

TASAWUF, OTORITAS, DAN HERESI:
Studi Pemikiran Mistik KH. Abdul Mannan dan Pengaruhnya di Masyarakat

TESIS
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Studi Islam



Oleh:
HAUKIL HANNAN
NIM. F02919269

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda-tangan di bawah ini saya:

Nama : Haukil Hannan

NIM : F02919269

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 12 Juli 2022

Saya yang menyatakan,



HAUKIL HANNAN

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul “Tasawuf, Otoritas, dan Heresi: Studi Pemikiran Mistik KH. Abdul Mannan dan Pengaruhnya di Masyarakat” yang ditulis oleh Haukil Hannan ini telah disetujui pada tanggal 12 Juli 2022

Oleh:

PEMBIMBING I,



Prof. H. Abdul Kadir Riyadi, MSSc., Ph.D.

PEMBIMBING II,



Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul “Tasawuf, Otoritas, dan Heresi: Studi Pemikiran Mistik KH. Abdul Mannan dan Pengaruhnya di Masyarakat” yang ditulis oleh Haukil Hannan ini telah diuji dalam Ujian Tesis pada tanggal 11 Agustus 2022

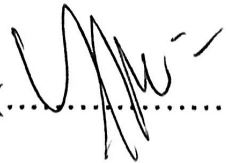
Tim Penguji:

1. Prof. H. Abdul Kadir Riyadi, MSSc., Ph.D.
(Ketua/Penguji I)
2. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I.
(Sekretaris/Penguji II)
3. Dr. Agoes Moh. Moefad, Drs., SH., M.Si.
(Penguji III)
4. Dr. Agus Santoso, S.Ag., M.Pd.
(Penguji IV)


(.....)



(.....)


(.....)


(.....)

Surabaya, 12 Agustus 2022




Prof. Masdar Hilmy, MA., Ph.D.
NIP. 197103021996031002



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : HAUKIL HANNAN
NIM : F02919269
Fakultas/Jurusan : STUDI ISLAM
E-mail address : haukil.han@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

TASAWUF, OTORITAS, DAN HERESI: STUDI PEMIKIRAN
MISTIK KH. ABDUL MANNAN & PENGARUHNYA DI MASYARAKAT

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 4 Oktober 2023

Penulis

ABSTRAK

Haukil Hannan. 2022. Tasawuf, Otoritas, dan Heresi: Studi Pemikiran Mistik KH. Abdul Mannan dan Pengaruhnya di Masyarakat. Program Studi Magister Studi Islam, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Pembimbing: (I) Prof. H. Abdul Kadir Riyadi, MSSc., Ph.D., (II) Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I.

Dalam upaya mengurai masalah tuduhan sesat terhadap kelompok tasawuf yang kerap terjadi belakangan ini, penelitian ini mengambil studi kasus ajaran tasawuf “sesat” KH. Abdul Mannan, dengan rumusan masalah: (1) bagaimana ajaran tasawuf KH. Abul Mannan? Bagaimana unsur-unsur yang dianggap sesat dalam ajaran tersebut? Bagaimana otoritas keagamaan KH. Abdul Mannan di tengah masyarakat? Penelitian ini berusaha menjawab rumusan masalah tersebut dengan pendekatan sosiologis, lewat teori *heretical imperative* dari Berger, kharisma dari Weber, dan otoritas keagamaan dari Alatas.

Akhirnya, penelitian ini berhasil menarik berapa kesimpulan. *Pertama*, Kiai Mannan merupakan seorang *murshid* tasawuf dengan pemikiran yang khas. Di antara pemikiran tasawufnya adalah mengani Nūr Muḥammad. Nūr Muḥammad adalah tajalli Allah yang bertujuan untuk memuji Allah. Nūr Muḥammad menjadi asal penciptaan makhluk (manusia) dan ia menjadi aspek batin manusia, untuk membawa manusia untuk menuju Allah. Tanpanya, manusia tidak akan pernah menuju atau berjumpa (*liqā'*) Allah yang, seperti Nūr Muḥammad, sebenarnya ada dalam diri setiap manusia. Tidak ada jalan lain bagi manusia untuk menuju Allah selain mengetahui atau “mengaktifkan” terlebih dahulu Nūr Muḥammad yang ada dalam dirinya, dengan cara, misalnya, *riyāḍah*. Allah dalam diri manusia direpresentasikan oleh Rūh (bagian-Nya). Sebagai tajalli, Nūr Muḥammad memuji Rūh, ini disebut ibadah batin. Bagi orang yang sudah tahu pada Nūr Muḥammad dalam dirinya, tidak cukup baginya untuk hanya melakukan ibadah batin, melainkan harus membawa jasadnya untuk ikut menyembah kepada Allah.

Kedua, pandangan terhadap unsur dalam jaran maupun praktik tasawuf KH. Abdul Mannan dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu tradisional dan Islamis. Dalam pandangan kelompok tradisional, di antara unsur-unsur heresi dalam ajaran tasawuf Kiai Mannan adalah mengaku Tuhan, menangkap *laylat al-qadr*, nikah tanpa wali, berdhikir dengan suara keras, berdoa sambil menangis dan ketidakjelasan sanad keilmuan. Sementara itu, dalam pandangan kelompok Islamis, unsur-unsur heresy adalah *tahlīl* dan ajaran tasawuf itu sendiri.

Ketiga, alih-alih bersumber dari ajarannya, tuduhan sesat lebih merupakan gejala perebutan pengaruh antar-otoritas keagamaan yang bermula dari interpretasi keagamaan yang berbeda pada masing-masing otoritas keagamaan. Saat terjadi perjumpaan dengan otoritas keagamaan lain, perbedaan interpretasi tersebut sering menjadi masalah. Masing-masing mengklaim pandangan atau interpretasi keagamaannya sebagai yang paling benar, sementara yang lain keliru atau sesat. Bahkan, seperti dalam kasus ajaran Kiai Mannan, beberapa otoritas keagamaan penentangannya terkesan tidak konsisten dengan “standar kebenarannya” sendiri dalam menuduh sesat otoritas lain.

Kata kunci: tasawuf, Kiai Mannan, heresi, otoritas keagamaan.

ABSTRACT

Haukil Hannan. 2022. *Sufism, Authority, and Heresy: The Study of the Mystical Thought of KH. Abdul Mannan and Its Influence on Society*. Master's Program in Islamic Studies, Postgraduate at the State Islamic University of Sunan Ampel Surabaya. Supervisors: (I) Prof. H. Abdul Kadir Riyadi, MSSc., Ph.D., (II) Dr. H. Hammis Syafaq, M. Fil. I.

To unravel the problem of accusations of heresy against Sufi groups that have often occurred recently, this study takes a case study of KH's "perverted" Sufism teachings. Abdul Mannan, with the formulation of the problem: how is the teaching of Sufism KH. Abul Mannan? What are the elements that are considered heretical in the teaching? How is the Abdul Mannan's religious authority? This study tries to answer the problem formulation with a sociological approach through the heretical imperative theory from Berger, charisma from Weber, and religious authority from Alatas.

Finally, this study succeeded in drawing some conclusions. Kiai Mannan is a murshid of Sufism with a distinctive mind. Among his Sufism thoughts is the belief in Nūr Muḥammad. Nūr Muḥammad is the tajalli (mirror) of Allah. The chanting of Nūr Muḥammad is nothing but to praise the One who Mentajallikan. Nūr Muḥammad is the origin of the creation of humans and he becomes the inner aspect of humans, which has the 'trust' to bring humans to God. Without it, humans will never go to or meet (liqā') Allah, who, like Nūr Muḥammad, actually exists within every human being. There is no other way for humans to get to God other than knowing or "activating" first the Nūr Muḥammad that is in him, by means of *riyāḍah*. God in man is represented by Rūh (His portion). As a "mirror," Nūr Muḥammad praises Ruh. This condition is called inner worship. For people who already know Nūr Muḥammad within himself, it is not enough to only perform spiritual worship, but he must bring his body to join in worshipping Allah.

Some views on elements of the Sufi teachings and practices of KH. Abdul Mannan can be grouped into two, namely the opinions of the traditionalist and Islamist groups. In the traditionalists' view, among the heretical elements in Kiai Mannan's Sufism teachings are confessing to God, catching the laylat al-qadr, marrying without a guardian, dhikr aloud, praying until crying and the lack of clarity in the scientific chain. Meanwhile, in the view of the Islamist group, the heresy elements in Kiai Mannan's Sufism teachings include tahlil and the teachings of Sufism itself which are considered to have no evidence in the Qur'an or Hadith.

The accusations, rather than stemming from his teachings, are more symptomatic of the struggle for influence between religious authorities. This condition stems from Kiai Mannan's different religious interpretations of religious authorities so that when there is an encounter or friction with other religious authorities, the interpretations often become lazy. As a result, each party claims its group's religious views or interpretations as the most correct, most Islamic. In contrast, others are wrong, sinful or even considered non-Islamic teachings. In fact, as in the case of Kiai Mannan's teachings, some religious authorities who oppose it seem inconsistent with their own "standard of truth."

Keywords: Sufism, Kiai Mannan, heresy, religious authority.

الملخص

حوقل حنان. 2022. التصوف والسلطة والبدعة: دراسة الفكر الصوفي لعبد المنان وتأثيره في المجتمع. برنامج الماجستير في الدراسات الإسلامية ، الدراسات العليا في جامعة الدولة الإسلامية سنان أمبل سورابايا. المشرف: (1) عبدالقادر الرياضي ، ماجستير ، دكتوراه ، (2) حميس سيفاق ، ماجستير ، دكتوراه

لكشف مشكلة الاتهامات بالهرطقة ضد الجماعات الصوفية التي تحدث في كثير من الأحيان في الآونة الأخيرة ، تتناول هذه الدراسة حالة لتعاليم الصوفية "المنحرفة" لعبد المنان مع صياغة المشكلة: كيف يتم تدريس الصوفية لعبد المنان؟ ما هي العناصر التي تعتبر هرطقة في التدريس؟ ما هي خلفية الاتهام بالهرطقة؟ تحاول هذه الدراسة الإجابة على صياغة المشكلة بنهج اجتماعي من خلال نظرية الضرورة الهرطقة من بيرغر ، والكاريزما من وير ، والسلطة الدينية من العطاس.

وأخيراً نجحت هذه الدراسة في استخلاص النتائج. کیا منان هو مرشد الصوفية بعقل مميز. ومن بين أفكاره الصوفية الإيمان بنور محمد عماد. نور محمد عماد هو تجلي الله. إن هتاف نور محمد عماد ما هو إلا مدح منتجاليكان. نور محمد عماد هو أصل خلق المخلوقات ، وفي هذه الحالة البشر ، ويصبح الجانب الداخلي للإنسان ، الذي لديه "الثقة" في جلب البشر إلى الله. بدونها ، لن يذهب البشر أبداً إلى الله أو يقابله ، الذي ، مثل نور محمد ، موجود بالفعل داخل كل إنسان. لا توجد طريقة أخرى للوصول إلى الله غير معرفة أو "تنشيط" نور محمد عماد الذي فيه ، عن طريق الرياضة. الله في الإنسان يمثله روح (نصيبه). بمدح نور محمد عماد روه باعتباره "مرآة". هذا الشرط يسمى العبادة الداخلية. بالنسبة للأشخاص الذين يعرفون نور محمد بالفعل في داخله ، لا يكفي أداء العبادة الروحية فحسب ، بل يجب عليه إحضار جسده للمشاركة في عبادة الله.

بعض الآراء حول عناصر التعاليم الصوفية وممارسات حزب العدالة والتنمية. يمكن تقسيم عبد المنان إلى قسمين ، وهما آراء الجماعات التقليدية والإسلامية. من وجهة نظر التقليديين ، من بين العناصر الهرطقية في تعاليم الصوفية لكيائي منان ، الاعتراف بالله ، والقبض على ليلة القدر ، والزواج بدون ولي ، والذكر بصوت عال ، والصلاة حتى البكاء وعدم وضوح السلسلة العلمية. وفي الوقت نفسه ، من وجهة نظر الجماعة الإسلامية ، فإن العناصر البدعة في تعاليم الصوفية لكيائي منان تشمل التحليل وتعاليم الصوفية نفسها.

الاتهامات بالهرطقة ضد كيائي منان وتعاليمه ، بدلاً من أن تنبع من تعاليمه ، هي أكثر أعراض الصراع على النفوذ بين السلطات الدينية. ينبع هذا الشرط من تفسيرات كيائي منان الدينية المختلفة أو تفاهات السلطات الدينية بحيث عندما يكون هناك مواجهة أو احتكاك مع السلطات الدينية الأخرى ، غالباً ما تصبح التفسيرات كسولة. نتيجة لذلك ، يدعي كل حزب أن آراء جماعته أو تفسيراتها الدينية هي الأكثر صحة والأكثر إسلامية. في المقابل ، يعتبر البعض الآخر تعاليم خاطئة أو خاطئة أو حتى تعتبر تعاليم غير إسلامية. في الواقع ، كما في حالة تعاليم كيائي منان ، يبدو أن بعض السلطات الدينية التي تعارضها تعارض مع "معيار الحقيقة" الخاص بهم في اتهام السلطات الأخرى بالهرطقة.

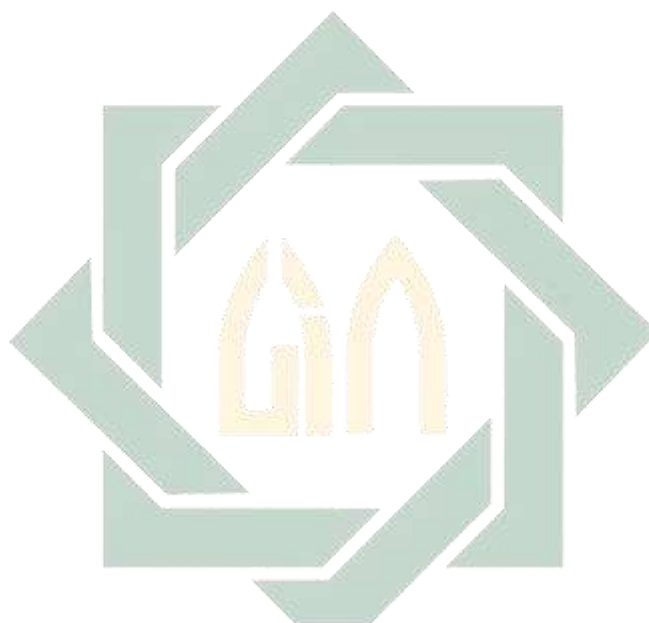
كلمات مفتاحية: الصوفية ، كيائي منان ، البدعة ، المرجع الديني.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PRASYARAT TESIS	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS	v
PERSEMBAHAN	vi
UCAPAN TERIMA KASIH	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	ix
ABSTRAK	x
DAFTAR ISI	xiii
DAFTAR GAMBAR	xiv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	11
C. Rumusan Masalah	12
D. Tujuan Penelitian	13
E. Kegunaan Penelitian	13
F. Kerangka Teoritik	15
G. Penelitian Terdahulu	18
H. Metode Penelitian	23
I. Sistematika Pembahasan	35
BAB II PEMIKIRAN TASAWUF KH. ABDUL MANNAN	37
A. Biografi KH. Abdul Mannan	37
B. Kontroversi Sanad Keilmuan	47
C. Pemikiran Tasawuf KH. Abdul Mannan	53
BAB III UNSUR-UNSUR HERESI DALAM PEMIKIRAN TASAWUF KH. ABDUL MANNAN	77
A. Unsur Heresi Menurut Pandangan Kelompok Tradisionalis	77
B. Unsur Heresi Menurut Pandangan Kelompok Islamis-Salafi	96
BAB IV PERGUMULAN MEMBANGUN OTORITAS KEAGAMAAN	104
A. Otoritas KH. Abdul Mannan	104
B. Penyebaran Ajaran dan Pengikut KH. Abdul Mannan	116
C. Heresi dan Fenomena Perebutan Otoritas Keagamaan	127
BAB V PENUTUP	139
A. Kesimpulan	139
B. Saran	140
DAFTAR PUSTAKA	141
LAMPIRAN	149

DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1	KH. Abdul Mannan	42
Gambar 2.2	<i>Nūr qalb</i> pada jantung manusia	63



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam sejarah Islam, mistisisme selalu muncul dan berkembang bersamaan dengan penolakan terhadapnya. Fenomena tersebut terjadi membentang mulai masa klasik Islam di wilayah kebudayaan Arab, seperti yang dialami al-Ḥallaj (w. 913), al-Ghazālī (w. 1111), ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (w. 1166), al-Shaykh Suhrawardī al-Maqtūl (w. 1191), hingga masa modern di wilayah kebudayaan Melayu-Nusantara, seperti kasus mistisisme Shaykh Siti Jenar (w. 1517), Shams al-Dīn al-Sumatrāī (w. 1630), Hamzah Fansuri (w. 1637), hingga ‘Abd al-Ḥāmid al-Banjārī (w. 1788). Nama-nama besar dalam mistisisme Islam tersebut, terutama pada awal perkembangan pemikirannya, berjibaku dengan tuduhan penyimpangan (*heresy*), mulai dari yang hanya diprotes masyarakat sekitarnya sampai yang hidupnya diakhiri di tiang gantungan.

Di Indonesia era reformasi, selain dapat ditemui dalam organisasi tarekat, pemikiran mistisisme Islam muncul dan berkembang baik secara informal melalui individu atau seorang tokoh agama maupun secara legal-formal lewat organisasi lokal yang memiliki banyak massa. Banyak pemikiran mistisisme muncul dan berkembang secara bebas, tanpa malu-malu, berkontestasi, yang beberapa di antaranya mendapatkan tempat di hati masyarakat, dan beberapa lainnya ditolak, dituduh sesat, dan tidak diberi ruang untuk berkembang. Hal ini maklum,

mengingat era reformasi mengenalkan ruang terbuka yang membuka peluang bagi masyarakat Indonesia untuk tampil berbeda.¹

Salah satu lembaga otoritatif di Indonesia yang berhak memberikan label “sesat” sebuah kelompok atau aliran adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI). Dalam Oxford Learner’s Dictionaries, “sesat” (*heresy*) diartikan sebagai sebuah kepercayaan atau pandangan yang bertentangan dengan dasar-dasar agama tertentu (*a belief or an opinion that is against the principles of a particular religion*).² Menurut MUI, suatu kelompok atau aliran dalam Islam dikatakan sesat apabila mengingkari salah satu rukun iman dan rukun Islam; meyakini dan mengikuti akidah yang tidak sesuai dengan dalil shari’ah; meyakini turunnya wahyu sesudah al-Qur’ān; mengingkari kebenaran al-Qur’ān; menafsirkan al-Qur’ān yang tidak berdasarkan kaidah-kaidah tafsir; mengingkari kedudukan Hadīth Nabi sebagai sumber ajaran Islam; menghina, melecehkan, atau merendahkan nabi dan rasul; mengingkari Nabi Muḥammad sebagai utusan terakhir; mengubah, menambah, dan mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan secara shari’ah; mengkafirkan sesama Muslim tanpa dalil shari’ah.³ Berdasarkan kriteria tersebut, MUI berhasil mengidentifikasi dan mengeluarkan fatwa sesat terhadap sejumlah aliran keagamaan Islam di tanah air. Tak ayal, kelompok mistisisme Islam yang dicitrakan menyalahi aturan shari’ah kerap dilaporkan ke MUI sebagai aliran sesat.

Di antara kelompok atau aliran terlapor sesat yang menonjolkan ajaran mistik Islam yang ditangani oleh MUI yaitu ajaran Muhammad Hirfi Nuzlan di

¹ Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa* (Bandung: Mizan, 2005), 99-130.

² <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/heresy>; diakses tanggal 19 Maret 2021.

³ Fatwa dalam Keputusan Rakernas MUI pada tanggal 06 November Tahun 2007.

Medan,⁴ Yayasan Kharisma Usada Mustika (Yaskum) di Sidoarjo,⁵ Amanat Keagungan Ilahi (AKI) di Bandung dan Mempawah,⁶ Tarekat Naqshabandiyah di Medan dan Bengkulu,⁷ Tarekat Qadariyah Naqshabandiyah di Cirebon,⁸ Tarekat Tijaniyah di Jampang-Sukabumi,⁹ Tarekat Naqshabandiyah di Batu Bara-Sumatera Utara,¹⁰ Yayasan Luqmanul Hakim di Serang,¹¹ ajaran Shaykh Ahmad Arifin Elhaj seorang mursyid Tarekat Sammaniyah di Medan,¹² Tarekat Tajul Khalwatiyah di Gowa,¹³ belum lagi ajaran yang lebih lama seperti tasawuf Ki H. Sasmitaning Sukma di Kulon Progo,¹⁴ dan lain-lain. Dalam dinamikanya, di antara nama-nama kelompok atau aliran ini ada yang berakhir dengan fatwa sesat dari MUI dan harus menghentikan segala aktivitasnya, ada pula yang dinyatakan tidak sesat dan tetap bisa melanjutkan aktivitas dakwahnya. Kelompok yang kedua ini biasanya

⁴ <https://news.detik.com/berita/d-565172/dituding-sesat-polisi-evakuasi-santri-ponpes-baburridho>; diakses pada 19 Maret 2021.

⁵ <https://nasional.tempo.co/read/208511/diduga-aliran-sesat-yayasan-kharisma-usada-mustika-diawasi>; diakses pada 19 Maret 2021.

⁶ <https://nasional.tempo.co/read/154583/dituding-sesat-jemaah-keagungan-bandung-hentikan-kegiatan>; <https://pontianak.tribunnews.com/2017/07/05/tindakanjuti-aliran-sesat-aki-mui-bentuk-tim-investigasi>; diakses pada 19 Maret 2021.

⁷ <https://www.antaraneews.com/berita/171203/mui-waspada-aliran-sesat-mencatut-tariqat-naqsabandiyah>; diakses pada 19 Maret 2021; <https://www.republika.co.id/berita/lpmwzs/tarekat-naqsabandiyah-mengaku-bukan-aliran-sesat>; diakses pada 19 Maret 2021.

⁸ <https://www.mui-jabar.or.id/perkembangan-aliran-aliran-sesat-di-jawa-barat/>; diakses pada 19 Maret 2021.

⁹ Ibid.

¹⁰ <https://news.okezone.com/read/2015/06/02/340/1158992/jamaah-tarekat-naqsabandiyah-diserang-saat-zikir>; diakses pada 19 Maret 2021.

¹¹ <https://republika.co.id/berita/nasional/daerah/15/04/14/nmsm9w-mui-kota-serang-yayasan-luqmanul-hakim-sesat>; diakses pada 19 Maret 2021.

¹² <https://ramadan.tempo.co/read/673363/benarkah-tarekat-sammaniyah-sesat>; diakses pada 19 Maret 2021.

¹³ <https://sulsel.inews.id/berita/resmi-berdamai-dengan-mui-tarekat-tajul-khalwatiyah-minta-fatwa-aliran-sesat-dicabut>; diakses pada 19 Maret 2021.

¹⁴ Abdurrohimi, "Pembaharuan Pemikiran Tasawwuf dan Implikasinya terhadap Gerakan Dakwah Ki H. Sasmitaning Sukma di Kulon Progo" (Tesis--Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2015), 3.

dilaporkan sesat akibat adanya kesalahpahaman semata atau conflict interest di tengah masyarakat yang lebih bersifat sosiologis dari pada teologis.

Selain yang terlapor sesat dan melibatkan MUI di atas, kelompok-kelompok terduga sesat lainnya yang tidak atau belum tertangani oleh MUI jumlahnya banyak sekali. Sebagaimana diisyaratkan Ketua MUI Utang Ranuwijaya, kelompok-kelompok terus berkeliaran di tengah masyarakat, timbul tenggelam, berubah bentuk, ber-reinkarnasi, menarik massa sebanyak mungkin, dan bahkan beberapa dipersekusi secara sadis oleh massa.¹⁵ Tidak heran apabila masing-masing pengurus MUI, baik di tingkat daerah, provinsi, hingga pusat menerima rata-rata 50 pelaporan aliran sesat dalam setiap tahunnya.¹⁶ Oleh karena itu, tidak berlebihan kiranya untuk menyebut kasus-kasus aliran sesat di atas sebagai fenomena gunung es; kasus-kasus yang tampak ke hadapan publik tanah air hanyalah sebagian kecil dari sebagian besar yang tidak tampak. Mereka yang tidak terungkap ini dianggap sesat oleh masyarakat, diintimidasi, bahkan dipersekusi, tanpa adanya ruang dialog dan penyelesaian yang fair.

Harus diakui bahwa sikap keberagamaan masyarakat kita belum sepenuhnya dewasa. Masyarakat kita masih gagap dalam menghadapi pandangan, pemikiran, atau praktik keagamaan yang berbeda. Kegagapan tersebut kerap dimanfaatkan oleh pihak-pihak tidak bertanggung jawab untuk membela kepentingannya, baik dengan cara mengadu domba, atau menyulut ketegangan dan

¹⁵ <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160121180616-12-105893/mui-ada-300-lebih-aliran-sesat-di-indonesia>; diakses pada 19 Maret 2021.

¹⁶ Menurut Aminudin Yakub yang pernah menjadi anggota Komisi Fatwa MUI, setiap tahunnya MUI menerima rata-rata 50 pelaporan aliran sesat dari masyarakat. <https://kabar24.bisnis.com/read/20180123/15/729721/mui-terima-50-laporan-aliran-sesat-setiap-tahun->; diakses pada 19 Maret 2021.

konflik sosial di masyarakat dengan alasan agama.¹⁷ Hal ini semakin diperparah dengan penetrasi besar-besaran kelompok Islam transnasional pascareformasi, yang memfamiliarikan status “kafir” atau “bid‘ah” bagi kelompok Islam lainnya yang membedai narasi “Islam murni” yang mereka bangun.¹⁸ Dalam konteks negara Indonesia yang demokratis, kondisi ini tentu sangat tidak kondusif terutama mengingat kelompok keagamaan baru yang terus bermunculan.¹⁹

Salah satu di antara yang dianggap sesat di masyarakat adalah pemikiran seorang tokoh mistik Islam lokal KH. Abdul Mannan. KH. Abdul Mannan (selanjutnya disebut Kiai Mannan) merupakan pendiri Majelis Dzikir Nurut Tauhid (MDNT) di Desa Prenduan, Kabupaten Sumenep. Meskipun MDNT terbilang baru berdiri, yaitu pada tahun 2017,²⁰ perkembangannya terbilang pesat, bahkan juga memiliki basis pengikut tidak hanya di Kabupaten Sumenep sendiri, tetapi juga di Kabupaten Jember, Kota Malang, dan Blitar. Hal tersebut terlihat dari jumlah pengikut atau jemaah yang bergabung, yang hingga kini telah mencapai tidak kurang dari 1.000 jemaah. Perkembangan yang cepat tersebut tidak bisa dilepaskan dari sosok Kiai Mannan itu sendiri, termasuk pemikirannya yang khas.

Pemikiran mistik Kiai Mannan sebenarnya telah terbangun jauh sebelum MDNT didirikan. Kiai Mannan mengembangkan pemikirannya mulai sekitar tahun 2003, seiring dengan pengalaman spiritualnya yang semakin matang. Pada tahun-

¹⁷ Salah satu karya penelitian yang mengulas ini dengan baik adalah Muhammad Afdillah, “Dari Masjid ke Pangung Politik; Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur” (Tesis—CRCS Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2013).

¹⁸ Din Wahid, “The Challenge of Democracy in Indonesia: The Case of Salafi Movement,” *Islamika Indonesiana*, Vol. 1, No. 1 (2014), 51-64.

¹⁹ Sehat Ihsan Shadiqin, “New Religious Movement di Indonesia: Studi Kasus Agama Pran-Soleh di Yogyakarta,” *Kontekstualita*, Vol. 26, No. 1 (2011), 1-19.

²⁰ Berdasarkan SK Menkumham Nomor AHU-0003370.AH.01.04 Tahun 2019.

tahun awal tersebut, tidak banyak orang yang ‘ngaji’ pada Kiai Mannan. Kondisi ini terus berjalan hingga sekitar tahun 2019, saat jumlah orang ‘ngaji’ semakin banyak, didirikan MDNT. Dengan didirikannya MDNT, Kiai Mannan dan pemikirannya kian dikenal. Di antara pemikiran Kiai Mannan yang khas, seperti konsep tentang Nur Muhammad, ruh, nafsu, menyatunya diri dengan Pemilik Diri, liqā’, atau pendiriannya terkait ilmu hakikat dan makrifat, banyak menuai apresiasi, meski yang mencela dan bahkan menuduhnya sebagai ajaran sesat juga tidak sedikit.

Tuduhan sesat di atas tidak hanya bersifat sloganistik, tetapi sampai pada aksi-aksi yang merugikan. Tuduhan sesat, yang kerap datang dari otoritas keagamaan setempat, dalam hal ini kalangan tradisional Nahdlatul Ulama (NU) dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten/Kota, telah memunculkan tindakan-tindakan intimidatif terhadap Kiai Mannan dan keluarganya, bahkan memunculkan wacana pengusiran terhadap Kiai Mannan dan keluarganya dari Prenduan. Demikian pula, tindakan intimidatif juga menimpa agenda pengajian dan acara dhikir rutin jemaah MDNT.²¹ Kondisi tersebut tidak hanya terjadi pada MDNT pusat di Prenduan-Sumenep, tetapi juga pada MDNT cabang di Malang dan Blitar. Bahkan, pada dua cabang MDNT yang disebut terakhir, acara dhikir rutin harus berpindah-pindah tempat dalam setiap minggunya akibat adanya konfrontasi dari masyarakat setempat.²²

²¹ Pengajian tauhid dilaksanakan rutin dua kali dalam seminggu, yaitu setiap malam Selasa dan Malam Jum’at di *ndalem* Kiai Mannan, Prenduan, Sumenep, Madura.

²² Fairuz, *Wawancara*, Sumenep, 25 Mei 2021.

Jika ditelusuri, tuduhan sesat terhadap Kiai Mannan didasarkan pada alasan-alasan yang dapat diklasifikasikan menjadi dua, yaitu ajaran mistik Islam Kiai Mannan dan sosok Kiai Mannan sendiri. Alasan yang pertama terutama muncul dari ritual dhikir yang dilakukan oleh Kiai Abdul Mannan dan para muridnya yang dianggap memiliki perbedaan dengan dhikir pada umumnya, baik dalam hal cara maupun isi bacaan.²³ Untuk menyebut contoh, taruhlah bacaan dhikir *Lā ilāha illā Ana* (tiada Tuhan selain Aku) pada bagian *tahlīl*. Masyarakat Preduan, yang dalam hal ini diwakili oleh seorang Kiai, mendatangi kediaman Kiai Mannan dan menuntut bacaan dhikir tersebut dihentikan, karena dinilai “tidak sempurna,” berbahaya, membuat masyarakat resah, karena berarti manusia mengaku sebagai Tuhan. Beberapa yang lain juga mempertanyakan cara berdhikir [*tahlīl*] dengan mengeraskan suara, *bengo'-bengo'* (teriak-teriak), lalu tiba-tiba hening di mana setiap orang duduk-diam tanpa suara dan memejamkan mata [*tawajjuh*], dan akhirnya kembali ramai berdoa hingga nangis-nangis [*dhikr jahr*]. Selain itu, ada satu kelompok yang memprotes seluruh bagian dari ritual dhikir [*tahlīl*, *tawajjuh*, *dhikr jahr*] yang ada dan menyatakan bahwa semua itu *bid'ah*.

²³ Ritual dzikir yang dikembangkan oleh Kiai Mannan dan murid-muridnya yang tergabung dalam MDNT merupakan serangkaian *tahlīl* (mengagungkan Allah; ada yang berdzikir dengan suara keras, ada pula yang bersuara rendah, selama merasa nyaman, bebas, dan tidak terbebani oleh apapun), salawat (mengagungkan Rasulullah; dilakukan secara musikal, dan sering kali diiringi musik *terbhang*), *tawajjuh* (merasakan kebersamaan dengan Allah; bagian ini sering disebut sebagai bagian inti dari pengajian atau *dhikiran*, di mana semua jamaah duduk dengan tenang, diam-tidak bersuara sehingga suasanya menjadi hening seketika, memejamkan mata, dan berupaya merasakan kebersamaan dengan Allah), dan *dhikr jahr* (berdoa kepada Allah mengenai apapun yang selama ini diharapkan, melepaskan segala gundah, hingga kebanyakan jamaah menangis). Ritual dzikir ini biasanya dilaksanakan secara rutin sesuai jadwal pada masing-masing daerah, yaitu setiap malam Jum'at di Sumenep-Madura dan Blitar, dan malam Selasa di Malang. Dzikir Akbar, yang melibatkan seluruh jamaah MDNT baik Madura-Malang-Blitar dilakukan setiap malam Jum'at Legi di MDNT Pusat, yaitu di Preduan, Sumenep, Madura.

Tuduhan sesat tersebut tidak bisa dilepaskan dari sosok Kiai Mannan sendiri yang kontroversial paling tidak dalam tiga hal. *Pertama*, Kiai Mannan tidak memiliki garis keturunan kiai, melainkan ia lahir dari keluarga petani di desa. Hal ini berbeda dengan teori-teori yang menyiratkan bahwa kiai, terutama dalam tradisi masyarakat Madura, selalu lahir dari lingkungan atau garis keturunan kiai.²⁴ Oleh karena itu, munculnya Kiai Mannan sebagai penyebar ajaran mistik Islam dianggap tidak kredibel, “tidak sah,” dan mengada-ada.

Kedua, Kiai Mannan tidak memiliki pesantren, lembaga pendidikan, masjid, bahkan musala. Dalam tradisi masyarakat Madura, seseorang yang memiliki pesantren, lembaga pendidikan, atau paling tidak masjid atau musala, dipandang dan dihormati sebagai kiai. Seseorang alim yang bisa mengajar dan tidak punya lembaga pendidikan biasanya dipanggil “ustadz” yang kelasnya masih di bawah “kiai.” Oleh karena itu, sebutan “kiai” terhadap seorang Abdul Mannan telah menimbulkan gejolak dan penolakan terhadap pribadi Kiai Mannan sendiri, ajaran yang dibawa, bahkan keluarganya.

Ketiga, Kiai Mannan dalam beberapa kesempatan selalu menyebut dirinya *murshid*, meskipun ia tidak berafiliasi dengan tarekat.²⁵ Bahkan, berbeda dengan kebanyakan kiai di Madura, ia tidak berafiliasi dengan ormas-ormas keagamaan Islam mainstream manapun, termasuk NU yang dikenal sebagai “agama

²⁴ Yanwar Pribadi, *Islam, State and Society: Local Politics in Madura* (London: Routledge, 2018), 51.

²⁵ Istilah *murshid* banyak dikenal dalam system tasawuf, yang berarti guru yang mengajarkan suatu tarekat tertentu kepada murid-muridnya. Ia adalah *ashraf al-nās f at-thariqoh* (orang yang paling suci/tinggi martabatnya dalam tarekat). *Murshid* memiliki sanad keilmuan yang tersambung hingga ke Rasulullah. Cecep Alba, *Cahaya Tasawuf* (Bandung: CV. Wahana Karya Grafika, 2009), 145.

masyarakat Madura.”²⁶ Hal ini membuat masyarakat mempertanyakan genealogi keilmuan Kiai Mannan. Setiap pengalaman mistik yang didapat, bacaan dhikir yang dikumandangkan, dan pengetahuan mistik yang diajarkan, dianggap mengada-ada dan tidak ada, *bid'ah*, bahkan dianggap menyesatkan, karena tidak ada ketersambungan sanad keilmuan dengan guru-guru mistik Islam hingga ke Rasulullah saw.

Akhirnya, penentangan atau tuduhan sesat terhadap pemikiran mistik Kiai Mannan menjadi menarik untuk diteliti. Pemikiran mistik Kiai Mannan perlu diklarifikasi secara lebih utuh, mulai dari konsep-konsep mistik Islam yang dikembangkannya, metode yang digunakan, berikut sumber-sumber kebenaran yang dirujuk, terutama berdasarkan karya-karyanya. Kiai Mannan menuliskan pemikirannya dalam karya petingnya, *Kitab Nurut Tauhid; Ma'rifatullah wa Ma'rifaturrasul*²⁷ yang terdiri dari dua jilid. Meski pendistribusian karya ini tidaklah dibatasi, tetapi tidak banyak yang mengenal karya ini, kecuali kolega, murid-murid atau jemaah Kiai Mannan yang menjadikannya sebagai pedoman penting. Konon, karya tersebut belum selesai dan masih ada jilid-jilid selanjutnya

²⁶ Frase tersebut tidak bisa dilepaskan dari fakta betapa NU sangat diterima oleh dan sangat dekat dengan masyarakat Madura, dan tampak kebanyakan masyarakat Madura memosisikan NU lainnya agama kedua. Nor Hasan, “Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdyyin-Salafi di Pamekasan Madura,” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 1 (September 2013), 85; Moh Syahri, “Mengapa Orang Madura Agamanya Disebut NU?” *GEOTIMES*, <https://geotimes.id/opini/mengapa-orang-madura-agamanya-disebut-nu/>; diakses pada 19 Maret 2021.

²⁷ *Kitab Nurut Tauhid* ditulis dalam Bahasa Indonesia, jilid 1 terbit pada 2019 dan Jilid 2 pada 2020, yang keduanya diterbitkan oleh penerbit Karya Litera Indonesia, Tuban. Jilid 1 terdiri dari 61 halaman yang membahas seputar hubungan manusia dengan Allah dan cara manusia menuju Allah, baik ditempuh melalui jalan shari'ah, hakikat, dan makrifat. Sebagai kelanjutan dari Jilid 1, sepanjang 88 halaman, Jilid 2 membahas tentang pengembangan kualitas diri manusia menjadi insan kamil yang diridhai Allah, sehingga penekanan dalam Jilid 2 ini lebih pada pemahaman manusia akan dirinya sendiri untuk kemudian lebih mendekatkan diri kepada Allah. Pembahasan dalam Jilid 2 ini meliputi: ilmu Allah dan ilmu manusia, pembagian ilmu, dan jenis-jenis nafsu.

yang membicarakan tentang pemikiran atau “perjalanan spiritual” sang kiai. Hal ini penting didedahkan karena, berdasarkan pengamatan penulis sejauh ini, pemikiran maupun ritual dhikir Kiai Mannan tampak dipahami secara parsial, tidak dalam kerangka bangunan pemikiran mistiknya yang utuh. Tuduhan sesat selama ini tampak tidak berangkat dari hasil dialog yang fair, melainkan lebih berdasarkan prasangka terhadap ritual-ritual yang dilakukan dalam setiap ritual dhikir yang dalam pandangan masyarakat umum, barangkali, sulit dipahami.

