

LEMBAGA PENDIDIKAN SUFI (Refleksi Historis)

Zainul Hasan

Abstrak :Tasawuf, dalam konteks historis, merupakan bagian tak terpisahkan (*integral*) *khazanah* ilmu-ilmu keislaman. Dalam perkembangannya, baik sebagai sebuah konsep pemikiran maupun sebagai sebuah praktik dan gerakan, membutuhkan dan mengembangkan satu sistem pendidikan yang khas di mana persoalan spiritual mendapat tempat paling dominan. Pada gilirannya, perkembangan ini melahirkan lembaga-lembaga pendidikan sufi yang merupakan fenomena besar dan tidak mungkin diabaikan dalam kajian sejarah pendidikan Islam. Diantara lembaga tersebut ada tiga jenis terpenting yang menjadi bahasan ini: *ribâth*, *zâwiyah* dan *khanqah*.

Kata kunci : tasawuf, pendidikan, *ribâth*, *zâwiyah* dan *khanqah*.

Pendahuluan

Tasawuf atau *sufisme*--yang merupakan *derivasi* dan aktualisasi dari makna *ihsan*--pada mulanya adalah sikap, sifat dan upaya “pembatinaan” tindakan (*interiorization*) dan introspeksi motif moral yang dilakukan seorang Muslim (sekaligus sebagai seorang hamba) ketika berhadapan dengan perintah atau larangan yang dititahkan Sang *Khaliq*-nya. Oleh karena itu, diskursus tentang tasawuf lebih bersifat *domestik-personal* dari pada urusan *publik-komunal*.¹ Namun dalam perjalanannya, ia mengalami perkembangan yang pesat seiring dengan dinamika perkembangan pemikiran Islam bahkan ia menjadi “disiplin ilmu” tersendiri setelah mengalami sistematisasi dan “modifikasi” sedemikian rupa dan merupakan bagian tak terpisahkan (*integral*) dalam *khazanah* ilmu-ilmu keislaman. Sejarah mencatat bahwa tasawuf

¹ Pada perkembangan lebih lanjut, tasawuf menjadi sebuah gerakan komunal, bahkan “ditumpang” oleh gerakan politik. Lihat, misalnya Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (Yogyakarta : LKiS, 2003).

berkembang menjadi semacam gerakan teramati dengan jelas pada abad ke-3/9.²

Hal yang menarik dan penting dalam konteks pembahasan ini adalah dalam perkembangan tasawuf, baik sebagai sebuah konsep pemikiran maupun sebuah praktik dan gerakan, membutuhkan dan mengembangkan satu sistem pendidikan yang khas di mana persoalan spiritual mendapat tempat paling dominan. Pada gilirannya, perkembangan ini melahirkan lembaga-lembaga pendidikan Sufi yang merupakan fenomena besar dan tidak mungkin diabaikan dalam kajian sejarah pendidikan Islam. Dengan demikian, ada korelasi yang cukup signifikan antara tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam di satu pihak dan pendidikan (Islam) sebagai hasil dari peradaban (budaya) di pihak lain.

Hingga saat ini korelasi antara keduanya masih bisa dilihat dalam realitas pendidikan, baik pendidikan itu dilihat sebagai *institusi formal* maupun sebagai *proses*. Sebagai institusi formal, misalnya, dapat dilihat dari sejarah pendidikan (Islam) itu sendiri yang dimulai dari semacam *majlis ta'lim* yang dilaksanakan di emperan Masjid dalam bentuk *halâqah* (setengah lingkaran) sebagaimana dialami oleh para *ahl al-suffah* pada era Nabi. *Ahl al-suffah* inilah yang kemudian dikenal sebagai *prototype* sufi yang melahirkan term *tasawuf*. Pola transformasi dan transmisi seperti ini, pada periode berikutnya “diformalkan” menjadi *kuttub* dan akhirnya berbentuk *madrasah* sebagaimana dikenal saat ini. Dengan kata lain, lahirnya *madrasah* tidak lepas dari sejarah “lahirnya” tasawuf.

Selain itu, pada institusi formal, juga dikenal adanya *ijâzah*.³ Istilah ini muncul setelah ajaran *tasawuf* mengalami perkembangan yang kemudian disebut *tasawuf 'amalî*. Klimaksnya adalah terbentuknya ordo sufi atau tarekat. Dalam tarekat dikenal adanya *mursyid* (pembimbing) sebagai guru dan *sâlik* (penempuh) atau *murîd* (orang

²Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta : Rajawali Press, 1996), hlm. 249-260.

