif terhadap tuntutan perubahan sosial yang mendesak juga banyak ditemukan kehadirannya dalam mengisi relung-relung kosong yang ditinggalkan oleh varian sufisme lain. Salah satu di antaranya adalah tarekat Idrisiyyah yang disinyalir merefleksikan sintesa metodologis dari pelbagai keistimewaan tarekat muktabar lainnya. Tak heran bila *postulate* yang dibangunnya selalu mengandaikan penyatuan antara dua metode penalaran *isyraqiyyah* dan *burhaniyyah* secara setara dan seimbang. Kecuali itu, adab *suluk* dalam tarekat ini pun sangat ketat mematuhi konsensus referensial Al Qur'an dan As Sunnah. Sementara ekspresi religius sebagaimana ditampakkan realitas faktual-objektif yang teramati, baik pada tataran doktrin, ritus, maupun sistem pergerakan sosialnya acapkali mengaplikasikan trilogi dialektika keimanan yang serius, konsisten, dan berurutan, di mana anasirnya komposit dari beberapa konsep dasar Ilmu-Ibadah-Amal, yang pada gilirannya melahirkan pandangan, sikap dan perilaku sosial para pesalik di dalamnya yang cenderung moderat. Paling tidak, sikap moderat yang ditampakkan muncul pada apa yang disebut Gerardus Van Der Leeuw sebagai esensi dan manifestasi yang

meliputi dua dimensi esoteris dan eksoteris sekaligus (Leeuw, 1986). Yang pertama berkaitan dengan persoalan doktrin dan ritus, sementara yang kedua berkaitan dengan modal interaksi sosial dengan seluruh entitas *in group* dan *out group*.

Karena itu, pembahasan ini menjadi penting untuk diteliti karena posisinya hendak mengklarifikasi problematika yang menyelumuti karakter dan hakekat tasawuf itu sendiri, melalui penelaahan mendalam terhadap tarekat Idrisiyyah. Atas dasar pernyataan itu, maka persoalan yang dikaji akan dibatasi oleh dua pertanyaan saja, yaitu; *pertama*, bagaimana sejarah perkembangan gerakan tarekat Sanusiyyah ke Idrisiyyah?; dan *kedua*, bagaimana konsep moderasi perspektif tarekat Sanusiyyah?

Metode Penelitian

Penelitian ini akan mengandalkan jenis penelitian *library research* dengan alur pendekatan sosiologis. Sementara itu, data-data primer dan sekunder yang didapat dari kedua kanal; riset lapangan dan studi literatur akan diolah, diidentifikasi, dikategorisasi dan dianalisis sesuai dengan acuan problem tematik yang munculkan. Dalam konteks itu, asumsi yang melatari analisis wacana terhadap lokus tarekat memunculkan satu pandangan umum sementara bahwa kemampuan tarekat Idrisiyyah sebagai sebuah gerakan sosial dalam proses mengadopsi tuntutan perubahan sosial yang begitu cepat didasarkan atas sistem keberagamaan terbuka yang meniscayakan seperangkat perilaku modern yang inklusif. Berangkat dari paparan sebelumnya, maka kerangka teoritis yang digunakan untuk memotret perkembangan gerakan sufisme Idrisiyyah adalah sebagai berikut, demikian secara berurutan: *struktur kesempatan politik*, *framing sosial*, dan *mobilisasi sumber daya*. Untuk pertama kalinya, mekanisme struktur kesempatan politik ini diperkenalkan oleh Peter Eisinger dalam artikelnya bertajuk *American Science Review* yang diterbitkan pada tahun 1970.

Hasil dan Pembahasan

Aspek Perkembangan Historis: Dari Sanusiyyah ke Idrisiyyah

Salah satu dasawarsa kontemporer yang paling menarik dalam rentang sejarah Indonesia kontemporer adalah dasawarsa 1980-an. Menurut Azra, sepuluh tahun tersebut merupakan masa-masa ajaib yang memunculkan berbagai perkembangan baru, terutama dengan menyeruaknya gerakan aktifisme Islam yang mengusung semangat revivalisme Islam. Dalam konteks seperti itulah, sufisme semakin dapat menancapkan eksistensinya di Indonesia secara mengakar. Setidaknya, ia turut serta dalam proses pengembalian kesadaran

dan jati diri kaum muslim Indonesia akan pentingnya menerjemahkan aspek keberagamaan simbolik dalam kehidupan sehari-hari (Azra, 1999).

Sebagai konsekuensinya, atribut-atribut kultural keagamaan Islam semacam hijab dan lain sebagainya mulai marak. Kesemuanya menunjukkan kemunculan fenomena baru kebangkitan nilai-nilai Islam di dunia dan khususnya Indonesia. Hal tersebut sebagaimana ditegaskan pula oleh Imdadun Rahmat, bahwa: “sejak era 1980-an, perkembangan Islam di Indonesia ditandai oleh munculnya penguatan religiusitas umatnya. Fenomena ini sering ditenggarai sebagai kebangkitan Islam. Dan hal itu muncul dalam bentuk meningkatnya kegiatan-kegiatan ibadah, menjamurnya budaya pengajian, merebaknya busana Islami, dan munculnya banyak lembaga ekonomi Islam (seperti bank-bank syariah dan lain sebagainya).” (Rahmat, 2004).