Selain itu, konsep ajaran, termasuk ritual dhikir, yang dianggap menyimpang juga menjadi perlu dinarasikan dalam penelitian ini. Beberapa pihak yang menuduh ajaran Kiai Mannan menyimpang perlu didengar; konsep atau bacaan dhikir yang dianggap menyimpang berikut alasan-alasannya. Upaya ini akan memberikan potret utuh atau benang merah terkait tuduhan sesat yang dialamatkan kepada Kiai Mannan; apakah pemikiran Kiai Mannan memang tidak tidak memiliki dasar yang kuat atau cacat, apakah mungkin hanya terjadi kesalah-pahaman, dan apakah pula terjadi *conflict interest* di balik tuduhan sesat tersebut seperti yang banyak terjadi dalam konflik-konflik berbaur agama lainnya.

Kasus tuduhan menyimpang terhadap kelompok keagamaan kerap terjadi di Indonesia, meski tidak semua teridentifikasi oleh, atau dilaporkan ke, MUI. Kasus serupa ini bisa berulang di masa depan, mengingat kemunculan kelompok keagamaan baru yang tak terbandung. Kasus tuduhan sesat sejauh ini hampir tidak pernah menyisakan cerita yang baik, kecuali tentang diskriminasi, intimidasi, bahkan persekusi yang sangat memilukan dalam konteks negara demokrasi seperti Indonesia. Oleh karena itu, turut menambah nilai signifikansi dari penelitian ini,

bahwa fenomena pemikiran mistik Kiai Mannan bisa menjadi pintu masuk untuk memahami dinamika kelompok, gerakan, maupun paham keagamaan baru yang banyak muncul belakangan ini, yang tampak selalu diposisikan sebagai “pembangkang” terhadap otoritas keagamaan yang telah mapan.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang ada, maka dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Kasus tuduhan sesat terhadap kelompok atau aliran keagamaan Islam tidak pernah selesai, yang berapa telah ditangani langsung oleh pemerintah, dalam hal ini MUI, dan beberapa yang lain yang jumlahnya sangat banyak di tengah masyarakat belum ditangani atau bahkan belum ‘tercium’ oleh MUI. Baik yang ditangani maupun yang belum tertangani sama-sama mendapatkan tindakan diskriminasi, intimidasi, bahkan persekusi di tengah masyarakat.
2. Kelompok keagamaan baru Islam terus bermunculan di era reformasi ini dengan wajah, orientasi, dan ideologi yang berbeda satu sama lain. Mereka adalah kelompok minoritas, yang secara langsung atau tidak, selalu diposisikan sebagai penentang otoritas keagamaan *mainstream*.
3. Tuduhan sesat terhadap sebuah kelompok, aliran, atau tokoh agama tidak serta-merta berangkat dari problem teologis, tetapi tidak sedikit pula yang disebabkan oleh problem sosiologis; agama kerap menjadi kendaraan untuk memuluskan kepentingan-kepentingan pihak tertentu.

4. Pemikiran mistik Kiai Mannan tidak banyak diketahui oleh masyarakat, di mana mereka menuduh sesat lebih berdasarkan prasangka, bukan hasil dari sebuah dialog yang fair. Pemikiran Kiai Mannan hanya dipahami secara parsial, seperti sebatas pada bacaan dhikir, tidak dalam kerangka pemikiran mistiknya yang utuh.

Berdasarkan identifikasi masalah, penulis memberikan batasan ruang lingkup dari penelitian yang akan dilakukan, sebagai berikut:

1. Konsep-konsep tasawuf yang dikembangkan oleh Kiai Mannan beserta metode yang digunakan.
2. Beberapa konsep atau praktik bertasawuf Kiai Mannan dan para murid atau jemaahnya yang tergabung dalam MDNT yang dianggap menyimpang oleh masyarakat.
3. Faktor-faktor yang melatarbelakangi tuduhan menyimpang tersebut yang lebih dilihat dari kacamata sosiologis dari pada teologis, sebab penelitian ini hanya akan menelusuri, mendeskripsikan, dan menganalisis setiap gejala yang ada, tanpa bermaksud menghasilkan sebuah kesimpulan yang bertendensi pada “sesat” dan “tidak sesat.”

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang, identifikasi, dan batasan masalah di atas, maka penelitian ini akan menjawab permasalahan yang dirumuskan ke dalam beberapa pertanyaan berikut:

1. Bagaimana ajaran tasawuf KH. Abdul Mannan?

2. Bagaimana unsur-unsur ajaran tasawuf KH. Abdul Mannan yang dianggap menyimpang?
3. Bagaimana otoritas keagamaan KH. Abdul Mannan di tengah masyarakat?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini memiliki tujuan sebagaimana berikut:

1. Memahami ajaran dasar tasawuf KH. Abdul Mannan berikut struktur epistemologisnya.
2. Memahami unsur-unsur ajaran tasawuf KH. Abdul Mannan yang dianggap menyimpang oleng masyarakat.
3. Memahami otoritas keagamaan KH. Abdul Mannan di tengah masyarakat.

E. Kegunaan Penelitian

1. Teoritis

Hasil dari penelitian ini dapat dijadikan pijakan bagi peninjauan ulang terhadap teori-teori sesial-keagamaan yang telah mapan sejak lama. Di antaranya, *pertama*, teori tentang “kiai.” Sudah sejak lama diyakini bahwa status kiai hanya bisa disandang oleh setiap individu yang lahir dari garis keturunan kiai, berpendidikan dan berpengetahuan baik, memimpin pesantren, masjid atau musala, dan seterusnya. Namun, semua itu tidak berlaku jika dihadapkan pada kasus Kiai Mannan.

Kedua, status *murshid* atau guru dalam tarekat, yang sama sekali berbeda dengan apa yang terjadi dalam kasus Kiai Mannan, seorang guru tasawuf, yang tidak berafiliasi dengan tarekat manapun, yang menyebut dirinya *murshid* dan diamini terutama oleh murid-muridnya.

Ketiga, pintu ijtihad. Fenomena Kiai Mannan turut menguatkan tesis yang menyatakan bahwa pintu ijtihad senantiasa terbuka. Dengan metoda ilham, Kiai Mannan memproduksi pengetahuan keagamaan, dalam hal ini tasawuf, yang relatif berbeda dengan pengetahuan keagamaan yang telah ada dalam tema yang sama. Lebih-lebih, Kiai Mannan juga tidak menggantungkan pemikirannya pada pemikiran-pemikiran Islam abad klasik-pertengahan sebagaimana dilakukan oleh kelompok tradisional.

Keempat, faktor-faktor penyebab tuduhan sesat. Sebagaimana maklum, salah satu rumusan masalah dalam penelitian ini adalah untuk membuktikan faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya tuduhan sesat. Dengan demikian, hasil penelitian ini nanti bisa menjadi salah satu rujukan penting terkait persoalan apakah tuduhan sesat tersebut melulu bersifat teologis atau lainnya.

2. Praktis

Pada ranah praktis, penelitian ini memberikan sumbangan pemikiran pada pemerintah berikut lembaga-lebaga di bawahnya yang terkait, lembaga swadaya masyarakat, praktisi, dan masyarakat secara umum tentang bagaimana menyikapi kelompok atau pemikiran keagamaan baru yang marak muncul belakangan ini yang cenderung berbeda dengan kelompok atau pemikiran yang

sudah mapan, serta bagaimana mengelola konflik yang berpotensi ditimbulkan oleh fenomena tersebut. Pemerintah, atau lembaga-lembaga terkait sudah seharusnya menjadi penengah yang bertugas meredakan konflik, bukan “makelar” yang malah menyulut konflik seperti dilakukan oleh oknum-oknum yang tidak bertanggung-jawab.

F. Kerangka Teoritik

Untuk menjawab rumusan masalah dan mencapai tujuan penelitian, maka permasalahan dalam penelitian ini dianalisis menggunakan teori *heretical imperative*, ‘kemurtadan yang niscaya,’ yang dikembangkan oleh seorang sosiolog dari Universitas Boston, Peter L. Berger. Menurut teori tersebut, sebuah perilaku dinilai menyimpang karena berbeda dari pandangan yang dominan dan mayoritas dalam sebuah agama. Kemurtadan yang dimaksud bukanlah sejenis kemurtadan yang terjadi pada peristiwa konversi eksternal, di mana seorang penganut suatu agama berpindah ke agama lainnya, tetapi lebih seperti konversi internal, di mana seorang penganut agama tertentu memiliki pandangan atau sikap personal yang berbeda atau sama sekali baru dibanding sebelumnya.²⁸

Teori tersebut tidak bisa dilepaskan dari pandangan Berger yang menyamakan globalisasi dengan pluralisasi. ‘Kemurtadan’ di era globalisasi

²⁸ Umi Sumbulah, “Religious Conversion and Its Implication for Religious Harmony: Meaning for the Practitioners and Religious Elites in Malang” (Conference Proceedings, Annual International Conference on Islamic Studies [AICIS] XII di Surabaya, 5-8 November 2012), 3084; lengkapi dengan penjelasan tentang awal mula terjadinya heretical imperative ini pada I Wayan Sukarma, “Privatisasi Agama dan Konversi Internal: Fenomena Keberagamaan Masyarakat Kontemporer,” dalam <http://www.cakrawayu.org/artikel/8-i-wayan-sukarma/64-privatisasi-agama-dan-konversi-internal-fenomena-keberagamaan-masyarakat-kontemporer-.html> diakses pada 19 Maret 2021.

disebabkan oleh pluralitas, dalam hal ini pluralitas pandangan keagamaan. Keragaman pandangan tersebut menyebabkan adanya gesekan, dan gesekan tersebut mengarah pada terjadinya gejolak atau konflik di masyarakat. Jadi, konflik menjadi suatu konsekuensi tak terhindarkan dari adanya pluralitas pandangan keagamaan di masyarakat.

Berdasarkan teori ini, munculnya anggapan, tuduhan sesat, atau 'kemurtadan' yang diarahkan pada ajaran tasawuf Kiai Mannan disebabkan oleh adanya pluralitas pandangan tasawuf di masyarakat di mana ajaran Kiai Mannan ini berkembang. Pluralitas tersebut pada gilirannya menimbulkan adanya gesekan antara satu dengan lainnya, baik dalam bentuk dialog maupun benturan, dan gesekan tersebut akhirnya mengarah pada munculnya konflik, seperti adanya anggapan atau tuduhan sesat terhadap pemikiran Kiai Mannan. Akhirnya, teori ini memandang bahwa tuduhan sesat yang diarahkan pada Kiai Mannan itu tidak terkait dengan ajarannya, melainkan karena adanya pluralitas.²⁹

Menurut Ropi, adanya tuduhan sesat atau penyematan label heterodoks oleh satu kelompok terhadap kelompok lainnya dalam konteks pluralitas tersebut tidak bisa dilepaskan dari adanya otoritas keagamaan yang terkadang bekerja sama dengan otoritas politik untuk menahbiskan dirinya sebagai yang ortodoks dan kelompok lain sebagai heterodoks.³⁰ Oleh karena itu, penelitian ini juga

²⁹ Bandingkan dengan George V. Zito yang menyebutkan bahwa wacana *heresy* tidak serta-merta dipicu oleh perbedaan teologis, tetapi juga bergantung pada legitimasi yang dilembagakan yang menyuarakan penyimpangan tersebut. Yang dimaksud legitimasi yang dilembagakan di sini adalah otoritas politik suatu negara yang bertugas memberikan pernyataan atau bahkan fatwa tentang versi Islam mana yang diakui. George V. Zito, "Toward A Sociology of Heresy," *Sociological Analysis*, Vol. 44, No. 2 (1983), 125.

³⁰ Ismatu Ropi, "Against All Heterodoxies: Accounts of the Deviant Groups (Aliran-aliran Sesat) in Contemporary Indonesian Muslim Literature," *The Muslim World: The Journal Devoted to the Study of Islam and Christian-Muslim Relations*, Vo. 110, No. 4 (2020), 518-534.

menggunakan teori otoritas yang dikembangkan oleh Weber dan Alatas. Dalam kaitannya dengan pembahasan otoritas, pertama-tama penelitian ini mendeskripsikan otoritas keagamaan Kiai Mannan, bagaimana ia dibangun dan sejauh mana otoritas itu bekerja. Hal ini penting untuk dilakukan untuk menegaskan dan menghadapkan posisi otoritas keagamaan Kiai Mannan di antara otoritas keagamaan lainnya. Tanpa mendeskripsikan atau mengidentifikasi otoritas keagamaan Kiai Mannan, niscaya penelitian ini akan kesulitan untuk mendudukan otoritas Kiai Mannan di antara otoritas lainnya. Untuk tujuan deskripsi tersebut, penelitian ini meminjam teori “kharisma” Weber. Menurut teori ini, sebuah otoritas keagamaan bisa dibangun oleh seorang pemimpin yang kharismatik. Dengan teori ini, penelitian ini mencoba menggali komponen apa saja yang membentuk otoritas keagamaan Kiai Mannan dan hubungan relasional apa saja yang terjalin antara Kiai Mannan dan para pengikutnya.³¹

Setelah otoritas keagamaan Kiai Mannan dapat diidentifikasi atau dideskripsikan, maka langkah selanjutnya adalah mendudukan otoritas keagamaan Kiai Mannan tersebut di antara otoritas keagamaan lainnya yang terkait. Dalam hal ini, penelitian ini menggunakan teori otoritas keagamaan (*religious authority*) yang dikembangkan oleh Ismail Fajrie Alatas untuk menguraikan tuduhan sesat terhadap Kiai Mannan. Menurut teori ini, konflik keagamaan terkait ortodoksi dan heterodoksi disebabkan adanya gesekan antarotoritas keagamaan yang masing-masing merasa dirinya paling benar. Otoritas-otoritas keagamaan saling bertemu,

³¹ Max Weber, “The Sociology of Charismatic Authority,” dalam *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H.H. Gerth dan C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 245-253.

berdialektika, dan tidak jarang pula berkonflik. Setiap otoritas keagamaan memiliki pandangan keagamaan yang pasti berbeda dengan otoritas keagamaan lain. Perbedaan tersebut bergantung pada ruang dan waktu di mana sebuah otoritas tumbuh dan berkembang. Selain itu, perbedaan tersebut mendorong otoritas-otoritas keagamaan berkompetisi untuk menjadi yang paling otoritatif. Dalam kerangka kompetisi tersebut, tuduhan heterodoks terhadap otoritas tertentu merupakan hal yang biasa terjadi.³²

Penggunaan teori-teori di atas cukup bisa menjelaskan bahwa penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologis. Penelitian ini tidak fokus memotret ajarannya dan tidak menganggap ajaran tersebut sebagai sumber kesesatan, melainkan lebih melihat fenomena sosial yang dalam hal ini adalah keragaman gagasan tasawuf yang menjadi sumber adanya gesekan dan konflik.

G. Penelitian Terdahulu

Beberapa Beberapa penelitian terdahulu, baik yang berkaitan langsung atau tidak langsung dengan penelitian ini, penting untuk disebutkan untuk menegaskan posisi penelitian ini. Di antara penelitian tersebut adalah *Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa: Sebuah Telaah Sumber* (2011) yang ditulis oleh Oman Fathurahman. dalam penelitiannya tersebut, Fathurahman berupaya mengurai konflik keagamaan antara para sufi dan ahi fiqh yang pernah terjadi di Kepulauan Melayu-Nusantara pada pertengahan abad ke-16

³² Ismail Fajrie Alatas, *What Is Religious Authority? Cultivating Islamic Communities in Indonesia* (New Jersey: Princeton University Press, 2021), 5.

hingga 19, khususnya di Aceh, berdasarkan telaaahnya terhadap manuskrip tasawuf berjudul *al-Tuhfah al-Mursalāh ilā al-Nabī* karya al-Burhanpurī beserta teks-teks turunannya di Kepulauan Melayu-Nusantara. Dengan menggunakan pendekatan historis-filologis, Fathurahman menyimpulkan bahwa di satu sisi pengkafiran tersebut telah menghasilkan teks-teks keagamaan yang cukup kaya, tetapi di sisi lain menyebabkan marginalisasi atau bahkan hukuman mati bagi kelompok yang dianggap heterodoks oleh kelompok ortodoks yang memiliki kedekatan dengan, dan mendapatkan legitimasi dari, penguasa.

Penelitian selanjutnya adalah yang dilakukan oleh Nur Kolis yang berjudul *Ajaran Wujudiah di Kalimantan Selatan: Kajian Filologi Manuskrip Ambulung* (2019). Penelitian ini fokus pada upaya pendeskripsian naskah *Risalah Tasawuf* peninggalan Shaykh Abdul Hamid berikut, mengurai kandungannya tentang ajaran wujudiyah, dan kontroversi yang ditimbulkannya yang membuat Shaykh Abdul Hamid dihukum mati oleh penguasa Kerajaan Banjar. Dengan menggunakan metode filologi dan kritik teks, penelitian ini menarik kesimpulan bahwa naskah *Risalah Tasawuf* merupakan naskah tasawuf yang otoritatif dalam ajaran wujudiyah di Kalimantan selatan abad ke-18. Naskah yang menjadi objek kajian Kolis, meski diakuinya salinan (bukanlah naskah awal atau arketip), tetapi ia bisa dipertanggung-jawabkan sebagai peninggalan dan representasi pemikiran tasawuf Shaykh Abdul Hamid yang dianggap meresahkan masyarakat Banjar. Namun, menurut Kolis, hukuman mati yang dijatuhkan pada Shaykh Abdul Hamid tidak ada kaitannya dengan ajaran tasawufnya yang kontroversial, melainkan karena ia dianggap bagian dari rezim lama yang harus disingkirkan oleh rezim yang baru.

Sementara itu, Dina Yulianti, Otong Sulaeman dan Muhammad Ilyas dalam penelitiannya *Accusing Heresy is a Heresy: How Heresy Became an Instrument in Political Sectarianism* (2020) menguras tuduhan sesat yang kerap terjadi dalam kehidupan masyarakat beragama. Tuduhan sesat, menurut penelitian tersebut, sering dilancarkan oleh kelompok muslim transnasional pengamal ajaran Wahabi. Padahal, tuduhan sesat adalah kesesatan itu sendiri. Menuduh orang lain sesat atau kafir merupakan perkara yang dibenci dalam ajaran Islam. Al-Qur'ān mau Ḥadīth tidak ada yang melegalkan tindakan menuduh sesat oleh satu kelompok Muslim terhadap kelompok Muslim lainnya. Oleh karena itu, penelitian tersebut melihat bahwa tuduhan sesat, alih-alih untuk memurnikan agama, ia lebih disesaki oleh muatan politik sektarian. Dengan menggunakan teori politik sektarianisme, poskolonialisme, dan interpretasi *siyāsī ijtīmā'ī* terhadap ayat-ayat al-Qurān, penelitian tersebut berakhir pada kesimpulan bahwa tindakan tuduhan sesat berkaitan dengan dengan para pemangku kepentingan, terutama penguasa. Kesimpulan tersebut dikuatkan dengan studi-studi kasus terhadap negara-negara Muslim di Timur Tengah yang rentan dilanda konflik. Wacana tuduhan sesat acapkali sengaja digelindingkan oleh penguasa dengan tujuan memecah-belah umat sehingga kekuasaan otoriternya dapat 'diselamatkan.' Bahkan, wacana tuduhan sesat juga kerap dihembuskan oleh negara-negara Barat untuk memecah belah umat Islam.

Tidak jauh berbeda dari Dina Yulianti et al., adalah Ahmad Najib Burhani dalam karyanya *Hating the Ahmadiyya: The Place of "Heretics" in Contemporary Indonesian Muslim Society* (2014). Burhani menguraikan tuduhan sesat atau heresi

berdasarkan studi kausnya terhadap kelompok Ahmadiyah yang kerap mendapatkan intimidasi, diskriminasi, bahkan kekerasan fisik dari umat Muslim lainnya. Hal tersebut, menurut Burhani, membuat Ahmadiyah berada pada posisi liminal, yaitu posisi antara Muslim dan Non-Muslim. Kelompok Ahmadiyah tidak diakui sebagai Muslim, tetapi juga statusnya sebagai Non-Muslim ‘ditangguhkan’; Ahmadiyah tidak termasuk ke dalam status Ahli Kitab yang keberadaannya diterima oleh masyarakat Muslim. Menurut Burhani, tuduhan sesat dan kekerasan terhadap Ahmadiyah yang meningkat justru di pemerintahan demokrasi disebabkan oleh dua hal: tidak adanya *political will* dari penguasa untuk melindungi hak warganya dan munculnya fenomena *conservative turn* umat Islam di Indonesia. Tesis Burhani tersebut mengisyaratkan bahwa tuduhan sesat maupun kekerasan fisik bergantung pada pemangku kekuasaan.

Penelitian tentang tuduhan sesat lainnya adalah *Heresy and Authority: Understanding the Turn against Ahmadiyah in Indonesia* (2018) karya Jacqueline Hicks. Seperti penelitian Burhani di atas, penelitian Hicks juga mengambil kasus Ahmadiyah di Indonesia untuk mengurai tuduhan sesat atau heresi. Namun, berbeda dari Burhani, Hicks tidak melihat kelemahan pemerintah dalam meredam munculnya kasus-kasus tuduhan sesat terutama terhadap Ahmadiyah karena, bagi Hicks, pemerintah di era demokrasi memang tidak seharusnya membuat aturan terpusat terhadap kelompok keagamaan sebagaimana yang dilakukan rezim otoriter Soeharto. Sebagai gantinya, Hicks lebih melihat meningkatnya konservatisme agama sebagai latar belakang maraknya tuduhan sesat. Hicks memandang meningkat konservatisme agama sebagai upaya kelompok-kelompok agama untuk

memulihkan otoritas keagamaannya yang telah lama dipasung oleh rezem Soeharto. Proses pemulihan tersebut meniscayakan adanya gesekan dan persaingan antarotoritas keagamaan, yang mana dalam persaingan tersebut ada tindakan-tindakan menyingkirkan otoritas keagamaan lainnya dengan cara, misalnya menuduh heretik seperti yang dialami oleh Ahmadiyah di Indonesia.

Satu-satunya penelitian yang berkaitan dengan Majelis Dhikir Nurut Tauhid adalah yang dihasilkan oleh Hennira Rohyatin dengan judul *Pengaruh Spiritualitas terhadap Kesejahteraan Psikologis Dimediasi oleh Kebijaksanaan* (2022). Dalam penelitiannya, Rohyatin mencari hubungan atau pengaruh sepiritualitas terhadap kesejahteraan psikologis. Objek penelitian tersebut adalah jamaah Majelis Dzikir Nurut Tauhid, atau tepatnya 110 jamaah berusia 20-40 tahun sebagai sampel. Dalam penelitian yang dilakukan dengan menggunakan metode penelitian kuantitatif tersebut, Rohyatin membuktikan bahwa bahwa spiritualitas memiliki pengaruh terhadap kesejahteraan psikologis yang dimediasi secara parsial oleh kebijaksanaan pada jamaah Majelis Dzikir Nurut Tauhid ($\beta = 0.36$; $p = 0.00$).

Dari beberapa penelitian terdahulu di atas, tidak ada satupun yang memiliki fokus pada tuduhan sesat terhadap ajaran tasawuf Kiai Mannan yang memiliki pengaruh kuat di tengah masyarakat. Demikian pula, tuduhan sesat yang menjadi *concern* dari beberapa penelitian di atas selalu diletakkan dalam konteks kontestasi antara individu atau kelompok heterodoks dengan kelompok ortodoks yang selalu mendapatkan legitimasi dari penguasa; tuduhan sesat dipandang sebagai 'ulah' otoritas politik. Hanya Hicks-lah yang menyimpulkan heresi sebagai buah dari kompetisi antarotoritas keagamaan, sebagaimana pula menjadi bahasan dalam

penelitian Tesis ini. Hicks mencoba memutuskan hubungan antara tuduhan sesat dengan otoritas politik negara dan, sebagai gantinya, lebih memandang semata-mata akibat persaingan antarotoritas keagamaan. Namun, dalam penelitiannya, Hicks hanya sebatas menunjukkan keterputusan hubungan tersebut, tanpa masuk lebih dalam lagi untuk menemukan, pola-pola kompetisi antarotoritas otoritas keagamaan, inkonsistensi otoritas keagamaan, hingga membuktikan bahwa sebuah ajaran ‘tidak sesat’ seperti yang dilakukan dalam Tesis ini.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian kualitatif. Menurut Strauss dan Cobin, penelitian kualitatif merupakan “jenis penelitian yang menghasilkan penemuan-penemuan yang tidak dapat dicapai atau diperoleh dengan menggunakan prosedur-prosedur statistik atau cara-cara lain dari kuantifikasi (pengukuran).”³³ Jenis penelitian ini digunakan untuk memahami secara mendalam, dan menghasilkan data deskriptif tentang, pengalaman peneliti terkait kehidupan masyarakat, baik menyangkut sejarah, perilaku, organisasi, aktivitas sosial, dan lainnya.³⁴ Jenis penelitian ini memberikan peluang untuk bisa menemukan dan memahami segala sesuatu yang bersembunyi di balik sebuah fenomena yang kerap kali sulit untuk dipahami secara memuaskan. Dengan demikian, jenis penelitian ini menjadi metode yang

³³ J. Cresswell, *Research Design: Qualitative dan Quantitative Approaches* (Thousand Oaks, CA: Sage Publication, 1998), 24.

³⁴ R. Bogdan dan S. Biklen, *Qualitative Research for Education* (Boston, MA: Allyn and Bacon, 1992), 21-22.

baik untuk menjelaskan fenomena kasus tuduhan penyimpangan terhadap kelompok keagamaan baru secara umum, dan pemikiran mistik Kiai Mannan secara khusus, di mana data-data diperoleh melalui pengamatan, dokumentasi, kesan dan pernyataan orang lain mengenai kasus tersebut.

2. Lokasi dan Waktu Penelitian

Penelitian ini dilakukan di tiga lokasi, yaitu di Preduan-Sumenep, Kabupaten/Kota Blitar, dan Kabupaten/Kota Malang. Preduan-Sumenep dipilih karena merupakan lokasi di mana Kiai Mannan berdomisili dan MDNT dirintis untuk pertama kalinya. Preduan-Sumenep merupakan lokasi MDNT pusat, di mana hanya di lokasi tersebut kegiatan-kegiatan penting MDNT dilaksanakan. Selain itu, di Preduan-Sumenep ini pulalah penentangan terhadap ajaran tasawuf Kiai Mannan terjadi begitu keras dan genting.

Lokasi kedua, yaitu Blitar, adalah di mana cabang MDNT berkembang pesat dan menarik banyak jamaah yang jumlahnya lebih banyak dibanding jamaah pada cabang-cabang MDNT yang lain, termasuk MDNT pusat sekalipun. Karena perkembangannya tersebut, MDNT Blitar kerap mengalami gesekan dengan kelompok lain dan dituduh sesat.

Sementara itu, meskipun jumlah jamaah MDNT di Malang tidak sebanyak di Blitar, tetapi harus diakui bahwa MDNT Malang juga merupakan cabang yang besar. Komposisi jamaahnya sangat beragam, mulai dari tua-muda, pelajar-mahasiswa, pengusaha, karyawan perusahaan, pegawai negeri sipil, pengasuh pondok, hingga penduduk asli maupun perantauan. Selain itu, jamaah

Malang tampak sebagai jamaah paling militan di antara jamaah-jamaah yang lain. Sebagai wilayah urban, Malang menampilkan banyak kelompok keagamaan, yang meniscayakan MDNT bergesekan dengan kelompok lainnya. Barangkali karena persentase jamaah Malang lebih banyak dari kalangan terdidik, maka PT. Muti Altha Sejahtera milik MDNT didirikan di Malang. Karena fakta-fakta itulah mengapa Malang diambil menjadi salah satu lokasi penelitian Tesis ini.

Peneliti sengaja tidak meletakkan MDNT di wilayah lain. Hal itu dikarenakan, di wilayah lain, MDNT tidak memiliki jumlah jamaah yang banyak, sehingga tidak ada gesekan-gesekan berarti yang perlu dieksplorasi dalam penelitian ini. Oleh karena itu, pandangan otoritas keagamaan lain atau anggapan sesat atau heretik terhadap ajaran Kiai Mannan, yang bisa dieksplorasi dalam penelitian ini adalah hanya yang dapat ditemukan di ketiga wilayah tersebut, yang dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu tradisional dan Islamis-Salafi.

Penelitian ini dilakukan di tiga lokasi selama 6 bulan, yaitu mulai Mei 2021 hingga Oktober 2021. Dalam rentang waktu tersebut peneliti mendatangi tiga lokasi di atas, meskipun harus diakui, bahwa peneliti menghabiskan lebih banyak waktu di Preduan. Selain kegiatan-kegiatan penting MDNT dilaksanakan di Preduan, peneliti juga berkesempatan lebih banyak untuk mewawancarai Kiai Mannan, mengeksplorasi gaya hidup dan interaksinya dengan jamaah maupun masyarakat secara umum.

3. Data yang Dikumpulkan

Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini adalah pemikiran mistik Islam Kiai Mannan, baik yang terdapat dalam karya-karyanya, catatan para murid atau jemaahnya dalam setiap pengajian, rekaman audio-visual ceramahnya, maupun pemikiran yang telah diaplikasikan dalam bentuk ritual dhikir rutin MDNT. Selain itu, respons, pernyataan, atau tuduhan orang lain terhadap pemikiran mistik Kiai Mannan juga dikumpulkan untuk menemukan penjelasan lebih jauh dibalik tuduhan penyimpangan yang ada.

4. Sumber Data

a. Data Primer

Menurut Suharsimi Arikunto, “data primer adalah data yang dikumpulkan melalui pihak pertama, biasanya dapat melalui wawancara, jejak dan lain-lain.”³⁵ Dalam penelitian ini, yang menjadi sumber data primer adalah karya-karya yang dihasilkan oleh Kiai Mannan, seperti *Kitab Nurut Tauhid* dan *Tembang Syafa'at*. Kedua karya tersebut, menjadi sumber yang paling representatif tentang pemikiran mistik Kiai Mannan. Selain itu, sumber primer juga meliputi arsip rekaman audio-visual ceramah atau pengajian Kiai Mannan, hasil wawancara dengan Kiai Mannan dan orang-orang yang berkaitan langsung dengan kasus tuduhan penyimpangan.

b. Data Sekunder

³⁵ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), 172.

Sugiyono menyebutkan bahwa data sekunder adalah “data yang diperoleh dengan cara membaca, mempelajari dan memahami melalui media lain yang bersumber dari literatur, buku-buku, serta dokume.”³⁶ Data sekunder dalam penelitian ini meliputi catatan para murid atau jamaah Kiai Mannan di dalam setiap pengajian, hasil wawancara dengan para murid, kolega, “orang luar” yang tidak berkaitan langsung dengan kasus tuduhan penyimpangan, serta karya-karya lain yang membahas tentang penyimpangan ajaran mistik secara umum dan pemikiran mistik Kiai Mannan secara khusus.

5. Teknik Pengumpulan Data

a. Dokumentasi

Dokumentasi adalah suatu cara yang digunakan untuk memperoleh data dan informasi dalam bentuk buku, arsip, dokumen, tulisan angka dan gambar yang berupa laporan serta keterangan.³⁷ Dalam penelitian ini, dokumentasi meliputi buku-buku yang ditulis Kiai Mannan maupun buku yang ditulis orang lain yang berkaitan secara langsung atau tidak langsung dengan Kiai Mannan dan pemikirannya, buku-buku tentang fenomena tuduhan penyimpangan ajaran, arsip-arsip, dokumen baik berupa laporan tertulis, foto maupun rekaman audio-visual tentang Kiai Mannan dan majelis dhikirnya. Data-data yang didapat dengan cara dokumentasi ini

³⁶ Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif* (Bandung: ALFABETA, 2012), 141.

³⁷ Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mix Method)* (Bandung: ALFABETA, 2015), 329.

kemudian dicatat, disalin, dan dikumpulkan pada alat bantu pengumpulan data, yaitu media komputer.

b. Observasi

Observasi merupakan suatu proses melakukan pemilihan, perubahan, pencatatan, dan pengkodeaan serangkaian perilaku dan suasana sesuai dengan tujuan-tujuan empiris.³⁸ Observasi juga menjadi salah satu cara untuk menguji dan menjawab hipotesis penelitian. Dalam penelitian ini, penulis melakukan penelitian terlibat (partisipan), di mana penulis hadir di lapangan, mengikuti pengajian atau *dhikiran* rutin dan kegiatan-kegiatan MDNT lainnya, dan diketahui oleh subjek penelitian. Termasuk dalam hal ini, penulis memperhatikan semua kegiatan dan ‘gaya’ Kiai Mannan; bagaimana berpakaian menerima tamu, mengobati orang sakit, menikahkan orang, dan cara berkomunikasi dengan para jamaahnya. Ada kalanya, kegiatan-kegiatan Kiai Mannan terutama saat mengobati orang sakit dan meng-akad seseorang, peneliti mencatatnya secara etnografis.

Catatan etnografis ini pula penulis lakukan di lokasi-lokasi atau masjid-masjid di mana kegiatan *dhikir* dilaksanakan. Dengan catatan etnografis ini, peneliti dengan mudah dapat mengidentifikasi apakah lokasi atau masjid tersebut adalah masjid NU atau masjid Salafi tanpa harus bertanya kepada takmir atau masyarakat setempat.

³⁸ Karl Weick, *The Social Psychology of Organizing* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1979), 253.

Observasi juga peneliti lakukan secara online, baik di Google, Instagram dan Youtube. Dalam observasi online ini, peneliti selalu mencatatnya secara netnografis. Harus diakui, peneliti banyak mendapatkan informasi penting melalui observasi online ini, terutama tentang masjid kelompok Islamis-Salafi di Kepanjen, Malang. Untuk mengetahui apa dan bagaimana masjid tersebut, peneliti menggunakan beberapa akun Youtube dan Instagram jamaahnya yang kerap memosting kegiatan-kegiatan baik yang berkaitan langsung atau tidak langsung dengan masjid yang bersangkutan.

c. Wawancara

Pada dasarnya, peneliti menggunakan teknik wawancara bebas terpimpin, yaitu wawancara yang dilakukan dengan mengajukan pertanyaan secara bebas namun masih tetap berada pada tujuan atau tema wawancara.³⁹ Pada perkembangannya, peneliti juga beberapa kali menggunakan teknik wawancara terstruktur,⁴⁰ di mana pertanyaan-pertanyaan telah dibuat sedemikian rupa sesuai dengan poin-poin penjelasan yang ingin didapatkan lalu ditanyakan langsung kepada subjek penelitian, atau dikirim lewat e-mail sebagai sebuah *soft file* jika tidak memungkinkan untuk ditanyakan langsung. Peneliti melakukan wawancara kepada Kiai Mannan, para murid, kolega, dan masyarakat umum yang berkaitan langsung dengan pemikiran mistik Kiai Mannan dan tuduhan penyimpangan terhadapnya.

³⁹ Arikunto, *Prosedur Penelitian*, 199.

⁴⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif-Kualitatif R & D* (Bandung: ALFABETA, 2007), 412.

Harus diakui bahwa beberapa pihak, terutama yang menentang pemikiran tasawuf Kiai Mannan, menolak untuk diwawancarai, dengan beragam alasan. Terutama penolakan datang dari beberapa calon informan di Sumenep yang komentar-komentarnya dengan kesesatan ajaran Kiai Mannan sering peneliti dengar. Tuduhan sesat terhadap ajaran Kiai Mannan adalah masalah yang serius dan genting terutama di wilayah Preduan dan sekitarnya dan menjadi isu yang sangat sensitif. Bahkan, peneliti dicurigai sebagai ‘suruhan’ Kiai Mannan yang dianggap tidak akan pernah berimbang dalam menarik kesimpulan-kesimpulan. Beberapa penolakan terutama datang dari para kiai yang kontra terhadap ajaran Kiai Mannan, yang biasanya merekomendasikan ‘orang lain saja’ sebagai gantinya. Karena alasan keamanan, beberapa nama informan, lokasi dan institusi sengaja disamarkan.

6. Teknik Pengolahan Data⁴¹

a. *Editing*

Data-data mentah dan ‘apa adanya’ yang dikumpulkan dalam penelitian ini akan diedit, diperbaiki, dan dirapikan sesuai dengan kebutuhan penelitian. Hal ini diperlukan untuk membuat data-data yang dikumpulkan bisa mudah dipahami dan ditemukan relevansinya dengan fokus penelitian. Data-data penelitian yang didapat tidak selalu sama

⁴¹ I Made Pasek Diantha, *Metodologi Penelitian Hukum Normatif* (Jakarta: Prenada Media Group, 2017), 200.

persis dengan yang diinginkan oleh penelitian; kurang jelas, tidak terstruktur, atau bahkan rusak. Beberapa proses *editing* akan dilakukan baik dalam hal-hal yang bersifat redaksional, pointer, dan lainnya. Hal ini terutama berkaitan dengan catatan para jamaah yang sering kali sulit dimengerti. Termasuk dalam hal ini adalah upaya transkripsi terhadap sebagian ceramah Kiai Mannan yang dianggap relevan agar bisa dilakukan kajian lebih jauh dan intens.

b. *Organizing and Coding*

Data-data yang sudah diedit akan diorganisasikan sesuai dengan keperluan penelitian dalam menjawab rumusan masalah dan operasi teori *heresy* sebagai pisau analisis dalam penelitian ini. Dalam hal ini, beberapa data yang didapat akan dikelompokkan, dipetakan, dan dicari pola-pola umumnya baik kesamaan maupun perbedaannya. *Organizing* tidak lain adalah salah satu teknik pengolahan data yang amat penting untuk memudahkan penelitian ini dalam menggunakan sumber, metode, dan analisis pembahasan secara tepat.

Bagian ini membutuhkan usaha yang lebih dari peneliti untuk memahami catatan-catatan para jamaah, membuka rekaman-rekaman audio-visual yang jumlahnya sangat banyak dan belum terkodifikasi sebelumnya. Catatan-catatan maupun sering peneliti salin (*photo copy*) dan rekaman-rekaman audio dan visual tersebut peneliti salin ke laptop untuk didengarkan dan diberi kode sesuai dengan pembahasan atau isi

rekaman. Namun, hanya beberapa rekaman yang dianggap relevan yang penulis beri kode.

c. *Analyzing*

Teknik pengolahan data yang peneliti lakukan selanjutnya adalah *analyzing*, atau menganalisis data-data yang ada dan mereduksi data-data tersebut sesuai dengan pertanyaan-pertanyaan masalah yang terdapat pada rumusan masalah. Analisis data peneliti letakkan dalam pendekatan sosiologi dan beberapa kerangka teori yang digunakan dalam penelitian ini yaitu *heretical imperative* dari Berger, kharisma dari Weber, dan otoritas keagamaan dari Alatas. Pendekatan dan kerangka teori tersebut dibahas atau dibunyikan pada Bab I penelitian ini, sementara pada bab-bab selanjutnya ia tidak bunyi secara redaksional, melainkan bunyi secara kontekstual.