³Secara *harfiyah*, berasal dari bahasa arab: *ajâza-yujîzu-ijâzah*, artinya, *memperbolehkan*. Maksudnya, setelah melalui proses pendidikan, seorang guru (*mursyid, syaikh*) memperbolehkan/memberi izin peserta didik (*murîd*) untuk mengamalkan ilmu yang telah didapat sekaligus memperbolehkan untuk ditransformasikan pada orang lain.

Lembaga Pendidikan Sufi

yang butuh atau berkehendak menuju Allah) sebagai peserta didiknya. *Sâlik* atau *murîd* tidak boleh mengamalkan atau mentransformasikan suatu ilmu tanpa ada petunjuk dan bimbingan seorang *mursyid*. Baru setelah dirasa cukup menempuh ilmu, *sâlik* atau *murîd* diperbolehkan atau diberi *ijâzah* untuk mengamalkan sendiri atau ditransformasikan pada orang lain sekaligus sebagai indikator kelayakan dan kemampuan (*fit and proper*) ilmu yang diberikan. Harun Nasution menyatakan munculnya berbagai aliran tarekat karena alumni suatu tarekat yang telah mendapat *ijâzah* dari gurunya (*syaiikh*) menyebar dan kadang mendirikan perguruan baru sebagai perluasan dari ilmu yang diperolehnya.⁴ Fenomena historis ini kemudian diadopsi oleh orang Eropa—setelah menimba ilmu dari dunia Islam—dan sampai saat ini menjadi tanda bukti *legalitas formal* bahwa seseorang telah menyelesaikan studinya di institusi formal pendidikan tertentu.

Sebagai sebuah *proses*, korelasi tasawuf dan pendidikan dapat dilihat adanya kecenderungan dunia pendidikan saat ini yang tidak hanya menekankan pada tercapainya kecerdasan akal atau *Intellectual Question (IQ)* dan kecerdasan emosi atau *Emotional Question (EQ)*, tetapi juga ada upaya agar peserta didik juga mempunyai kecerdasan ruhani atau *Spiritual Question (SQ)*. Dalam dunia tasawuf, upaya seperti ini disebut dengan *mujâhadah* dalam rangka penyucian diri (*tazkiyah al-nafs*) menuju pada kedekatan (*taqarrub*) dan mengenal (*ma'rifah*) pada Tuhan (*Rab*)-nya. *Ending* dari *proses* ini adalah upaya pemberdayaan SDM agar tidak hanya mengandalkan kemampuan otak dan akalnya, tetapi juga menyadari akan esensi dan eksistensi dirinya dalam tataran kosmik sebagai hamba (*'abd*) dan *khalîfah*-Nya.

Perkembangan tasawuf yang pada era berikutnya membentuk tarekat-tarekat sufi, sebagaimana dijelaskan di atas, mengimplikasikan tersedianya lembaga-lembaga khusus yang kemudian dikenal sebagai lembaga pendidikan sufi. Tulisan ini akan membahas tiga jenis terpenting dari lembaga-lembaga sufi, yaitu : *ribâth*, *zâwiyah* dan *khanqah*.

⁴Harun Nasution, “Perkembangan Ilmu Tasawuf di Dunia Islam”, dalam *Pengembangan Ilmu Tasawuf* (Jakarta : Ditbinbaga Depag RI, 1986), hlm. 24.

Ribâth

Ribâth, berasal dari bahasa Arab yang berarti: (1) sesuatu yang dibuat untuk mengikat; (2) tangsi, markas tentara; (3) tempat yang diwakafkan untuk fakir miskin.⁵ Pada mulanya, *ribâth* digunakan untuk benteng pertahanan kaum Muslimin terhadap serangan musuh. *Ribâth* banyak dibangun di daerah perbatasan dan dilengkapi dengan menara pengawas. Di dalam *ribâth*, tentara muslim melakukan latihan-latihan militer disamping melakukan latihan keagamaan sehingga *ribâth* mempunyai dua fungsi: tempat ibadah dan markas tentara. Pada abad ke-1/7, ketika terjadi penaklukan besar-besaran yang dilakukan oleh pasukan Muslim, *ribâth* berarti barak-barak tentara yang berada pada garis depan, dekat dengan perbatasan daerah yang masih dikuasai musuh atau yang sedang dalam proses penaklukan. Asosiasi *ribâth* dengan persoalan militer dapat dilihat dalam sejarah munculnya Dinasti Murâbithûn, yang pernah menjadi penguasa Afrika Utara dan Al-Andalus pada pertengahan abad ke-5/11 selama sekitar 90 tahun. Dinasti ini didirikan oleh Yahya ibn Umar sebagai pemimpin politik dengan Abdul-lah bin Yasin sebagai pemimpin spiritualnya.⁶