Kondisi demikian juga terjadi bukan sekadar pada nilai-nilai kultural yang sifatnya lebih kepada urusan personal. Berkembangnya Islam di tanah air juga dapat dilihat pada tingkat yang lebih makro. Yakni dengan masuk dan berkembangnya berbagai gerakan keagamaan yang memiliki gagasan tentang revivalisme Islam.

Salah satunya adalah gerakan sufisme Idrisiyyah yang berkembang pesat terutama sejak kepemimpinan Mursyid hari ini yaitu, Syaikh Akbar M. Fathurrahman, M.Ag. Pertumbuhan tarekat ini dalam belantika gerakan keagamaan di Indonesia menandai kecenderungan baru dalam aktifisme Islam.² Meski basis tarekat Idrisiyyah berada jauh dari pusat masyarakat kota industri, namun sistem ajarannya mampu mengintegrasikan dua sayap orientasi ideal yang diandaikan dalam sebuah modernitas yang berkeadaban; persenyawaan antara kemajuan spiritual satu sisi dan material di sisi lain. Di era ini, sufisme Idrisiyyah banyak melahirkan loncatan-loncatan besar (*quantum lead*) ke dalam berbagai dimensi kehidupan di antaranya; dakwah, pendidikan, ekonomi, sosial kemasyarakatan, politik, kebudayaan dan lain seterusnya. Sampai sejauh yang teramati, sufisme Idrisiyyah merupakan salahsatu gerakan keislaman yang tampaknya serius mengaplikasikan universalitas Islam yang meniscayakan keseimbangan antara dua capaian dunia dan akhirat.

² Nama Idrisiyyah dinisbatkan kepada salah seorang Mursyid Idrisiyyah yang bernama Syekh Ahmad bin Idris Ali Al-Masyisyi Al-Yamlakhi Al-Hasani. (1760 - 1837), salah seorang *Mujaddid* (Neo Sufis) yang berasal dari Maroko. Idris, yang kepadanya dinisbatkan nama tarekat ini adalah nama ayah dari pendirinya. Syekh Ahmad bin Idris dikenal sebagai sosok Ulama yang berhasil memadukan dua aspek lahir (syari'at) dan batin (hakikat). Ia juga dikenal sebagai pembaharu dalam dunia tasawuf dari penyelewengan kaum kebatinan seperti tahayul, khurafat, dan lain lain. **Tarekat Sanusiyyah** dibawa ke Indonesia oleh Syekh Abdul Fattah pada tahun 1932. Dia menerimanya dari **Syekh Ahmad Syarif As-Sanusi** (1875-1933) di Jabal Qubais (Mekkah) dan berguru selama 4 tahun. **Kemudian dengan beberapa alasan, Syekh Abdul Fattah mengembalikan nama tarekat Sanusiyah menjadi Tarekat Idrisiyyah (agar mudah penyebarannya di masa penjajahan saat itu).** Lih. <http://m.idrisiyyah.or.id/profil/sejarah/>

Karena itu, upaya pemantapan dalam berbagai bidang garapan realistik semakin mengukuhkan resonansi kesinambungannya dengan etos pembebasan yang mengkonstruksi perilaku progresif dalam semua tatanan kehidupan. Pada gilirannya, hal itu kemudian menjadi semacam *social capital* untuk mempopulerkan eksistensi dirinya di tengah kancah pergerakan muslim kontemporer di Indonesia.

Pertumbuhan gerakan Idrisiyyah di era ini tentunya ditopang oleh kondisi sosio-politik yang permissif. Selain itu, orde yang relatif terbuka juga semakin memberikannya untuk berkembang lebih mengakar. Fase ini merupakan sesuatu yang baru bagi tarekat Idrisiyyah untuk memulai ekspansi dakwahnya melalui media-media seperti, majalah, buku, radio, youtube, televisi lokal & nasional serta lainnya. Pengajian-pengajian yang digawangi tarekat ini juga mulai bermunculan dari satu masjid ke masjid lain. Sama seperti gerakan atau organisasi massa yang lain, sufisme Idrisiyyah seperti mendapat kesempatan dan jaminan yang setara untuk dapat mengembangkan dirinya dalam ruang lingkup kehidupan sosial Indonesia yang sangat demokratis.

Dengan demikian, bahasan ini akan mencoba melihat fenomena struktural yang memunculkan dan memberikan kesempatan kepada gerakan sufisme Idrisiyyah di Indonesia untuk berkembang (*political opportunity*); mendeskripsikan peran aktor intelektual dalam mengemas ideologinya (*framing*); serta memobilisasi sumber daya yang dimiliki (*resources and mobilization*) tarekat tersebut, berhubungan selanjutnya dengan sejarah masuknya ke tatar Indonesia.