7. Teknik Analisa Data

a. *Descriptive analysis*

Dalam teknik *descriptive analysis*, “data yang diperoleh (kata-kata, gambar, perilaku) tidak dituangkan dalam bentuk bilangan atau angka statistik, melainkan tetap dalam bentuk kualitatif yang memiliki arti lebih kaya dari sekadar angka dan frekuensi; data dianalisis dengan memberi pemaparan gambaran mengenai situasi yang diteliti dalam bentuk uraian

naratif.”⁴² Dengan demikian, data-data tentang pemikiran mistik Kiai Mannan dan tuduhan penyimpangan terhadapnya yang berhasil didapat dan diolah peneliti tuangkan atau tulis secara kualitatif dalam bentuk narasi penggambaran dan bukan berupa angka-angka statistik sebagaimana banyak ditemui dalam pemaparan penelitian kuantitatif.

b. Pola Pikir Induktif

Pola pikir induktif merupakan suatu cara berpikir dengan mendasarkan pada pengalaman-pengalaman yang diulang-ulang, atau suatu cara atau jalan yang dipakai untuk mendapatkan ilmu pengetahuan ilmiah dengan bertitik tolak dari pengamatan atas hal-hal atau masalah yang bersifat khusus, kemudian menarik pada kesimpulan yang bersifat umum.⁴³ Dalam konteks penelitian ini, kasus tuduhan menyimpang terhadap pemikiran mistik Kiai Mannan sebenarnya juga mengungkapkan pola-pola umum sebagai representasi dari kasus serupa yang belakangan ramai terjadi di Indonesia terutama sejak bergulirnya reformasi. Tuduhan kasus sesat terhadap ajaran tasawuf Kiai Manann bukanlah satu-satunya di Indonesia atau bahkan di dunia. Ia memiliki banyak kemiripan dengan kasus-kasus tuduhan sesat lainnya. Dalam hal ini, penelitian tentang tuduhan sesat terhadap ajaran tasawuf Kiai Mannan hanyalah pintu masuk untuk memahami kasus-kasus lainnya yang serupa.

⁴² Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, dan Teknik* (Bandung: Tarsito, 1989), 39.

⁴³ Abd. Rachaman Assegaf, *Desain Riset Sosial-Keagamaan* (Yogyakarta: Gama Media, 2007), 89.

8. Keabsahan Data

Untuk menguji keabsahan data dalam penelitian ini, peneliti menggunakan metode triangulasi yang diajukan oleh Sugiyono, yang meliputi triangulasi sumber, triangulasi teknik, dan triangulasi waktu.⁴⁴ Dalam hal triangulasi sumber, peneliti berupaya membanding data-data yang peneliti dapatkan dari beberapa informan yang terdiri dari Kiai Mannan, kerabat, jamaah, hingga dari kalangan tetangga atau masyarakat umum. Data-data yang didapat dari beberapa informan tersebut peneliti gunakan ketika menghasilkan kesimpulan yang sama. Dalam triangulasi teknik, peneliti coba mengkonfirmasi dan membandingkan data-data yang diperoleh melalui berbagai teknik seperti wawancara, observasi, atau dokumentasi. Dalam hal ini, data yang didapat dari wawancara harus terkonfirmasi oleh data yang didapatkan dari hasil observasi dan dokumentasi dan sebaliknya. Dalam hal ini, peneliti mencoba mengkonfirmasi pernyataan Kiai Mannan lewat interaksinya dengan para pengikutnya, kegiatan dhikir akbarnya, maupun dengan sumber-sumber lain yang relevan. Triangulasi model kedua ini cukup membantu peneliti dalam mengurai istilah-istilah sulit dalam pernyataan Kiai Mannan.

Sementara itu, dalam triangulasi waktu, peneliti membandingkan data yang peneliti dapat dari seorang informan di waktu tertentu dengan data dari informan yang sama di waktu yang lain. Peneliti, misalnya, membanding pernyataan-pernyataan Kiai Mannan dari wawancara pertama ke wawancara kedua, dari pernyataannya di pengajian rutin hingga pernyataannya pada dhikir akbar tentang tema yang sama. Perbedaan waktu antara dhikir akbar ke dhikir akbar lainnya

⁴⁴ Sugiyono, *Metode Penelitian*, 273.

adalah satu bulan. Dengan triangulasi yang terakhir ini peneliti mendapati, misalnya, bahwa Kiai Mannan kerap menggunakan istilah-istilah yang berbeda meski pun maksudnya sama.

I. Sistematika Pembahasan

Untuk tujuan kemudahan, maka pembahasan dalam penelitian ini dibagi menjadi lima bab yang masing-masing memiliki fokus bahasan tertentu. Bab I adalah bab pendahuluan, yang memuat latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, dan sistematika pembahasan. Bab ini adalah pengantar yang selain memberikan konteks persoalan juga menjelaskan baik teori maupun teknik yang digunakan dalam penelitian.

Bab II mendedahkan ajaran tasawuf Kiai Mannan. Pada bagian ini, pembahasan dimulai dengan menjabarkan biografi Kiai Mannan secara singkat. Selanjutnya, dalam pembahasan mengenai pemikiran tasawuf Kiai Mannan, peneliti fokus pada salah satu konsep kunci dalam ajaran tasawufnya, yaitu Nūr Muḥammad. Sebagaimana pemikiran, bagian ini juga menjelaskan bagaimana Kiai Mannan membangun pemikiran tasawufnya. Secara umum, bab ini mencoba menampilkan kerangka pemikiran tasawuf Kiai Mannan secara utuh.

Sementara itu, Bab III direncanakan untuk menjawab pertanyaan rumusan masalah yang kedua, yaitu mendeskripsikan unsur-unsur ajaran tasawuf Kiai Mannan yang dianggap menyimpang atau heretik oleh masyarakat. Dengan

demikian, bab ini akan mengidentifikasi beberapa unsur praktis seperti bacaan dhikir, cara ritual dhikir, maupun pemikiran yang sifatnya teoritis-filosofis.

Adapun faktor-faktor yang memicu tuduhan penyimpangan terhadap ajaran tasawuf Kiai Mannan menjadi pembahasan pada Bab IV. Bab ini mencoba menganalisis secara sosiologis beberapa alasan atau narasi yang dibangun terkait tuduhan menyimpang terhadap Kiai Mannan dan ajarannya, untuk mencoba mencari akar masalah, pola-pola, dan kemungkinan-kemungkinan lain, terkait tuduhan-tuduhan yang ada, dalam konteks otoritas keagamaan.

Bab V adalah penutup, yang memuat beberapa kesimpulan berdasarkan rumusan masalah yang ada. Selain itu, bab terakhir ini juga memuat beberapa saran terkait celah penelitian yang masih menganga, dan rekomendasi-rekomendasi baik yang sifatnya teoritis maupun praktis.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

PEMIKIRAN TASAWUF KH. ABDUL MANNAN

A. Biografi KH. Abdul Mannan

Kiai Mannan merupakan pendiri sekaligus *murshid* pada Majelis Dzikir Nurut Tauhid (MDNT), Prenduan, Sumenep-Madura. Meskipun ia baru membangun jamaahnya secara terbuka sejak tahun 2017 saat MDNT resmi didirikan, ia telah memiliki banyak jamaah yang tidak hanya datang dari Madura sendiri, tetapi juga dari luar Madura seperti Jember, Lumajang, Malang, Blitar, Bali, Lombok, Kendal, Kalimantan, bahkan dari mancanegara seperti Malaysia. Berbeda dengan jamaah pada kebanyakan majelis dzikir dan salawat yang banyak muncul belakangan yang datang dari kelompok-kelompok sosial tertentu, jamaah KH. Abdul Mannan mewakili segala kelompok usia (tua-muda), kelas ekonomi (*upper-lower class*), maupun cluster wilayah (*urban-rural area*).

Kiai Mannan lahir pada 12 Juni 1970 di Desa Karduluk, Kecamatan Pragaam, Kabupaten Sumenep, Jawa Timur dalam sebuah keluarga petani yang sederhana. Kiai Mannan menyelesaikan pendidikan formalnya di Sekolah Dasar Negeri Karduluk 3, Bandungan (1983), Madrasah Ibtidaiyah Annuqayah Guluk-Guluk (1986), dan Madrasah Tsanawiyah 1 Annuqayah Guluk-Guluk (1989).¹ Ia juga sempat mengecap pendidikan di tingkat Aliyah, tetapi tidak sampai

¹ "Tentang Penulis," dalam KH. Abdul Mannan, *Kitab Nurut Tauhid: Ma'rifatullah wa Ma'rifaturrasul*, Jilid I (Tuban: CV. Karya Litera Indonesia, Cet. I, 2019), 60-61.

menamatkannya. Terutama saat menempuh pendidikan menengahnya, ia juga berstatus santri mukim di Pondok Pesantren Annuqayah Daerah Latee² di bawah asuhan KH. Ahmad Basyir Abdullah Sajjad (w. 2017). Di bawah asuhan kiai kharismatik tersebut, Kiai Mannan muda belajar ilmu-ilmu keislaman tradisional, mulai dari ilmu alat atau gramatika Bahasa Arab seperti naḥw dan ṣarf hingga ilmu-ilmu sharī‘ah dan teologi seperti fiqh, kalam, tafsir, dan ḥadīth yang didasarkan pada karya-karya ulama abad Klasik-Pertengahan Islam, meskipun kini ia mengaku banyak lupa terhadap materi-materi yang pernah dipelajarinya semasa di pesantren, bahkan membaca kitab kuning saja tidak bisa.³

Diakui oleh Kiai Mannan bahwa dirinya mulai ‘belajar tauhid’ atau menapaki jalan spiritual sejak 1992 dan menemukan apa yang ia cari pada 2005.⁴ Dalam rentang waktu tersebut, ia meninggalkan keluarganya dan berikhtiar mencari guru, berjalan kaki dari satu petilasan ke petilasan lain, ber-*tahannus* dari satu tempat ke tempat lain, atau bertirakat dengan berdiam atau meungunci diri di dalam kamarnya selama sehari-hari. Kiai Mannan mengaku pernah melakukan *tahannus* di suatu tempat selama 20 bulan, hingga ia mengalami apa yang ia istilahkan dengan ‘mati sebelum mati.’ Diakunya, bahwa di antara sebab yang menggiringnya menapaki jalan spiritual adalah permasalahan dalam rumah tangganya yang sampai

² Pondok Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk merupakan pesantren tradisional yang, hingga kini, mengajarkan ilmu-ilmu keagamaan berdasarkan *kitab kuning* atau karya ulama terdahulu, dengan menganut sistem kelas. Dengan demikian, pesantren ini termasuk dalam tipe Pesantren Semi-Modern, yang bisa dibedakan dengan Pesantren Salaf dan pesantren Modern. Lihat Muhammad Nihwan dan Paisun, “Tipologi Pesantren (Mengkaji Sistem Salaf dan Modern),” *JPIK: Jurnal Pemikiran dan Ilmu Keislaman*, Vol. 2, No. 1 (Maret 2019), 59-81. Seperti pada umumnya pesantren tradisional di Madura, pesantren ini juga berafiliasi dengan ormas Nahdlatul Ulama (NU). Lebih jauh tentang pesantren ini, baca “Sejarah,” <https://annuqayah.id/sejarah/>; diakses 10 Mei 2021.

³ KH. Abdul Mannan, *Dhikir Akbar*, Sumenep, 24 Juni 2021.

⁴ KH. Abdul Mannan, *Kajian Rutin*, Sumenep, 10 Juni 2021.

membuatnya berada di titik terendah dalam hidup; tidak berdaya, tidak punya apapun sehingga ia pun tidak takut kehilangan apapun.⁵ Selain itu, Kiai Mannan sejatinya telah memiliki dasar dalam olah spiritual mengingat ia mulai belajar bertirakat sejak usia belia, yaitu pada usia 14 tahun, di mana ia mulai berpuasa setiap hari dan tidak tidur malam (*melle'an*). Suatu ketika, ia diketahui menyepi di makam (*astah*) di dekat rumahnya di Karduluk, lama tidak pulang hingga sajadahnya dimakan rayap.⁶

Kiai Mannan mencari guru hingga ke Banten, tetapi semua calon guru yang ia temui tidak ada yang bersedia menerimanya sebagai murid. Alasan penolakan tersebut hampir seragam, di mana para calon guru tersebut menilai bahwa Kiai Mannan tidak memerlukan guru.⁷ Guru dalam hal ini harus dipahami sebagai *murshid* dalam terminologi tasawuf, bukan sebagai guru dalam terminologi umum.⁸ Hal ini penting, misalnya, untuk memahami pernyataan Kiai Mannan dalam beberapa kesempatan yang menyebut nama-nama seperti Kiai Basyir,⁹ Kiai

⁵ KH. Abdul Mannan, *Kajian Rutin*, Sumenep, 3 Mei 2021.

⁶ Hamdan, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.

⁷ Rudi, *Wawancara*, Pamekasan, 17 Mei 2021.

⁸ Secara etimologis, *murshid* berarti 'orang yang memberi petunjuk.' Secara terminologis, *murshid* adalah orang yang memberi petunjuk spiritual, sebagai penerus Rasulullah, kepada muridnya agar menjadi lebih dekat pada Allah. Shaykh 'Abd Qādir al-Jilānī, dalam *Sirr al-Asrār wa Mazhar al-Anwār* sebagaimana dikutip oleh Syariful Anam, "Kualifikasi Mursyid dalam Tarekat: Studi tentang Mursyid Tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah di Kecamatan Wedung" (Tesis--UIN Walisongo Semarang, 2015), 40. Sementara guru dalam terminologi umum adalah orang yang—meminjam ungkapan 'Alī b. Abī Ṭālib yang terkenal—mengajarkan sesuatu (apapun) meskipun hanya satu huruf (*man 'allamanī walaw ḥarfan wāḥidan*).

⁹ Lebih jauh tentang siapa sosok KH. Ahmad Basyir Abdullah Sajjad, lihat Habibatul Mahtubah, "Biografi KH. Ahmad Basyir," <https://ulamanusantaracenter.com/biografi-kh-ahmad-basyir/#:~:text=KH.%20Ahmad%20Basyir%20AS%2C%20merupakan,ilmu%20dan%20mengabdikan%20untuk%20ilmu>; diakses pada 10 Mei 2021; Budi, "Biografi KH. Ahmad Basyir AS," <https://www.laduni.id/post/read/73857/biografi-kh-ahmad-basyir-as>; diakses pada 10 Mei 2021.

Thayyib (w. 2021)¹⁰ dan Sunan Ampel (w. 1481)¹¹ sebagai guru tetapi tidak pernah menyebut mereka sebagai *murshid*. Bahkan hingga kini, Kiai Mannan mengaku tidak memiliki *murshid* seorang pun, dan ‘ilmu tauhid’ yang ia dapatkan dan ajarkan kepada para jamaahnya adalah bimbingan langsung dari Rasulullah. Ia telah bertemu dengan, dan dibaiat sebagai *murshid* oleh, Rasulullah. Dengan kata lain, ilmunya bersanad langsung pada Rasulullah.¹²

Sejak 2005, di mana Kiai Mannan telah sampai pada kematangan spiritual, ia mulai menerima orang-orang yang meminta bimbingan spiritual atau ‘belajar tauhid,’ meskipun jumlahnya masih sangat kecil dan terbatas pada orang-orang di sekitarnya, baik kawan maupun kerabat dekat. Ia pelan-pelan mulai dikenal sebagai guru spiritual bahkan dipanggil kiai meskipun ia bukanlah keturunan kiai sebagaimana kiai pada umumnya di Madura.¹³ Tidak hanya untuk berguru spiritual, orang datang setiap hari dengan tujuan yang beragam, seperti berobat, sekadar meminta nasihat, maupun meminta doa dan berkah. Karena kelebihanannya dalam hal mengobati orang sakit, Kiai Mannan pun juga dikenal sebagai *dhukon* (dukun). Keadaan tersebut terus berjalan hingga kini. Semua itu ia lakukan untuk

¹⁰ KH. Abdul Mannan, *Dhikir Akbar*, Sumenep, 7 Oktober 2021. Cerita-cerita tersebut sangat terkenal di kalangan jamaah MDNT. Meski hanya seorang kiai kampung, tetapi kewalian Kiai Thayyib (dikenal pula dengan nama Kiai Alimuddin) sangat kesohor di tengah masyarakat Madura, khususnya Sumenep. Untuk mengenal lebih jauh tentang sosok ini, lihat Hamdi, “Kiai Alimuddin: Sosok Zuhud dari Sumenep,” <https://www.duniasantri.co/kiai-alimuddin-sosok-zuhud-dari-sumenep/?singlepage=1>; diakses pada 10 Mei 2021.

¹¹ Sunan Ampel memiliki nama asli Raden Muhammad Ali Rahmatullah, seorang penyebar Islam di Jawa Timur. Ia merupakan salah satu dari Walisongo. Makanya terdapat di Ampel, Surabaya, dan menjadi wisata religi. Lebih jauh tentang Sunan Ampel, lihat Ali Mufrodi et al., *Sunan Ampel: Biografi, Peran, dan Ajarannya* (Sidoarjo: Nuwaila Ahsana, 2021).

¹² KH. Abdul Mannan, *Dhikir Akbar*, Sumenep, 7 Oktober 2021.

¹³ Hasil penelitian Pribadi di Sampang mengungkap adanya syarat-syarat menjadi kiai, yaitu keturunan kiai, memimpin pesantren, dan berafiliasi dengan NU. Yanwar Pribadi, *Islam, State and Society: Local Politics in Madura* (London: Routledge, 2018), 51.

melanggengkan misi utamanya, yaitu menjalankan amanah Rasulullah untuk mengajak sesamanya untuk “mendekatkan diri kepada Allah, menjadi hamba-Nya yang terbaik dan menjadi hamba yang takwa penuh cinta dan rindu kepada Allah dan Rasul-Nya.”¹⁴ Misi tersebut menjadi faktor utama ia mendirikan MDNT pada 2017.

Di MDNT, selain sebagai pendiri, Kiai Mannan adalah *murshid* yang mempunyai tanggung jawab untuk menjalankan amanah Rasulullah seperti tersebut di atas. Kegiatan utama dan rutin MDNT adalah dzikir bersama, yang meliputi *tahlil*, salawat, dhikir *khafy* (samar/diam) dan dhikir *jahr* (keras) yang dijalankan harian dan bulanan. Kegiatan harian dipimpin oleh para jamaah secara bergiliran, sementara kegiatan bulanan dipimpin langsung oleh sang *murshid*.¹⁵ Selain dhikir bersama, kegiatan rutin lainnya adalah ‘*ngaji tauhid*’ yang diasuh langsung oleh sang *murshid*. Kegiatan yang kedua ini dilaksanakan setiap hari Senin dan Kamis. Tidak ada tema tauhid spesifik yang terjadwal melainkan bergantung pada kehendak sang *murshid* atau pada pertanyaan peserta. Tidak ada kitab tauhid tertentu yang dikaji kecuali mengambil pelajaran dari penjelasan-penjelasan sang *murshid* tentang perjalanan spiritualnya.¹⁶

¹⁴ Mannan, *Kitab Nurut Tauhid*, I: 61.

¹⁵ Seperti namanya, dhikir bulanan dilaksanakan pada Kamis (malam Jum’at) Legi setiap bulan, yang melibatkan seluruh jamaah MDNT dan dilaksanakan di Prenduan, Sumenep. Dhikir bulanan juga sering disebut sebagai Dhikir Akbar, Dhikir Legian, atau Dhikir Manisan. Sementara dhikir harian dilaksanakan di setiap cabang MDNT dan hanya melibatkan jamaah terdekat. Dalam banyak kesempatan, lebih-lebih Dzikir Akbar, Kiai Mannan sering menceritakan ‘perjalanan’-nya sendiri agar bisa dijadikan pelajaran oleh para jamaahnya.

¹⁶ Karena diasuh langsung oleh Kiai Mannan, kegiatan *Kajian Rutin ‘Ngaji Tauhid*’ ini hanya dilaksanakan di Prenduan, di MDNT pusat, dan tidak di tingkatan cabang. Sebagai gantinya, cabang-cabang MDNT mengadakan kajian rutin yang disebut *Sharing Tauhid* yang diisi oleh para jamaah sendiri dengan menceritakan perjalanan spiritualnya secara bergantian. Ada keyakinan yang sangat terkenal di kalangan jamaah MDNT bahwa ‘yang berhak mengajarkan tauhid hanyalah *murshid*.’



Gambar 2.1

KH. Abdul Mannan

Dalam waktu yang singkat, MDNT telah memikat hati banyak orang baik di tingkat lokal, regional, hingga internasional. Tiga cabang MDNT yang terbilang besar dan menjalankan kegiatan rutin yang efektif dan otonom berada di Jember, Malang, dan Blitar. Bahkan, sesekali kegiatan bulanan dilaksanakan di salah satu tiga cabang tersebut. Kegiatan-kegiatan MDNT secara umum tidak jauh berbeda dengan kelompok-kelompok sufisme atau majelis-majelis dhikir dan salawat yang banyak muncul belakangan, yang menganjurkan jamaahnya untuk meraih ketenangan dengan berdhikir dan bersalawat. Salah satu faktor utama yang menarik para jamaah adalah figur Kiai Mannan sendiri sebagai *murshid*, kiai, dukun yang sangat dihormati, bahkan diagungkan karena kewaliannya.¹⁷ Ada banyak cerita berbau hagiografis yang beredar di kalangan jamaah tentang kelebihan-kelebihan Kiai Mannan yang berada di luar kemampuan manusia biasa.

Berdasarkan intensitas keterlibatan penulis dalam *Kajian Rutin tauhid*, Kiai Mannan tampak tidak hanya menganjurkan para jamaahnya untuk mendapatkan ketenangan dengan berdhikir, tetapi lebih dari itu, layaknya *murshid* tarekat, ia juga mendorong jamaahnya untuk menekuni jalan sunyi spiritual, melakukan *riyāḍah* atau tirakat tertentu, rajin bermeditasi (*tawajjuh*) seperti yang diajarkannya, mendaki pintu-pintu langit, bahkan hingga mampu “menyatu” dengan Allah. Demi upaya itu, Kiai Mannan sebuah karya penting yang seakan menjadi pegangan wajib setiap jamaah MDNT, yaitu *Kitab Nurut Tauhid: Ma'rifatullah wa Ma'rifaturrasul*

¹⁷ Dengan caranya masing-masing, para jamaah menyakini kewalian Kiai Mannan. Namun, kewalian Kiai Mannan tersebut hanya terkenal secara terbatas di kalangan jamaah MDNT. Barangkali, ketidakterkenalan kewalian Kiai Mannan tersebut disebabkan, *pertama*, Kiai Mannan tidak pernah mengaku wali; *kedua*, kewaliannya tergolong *mastūr* (tersembunyi).

(selanjutnya disingkat KNT). Karya tersebut ditulis dalam bahasa Indonesia dan telah terbit dua jilid dari total 16 jilid.

KNT tak lebih merupakan rekam perjalanan spiritual Kiai Mannan sendiri. Ia mengaku tidak bersandar pada pendapat orang lain, bahkan pada para ulama tasawuf ternama sekalipun. Menurutnya, tasawuf adalah ilmu tentang ‘rasa,’ sehingga setiap ulama tasawuf menulis karya berdasarkan ‘rasa’ yang dirasakannya sendiri yang pasti berbeda dengan ‘rasa’ yang orang lain rasakan. Oleh karena itu, tidak mungkin seorang ulama tasawuf menuliskan perjalanan orang lain. Ilmu tasawuf merupakan ilmu yang terkait erat dengan pengalaman spiritual yang hanya bisa dinikmati sendiri oleh seorang sufi. Perbedaan pandangan yang terjadi di antara para sufi adalah sesuatu yang niscaya, mengingat ‘rasa’ yang dialami oleh setiap sufi pasti diartikulasikan secara berbeda-beda.

KNT, oleh karenanya, berupaya menjelaskan pengalaman spiritual sang pengarang sendiri yang coba dikuatkan dengan dalil-dalil al-Qur’ān dan Ḥadīth. KNT tidak menunjukkan adanya afiliasi dengan mazhab tertentu dalam ilmu tasawuf. Suatu pembahasan bisa jadi mirip dengan pemikiran seorang ulama atau satu madhhab tetapi pada pembahasan lainnya menunjukkan perbedaan. Memang, beberapa pembahasan dalam karya tersebut juga mengutip pandangan-pandangan para ulama, tetapi hal tersebut tampak hanya sebagai upaya komparasi atau membantu para audiens-nya memahami konsep-konsep tertentu yang dikenal selama ini tetapi sama sekali tidak menjadikannya sebagai sandaran utama.

Lebih jauh, KNT jilid satu berbicara tentang hubungan manusia dengan Allah; bagaimana pada mulanya manusia diciptakan dan pengakuan manusia

sebagai hamba yang memiliki tanggung jawab untuk menyembah penciptanya, yaitu Allah. Konsep-konsep filosofis seperti Dhāt, Cinta, Rūh, Tajallī, Nūr Allāh, Nūr Muḥammad niscaya muncul dalam pembahasan. Karya ini ingin merekonstruksi kesadaran manusia akan posisinya sebagai seorang hamba dan Allah sebagai tujuan penghambaan. Kesadaran itu penting bagi manusia untuk menjadi seorang hamba yang terbaik “yang mengerti akan kehendak-Nya, yaitu seorang hamba yang beribadah bukan karena surga dan neraka, bukan pula karena pahala dan takut dosa, melainkan murni karena ingin mengabdikan kepada-Nya,”¹⁸ atau dalam kalimat lain, “manusia yang terlahir karena cinta maka harus mencintai sang pemilik cinta untuk mendapatkan cinta itu sendiri.”¹⁹ Pada karya ini, sang pengarang mendedahkan aspek-aspek ontologis dari ilmu tauhid atau, sering juga diistilahkan sebagai, *‘ilm al-ḥaq* yang diajarkannya.

Sementara itu, sebagai kelanjutan dari jilid satu, KNT jilid dua membahas secara lebih spesifik tentang pengembangan kualitas diri manusia menjadi insan kamil yang diridai Allah. Sebelum masuk pada persoalan tersebut, karya ini dimulai dengan pembahasan tentang konsep ilmu yang dibagi menjadi tiga; ilmu *Qalam*, ilmu Gaib, dan ilmu *Shahādah*. Originalitas konsep tersebut dapat dilihat terutama ketika pengarang membandingkannya dengan konsep ilmu yang dikembangkan para ulama terdahulu. Karya ini berupaya mendedahkan aspek-aspek epistemologis dari pemikiran tasawuf Kiai Mannan. Selanjutnya, pembahasan masuk pada jenis-jenis nafsu, yaitu *ammārah*, *lawwāmah*, *malhamah*, *muṭma’innah*, *rāḍiyah*,

¹⁸ Mannan, *Kitab Nurut Tauhid*, I: iv.

¹⁹ Abdul Mannan, *Kitab Nurut Tauhid: Ma’rifatullah wa Ma’rifaturrasul*, Jilid II (Tuban: Majelis Dzikir Nurut Tauhid & CV. Karya Litera Indonesia, Cet. I, 2020), iii.

marḍīyah, *kamalīyah*. Pembahasan terkait jenis-jenis nafsu tersebut menunjukkan perjalanan atau perkembangan kualitas manusia menuju tingkatan yang lebih tinggi (*taraqqī*).

Sampai di sini, tampak bahwa ajaran tasawuf Kiai Mannan bercorak falsafi,²⁰ terutama ketika berbicara mengenai konsep-konsep seperti Dhāt, Tajallī, Nūr Muḥammad dan Nūr Allāh. Di sisi lain, ajaran Kiai Mannan juga bercorak Sunnī.²¹ Dalam hal ini, Kiai Mannan tidak mengajarkan setiap jamaahnya, misalnya, hanya menempuh jalan hakikat dan mengabaikan jalan sharī‘ah. Bagi sang *murshid*, antara hakikat dan sharī‘ah harus seimbang; hakikat merupakan jalan merawat batin agar terus memuji kepada Allah, sementara sharī‘ah adalah jalan bagi fisik untuk menyembah kepada Allah. Keduanya, batin maupun fisik, bagi Kiai Mannan, harus sama-sama menunaikan tugasnya.

Meskipun tidak berafiliasi pada mazhab atau pemikiran tertentu dalam ilmu tasawuf, corak-corak pemikiran atau ajaran tradisional dalam ajaran tasawuf Kiai Mannan dapat ditemukan. Barangkali, hal tersebut disebabkan oleh dua hal penting. *Pertama*, Kiai Mannan pernah menjadi santri seorang ulama tradisional terkemuka, yaitu KH. Ahmad Basyr. *Kedua*, Kiai Mannan lahir dan tumbuh besar di dalam keluarga dan masyarakat tradisional. Desa Karduluk tempat ia dilahirkan

²⁰ Tasawuf falsafi adalah corak tasawuf yang menggabungkan visi mistik dan visi rasional, sehingga gagasan dalam tasawuf jenis ini sarat dengan simbol-simbol maupun istilah-istilah filosofis. Hal tersebut maklum, karena para tokohnya, seperti Ibn ‘Arabī, al-Jīlī dan Ibn Sab‘īn, disebut mendapatkan pengaruh dari berbagai aliran filsafat. Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ṭaqāfah, 1979), 187.

²¹ Tasawuf Sunnī adalah bentuk tasawuf yang berwawasan moral praktis dan disandarkan pada al-Qur‘ān dan Ḥadīth. Para penganut tasawuf jenis ini, oleh karena itu, selalu membatasi aktivitas atau pengalaman ruhaniannya hanya pada apa yang terdapat dalam dua sumber utama Islam tersebut. Tasawuf Sunnī juga sering disebut Tasawuf Akhlaqī. Di antara tokohnya adalah Ḥasan al-Baṣrī, al-Qushayrī, al-Muḥāsibī dan al-Ghazālī. Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi; Akar Tasawuf di Indonesia* (Depok: Pustaka IMaN, 2009), 51.

dan Desa Prenduan tempat kini ia tinggal hingga saat ini merupakan basis massa kelompok tradisionalis, dalam hal ini Nahdlatul Ulama (NU). Jejak-jejak tradisionalisme dalam ajaran Kiai Mannan terutama tampak pada praktik atau ritual kegamaan yang dijalankannya, seperti merayakan Maulid Nabi, melaksanakan *tahlil*, dan membaca salawat dengan diiringi musik tradisional. Praktik atau ritual tersebut adalah khas kalangan tradisionalis.

Kiai Mannan tidak berafiliasi dengan ormas manapun, bahkan MDNT tampak sebagai ormas itu sendiri. Meskipun bernada kelakar, pernyataannya tentang menjadi NU atau Muhammadiyah dapat menjelaskan hal tersebut. “Kalau saya bilang NU, takut dimarahi orang Muhammadiyah. Kalau saya bilang Muhammadiyah, takut dimarahi orang NU.” Pernyataan tersebut muncul untuk menjawab pertanyaan tentang afiliasinya dengan paham kagamaan atau ormas tertentu. Bagi Kiai Mannan, berafiliasi kepada ormas tertentu bukanlah syarat menjadi Muslim. Salah-salah, hal tersebut hanya akan menciptakan friksi dan gesekan di tengah masyarakat. Apapun itu, MDNT diproyeksikan untuk semua golongan. Hal tersebut dapat dilihat terutama dari komposisi jamaahnya yang berasal dari kalangan tradisionalis, modernis, atau pun dari luar keduanya.

B. Kontroversi Sanad Keilmuan

Seperti telah disinggung sebelumnya bahwa Kiai Mannan mengaku tidak memiliki sanad²² atau rentetan *murshid* yang menjadi perantara atau penyambung

²² Istilah “sanad” dalam ilmu tasawuf diadopsi dari konsep “sanad” dalam ilmu Ḥadīth. Secara bahasa, sanad berarti bagian tanah yang tinggi; puncak gunung yang tinggi; naik; dan sandaran. Sementara secara istilah, sanad berarti Silsilah orang-orang yang menghubungkan kepada matan Ḥadīth, yakni susunan atau rangkaian orang-orang yang menyampaikan materi Ḥadīth.

antara dirinya dengan Rasulullah. Sebagai gantinya, ia bersanad langsung (tanpa perantara) pada Rasulullah. Pertemuan antara dirinya dengan Rasulullah terjadi di alam gaib. Ia mendapat bimbingan dan arahan langsung dari Rasulullah mengenai ilmu tentang kebenaran ('*ilm al-ḥaq*). Saat telah mencapai *maqam* spiritual tertentu, ia diba'iat oleh Rasulullah, di alam gaib, dengan amanah mengajarkan '*ilm al-ḥaq* tersebut. 'Sanad alam gaib' Kiai Mannan ini mendapatkan banyak penentangan di masyarakat. Hal tersebut maklum, karena pengalaman gaib tentu sulit diverifikasi keabsahannya, namun bukan berarti hal semacam itu tidak pernah terjadi dalam sejarah dan tradisi tasawuf.

Sanad atau silsilah keilmuan, dalam tradisi tasawuf, merupakan satu unsur yang sangat penting. Ia dianggap bisa menjaga akurasi ajaran atau menjadi bukti keabsahan sebuah ajaran. Sanad disebut sah jika ia bersambung (*muttaṣil*) hingga ke Rasulullah dan disebut rusak apabila terputus atau tidak bersambung ke Rasulullah. Saat ini, sebuah sanad bisa terdiri dari 40 hingga 50 nama-nama *murshid*. Betapa pentingnya sanad ini sehingga ajaran atau seorang *murshid* yang tidak memiliki sanad atau sanadnya rusak akan dianggap palsu dan menyesatkan.²³ Selain itu, dalam tradisi tasawuf, sanad bisa didapatkan melalui dua metode, yaitu *ḥissī* dan *barzakhī* atau *uwaysī*.²⁴

Idris, *Studi Hadis* (Jakarta: Kencana, 2010), 276; Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996), 92. Demikian pula, dalam ilmu tasawuf, sanad adalah sederetan nama guru yang tersambung hingga Rasulullah. Sanad dalam ilmu tasawuf ditandai dengan pembaiatan, pemberian *ijāzah* dari seorang guru atau murshid kepada muridnya. Tanpa adanya rentetan sanad yang jelas, sebuah ajaran akan diragukan kesahihannya. "Tarekat dan Tasawuf untuk Kesahihan Sanad Keilmuan," <https://lajnah.kemenag.go.id/berita/tarekat-dan-tasawuf-untuk-kesahihan-sanad-keilmuan>; diakses pada 10 Mei 2021.

²³ A. Fauzan Saleh, "Tarekat dan Reposisi antara Kelas Bawah dan Kelas Menengah," *Jurnal Darussalam*, Vol. 11, No. 2 (Juli-Desember 2010), 16

²⁴ Metode *ḥissī* berarti sanad tersebut diperoleh lewat pertemuan secara fisik antara murid dan gurunya. Metode *barzakhī* berarti sanad atau pembaiatan dilakukan dialam barzakh, alam antara,

Sanad *ḥissī* berarti sanad diberikan langsung oleh Rasulullah semasa hidupnya. Metode ini mengadaikan pertemuan langsung (inderawi) seorang murid (Sahabat) dengan Rasulullah. Metode ini bisa dilihat, misalnya, pada sanad tarekat Qadiriyyah. Sanad tarekat ini diberikan oleh Rasulullah kepada ‘Alī b. Abī Ṭālib. Sementara Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī hanyalah pelanjut di mana ia menapatkan sanad atau *ijāzah* dari guru atau *murshid* sebelumnya (yang bersambung kepada Rasulullah melalui ‘Alī) yang ia kembangkan dan amalkan hingga amalan tersebut dinisbatkan kepadanya. Demikian halnya tarekat Naqshabandiyah yang sanadnya diberikan langsung oleh Rasulullah kepada Abū Bakr al-Ṣiddīq, lalu diberikan kepada Salmān al-Fārisī, lalu kepada Ja‘far al-Ṣādiq hingga akhirnya sampai pada Shaykh Muḥammad Bahā’ al-Dīn Naqshaband.

Sementara sanad *barzakhī* atau *uwaysī* berarti sanad atau pembaiatan diperoleh langsung dari Rasulullah di alam gaib atau alam barzakh. Tokoh besar tasawuf yang terkenal dengan sanad barzakhī ini adalah Mawlānā Aḥmad b. Muḥammad al-Tijānī, yang tidak lain adalah pendiri tarekat Tijaniyah. Al-Tijānī mengaku berjumpa dan menerima pelajaran langsung pada ruh Rasulullah sendiri. Alhasil, sanad atau silsilah tarekat ini sangat pendek, tidak ada *murshid* yang memisah atau memperantarai al-Tijānī dengan Rasulullah. Padahal, masa hidup keduanya berjarak 12 abad. Tarekat dengan silsilah pendek lainnya adalah tarekat Sanusiyah yang baru berdiri pada abad 19. Muḥammad b. ‘Alī al-Sanūsī,

tempat bersemayamnya ruh orang yang sudah meninggal sebelum datangnya hari kebangkitan. Barzakhī juga sering disebut dengan istilah *uwaysī*. Istilah terakhir ini merujuk pada nama Uways al-Qarnī, orang Yaman yang hidup sezaman dengan Nabi dan tidak pernah bertemu dengan Nabi tetapi dipercaya telah diislamkan oleh ruh Nabi setelah kewafatannya. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Penerbit Mizan, Cet. II, 1994), 48-49.

pendiri tarekat ini, secara berurusan mendapatkan palajaran (sanad; baiat) dari Aḥmad b. Idrīs al-Fāsī, ‘Abd al-Wahhāb al-Tāzī, Aḥmad b. Mubārak al-Lamfī, ‘Abd al-‘Azīz al-Dabbāgh, lalu Khidr dibaiaat oleh Nabi Muḥammad.²⁵

Demikian pula, dalam tarekat Naqshabandiyah, meskipun Nabi Muḥammad membaiaat Abū Bakr al-Ṣiddīq secara *ḥissī*, beberapa penurunan sanad selanjutnya tidak seluruhnya berlangsung *ḥissī*, tetapi beberapa juga *barzakhī*. Misalnya, Ja‘far al-Ṣādiq menurunkan sanad secara *barzakhī* kepada guru atau *murshid* Naqshabandiyah di bawahnya, Abū Yazīd Ṭayfūr al-Biṣṭāmī. Demikian pula, al-Biṣṭāmī juga menurunkan sanad secara *barzakhī* kepada Abū al-Ḥasan al-Kharaqānī yang berada di bawahnya. Bahkan, Muḥammad Bahā’ al-Dīn Naqshabandī, sang pendiri tarekat, juga mendapatkan sanad *barzakhī* dari ‘Abd al-Khāliq al-Ghajdawānī yang jauh berada di atasnya, selain sanad *ḥissī* dari guru yang berada dekat atau langsung di atasnya.²⁶

Di Indonesia, pendiri pseudo-tarekat yang sanad atau silsilah keilmuannya dipenuhi dengan metode *barzakhī* adalah KH. Mohammad Tamyiz atau lebih dikenal dengan sebutan Mbah Tamyiz, yaitu guru darri tiga majelis salawat: Majelis Shalawat Kubro, Majelis Shalawat Muḥammad, Majelis Shalawat Adlimiyah. Mbah Tamziy mengklaim bahwa dirinya berguru secara *barzakhī* kepada Shaykhona Khalil Bangkalan dan Shaykh Siti Jenar.²⁷

Klaim Kiai Mannan sebagai ‘bersanad langsung’ pada Rasulullah haruslah dipahami dalam konteks sanad *barzakhī* atau *uwaysī* ini. Jarak yang begitu jauh,

²⁵ Ibid., 49.