Apa yang menjadi perhatian kita di sini adalah *ribâth* dalam fungsinya yang kedua ini, yakni sebagai tempat tinggal orang-orang yang mengkhususkan dirinya untuk beribadah. Para penghuni *ribâth* (*murâbith*, *murâbithûn*) kemudian mengalihkan perhatiannya dari perang fisik melawan musuh kepada perang melawan diri dan jiwa mereka sendiri dalam praktik-praktik sufi.

Sebagai lembaga sufi, al-Maqrizi mendefinisikan *ribâth* sebagai rumah para sufi. Setiap kelompok (*qawm*) mempunyai rumah dan *ribâth* adalah rumah para sufi. Dalam hal ini mereka mirip dengan *ahl al-shuffah* [sekelompok sahabat yang mendiami emperan Masjid Nabi di Madinah]. Penghuni *ribâth* adalah orang yang mempunyai ikatan (*murâbith*), dengan maksud, tujuan, serta keadaan yang sama. *Ribâth* dibangun untuk [mencapai] maksud dan tujuan ini.⁷

⁵ *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), hlm. 169. Dalam *al-Qur'ân* disebut *ribâth al-khail* (kuda-kuda yang ditambat untuk berperang), lihat QS al-Anfâl:60.

⁶ *Ibid*, hlm. 169.

⁷ Al-Maqrizi, *Al-Mawa'idh*, II, hlm. 427.

Lembaga Pendidikan Sufi

Persyaratan untuk masuk menjadi penghuni *ribâth*, disimpulkan oleh al-Faruqi menjadi empat: 1) keputusan untuk bergabung harus benar-benar mendalam dan personal; 2) seluruh kekayaan harus ditinggalkan, jika tidak menjadi wakaf, maka diberikan kepada keluarga atau orang miskin, sehingga begitu menjadi anggota [*ribâth*] seseorang akan benar-benar bebas dari ikatan benda-benda duniawi; 3) kepatuhan yang mutlak kepada *syaiikh* pemimpin tarekat dan kepada orang yang dia tunjuk untuk membimbing calon anggota [dan] 4) satu masa percobaan dikenakan kepada setiap murid; setelah periode ini calon akan dianggap menjadi anggota [penuh].⁸

Mengenai kegiatan penghuni *ribâth*, al-Suhrawardi mengatakan bahwa mereka harus memutuskan hubungan dengan makhluk dan memelihara hubungan dengan Tuhan, tidak bekerja untuk mencari nafkah, mengisi siang dan malam dengan ibadah, dengan shalat, membaca shalawat dan berbagai wirid, dan menjaga agar jangan sampai lalai dari kegiatan ini.⁹ Al-Suyuti memberikan gambaran yang mirip, kecuali bahwa ia tidak mensyaratkan pemutusan hubungan dengan makhluk dan tidak secara khusus melarang mencari nafkah.¹⁰ Al-Suyuti memang memberikan definisi yang sedikit berbeda untuk *ribâth*. Baginya, *ribâth* adalah tempat tinggal bagi orang-orang miskin (*fuqarâ'*), orang-orang tua (*'ajâ'iz*), atau janda-janda miskin yang tak dapat membiayai dirinya sendiri. Dalam definisi ini asosiasi *ribâth* dengan tasawuf menjadi lebih kontekstual.¹¹

Meski tidak sebanyak *madrasah* atau masjid, *ribâth* juga menyebar dalam jumlah yang cukup besar, terbukti dari banyaknya catatan kitab-kitab abad pertengahan sehubungan dengan lembaga ini. Al-Nu'aymi, misalnya, mencatat 21 buah *ribâth* untuk kota Damaskus meskipun tidak memberikan informasi yang substansial tentang lembaga ini;¹² Al-Maqrizi, mencatat 21 *ribâth* untuk Mesir;¹³ Ibn Duqmaq

⁸ Isma'il R. al-Faruqi dan Lois Lamya' al-Faruqi, *The Cultural Atlas on Islam* (New York: Macmillan Publishing Co., 1986), hlm. 297.