Pertama, *political opportunity* atau struktur kesempatan politik (SKP); berarti sebuah pola hubungan antara elit, konstituen politik, dan pelbagai kelompok masyarakat yang mempunyai keterikatan politik. Terdapat 4 dimensi operasional yang harus dipenuhi salahsatunya oleh SKP, yakni: (1) keterbukaan atau tertutupan relatif dari sebuah sistem politik; (2) stabilitas atau instabilitas antar jejaring elit politik; lalu, (3) ada atau tidaknya aliansi-aliansi kepentingan di tingkat elit status quo, dan terakhir; (4) kecenderungan negara untuk melakukan represi atau sebaliknya (Muhtadi, 2011) .

Karena itu, struktur kesempatan politik dalam teorinya akan mentransformasikan dirinya bagi kelompok sosial apapun dengan hanya dua pilihan terbatas; memberinya kesempatan untuk berkembang atau justru sebaliknya membiarkan kebebasannya diberangus secara semena-mena. secara umum, realitas sebuah sistem dan struktur politik yang menjadi penghambat dan/atau pendorong atas lajunya sebuah organisasi sosial kemasyarakatan dapat dikategorisasi ke dalam dua pola; *pertama*, pola hubungan sistemik yang tertutup dan pola hubungan sistemik yang terbuka. Sederhananya, pola hubungan

politik-tertutup akan menciptakan hambatan serius bagi gerak dan perkembangan kelompok sosial apapun. Sementara itu, sistem politik-terbuka akan membuka kran politik demokratis yang menjamin kemunculan berbagai gerakan sosial secara lebih setara dan professional. Maka semakin terbuka iklim politik, semakin besar kesempatan yang dimiliki oleh kelompok sosial kemasyarakatan [apapun] untuk berkembang. Begitu sebaliknya, semakin tertutup iklim politik, maka semakin tertutup pula kesempatan yang muncul untuk sekedar bergerak mengekspresikan diri (Kriesi, 2004).

Dalam konteks itulah, era reformasi, Telah disebutkan sebelumnya, bahwa era reformasi merupakan sistem politik yang terbuka (*open system*). Menurut Amir, indikasinya dapat dinilai –setidaknya–, dari regulasi dan pembentukan tatanan baru politik yang menciptakan pola hubungan yang terbuka antara elit, partai politik dan kelompok-kelompok kepentingan. Contoh yang paling mudah untuk menggambarkan hal tersebut adalah dengan diterbitkannya UU No. 2 1999 tentang partai politik dan UU No. 3 1999 tentang Pemilihan Umum. Kedua regulasi tersebut memberikan ruang yang menjadi ajang kompetitif bagi sirkulasi elit. Senada dengan hal itu, penilaian McAdam tentang seberapa jauh sebuah struktur bisa menjadi kesempatan atau tidak bagi sebuah gerakan sosial –umpamanya–, dengan cara melihat ada atau tidaknya repesifitas pemerintahan (Amir, 2003) . yang biasanya digambarkan sebagai ruang kebebasan yang seolah tanpa batas memberikan angin surga bagi gerakan sufisme Idrisiyyah untuk dapat berkembang semaksimal mungkin. Sebab di era inilah hak-hak hampir semua kelompok pergerakan Islam turut dijamin konstitusi di dalam melakukan kegiatan ekspansi dakwahnya melalui berbagai media tanpa takut dijegal oleh upaya-upaya represif dari para penguasa baru.

Patut dicatat bahwa faktor *political opportunity* ini bukanlah pra-syarat mutlak bagi eksisnya sebuah organisasi sosial keagamaan apapun. Sebabnya, selain karena gerakan sufisme Idrisiyyah ini telah memiliki orientasi, filosofis, tujuan, strategi, gagasan dan cita-citanya yang independen jauh sebelum masa-masa reformasi yang terbuka, struktur kesempatan politik sendiri hanyalah medium yang memberikan keleluasaan untuk melakukan gerak akselerasi *dakwah islamiyyah* yang ekspansif, di mana sebelumnya tak bisa dilakukan secara leluasa, terutama pada kondisi regime pemerintahan despotik yang menerapkan struktur kesempatan politik tertutup [ex; era Orde Baru, Order Lama dst].

Bila ditarik lebih jauh lagi ke dalam sejarah gerakan sufisme Idrisiyyah (yang pada asal mulanya bernama Sanusiyyah) di Timur Tengah, maka latar kemunculan pertama kalinya juga dipengaruhi oleh konstelasi politik yang serupa. Paling tidak faktor-faktor yang dapat diidentifikasi merupakan bagian dari struktur kesempatan politik itu terdiri dari

beberapa hal; *pertama*, carut-marutnya kekuatan politik kekhilafahan usmaniyah yang dicerminkan oleh kemunduran sistem birokrasi, pertikaian antar kaum bangsawan di tengah pusaran elit politik yang kian memancing kisruh internal dan lain sebagainya; *kedua*, adanya kebangkrutan moral para penguasa definitif, baik di wilayah distrik maupun pusat kekhilafahan sehingga memicu proses destabilisasi sosial yang mengundang banyak fenomena kriminal, kemiskinan, keterbelakangan intelektual, dan menjamurnya praktik-praktik keberagamaan yang menyimpang, dan; *ketiga*, imperialisme sebagai fakta ironic humanisme Barat yang berkarakter dualistik. Komplikasi inilah yang kemudian mencuatkan gerakan tarekat Sanusiyyah pada akhir abad ke 19 pada posisinya sebagai gerakan sosial reformis bernafaskan sufisme-etik yang berorientasi kepada perbaikan seluruh aspek kehidupan dunia dan akhirat secara proporsional.