²⁶ Ibid., 50-51.

²⁷ Rubaidi, “The New Pseudo-Sufi Order of the Majelis Shalawat among Urban Muslims in East Java,” *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 14, No. 2 (Desember 2020), 431-456.

yatu 14 abad, antara masa hidup kedua tidak memungkinkan pemberian ilmu atau sanad secara *hissī*. Pemberian sanad *barzakhī*, sebagaimana telah banyak presedennya dalam sejarah dan tradisi tasawuf, bukanlah hal mustahil untuk terjadi. Hal tersebut bisa terjadi pada siapapun, terutama orang-orang pejalan tasawuf yang telah mencapai *maqam* tertentu. Kiai Mannan juga kerap menceritakan interaksinya secara *barzakhī* dengan para wali yang sudah meninggal, seperti Sunan Ampel yang bahkan pernah disebut sebagai guru dan wali-wali lainnya yang sudah meninggal.

Terkadang Kiai Mannan menyederhanakan istilah *barzakhī* ini sebagai “mimpi.” Tentu, mimpi yang dimaksud tidak sama dengan mimpinya orang tidur. Dalam istilah Kiai Mannan, mimpi yang dimaksud adalah “mimpi dalam keadaan sadar,” di mana seseorang masuk ke alam lain (*barzakh*) dan ia sadar akan keberadaannya. Berbeda dengan mimpi saat tidur pulas di mana seseorang tidak sadar akan keberadaannya. Kiai Mannan sendiri mengaku tidak pernah bermimpi seperti mimpinya orang tidur. Ia juga tampak kurang tertarik mendengarkan cerita-cerita mimpi jamaahnya. Ia selalu bilang, “*tak osa lako acreta mempeh, mun acretaah ka engko’ mun amimpeh pareppaen la’-mella’ wa*”²⁸ (tidak usah selalu menceritakan mimpimu pada saya, kalau mau diceritakan ke saya itu kalau kamu mimpi dalam keadaan sadar).

Kata “mimpi,” menurut hemat penulis, sengaja dipilih Kiai Mannan untuk menjelaskan secara lebih mudah kepada jamaahnya, yang awam, tentang pengalaman *barzakhī*-nya. “Mimpi dalam keadaan sadar” ini sinonim dengan penjelasan Henry Corbin tentang “mimpi” sebagai tanda kenabian. Konon, para

²⁸ Nazlim, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.

imam Shī‘ah dan para wali mengaku pernah mendapatkan pengalaman spiritual lewat mimpi.²⁹ Demikian pula, hal tersebut similar dengan penjelasan Alatas tentang “mimpi” Habib Lutfi Pekalongan yang bertemu dengan para wali. Menurut Alatas, meskipun kebenaran mimpi tidak dapat diverifikasi, tetapi ia akan benar-benar dipercayai atau mewujudkan seiring dengan otoritas religious orang yang bermimpi.³⁰ Semua mimpi-mimpi tersebut tidak lain adalah pengalaman spiritual seseorang yang bersifat *barzakhī*.

Namun demikian, sanad *barzakhī*, meskipun telah banyak presedennya dalam sejarah dan tradisi tasawuf, ia tetap menjadi sebuah konsep yang kontroversial. Sebagian orang menerima konsep tersebut, tetapi sebagian yang lain menolaknya dan menganggap sanad model ini sebagai bohong atau palsu. Namun, penerimaan terhadap sanad *barzakhī* ini, seperti pada kasus mimpi seorang wali, akan berjalan beriringan dengan otoritas orang yang bermimpi. Para pengikut tarekat Naqshabandiyah tentu akan menerima sanad model *barzakhī* ini karena beberapa silsilah keilmuan mereka bersifat *barzakhī*. Demikian pula, jamaah Kiai Mannan juga akan menerima konsep sanad *barzakhī* ini karena otoritas Kiai Mannan sendiri, meskipun kelompok lain menentangnya dan menuduhnya sebagai palsu, heretik atau sesat. Rupanya ormas NU termasuk kelompok yang menerima

²⁹ Henry Corbin, “The Visional Dream in Islamic Spirituality,” dalam *The Dream and Human Societies*, Ed. G. E. Von Grunbaum dan Roger Caillois (Berkeley: University California Press, 1966), 381-408.

³⁰ Ismail Fajrie Alatas, “Dreaming Saints: Exploratory Authority and Islamic Praxes of History in Central Java,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 26 (2019), 67-85.

sanad model *barzakhī* ini. Hal tersebut dibuktikan dengan penerimaannya terhadap tarekat Tijaniyah sebagai tarekat yang *mu'tabarrah* (sah).³¹

C. Pemikiran Tasawuf KH. Abdul Mannan

1. Nūr Muḥammad: Jalan Menuju Allah

Nūr Muḥammad merupakan salah satu konsep penting dalam ilmu tasawuf. Bagi para sufi, Nūr Muḥammad merupakan jalan menuju Allah. Ia bisa mengantarkan seorang manusia pada keadaan ketiadaan diri (*fanā'*), menyatu (*ittihād*), hingga bertemu (*liqā'*) dan bersama dengan Allah. Namun, sejarah mencatat, acapkali keadaan-keadaan tersebut justru menuai kontroversi di tengah masyarakat; para sufi banyak yang dihukuk mati, dan tasawuf dianggap sebagai bukan bagian dari ajaran Islam. Demikian pula, ajaran tasawuf Kiai Mannan dianggap sesat oleh beberapa kelompok berakar pada konsep Nūr Muḥammad. Bagian ini akan menguraikan pemikiran Kiai Mannan tentang Nūr Muḥammad dalam konteks hubungan Allah dan manusia.

Bagi Kiai Mannan, Nūr Muḥammad merupakan asal-muasal penciptaan makhluk, baik manusia, malaikat, jin, matahari, bulan, bintang, dan apapun yang bisa ditemukan di alam semesta. Pandangan tersebut disandarkan pada sebuah Ḥadīth Qudsi yang berbunyi:

³¹ Pada mulaya, tarekat Tijaniyah memantik krntroversi di tengah masyarakat karena beberapa konten ajarannya dan sanad keilmuannya yang 'tidak biasa.' Betapa pentingnya masalah tersebut hingga ia dua kali menjadi pembahasan dalam Kongres NU, yaitu pada Muktamar NU ke-III di Surabaya (1928) dan Muktamar NU ke-VI di Cirebon (1984). Pada Muktamar yang ke-III, tarekat Tijaniyah diakui keabshannya (*mu'tabarrah*), dan hasil dari Muktamar ke-VI menguatkan hasil Muktamar ke-III. Ahmad Asmuni dan Hajam, *Tarekat Tijaniyah di Pesantren Buntet: Melacak Genealogi dan Polarisasinya* (Cirebon: CV. Pangger, 2022), 185-186.

لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ يَا مُحَمَّدُ مَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ

(Jika bukan karena engkau wahai Muḥammad, tidak akan Aku ciptakan alam semesta ini).

Kiai Mannan memahami kata “Muḥammad” pada Ḥadīth tersebut sebagai Nūr Muḥammad, yang menjadi asal penciptaan semua makhluk, termasuk manusia. Ia tertancap dan melekat dalam setiap diri manusia bahkan sejak manusia belum memiliki ruh hingga manusia meninggal. Namun, ia tidak bisa dipahami sebagai unsur fisik atau sebagai salah satu organ tubuh manusia. Seperti namanya, ia adalah *nūr* (cahaya) yang menjadi “isi” atau unsur batin dari manusia, sementara fisik manusia, seperti makhluk lainnya, tersusun dari unsur tanah, angin, api, dan air.³²

Setiap manusia pasti memiliki unsur batin yang disebut Nūr Muḥammad. Tanpa adanya Nūr Muḥammad dalam diri manusia, manusia bahkan tidak bisa hidup, karena hanya Nūr Muḥammad yang bisa menerima Ruh saat ditiupkan untuk menghidupkan manusia. Namun, setiap Nūr Muḥammad yang ada pada diri manusia tidak selalu bercahaya. Beberapa bahkan perlu penerangan. Nūr Muḥammad yang ada dalam diri Rasulullah adalah yang paling sempurna dan paling terang karena, menurut Kiai Mannan, ia berada pada posisi paling dekat dengan Rūh. Sebagai yang paling sempurna, Nūr Muḥammad yang ada pada Nabi Muḥammad tersebut bisa mengangkat Nūr Muḥammad yang ada pada semua makhluk (manusia). Hal tersebut adalah alasan mengapa Nabi Muḥammad bisa

³² KH. Abdul Mannan, *Kajian Rutin*, Sumenep, 6 September 2021.

menyelamatkan manusia dari kegelapan menuju ketercerahan (*min al-zulumāt ilā al-nūr*); dari kejahilan menuju ketercerahan.³³

Selain itu, Kiai Mannan juga mengisyaratkan Nūr Muḥammad sebagai potensi dalam diri manusia. Sebagai potensi, ia perlu diasah agar—dalam bahasa yang alegoris—hidup, bersinar, menerangi kehidupan manusia, hingga bisa mencapai puncak kebahagiaan. Sebaliknya, jika tidak diasah atau, dalam bahasa Kiai Mannan, “*epabuddhuh*” (dibuat rusak), maka ia redup, atau bahkan tidak hidup, yang menyebabkan manusia bodoh, gelisah, dan jauh dari tuntunan kebenaran.

Bagi Kiai Mannan, Nūr Muḥammad adalah tajallī Dhāt atau Allah yang selalu memuji Sang Dhāt. Persoalan tajallī ini dapat dirunut pada kronologi penciptaan makhluk atau alam semesta, yang dimulai dari dhāt di alam azalī. Dhāt tersebut tidak diketahui, tidak menyerupai suatu apapun (*laysa kamithlih shay'*); selain Dhāt itu, belum ada apapun seperti matahari, bulan, bintang, gunung, manusia, bahkan sekadar nama “Allah” pun tidak ada.³⁴ Dhāt tersebut mulai memiliki nama, yaitu Allah, lalu dikenal, baru setelah ia mentajallikan dirinya.

Pada hakikatnya, Dhāt tersebut ingin dikenal dan senang dipuji. Untuk mengenalkan dirinya, ia bertajallī menjadi apa yang disebut Nūr Allāh. Pada tahap ini, Dhāt tersebut telah memiliki nama (*ism*), yaitu Allah, dan dengan nama tersebut kelak Ia dikenal dan dipuji. Tanpa Nūr Allāh, Ia tersebut tidak mungkin dikenal, sebab ia adalah dhāt yang tidak ada duanya, tidak menyamai apapun atau tidak ada

³³ KH. Abdul Mannan, *Wawancara*, Sumenep, 10 Mei 2021.

³⁴ Mannan, *Kitab Nurut Tauhid*, I: 1.

satu kata atau nama pun yang representatif untuk menyebutnya. Sebagaimana Ia ingin dikenal, lewat *ism*-nya, maka harus ada ‘yang lain’ yang akan mengenala tau menyebut *ism* tersebut. Akhirnya, dari Nūr Allāh tersebut ditajallikanlah Nūr Muḥammad, asal segala sesuatu (makhluk) yang akan mengenal dan memujinya. Dalam hal ini, Kiai Mannan mengutip sebuah Ḥadīth Qudsi:

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فِيَّ عَرَفُونِي

(Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi maka Aku menjadikan makhluk agar mereka mengenal-Ku)

Kiai Mannan memahami kata “*al-khalq*” pada bunyi Ḥadīth tersebut tidak lain adalah makhluk yang berasal dari Nūr Muḥammad. Berdasarkan bunyi Ḥadīth tersebut, tampak jelas bahwa makhluk (yang berasal dari Nūr Muḥammad-tajallī Allah) sejak awal sengaja diciptakan (ditajallikan) untuk mengenal dan memuji keagungan Dhāt (yang mentajallikan), yang memiliki *ism* Allah. Mengenal dan memuji Allah, dengan demikian, menurut Kiai Mannan adalah amanah yang harus ditanggung oleh makhluk, terutama manusia. Manusia yang tidak berusaha mengenali atau memuji Allah dalam hidupnya berarti menyalahi amanah atau prinsip tajallī.³⁵

Keharusan bagi yang ditajallikan untuk mengenal dan memuji Yang Mentajallikan, berkaitan dengan apa yang disebut Kiai Mannan sebagai “alam perjanjian [primordial],” sebuah tahapan di mana manusia (Nūr Muḥammad) harus melakukan sumpah-setia kepada Allah sebelum dilahirkan ke dunia. Pengambilan

³⁵ Manusia adalah satu-satunya makhluk yang telah menerima untuk memikul amanah yang teramat berat tersebut, di saat langit, bumi maupun gunung-gunung takut menerimanya, seperti tertulis dalam al-Aḥzāb [33]: 72. Manusia yang mengkhianati amanah maka hidupnya akan hampa dan “terbang menghirup arus angin ujian.” Mannan, *Kitab Nurut Tauhid*, 1: 15.

sumpah tersebut terjadi sebelum Allah meniupkan rūh (kehidupan) ke dalam diri manusia. Dalam pengambilan sumpah-setia tersebut, Allah menegaskan *ta'rif* (penjelasan) 'ketuhanan-Nya' dan manusia menerima (*ta'rif*) 'kehambaannya'.³⁶ Ketika manusia mengakui dan menerima *ta'rif* tersebut Allah meniupkan rūh-Nya ke dalam diri manusia sehingga manusia bisa hidup.³⁷ *Ta'rif* kehambaan dan ketuhanan tersebut, dengan segala implikasinya, menjadi amanah yang harus ditunaikan manusia sejak ia hidup atau sejak ditiupkannya rūh ke dalam jasad, hingga ia kembali ke hadirat Allah. Betapa beratnya amanah tersebut sehingga tidak semua manusia sukses menunaikannya. Banyak dari mereka yang lupa pada amanah tersebut, atau lupa untuk mengenal dan memuji Allah, lupa pada rūh dan hakikat Nūr Muḥammad yang ada dalam dirinya. Manusia yang lalai dalam beribadah adalah salah satu contoh dari kelupaan tersebut.

Rūh, bersama-sama dengan Nūr Muḥammad, merupakan unsur ketuhanan yang suci yang ada dalam diri (batin) manusia. Namun demikian, keduanya dapat dibedakan. Rūh benar-benar datang dan merupakan bagian dari Allah dan bukan tajallī Allah. Ia adalah unsur yang menyebabkan manusia hidup dan atau bernafas. Sebaliknya, kembalinya rūh kepada pusatnya, yaitu Allah, akan menyebabkan manusia mati. Sementara itu, seperti di bahas sebelumnya, Nūr Muḥammad adalah tajallī Allah, yang ditujukan untuk mengenal dan memuji Allah. Tidak seperti rūh,

³⁶ Dalam penjelasannya, Kiai Mannan mengutip al-A'rāf [7]: 172. KNT 1: 6-7.

³⁷ Apa yang disebut Kiai Mannan sebagai "alam perjanjian" ini sama dengan teori "*mīthāq*" yang dikembangkan oleh Junayd al-Baghdādī. Seperti Kiai Mannan, Junayd al-Baghdādī juga mendasarkan teori tersebut pada al-A'rāf [7]: 172. Teori *mīthāq* menunjukkan bahwa manusia memiliki kondisi primordial sebelum manusia dilahirkan. Manusia seharusnya kembali pada kondisi primordial tersebut, dengan membebaskan dirinya dari perangkap-perangkap jasmani pasca-kelahiran, sehingga bisa—dalam teori al-Baghdādī lainnya—menyatu (*tawḥīd*) dengan Allah. Abū al-Qāsim al-Junayd, *Rasā'il al-Junayd*, ed. 'Alī Ḥasan 'Abd al-Qādir (Kairo: Bura'i dan Gaddawi, 1988), 42-44.

keberadaannya tidak menentukan hidup-matinya manusia. Ia hanya berperan memberikan kesadaran bagi manusia.³⁸ Tanpa Nūr Muḥammad, manusia tetap bisa hidup, bernafas, tetapi tidak memiliki kesadaran. Namun, tanpanya, manusia tidak bisa memainkan perannya sebagai khalifah Allah di muka bumi secara sempurna. Dengan demikian, Nūr Muḥammad dan rūh merupakan dua unsur yang tidak dapat terpisah dalam diri manusia.

Lebih jauh, menurut Kiai Mannan, Nūr Muḥammad adalah unsur pertama yang diletakkan dalam diri manusia, untuk menerima unsur kedua, yaitu rūh, yang ditiupkan oleh Allah kepada manusia. Tanpa Nūr Muḥammad, manusia tidak akan bisa hidup karena jasad manusia tidak akan sanggup menerima rūh. Sebagai unsur yang suci, rūh hanya bisa diterima oleh sesuatu yang suci pula, dalam hal ini Nūr Muḥammad. Namun, meskipun keduanya sama-sama bersifat suci, rūh lebih agung dari pada Nūr Muḥammad. Di hadapan keagungan rūh, Nūr Muḥammad sangat silau dan hanya bisa diam seribu bahasa, sehingga di kala Sang Rūh mengatakan “*lā ilāha illā Ana*” kepada Nūr Muḥammad, maka dalam kesilauannya itu, tidak ada lain yang bisa dilakukan oleh Nūr Muḥammad kecuali menerima dan memujinya. Sang Rūh ini jugalah yang kerap “berbisik” kepada Nūr Muḥammad tentang sebuah pengetahuan.³⁹

Nūr Muḥammad, dalam penjelasan-penjelasan Kiai Mannan, memiliki banyak sebutan seperti “sukma,” “akal,” dan “guru sejati.” “Sukma” erat kaitannya

³⁸ “Kesadaran” dalam hal ini mirip dengan “kesadaran” (*consciousness*) dalam istilah Seyyed Hossein Nasr, yang merupakan refleksi langsung dari kesadaran Ilahi (*Divine consciousness*) atau—dalam istilah Kiai Mannan—rūh. Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad Pub. Co., 1981), 115.

³⁹ KH. Abdul Mannan, *Kajian Rutin*, Sumenep, 9 September 2021.

dengan penjelasan atau penggambaran tentang—meminjam istilah Ibn ‘Arabī—*mi‘rāj* sufi. Pada derajat spiritual tertentu, seseorang bisa masuk pada alam yang sama sekali berbeda, yang suci, dari pada alam kasat mata. Bahkan, lebih jauh dari itu, seseorang bisa mendaki tangga langit atau *mi‘rāj*.⁴⁰ Untuk memasuki alam tersebut, manusia tidak bisa membawa jasadn, melainkan batinnya yang disebut sukma (Nūr Muḥammad), karena alam yang suci tersebut hanya bisa dimasuki oleh sesuatu yang suci pula. Dalam keadaan sukma manusia keluar dari jasadnya, *merogo sukmo*, atau *mi‘rāj*, manusia tidak akan mati, karena masih ada rūh. Matinya seseorang hanya disebabkan oleh keluarnya sang sukma atau Nūr Muḥammad bersama rūh menuju Sang Pusat Rūh.

Sementara itu, “akal” berhubungan dengan penerimaan ilmu Gaib dan ilmu *Shahādah*. Bisikan-bisikan atau pengetahuan yang disebut datang dari Rūh akan langsung ditangkap oleh akal (Nūr Muḥammad). Akal menerima bisikan atau pengetahuan secara tiba-tiba, dari dalam diri manusia, seakan-akan pengetahuan itu sudah ada; seolah tiap pertanyaan memang sudah ada jawabannya. Namun, penerimaan akal terhadap pengetahuan tersebut tergantung pada kesucian jiwa manusia. Hanya orang-orang yang suci jiwanya yang bisa memfungsikan akal tersebut sehingga menerima pengetahuan yang diajarkan langsung oleh Allah.⁴¹

Kiai Mannan menyatakan:

Tahapan kekuatan ilmu gaib adalah dengan menembus tujuh lapis langit dan bumi serta pap saja yang ada pada keduanya. Adapun cara mendapatkan ilmu ini yaitu dengan menyucikan jiwanya dengan menamalkan kaidah-kaidah hakikat jalan menuju kepada Allah Swt dan mengenal diri dengan berusaha mengikuti kaidah-kaidah

⁴⁰ Lebih jauh tentang ini, baca pengalaman eksistensial *mi‘rāj* Ibn ‘Arabī dalam Ibn ‘Arabī, *Mendaki Tangga Langit* (Yogyakarta: INDes Publishing, 2016).

⁴¹ Dalam penjelasan ini, Kiai Mannan mengutip al-Taghābun [64]: 11.

tasawuf atau jalannya orang sufi yang dicapai oleh mereka ...ilmu ini bisa dicapai dengan akal dan iman seseorang, bagi orang yang belum mempunyai ilmu gaib ini hendaklah mendapatkan akal terlebih dahulu dan kehidupannya ...akal yaitu diperoleh dari hati orang mukmin kepada Allah.⁴²

Dalam konteks penerimaan pengetahuan, selain akal, Kiai Mannan juga menyebut Nūr Muḥammad sebagai “guru sejati.” Guru sejati disebut pula dengan “*abe’ dhibhi*” (diri sendiri) atau “*sejatinah abe*” (diri yang sejati). Ia bisa mengajarkan pengetahuan apapun kepada manusia dan, sebaliknya, manusia bisa bertanya apapun kepada sang guru sejati. Setiap yang dikatakan guru sejati tiada lain kecuali kebenaran. Menurut Kiai Mannan, orang yang sudah bertemu dengan guru sejatinya tidak akan gelisah, karena ia bisa mengetahui apa yang telah, sedang, bahkan yang masih akan terjadi di masa depan. Guru sejati berada dalam diri manusia, dan saat manusia mencapai tingkatan spiritual tertentu, sang guru sejati akan keluar dan—meminjam istilah Kiai Mannan—“*tatemmuh*” (bertemu) dengan sang jasad. Guru sejati memiliki rupa yang sama (tetapi dalam versi terbaiknya) dengan sang jasad.⁴³

Untuk bisa bertemu dengan guru sejati, seseorang harus senantiasa menjaga kemurnian jiwanya. Orang yang memiliki kemurnian jiwa maka, menurut Kiai Mannan, Nūr Muḥammad yang ada dalam dirinya akan terang, semakin terang, hingga mencapai titik kulminasi di mana cahaya tersebut keluar dari jasad dan berwujud manusia yang sangat mirip dengan sang jasad. Di hadapan guru sejati,

⁴² Mannan, *Kitab Nurut Tauhid*, 2: 22.

⁴³ Pandangan ini mirip dengan doktrin kejawen tentang guru sejati atau, juga disebut, sukma sejati. Bahkan, seperti pandangan Kiai Mannan, “guru sejati” dalam kejawen juga dipahami sebagai Nūr Muḥammad. Nur Kholis, “Analisis Sufistik Konsep Sukma Sejati dalam Ajaran Paguyuban Ngesti Tunggal Pangestu,” *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, Vol. 19, No. 2 (2018), 229-252.

manusia layaknya mayat hidup, bodoh, dan tidak berdaya. Hanya sang guru sejatilah, yaitu Nūr Muḥammad, yang memiliki pengetahuan yang datangnya dari Allah atau pengetahuan tentang Allah itu sendiri. Idealnya, menurut Kiai Mannan, setiap manusia harus tahu atau bertemu dengan sang guru sejati, untuk mengetahui, mengenal, bahkan untuk sampai pada Allah. Gagasan guru sejati ini bertolak dari pemahaman Kiai Mannan terhadap Ḥadīth Qudsi yang terkenal berikut ini:

من عرف نفسه فقد عرف ربه

(Barang siapa yang mengenal dirinya, sungguh ia telah mengenal Tuhannya).

Kata “*nafsah*” (dirinya) dipahami oleh Kiai Mannan sebagai Nūr Muḥammad atau “guru sejati.” Manusia yang tahu, bertemu dan kenal dengan guru sejatinya, maka dipastikan ia mengetahui Allah. Sebagai tajallī Allah, tentu tidak sulit bagi Nūr Muḥammad atau guru sejati untuk tahu, mengenal dan menghadap Sang Pemilik Tajallī; satu-satunya yang bisa menangkap bisikan dari Rūh. Dalam beberapa kesempatan, Kiai Mannan memahami rūh secara ekstrem sebagai Dhāt, Rasa, atau Allah itu sendiri. Berdasarkan prinsip tajallī yang telah disinggung sebelumnya, Allah hanya bisa dikenal secara otomatis lewat tajallīnya, dalam hal ini Nūr Muḥammad. Dengan demikian, mengenal tajallī-Nya atau Nūr Muḥammad berarti, secara otomatis, akan mengenal pula Sang Pemilik Tajallī.

Meskipun Ḥadīth tersebut diperdebatkan keabsahannya, tetapi ia cukup terkenal di kalangan para sufi. Sang *Hujjat al-Islām* al-Ghazālī termasuk yang mengamini Ḥadīth tersebut. Dalam karyanya, *Kimiyā’ al-Sa’ādah*, ia mengatakan

bahwa mengenali diri sendiri adalah kunci untuk mengenal Allah lebih dekat.⁴⁴

Demikian pula, hal tersebut tampak dalam syair Jalāl al-Dīn al-Rūmī:

*Jangan puas dengan kisah-kisah,
Tentang apa yang telah terjadi dengan orang lain.
Sibak mitos dirimu sendiri.
Kenali dirimu, alami sendiri, agar kaukenali Tuhanmu.*⁴⁵

Nūr Muḥammad dan rūh yang ada dalam diri manusia, menurut Kiai Mannan, bisa dirasakan keberadaannya di dada bagian kiri. Meskipun di lain kesempatan ia mengatakan bahwa keduanya meliputi seluruh tubuh manusia. Bagi orang-orang tertentu yang telah memiliki pandangan mata *baṣīrah*,⁴⁶ Nūr Muḥammad tampak jelas di dalam dada manusia, yaitu berupa cahaya yang seolah menggantung, yang redup dan terang, sesuai dengan latihan (*riyāḍah*) maupun kemurnian jiwa seseorang.

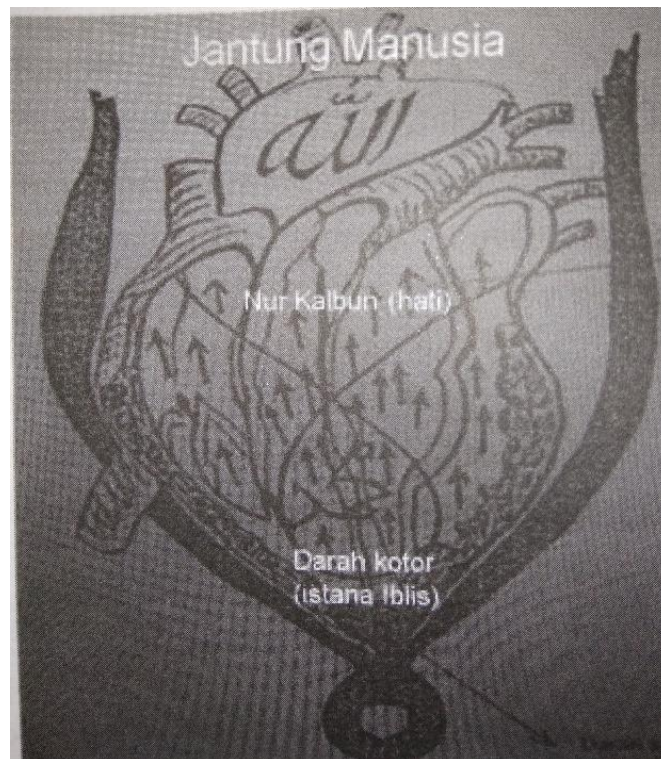
Keberadaan Nūr Muḥammad pada dada kiri manusia dapat dikaitkan dengan penjelasan Kiai Mannan tentang jantung manusia. Secara biologis, dada bagian kiri manusia adalah tempat bagi jantung, suatu organ yang sangat vital bagi kelangsungan manusia. Jantung, oleh Kiai Mannan, dikiasikan sebagai *qalb* (hati). Seperti jantung, *qalb* juga digambarkan menjadi penentu kehidupan ‘batin’ manusia. Di dalam jantung atau *qalb* tersebut terdapat sinar atau *nūr qalb*. Namun, sinar tersebut tidak akan memancar di kala jantung atau *qalb* tersebut tidak bersih

⁴⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Kimiya' al-Sa'ādah*, terj. Dedi Slamet Riyadi dan Fauzi Bahreisy (Jakarta: Zaman, 2001), 30-32.

⁴⁵ Dikuti oleh Hidar Bagir, *Belajar Hidup dari Rumi: Serpihan-Serpihan Puisi Penerang Jiwa* (Jakarta: Mizania, 2015), 200.

⁴⁶ Kiai Mannan menjelaskan mata *baṣīrah* sebagai mata batin, yang dengannya manusia bisa melihat hal-hal gaib. Mannan, *Kitab Nurut Tauhid*, II: 51

dari darah kotor yang berada di ujungnya, yang bisa menjadi istana iblis.⁴⁷ Hal ini dilukiskan seperti pada gambar berikut:



Gambar 2.2

Nūr qalb pada jantung manusia⁴⁸

Pembahasan tentang Nūr Muḥammad pada akhirnya sampai pada gagasan tentang ibadah lahir-batin atau, dalam istilah Kiai Mannan, “*sembhe-pojih*.” *Sembhe* berarti ‘menyembah,’ sementara *pojih* berarti ‘memuji.’ *Sembhe* adalah pekerjaan atau ibadah fisik manusia seperti mengerjakan salat, berpuasa, dan ibadah amaliah lainnya. Sementara itu, *pojih* menunjuk pada ibadah batin manusia, dalam

⁴⁷ Ibid., II: 23.

⁴⁸ Ibid., II: 28.

hal ini memujinya Nūr Muḥammad kepada Dhāt. Dalam menjelaskan ibadah lahir-batin ini, Kiai Mannan mengutip Ṭāhā [20]: 14 yang berbunyi:

أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

(Sungguh, Aku ini Allah, tidak ada tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku dan laksanakanlah salat untuk mengingat Aku).

Menurut Kiai Mannan, ayat tersebut merupakan perintah Allah atau Sang Rūh kepada Nūr Muḥammad atau manusia. Ayat tersebut mengisyaratkan dua macam perintah ibadah, yaitu ibadah lahir dan ibadah batin. Kiai Mannan memahami “*fa ‘budni*” (sembahlah Aku) sebagai ibadah batin, yaitu memujinya Nūr Muḥammad kepada Dhāt, dan “*wa aqim al-ṣalāh*” sebagai ibadah lahir, yaitu kewajiban manusia melaksanakan ibadah amaliah, seperti salat. Kedua macam ibadah tersebut harus dijalankan secara bersama-sama oleh Nūr Muḥammad atau manusia dan tidak boleh menegasikan salah satunya dengan alasan apapun.

Ibadah batin, atau memujinya Nūr Muḥammad (tajallī) kepada Dhāt (Pemilik Tajallī), tidak lain merupakan amanah yang harus ditunaikan sebagaimana prinsip tajallī. Sementara itu, ibadah lahir, selain karena menjadi perintah dalam Ṭāhā [20]: 14 tadi, ia juga ditekankan oleh Rasulullah hingga ia mencontohkan bagaimana cara salat. Rasulullah bersabda: “*ṣallū kamā ra’aytumūnī uṣallī*” (salatlah kalian sebagaimana aku salat). Bagi Kiai Mannan, salat harus dijalankan karena beberapa alasan. Selain sebagai bentuk syukur manusia karena telah di-*zāhir*-kan ke dunia, juga dalam rangka mencontoh Rasulullah. Diketahui, meskipun berstatus sebagai *ma ‘ṣūm* (terampuni), Rasulullah tetap melaksanakan salat, bahkan

menjadi yang paling ‘betah’ dalam melaksanakan salat.⁴⁹ Rasulullah menjadi contoh terbaik ibadah lahir-batin. Dalam hal ini Kiai Mannan mengatakan: “bagaimana bisa kita tidak salat sementara Rasulullah sendiri salat? Semulia apa kita dibanding Rasulullah?”⁵⁰

Tak dapat dipungkiri, bahwa beberapa orang yang diketahui hanya melaksanakan ibadah batin dan meninggalkan ibadah lahir. Bahkan, di antara mereka adalah kiai, *murshid*, atau wali yang memiliki jamaah. Menurut Kiai Manan, pada derajat tertentu, hal tersebut tidaklah keliru, tetapi kurang sempurna. Karena, menurut Kiai Mannan, ibadah yang sempurna adalah ibadah lahir-batin (*sembhe-pojih*).⁵¹

2. Ilmu *Shahādah*

“*Shahādah*” berarti ‘penyaksian.’ “Penyaksian” sendiri berasal dari kata “saksi,” yaitu bukti kebenaran atau orang melihat atau mengetahui sendiri suatu peristiwa (kejadian).⁵² Ilmu *Shahādah* atau ilmu penyaksian, oleh karena itu, berarti pengetahuan yang didapat dengan menyaksikan, mengalami (*direct experience*),

⁴⁹ Bahkan, Rasulullah sangat ‘betah’ melaksanakan salat sunnah seperti salat malam (*tahajjud*). Dikisahkan bahwa nabi selalu melaksanakan salat malam dalam durasi yang sangat lama, sehingga suatu waktu kakinya ketahuan bengkak. Melihat hal itu ‘Ā’ishah, istri nabi, bertanya “Bukankah dosa Engkau yang telah lalu dan yang akan datang telah diampuni oleh Allah?” Nabi menjawab, “Tidakkah aku menjadi seorang hamba yang banyak bersyukur?” (HR. Muslim, No. 2819).

⁵⁰ KH. Abdul Mannan, *Wawanccara*, Sumenep, 28 Juni 2021.

⁵¹ Kiai Mannan tidak menggunakan frase “lahir-batin” dalam arti yang ketat. Ia tidak menekankan bahwa setiap orang yang melakukan salat (lahir) harus khusuk (batinnya). Melaksanakan salat, baik itu khusuk atau tidak, memiliki nilai tersendiri. Sebab, menurut Kiai Mannan, menjadi khusuk itu sangat sulit, sehingga orang menjalankan salat tidak perlu menunggu khusuk. Sementara itu ibadah batin sejatinya tidak hanya dijalankan saat seseorang melakukan salat (lahir), tetapi harus selalu diperjuangkan dalam kehidupan sehari-hari. Pandangan ini tampak lebih realistis dibanding, misalnya, pandangan al-Ghazālī yang idealis dengan mensyaratkan kehadiran hati (*ḥuḍūr al-qalb*) dalam salat. Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Mukhtaṣar Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 2004), 36.

⁵² <https://kbbi.web.id/saksi>; diakses pada 17 Juni 2021.

dan merasakan sendiri secara jelas, terang-benderang, tentang sesuatu yang diketahui. Kiai Mannan menyebut ilmu *Shahādah* sebagai pengetahuan yang datang sendiri, secara tiba-tiba, sangat cepat, tanpa melalui proses berpikir sekalipun;⁵³ pengetahuan ini pasti benar, karena ia datang dari, atau diajarkan langsung oleh, Allah; ia adalah bisikan rūh (Dhāt) kepada Nūr Muḥammad (manusia). Lewat pengetahuan ini, Allah mengajarkan langsung kepada manusia tentang mengenal diri-Nya atau Allah menyatakan diri-Nya sendiri.⁵⁴ Kiai Mannan juga sering menyebut jenis pengetahuan ini sebaga ilmu *ma'rifat Allāh*, ilmu rasa, atau ilham.

Kiai Mannan membedakan ilmu *Shahādah* dengan dua ilmu lainnya, yaitu ilmu *Qalam* dan ilmu Gaib. Ilmu *Qalam* adalah pengetahuan yang bisa didapat atau dipelajari oleh manusia biasa untuk mengetahui sesuatu yang *dāhir* di dunia ini, yang diajarkan oleh guru *dāhir* pula, dan dapat ditangkap oleh indera.⁵⁵ Sementara ilmu Gaib merupakan pengetahuan yang sangat luas yang didapatkan secara gaib dari guru gaib, dan hanya bisa ditangkap oleh akal dan iman manusia. Guru gaib yang dimaksud bisa terdiri dari para nabi dan rasul, wali, atau Allah langsung.⁵⁶

Dibanding dua ilmu yang disebut terakhir, Kiai Mannan menyebut ilmu *Shahādah* sebagai ilmu yang paling tinggi yang bisa dikuasai oleh manusia. Perhatikan bagaimana Kiai Mannan menyatakan ketinggian ilmu *Shahādah* dibanding ilmu lainnya, khususnya ilmu Gaib, berikut ini:

⁵³ KH. Abdul Mannan, *Wawancara*, Sumenep, 13 September 2021.

⁵⁴ Mannan, *Kitab Nurut Tauhid*, II: 32.

⁵⁵ *Ibid.*, II: 14-16.

⁵⁶ Para guru gaib mengajarkan ilmu Gaib kepada manusia lewat lima cara: *nūr*, *tajallī*, *sirr*, *sirr al-sirr*, *tawasul*. *Ibid.*, II: 18-31.

Sebelum manusia itu bertemu dengan Penciptanya, maka orang itu hanya yakin bahwa Allah itu ada dan wajib adanya. Berarti ghaib kan? Karena keberadaannya tidak tahu, cuma yakin adanya kan. Setelah ditelusuri masuk kepada alam rasa, ternyata Allah ada lewat penglihatan batin itu, lewat rasa. Maka ghaib tadi sudah hilang. Karena wujudnya rasa itu sendiri. Maka manusia itu bersujud kepada rasa, yang di balik itu punya nama Allah kan. Kalau sudah merasakan sekarang [bahwa] Allah itulah yang kita sembah, yang di balik rasa itu adalah nama Allah, kan sudah menembus dari alam ghaib menjadi nyata. Sekarang lebih tinggi yang mana? Sudah lebih tinggi ilmu *Shahādah* kan? Ilmu penyaksian. Yang awalnya [hanya] yakin tanpa diri kita menyaksikan, tanpa kita tahu, cuma meyakini karena kita disuruh perintah beriman kan, [tetapi] setelah masuk pada dimensi lain, ternyata Allah itu bersemayam di balik rasa itu sendiri.⁵⁷

Dalam literatur epistemologi Islam, ilmu *Shahādah* setara atau sama dengan ilmu *Huḍūrī*, ‘pengetahuan dengan kehadiran’ (*knowledge by presence*), yang dikembangkan oleh Suhrawardī al-Maqtūl⁵⁸ dan Mulla Ṣadrā.⁵⁹ Ilmu *Huḍūrī* adalah jenis pengetahuan yang semua hubungannya berada dalam kerangka dirinya sendiri sehingga seluruh anatomi gagasan tersebut bisa dipandang benar tanpa implikasi apa pun terhadap acuan objektif eksternal yang membutuhkan hubungan eksterior.

⁵⁷ KH. Abdul Mannan, *Wawancara*, Sumenep, 13 September 2021.