⁹ Al-Suhrawardi, *'Awârif Al-Ma'ârif*, II, hlm. 427.

¹⁰ Syams al-Dîn al-Suyûthi, *Jawâhir al-U'qub wa-Mu'in al-Qudhât wa al-Muwaqqu'im wa al-Syuhûd* (Kairo: 1955), I, hlm. 366, dikutip dalam Little, "The Nature," hlm. 101-102.

¹¹ Al-Suyuthi, *Jawâhir*, I, hlm. 366, dikutip dalam Little, "The Nature," hlm. 101-102.

¹² Al-Nu'aymi, *Al-Dâris*, II, hlm. 150-152.

dan 'Ali Mubarak masing-masing mencatat 8 *ribâth*.¹⁴ Lembaga *ribâth*, menjadi bagian dari peradaban Islam untuk masa yang cukup panjang, sampai pada masa kemundurannya, yaitu pada pertengahan abad ke-8/14. Kemunduran ini berhubungan erat dengan perkembangan lembaga sufi yang lain, yaitu *khanqah* dan *zâwiyah*. Pertengahan abad selanjutnya (9/15) dapat dianggap sebagai masa hilangnya lembaga *ribâth*.

Di kalangan intelektual Muslim, keberadaan *ribâth* tidak alpa dari kritik. Ibn al-Jawzi (w.579/1200), misalnya, melontarkan kritik tajam terhadap para penghuni *ribâth*. Menurutnya, meskipun maksud mereka adalah baik, pada penghuni *ribâth* melakukan kekeliruan ditinjau dari berbagai sudut. Di antara keberatan Ibn al-Jawzi adalah: *pertama*, bangunan *ribâth* itu sendiri, menurutnya, adalah satu bid'ah, sebab lembaga ini menyaingi fungsi masjid. *Kedua*, berkaitan erat dengan praktik ahli *ribâth* yang melakukan ibadahnya di *ribâth* dan tak lagi menghadiri jamaah masjid, menurutnya, akan menyerupai biarawan Kristen yang menghindari pernikahan, padahal banyak diantaranya yang masih muda dan membutuhkannya. *Ketiga*, mereka juga dipersalahkan karena kebiasaan ziarah dan mengharap berkah (*al-tabarruk*) dari tokoh-tokoh sufi. Berdasarkan observasi Ibn al-Jawzi, banyak dari ahli *ribâth* memutuskan hubungan dari kehidupan normal hanya untuk istirahat bersewang-senang di *ribâth* yang terkadang dibangun dengan harta yang tidak baik (*al-amwâl al-khabîtsah*).¹⁵

Dengan berlalunya waktu, *ribâth* mengalami perubahan. Kritik Ibn al-Jawzi bahwa penghuni *ribâth* mengasingkan diri dari masyarakat luas, pada masa Mamluk di daerah Mesir, sudah tak berdasar lagi. Karena *ribâth* tidak dibangun untuk seorang *syaiikh* atau tarekat sufi tertentu, tetapi lebih bersifat umum dengan fungsi yang lebih fleksibel. Di sini, *ribâth* mempunyai fungsi sosial dan karenanya dapat diterima oleh masyarakat luas. *Ribâth*, dalam pandangan M. Amin, tidak saja menampung para sufi, tetapi juga orang-orang yang bukan sufi yang butuh

¹³ Al-Maqrizi, *al-Mawâ'idh*, II, hlm. 427-430.

¹⁴ Ibn Duqmaq, *al-Intishâr li-Wâsithât 'Aqd al-Amshâr* (Bulaq: al-Mathba'ah al-Kubrâ, 1893), I, hlm. 101-102.

¹⁵ Ibn al-Jawzi, *Talbîs Iblîs* (Kairo: Dar Al-Fikr, 1980), hlm. 175.

perlindungan dan berminat untuk melakukan ibadah di sana.¹⁶ Hal yang sama diungkapkan oleh Little: “Nampaknya, setiap orang miskin [sufi atau bukan] berhak mendapat tempat di *ribâth*, asal saja ia bersedia untuk hidup dengan beramal saleh dalam satu atau lain bentuk.” Lebih ekstrim lagi, Muhammad Abduh mengatakan: “Seandainya usahaku memperbaiki Al-Azhar tidak berhasil, aku akan memilih sepuluh orang diantara muridku. Lalu, mereka akan kutempatkan di rumahku, di Ain Syams (Kairo) dan kudidik dengan metode pendidikan seperti yang dilakukan para sufi, disertai peningkatan pengetahuan mereka”.¹⁷

Dari paparan di atas, dapat dikatakan bahwa pendidikan yang dilakukan oleh para sufi dalam *ribâth* ternyata sangat efektif, baik dalam pembinaan akhlaq, ibadat, penanaman rasa percaya diri maupun dalam pendalaman ilmu pengetahuan agama.