Kedua, selain struktur kesempatan politik [*political opportunity*], perkembangan gerakan sufisme Idrisiyyah juga turut ditunjang oleh apa yang disebut Benford dan Snow sebagai *Framing* (pembingkai). Istilah yang berasal dari gagasan Goffman mengenai teori *frame* merujuk pada fenomena aktif dan berproses yang melibatkan banyak agensi dalam mengkonstruks realitas (Snow, 2004).

Maka dari sudut pandang tersebut, tarekah Idrisiyyah sebagai sebuah gerakan sosial pun sudah barang tentu memiliki strategi *framing* tersendiri dalam pengemasan ajaran, pemikiran dan ideologinya. Setidaknya, terdapat tiga tahapan strategi *framing* yang tampaknya diadopsi oleh tarekat ini. Ketiga tahapan tersebut –sebagaimana disebutkan oleh Benford dan Snow–, antara lain adalah *diagnostic framing*, *prognostic framing* dan *motivational framing*. Tiga tahapan dalam strategi *framing* inilah yang melahirkan sebuah tindakan sosial yang pada gilirannya menjadi penanda bagi aktifitas para aktor progresif dari gerakan sosial sufisme Idrisiyyah/Sanusiyyah.

Kecuali itu, *diagnostic framing* adalah artikulasi awal berupa identifikasi atas segala persoalan kehidupan yang menjadi titik tumpu perjuangan. Tahapan framing seperti itu seringkali juga dilakukan oleh setiap gerakan Islam. Sehingga pada umumnya hampir semua gerakan Islam di tahapan ini memiliki *framing* yang sama; bahwa –umpamanya– kemunduran kaum muslim saat ini sangat rutin didiagnosa sebagai akibat dari kesengajaannya meninggalkan ajaran Islam yang *kaffah*. Hanya saja memang gerakan Islam tersebut memiliki titik tumpu dan titik tuju yang berbeda, selain taktik dan strategi yang juga berlainan dalam merespons solusi atas problem kemunduran umat yang pastinya sangat beragam. Itulah mengapa dari perspektif pengemasan ideologi, setiap gerakan Islam akan

menampakkan keunikan dan/atau kekhasannya masing-masing sehingga tampak seolah berbeda satu sama lain.

Berdasarkan hal itu, persoalan keterbelakangan peradaban yang dialami kaum muslim saat ini diartikulasikan oleh gerakan tarekat Idrisiyyah bermuara kepada salah sekian penyebab utama yang pernah digambarkan oleh Nabi Muhammad saw, melalui hadithnya yang berbunyi demikian:

“Hampir tiba saatnya umat-umat (lain) mengerumuni kalian seperti hewan-hewan yang berebut makanan di dalam sebuah bejana”. Salah seorang bertanya, “Apakah jumlah kami sedikit pada saat itu?” Beliau menjawab, “Bahkan jumlah kalian pada saat itu banyak. Akan tetapi keadaan kalian seperti buih yang dibawa arus air dan sungguh Allah akan mencabut dari dada musuh kalian rasa takut terhadap kalian, serta Allah akan hujamkan *al wahn* di dalam hati kalian.” Para Sahabat bertanya, “Wahai Rasulullah! Apakah *al wahn* itu?” Beliau menjawab, “Cinta dunia dan takut mati”. (HR. Abu Dawud No. 4297); (HR. Ahmad V/278).

Melalui hadith tersebut, secara umum dinilai bahwa persoalan yang menimpa umat Islam saat ini sangatlah kompleks. Akumulasi dari semua problem yang ada pada gilirannya membuat kondisi kaum muslim saat ini semakin mengalami keterbelakangan peradaban di segala bidang kehidupan. Akibatnya, sekelompok non muslim yang phobia terhadap Islam senantiasa berkolaborasi dan berkonspirasi untuk menihilkan ajaran Islam dan mendiskreditkan para penganutnya hingga ke titik paling nadir. Lebih jauh, mereka bahkan berusaha menguasai dan menjajah tanah kaum muslim hingga diumpamakan oleh hadith tersebut dengan gambaran yang cukup miris dan menyedihkan; ibarat nampan besar yang dikerumuni hewan-hewan buas yang saling berebut makanan, mencuri, dan meraup kekayaan dengan rakus tanpa ada yang bisa mencegahnya. Dan hal itulah yang menunjukkan bangsa-bangsa non muslim itu tak merasa takut lagi kepada kaum muslim sehingga mereka bebas melakukan apapun sekehendaknya.