⁵⁸ Nama lengkapnya adalah Shihāb al-Dīn Yaḥyā b. Ḥabashī b. Amirāk b. Abī al-Futūḥ al-Suhrawardī. Ia, seorang pendiri mazhab Illuminasi, dilahirkan di desa Suhraward di dekat kota Zanjan dalam Persia Modern. Oleh para pengikutnya, ia dikenal sebagai “Shaykh al-Ishrāq” (Guru Illuminasi). Karena pemikirannya yang bertentangan dengan para ulama fiqh membuatnya harus mati di tiang gantungan, sehingga ia juga dikenal dengan nama lainnya, “al-Maqtūl” (yang terbunuh). Mahakaryanya yang terkenal adalah *Ḥikmat al-Ishrāq*. Pemikiran Suhrawardī tentang Illuminasi dielaborasi dengan sangat baik pada Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi*, terj. Ach. Maimun Syamsuddin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 101-149. Nama Suhrawardī “al-Maqtūl” harus dibedakan dengan nama Suhrawardī lainnya yang juga cukup terkenal dalam bidang tasawuf, yaitu Abū Najīb ‘Abd Qādir al-Suhrawardī, seorang pendiri tarekat Suhrawardīyah, yang menulis karya standar dalam bidang tasawuf, *Ādāb al-Murīdīn*.

⁵⁹ Mullā Ṣadrā memiliki nama lengkap Muhammad b. Ibrāhīm Yaḥyā Qawāmī Shīrāzī. Ia dilahirkan di kota Shīrāz, pada 1571, dari keluarga Qawām yang terkenal dan terhormat. Ayahnya bekerja sebagai ahli hukum Islam pada Pemerintahan Safawi, tepatnya di Provinsi Fars. Pembelaan dan usaha Mullā Ṣadrā untuk menyebarkan ajaran-ajaran Gnostik (*‘ifān*) membawanya pada konflik dengan para ahli fiqh. Jika bukan karena pengaruh ayahnya, ia bisa saja mengalami nasib tragis seperti Suhrawardī. Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar* (Bandung: Mizan, Cet. II, 2018), 84-85.

Artinya, hubungan mengetahui, dalam ilmu *Ḥudūrī*, adalah hubungan swaobjek tanpa campur tangan koneksi dengan objek eksternal. Akan tetapi, dalam penyuguhan gagasan ini, apa yang disebut objek objektif (objek eksternal) sama sekali tidak berbeda status eksistensialnya dari objek subjektif (objek internal). Maksudnya, objek pengetahuan yang bersifat imanen dalam pikiran subjek yang mengetahui, dalam ilmu *Ḥudūrī*, sepenuhnya bersatu dengan objek objektif. Jadi, objek objektif tidak lagi absen dan aksidental bagi nilai kebenaran ilmu *Ḥudūrī*. Dengan kata lain, dalam ilmu *Ḥudūrī*, objek objektif dan objek subjektif adalah satu dan sama. Oleh karena itu, secara sederhana, ilmu *Ḥudūrī* adalah pengetahuan tentang objektivitas yang langsung hadir dalam pikiran subjek yang mengetahui dan dengan demikian secara logis tersirat dalam definisi konsepsi pengetahuan itu sendiri.⁶⁰ Ilmu *Ḥudūrī* juga disebut sebagai pengetahuan non-representasional, swaobjek, atau intuitif.

Ilmu *Ḥudūrī* dapat dibedakan dengan ilmu *Ḥuṣūlī* (*acquired knowledge; representational knowledge*), yaitu ilmu yang diperoleh melalui gambaran sesuatu yang diketahui, atau hadirnya gambaran sesuatu (*ṣūrah; form*) pada akal. Kebalikan dari ilmu *Ḥudūrī*, ilmu *jenis* kedua ini adalah pengetahuan tentang perkara-perkara eksternal dengan jalan hadirnya perkara eksternal tersebut melalui esensinya dan bukan melalui eksistensi eksternalnya.⁶¹ Taruhlah pengetahuan tentang rumah, maka yang diketahui atau yang hadir adalah gambaran tentang

⁶⁰ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Imu Hudhuri: Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Mohamad (Bandung: Mizan, 1994), 77-78.

⁶¹ Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭābā'ī, *Bidāyat al-Ḥikmah* (Qum: Muassasat Naṣr al-Islāmī, 1415), 139.

rumah, bukan rumah itu sendiri. Begitu juga dengan mengetahui mobil dan benda-benda lainnya.

Lebih jauh, ilmu *Hudūrī* dapat dikenali dengan beberapa ciri-cirinya yang khas.⁶² *Pertama*, hadir secara eksistensial di dalam diri subjek. Ini berarti pengetahuan tersebut datang langsung dengan sendirinya, secara tiba-tiba, tanpa ada perantara antara subjek dan objek pengetahuan. Dalam ilmu *Hudūrī*, subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui adalah sama atau menjadi realitas tunggal yang disebut pengetahuan swaobjek. Dalam terminologi Kiai Mannan, pengetahuan yang hadir secara eksistensial dalam diri subjek adalah pengetahuan yang langsung datang dari Allah.

Kedua, bukan merupakan konsepsi yang dibentuk dari silogisme yang terjadi pada mental. Artinya, ilmu *Hudūrī* bukan dihasilkan dari proses berpikir, karena ia merupakan keadaan esensial jiwa. Hanya, jika keadaan ini dikomunikasikan atau dipikirkan, maka ia akan menjadi ilmu *Huṣūlī*, bisa dirasionalisasi. Seperti yang dinyatakan Kiai Mannan:

Dalam konteks ilmu yang didapat lewat ilham, apa tugas pikiran? Tidak berfungsi. Tidak berpikir. Tidak pernah berpikir. Tidak mencoba melogikakan? Tidak bisa dilogikakan, karena itu sesuatu yang tersirat saja. Gak bisa dipikirkan. Saya tidak pernah berpikir ...Perannya pikiran yaitu setelah sesuatu itu menjadi tersurat, maka orang akan mengerti, dan tahu jalurnya seperti apa. Ketika menyampaikan ke orang, baru pikiran ikut.

Ketiga, bebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan. Ilmu *Hudūrī* senantiasa benar dan tidak akan mengalami kesalahan. Secara logis, hal ini

⁶² Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 79-81.

dikarenakan ilmu *Huḍūrī* tidak diperantarai oleh apa pun sehingga tidak ada proses korespondensi dengan objek eksternal, yang mana proses korespondensi itulah yang menjadi sebab bagi kesalahan pengetahuan manusia. Karena kebenaran adalah kesesuaian subjek dengan objek, maka yang kehadiran objek pada subjek secara langsung dan menyatu dalam ilmu *Huḍūrī* mengimplementasikan kebenaran secara nyata. Secara teologis, menurut Kiai Mannan, ia adalah bisikan Rūh, yaitu *al-Haq*, kepada Nūr Muḥammad, yang pasti lepas dari kesalahan.

Perantara yang dimaksud adalah, misalnya, pikiran manusia. Menurut Kiai Mannan, “pikiran, ia terjerat oleh hawa nafsu, sementara hawa nafsu terjerat oleh perbuatan iblis dan jin.” Pikiran tidak akan, bahkan tidak mungkin, bisa menerima pengetahuan langsung (*Huḍūrī*) yang tidak lain adalah kalam suci, atau kalam Sang Rūh yang hanya bisa diterima oleh sesuatu yang suci pula, dalam hal ini Nūr Muḥammad.⁶³ Jika pikiran yang terjerat hawa nafsu tersebut “ikut campur” atau menjadi perantara dalam proses hadirnya pengetahuan, maka pengetahuan tersebut pasti tidak lagi suci atau tidak bebas dari kesalahan.

Keempat, bersifat personal, artinya, ilmu *Huḍūrī* tidak dapat dideskripsikan dan dipindahkan kepada orang lain. Sebab jika ditransfer melalui komunikasi atau pembelajaran, maka ia menjadi ilmu *Huṣūlī*. Seperti komunikasi atau bisikan Rūh (Dhāt) kepada Nūr Muḥammad (manusia), ia tak tergambarkan, karena bisikan (jika bisa disebut demikian) tersebut tidak tersusun dari huruf maupun terdengar seperti suara (*bilā ḥarf walā ṣawt*). Namun, bagaimanapun rumitnya menggambarkan bentuk dan pola komunikasi tersebut, Nūr Muḥammad bisa menangkap atau

⁶³ KH. Abdul Mannan, *Wawancara*, Sumenep, 13 September 2021.

memahaminya dengan baik. Sebagai pengetahuan yang tiba-tiba hadir, ia tidak bisa dilimpahkan atau diturunkan kepada orang lain, kecuali (yang bisa dilimpahkan) hanya cara untuk mendapatkannya.

Kelima, bersifat spiritual, artinya subjek yang menjalani latihan spiritual (*riyāḍah*) akan mengalami degradasi dan fluktuasi sesuai dengan kondisi disiplin latihan spiritual yang dilakukan sehingga bisa mendapatkan ilmu *Hudūrī*. Artinya, saat subjek mampu sampai pada tingkatan spiritual tertentu, ia akan memperoleh realitas kesadaran diri yang sifatnya mutlak hingga dengan kesadaran tersebut ia mampu merasakan secara jelas akan realitas diri sendiri (*mushāhadah*). Latihan yang dimaksud tidak lain adalah pembersihan hati. Hati yang bersih ditandai dengan adanya cahaya terang (*nūr qalb*), yang mana cahaya tersebut nanti akan menerima cahaya lain yang dalam hal ini adalah pengetahuan dengan kehadiran.⁶⁴ Kehadiran pengetahuan yang digambarkan dengan pelimpahan cahaya terhadap cahaya, oleh Suhrawardī, disebut dengan penyingkapan (*kashf*) atau *ishrāq* (illuminasi).

Pembuktian ilmu *Hudūrī* umumnya dimulai dengan pembuktian akan kesadaran eksistensial subjek (yang mengetahui) terhadap dirinya sendiri. Karena itu, persoalan pertama terhadap pembuktian ilmu *Hudūrī* adalah bagaimana membuktikan bahwa seseorang benar-benar memiliki kesadaran akan dirinya sendiri. Pada dasarnya, ilmu *Hudūrī* sangatlah jelas pada setiap orang, hanya saja karena kerendahan eksistensi atau sebab lainnya sering orang tidak menyadari akan

⁶⁴ Dalam filsafat Illuminasi, mengidentifikasi wujud dengan menggunakan “cahaya,” menurut Bagir, memiliki beberapa kelebihan. Pertama, cahaya tidak bisa dilepaskan dari sumber cahaya; cahaya bergantung pada sumber cahaya. Kedua, hal tersebut memudahkan bagi penggambaran konsep kedekatan (*qurb*) dan kejauhan (*bu’d*). Bagir, *Epistemologi Tasawuf*, 83.

dirinya atau hanya mengakui kulit luarnya saja yang bersifat fisik dan melupakan hakikat dirinya tersebut.

Secara umum, kita dapat mengajukan dua model argumentasi untuk membuktikan kesadaran diri manusia. *Pertama*, secara langsung, yaitu ketika seseorang merenungi dirinya sendiri dan menampilkan pengetahuan tentang dirinya dalam pernyataan '*aku mengetahui diriku*'. Kesadaran ini kemudian berubah menjadi pengetahuan murni dengan cukup menyatakan '*aku*', karena dengan menyatakan '*aku*' telah menetapkan sebuah pengetahuan. Pada posisi ini, subjek dan objek adalah satu sehingga tidak ada keterpisahan kehadiran antara keduanya. *Kedua*, secara tidak langsung, yaitu melalui penisbatan dengan mengetahui sesuatu selain dirinya. Misalnya, ketika diungkapkan pengetahuan kita dengan pernyataan '*aku mengetahui objek A, B, C...*' Dengan penisbatan pada '*aku mengetahui*', berarti '*aku*' tersebut telah sadar akan diri sendiri, karena, jika tidak sadar, maka penisbatan (kepemilikan) suatu pengetahuan pada '*aku*' menjadi tidak ada artinya. Dari sini '*aku*' merupakan hasil reduksi dari pernyataan ganda '*aku mengetahui objek A, B, C...*' yang mewakili realitas ontologis 'keakuan' atau subjek yang mengetahui.⁶⁵

Dua argumentasi di atas dengan jelas menegaskan bahwa setiap manusia memiliki akan kesadaran diri sendiri sebagai awal dari seluruh pengetahuan yang dibangun dalam persepsi dan usaha kemanusiaan.

Beberapa aparat epistemologis (*epistemological apparatus*) yang digunakan Kiai Mannan dalam mendapatkan ilmu penyaksian tersebut adalah, wahyu/ilham

⁶⁵ Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, 89-91

(*revelation*), akal (*intellection; intellectual intuition*), dan pikiran (*reason*). Di antara ketiga aparat tersebut, akal atau intuisi memiliki peran yang sentral yang ada dalam diri manusia dalam proses hadirnya pengetahuan atau penyaksian yang berasal dari bimbingan ilahi. Bahkan, kedua aparat lainnya bergantung pada akal; wahyu/ilham hanya bisa hadir pada akal yang “aktif” atau “hidup,” sementara pikiran tidak lebih hanya menjadi partisipan dari akal tersebut.

Bagi Kiai Mannan, pengetahuan sebenarnya telah ada pada realitas paling dasar manusia. Ia hanya perlu hadir, diaktifkan atau perlu, dalam bahasa Ṭabāṭbā’ī, “penyingkapan mistik”⁶⁶ atau, dalam terminologi sufi lainnya, *kashf al-mahjūb*. Akal merupakan substansi dalam diri manusia yang identik dengan pengaktifan atau penyingkapan pengetahuan arketip yang tersembunyi tersebut. Harus diakui, bahwa pandangan yang demikian sarat dengan nuansa Platonic tentang adanya pengetahuan primordial yang melekat dalam diri manusia yang bisa dibangkitkan. Tentang pengetahuan arketip atau primordial ini ditunjukkan oleh pernyataan Kiai Mannan bahwa “ilham maupun wahyu itu turun sekaligus, bukan berangsur-angsur.”⁶⁷

Lebih jauh, apa yang disebut Kiai Mannan sebagai “akal” mirip dengan doktrin akal (*‘aql; intellect*) dalam Filsafat Emanasi, khususnya tentang Akal Aktif (*al-‘aql al-fa‘āl; Active Intellect*) dan akal potensial (*al-‘aql bi al-quwwah; potential intellect*). Akal Aktif adalah asal dan sumber pengetahuan, sementara akal potensial adalah penerima pengetahuan. Akal Aktif tidak lain adalah Akal Ilahi

⁶⁶ Muḥammad Ḥusayn Ṭabaṭbā’ī, *Shi’ite Islam*, terj. Seyyed Hossein Nasr (London: George Allen & Unwin, 1975), ix.

⁶⁷ KH. Abdul Mannan, *Wawancara*, Sumenep, 13 September 2021.

(*Divine Intellect*), sementara akal potensial adalah intellect atau intuisi manusia (*human intellect*). Akal potensial menerima pengetahuan atau kebenaran dari Akal Aktif. Alih-alih meminjam istilah Akal Aktif dan akal potensial, Kiai Mannan memiliki istilahnya sendiri yang disebut *qalb* dan akal. Sama seperti pola hubungan Akal Aktif dan akal potensial, *qalb* adalah sumber pengetahuan, sementara akal adalah penerima pengetahuan. Dalam banyak kesempatan, Kiai Mannan juga sering mengganti istilah *qalb* dengan rasa, dan juga rūh, dengan tetap menunjuk pada maksud yang sama.⁶⁸

Dalam kesempatan lain, Kiai Mannan menyebut akal sebagai Nūr Muḥammad yang merupakan pancaran dari rūh. Pada titik ini, Kiai Mannan menjadi seorang iluminasionis. Dalam terminologi ini, Akal Aktif sama dengan rūh atau rasa, sementara akal potensial adalah Nūr Muḥammad. Kehadiran pengetahuan, dalam hal ini, adalah memancarnya atau, meminjam istilah Kiai Mannan, “berbisiknya” rūh kepada Nūr Muḥammad, yang keduanya sama-sama ada dalam diri manusia. Pancaran tersebut bersifat langsung (*unmediated*) dan, oleh karenanya, pasti benar. Lebih-lebih, rūh (Akal Aktif), bagi Kiai Mannan, adalah Dhāt itu sendiri, Yang Maha Benar (*al-Ḥaq*). Dalam hal ini, Kiai Mannan berbeda dengan, misalnya, Ibn Sīnā yang mengidentifikasi Akal Aktif sebagai Jibrīl. Bagi Kiai Mannan, Nūr Muḥammad, terutama pada Rasulullah, lebih agung dan tinggi derajatnya dari pada Jibrīl, yang pada hakikatnya juga tercipta karena Nūr Muḥammad. Oleh karena itu, Nūr (Nabi) Muḥammad sangat mampu untuk menerima langsung “bisikan” atau wahyu dari sang Rūh. Posisi Jibrīl, bagi Kiai

⁶⁸ KH. Abdul Mannan, *Wawancara*, Sumenep, 10 Mei 2021.

Mannan, hanyalah penjelas atau, dalam istilah Suhrawardī, ‘instrumen pengetahuan’ (wahyu).⁶⁹

Akal atau *potential intellect* atau Nūr Muḥammad diumpakan Suhrawardī sebagai kilatan cahaya (*al-barīq Allāh*) dalam diri manusia yang perlu diaktifkan untuk mendapatkan pengetahuan langsung dari Akal Aktif atau *Divin Intellect* atau Rūh. Pengaktifan berarti membebaskannya dari perangkap jasmani yang penuh kecenderungan diri dan duniawi. Hal tersebut bisa diupayakan dengan *riyāḍah*, yang penerapannya bisa berbeda-beda pada setiap pejalan ruhani. Suhrawardī, misalnya, menjalankan pengasingan diri (*‘uzlah*) selama 40 hari.⁷⁰ Demikian pula, Kiai Mannan, mengasingkan diri selama 20 bulan.

Selanjutnya, hanya setelah pengetahuan diraih secara total, intuitif, dan langsung, baru ia dianalisis secara diskursif-demonstrasional. Pada tahap ini, pikiran (*reason*) memainkan perannya, dan menjadikan ilmu *Ḥuḍūrī* sebagai ilmu *Ḥuṣūlī* yang bisa dikomunikasikan. Pikiran sama sekali tidak berperan dalam prose kehadiran pengetahuan *Ḥuḍūrī*, ia hanya, dalam bahasa Kiai Mannan, ‘menunggu transfer’ dari Nūr Muḥammad atau akal (potensi).⁷¹ Harus diakui, dalam literatur

⁶⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 40-45, 70. Tentang keagungan Rasulullah dibanding malaikat Jibril juga diisyratkan oleh sebuah cerita *isrā’ mi’rāj* yang sangat terkenal di masyarakat. Diceritakan, bahwa dalam peristiwa *isrā’ mi’rāj*, Nabi Muḥammad didampingi malaikat Jibril dalam sepanjang perjalanannya, hingga Jibril undur diri saat Nabi mulai memasuki *Ṣidrat al-Muntahā* untuk menghadap Allah. Konon, Jibril tidak bisa menemani Nabi bertemu Allah, karena ia tidak akan kuat atau terbakar. Nabi memasuki *Ṣidrat al-Muntahā* dengan dengan fisik dan pakaian lengkapnya, termasuk sandalnya. Tidak salah jika banyak yang mengambil kesimpulan bahwa sandal Nabi saja lebih mulia dibanding malaikat Jibril. Cerita tersebut, meskipun perlu diklarifikasi lebih lanjut, pernah diceritakan oleh Miftah el-Banjary, “Mengapa Sandal Rasulullah SAW Diizinkan Menembus Sidratul Muntaha?” (10 Maret, 2021), <https://kalam.sindonews.com/read/360784/69/mengapa-sandal-rasulullah-saw-diizinkan-menembus-sidratul-muntaha-1615385013/20>; diakses pada 3 Agustus 2022.

⁷⁰ Bagir, *Epistemologi Tasawuf*, 82.

⁷¹ KH. Abdul Mannan, *Wawancara*, Sumenep, 13 September 2021.

filsafat Islam, pikiran juga kerap disebut sebagai akal. Al-Fārābī, misalnya, sama-sama menggunakan kata “akal” untuk menyebut akal-Nūr Muḥammad maupun pikiran. Namun, jika memang harus sama-sama disebut akal, para filsuf setelah al-Fārābī membuat distingsi dengan istilah *‘aql al-kullī* (akal universal) untuk akal-Nūr Muḥammad dan *‘aql al-juz’ī* (akal parsial) untuk akal-pikiran.⁷²



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁷² Osman Bakar, *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), 98.

BAB III

UNSUR-UNSUR HERESI DALAM PEMIKIRAN TASAWUF

KH. ABDUL MANNAN

A. Unsur Heresi Menurut Pandangan Kelompok Tradisionalis

1. “*Ngako Pangeran*” (Mengaku Tuhan)

Di antara unsur-unsur sesat ajaran Kiai Mannan adalah bacaan dhikir *lā ilāha illā Ana*, ‘tidak ada Tuhan selain Aku,’ adalah yang paling disorot dan menjadi akar dari gejolak luar biasa yang timbul di tengah kelompok Islam tradisionalis¹ di Prenduan. Karena dzikir tersebut, Kiai Mannan dan pengikutnya

¹ Frase “kelompok Islam tradisionalis” yang digunakan dalam penelitian ini menunjuk pada kelompok masyarakat yang memiliki pemahaman keagamaan (Islam) secara tradisional. Pemahaman tradisional sendiri berarti pemahaman yang didasarkan pada kebenaran non-fenomenal (noumenal) yang tercerap oleh kerja inderawi, akal, dan perasaan melalui pengalaman. Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (New York: Harper & Row, 1981), 191. Dalam konteks Indonesia, pemahaman Islam tradisional setidaknya dicirikan oleh dua hal: (1) akulturasi Islam dan budaya lokal dan (2) terikat kuat dengan ulama-ulama yang hidup sebelumnya pada abad ke-7 hingga ke-13 M. Pemahaman Islam tradisional, di Indonesia, diwakili dengan sangat baik oleh NU. Lihat Greg Fealy, “Wahab Chasballah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU,” dalam *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, ed. Greg Fealy dan Greg Barton (Yogyakarta: LKiS, 1997), 1; Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 1. NU yang pertama kali didirikan di Surabaya pada 31 Januari 1926 oleh kiai-kiai pesantren memiliki tujuan menjaga tradisi Islam dengan, salah satunya, mengikuti mazhab-mazhab pemikiran Islam baik dalam bidang fiqh, tasawuf, maupun teologi. Dalam bidang fiqh, NU menganut pemikiran empat imam mazhab, yaitu Mālik, Shāfi‘ī, Ḥanafī, dan Ḥanbālī. Di bidang teologi, NU mengadopsi pemikiran Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī dan Abū Manṣūr al-Māturīdī. Sementara di bidang tasawuf, NU mengikuti pemikiran al-Ghazālī dan Junayd al-Baghdādī. Bernard Johan Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Nijhoff, 1982), 11; Andrée Feillard, *NU via-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 13; Khairul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Jatayu Sala, 1985), 28. NU sejauh ini merupakan organisasi Islam terbesar di Indonesia yang memiliki massa tidak kurang dari tiga puluh hingga lima puluh juta yang terkonsentrasi di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983); Saiful Mujani dan R. William Liddle, “Indonesia’s Approaching Election: Politics, Islam, and Public Opinion,” *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 1 (2004), 109-123.

dianggap telah mengaku Tuhan. Masyarakat menempuh berbagai cara, baik kultural maupun struktural, diskursif maupun fisik, untuk menentang dzikir atau ‘ajaran’ Kiai Mannan yang dianggap sesat tersebut.

Gejolak tersebut pada mulanya dipicu oleh sebuah video pendek ritual dzikir jamaah Majelis Dzikir Nurut Tauhid yang beredar di kalangan masyarakat Prenduan dan sekitarnya, terutama di kalangan kiai NU. Disengaja atau tidak, video amatir tersebut menampilkan cuplikan saat jamaah bersama-sama membaca *tahlīl* dan menyebut *lā ilāha illā Anta-lā ilāha illā Ana* (tidak ada Tuhan selain Engkau, tidak ada Tuhan selain Aku) yang dibaca tepat setelah kalimat *lā ilāha illā Allāh* (tidak ada Tuhan selain Allah). Secara umum, *tahlīl* yang dilakukan oleh Kiai Mannan dan pengikutnya adalah sama dengan ritual *tahlīl* orang-orang NU, kecuali pada beberapa tambahan kalimat atau bacaan seperti *lā ilāha illā Anta-lā ilāha illā Ana* yang dianggap prinsip dan kontroversial yang membuat dua komunitas tersebut bersitegang.

Menurut Kiai NU, dzikir *lā ilāha illā Ana* tidak bisa diterapkan di tengah masyarakat lokal yang pada umumnya tradisional, petani, dan tidak memiliki pengalaman pendidikan yang mumpuni, karena dzikir tersebut berpotensi menyesatkan. Kedalaman pemahaman keagamaan Kiai Mannan sekalipun tidak bisa menjadi alasan untuk menyebarkannya.

“Bisa jadi, Kiai Mannan memang memiliki pengalaman tasawuf yang derajatnya tinggi, sudah sampai pada maqam itu. Tetapi siapa yang tau. Yang jelas, pemikiran yang berangkat dari dzikir itu [*lā ilāha illā Ana*] tidak bisa kita terima di sini. Karena itu sangat membahayakan hingga menyesatkan masyarakat kebanyakan.

Orang awam bisa memiliki persepsi yang sesat akibat dzikiran tersebut.”²

Sementara itu, kiai NU lainnya, Ghazali, menyatakan bahwa *lā ilāha illā ana* sangat berbahaya untuk sebuah bacaan atau amalan. Ia tidak boleh menjadi bacaan atau amalan siapapun kecuali Allah sendiri. Ghazali mengatakan: “... *benni dikkèr sè ekadikkèr. Lā ilāha illā ana rowah benni dikkèran. Tade’ prènta adikkèr ènga’ rowah. Rowah kun andi’en Allah. Manussa tak ollè adikkèr engu’ rowah. Mun pakkun, ye berarti syirik, sesat, ngako pangèran.*”³

Senada dengan para kiai NU, tokoh muda NU, Ali, juga mempermasalahkan dzikir, amalan atau ajaran Kiai Mannan *lā ilāha illā Ana* karena ia berbeda dengan apa yang telah diketahui oleh masyarakat pada umumnya. Menurut Ali:

“... pemikiran Kiai Mannan berbeda dengan pemikiran yang telah diketahui oleh masyarakat secara umum, sehingga hal ini bisa menyebabkan munculnya beberapa pertentangan dari beberapa tokoh agama setempat, sebab bisa menyebabkan gejolak dimasyarakat... yang sempat menjadi gejolak adalah dzikir tentang ‘tiada Tuhan selain Aku,’ karena kebanyakan masyarakat kampung akan menentang keras dan akan dianggap sesat oleh masyarakat jika ada ajaran/dzikir yang tidak sesuai dengan apa yang telah mereka pelajari sebelumnya. Kalau untuk dipakai pribadi sebenarnya tidak ada masalah tetapi jangan sampai disebarkan kepada masyarakat yang notabeneanya akan menyebabkan gejolak di tengah-tengah masyarakat.”⁴

² Muslim, *Wawancara*, Sumenep, 14 Juni 2022. Muslim adalah salah seorang pengasuh pesantren di Prenduan-Sumenep.

³ Artinya: “...*bukan bacaan dzikir tapi dibuat dzikir. Tidak ada perintah dzikir seperti itu. Itu hanya milik Allah. Manusia tidak boleh berdzikir seperti itu. Kalau tetap (berdzikir), ya berarti syirik, mengaku Tuhan.*” Ghazali, *Wawancara*, Sumenep, 14 Juni 2021. Ghazali merupakan salah satu tokoh agama di Prenduan. Selain mengasuh pengajian, ia juga mengajar ke beberapa lembaga pendidikan seperti pesantren baik di Prenduan sendiri maupun di luar Prenduan.

⁴ Ali, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021. Ali adalah salah satu penyuluh agama di Kecamatan Pragaan. Selain itu, ia juga aktif sebagai Pengurus NU Prenduan dan anggota Pengurus Gerakan Pemuda Ansor Prenduan.

Salah satu contoh gejala yang dimaksud dalam pernyataan Ali di atas barang kali menunjuk pada kenyataan bahwa masyarakat NU, karena mengikuti Kiai NU, beramai-ramai ikut mengecam pemikiran Kiai Mannan yang dianggap sesat, mengaku Tuhan. Banyak slogan, cibiran, atau ujaran kebencian yang beredar di tengah-tengah masyarakat mengenai Kiai Mannan, seperti “Dul Mannan⁵ mengajarkan ajaran sesat,” “*ngako pangèran*” (mengaku Tuhan), “*ngoca’ tade’ pangèran salaèn engko’, tade’ pangèran salaèn sengko’*” (mengatakan bahwa tidak ada Tuhan selain aku), “itu bukan dzikir, tapi pesugihan,” dan banyak lagi namun kurang relevan untuk disebutkan di sini.

Keberatan terhadap bacaan dhikir ini juga datang dari seorang *modin*⁶ di Blitar, yang mempertanyakan “ini ajaran apa?” Ia meminta penyelenggara dhikir, dalam hal ini jamaah MDNT Blitar, untuk datang ke rumahnya untuk mengklarifikasi tentang bacaan dhikir yang dianggap janggal tersebut. Namun, hingga Tesis ini ditulis, pihak penyelenggara belum pernah mendatangi atau mengklarifikasi sesuai permintaan *modin* tersebut.

2. “Menjerat” *Laylat al-Qadr*

Hal ini berkaitan dengan kegiatan iktikaf (*i’tikāf*) MDNT pada 10 hari terakhir di bulan Ramadan, di Prenduan, sebagai satu di antara banyak rangkaian

⁵ Panggilan masyarakat lokal terhadap Kiai Mannan. Kata “Dul” adalah syllable dari “Abdul.” Selain itu, seperti pada umumnya orang Madura yang sudah menunaikan ibadah Haji, label “Haji” atau “Ji” sering diletakkan di depan namanya.

⁶ *Modin* pada dasarnya adalah orang yang bertugas atau punya tanggung jawab untuk mengawinkan seseorang. Karena perannya tersebut, di tengah masyarakat, *modin* ditokohkan, bahkan seakan ia harus selalu diundang dalam setiap kegiatan masyarakat. Pandangan-pandangannya dalam bidang keagamaan akan selalu didengar oleh masyarakat.

kegiatan Pondok Ramadan. Pondok Ramadan adalah program tahunan MDNT yang bisa, dan hanya boleh, diikuti oleh jamaah MDNT, yang dilaksanakan setiap tahun pada 10 hari terakhir bulan Ramadan. Iktikaf merupakan salah satu kegiatan penting (jika bukan yang terpenting) dan menjadi daya tarik Pondok Ramadan. Betapa tidak, kegiatan iktikaf di isi dengan kajian tauhid, dan pada malam tertentu yang diyakini sebagai malam turunnya *laylat al-qadr*, para jamaah dipimpin sang *murshid* bersalawat, berdzikir, dan hening.

Kiai Mannan dan jamaah MDNT secara umum mepercayai bahwa *laylat al-qadr* turun di salah satu malam pada 10 hari terakhir bulan Ramadan, dan bahwa para malaikat dan seluruh penghuni langit turun, dan pada malam tersebut Allah menurunkan rahmatnya. Dalam beberapa kesempatan, Kiai Mannan menyebut *laylat al-qadr* sebagai malam perubahan takdir. *Laylat al-qadr* tidak terjadi sepanjang malam, melainkan hanya turun atau terjadi dalam waktu yang sangat singkat, bahkan bisa hanya dalam hitungan detik. Hanya hamba-hamba yang dipilih oleh Allah yang bisa menerima *laylat al-qadr* atau limpahan rahmat yang diturunkan pada malam tersebut. Orang yang tidur, meski hanya sekejap saja, saat turunnya *laylat al-qadr*, tidak akan mendapatkan keutamaannya atau rahmat.

Namun, masyarakat (dalam hal ini masyarakat Sumenep non-jamaah) menyebut kegiatan iktikaf tersebut sebagai kegiatan menjerat atau menangkap (Madura: *mèghe'*) *laylat al-qadr*. Bagi mereka, kegiatan tersebut dianggap sesuatu yang tidak masuk akal, mengada-ada, dan sesat. Bagi masyarakat, *laylat al-qadr* merupakan malam yang sangat mulia, yang hanya bisa diterima oleh hamba Allah yang beruntung atau terpilih. Turunnya *laylat al-qadr* adalah rahasia Allah, tidak

ada manusia yang bisa mengetahuinya, apalagi sengaja ditunggu, “tidak segampang itu!”⁷ Kegiatan iktikaf tersebut akhirnya kerap dijadikan bahan candaan oleh masyarakat; iktikaf menunggu *laylat al-qadr* dinarasikan seolah-olah sama dengan menangkap maling, seperti “*lailatul qodar malemmah ekenning bik Jih Mannan e kon Pak Fulan ca'en*” (tadi malam *laylat al-qadr* sudah ditangkap oleh Haji Mannan, kabarnya ditangkap di rumah si Fulan).⁸

3. Berdzikir dengan suara keras

Bagi kiai Mannan dan jamaahnya, mengeraskan suara dalam ritual dzikir bersama perlu dilakukan, untuk membantu seseorang melupakan semua urusannya, atau melepaskan “belenggu” dari selain Allah.⁹ Oleh karena itu, penggunaan pengeras suara, sound system, tidak pernah luput di setiap pelaksanaan dzikir Majelis Dzikir Nurut Tauhid. Suara yang keras tak beraturan, goyangan tubuh yang tak berpola, dan derai air mata yang tak terbungkus, yang kesemuanya terjadi bersamaan saat ritual dzikir, mungkin kondisi yang demikianlah yang disebut lepas dari keterbelengguan; hilang rasa malu dan sungkan, dan lebur keangkuhan dan harga diri.¹⁰ Namun, pada faktanya, hal yang demikian itu malah membuat cara berdzikir ini dituduh “menyimpang” oleh masyarakat umum.

Tuduhan ini, salah satunya, muncul di tengah-tengah masyarakat tradisional Blitar. Masyarakat menganggap cara berdzikir yang demikian itu sebagai sesuatu yang lain, tidak dikenal, tidak ada presedennya dalam Islam, dan

⁷ Silmi, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.

⁸ Nazlim, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.

⁹ KH. Abdul Mannan, *Dhikir Akbar “Legian,”* Sumenep, 20 Mei 2021.

¹⁰ Hasil pengamatan penulis saat mengikuti *Dhikir Akbar “Legian,”* Sumenep, 20 Mei 2021.

oleh karenanya ia dianggap menyimpang. Dari pada sebagai ritual dzikir, masyarakat lebih melihatnya seperti orang yang sedang marah-marah. “Dzikir kok *bengo'-bengo'*, *dzikir itu di hati.*” Masyarakat NU, yang biasanya melaksanakan *tahlīl* bersama dengan tekanan suara yang rendah atau standar, dan durasi yang pendek, tidak menerima cara berdzikir jamaah Majelis Dzikir Nurut Tauhid yang bersuara keras dan berdurasi tidak kurang dari dua jam. Namun demikian, tuduhan tersebut hanya bersifat sloganistik, bukan fisik, tetapi ia dirasa cukup mengganggu kondusivitas aktivitas berdzikir jamaah Majelis Dzikir Nurut Tauhid di Blitar.

Selain di Blitar, masalah yang sama juga ditemukan di Kota Batu, Malang. Tepatnya di sebuah musalla, Ruknul Hidayah, yang menjadi basis masyarakat tradisionalis NU. Dua kali mengadakan dzikir rutin di musalla tersebut, jamaah Majelis Dzikir Nurut Tauhid Malang dikomplain oleh warga, dengan dua alasan: cara berdzikir yang dianggap teriak-teriak, dan kebisingan yang ditimbulkan pada jam 20.00-23.00 WIB yang dapat mengganggu warga sekitar, terutama warga non-Muslim yang kebetulan posisi rumahnya berdekatan dengan masjid. Berdasarkan hasil observasi langsung oleh penanggung-jawab dzikir rutin tersebut, alasan pertama merupakan inti dari komplain tersebut ketimbang alasan yang kedua, sebab warga non-Muslim yang dimaksud, setelah didatangi ke rumahnya, mengatakan hal yang sebaliknya; bahwa ia tidak masalah, justru senang jika masjid dihidupkan dan ramai.¹¹

¹¹ Luqman, *Wawancara*, Sumenep, 8 Agustus 2021. Luqman adalah pengurus Yayasan Majelis Dzikir Nurut Tauhid Pusat.

4. Berdoa sambil menangis

Poin ini merujuk pada rangkaian terakhir ritual dzikir Majelis Dzikir Nurut Tauhid, yaitu dzikir *jahr*. Setelah mengagungkan Allah (*tahlīl*), mengagungkan Rasulullah (*ṣalawāt*), dan menyatu dengan Allah (*tawajjuh*) sebagai inti rangkaian dzikir, lalu diakhiri dengan mengajukan kepentingan manusia sendiri lewat dzikir ini. Secara bahasa, *jahr* berarti ‘keras,’ lawan dari *sirr*, ‘pelan’ atau ‘rahasia.’ Dalam konteks rangkaian dzikir di Majelis Dzikir Nurut Tauhid, istilah dzikir *jahr* berarti ritual memohon atau berdoa kepada Allah, dengan hanya menyebut “Ya Allah” secara *jahr*, seraya tangan terangkat layaknya orang berdoa pada umumnya. Biasanya dzikir terakhir ini diiringi keluhan, curhatan, dan tangisan para jamaah secara terbuka. Ritual ini, bagi masyarakat Blitar, dianggap sama dengan ritual yang terdapat pada ritual yang dilakukan jamaah Salawat Wahidiyah, yang disebut *mujahadah*.¹² Sebagai salah satu efek dari tuduhan ini, tidak sedikit jamaah Majelis Dzikir Nurut Tauhid di Blitar yang “keluar barisan” karena terprovokasi.¹³

Masyarakat tradisional Blitar menganggap ritual *mujahadah* ini aneh dan tidak ada presedennya dalam ajaran Islam. Mereka tidak pernah melakukan itu. Karena alasan ritual *mujahadah* ini, mereka menganggap Salawat Wahidiyah sebagai kelompok keagamaan yang menyimpang. Demikian pula, karena dianggap melakukan ritual yang mirip dengan *mujahadah*, maka Majelis Dzikir Nurut Tauhid juga dianggap menyimpang. Anggapan atau tuduhan ini adalah khas

¹² *Mujahadah* adalah serangkaian dhikir Salawat Wahidiyah, di mana semua jamaah, mulai dari anak-anak hingga orang tua, menangis, terutama ketika sampai pada dhikir yang disebut Saljul Qulub (Pendingin Hati). Bacaan-bacaan dhikir tersebut dapat dibaca pada Dewan Pimpinan Pusat Penyiar Sholawat Wahidiyah, *Tuntunan Mujahadan & Acara-Acara Wahidiyah* (Jombang: t.p., t.t.).