Zâwiyah

Kata ‘*zâwiyah*’ pada awalnya merujuk pada sudut satu bangunan, seringkali masjid, tempat sekelompok orang (biasanya disebut *fuqara*’, orang-orang fakir) berkumpul untuk mendengar pengajaran seorang *syaiikh*. *Zâwiyah* seperti ini terdapat, misalnya di Jami’ al-‘Athîq yang dibangun oleh ‘Amr ibn al-‘Ash begitu ia menaklukkan Fusthath (Kairo Lama). Di *zâwiyah* ini fiqh, seperti halnya ilmu-ilmu yang lain, sesuai dengan bidang *syaiikhnya*, merupakan bagian dari kegiatan pewarisan ilmu pengetahuan. Belakangan, terutama setelah munculnya tarekat-tarekat sufi, *zâwiyah* dibangun sebagai institusi yang berdiri sendiri. Aboebakar Atjeh menekankan fungsi pendidikan yang berlangsung di *zâwiyah* dengan mengatakan: *Zâwiyah* itu merupakan satu ruang tempat mendidik calon-calon sufi, tempat mereka melakukan latihan-latihan tarekatnya, diperlengkapi dengan mihrab untuk mengerjakan sembahyang berjamaah, tempat mereka membaca al-Qur’ân dan mempelajari ilmu-ilmu yang lain, sehingga *zâwiyah* itu merupakan sebuah sarama dan *madrasah*.¹⁸

¹⁶ M. Muhammad Amin, *al-Awqâf Wa al-Hayât al-Ijtimâ’iyah fî Mishr 648-923/1250-1517*, Kairo, Mesir, 1980, hlm. 111.

¹⁷ *Ensiklopedi Islam*, hlm.170.

¹⁸ Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Solo; Ramadhani, 1992), hlm.133.

Zâwiyah biasanya dibangun oleh seorang *syaikh* dari tarekat tertentu. Pembangunannya berkaitan dengan keinginan menyebarluaskan ajaran satu tarekat dan untuk memperoleh lebih banyak pengikut. *Syaikh zâwiyah* berfungsi sebagai titik pemersatu dari pada ahli *zâwiyah*. Berbeda dengan *khanqah* (lihat bagian berikut), *zâwiyah* tidak mempunyai satu set peraturan yang jelas. Satu penelitian yang mencakup Mesir menjelang penaklukan Turki Utsmani menunjukkan adanya dua jenis *zâwiyah*: 1) *zâwiyah* tradisional yang mempunyai hubungan erat dengan penguasa (Mamluk); dan 2) *zâwiyah* yang lebih independen. Jenis kedua ini biasanya sekaligus menjalankan fungsi masjid dan *ribâth*: menyediakan fasilitas beribadah, sekaligus perlindungan dan makanan bagi orang-orang miskin. Independensi ini dapat dilihat dalam contoh *Syaikh Ibn Qiwam* yang selalu menolak tawaran wakaf untuk *zâwiyah*-nya yang dia bangun dengan biaya sendiri.¹⁹

Banyak *zâwiyah* yang semula adalah rumah-rumah pribadi dari seorang ulama, di mana dia mengumpulkan murid-muridnya untuk belajar. Tetapi perkembangan berikutnya menunjukkan bahwa banyak dari lembaga ini yang menjadi bangunan besar dan megah. Berdasarkan gambaran Fernandes, banyak *zâwiyah* yang terdiri dari aula besar (*qâ'ah*) sebagai tempat pertemuan para sufi; tempat tinggal *syaikh* dan keluarganya; dapur untuk mempersiapkan makanan bagi orang-orang fakir yang mukim maupun yang berkunjung; dan sebagainya.²⁰ Kemegahan fisik dari *zâwiyah* tentunya bervariasi sesuai dengan besarnya dana yang tersedia, serta popularitas *syaikh* yang menjadi pemimpinnya. *Syaikh zâwiyah* yang telah wafat biasanya dimakamkan di *zâwiyah*-nya yang akan menjadi tempat ziarah bagi pengikut tarekat yang bersangkutan. Popularitas seorang *syaikh* akan menentukan jumlah peziarah yang datang mengharap berkahnya. Aktivitas ini memberi beban yang lebih besar pada *zâwiyah* yang bersangkutan untuk menyediakan akomodasi bagi peziarah. Pada sisi lain, kegiatan ini juga merupakan sumber dana *zâwiyah*. Sedekah yang berasal dari pada peziarah dapat membantu operasinya.