Lebih detail disebutkan bahwa pangkal kompleksitas problem di atas terletak pada kondisi kejiwaan yang terlalu sesak dipenuhi oleh semacam penyakit hati yang merusak orientasi dan konsistensi manusia sebagai hamba Allah swt. Maka paling tidak, penampakannya terus menyeruak melalui pelbagai bentuk perilaku “abnormal” yang justru membuat eksistensi dirinya terjerumus ke dalam jurang hawa nafsu. Dari sini, sejengkal demi setahap, kesadaran esensialnya mulai tergantikan dengan kesadaran palsu untuk kemudian diperankan lebih dekat sesuai tuntutan hasrat dan keinginan hawa nafsu yang egosentris. Dampaknya fatal, adanya fenomena penyimpangan sebagian kaum muslim yang

banyak terjerumus ke dalam aliran-aliran pseudo-Islam yang menyelisihi tuntunan sunnah. Inilah sesungguhnya titik-tolak semangat tarekat Idrisiyyah di atas semua gerak dan langkah dakwahnya pada setiap tempat dan waktu yang berbeda-beda.

Jika tahap *diagnostic framing* cenderung memaparkan problem inti kemunduran peradaban Islam beserta kondisi realitas yang mengandaikan adanya gerak perubahan sosial mendasar; maka di tahap selanjutnya, yaitu; *prognostic framing* [yang adalah sebuah kegiatan mengartikulasikan solusi-solusi praktis yang kemudian ditawarkan untuk memecah persoalan-persoalan yang sudah diidentifikasi sebelumnya] –, gerakan sufisme Idrisiyyah mulai menderivasi solusi-solusi realistis-konkrit atas berbagai problem keumatan yang tengah dihadapi.

Dalam tahapan ini –sebagaimana dinyatakan pula oleh Benford dan Snow–, bahwa gerakan sosial keagamaan apapun biasanya akan melakukan berbagai penyangkalan atas berbagai problem sosial yang ada sembari terus menjamin kemanjuran dari solusi-solusi kreatif yang ditawarkan. Maka garis besar dari solusi yang ditawarkan gerakan tarekat Idrisiyyah di Indonesia untuk mengembalikan kejayaan umat Islam dirumuskan melalui pemaknaan terhadap Islam dari perspektif yang berbeda, yaitu; penegakkan kembali tiga pondasi Islam (Tauhid, Shari'ah, dan Tasawuf) secara SIMPATIK (Simpel-Praktis-Komprehensif). Karena hanya dengan hal itulah, Islam tak sekedar menjadi doktrin yang kosong belaka, melainkan menjelma menjadi sebuah kesalehan individual-sosial progresif (*muslih*) yang didasari oleh kerangka hati yang *mukhlis*. Itulah proses penegakkan makna Tauhid yang sebenar-benarnya.

Maka titik tujuan gerakan sufisme Idrisiyyah adalah mengajak manusia untuk menghambakan diri hanya kepada Allah Swt, dengan cara positif; memperbaiki keadaan diri dan masyarakat secara kontinu dan bersamaan. Itu mengapa metodologi dakwah sufisme Idrisiyyah bercokol kokoh pada trilogi tasawuf yang bergerak secara simultan; *takhally*, *tahally*, dan *tajally*. *Takhally* berarti membersihkan diri dari segala kotoran jiwa [termasuk di dalamnya adalah rusaknya keyakinan karena hawa nafsu dan perilaku menyimpang yang diakibatkan pemikiran-pemikiran distorsif]. Sementara *tahally* adalah mendidik jiwa-jiwa [individu/masyarakat] yang telah terlepas dari segala macam belenggu kekokotoran hati melalui internalisasi nilai-nilai etis transendental sehingga terbentuklah proyeksi proses akhir yang disebut sebagai *tajally*, yaitu; pengeksternalisasian nilai-nilai ketuhanan dalam seluruh dimensi sosial kehidupan manusia secara objektif.

Setelah selesai pada tahapan *diagnostic* dan *prognostic framing*, proses akhir teori *framing* adalah *motivational framing*; yaitu semacam propaganda bersama untuk

menggerakkan anggota internal (para murid tarekat Idrisiyyah) untuk terlibat secara progresif pada usaha-usaha perbuatan kolektif [*amal jama'i*] dalam memperbaiki keadaan individual-sosial menuju proses perubahan yang artikulatif.

Di tahapan ini, gerakan sufisme Idrisiyyah mengemas ide-idenya ke dalam aktivisme kosakata yang penuh dengan aura optimisme positif (*vocabularies of motive*). Barangkali semacam “jargon” atau “*tagline*” atau “*hashtag*” yang biasanya digunakan untuk menjangkau dukungan moral dari para audience seluas mungkin. Maka segala aktifitas pergerakan sufisme Idrisiyyah yang didasari dan dituntun oleh pandangan-pandangan sebelumnya dikemas secara apik ke dalam bentuk “jargon” seperti: “sintesa antara nalar *isyraqiyyah* dengan nalar *burhaniyyah*”, atau “*lillah, fillah, billah*”, atau “ilmu, ibadah, amal”, atau “*takhally, tahally, tajally*”, atau “Islam, Iman, Ihsan”, atau “Tauhid, Syari’ah, Tasawuf, dan lain sebagainya.