¹³ Fairuz, *Wawancara*, Sumenep, 25 Mei 2021.

masyarakat tradisional Blitar dan tidak terjadi di tempat lain yang menjadi basis jamaah Majelis Dzikir Nurut Tauhid, seperti Sumenep-Madura maupun Malang. Kemungkinan besar hal ini disebabkan masyarakat Blitar lebih familiar dengan Salawat Wahidiyah, mengingat secara geografis, Kabupaten Blitar sangat dekat dengan Kabupaten Kediri, yang menjadi basis jamaah Salawat Wahidiyah. Bahkan, pengikut-pengikut Salawat Wahidiyah banyak ditemukan di Blitar.

5. Dahi yang hitam

Tanda hitam di dahi dan cahaya kuning yang menyelimuti Kiai Mannan saat berdzikir. Tanda hitam yang tampak pada dahi Kiai Mannan juga tak luput dari upaya masyarakat untuk mendiskreditkan Kiai Mannan dan jamaahnya. Tanda hitam tersebut bukanlah bekas sujud (*min athar al-sujūd*), melainkan bentuk kebodohan (*humkun*). Hal ini disampaikan oleh seorang Kiai di Blitar, yaitu Kiai Shanhaji, tokoh struktural dan kultural NU, yang pernah diundang untuk mengikuti ritual dzikir Majelis Dzikir Nurut Tauhid. Menurutnya, *min athar al-sujūd* berarti wajah yang berseri-seri sebagai lambang kebahagiaan orang yang melakukan perintah Allah, yaitu salat. Selain tanda hitam, kiai tersebut juga mengungkap cahaya kuning yang menyelimuti tubuh Kiai Mannan saat berdzikir. Menurutnya, cahaya kuning tersebut menunjukkan kekuatan jin, nafsu, atau aura negatif, bukan kekuatan ilahi yang biasanya memancarkan warna hijau. Dengan demikian, kiai

tersebut berkesimpulan bahwa Kiai Mannan bukanlah seorang guru tasawuf yang lurus karena ia bergelimang nafsu.¹⁴

6. Nikah tanpa wali

Hal ini terjadi saat Kiai Mannan menikahkan seorang jamaah laki-laki duda asal dengan seorang perempuan janda, keduanya sama-sama dari Sumenep. Prosesi akad nikah dilaksanakan pada malam hari, dengan dihadiri seluruh jamaah MDNT serta keluarga dari masing-masing mempelai. Seperti pada pernikahan Islam pada umumnya, pernikahan tersebut juga berpijak pada rukun-rukun yang diisyariatkan. Namun, bagi sebagian orang, terutama dari pihak mempelai perempuan, pernikahan tersebut dinilai tidak sah karena tidak ada pemasrahan wali, dalam hal ini dari saudara laki-laki mempelai perempuan kepada Kiai Mannan. Masalah atau keberatan tersebut tidak langsung muncul dalam rangkaian prosesi akad nikah, melainkan keesokan harinya.

Masalah tersebut segera menyebar ke tengah masyarakat. Tuduhan sesat dan menyimpang terhadap ajaran Kiai Mannan. Para kiai dan tokoh masyarakat setempat mencari solusi atas persoalan tersebut, membuka kembali kitab-kitab fiqh, hingga mengutus salah satu di antara mereka untuk melakukan klarifikasi terhadap Kiai Mannan. Rifqi mengatakan, “tiak ada dasar yang mengesahkan sebuah akad nikah tanpa adanya wali.”¹⁵ Meskipun Kiai Mannan tetap dengan pendiriannya dan menganggap tidak ada masalah dengan prosesi akad nikah yang dilaksanakannya,

¹⁴ Ibid. Peneliti tidak bisa mewawancarai langsung Kiai Shan haji karena saat penelitian ini dilakukan, ia sedang sakit dan tidak memungkinkan untuk diwawancarai.

¹⁵ Rifqi, *Wawancara*, Sumenep, 16 Juni 2021. Rifqi merupakan seorang tokoh agama di Desa Aeng Panas, Pragaan.

upaya klarifikasi tersebut berakhir dengan dilaksanakannya akad nikah ulang dua mempelai. Persoalan akad nikah selesai, tetapi tuduhan sesat terus berlanjut dan semakin nyaring.

Menurut pengakuan Kiai Mannan sendiri, "...dia [mempelai perempuan] kan seorang janda, dia minta dinikahkan pada saya sampai dua kali, karena saya awalnya memang tidak mau."¹⁶

7. Ketidakjelasan sanad keilmuan

Mengajarkan tasawuf dan mendirikan sebuah majelis dzikir membuat latar-belakang Kiai Mannan disoroti. Karena latar-belakang yang tidak menyakinkan, akhirnya banyak pihak yang menjadikannya sebagai alasan untuk tidak menerima keberadaan Kiai Mannan dan pemikiran atau pengajiannya. Karena tidak memiliki garis keturunan kiai, dan malah lahir dari keluarga petani biasa, masyarakat menganggapnya tidak punya kapabilitas dan otoritas untuk membuka pengajian tasawuf, lebih-lebih yang berbeda secara mendasar dari apa yang dipelajari dan dipahami oleh masyarakat umum selama ini. Demikian pula, sanad keilmuan Kiai Mannan yang dianggap tidak dapat dipercaya, atau bahkan terputus, mendatangkan pandangan maupun tuduhan yang sangat negatif terhadap personalitas Kiai Mannan sendiri dan MDNT yang dipimpinnya. Secara tersirat tampak bahwa keberadaan MDNT dan status ke-*murshid*-an Kiai Mannan disejajarkan dengan tarekat dan *murshid* tarekat dalam pengertian masyarakat tradisional NU.

¹⁶ KH. Abdul Mannan, *Wawancara*, Sumenep, 10 Mei 2021.

Menurutnya Zamzam, background Kiai Mannan yang hanya lulusan Mu'allimin (setara SMA), penjual tikar dan sopir, dan masa lalunya yang "hitam," tidak memiliki otoritas untuk menerangkan sejenis ajaran tasawuf yang rumit yang selalu mengundang kontroversi dari masa ke masa. Ia mengatakan: "bukan keturunan kiai, pendidikannya hanya setingkat Mu'allimin, lalu bekerja sebagai penjual tikar, menjadi sopir, sering ribut sama keluarganya, lalu sekarang mengaku kiai dan mengajarkan tasawuf, kan lucu. Mengajarkan tasawuf itu tidak mudah. Seseorang perlu mengalaminya sendiri. Seseorang harus benar-benar bersih. Itu butuh waktu yang sangat lama."¹⁷ Background Kiai Mannan, yang dulunya miskin hingga serba berkecukupan seperti saat ini, ditambah lagi kebanyakan jamaahnya datang dari kelas menengah ke atas, membuat kegiatan dzikir Kiai Mannan dan pengikutnya kerap disebut kegiatan pesugihan.

Selain itu, Zamzam menilai Kiai Mannan tidak familiar dengan kitab kuning klasik karya ulama-ulama otoritatif terdahulu yang biasanya menjadi rujukan seorang kiai untuk mengajarkan ilmu agama, al-Qur'ān dan Sunnah, termasuk ilmu tasawuf, kepada para santrinya. Jalan penyucian diri dalam tasawuf telah dirumuskan oleh ulama-ulama terdahulu yang diambil dari apa yang dicontohkan oleh nabi. Jika tidak punya akses pada kitab kuning seseorang hanya akan kebingungan, salah dalam melangkah, bahkan sesat. "Karena tidak familiar dengan kitab kuning, kita perlu khawatir Kiai Mannan menempuh jalan yang membingungkan dan menyesatkan."¹⁸

¹⁷ Zamzam, seorang tokoh agama di Desa Prenduan, *Wawancara*, Sumenep, 16 Juni 2021.

¹⁸ Ibid.

Karena dianggap mengajarkan ajaran sesat, berdasarkan unsur-unsur yang telah dideskripsikan di atas, Kiai Mannan dan Jamaah MDNT kerap mendapatkan perlakuan intimidatif dan diskriminatif terutama dalam hal ini oleh kelompok tradisionalis, yaitu kelompok yang berjumpa, berdialektika, dan bergesekan langsung dengan ajaran Kiai Mannan dan MDNT, baik di Sumenep, Malang, maupun Blitar. Kelompok tradisionalis, yang dalam hal ini diwakili oleh ormas NU, merasa bertanggung jawab untuk menuntaskan gejolak tersebut. Dzikir kontroversial tersebut kemudian dibawa ke rapat-rapat struktural NU, baik di tingkat Pengurus Ranting (PR), Majelis Wakil Cabang (MWC) NU hingga ke tingkat Pengurus Cabang (PC) NU.

Dari rapat ke rapat, akhirnya didapat keputusan-keputusan seperti, salah satunya, bacaan dhikir *lā ilāha illā Ana* yang harus dihentikan. Untuk merealisasikan keputusan tersebut, kelompok tradisionalis mengutus perwakilannya untuk menemui Kiai Mannan dan meminta agar dzikir kontroversial tersebut dihentikan. Dengan alasan menghindari keributan, Kiai Mannan mengabaikan permintaan perwakilan tersebut. Akhirnya, terhitung sejak Desember 2020, *lā ilāha illā ana* tidak terdengar lagi dalam rangkaian ritual dzikir MDNT.¹⁹ Peniadaan bacaan dzikir tersebut berlaku untuk seluruh jamaah Kiai Mannan, baik

¹⁹ KH. Abdul Mannan, *Kajian Rutin*, Sumenep, 27 Mei 2021.

di Prenduan-Sumenep sendiri, Malang, Blitar, Kendal, Lumajang, Jember, Bali, hingga Malaysia.²⁰

Dinamika yang terjadi di tingkat lokal terasa hingga di tingkat kabupaten melalui jaringan kiai NU. Simpul-simpul kiai NU Sumenep juga menggelar rapat khusus untuk membahas dzikir atau amalan kontroversial yang muncul di Prenduan dan menarik banyak jamaah. Di antara kiai NU yang terlibat adalah Kiai Thaifur dari Ambunten, Kiai Jurjis dari Guluk-Guluk, Kiai Musyfiq dan Kiai Mubarak, keduanya dari Ganding. Nama-nama tersebut merupakan pimpinan pesantren di wilayah masing-masing. Kiai Thaifur yang terkenal *wali*, selain sebagai pimpinan pesantren di Ambunten ia juga seorang mursyid tarekat. Menurut salah seorang informan, rapat para kiai tersebut menghasilkan kesimpulan bahwa dzikir *lā ilāha illā Ana* adalah menyimpang dan harus segera dicegah sebelum terlambat.

“Kiai Thaifur dan Kiai Jurjis bersikap keras terhadap ajaran dan jamaah baru ini. Menurut keduanya, ajaran yang menyesatkan tersebut harus segera ditumpas sebelum bergerak lebih jauh. Kiai Jurnjis menelfon saudaranya, yaitu seorang kiai di Prenduan dan mengatakan ‘*ma’ kun nyaman be’en tatangghenah adikker tak bender* [kenapa kamu nyaman padahal tetanggamu dzikirnya tidak benar].’ Kiai Thaifur dan Kiai Jurjis bahkan merencanakan mengirim massa ke Prenduan untuk mendemo Kiai Mannan dan pengikutnya.”²¹

²⁰ Menurut Fadil, penghentian bacaan tersebut bukan berarti bacaan tersebut salah. Penghentian tersebut tidak lain adalah usaha Kiai Mannan untuk meredam gejolak di masyarakat dan akibat-akibat lain yang tidak diinginkan. Namun, poin penting yang harus selalu diingat oleh jamaah: bahwa dzikir *lā ilāha illā Ana* itu memang benar-benar ada dan dibaca oleh sang *murshid*, sehingga kelak para jamaah yang membaca dzikir tersebut dapat dibenarkan, karena bacaan tersebut memang datangnya dari sang *murshid*. Fadil, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021. Fadil berasal dari Lumajang dan termasuk jamaah senior di MDNT.

²¹ Romi, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.

Rencana demo tersebut tampaknya bukan isapan jembol belaka. Tidak lama setelah adanya informasi tersebut, Kiai Mannan mengaku mendapat telfon dari Kiai Busyro (Bupati Sumenep dua periode, 2010-2015 dan 2016-2021), yang meminta klarifikasi terkait pengajian Majelis Dzikir Nurut Tauhid.

“Kiai Busyro bilang bahwa ia mendapat aduan terkait ajaran sesat Kiai Mannan di Prenduan, dan bahwa akan ada massa dikirim ke Prenduan untuk berdemo. Kiai Busyro bilang ‘bagaimana kiai?’ Saya balik tanya, ‘kiai, yang tahu orang itu sesat atau tidak itu siapa? Apakah Allah atau manusia?’ ia menjawab ‘Allah.’ Ya sudah, masalah selesai. Saya juga bilang ‘kalau saya didemo itu urusannya sampean kiai!’”²²

Hingga hasil penelitian ini ditulis, tidak pernah ada demo ke kediaman Kiai Mannan di Prenduan. Kemungkinan besar, rencana tersebut telah diurungkan, seiring dengan ditiadakannya dzikir *lā ilāha illā Ana* dalam rangkaian dzikir Majelis Dzikir Nurut Tauhid. Namun demikian, bentuk-bentuk intimidasi baik terhadap Kiai Mannan sendiri, kegiatan Majelis Dzikir Nurut Tauhid, maupun pada jamaahnya masih kerap terjadi.

Selain itu, Kiai Mannan dan keluarganya mendapat perlakuan intimidatif dan deskriminatif dalam kehidupan sosial masyarakat Prenduan. Tidak melulu ditolak ajarannya, tetapi masyarakat juga menutup akses hubungan apapun dengan Kiai Mannan dan keluarganya. Dalam setiap hajatan masyarakat, baik itu pernikahan, Maulid Nabi, Haflatul Imtihan dan lainnya yang memerlukan prosedur undangan, Kiai Mannan jarang bahkan tidak pernah diundang. Kiai Mannan hanya bisa hadir, terlepas diinginkan atau tidak, pada setiap aktivitas sosial masyarakat

²² KH. Abdul Mannan, di sela-sela ceramahnya pada *Hikmatun Nikah* salah satu Jamaah MDNT Blitar, Sumenep, 16 Agustus 2021. Kiai Mannan dan Kiai Busyro saling mengenal dan beberapa kali bekerja sama, sehingga bentuk-bentuk komunikasi informal biasa terjadi di antara keduanya.

yang tidak melalui prosedur undangan dan bersifat sukarela, seperti *slametan* kematian (*tahlīl*).

Selain itu, Kiai Mannan kerap menemui hambatan dalam membeli tanah atau memperluas pekarangannya. Tidak ada masyarakat sekitar, dalam hal ini pemilik tanah, yang sudi menjual tanahnya kepada Kiai Mannan, atau beberapa di antaranya mau menjual tanahnya dengan harga yang terlalu mahal. Upaya ini dilakukan untuk membatasi gerak Kiai Mannan dan jamaahnya, sehingga tidak semakin besar dan menarik lebih banyak pengikut. Hal demikian membuat Kiai Mannan meninggikan bangunan dari pada melebarkannya. Kini, Kiai Mannan memiliki gedung tiga lantai yang mentereng di Preduan.

Masyarakat sekitar juga pernah mengadukan Kiai Mannan kepada otoritas keagamaan lokal karena dianggap menyebarkan ajaran yang menyimpang, hingga Kiai Mannan pernah ditelfon oleh seorang Nyai (istri kiai), pimpinan pesantren dari Ganding, meminta agar ajarannya dihentikan. Menanggapi hal tersebut, Kiai Mannan mengundang sang Nyai untuk datang ke Preduan dan berdialog dengan baik-baik. Pembicaraan lewat telfon, menurut Kiai Mannan, alih-alih menemukan titik terang, sangat mungkin menimbulkan kesalah-pahaman.²³ Kiai Mannan memandang aduan yang melawan dirinya tersebut tidak semata-mata urusan teologis, tetapi juga fanatisme pada seorang kiai. “Saya tahu masyarakat mana yang mengadukan. Mereka sangat menjunjung tinggi kiainya, seakan tidak boleh ada kiai

²³ KH. Abdul Mannan, *Kajian Rutin*, Sumenep, 10 Mei 2021.

lain. Mereka tidak menerima jika banyak orang yang datang ke sini dan bukan ke kiainya itu.”²⁴

Selain pada Kiai Mannan, diskriminasi, intimidasi dan slogan-slogan negatif juga dialami para jamaahnya, tak kecuali jamaah yang masih belia. Albar, seorang jamaah di Sumenep yang masih berusia 15 tahun, diintimidasi oleh pamannya yang seorang ustadz, bahkan oleh orang tuanya sendiri. Pada mulanya, Albar bergabung ke jamaah ikut temannya. Ia terbilang menjadi jamaah yang sangat aktif. Orang tuanya mulai khawatir karena kabar tidak sedap yang beredar di masyarakat tentang Kiai Mannan dan pengajiannya. Albar pun dilarang, bahkan motornya yang biasa ia pakai ke pengajian “disita” oleh orang tuanya. Termasuk pamannya yang terkenal pandai baca kitab kuning dan alim ilmu agama melarangnya untuk ikut pengajian. Sang paman mengatakan “*apah esareh de’eesa’ be’en cong? Ka engkok be’en mun kun ngajhiyeh. Arowah ngakoh pangeran. Arowah iblis cong. Engko’ tak tako’ mun kun adebatah ben rowah, makeyah pah evideowah esabe’ neng Yutub.*”²⁵ Namun, hingga penelitian ini ditulis, Albar masih terus mengikuti pengajian Kiai Mannan meski dengan cara sembunyi-sembunyi.

Hal yang tidak jauh beda juga dialami pada Sri, seorang jamaah dari desa Aeng Panas, tetangga desa Prenduan, yang harus menutup tokonya karena sudah tidak ada yang mau beli lagi. Menurut penuturannya, orang-orang sekitarnya tampak mengucilkan dirinya, bahkan dalam hal belanja mereka lebih memilih pergi ke

²⁴ Ibid.

²⁵ Artinya: “Apa yang dicari ke sana kamu, nak? Kamu ngaji sama saya saja. Dia [Kiai Mannan] itu mengaku Tuhan. Dia itu iblis, nak. Saya tidak takut debat dengan dia, meski akan direkam dan dipost di Youtube.” Albar, Wawancara, Sumenep, 2 Juni 2021.

tokoh sebelah meskipun agak jauh dari pada ke toko miliknya yang lebih dekat.²⁶ Tidak hanya itu, hal yang sama berlaku untuk urusan sehari-hari lainnya. Kehidupan masyarakat desa yang menjunjung sikap tenggang rasa, tolong-menolong, saling menguatkan, tidak dialami oleh Sri. Sebaliknya, ia diabaikan oleh masyarakatnya. Menurut hasil pengamatannya, hal itu berkaitan dengan statusnya yang ‘dicap’ pengikut Kiai Mannan.

Nazlim, pengikut Kiai Mannan lainnya, mengalami kondisi yang tidak jauh beda. Nazlim cukup dihormati karena ia merupakan salah seorang yang ditokohkan dalam masyarakatnya. Saat diketahui bergabung dalam pengajian Kiai Mannan masyarakat menyebutnya “merendahkan diri sendiri.” Bahkan oleh saudara-saudaranya sendiri ia disebut akan masuk neraka jika tetap *ngaji* pada Kiai Mannan. Allamah menceritakan:

“Setiap saya pergi ke rumahnya, selalu diurus soal pengajian Kiai Mannan. Bahkan sekedar lewat saja, saya disuruh mampir, dan selalu masalah pengajian yang diurus. Saudara saya ini sangat keras, menentang. Katanya dia orang tarekat. Ia mengatakan ‘engkok ce’ taonah jhe’ Ji Dul Mannan reah jhet sesat. Been duli ambu, Phuk. Sebelum been reyah sajen sarah. Be’en mun pakkun de’essa’, jelas be’en masok narakah.”²⁷

Tak terkecuali jamaah Kiai Mannan dari golongan terdidik juga mendapatkan perlakuan yang sama di tengah masyarakat. Adalah Samsul, alumni Strata 2 sebuah kampus negeri di Yogyakarta, juga alumni pondok pesantren, yang mengalaminya. Masyarakat mempertanyakan sikap Syamsul yang apresiatif

²⁶ Sri, *Wawancara*, Sumenep, 17 Juni 2021.

²⁷ Artinya: “Saya sangat tahu bahwa Haji Mannan itu sesat. Kamu harus segera berhenti, Mbak, sebelum kamu tambah parah. Kamu kalau tetap ke sana, jelas kamu masuk neraka.” Nazlim, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.

terhadap, bahkan ikut ngaji kepada, Kiai Mannan. Meski telah mengenyam pendidikan tinggi Samsul dianggap tidak berguna. "... mereka bilang kamu kan punya ilmu, kok bisa ke sana [*ngaji* pada Kiai Mannan]. Apa yang salah denganmu. Percuma sekolah tinggi-tinggi jika pada akhirnya juga belajar pada orang yang tidak sekolah."²⁸

Masih banyak lagi kasus-kasus intimidasi dan deskriminasi lainnya yang tidak perlu disebutkan semuanya di sini. Dari sekian kasus intimidasi dan deskriminasi yang ada, terdapat dua fakta yang sangat unik. *Pertama*, penentangan, intimidasi dan deskriminasi hanya terjadi dalam masyarakat di wilayah Kiai Mannan sendiri, sementara di wilayah lain, meski sedikit banyak mengetahui praktik dzikir dan ajaran Kiai Mannan, mereka diam, jika bukan apresiatif. Hal ini juga dapat dilihat dari komposisi jamaah yang rata-rata datang dari wilayah lain, sementara jamaah dari Prenduan tidak kurang dari 2 % jumlah total jamaah, jauh lebih sedikit jika dibandingkan jumlah jamaah dari wilayah Sumenep lainnya. Bahkan, jumlah jamaah yang datang dari Blitar tercatat paling banyak di bandingkan daerah lain seperti Malang, Lumajang, Jember, Kendal, Bali, maupun Malaysia.

Kedua, sikap ambigu yang ditunjukkan oleh masyarakat lokal. Di satu sisi mereka menentang bahkan menuduh sesat ajaran serta mengintimidasi, mendeskriminasi dan mencibir personalitas Kiai Mannan. Pada sisi ini, Kiai Mannan ditampilkan sebagai pribadi yang tidak pernah benar; begini salah dan begitu salah. Mulai dari dzikir, pembangunan gedung, hingga urusan-urusan yang

²⁸ Syamsul, *Wawancara*, Sumenep, 16 Juni 2021.

bersifat pribadi seperti membeli suatu barang, tidak luput dari kesan negatif masyarakat di sekitarnya. Sementara itu, pada sisi yang lain, Kiai Mannan menjadi tujuan berobat masyarakat sekitarnya. Ketika ada salah seorang warga sekitar yang sakit, maka keluarganya akan mendatangi Kiai Mannan untuk meminta air barokah. Beberapa ada yang malu dan meminta bantuan salah satu jamaah Kiai Mannan untuk memintakan air barokah. Amru merupakan seorang warga yang selalu membicarakan hal-hal negatif terhadap Kiai Mannan, tetapi saat mertuanya sekarat ia mendatangi Kiai Mannan untuk meminta air barokah. Demikian juga Yanto, ia warga sekitar yang sering menyebarkan informasi bahwa Kiai Mannan mengaku Tuhan dan orang-orang yang mau salaman harus berjalan dengan cara merangkak. Di waktu yang lain, saat ada anggota keluarganya yang sakit, ia tidak membawanya ke dokter, tetapi ke Kiai Mannan.²⁹

B. Unsur Heresi Menurut Pandangan Kelompok Islamis-Salafi

1. *Tahlīl*

Meskipun *tahlīl* tidak menjadi masalah bagi kelompok tradisional, tetapi ia menjadi masalah dalam pandangan kelompok Salafi.³⁰ Kontroversi *tahlīl* terjadi

²⁹ Rodiyah, *Wawancara*, Sumenep, 16 Juni 2021. Rodiyah adalah tetangga Yanto yang, menurut penuturannya, beberapa kali dimintai tolong untuk memintakan air barokah kepada Kiai Mannan untuk anggota keluarga Yanto yang sakit.

³⁰ Kelompok Salafi atau penganut paham Salafisme adalah sebuah kelompok Muslim di zaman modern ini yang mengklaim untuk meniru “para pendahulu yang saleh” (*al-salaf al-ṣāliḥ*; sering disamakan dengan tiga generasi pertama Muslim) dalam segala aspek kehidupan. Dalam rangka kembali pada praktik generasi Islam awal tersebut, kelompok ini menafsirkan Islam secara ideologis-teologis, dengan hanya menempatkan al-Qur’ān dan Ḥadīth sebagai sumber utamanya. Kelompok Salafi dapat diklasifikasikan menjadi tiga; Salafi yang ‘diam,’ Salafi politik, dan Salafi Jihadi. Salafi yang diam adalah Salafi yang fokus membersihkan perkara-perkara yang dianggap *bid’ah* dalam kehidupan beragama; Salafi politik berupaya merongrong aturan-aturan formal negara agar dapat menegakkan formalisasi shari’ah Islam; Salafi jihadi adalah mereka yang bersikap keras terhadap rezim yang dianggap kafir. Lihat Joas Wagemakers, “Salafisms,” *Oxford Research*

menyusul kegiatan Dzikir Akbar MDNT yang pernah diakan di Masjid Umar Bin Khattab yang berada di kompleks Zahidah Regency, Jl. Diponegoro No. 79, Desa Penarukan, Kec. Kepanjen, Kabupaten Malang, sebuah masjid yang dikenal sebagai ‘rumah’ bagi kelompok Islamis.³¹ Munculnya protes tidak bisa dilepaskan dari keberadaan kelompok tersebut yang memiliki pengaruh kuat dalam ketakmiran masjid.

Protes disuarakan oleh Dewan Pembina ketakmiran masjid dan memuat dua hal.³² *Pertama*, kebisingan yang ditimbulkan. Ritual dzikir yang dilaksanakan mulai jam 19.00 WIB hingga 23.00 WIB dirasa membuat komplek bising. Peralnya,

Encyclopedias of Religion (5 Agustus 2016), <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>; diakses pada 3 Agustus 2021. Berdasarkan kerangka Wagemakers tersebut, kelompok Salafi dalam pembahasan ini, yaitu penentang ajaran tasawuf Kiai Mannan, termasuk pada kelas Salafi yang pertama, yaitu Salami yang ‘diam.’ Bandingan dnegan Assaf Moghadam, “The Salafi-Jihad as a Religious Ideology,” *CTC Sentinel*, Vol. 1, No. 3 (Februari 2008), <https://ctc.westpoint.edu/wp-content/uploads/2010/06/Vol1Iss3-Art5.pdf>. Ayang Utriza Yakin, “Salafi Dakwah and the Dissemination of Islamic Puritanism in Indonesia: A Case Study of the Radio of Rodja,” *Ulumuna: Journal of Islamic Studies*, Vol. 22, No. 2, (Desember 2018), 205-236. Pada bagian ini, penulis menggunakan istilah Islamis, Salafi, atau Islamis-Salafi secara bergantian dan menunjuk pada makna yang sama.

³¹ Masjid Umar Bin Khattab merupakan sebuah masjid megah berarsitektur unik yang berdiri kokoh di tengah-tengah komplek Zahidah Regency. Seperti masjid-masjid pada umumnya, Masjid Umar Bin Khattab menyelenggarakan salat wajib lima waktu secara berjamaah. Para jemaah tidak hanya terdiri dari penghuni komplek, tetapi bersifat lintas desa bahkan lintas kecamatan. Hal tersebut berbeda dengan jamaah masjid-masjid di sekitarnya yang rata-rata adalah masyarakat terdekat. Selain salat berjamaah, masjid ini juga memiliki beberapa program seperti kajian rutin setiap hari Rabu dan Sabtu, bakti sosial, hingga menyelenggarakan pendidikan Tahfiz untuk jenjang Taman Kanak-kanak (TK). Kajian rutin biasanya diasuh oleh para ustad komplek, tetapi juga tidak jarang mendatangkan ustad dari luar. Dalam hal bakti sosial, masjid ini selalu sigap menggalang dana baik untuk korban banjir-longsor, fakir-miskin, bahkan untuk rakyat Palestina yang menderita akibat konflik. Hisyam, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021. Menurut hasil penelusuran penulis sendiri, ‘yang Salafi’ dari wajah masjid ini tampak pada fakta-fakta berikut: (1) mempromosikan olah raga pemanah sebagai anjuran Sunnah; (2) pernah menjadi tuan rumah konsolidasi Persatuan Alumni (PA) 212 se-Malang Raya, bersama PKS dan FPI, pada tahun 2020; (3) memiliki sejarah jalinan kerjasama dengan organisasi Islamis-radikal Jama’ah Ansharusy Syari’ah (JAS). Lihat <https://www.youtube.com/watch?v=WUsBRC1d0-w>; <https://www.youtube.com/watch?v=iuMa60VHYM0>; “Spanduk Takmir Masjid Umar Bin Khattab di Malang: Haram Hukumnya Ucapkan Selamat Natal,” *Bangsa Online* (18 Desember 2015), <https://www.bangsaonline.com/amp/berita/17140/spanduk-takmir-masjid-umar-bin-khatab-di-malang-haram-hukumnya-ucapkan-selamat-natal?page=1>; diakses pada 3 Agustus 2021.

³² Hisyam, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021.

pada jam-jam tersebut, kompleks yang berada di wilayah suburban Kabupaten Malang ini biasanya sepi karena para penghuninya telah beristirahat, sehingga ritual dhikir yang melibatkan orang banyak, dan tidak sedikit di antaranya yang meninggikan suara, dianggap mengganggu penghuni kompleks.³³ *Kedua*, ritual dhikir bersama atau *tahlīl* yang mereka anggap sebagai *bid'ah*³⁴ atau tidak ada dasarnya dalam al-Qur'ān maupun Sunnah. Terkait 'keberatan' penghuni kompleks, Dulloh menceritakannya kronologi seorang penghuni kompleks yang secara frontal menolak kegiatan dhikir tersebut:

Sebelum mulai dhikiran, saat rombongan jamaah mulai berdatangan, dan sudah ada yang mengambil shaf, tiba-tiba seorang penghuni kompleks berteriak lantang, 'ini ajaran apa ini!' Saya gak enak sama teman-teman, di situ juga ada puti Kiai Mannan. penghuni tadi tiba-tiba pergi, katanya menemui keluarganya yang sedang bertugas di rumah sakit. Ia bermalam di rumah sakit. Ia bermalam katanya memang menghindar dan tidak ingin mendengar suara dhikiran di masjid.³⁵

Sementara itu, Hisyam, jamaah masjid sekaligus jamaah MDNT yang bertanggung-jawab atas agenda Dhikir Akbar, memandang bahwa poin yang kedua, yaitu ritual dhikir atau *tahlīl*, menjadi titik tekan dari protes tersebut. Kebisingan tidak harus dipermasalahkan selama mengikuti prosedur perijinan yang berlaku di masjid maupun di kompleks tersebut. Ustadh Rowi mengatakan:

Saya sudah izin ke ketua takmirnya. 'Terserah,' katanya. Ya sudah saya gelar Dhikir Akbar MDNT di masjid. Setelah itu, ada kasak-

³³ Di sela-sela mendatangi para informan, penulis menyempatkan datang ke Masjid Umar Bin Khattab di Kabupaten Malang, pukul 20.00-22.30 WIB, 8 Agustus 2021.

³⁴ *Bid'ah* secara bahasa adalah sesuatu yang diada-adakan dalam bentuk yang belum ada contoh sebelumnya, atau diartikan pula sebagai perkara baru atau menciptakan sesuatu yang baru tanpa mencontoh yang terdahulu. Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Shātibī, *al-I'tisām*, Jilid II (Kairo: Maktabat al-Tijārīyah), 29.

³⁵ Dulloh, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021. Dulloh adalah salah satu takmir Masjid Umar Bin Khattab. Ia juga menuturkan bahwa kebanyakan para jamaah masjid adalah anggota Jama'ah Ansharut Syari'ah (JAS).

kusuk membicarakan dhikir akbar yang baru saja digelar. Tiba-tiba ada rapat takmir, dan saya disidang terkait kegaitan dhikir itu. Memang bilangannya itu karena ramai. Tapi menurut saya, titik tekannya adalah pada praktik kegaitan dhikir itu yang tidak cocok dengan beberapa orang di sini. Saya yakin itu.³⁶

Masjid Umar Bin Khattab memang terkenal rigid dalam hal paham keagamaan. Orang-orang Islamis yang berada di dalamnya sangat keras mengkritik, bahkan mem-*bid'ah*-kan, setiap ritual atau amalan keagamaan yang berbeda dengan yang mereka miliki. Alhasil, para jamaahnya pun kebanyakan memiliki pemahaman yang sama dengan mereka, yang datang justru bukan dari lingkungan sekitar masjid. Masjid ini cenderung dijauhi oleh masyarakat sekitarnya yang rata-rata adalah masyarakat tradisional NU yang kerap menjadi sasaran kritik mereka. Tidak hanya itu, karena begitu kerasnya paham keagamaan yang mereka miliki, kiai-kiai NU di wilayah tersebut menjuluki Masjid Umar Bin Khattab sebagai “masjid radikal” dan “masjid Salafi.”³⁷

Menurut kelompok Islamis, *tahlil* merupakan perkara *bid'ah*, sebab tidak ditemukan presedennya di dalam al-Qur'an dan Nabi Muhammad tidak pernah mengerjakannya di masa hidupnya. *Tahlil* dipandang sebagai warisan tradisi di luar Islam, yaitu tradisi Jawa yang memiliki unsur-unsur animisme, dinamisme dan Hindu-Budha, yang coba dimodifikasi dengan unsur-unsur Islam.³⁸ Segala sesuatu

³⁶ Hisyam, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021.

³⁷ Ibid.

³⁸ Penolakan kaum Islamis terhadap *tahlil* sama dengan penolakan mereka terhadap pembacaan salawat *qiyām* pada acara Maulid Nabi. Salawat *qiyām*, perlu diketahui, juga termasuk ke dalam serangkaian kegiatan Dhikir Akbar MDNT, tepatnya setelah pembacaan *tahlil*. Lebih jauh mengenai bagaimana kritik kelompok Islamis terhadap *tahlil* maupun salawat *qiyām*, lihat Muhammad As'ad, “Salafis’ Criticism on the Celebration of Prophet Muhammad’s Birthday,” *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 9, No. 2 (Desember 2019), 353-379.

yang *bid'ah* mereka anggap sesat, dan segala yang sesat tempatnya adalah di neraka.³⁹ Tingkah laku dalam keseharian kelompok Islamis harus steril dari perkara-perkara *bid'ah*, baik ibadah amaliah, muamalah, bahkan rumah, masjid, atau lingkungan mereka. Oleh karena itu, mereka melakukan protes terhadap setiap kegiatan yang menurut mereka memuat unsur-unsur *bid'ah* seperti Dzikir Akbar MDNT yang di dalamnya terdapat ritual *tahlil* dan salawat yang menggema di masjid mereka.

2. Ajaran tasawuf bukan doktrin Islam⁴⁰

Selain itu, jamaah masjid menolak doktrin atau ajaran tasawuf bagaimanapun bentuk dan tujuannya. Bagi mereka, ajaran tasawuf merupakan perkara *bid'ah*, sesat, tidak ada pedomannya dalam al-Qur'an dan Sunnah, dan berasal dari tradisi di luar Islam. Mereka menganggap tasawuf dibangun di atas kedustaan dan merusak akidah Islam karena, menurut mereka, tasawuf memberlakukan konsep lahir dan batin dalam beragama; merujuk pada *kashf* dan *dhawq* dalam penetapan masalah akidah; melegalkan praktik *shirk*; beramal

³⁹ Hadīth ke-1578 Sunan al-Nasā'ī.

⁴⁰ Poin ini penulis dapatkan dari sebuah artikel berjudul "Ajaran Tasawuf Merusak Aqidah Islam," yang dibagikan oleh Mamduh. Ustad Mamduh adalah takmir Masjid Umar Bin Khattab. Saat penulis memintainya untuk diwawancarai, ia tidak bersedia, dan sebagai gantinya, ia membagikan sebuah link artikel tersebut kepada penulis (<https://almanhaj.or.id/3681-ajaran-tasawuf-merusak-aqidah-islam.html>). Karena dibagikan oleh seorang ustadh yang juga pengurus takmir, maka penulis menganggap pandangan-pandangan dalam artikel tersebut mewakili pandangan pengurus takmir tersebut. Artikel tersebut adalah tulisan 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh al-Ḥusaynī yang diterbitkan pada laman *Almanhaj.or.id*. *Almanhaj* merupakan portal online yang menjadi corong bagi dakwah Salafi di Indonesia. Dalam salah satu akun media sosialnya, Facebook, *Almanhaj* menegaskan tujuannya untuk "menegakkan kebenaran dan menyingkirkan kebodohan dengan berpegang teguh kepada al-Qurān dan al-Sunnah menurut pemahaman para Sahabat dan para pengikutnya" (https://m.facebook.com/pg/AlmanhajOrId-1696421517278843/about/?ref=page_internal&msite_tab_async=1); diakses pada tanggal 20 Oktober 2021. Oleh karena itu, pada bagian ini penulis akan mengurai pandangan-pandangan dalam artikel tersebut tentang tasawuf tentu dengan melibatkan referensi lainnya.

berdasarkan pada mimpi; menyebarkan Ḥadīth-Ḥadīth lemah dan palsu; dan membiasakan dzikir berjamaah yang diiringi dengan tari-tarian maupun bunyi-bunyian dari alat musik dan lainnya.⁴¹ Pandangan tersebut sejalan dengan pandangan orang-orang Salafi pada umumnya di Indonesia.

Dengan demikian, mereka memiliki motif yang cukup kuat untuk memprotes atau menolak kegiatan Dzikir Akbar MDNT yang dilaksanakan di lingkungan mereka. Kiai Abdul Mannan tiada lain adalah seorang guru tasawuf, mursyid, yang mengajarkan jamaahnya untuk mengenal diri dan Tuhannya (*man 'arafa nafsah faqad 'arafa rabbah*). Ajaran-ajaran tasawufnya terefleksi dalam serangkaian dzikir Nurut Tauhid, yang dimulai dari mengagungkan Allah (*tahlīl*), mengagungkan Rasulullah (salawat), menyatukan diri dengan Allah (*tawajjuh*), hingga memikirkan diri sendiri (*dhikr jahr*). Sebagaimana dapat ditemui dalam setiap Dzikir Akbar, sebelum memulai memimpin dzikir, Kiai Abdul Mannan biasanya memberikan ceramah singkat baik sebelum, di tengah-tengah, atau di akhir rangkaian dzikir yang dipimpinnya. Ceramah tersebut tidak jauh dari tema-tema tauhid maupun tasawuf seperti menghadirkan Allah dalam keseharian, menghidupkan hati, Nūr Muḥammad, mengelola nafsu, kehidupan setelah mati, dan bagaimana menempatkan Allah dan Rasulullah di atas segalanya.⁴²

Kritik paham Salafisme atas ajaran tasawuf terus terjadi dari waktu ke waktu, bahkan telah menjadi fenomena global. Orang-orang Salafi menuduh guru-guru tasawuf atau Sufi sebagai pendusta dan pelaku syirik, *heretical*, murtad, dan

⁴¹ 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh al-Ḥusaynī, "Ajaran Tasawuf Merusak Akidah Islam," *Almanhaj*, <https://almanhaj.or.id/3681-ajaran-tasawuf-merusak-aqidah-islam.html>; diakses pada 20 Oktober 2021.