¹⁹ Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam* (Bandung : Mizan, 1994), hlm.96.

²⁰ Leonor E. Fernandes, *The Evolution of the Khanqah Institution in Mamluk Egypt* (Disertasi, Princeton University, 1980), hlm. 43.

Kegiatan sufi tidak selalu mendominasi *zâwiyah*. *Zâwiyah*, sering kali, juga melaksanakan kegiatan yang lebih bervariasi dan lebih bermanfaat bagi umat Islam secara umum (tidak terbatas pada sufi saja). Meluasnya keberadaan bangunan *zâwiyah*, dapat dilihat dari catatan para sejarawan, seperti al-Nu'aymi dan al-Maqrizi mencatat 26 *zâwiyah*, dan al-'Asali sebanyak 40 *zâwiyah*.²¹

Khanqah

Khanqah adalah sebuah pemondokan di mana para murid dapat tinggal dan sekaligus merupakan tempat latihan mistik.²² Tidak ada kesepakatan tentang asal muasal kata '*khanqah*'; tetapi besar kemungkinan kata ini berasal dari bahasa Persia, '*khanagah*'.²³ Kekaburan asal istilah ini ditambah pula dengan ketidakjelasan masa paling awal dikenalnya institusi ini. Tentunya ini bukan sesuatu yang aneh, sebab umumnya sejarah baru mencatat sesuatu setelah menjadi fenomena. *Khanqah* baru mendapat perhatian para sejarawan setelah abad ke-4/10. Pada abad ini *khanqah* telah dikenal secara luas di daerah Khurasan dan Transoksiana (*mâ warâ' al-nahar*). Beberapa ahli yang mencoba menelusuri sejarah lembaga ini berpandangan bahwa perkembangannya berhubungan erat dengan penyebaran kelompok yang menamakan dirinya Karramiyyah, pengikut Muhammad ibn Karram al-Sijistani (w. 255/869), meskipun hubungan ini belum terjelaskan sepenuhnya.²⁴ Penghujung abad yang sama (4/10) membawa angin baru bagi perkembangan *khanqah*. Asosiasinya dengan para sufi menjadi semakin jelas. Lebih spesifik lagi, para sufi ini pada umumnya adalah penganut mazhab fiqih Syafi'i dan mazhab teologi Asy'ari, satu fakta yang tidak terlalu mudah untuk dijelaskan.

Abad ke-5/11 merupakan abad yang sangat penting dalam perkembangan *khanqah*. Paruh pertama abad ini ditandai dengan

²¹ Ibid

²² Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung : Mizan, 1992), hlm. 62.

²³ Khaliq Ahmad Nizami, "Some Aspects of *Khanqah* Life in Medieval India," dalam *Studia Islamica* 8 (1957): hlm. 51, catatan kaki no. 1.

²⁴ Al-'Asali, *Ma'âhid*, hlm. 309; Untuk informasi singkat tentang Karramiyyah, lihat C.E. Bosworth, "Karramiyya," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, E. van Donzel et.al. ed., edisi baru (Leiden: E.J. Brill, 1978), IV, hlm. 667-669.

pembangunan *khanqah-khanqah* baru. Pertumbuhan kuantitatif ini diimbangi pula dengan perkembangan lain yang lebih penting, yakni terjadinya proses organisasi. Secara fisik *khanqah* semakin berkembang dan mencakup beberapa bagian baru, misalnya kompleks pemakaman untuk para sufi sendiri. Makam-makam ini mengundang peziarah, kadang kala dalam jumlah besar, satu sisi lain dari dinamika *khanqah*. Paruh kedua ke-5/11 ditandai dengan hubungan yang sangat erat antara *khanqah* dan penghuninya di satu pihak dan penguasa politik, yakni Dinasti Saljuq, di pihak lain. Kondisi ini merupakan keuntungan tersendiri bagi perkembangan *khanqah*. Patronase yang diberikan penguasa semakin memperkokoh eksistensinya. Ekspansi Saljuq ke luar Khurasan dan Irak disertai dengan meluasnya institusi *khanqah* secara pesat. Kota-kota utama, semacam Aleppo dan Damaskus, mulai dihiasi oleh lembaga-lembaga ini; dan ini berkembang terus pada abad-abad berikutnya. Al-Nu'aymi, sejarawan abad ke-10/16, mencatat 30 *khanqah* untuk kota Damaskus saja.²⁵