Dengan demikian, prosesi *framing* sebagaimana diutarakan di atas –, sebetulnya cukup fungsional terhadap beberapa hal berikut: [1] mengkonstruksi ideologi gerakan sosial keagamaan sebagai penciri khusus yang dapat diterima dan/atau ditolak oleh khalayak ramai, [2] sebagai *guideline* bagi para aktor sosio-intelektual gerakan sosial keagamaan dalam mencapai tujuan-tujuan ideologisnya, dan [3] sebagai *branding* atas semua tindakan sosial aktor intelektual gerakan sosial keagamaan terkait. Lebih jauh, bahwa *framing* ini juga berfungsi untuk mengkonstruksi identitas kolektif melalui penggunaan “jargon” atau “*tagline*” atau “*hashtag*” sebagai “labeling” yang menyiratkan identitas nilai.

Ketiga, adalah *resources* (sumber daya) yang merupakan bagian terpenting dalam penetrasi sebuah gerakan sosial. karenanya, dapat dipastikan bila seluruh gerakan sosial mestilah membutuhkan sumber daya yang cukup untuk menerjemahkan keseluruhan aktifitasnya ke dalam ruang sosial. Sebab, seberapa-pun terbukanya struktur kesempatan politik dan suksesnya anasir *framing* dalam mengelaborasi sebuah gerakan sosial, namun tanpa dukungan sumber daya yang memadai [*resources*], maka niscaya tak akan bisa menjalankan aksinya dengan leluasa.

Faktor *resources* sendiri sesungguhnya dapat diposisikan dalam artinya yang luas. Ia boleh komposit dari kekuatan finansial, akses terhadap media, dukungan dari simpatisan, dan/atau loyalitas anggota. Sebagaimana dapat terdiri dari kepemilikan terhadap aset ruang/gedung, aset pengetahuan (*stock of knowledge*), aset skill (keahlian), dan termasuk juga terhadap aset nilai dan ideologi yang dimiliki oleh para aktor di belakang layar (Opp, 2009).

Senada dengan itu, Tilly menyinggung hal yang serupa bahwa apa yang disebut sebagai *resources* [sumber daya] –singkatnya–, merujuk kepada segala sesuatu yang memiliki nilai manfaat (*utility*), baik dimiliki oleh individu atau pun kelompok –, yang terkontrol dan dapat dikuasai serta dimanfaatkan secara kolektif untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu yang bersifat *becoming* dari sebuah gerakan sosial (Tilly, 1978).

Begitu pula dengan apa yang dimiliki gerakan sufisme Idrisiyyah, tampaknya dapat diandalkan untuk kepentingan perkembangan selanjutnya ke tahap *futuh*. Beberapa *resources* yang dimaksudkan di sini merupakan kepemilikan terhadap akses dan aset tersebut meliputi ; (1) pengetahuan tasawuf yang sangat sederhana, praktis, dan sesuai dengan pakem ajaran tarekat muktabar berasaskan Al Qur'an dan As Sunnah; (2) nilai-nilai sufisme modern yang mensinergikan antara dua orientasi dunia & akhirat secara riil; (3) ideologi pergerakan yang menyisir hampir semua aspek kehidupan sosial; dakwah, pendidikan, ekonomi, politik, dan lain seterusnya; (4) metodologi aktifisme yang mengintegrasikan antara dua potensi nalar manusia yaitu; *isyraqiyyah* dan *burhaniyyah*; (5) mobilisasi dana baik berbentuk swadaya maupun lainnya untuk keperluan dakwah, mendirikan masjid atau *zawiyah-zawiyah* baru pada skala lokal, nasional, regional, hingga internasional, membangun sekolah-sekolah dan pesantren, melebarkan sayap perekonomian, melakukan pelatihan *life skill*, menerbitkan buku-buku edukasi tasawuf yang bercorak neo-sufisme, dan lain sebagainya; (6) loyalitas *khidmah* para murid yang nyaris tak bertepi; (7) pada konteks hari ini, tarekat *Idrisiyyah* bahkan mampu memanfaatkan moment modernitas semacam akses terhadap jaringan televisi, radio, bahkan *platform* medsos secara terbuka sebagai media dakwah, pengajian-pengajian, *daurah*, dan lain seterusnya.

Demikianlah perkembangan tarekat Sanusiyyah hingga ke tarekat Idrisiyyah di Indonesia yang sangat ditopang eksistensinya oleh ketiga faktor di atas. Dari paparan tersebut dapat disimpulkan bahwa terdapat simpul-simpul kontinuitas transmisi yang terus diperankan oleh kedua gerakan sufisme Sanusiyyah di masa lalu dengan neo sufisme Idrisiyyah hari ini secara identik dan simultan.