⁴² Fairuz, *Wawancara*, Sumenep, 25 Mei 2021.

melanggar praktik-praktik original Islam yang diberlakukan pada masa, atau dicontohkan oleh, Nabi Muḥammad yang wafat pada 632.⁴³ Secara lebih detail, Alexander Knysh menunjukkan tuduhan-tuduhan kelompok Salafi (Wahabi) terhadap para Sufi, sebagai berikut:

Sufi masters are accused of pretending to know the unseen (al-ghayb), which Salafis consider to be the exclusive prerogative of God; of inserting themselves between the believers and God and acting as mediators between them (similar to the Christian clergy); of claiming infallibility and divine protection from sin; of charlatanism and venality, and, last but not least, of neglecting the duty of jihad by collaborating with ungodly powers-that-be and non-Muslim enemies of the Muslim nation.⁴⁴

Tensi kritik orang-orang Salafi terhadap para Sufi cukup beragam, mulai dari penolakan lewat slogan, menyerang lewat wacana, ide dan gagasan, hingga tindakan yang paling ekstrem seperti mengeruduk hingga membunuh. Tensi tersebut bergantung pada kategori paham Salafi yang melatarbelakangi para pengusungnya, apakah Salafi-Jihadi, Salafi-Haraki, Salafi yang “diam” dan lainnya.⁴⁵ Dibanding dua kategori lainnya, paham Salafi-Jihadi adalah kategori yang paling keras, yang kerap terlibat dalam peristiwa-peristiwa penyerangan kelompok lain yang berbeda paham, terutama para Sufi yang mereka anggap

⁴³ Megan Specia, “Who Are Sufi Muslims and Why Do Some Extremist Hate Them?” *The New York Times* (24 November 2017), <https://www.nytimes.com/2017/11/24/world/middleeast/sufi-muslim-explainer.html> diakses pada 20 Oktober 2021. Demikian pula, salah seorang pimpinan Salafi-Wahabi Daghestan, Rusia, Bahā’ al-Dīn Muḥammad Kabadov, dalam rekaman pidatonya menyebutkan bahwa para Sufi telah melanggar 100 aturan-aturan shari’ah. Dmitri Makarov, *Ofitsal’nyi in neofitsal’nyi islam v Dagestane* (Moscow: Carnegie Foundation, 2000), 15.

⁴⁴ Alexander Knysh, “Contextualizing the Salafi-Sufi Conflict (From the Northern Caucasus to Hadramawt),” *Middle Eastern Studies*, Vol. 43, No. 4 (2007), 507.

⁴⁵ Tentang pengertian ketiganya, lihat Joas Magemakers, “Salafism,” *Oxford Research Encyclopedias* (5 Agustus 2016), <https://oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>; diakses pada 20 Oktober 2021.

sebagai ancaman. Peristiwa penyerangan terhadap situs Sufi di Pakistan yang sampai menewaskan 52 orang pada 2016,⁴⁶ lalu setahun kemudian penyerangan secara brutal di Masjid Sinai, yaitu masjid yang dikenal sebagai masjidnya kaum Sufi di Mesir, yang menewaskan hingga 305 orang pada 2017,⁴⁷ adalah dua contoh “permusuhan” kelompok Salafi-Jihadi terhadap kalangan Sufi. Harus diakui bahwa tidak semua pandangan salafi bersifat negatif terhadap tasawuf, ada beberapa tokoh Salafi, salah satunya adalah Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, yang memandang positif bahkan ia, pada derajat tertentu, membela tasawuf.⁴⁸ Namun, pandangan-pandangan positif kelompok Salafi terhadap tasawuf tidak terdengar nyaring.

Di Indonesia sejauh ini, konflik di antara keduanya masih berada pada tataran ide dan gagasan atau, paling banter, ujaran kebencian, termasuk tuduhan-tuduhan *bid'ah* secara frontal, seperti yang dialami oleh jamaah MDNT di Masjid Umar Bin Khattab, Kepanjen, Malang.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁴⁶ Laporan Salman Masood, “Bombing at Sufi Shrine in Pakistan Kills Dozens,” *The New York Times* (13 November 2016), <https://www.nytimes.com/2016/11/13/world/asia/pakistan-bombing-sufi-shrine.html> diakses pada 1 Januari 2022.

⁴⁷ Laporan , “Militants Kill 305 at Sufi Mosque in Egypt’s Deadliest Terrorist Attack,” *The New York Times* (24 November 2017), <https://www.nytimes.com/2017/11/24/world/middleeast/mosque-attack-egypt.html> diakses pada tanggal 1 2022.

⁴⁸ Mun’ir Sirry, “Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism,” *Die Welt des Islams*, Vol. 51, No. 1 (2011), 75-108.

BAB IV

PERGUMULAN MEMBANGUN OTORITAS KEAGAMAAN

A. Otoritas Kiai Mannan

Tuduhan-tuduhan heretik yang diarahkan kepada Kiai Mannan dan ajarannya tidak lantas membuat ajarannya berhenti. Sebaliknya, tuduhan-tuduhan tersebut tampak membuat ajaran ini tumbuh lebih kuat bahkan muncul sebagai otoritas keagamaan baru di antara otoritas-otoritas keagamaan lainnya. Menurut hemat penulis, bangunan otoritas Kiai Mannan tidak dapat dilepaskan dari kharisma yang dimiliki oleh Kiai Mannan. Kharisma tersebut membuat ajaran Kiai Mannan bertahan dan menarik pengikut yang semakin lama semakin banyak. Kharisma Kiai Mannan tersebut terutama terbangun dari komponen-komponen seperti sanad yang bersandar langsung kepada Rasulullah, pengetahuan yang dimiliki, kemampuan memberi jalan keluar terhadap persoalan jamaahnya lahir dan batin, hingga predikat ‘wali yang tersembunyi’ (*wali mastūr*) yang disematkan kepadanya.¹

Sanad keilmuan yang bersifat langsung kepada Rasulullah merupakan suatu keistimewaan yang luar biasa yang dimiliki Kiai Mannan, seperti derajat keistimewaan yang sama yang disematkan kepada tarekat Tijaniyah.² “Bermimpi”

¹ Dalam bahasa Weber, komponen-komponen kharisma selalu menampilkan sang pemimpin sebagai sosok yang memiliki kekuatan luar biasa, bahkan supranatural, yang bisa membuat para pengikutnya bertransformasi menuju keadaan yang diharapkan. Tanpa komponen-komponen yang demikian, tidak akan didapat sosok pemimpin yang kharismatik dan otoritatif. Otoritas yang bersumber pada kharisma ini, dapat dibedakan dengan dua sumber otoritas lainnya, yaitu legal-rasional dan tradisional. George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: MC Graw Hill, 2008), 219.

² Asmuni dan Hajam, *Tarekat Tijaniyah di Pesantren Buntet*, 182.

bertemu Rasulullah tidaklah mudah. Rasulullah, meski di dalam mimpi, adalah Rasulullah yang sebenarnya, bukan jelmaan dari setan. Sekadar mengaku Rasulullah saja setan tidak akan mampu, apalagi sampai menyerupai wajah agung Nabi Muhammad. Orang yang “bermimpi” Rasulullah adalah orang-orang yang terpilih. Jika untuk sekadar “bermimpi” Rasulullah saja sulit, maka bisa dibayangkan betapa sulitnya mendapatkan baiat dari beliau di dalam mimpi atau mendapatkan sanad secara *barzakhī*. Seperti diakui Kiai Mannan, pembaiatan tidak terjadi hanya dalam satu atau dua kali pertemuan. Pembaiatan harus melalui pertemuan intens hingga seseorang dicintai oleh Rasulullah dan dipercayai untuk diberi amanah.³

Bertemu dengan Rasulullah tentu merupakan anugerah yang luar biasa. Hal tersebut hanya bisa terjadi kepada orang yang telah sampai pada *maqam* spiritual tertentu. Yang bisa bertemu dengan Rasulullah hanyalah orang yang istimewa. Oleh karena itu, untuk mengklaim keistimewaan itu, tidak sedikit orang yang mengaku telah “bertemu” Rasulullah, atau mimpi Rasulullah. Namun, mengingat sulitnya “bertemu” Rasulullah, yang selalu bergantung pada *maqam* spiritualitas seseorang, pengakuan-pengakuan yang muncul kerap mendapatkan penentangan. Selain klaim keistimewaan, bertemu Rasulullah, menurut Kiai Mannan, memiliki keutamaan-keutamaan, seperti kebahagiaan dunia akhirat bagi orang yang bertemu. Bagi orang yang telah sampai pada *maqam* spiritualitas tertentu, bermimpi Rasulullah tentu bukan perkara sulit lagi. Ia bahkan bisa bertemu Rasulullah setiap waktu atau kapanpun ia mau.

³ KH. Abdul Mannan, *Wawancara*, Sumenep, 13 September 2021.

Dengan pengakuan sanad keilmuan yang langsung disandarkan kepada Rasulullah, Kiai Mannan tampak ingin mengisyaratkan *maqam* spiritualnya yang istimewa, berikut memperkokoh otoritasnya di mata para pengikutnya. Beberapa pernyataan Kiai Mannan didasarkan pada, misalnya, “dawuh Rasulullah,” “amanah Rasulullah,” atau juga “harapan Rasulullah.” Frase-frase tersebut kerap terdengar dan cukup efektif dalam mendorong para jamaah untuk mengikuti ajaran dan bimbingan Kiai Mannan.

Di antara amalan “perintah Rasulullah” adalah Dhikir Akbar “Legian” dan “Kliwonan.” Seperti sebutannya, kegiatan dhikir ini dilaksanakan pada setiap malam Jum’at Legi dan Kliwon setiap bulan, di Prenduan. Sebagai “perintah Rasulullah,” kegiatan ini pasti dilaksanakan setiap bulan apapun yang terjadi. Kegiatan ini diikuti oleh hampir seluruh jamaah MDNT dari berbagai penjuru. Para jamaah tampak sangat ‘keras’ dalam hal mengikuti kegiatan dhikir bulanan ini. Mereka memutuskan tidak hadir hanya untuk alasan yang benar-benar darurat. Ketidakhadiran pada kegiatan ini, tanpa halangan yang darurat, mengakibatkan penyelasan pada diri jamaah. Ketidakhadiran tersebut dimaknai sebagai ‘tidak menjalankan perintah Rasulullah.’ Mereka yang hadir merasa mendapatkan kepuasan tersendiri dan tampak sebagai jamaah yang baik, sementara mereka yang tidak hadir akan ditampilkan sebagai jamaah yang tidak baik atau “error.”⁴ Kondisi yang demikian tidak bisa dilepaskan dari upaya mereka untuk menunaikan

⁴ Seperti diakui oleh Lia, jamaah MDNT Malang. Lia adalah mahasiswi semester akhir jenjang Strata 1. Suatu ketika, menurut penuturannya, ia pernah ketinggalan rombongan. Ia pun memutuskan berangkat sendiri naik bus, dan berjalan kaki dari tempat perhentian bus menuju lokasi di dhikir di Prenduan yang jaraknya tidak kurang dari tiga kilometer. Demikian juga cerita Lala dan Eva, keduanya pernah naik sepeda motor dari Malang ke Prenduan hanya agar tidak ketinggalan untuk mengikuti kegiatan dhikir bulanan. Lala dan Eva, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021.

“perintah Rasulullah.” Selain itu, “perintah Rasulullah” lainnya adalah bacaan dhikir *khafī*, dhikir *jahr*, dan bacaan atau praktik dhikir lainnya.

Selain itu, tidak jarang Kiai Mannan juga mengklarifikasi suatu hal yang dianggap janggal, seperti riwayat atau Ḥadīth maupun pandangan orang lain tentang Rasulullah yang menurutnya tampak mengurangi kemuliaan Rasulullah. Di antara upaya klarifikasi yang pernah dilakukan oleh Kiai Mannan adalah tentang pembelahan dada Nabi di masa kecil. Cerita tentang pembelahan dada nabi merupakan cerita yang sangat terkenal dan dipercayai oleh kebanyakan umat Muslim, karena cerita tersebut berasal dari Ḥadīth riwayat Anas b. Mālik yang diakui kasahihannya. Pembelahan dada Nabi, menurut Ḥadīth tersebut, dilakukan oleh dua malaikat untuk membersihkan kotoran-kotoran yang ada pada diri Nabi.⁵ Bagi Kiai Mannan, hal tersebut mengurangi kemuliaan Nabi. Ia meyakini bahwa Nabi Muḥammad adalah orang yang sangat mulia lahir-batin; lebih mulia dari alam dan isinya, termasuk dari malaikat sekalipun. Peristiwa pembelahan dada tersebut

⁵ Secara lengkap, bunyi Ḥadīth tersebut adalah sebagai berikut: “Dari Anas b. Mālik berkata, Abā Dhar menceritakan bahwa Rasulullah bersabda, ‘saat aku di Makkah atap rumahku terbuka, tiba-tiba datang Malaikat Jibril alaihis salam. Lalu dia membelah dadaku kemudian mencucinya dengan menggunakan air zamzam. Dibawanya pula bejana terbuat dari emas berisi hikmah dan iman, lalu dituangnya ke dalam dadaku dan menutupnya kembali. Lalu dia memegang tanganku dan membawaku menuju langit dunia.’” Peristiwa pembelahan dada Nabi, meski banyak ‘diterima begitu saja’ oleh sebagian besar masyarakat Muslim, ia menjadi tema yang kontroversial yang tidak selesai di kalangan para sarjana revisionis. Akhirnya, alih-alih membuktikannya sebagai sesuatu yang historis atau tidak, ‘Sarjana Revisionis’ seperti Mun’im Sirry lebih melihat peristiwa tersebut sebagai diskursus pentingnya kemaksuman (*ishmah*) Nabi pada abad kedelapan dan sesudahnya. Mun’im Sirry, *Kontroversi Islam Awal: antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis* (Bandung: Mizan, 2015), 236. Demikian pula, sejarawan Husain Haekal mengulai perdebatan di kalangan orientalis tentang peristiwa tersebut dan akhirnya menyiratkan keberatannya sendiri terhadap historitas dari peristiwa tersebut. Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2003), 126-128. Bahkan, dalam membahas peristiwa tersebut dalam ‘karya kritis’-nya, Armstrong menjadi tidak kritis dan terkesan menerima begitu saja dan merasa cukup dengan menyebut peristiwa tersebut sebagai pengalaman ketuhanan. Karen Armstrong, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, terj. Sirikit Syah (Surabaya : Risalah Gusti, 2001), 89.

seakan mengisyaratkan bahwa Nabi masih “kotor.”⁶ Pandangan Kiai Mannan tersebut adalah hasil dari bertanya langsung pada Rasulullah; bahwa Rasulullah tidak membenarkan adanya peristiwa pembelahan dada tersebut.

Di kalangan ahli Ḥadīth, Ḥadīth tentang peristiwa pembelahan dada tersebut memang memunculkan kontroversi, ada yang menerima dan ada yang menolaknya. Dalam hal ini, Kiai Mannan termasuk orang yang menolaknya. Namun, tidak seperti ahli Ḥadīth, penolakan tersebut tidak didasarkan pada, misalnya, proses *takhrīj* Ḥadīth,⁷ melainkan pada klarifikasi langsung kepada Nabi. Banyak hal lain lagi yang coba diklarifikasi langsung oleh Kiai Mannan kepada Rasulullah, seperti tentang sihir, rasa sakit, maupun hal-hal yang terkait proses perjalanan spiritualnya yang lain. Bersanad langsung kepada Rasulullah, dengan demikian, merupakan salah satu penyokong kharisma dan otoritas Kiai Mannan di mata para jamaahnya. Selain itu, dalam konteks sanad langsung ini, para jamaah juga merasa mendapatkan anugerah yang luar biasa, sebab hal tersebut juga berarti silsilah keilmuan mereka begitu dekat dengan Rasulullah.

Kharisma Kiai Mannan juga berkaitan dengan pengetahuan yang dimiliki, yang didapat dengan metode *Shahādah*, atau ilmu *Shahādah*. Seperti telah

⁶ Karena alasan ini pula, Kiai Mannan termasuk pihak yang menolak ceramah kontroversial Gus Muwafiq yang menyinggung masa kecil Nabi. Menurut Gus Muwafiq dalam ceramahnya, Nabi Muḥammad lahir ke dunia tidak bercahaya, tidak terurus karena ikut kakeknya, ingusan, dan seandainya ada jambu maka ‘kira-kira’ ia akan mencuri jambu itu. Ceramah tersebut direkam, menuai kontroversi dan segera viral. Lihat <https://www.youtube.com/watch?v=2LN1XJFWyKc>; diakses pada 26 Juni 2021. Kiai Mannan memandang ceramah Gus Muwafiq merendahkan Nabi. Bagi Kiai Mannan, Nabi adalah manusia paling sempurna yang benar-benar dijaga oleh Allah, bahkan sebelum ia dilahirkan ke dunia. Termasuk, ia dijaga untuk tidak melakukan perkara maksiat seperti mencuri jambu. KH. Abdul Mannan, *Kajian Rutin*, Sumenep, 3 Mei 2021.

⁷ *Takhrīj* adalah penelusuran atas lokasi hadis dalam sumber-sumbernya yang asli yang menyebutkan Ḥadīth beserta sanadnya, untuk kemudian dikaji kualitas Ḥadīthnya. A. al-Muhdī, *Turuq Takhrīj Ḥadīth Rasūl Allāh* (Kairo: Dār al-I’tisām, n.t.), 11.

disinggung dalam pembahasan sebelumnya, bahwa ilmu *Shahādah* adalah pengetahuan dengan penyaksian yang bersifat langsung atau “hadir” (*knowledge by presence; ‘ilm Hudūrī*). Pengetahuan jenis ini datang atau hadir secara tiba-tiba pada diri seseorang tanpa melalui perantara apapun. Pengetahuan ini tidak memerlukan korespondensi subjek-objek karena keduanya adalah sama atau ralitas tunggal; seolah seseorang memang sudah mengetahui atau telah ada pengetahuan dalam dirinya; seolah semua pertanyaan sudah ada jawabannya dalam diri seseorang. Pengetahuan ini, dengan demikian, juga dikenal sebagai pengetahuan swaobjek, dimana objek subjektif dan objek objektif adalah satu atau sama. Pengetahuan ini tidak lain adalah apa yang disebut Plato sebagai *primordial knowledge* dalam diri manusia.

Pengetahuan jenis ini merupakan pengetahuan yang pasti benar. Pengetahuan ini adalah pengetahuan tertinggi yang bisa dikuasai oleh manusia. Orang yang memiliki pengetahuan ini tidak akan pernah gundah, karena ia mengetahui apapun yang telah, sedang, ataupun belum terjadi dalam hidupnya. Pengetahuan ini adalah “bisikan” atau ilham dari Allah. Sebagai pengetahuan tertinggi, pengetahuan ini tidak mudah didapat. Allah hanya menganugerahkannya kepada orang-orang tertentu. Namun, bukan berarti pengetahuan ini tidak bisa diupayakan. Salah satu upaya yang bisa dilakukan untuk mendapatkan ilmu ini adalah dengan menjalankan latihan spiritual (*riyādah*), memurnikan jiwa (*tazkiyat al-nafs*) sehingga ia sampai pada *maqam* spiritual tertentu di mana Allah menyingkap segala sesuatu. Oleh karena itu, pengetahuan ini juga disebut sebagai pengetahuan dengan penyingkapan (*kashf al-mahjūb*).

Dengan pengetahuan ini, Kiai Mannan dapat mengetahui keadaan para jamaahnya lahir dan batin; mengetahui yang tampak dan tidak tampak; mengetahui yang terkatakan maupun tidak atau belum terkatakan. Kiai Mannan memberi nasihat atau menegur jamaahnya tanpa terlebih dahulu harus mengetahui detail persoalan, bahkan tanpa adanya pengaduan terlebih dahulu. Kiai Mannan mampu membaca pikiran dan hati para jamaahnya. Karena hal tersebut, para jamaah merasa malu bahkan takut untuk melakukan perbuatan-perbuatan jelek karena, mereka meyakini, pasti akan diketahui oleh sang *murshid*. Namun demikian, meski dapat mengetahui banyak hal, Kiai Mannan merasa tidak harus menyampaikan semuanya; ada beberapa yang harus dirahasiakan yang mungkin bisa menimbulkan aib atau melukai perasaan seseorang dan ada beberapa yang memang perlu disampaikan.⁸ Dalam hal penyampaian pesan, Kiai Mannan kerap menggunakan kalimat-kalimat yang alegoris atau tidak langsung. Bagi Kiai Mannan, sebagai *murshid*, ia memang harus mengetahui keadaan para jamaahnya baik lahir maupun batin. *Murshid* harus bisa memperbaiki akhlak para jamaahnya. *Murshid* harus tahu setiap pencapaian atau *maqam* spiritual para jamaahnya dan mengantarkan jamaahnya menuju *maqam-maqam* spiritual tertinggi, dan *murshid* juga harus bisa bertanggung jawab atas jamaahnya di dunia sampai akhirat.⁹

Ilmu *Shahādah* ini membuat setiap pernyataan Kiai Mannan dianggap sebagai suatu petunjuk yang benar. Sebagai orang yang dianugerahi ilmu *Shahādah*, setiap pernyataan Kiai Mannan dipercayai, diamini, dan dijalankan.

⁸ KH. Abdul Mannan, *Kajian Rutin*, Sumenep, 21 Juni 2021.

⁹ Kiai Mannan sering menyatakan ini dalam setiap kesempatan, dan oleh karena itu pernyataan ini sangat terkenal di kalangan jamaah MDNT.

Bagi para jamaahnya, bahasa atau ungkapan Kiai Mannan tidak lain adalah ungkapan yang sejati yang datangnya dari kemurnian jiwa. Mengikutinya berarti menuju jalan keselamatan dan menginkarinya berarti menuju kehancuran atau kualat. Hal tersebut juga ditegaskan sendiri oleh Kiai Mannan, bahwa pernyataan-pernyataannya tidak lain adalah apa yang ia ketahui lewat ilmu *Shahādah* atau pengetahuan dengan kehadiran tersebut. *Wejangan* yang ia sampaikan dalam setiap pengajian rutin maupun Dhikir Akbar tidak lain adalah apa yang didapatnya lewat ilham atau ilmu *Shahādah*, bukan dari karya-karya ulama, termasuk ide-ide yang tertuang dalam *Kitab Nurut Tauhid*.¹⁰

Karena meliputi semua hal, ilmu *Shahādah* tidak hanya berkaitan dengan konsep maupun praktik tasawuf, tetapi ia juga berkaitan dengan, dan bisa digunakan pada, hal-hal lain dalam kehidupan manusia seperti pengobatan segala penyakit maupun masalah kesejahteraan ekonomi. Oleh karena itu, selain sebagai *murshid* ilmu tasawuf, Kiai Mannan juga dikenal sebagai tabib atau dukun yang dianggap bisa menyembuhkan segala macam penyakit. Setiap hari, Kiai Mannan pasti kedatangan tamu untuk berobat, mulai dari penyakit yang sifatnya ringan seperti demam hingga yang berat seperti masalah jantung. Karena bukan dokter, Kiai Mannan tidak melakukan tindakan-tindakan medis yang hanya boleh dilakukan oleh dokter yang profesional, melainkan hanya (kadang) memijat dan memberi air

¹⁰ Kiai Mannan selalu menganjurkan umatnya untuk selalu mengembalikan setiap pandangan keagamaannya pada al-Qur’ān dan Ḥadīth; tidak menerima pandangan apapun yang bertentangan dengan keduanya. Seperti ilmu *Shahādah* atau ilham yang didapatnya, karena ia juga datang dari Allah, ia tidak akan pernah bertentangan dengan al-Qur’ān maupun Ḥadīth. Menurut Kiai Mannan, al-Qur’ān dan Ḥadīth adalah pengokoh ilham. KH. Abdul Mannan, *Wawancara*, 13 September 2021.

barokah.¹¹ Apapun penyakit yang diderita seseorang, Kiai Mannan biasanya hanya memberinya air barkokah. Selain itu, ia biasanya juga memberikan arahan yang bersifat batiniyah, karena menurut Kiai Mannan, penyakit fisik itu juga bisa disebabkan oleh penyakit batin.¹² Belakangan, Kiai Mannan juga meracik obat herbal untuk segala macam penyakit. Kemampuan Kiai Mannan dalam hal ini hanya mengandalkan ilmu penyaksian yang diraihinya.

Sementara masalah kesejahteraan ekonomi menjadi salah satu *concern* Kiai Mannan pada jamaahnya. Kiai Mannan sangat peduli dengan keadaan ekonomi para jamaahnya. Bagi Kiai Mannan, masalah kesejahteraan ekonomi harus diusahakan. Semua jamaah harus “selamat dari kemiskinan,” karena orang yang miskin biasanya sulit untuk berdhikir. Kemiskinan kerap kerap menjadi penghalang seseorang untuk mengingat Allah maupun menjalankan perintah-Nya.¹³ Oleh karena itu, Kiai Mannan mengaku selalu mendoakan para jamaahnya untuk menjadi orang yang kaya. Kiai Mannan memaknai *zuhd* bukan sebagai “menghindari dunia,” melainkan sebagai “tidak tertipu oleh dunia.”¹⁴ Setiap orang (jamaah) harus

¹¹ Air barokah yang diberikan Kiai Mannan adalah air mineral kemasan botol tanggung berkapasitas 600 ml air, yang tutupnya sudah tidak disegel. Barangkali, air tersebut telah diberi bacaan doa yang kemudian ‘ditiupkan’ ke pada air tersebut atau, dalam istilah Jawa, di-*suwuk*. Air yang dibacakan doa, diakui oleh sains modern bisa memberikan energi positif bagi orang yang meminumnya. Tentang tradisi suwuk ini dijelaskan secara akademis oleh Achmad Zuhdi Dh, “Tradisi Suwuk dalam Tinjauan Sains Modern,” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 13, No. 1 (September 2018), 115-138.

¹² Catatan etnografis tentang Kiai Mannan mengobati orang sakit, pada 15 September 2021.

¹³ Bagi Kiai Mannan, berpaling dari Allah meski hanya sejenak merupakan sebuah kemaksiatan. Berpalingnya yang dimaksud adalah dimulai dari pekerjaan hati yang disebabkan oleh banyak hal, misalnya urusan harta, atau sekadar melihat perempuan cantik. Dalam hal ini, Kiai Mannan mirip dengan Abū Madyan Shu‘ayb b. al-Ḥusayn al-Anṣārī al-Andalusī, yang mengatakan bahwa “kelalaian hamba terhadap Allah walaupun sekejap mata merupakan pengkhianatan.” Abdul Halim Mahmud, *Sidi Abu Madyan: Sang Maha Guru Kaum Sufi*, terj. Sechu Muhammad (Yogyakarta: CV. Layar Creativa Mediatama, 2017), 100.

¹⁴ Pandangan ini sejalan dengan pandangan Abū al-Ḥasan al-Shādhilī yang mengatakan “dari pada hidup miskin tapi mengeluh, lebih baik hidup kaya tapi bersyukur” yang dikutip dalam Sayyid ‘Abd

kaya tetapi kekayaannya tidak boleh membuatnya berpaling dari Allah walau sedikit pun. Kiai Mannan juga sering mengutip Ḥadīth tentang dekatnya kemiskinan dengan kekufuran.¹⁵ Beberapa bentuk kepedulian Kiai Mannan terhadap masalah kesejahteraan ekonomi jamaahnya adalah menggagas dan memfasilitasi jamaahnya dalam usaha budidaya ulat jerman, obat herbal, rokok herbal, hingga membangun PT. Multi Altha Sejahtera yang berkantor pusat di Kota Malang. Fakta bahwa banyak di antara jamaah Kiai Mannan yang sukses (kaya) membuat Kiai Mannan dituduh menjalankan praktik pesugihan. Di lain sisi, tidak sedikit pula orang yang bergabung menjadi jamaah Kiai Mannan untuk tujuan kesejahteraan ekonomi.

Barangkali karena beberapa kemampuan dan pengetahuan yang miliknya, Kiai Mannan diyakini sebagai wali “tersembunyi” (*walī al-mastūr*) oleh para jamaahnya.¹⁶ Kiai Mannan sendiri tidak pernah mengidentifikasi dirinya sebagai wali. Ia justru sering berbicara tentang kewalian orang lain, pembaiatan dan keutamaan seorang wali, dan ciri-ciri seorang wali seperti, salah satunya, tidak pernah bingung/susah dalam hidupnya. Orang yang masih susah dan masih bingung soal pekerjaan maupun harta bisa dipastikan bahwa ia bukanlah seorang wali. Bahkan, selama ia hidup dalam keadaan seperti itu ia tidak akan pernah naik derajatnya menjadi seorang wali.¹⁷

al-Wahhāb al-Sha‘rānī, *al-Minah al-Sanīyah ‘alā Waṣīlat al-Matbūliyah* (T.t.: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, t.t.), 11.

¹⁵ Ḥadīth riwayat Abū Na‘īm, bahwa Rasulullah bersabda “*kāda al-faqr an yakūn kufran*” (kemiskinan itu dekat kepa kekufuran).

¹⁶ Ada banyak sumber yang mengungkap tentang keberadaan wali mastur ini, salah satunya adalah yang disebutkan dalam NU Online, “Waliyullah Yang Tersembunyi (Mastur),” <https://www.youtube.com/watch?v=WtGSPW8RKi0>; diakses pada 1 Januari 2022.

¹⁷ Bandingkan dengan pendapat Ibn Aṭā’ Allāh tentang tanda-tanda wali dalam Shaykh Ibn ‘Abbād, *Sharḥ al-Ḥikām*, Jilid II (Semarang: Maktabat al-Munawwir, n.t.), 2.

Meskipun Kiai Mannan tidak pernah mengaku wali, tetapi ia sering mengakui bahwa ia tidak akan pernah terkenal karena ditutupi oleh Allah agar tidak terkenal. Betapapun orang lain berupaya membuatnya terkenal, ia tidak akan pernah terkenal. Selain itu, Kiai Mannan juga beberapa kali mengatakan bahwa dirinya selalu bahagia dalam menjalani hidup dan tidak pernah merasa repot. Ia mengatakan “repot ya pasti ada, tapi ‘rasa’-nya itu yang tidak pernah sampai.”¹⁸ Selain itu, nasihat, saran, dan ramalan-ramalan Kiai Mannan yang selalu dapat dibuktikan, dan para jamaahnya benar-benar mengalami adanya transformasi dalam hidupnya. Barangkali, poin-poin tersebut menjadi salah satu inspirasi bagi para jamaahnya untuk meyakini Kiai Mannan sebagai *al-walī al-mastūr*.¹⁹ Status tersebut, diakui atau tidak, telah semakin menguatkan otoritas Kiai Mannan, terutama di mata para jamaahnya.

Dari waktu ke waktu, para pengikutnya semakin banyak. Yang pada mulanya hanya bisa dihitng dengan jari dan terdiri dari saudara atau tetangga dekat, kini jamaahnya telah mencapai ribuan yang lebih banyak datang dari luar Madura. Ketika jamaah bertambah banyak, Kiai Mannan merasa perlu mengelola pengajian secara terstruktur. Pengajian tauhid menjadi program rutin mingguan, dan kegiatan dhikir bersama mulai dicanangkan untuk waktu-waktu tertentu. Pada tahun 2017, Kiai Mannan mendirikan Yayasan Majelis Dzikir Nurut Tauhid yang

¹⁸ Pernyataan-pernyataan sering disampaikan oleh Kiai Mannan di berbagai kesempatan, baik saat Dhikir Akbar, khutbah salat Id, ceramah hikmah nikah, pengajian rutin, maupun saat menerima tamu. Pernyataan serupa ini juga banyak terdapat pada catatan-catatan jamaah, rekaman audio maupun audio-visual.

¹⁹ *Al-walī al-mastūr* selalu dikaitkan dengan wali Qutb. Ia tersembunyi karena besarnya beban yang ditanggung yang datang silih berganti dan juga beratnya beban musibah yang tidak akan mampu diemban para makhluk. Lihat M. Ridlwan Qayyum Sa’id, *Fiqh Klenik: Fatwa-Fatwa Ulama Menyorot Tarekat & Mistik* (Kediri: Mitra-Gayatri, 2004), 31-34.

berbadan hukum untuk memastikan program-program pengajian dan *dhikiran* yang dikelolanya berjalan langgeng. Yayasan tersebut kemudian menjadi bukti bagi legalitas setiap kegiatan yang dilaksanakan oleh Kiai Mannan dan para jamaahnya.

Jamaah yang semakin banyak membutuhkan fasilitas yang banyak pula. Kini, MDNT memiliki sebuah gedung besar lantai tiga. Lantai satu/dasar berisi tempat parkir, kamar mandi, dan koperasi. Lantai dua adalah aula serbaguna, dan lantai tiga adalah tempat istirahat jamaah. Tidak berlebihan kiranya jika menyebut gedung ini sebagai yang termegah di Prenduan. Gedung tersebut mampu menampung hampir seluruh jamaah MDNT yang jumlahnya mencapai ribuan.

Untuk biaya operasional gedung maupun MDNT secara umum, Kiai Mannan menggunakan dana pribadi. Kiai Mannan tidak pernah meminta sumbangan kepada orang lain untuk keperluan operasional tersebut, termasuk kepada para jamaahnya. Jika ada para jamaah yang 'nyumbang' atau berkontribusi terhadap keperluan MDNT, tidak lain adalah murni inisiatif dari jamaah sendiri. Alih-alih meminta kontribusi kepada para jamaahnya, Kiai Mannan justru menanggung kebutuhan konsumsi para jamaahnya selama tinggal di Prenduan. Kiai Mannan memberi makan para jamaahnya tiga kali dalam sehari. Tidak ada batasan tinggal untuk setiap jamaah. Berapa hari pun lamanya jamaah tinggal, selama itu pula Kiai Mannan menyediakan makan. Tidak hanya sampai di situ, Kiai Mannan juga akan menegur jika ada jamaah yang membawa beras atau kebutuhan dapur lainnya. Kiai Mannan selalu menegaskan di depan para jamaahnya untuk selalu berdhikir, terutama saat berada di Prenduan, sementara urusan makan menjadi

tanggungannya. Kiai Mannan mengatakan “dua ribu orang kalian di sini setiap hari, saya sanggup memberi makan.”²⁰

B. Penyebaran Ajaran dan Pengikut KH. Abdul Mannan

1. Wilayah-wilayah penyebaran

Dalam waktu yang relatif singkat, yaitu sejak tahun 2017, ajaran Kiai Mannan menyebar menembus batas-batas geografi dan demografi. Ia menyebar tidak hanya di Sumenep atau di wilayah Madura lainnya, tetapi hingga ke wilayah-wilayah lain di Jawa Timur, Jawa Tengah, Nusa Tenggara Barat, Kalimantan, hingga ke Negeri Jiran Malaysia, yang meliputi berbagai klaster dari urban hingga ujung pedesaan. Jamaahnya pun merepresentasikan semua kelas sosial, mulai dari pelajar, petani, pengusaha, pegawai negeri sipil, tokoh masyarakat dan agama, tua maupun muda, dari kelas ekonomi menengah ke bawah hingga menengah ke atas. Satu fakta menarik dalam hal ini yaitu meskipun Kiai Mannan atau MDNT berpusat di wilayah pedesaan di Prenduan-Sumenep, ia menarik sangat banyak kaum urban yang cukup militan, bahkan jika dibandingkan dengan kaum pedesaan di mana Kiai Mannan atau MDNT berdomisili.

Berpusat di Sumenep rupanya tidak serta merta membuat Kiai Mannan menarik banyak masyarakat Sumenep untuk menjadi jamaahnya. Sebaliknya, jamaah dari Sumenep sendiri tidak menunjukkan kuantitas yang menggembirakan, atau bisa dibilang sangat sedikit dibanding wilayah-wilayah lain di luar Sumenep yang mungkin baru memiliki cabang MDNT. Memang, MDNT tidak memiliki

²⁰ Abbas, *Wawancara*, Sumenep, 17 Mei 2021.

catatan yang pasti terkait jumlah keseluruhan jamaahnya maupun jumlah jamaah di setiap kota atau cabang. Hal tersebut maklum, karena untuk menjadi jamaah MDNT cukup dengan berpartisipasi aktif dalam seetiap kegiatannya, tidak ada persyaratan administratif tertentu layaknya organisasi modern.²¹ Namun demikian, penulis menaksir berdasarkan kehadiran jamaah dalam esetiap kegiatan Dhikir Akbar, jumlah jamaah asal Sumenep tidak mencapai 30% dari total keseluruhan jamaah MDNT.

Keadaan tersebut dapat dimaklumi, mengingat hampir semua masyarakat Sumenep telah berafiliasi pada ormas tradisionalis NU.²² Ke-NU-an masyarakat Sumenep secara khusus, dan masyarakat Madura secara umum, bisa dibilang telah mendarah-daging.²³ Oleh karena itu, setiap kemunculan organisasi atau kelompok keagamaan baru sulit untuk mencuri hati masyarakat Sumenep. Selain itu, masyarakat NU, lewat tokoh-tokohnya, menjadi pihak yang paling keras menentang ajaran Kiai Mannan. Oleh karena itu, jamaah Kiai Mannan tidak

²¹ Didin, pengurus Yayasan MDNT, *Wawancara*, Sumenep, 18 Mei 2021.

²² Dari pada di kabupaten lainnya di Madura, NU di Sumenep berjalan smooth tanpa tantangan. Ideologi Islam tradisional yang dipegang NU hampir tidak pernah berhadapan dengan ormas atau kelompok lain yang berupaya merongrong baik dari segi kultural maupun struktural. NU Sumenep 'memonopoli' dukungan pesantren-pesantren dan jaringan alumninya. Ach. Taufiqil Azizi, *Dinamika NU Sumenep dalam Lintasan Masa* (Sumenep: Zeve Press, 2016), 39. Kondisi ini tentu berbeda dengan NU di Pamekasan yang harus berhadapan dengan kekuatan yang mungkin lebih besar dari NU, yaitu SI. Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World; Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990), 200. Bandingkan juga dengan NU di Bangkalan yang mulai melemah akibat munculnya ideologi tradisional baru dari tubuh NU sendiri tanpa segera disadari, yaitu ideologi radikal FPI. Lihat Ahmad Zainul Hamdi, "Radicalizing Indonesian Moderat Islam from Within: The NU-FPI Relationship in Bangkalan, Madura," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 7, No. 1 (Juni, 2013), 71-95.

²³ Bahkan, bagi orang Madura, NU adalah Islam itu sendiri, sehingga tidak heran bila banyak anekdot "orang madura beragama NU," atau "orang Madura dengan ayam-ayamnya semua NU." Moh Syahril, "Mengapa Orang Madura Agamanya disebut NU?" *Geotimes*, dalam <https://geotimes.id/opini/mengapa-orang-madura-agamanya-disebut-nu/>; diakses pada 17 Juni 2021.

memiliki ruang yang cukup untuk berkembang di Sumenep khususnya, dan di Madura umumnya.