Menekankan sisi politis dari lembaga *khanqah* di bawah Dinasti Saljuq Lapidus memberikan komentar berikut: Para [sultan] Saljuq juga memahami *khanqah* adalah sebuah pusat pendidikan agama yang berpengaruh luas seperti *madrrasah*; lalu memberikan dukungan wakaf terhadap lembaga *khanqah* seperti halnya *madrrasah*. Mereka memperkenalkan *khanqah* ke Baghdad, tempat lembaga ini dikenal sebagai *ribâth*. *Ribâth* memberikan perlindungan utama adalah sebagai tempat tinggal bagi para pendakwah yang terlibat dalam propaganda agama dan politik atas nama sultan-sultan Saljuq.²⁶

Kehadiran *khanqah* di Mesir baru terdapat dalam catatan sejarah setelah abad ke-6/12, setelah Dinasti Ayyubiyah menggantikan Fathimiyah.²⁷ Seperti halnya para penguasa Saljuq, penguasa Ayyubiyah juga memberikan patronase yang baik terhadap para sufi, sehingga perkembangan lembaga *khanqah* secara stabil berlangsung sepanjang kekuasaan dinasti ini. Ketika Ayyubiyah runtuh dan digantikan oleh

²⁵ Al-Nu'aymi, *al-Dâris*, II, hlm. 109-149.

²⁶ Ira M.Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge :Cambridge University Pressy, 1988), hlm. 174.

²⁷ Neil D. Mackenzie, *Ayyubid Cairo: A Topographical Study* (Kairo: The American University in Cairo Press, 1992), 142.

Lembaga Pendidikan Sufi

Dinasti Mamluk, sikap terhadap sufi dan lembaganya tidak mengalami perubahan. Penguasa-penguasa Mamluk pun terkenal dengan dukungan mereka terhadap *khanqah* dan institusi sejenis. Al-Maqrizi mencantumkan informasi tentang 21 *khanqah* dan al-‘Asali, 8 *khanqah* untuk daerah kekuasaan Ayyubiyah dan Mamluk.²⁸

Sebagai salah satu lembaga sufi, kehidupan *khanqah* sangat religius dan berciri sufi. Segala kegiatan harus mempunyai hubungan dengan usaha penyucian diri dan pendekatan diri kepada Allah. Barangkali, kita dapat mengatakan bahwa usaha penyucian diri dan peningkatan ketakwaan melatarbelakangi pertumbuhan lembaga ini. Syaikh ‘Izz al-Dîn Mahmud mengemukakan manfaat utama membangun *khanqah*, yaitu, 1) untuk memberikan perlindungan bagi para sufi yang miskin dan tak mempunyai tempat tinggal; 2) dengan berkumpul di satu tempat (*khanqah*), para sufi dapat mengembangkan keseragaman, baik secara fisik maupun dalam hal-hal yang bersifat spiritual; dan 3) dengan berkumpul para sufi dapat saling mengoreksi dan memperbaiki kekurangannya.²⁹

Sebagaimana layaknya sebuah lembaga, kehidupan *khanqah* mempunyai aturan dan tata krama sendiri. Abu Sa‘id ibn Abi al-Khayr (w.440/1048) adalah orang pertama yang menyusun formasi tentang aturan-aturan yang harus ditaati oleh para ahli *khanqah*. Formasinya mencakup sepuluh butir aturan: 1) ahli *khanqah* harus memperhatikan kebersihan, yang mencakup kebersihan fisik spiritual. Seluruh pekarangan *khanqah*. Tempat ibadah, tempat tinggal, dan diri mereka sendiri segala niat dan keinginan jahat. Sangat dianjurkan agar mereka memelihara wudlu` secara berkesinambungan; 2) ahli *khanqah* tidak dibenarkan menghabiskan waktu dengan berbincang-bincang, lebih-lebih di komplek *khanqah* atau tempat-tempat suci lainnya; 3) penghuni *khanqah* harus melaksanakan shalat lima waktu secara berjamaah dan di awal waktu; 4) pada malam hari mereka harus melaksanakan *qiyâm al-layl* (shalat malam) yang panjang untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah; 5) ahli *khanqah* menggunakan waktu setelah shalat Shubuh secara khusus untuk memanjatkan doa sebanyak-banyaknya guna

²⁸ Al-Maqrizi, *al-Mawâ'idh*, II, hlm. 416-427; Al-‘Asali, *Ma'âhid al-'Ilm*, hlm. 330-341.