Akar Moderasi Keberagamaan Perspektif Sanusiyyah

Dari sudut pandang genealogis, asal-usul gerakan sufisme Sanusiyyah mengakar pada aliran Qadiriyyah yang diinisiasi pengasasnya, 'Abd. Aziz Ad Dabbagh yang terlahir di Maroko (1090 M) (Shallabi, 1999) berasal dari keluarga keturunan nabi dari jalur Hasan ra, (*syarief*). Salah satu muridnya yang meraih keberkahan ilmu sang guru adalah Ahmad bin Idris Al Fasi, di mana pada akhirnya –terutama setelah menetap di Kota Makkah pada

tahun 1797 M (Zawi, 2001) juga berhasil menghimpun sejumlah pesalik yang bernaung di dalam tarekat yang sama. Setelah kepergian Ahmad bin Idris Al Fasy, salah satu murid yang dikemudian hari menjadi pengasas gerakan sufisme Sanusiyyah yaitu; Muhammad bin Ali As Sanusi Al Jazairy, membangun salah satu *zawiyah* Makkah untuk kegiatan pilantropi-Qadiriiah. Hanya pada fase berikutnya, para murid syaikh Muhammad bin Ali As Sanusi-lah –menurut salahsatu riwayat terkemuka–, yang menamai sebuah *zawiyah* milik komunitas pesalik yang terletak di bukit Abu Qubais, Makkah, dengan nomenklatur baru; *Sanusiyyah*, di mana pergerakannya semakin bersinar seiring waktu bergulir hingga terdiaspora atas nama tarekat *Sanusiyyah* ke seluruh dunia Islam secara merata (Ibrahim, 2009).

Sejatinya sufisme Sanusiyyah bukan saja merupakan gerakan pembaruan reformatif, melainkan juga memiliki karakter dinamis-revolusioner dalam makananya yang terbatas. Berdasar hal ini, upaya-upaya visioner yang dikemukakannya dalam ranah praksis terlihat unik dan berbeda dari varian sufisme lain. Di saat kebanyakan ajaran asketisme mengajak kaum muslim untuk bersikap pasif (*uzlah*, *khalwat*) atas segala peristiwa sosial yang mengitarinya, maka pergerakan Sanusiyyah justru –dengan berangkat dari konsep yang sama–, berbanding terbalik dengan pemahaman fatalis sebelumnya. Karena itu, ditemukan fakta menarik bahwa pergerakan Sanusiyyah begitu aktif dalam merespons problematika keterbelakangan umat, dimulai dari aktifismenya mengusir imperialisme Barat melalui melalui proses-proses pendidikan komprehensif yang tak hanya memperbaiki aspek intelektual kognitif, namun juga turut melatih ketahanan jasmani hingga yang paling urgen adalah penguatan dimensi ruhani.

Untuk menaikkan tingkat akselerasi penyebaran dakwah Islam pada masa awal perkembangannya, gerakan Sanusiyyah tak terlalu banyak bermanuver di wilayah politik praktis, melainkan lebih memfokuskan dirinya untuk mengedukasi masyarakat muslim melalui pendekatan-pendekatan sosio-intelektual yang dipadukan dengan metode penyucian jiwa berbentuk *riyadlah* dan *mujahadah* sebagai titik tumpunya. Sementara titik yang ditujunya adalah manifestasi keseimbangan holistik antara keyakinan, ritus, dan perilaku kesalahan sosial yang dapat memberikan kemanfaatan sedalam-dalamnya. Itulah mengapa perhatian tarekat Sanusiyyah terhadap pegerakan sosial apapun harus senantiasa berlandaskan ilmu yang baik dan benar, ibadah yang *mukhlis*, dan amal perbuatan yang rekonstruktif.

Kecuali itu, langgam dasar interaksi sosial yang menjadi acuan gerakan sufisme Sanusiyyah adalah toleransi aktif-pasif, yang berarti mengandaikan adanya pengakuan intrinsik terhadap eksistensi varian pergerakan Islam lainnya secara harmonis. Karena itu,

tak pernah ditemukan disepanjang sejarah pergerakan Sanusiyyah suatu tindakan persekusi yang menegasikan hak-hak eksistensial kelompok *out group*. Sebagai contoh, meskipun tarekat Sanusiyyah tak pernah bersepakat dengan konsep perjuangan yang dilakukan gerakan mahdiisme di wilayah Sudan, ia sekalipun tidak pernah melakukan konfrontasi langsung, baik berupa kontak fisik, maupun sekedar adu argumentasi intelektual. Yang dilakukannya justru kebalikannya; menghindari kontestasi terbuka dengan varian kelompok manapun atas dasar keberpihakannya terhadap persaudaraan Islam (*ukhuwwah islamiyyah*). Selain itu, simbol toleransi aktif lain dari tarekat Sanusiyyah dibuktikan dengan adanya ketentuan inklusif yang tak membatasi afiliasi para pesalik internal. Karena itu, hal yang lumrah belaka, bila seorang murid pada tarekat Sanusiyyah kala itu memiliki dualisme afiliatif terhadap beberapa varian sufisme yang berlainan.

Maka dapat dinyatakan bahwa perilaku sosial kalangan ikhwan tarekat Sanusiyyah dahulu sangatlah inklusif. Hal itu kemudian menjadi salah sekian indikator keberagamaan moderat yang sudah lama dipraktekkan secara faktual oleh gerakan sufisme Sanusiyyah. Tentu saja, praktek moderasi keberagamaan ini memiliki akar konseptual yang –sependek pengetahuan penulis–, dapat dilacak dari sistem paradigma berpikir yang melatarinya. Paling tidak, paradigma tersebut komposit dari beberapa ajaran Sanusiyyah paling mendasar; *pertama*, keterikatan yang konsisten terhadap dua sumber utama Islam yaitu; Al Qur'an dan As Sunnah, yang dikerangkai oleh rahasia perjalanan para *awliya* Allah swt; *kedua*, fleksibel dalam pemilahan pendapat fiqh ijthadi dari para ulama madzhab; *ketiga*, pendekatan interaksi sosial integratif yang menjauhi perlawanan *head to head* yang bersifat konfrontatif; *keempat*, harmonisasi antar anasir Islam sebagai agama yang tak *melulu* memprioritaskan urusan ritus, namun juga mensinergikannya dengan upaya-upaya humanis yang harus melahirkan produk ilmiah-amaliah, baik dalam tataran individual maupun sosial; *kelima*, penolakannya terhadap penutupan pintu ijthad yang berimplikasi buruk pada kemajuan peradaban Islam; *keenam*, ajakannya untuk mengeksternalisasikan nilai-nilai tasawuf positif dalam corak perilaku keberagamaan yang moderat (ex: melaksanakan prinsip *ukhuwwah*, *zuhud*, *istiqamah* dalam mengaplikasikan nilai-nilai luhur Islam dan lain seterusnya).

Kesimpulan

Dari paparan sebelumnya, maka penulis sementara waktu dapat memberi kesan tegas bahwa sufisme Sanusiyyah/Idrisiyyah bukanlah sebatas pemikiran ideologis yang mengalami keterputusan epistemologis dengan ranah aksiologisnya, melainkan lebih merupakan sebuah gerakan reformis komprehensif yang menjadikan semangat zamannya

(*geist*) sebagai acuan metodis untuk melakukan perubahan sosial dalam segala aspek kehidupan manusia. Selain itu, pola keberagamaan yang ditunjukkan gerakan sufisme Sanusiyyah/Idrisiyyah menunjukkan konsistensinya dalam mengaplikasikan keseluruhan ajaran Islam, baik dilevel esoteris maupun eksoterik, secara *kaffah*. Totalitas inilah yang membuat model keberagamaannya menjadi cenderung moderat, tanpa harus ikut-ikutan mengorbankan prinsip-prinsip kesucian beragama pada aspek sosial yang profan.

Referensi

- Amir, Z. A. (2003). *Peta Islam Politik Pasca Soeharto*. LP3ES.
- Azra, A. (1999). *Islam Reformis; Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Raja Grafindo Persada.
- Ibrahim, M. (2009). *Al 'Allamah Muhammad bin Ali As Sanusi Al Jazairi*. Diwan Al Mathbu'at.
- Kriesi, H. (2004). Political Context and Opportunity. In *The Blackwell Companion to Social Movements*, Snow, S.A Soule, H. Kriesi (p. 70). Blackwell Publisihing.
- Kuru, A. (2020). *Islam, Otoritarianisme, dan Keteringgalan*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- Leeuw, G. Van der. (1986). *Religion in Essence and Manifestation*. Princeton University Press.
- Mahmud, Z. N. (1993). *al-Ma'qul wa al-La Ma'qul fi Turatsina al-Fikri*. Dar al-Syurûq.
- Muhtadi, B. (2011). *Demokrasi Zonder Toleransi: Potret Islam Pasca Orde Baru, makalah yang dipresentasikan pada diskusi "Agama dan Sekularisme di Ruang Publik; Pengalaman Indonesia*. Komunitas Salihara.
- Opp, K. D. (2009). *Theories of Political Protes and Social Movements: a Multidiciplinary Introduction, Critique, and Synthesis*. Routledge.
- Qusyty, A. (n.d.). *Naqd At Tasawwuf; As Salafiyyun wal Mutashawwifatu Fi Mishra*. Madarat Lil Abhats wa Al Nasyr.
- Rahmat, I. M. (2004). *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Erlangga.
- Shallabi, A. A. (1999). *Al Harakah As Sanusiyyah Fi Libiya* (1st ed.). Dar El Bayariq.
- Snow, D. (2004). Framing Process, Ideology and Discursive Fields. In *The Blackwell Companion to Social Movements*, Snow, S.A Soule, H. Kriesi. Blackwell Publisihing.
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Addison-Weslye Publishing.
- Zawi, A. T. A. (2001). *Alam Libia*. Dar El Madar El Islamein.