²⁹ Dikutip dalam *Ibid.*, hlm. 55.

memohon ampun Allah; 6) ketika pagi telah menjelang, mereka harus melanjutkan kegiatannya dengan membaca al-Qur`ân sebanyak mungkin; biasanya ini akan berlangsung sampai siang; 7) barulah setelah siang penghuni *khanqah* menyediakan waktu mereka untuk fungsi sosial: mengurus orang-orang fakir yang datang musafir yang kebetulan singgah, atau orang yang datang meminta tuntunan agama. Kegiatan ini berlangsung sampai menjelang Maghrib dan hanya diselingi makan siang dan shalat ahah; 8) mereka perlu mengembangkan tradisi makan bersama, demi mempertebal rasa persaudaraan dan kebersamaan dalam menikmati *rahmat* Tuhan; 9) kebersamaan ini ditekankan betul oleh Abu Sa`id dengan aturan bahwa orang ahli *khanqah* tidak dibenarkan meninggalkan satu majelis tanpa memberi tahu salah seorang yang hadir; dan 10) waktu antara shalat Maghrib dan `Isya seluruhnya harus dimanfaatkan untuk zikir dan wirid.³⁰

Sufi besar al-Suhrawardi (w. 632/1234), dipihak lain, mengemukakan tujuh aturan bagi ahli *khanqah*: 1) mereka harus berusaha menjalin hubungan baik dengan seluruh makhluk; mereka tidak dibenarkan menutup diri dari masyarakat luas. Perimbangan antara ibadah kepada Allah dengan hubungan dengan sesama makhluk harus tetap dipelihara; 2) mereka harus melaksanakan shalat wajib secara berjamaah dan memperbanyak shalat sunnah; 3) sedapat mungkin penghuni *khanqah* tidak bekerja mencari nafkah, dan menyerahkan diri sepenuhnya kepada kehendak Allah; 4) keseluruhan hidup mereka harus ditujukan pada usaha diri secara spiritual dengan melaksanakan kegiatan-kegiatan sufi secara teratur; 5) dan untuk itu mereka harus menghindari secara mutlak semua kegiatan yang tidak mendukung usaha penyucian diri tersebut; 6) ahli *khanqah* harus menghargai waktu dan menggunakannya untuk hal-hal yang secara religius bermanfaat; dan 7) mereka harus membuang jauh sifat lamban dan malas.³¹

³⁰Muhammad ibn al-Munawwar, *Asrâr al-Tawhîd fî Maqâmat al-Syaikh Abi Sa`id* (Petrogard, 1899), 416, dikutip dalam R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge Univeresity Press, 1978), hlm. 46

³¹ Al-Syuhrawardi, *Awârif al-Ma`ârif*, dikutip dalam Nizami, "Some Aspect," hlm. 55.

Penutup

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa ketika ajaran *samawi* (dalam konteks ini: *tasawuf*) bersinggungan dengan realitas sejarah manusia, maka menghasilkan sebuah peradaban (dalam konteks ini lembaga pendidikan sufi) yang tidak ternilai harganya. Penelurusan sejarah masa lalu amat perlu dilakukan, bukan semata-mata sebagai sesuatu yang ingin dibanggakan (*romantisisme*) tetapi semata-mata sebagai bahan konsultatif dan upaya rekonstruktif pada masa berikutnya. Ia merupakan khazanah yang tidak boleh dicampakkan begitu saja mengingat eksistensi kita hari ini adalah pelanjut estafeta sejarah masa lalu. *Qâidah Fiqhîyah* mengungkapkan: *al-Muhâdzah ‘alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdz bi al-jadîd al-ashlah* (memelihara tradisi lama yang baik dan mengapresiasi tradisi baru yang lebih baik). *Wa Allâhu a’lam bi al-shawâb.**