Keadaan tersebut tidak terjadi di Kabupaten/Kota Blitar. Jamaah Blitar memiliki persentase yang dominan dalam total keseluruhan jamaah MDNT. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari peran ketua MDNT Blitar, yaitu Ustadh Nawawi, yang giat mengawal kegiatan-kegiatan MDNT dengan tidak hanya melibatkan jamaah MDNT sendiri, tetapi juga masyarakat umum. Ustadh Nawawi merupakan tokoh masyarakat yang cukup mendapatkan tempat di tengah masyarakat. Tidak sulit bagi Ustadh Nawawi untuk mengembangkan MDNT di Blitar.²⁴

Namun, meskipun MDNT Blitar memiliki jumlah jamaah paling banyak bukan berarti tidak ada tantangan yang dihadapi. Sama seperti di Sumenep, tantangan paling keras datang dari masyarakat tradisional NU, baik struktural maupun kultural. Beberapa kali jamaah Blitar mendapatkan protes dari masyarakat NU, meski tidak semua protes tersebut diladeni. Tantangan lainnya juga datang dari Majelis Ulama Indonesia (MUI) Blitar. Di antara protes yang ada, suara-suara yang kerap terdengar adalah tentang sanad ajaran Kiai Mannan yang tidak jelas, mirip kelompok Wahidiyah yang mereka anggap aliran sesat, atau tentang figur Kiai Mannan yang, katanya, lebih mirip dukun yang dikelili jin dari pada seorang kiai yang penuh kesejukan.²⁵ Seperti masyarakat Sumenep, persentase jamaah Blitar lebih banyak datang dari kalangan petani, dan tidak sedikit pula anak-anak muda dari kalangan pelajar-mahasiswa.

²⁴ Herman, *Wawancara*, Blitar, 16 September 2021.

²⁵ Fairuz, *Wawancara*, Sumenep, 25 Mei 2021.

Sekilas, tampak bahwa *background* dan kondisi yang dihadapi jamaah Blitar cukup mirip dengan *background* dan kondisi yang dihadapi jamaah Sumenep. Oleh karena itu, persoalan tentang mengapa jamaah yang memiliki *background* yang sama dengan jamaah Sumenep bisa berkembang lebih pesat dari pada jamaah Sumenep memerlukan kajian lebih jauh dan menyeluruh.

Sementara itu, MDNT Jember, meskipun belum satu tahun didirikan, ia telah memiliki tidak kurang dari dua ratus jamaah aktif. Kegiatan-kegiatan seperti dhikir rutin dan sharing tauhid berjalan dengan baik. Menurut Risma, salah satu inisiator pendirian MDNT Cabang Jember, banyaknya jumlah jamaah tersebut tidak bisa dilepaskan dari dakwah *soft* yang diterapkan. Ajaran Kiai Mannan lebih ditekankan pada aspek praktis seperti dhikir bersama dari pada aspek-aspek teoritis yang kadang sulit dipahami. Aspek-aspek praktis tersebut mudah diterima oleh masyarakat Jember. Selain itu, di Jember kini, kelompok-kelompok keagamaan cukup banyak, sehingga masyarakat jember lebih terbuka dalam menyikapi setiap kemunculan kelompok keagamaan baru. Oleh karena itu, tantangan yang dihadapi jamaah Jember relatif lebih mudah dibanding tantangan yang dihadapi jamaah Sumenep dan Blitar. Sama seperti Sumenep dan Blitar, jamaah Jember lebih banyak datang dari kalangan petani pedesaan dan rata-rata dari kalangan tua.²⁶

Malang yang kosmopolit membuat komposisi jamaah MDNT di wilayah ini cukup beragam. Jamaah MDNT di wilayah ini terpusat di wilayah urban atau kota,

²⁶ Risma, *Wawancara*, Sumenep, 24 Oktober 2021. Risma bergabung dengan MDNT setelah perjumpaannya dengan Kiai Mannan. Risma bercerita, bahwa ia bertemu Kiai Manan pada mulanya dalam rangka pengobatan suaminya yang terkena kanker serviks. Setelah mendapatkan arahan atau 'resep' dan tentu air barokah, Risma menjalankan arahan tersebut hingga suaminya sembuh. Bagi Risma, kesembuhan intrinya merupakan keajaiban, karena ia hampir putus asa mencari pengobatan ke berbagai tempat dan tabib/dokter namun tidak menghasilkan progress yang berarti.

dan beberapa saja berasal dari wilayah suburban. Usia jamaah pun beragam, sebagian adalah anak muda, tepatnya para mahasiswa, sebagian karyawan perusahaan, dan sebagian lainnya adalah pengusaha, baik penduduk Malang sendiri atau pendatang dari wilayah lain. Seperti pada ketiga wilayah yang disebutkan sebelumnya, MDNT Malang merupakan salah satu cabang yang besar dan giat dalam menjalankan program-programnya. Jumlah jamaahnya tidak sebanyak jamaah Blitar, tetapi tidak lebih sedikit dari jamaah Jember maupun Sumenep-Madura. Fakta lainnya dari jamaah Malang adalah bahwa kebanyakan mereka adalah orang-orang yang terpelajar, mahasiswa, lulusan strata satu, strata dua, hingga strata tiga. Demikian pula secara ekonomi, rata-rata jamaah Malang juga berada pada kelas menengah ke atas.

Di Malang, tantangan datang dari kelompok tradisional dan Salafi. Beberapa hal yang seringkali menjadi 'keberatan' dari dua pihak penentang adalah bacaan dhikir yang disuaran dengan sangat keras, kegaitan tahlil yang dianggap *bid'ah*, maupun tasawuf yang dianggap bukan berasal dari ajaran Islam.²⁷ Pertentangan biasanya dari masyarakat yang berada di sekitar masjid di mana MDNT Malang melaksanakan kegiatan dhikir. Penentangan biasanya berujung pada larangan jamaah MDNT berkegiatan di masjid yang bersangkutan. Inilah sebabnya mengapa masjid tempat pelaksanaan dhikir MDNT Malang tidak pernah tetap, selalu berubah-ubah.²⁸

²⁷ Hisyam, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021.

²⁸ Risma, *Wawancara*, Sumenep, 24 Oktober 2021.

Namun, betapapun banyaknya penentangan yang dihadapi, hal tersebut tidak memberikan pengaruh yang berarti pada MDNT Malang. Di wilayah urban seperti Kota Malang, kelompok-kelompok keagamaan jumlahnya sangat banyak. Satu dan lainnya sangat mudah berjumpa, berdialektika, hingga berkonflik. Konflik semacam itu merupakan hal yang biasa terjadi di wilayah urban. Masyarakat pun menanggapi dengan sangat lunak dan dengan pikiran terbuka; sesuatu yang cocok akan diambil atau diikuti, jika tidak cocok atau tidak rasional akan ditinggal atau berpindah ke pilihan lainnya. Namun demikian, dalam hal internalisasi ajaran Kiai Mannan, jamaah Malang tidak kalah fanatiknya dibanding jamaah-jamaah di wilayah lain.

Dinamika penyebaran ajaran Kiai Mannan di wilayah-wilayah lainnya yang tidak tersebut di atas seperti Lumajang, Kendal, Banyuwangi, Bali, Lombok, Kalimantan dan Malaysia, tidak bisa dieksplor lebih jauh, karena di wilayah-wilayah tersebut MDNT tidak sebesar dan 'seberwarna' di Sumenep, Blitar, Malang, dan Jember. Tampaknya, MDNT di beberapa Kabupaten/Kota yang disebutkan terakhir cukup representatif untuk memotret penyebaran dan dinamika pengikut Kiai Mannan.

2. Pola-pola penyebaran

Penyebaran ajaran Kiai Mannan hingga ke wilayah-wilayah yang jauh dari pusatnya (Sumenep) dalam waktu yang relatif singkat menunjukkan beberapa pola yang tetap. *Pertama*, perjumpaan dengan Kiai Mannan. Tidak sedikit orang yang telah berjumpa dengan Kiai Mannan lalu tertarik untuk bergabung menjadi jamaah

MDNT. Ketertarikan tersebut biasanya disebabkan oleh keterpesonaan terhadap Kia Mannan baik karena tutur kata, gerak-gerik, pengetahuan, atau kemampuan supranatural yang dimilikinya. Banyak sekali para jamaah yang mengakui keterpesonaannya terhadap tutur kata Kia Mannan yang mereka yakini sebagai bahasa jiwa yang murni dan bebas dari hawa nafsu. Tidak sedikit juga yang terpesona karena kemampuan Kia Mannan dalam hal, misalnya, menyembuhkan orang sakit, ‘melacak’ barang yang hilang, tau memecahkan kebuntuan persoalan hidup seseorang. Namun, tidak sedikit pula yang merasakan kenyamanan di setiap dekat atau duduk bersama Kia Mannan.²⁹ Keterpesonaan dalam perjumpaan tersebut membuat banyak orang tersentuh hatinya untuk bergabung menjadi jamaah, belajar tauhid, dan menjadi diri yang dekat dengan Allah dan Rasulullah sebagaimana menjadi harapan Kia Mannan.

Kedua, dhikiran. Dhikir rutin biasanya dilakukan tidak hanya di satu tempat, tetapi bisa berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain, atau dari ruma satu jamaah ke rumah jamaah lainnya, baik di tingkat pusat maupun di tingkat cabang. Kegiatan dhikir tersebut pada dasarnya bertujuan untuk membiasakan dhikir di kalangan jamaah. Kia Mannan selalu menganjurkan kepada para jamaahnya untuk berdhikir dan berdoa bersama. Kia Mannan juga sering menyampaikan bahwa ketika orang dipanjatkan secara bersama-sama oleh minimal 41 orang, maka pasti ada doa satu orang yang diterima, demikian berlaku kelipatannya.³⁰ Kegiatan dhikir yang berpindah-pindah ini membuat MDNT semakin dikenal dan tidak sedikit yang

²⁹ Herman, *Wawancara*, Blitar, 16 September 2021.

³⁰ KH. Abdul Mannan, *Dhikir Akbar*, Sumenep, 29 Juli 2021.

tertarik untk bergabung. Harus diakui, bahwak kegiatan dhikiran ini di sisi yang lain juga dapat mengundang penentangan. Meskipun hal tersebut tidak selalu terjadi, tetapi kegiatan dhikiran menjadi penyumbang terbanyak kasus-kaasus tuduhan sesat terhadap ajaran tasawuf Kiai Mannan.

Ketiga, kekerabatan dan kesetiakawanan. Pola ini juga turut menambah banyak kuantitas jamaah MDNT di banyak wilayah. Meskipun tidak pernah bertemu dengan Kiai Mannan seseorang bisa bergabung menjadi jamaah MDNT menyusul kerabat atau teman dekatnya yang telah lebih dahulu menjadi jamaah Kiai Mannan. Biasanya, seorang calon jamaah pada mulanya hanya mendengar cerita tentang Kiai Manann dan MDNT dari kerabat atau teman dekatnya, lalu diajak mengikuti kegiatan dhikiran, atau bahkan diajak berjumpa dengan Kiai Mannan, baik langsung ke Sumenep atau saat Kiai Mannan menghadiri kegiatan dhikir di wilayah lain. Kesetiakawanan tersebut akan terus dibawa sampai pada persoalan saling mengingatkan untuk selalu berdhikir, atau saling memberi semangat untuk selalu aktif pada kegiatan-kegiatan MDNT.³¹

Beberapa pola tersebut pada dasarnya adalah sesuatu yang bersifat aksidental, tanpa direncanakan atau bersifat alamiah, sebab tidak pernah ada ebuah agenda besar MDNT untuk menambah jamaah. Dari pernyataan-pernyataannya, tampak bahwa Kiai Manan lebih mementingkan kualitas dari pada kuantitas. Pola-pola penyebaran tersebut lebih tampak sebagai konsekuensi dari peningkatan kualitas jamaah MDNT.

³¹ Hisyam adalah contoh dari jamaah yang bergabung menjadi jamaah sebagai motif kesetiakawanan. Hisyam mengaku ia dajak teman-temannya yang dulu sekelas di tingkat Aliyah, yang telah bergabung MDNT terlebih dahulu. Hisyam, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021.

3. Hubungan relasional antara Kiai Mannan dan para pengikutnya

Para pengikut Kiai Mannan sangat meyakini ajaran Kiai Manan, di mana keyakinan tersebut pada derajat tertentu termasuk ke dalam kategori fanatik.³² Hal tersebut wajar mengingat Kiai Mannan memiliki otoritas yang sangat kuat dalam pandangan para jamaahnya. Fakta-fakta seperti bersناد langsung kepada nabi, memiliki pengetahuan dengan penyaksian, kemampuan mengobati orang sakit, mengetahui dengan sangat baik masalah-masalah kehidupan para jamaahnya, status wali tersebut, pernyataan-pernyataannya yang selalu terbukti dan membuat para jamaahnya mengalami transformasi, adalah komponen-komponen kharisma yang dimiliki Kiai Mannan dan lebih dari cukup untuk menjelaskan fanatisme para jamaahnya.

Fanatisme para jamaah tersebut terutama ditunjukkan dalam beberapa hal. *Pertama*, sangat meyakini kebenaran ajaran Kiai Mannan. Keyakinan para jamaah terhadap kebenaran ajaran Kiai Mannan merupakan satu hal yang tidak terbantahkan. Tidak melulu menyangkut tasawuf seperti tentang dhikir dan *riyāḍah*, para jamaah meyakini benar apapun yang dinyatakan oleh Kiai Mannan tentang hal lain menyangkut kehidupan. Para jamaah meyakini bahwa Kiai Mannan mengetahui dengan sangat baik kehidupan masing-masing jamaahnya. Apapun yang dikatakan orang lain tentang Kiai Mannan dan ajarannya tidak akan memberi

³² Fanatik berarti seseorang yang memegang teguh, menganut, dan menyakini secara mendalam sebuah pandangan, tidak peduli itu pandangan positif maupun negatif, dan sulit diubah. Khadher Bin Ahmad et al., "Fanatik Beragama dalam Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia: Analisis Berdasarkan Pemahaman Terhadap Fiqh Al-Hadith," *International Conference on Islam in Malay World VI (ICON-IMAD VI)*, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei (20-22 September 2016), 2.

efek terhadap keyakinan jamaah kepada Kiai Mannan. Lebih-lebih, Kiai Mannan selalu mengimbau kepada jamaahnya untuk benar-benar yakin kepadanya. Jika tidak yakin, Kiai Mannan membuka jalan selebar-lebarnya untuk keluar dari barisan jamaah, karena seorang murid memang harus yakin kepada *murshid*-nya. Tanpa keyakinan murid-muridnya, seorang murshid tidak akan bisa mengajarkan tentang kebenaran yang hakiki dan tidak akan mampu memberikan transformasi yang nyata kepada para jamaah dan seorang murshid akan kesulitan untuk ‘menyelamatkan’ kehidupan dunia-akhirat jamaahnya.

Kedua, menerima tanpa bertanya. Karena keyakinannya yang mantap, para jamaah tidak perlu mempertanyakan ajaran, perintah, atau nasihat dari Kiai Mannan. Para jamaah menerima tanpa bertanya tentang ajaran, nasihat maupun teguran Kiai Mannan. Kharisma Kiai Mannan terlalu kuat sehingga tidak mungkin dipertanyakan oleh para jamaahnya. Ajaran dan pernyataan-pertnyataan Kiai Mannan kadang cukup sulit untuk dipahami. Namun, dari pada menanyakan langsung, para jamaah lebih memilih untuk memikirkan dan merenunginya terlebih dahulu. Para jamaah meyakini bahwa pernyataan-pertanyaan Kiai Mannan hanya bisa ditangkap oleh jiwa-jiwa yang tenang.³³ Jika seorang jamaah mendapati kesulitan untuk memahami pernyataan Kiai Mannan maka, barangkali, ia sedang dalam kondisi jiwa yang gelisah. Selain itu, termasuk keyakinan para jamaah adalah bahwa kalimat-kalimat Kiai Mannan murni datang dari jiwa untuk diterima oleh jiwa pula, bukan dengan pikiran rasional. Kiai Mannan tidak perlu mengulangi perkataannya dua kali untuk bisa diikuti oleh jamaah. Betapa kuatnya keyakinan

³³ Didin, *Wawancara*, Sumenep, 18 Mei 2021.

para jamaah terhadap Kiai Mannan sehingga bisa diibaratkan seperti kalimat “jika ada seorang jamaah diperintahkan lompat ke dalam kobaran api, maka ia pun akan benar-benar lompat tanpa bertanya.”

Ketiga, tidak ada kegiatan lain yang lebih penting dari pada kegiatan dhikiran. Fanatisme jamaah Kiai Manan juga tampak sekali dalam hal mengikuti kegiatan dhikir. Para jamaah menganggap bahwa kegiatan dhikiran, terutama dhikir Legian dan dhikir Kliwonan, adalah dua kegiatan yang wajib dihadiri, karena keduanya adalah—seperti dinyatakan Kiai Mannan—amanah dari Rasulullah. Tidak hanya dua kegiatan dhikir tersebut, bahkan kegiatan dhikir rutin lainnya juga akan diprioritaskan dari pada kegiatan pribadi. Bahkan, jamaah yang sakit pun, jika masih bisa dipaksa, akan tetap mengikuti kegiatan dhikir tersebut. Betapa kuatnya fanatisme para jamaah dalam hal ini, sehingga ketidakhadiran pada kegiatan dhikiran akan dianggap sebagai aib, atau seseorang akan disebut “error.” Para jamaah mengorbankan banyak hal untuk mengikuti dhikiran ini, mulai dari berkorban harta, waktu, dan tenaga. Namun, alih-alih mengeluhkan tentang pengorbanannya, mereka justru mengaku mendapatkan kebahagiaan tersendiri. Termasuk dalam hal ini adalah salat Id bersama Kiai Mannan. Para jamaah, termasuk jamaah yang dari luar Madura, berjuang meluangkan waktu, walaupun hanya satu hari, hanya untuk bisa melakukan salat Id bersama Kiai Mannan di Preduan, bahkan misalnya di saat grafik kasus Covid-19 sedang tinggi-tingginya. Para jamaah bisa tidak peduli pada apapun jika menyangkut kegiatan dhikir.

Keempat, rasa sayang pada Kiai Mannan yang begitu tinggi. Keyakinan terhadap ajaran dan figur Kiai Mannan sebagai *murshid* berjalan seiring dengan

raya sayang terhadapnya. Para jamaah siap pasang badan untuk membela maupun melindungi *murshid* mereka dari apapun. Namun, sejauh ini, Kiai Mannan selalu mengingatkan para jamaahnya untuk berhadapan atau berkonfrontasi langsung dengan pihak-pihak yang menentang Kiai Mannan dan MDNT. Kiai Mannan lebih menekankan sikap halus dan lembut dari pada melawan dengan suara keras atau kekerasan fisik. Kiai Mannan selalu menunjukkan kepada jamaahnya bagaimana harus bersabar dalam kondisi apapun. Rasa sayang harus ditunjukkan pada hal-hal yang lebih produktif dari pada menyulut konflik. Rasa sayang ini terutama tampak pada saat Kiai Mannan sedang sakit, di mana setiap jamaah pasti menjenguknya, bahkan tidak sedikit dari mereka yang memutuskan untuk tinggal di Preduan sementara waktu hanya untuk menunggu Kiai Mannan sembuh.³⁴

C. Heresi dan Perebutan Otoritas Keagamaan

Dengan semakin banyaknya pengikut atau jamaah, Kiai Mannan telah menjadi otoritas keagamaan baru. Seperti otoritas keagamaan (Islam) pada umumnya, Kiai Mannan memiliki tujuan untuk mengajarkan kepada umat Islam tentang kebenaran yang sejati. Kiai Mannan berupaya untuk membawa orang-orang, dalam hal ini jamaahnya, untuk menjadi umat terbaik yang cinta dan dicintai oleh Allah dan Rasulullah lewat jalan sunyi spiritual atau tasawuf. Inti dari ajaran tasawuf Kiai Mannan adalah mengagungkan Allah dan Rasulullah yang coba diterjemakan melalui narasi-narasi maupun praktik-praktik tasawuf yang sesuai dengan konteks lokal-keindonesiaan. Otoritas Kiai Mannan menembus batas-batas

³⁴ Abbas, *Wawancara*, Sumenep, 17 Mei 2021.

geografi dan dan demografi dan menembus batas-batas sosial masyarakat. Otoritas Kiai Mannan kerap berjumpa dan berdialektika dengan otoritas-otoritas keagamaan lainnya, yang juga memiliki tafsiran khas terhadap ajaran Islam, sehingga timbulnya konflik acapkali tidak terhindarkan.

Tuduhan-tuduhan sesat terhadap ajaran Kiai Mannan adalah buah dari proses dialektika tersebut. Meskipun menggunakan bungkus yang bersifat teologis, tuduhan-tuduhan tersebut adalah lebih sebagai fenomena sosiologis terkait perebutan otoritas atau pengaruh di masyarakat. Satu otoritas keagamaan bisa menganggap sesat unsur-unsur tertentu dalam ajaran Kiai Mannan yang mungkin dianggap tidak sesat oleh otoritas keagamaan lainnya. Tuduhan-tuduhan sesat tersebut tentu berangkat dari standar kebenaran atau 'ketidaksesatan' otoritas yang bersangkutan yang tentu tidak akan pernah 'akur' dengan standar yang dimiliki otoritas lainnya. Bahkan, beberapa otoritas keagamaan 'rela' untuk tidak konsisten dengan standarnya sendiri untuk menjatuhkan tuduhan sesat terhadap otoritas lain. Untuk memperjelas hal tersebut, kita bisa melihat tuduhan-tuduhan sesat terhadap unsur-unsur tertentu dalam ajaran Kiai Mannan.

Kelompok Islam tradisional mengutuk Kiai Mannan karena dianggap telah "mengaku Tuhan" dengan bacaan dhikirnya *lā ilāha illā Ana* (tidak ada tuhan selain Aku) Tuduhan tersebut menyebar dan terkenal di tengah masyarakat tradisional. Para tokoh agama menuntut bacaan dhikir tersebut dihentikan atau 'disimpan' sebagai sebagai dhikir pribadi karena bacaan tersebut "berbeda" dan dikhawatirkan menyesatkan masyarakat. Tuduhan tersebut tentu kontradiktif dengan inti ajaran Kiai Mannan yang sejatinya mengajak untuk mengagungkan Allah dan Rasulullah.

Bacaan dhikir kontroversial tersebut dapat diurai lewat gagasan Kiai Mannan tentang Rūh dan Nūr Muḥammad yang keduanya ada dalam diri manusia. Rūh adalah bagian dari Allah sementara Nūr Muḥammad adalah tajalli Allah yang menjadi embrio penciptaan manusia. Sebagai tajalli, Nūr Muḥammad harus memuji yang mentajallikan, yaitu Allah atau dalam hal ini diwakili oleh Rūh (bagian-Nya). Rūh-lah yang memberi pengetahuan sejati kepada Nūr Muḥammad dan mengatakan “*lā ilāha illā Ana,*” yang kemudian dijawab oleh Nūr Muḥammad dengan “*lā ilāha illā Anta.*” Tidak hanya itu, keduanya bahkan bisa menyatu, karena Nūr Muḥammad memang berasal dari Rūh. Bacaan *lā ilāha illā Ana* harus dipahami dalam kerangka ini; ia tidak lain adalah ungkapan Rūh kepada Nūr Muḥammad, bukan manusia (jasmani) yang mengaku sebagai Tuhan. Kiai Mannan memperjelas pola hubungan antara Rūh dan Nūr Muḥammad tersebut dalam pembahasannya terkait “alam pesumpahan.” Jika ditelusuri lebih jauh, “alam persumpahan” ini sealur dengan konsep *mīthāq* dalam pemikiran Junayd al-Baghdādī, ulama tasawuf panutan kaum tradisional.

Namun, Kiai Mannan menggarisbawahi bahwa dua bacaan dhikir diatas (*lā ilāha illā Ana* dan *lā ilāha illā Anta*) harus sama-sama dibaca secara berurutan, tidak boleh dibaca terpisah atau menegaskan salah satunya. Menegasikan salah satunya akan berpotensi membuat orang nyasar.

Selain soal “mengaku Tuhan,” Kiai Mannan juga dituduh sesat karena dianggap membenarkan pernikahan tanpa seorang wali. Meskipun upaya klarifikasi telah dilaksanakan antara Kiai Mannan dan tokoh agama sekitar, tetapi persoalan tersebut tetap berakhir pada peng-akad-an ulang kedua mempelai yang

bersangkutan. Menurut hemat penulis, betapapun Kiai Mannan keliru dalam persoalan tersebut, menggeneralisir dengan mengatakan bahwa Kiai Mannan membenarkan pernikahan tanpa wali tampak berlebihan. Faktanya, Kiai Mannan adalah termasuk pihak yang menentang terhadap pelaksanaan pernikahan tanpa wali. Hal tersebut diisyaratkan dalam *Kitab Nurut Tauhid* dalam konteks pentingnya memilih pendapat yang tidak bertengan dengan al-Qur'ān dan Ḥadīth, yang akan penulis kutip sebagai berikut:

Pendapat apapun harus dilandaskan pada al Quran dan Hadist, karena terdapat sebagian pendapat para ulama' yang ditolak oleh jumbuh ulama' seperti pendapatnya Imam Daud Ad Dahiri tentang bab nikah yang mengatakan bahwa: *bilā waliy wa shāhidayn* [tanpa wali dan dua orang saksi] pendapat tersebut ditolak oleh kebanyakan mujtahid. Termasuk pula dengan Hadist yaitu ada Hadist dhaif, Hadist hasan, Hadsit shahih, Hadist maudhu' dan lain sebagainya.³⁵

Terkait sanad keilmuannya yang sering dipertanyakan telah disinggung di pembahasan-pembahasan sebelumnya. Sanad keilmuan Kiai Mannan disandarkan langsung pada Rasulullah. Kiai Mannan dibaiat langsung oleh, atau menerima amanah langsung dari, Rasulullah secara *barzakhī* atau *uwaysī*. Kiai Mannan bertemu Nabi di 'alam lain' yang tidak kasat mata. Memang, sanad keilmuan dengan metode *barzakhī* ini cukup kontroversial. Meskipun banyak kelompok sufi atau tarekat yang menerima metode ini, tetapi tidak sedikit juga yang menolaknya, tidak mempercayai dan menganggap sanad yang diperoleh dengan metode *barzakhī* sebagai palsu. Kelompok tradisionalis, dalam hal ini NU, adalah termasuk ke dalam pihak yang menerima sanad metode *barzakhī* ini, yang dibuktikan dengan

³⁵ Mannan, *Kitab Nurut Tauhid*, II: 82.

penerimaannya terhadap tarekat Tijaniyah sebagai tarekat yang *mu'tabarah*. Jika ada kelompok tradisional yang mempertanyakan sanad dengan metode *barzakhī* tentu akan menyisakan persoalan.

Masalah sanad ini juga kadang dikaitkan dengan masa lalu Kiai Mannan sebagai pribadi yang lahir dari keluarga petani yang tidak gemar membaca buku atau kitab, dan tidak punya banyak pengalaman mondok. Terutama di kalangan masyarakat Sumenep, Kiai Mannan dikenal sebagai orang yang tidak sekolah dan tidak memenuhi syarat untuk Selain itu, di masa lalu, sebagaimana sering diakui, Kiai Mannan dikenal sebagai pribadi yang lebih banyak memiliki rekam jejak yang kurang baik. Tentu, hal-hal yang demikian adalah bentuk kesalan berlogika masyarakat.³⁶ Mereka menolak pemikiran Kiai Mannan karena masa lalu atau karena kepribadian Kiai Mannan, bukan karena kecacatan pemikiran itu sendiri. Padahal, pemikiran seharusnya dipertanyakan oleh pemikiran pula, bukan diadili dengan kepribadian atau masa lalu sang pemilik pemikiran.

Selanjutnya, berdhikir dengan dengan suara keras sejatinya bukanlah khas ajaran Kiai Mannan. Kiai Mannan membebaskan para jamaahnya untuk berdhikir senyaman mungkin, lepas, tanpa terbebani apapun.³⁷ Dhikir yang nyaman, lepas dan tanpa beban tersebut tergantung pada masing-masing jamaah. Ada beberapa jamaah yang nyaman atau bisa lepas saat berdhikir pelan dan beberapa yang lain

³⁶ Kesalahan berlogika jenis ini termasuk ke dalam kategori *ad hominem fallacy*. *Ad hominem* berasal dari bahasa latin yang berarti “menyerang orang.” Kesalahan logika ini terjadi ketika alasan-alasan yang dipakai dalam argumen tidak bertujuan untuk membantah ide seseorang tetapi untuk menyerang atau menghina pribadi orangnya, lihat *Cacat Logika: a Guide in Critical Thinking* (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, t.t.), diambil dari <https://learning.uui.ac.id/wp-content/uploads/2019/07/Critical-Thinking-Logical-Fallacy-id.pdf>; diakses pada 1 Januari 2022.

³⁷ Setiap mau memulai berdhikir, Kiai Mannan selalu berpesan kepada para pengikutnya untuk berdhikir tanpa beban, tanpa keinginan dan harapan-harapan. Saat berdhikir, keinginan dan harapan haruslah ditanggalkan sejenak, paling tidak saat berdhikir.

merasa lepas saat berdhikir dengan suara yang keras. Dhikir yang nyaman dan lepas adalah dhikir yang benar-benar merasakan kehadiran atau kebersamaan dengan Allah. Dhikir dengan suara keras, dalam hal ini, bisa jadi merupakan salah satu bentuk ekstase, seperti diisyaratkan oleh pernyataan Risma: “berdhikir pelan atau keras itu terserah. Yang penting bisa lepas. Kalau bisa lepas dengan suara keras, mengapa tidak. Kiai Mannan pernah *dawuh*, ‘saya berdhikir itu lepas, merasakan kebersamaan dengan Allah. Berteriak karena takut kebersamaan itu hilang. Apa saya salah kalau saya berteriak-teriak karena takut kehilangan [kebersamaan dengan] Allah?’” Fakta demikian tentu bukan perkara aneh dan banyak ditemukan dalam praktik-praktik sufi. Bahkan, beberapa kelompok sufi tidak cukup berteriak, tetapi malah joget atau menusuk anggota bagian tubuh dengan benda tajam saat ekstase.³⁸

Termasuk dalam konteks ekstase ini adalah berdoa sambil menangis. Tidak ada tuntunan khusus bagi jamaah MDNT untuk berdoa sambil menangis. Alih-alih menganjurkan berdoa sambil menangis, Kiai Mannan mengarahkan jamaahnya untuk pasrah, merasa tidak berdaya di hadapan kekuasaan Allah, merasa seperti

³⁸ Tidak sedikit tarekat yang menunjukkan adegan menari-nari dalam kegiatan dhikirnya, sebagai bentuk ekstase. Bahkan, beberapa di antara tarekat tersebut banyak yang memiliki tradisi ekstrem untuk mencapai trans-ekstase, seperti menusuk bagian tubuhnya, seperti yang dilakukan penganut tarekat Khaznani di Iraq. “Tarian Sufi di Masa Rasulullah SAW,” <https://islam.nu.or.id/ubudiyah/tarian-sufi-di-masa-rasulullah-saw-LhZj9>; diakses pada 1 Januari 2022. Tari sufi, selain diyakini sebagai wahana syiar Islam, ia juga dipandang sebagai terapi untuk mengubah perilaku, mental, dan fisik pelakunya dari yang sebelumnya buruk menjadi baik. Di Indonesia, pengamal tarian sufi ini adalah komunitas dhikir Zhauwiyah. Lihat Safran Rusmalla dan Setya Widyawati, “Koreografi Tari Sufi Komunitas Dzikir Zhauwiyah Kecamatan Kartosuro Kabupaten Sukoharjo,” *Greget: Jurnal Pengetahuan dan Penciptaan Tari*, Vol. 18, No. 2 (Desember 2019), 171-179. Sementara terkait tarekat Khaznani, lihat “Melihat Lebih Dekat Kehidupan Penganut Sufi Kasnazani di Irak”, <https://news.detik.com/foto-news/d-5001366/melihat-lebih-dekat-kehidupan-penganut-sufi-kasnazani-di-irak>; diakses pada 3 Agustus 2021.

gabus yang berada di tengah lautan yang selalu butuh rahmat Allah. Berdoa dengan segenap perasaan yang demikian itu tidak jarang membuat para jamaah menangis dengan sangat keras.

Sementara itu, *tahlīl* merupakan hasil dari upaya Kiai Mannan dalam menafsirkan ajaran Islam yang sesuai dengan partikularitas lokal. *Tahlīl* atau *slametan* untuk orang yang meninggal merupakan praktik khas kalangan tradisionalis.³⁹ Namun, jika kalangan tradisionalis tidak menentang praktik ini, ia tetap dianggap sesat oleh otoritas keagamaan lainnya, yaitu kelompok Islamis. *Tahlīl* dianggap perkara *bid'ah* yang haram dilakukan karena tidak ada tuntunannya baik dalam al-Qur'ān maupun Hadīth.⁴⁰ Seperti kalangan tradisionalis, Kiai Mannan juga menganggap *tahlīl* sebagai praktik yang Islami, yang di dalamnya ada pujipujian kepada Allah dan beberapa ayat al-Qur'ān dan tidak ada satupun aspek yang mengarah pada penyekutuan Allah atau mengurangi keagungan Allah dan Rasulullah.

Demikian pula, kalangan Islamis menganggap tasawuf secara umum adalah *bid'ah* dan bukan berasal dari Islam. Di mana-mana di dunia ini, kelompok Islamis memusuhi kaum sufi. Permusuhan tersebut tidak hanya sebatas pada tataran narasi, tetapi juga pada tataran aksi yang ekstrem seperti pembunuhan atau pengeboman.

³⁹ Lihat pandangan NU tentang *tahlilan*, misalnya pada Abdul Manan A. Ghani, "Tentang Tahlilan dan Dalilnya," *NU Online* (Selasa, 8 Mei 2012), <https://islam.nu.or.id/ubudiyah/tentang-tahlilan-dan-dalilnya-PieL8>; diakses pada 1 Januari 2022.

⁴⁰ Kelompok Islamis menolak alasan-alasan yang bisanya dipakai para pengamal *tahlilan*, seperti alasan menghibur keluarga duka dari kesedihan dan bahwa *tahlilan* tidak menyibukkan. Bagi kelompok Islamis, alasan 'menghibur dari kesedihan' dan 'tidak menyibukkan' tersebut tidak berarti menunjukkan bolehnya melakukan *tahlilan*. Abdul Hakim bin Amir Abdat, "Tahlilan (Selamatan Kematian) adalah Bid'ah Munkar dengan Ijma Para Shahabat dan Seluruh Ulama Islam," *Almanhaj*, <https://almanhaj.or.id/2272-tahlilan-selamatan-kematian-adalah-bidah-munkar-dengan-ijma-para-shahabat-dan-seluruh-ulama-islam.html>; diakses pada 1 Januari 2022.

Kiai Mannan, seperti kebanyakan Muslim, menganggap tasawuf sebagai bagian integral ajaran Islam. Tasawuf menjadi jalan bagi umat Islam untuk menuju Tuhan; menjadi pribadi yang mencintai dan dicintai oleh Allah dan Rasulullah. Meski secara literal kata “tasawuf” tidak bunyi dalam al-Qur’ān, tetapi prinsip-prinsipnya dapat ditemukan.⁴¹

Kritik yang dilancarkan kalangan Islamis terhadap kaum sufi atau praktik tasawuf bukanlah hal baru dalam Islam. Kritik atau penentangan tersebut bisa dilacak hingga pada masa perkembangan Islam awal. Orang yang diduga mengkritik tasawuf pertama kali adalah Aḥmad b. Ḥanbal (w. 241/855), yaitu pendiri sekaligus imam madhhab Ḥanbālī. Ibn Ḥanbāl mengkritik tasawuf sebagaimana dipraktikkan oleh kalangan sufi pada masanya. Ibn Ḥanbal hanya mengharapkan tradisi spiritual yang berlandaskan al-Qur’ān dan Ḥadīth, bukan tasawuf sebagai sebuah paradigma. Kritik Ibn Ḥanbāl ini diwarisi murid atau anak-anak intelektualnya, sebut dua di antaranya yang terkenal adalah Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān (w. 597/1200) atau yang lebih dikenal dengan nama Ibn al-Jawzī dan Taqī al-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm b. ‘Abd al-Salām al-Numayrī al-Ḥarrānī (w. 728/1328) atau yang lebih dikenal dengan sebutan Ibn Taymīyah. Bahkan, Ibn al-Jawzī membuat daftar sufi sesat dalam kitabnya *Talbīs Iblīs* (Tipudaya Iblis). Para sufi sesat tersebut juga disebutnya sebagai “iblis.” Beberapa nama besar sufi yang masuk dalam daftar sufi sesat Ibn al-Jawzī adalah al-Ḥallāj (w. 309/922), ‘Ayn al-Quḍāt Ḥamadānī (w. 525/1131), hingga ulama ‘sebaik’ Junayd al-Baghdādī (w.

⁴¹ Haidar Bagir, *Mengenal Tasawuf: Pengantar Tasawuf yang Ringkas, Menyeluruh, Praktis, dan Transformatif* (Bandung: Mizan, 2019), 61.

298/910) dan al-Ghazālī (w. 505/111). Al-Ghazālī merupakan imam besar kalangan tradisional dalam bidang tasawuf, tetapi bagi Ibn al-Jawzī, ia tidak lebih dari seorang yang suka mengutip Ḥadīth *bāṭil* tanpa menyadari bahwa itu *bāṭil*.⁴²

Sampai di sini, tampak bahwa tuduhan-tuduhan sesat terhadap ajaran tasawuf Kiai Mannan dilatarbelakangi oleh adanya upaya perebutan klaim kebenaran; mana yang benar dan mana yang salah atau mana yang sesat dan yang lurus. Dari kasus Kiai Mannan di atas, tampak bahwa interpretasi terhadap ajaran Islam tidaklah tunggal. Setiap pihak memiliki standarnya sendiri mengenai mana yang benar dan yang salah atau mana yang Islami dan mana yang tidak. Setiap pihak mengisyaratkan bahwa tafsirannya atas Islam adalah yang paling benar, sehingga pihak lain yang tidak sesuai dengan tafsiran tersebut dianggap salah atau sesat.

Bagi kelompok Islam tradisional, bacaan dhikir *lā ilāha illā Ana*, berdhikir dengan suara keras, atau berdoa sambil menangis adalah unsur-unsur sesat ajaran tasawuf Kiai Mannan. Menurut pemahaman mereka, unsur-unsur tersebut tidak ada dalilnya dalam al-Qur’ān maupun Ḥadīth, atau mereka tidak menemukan semua itu dibahas dalam karya-karya otoritatif para ulama mereka sebelumnya. Namun, unsur-unsur yang oleh kalangan tradisional dianggap heretik dan tidak Islami tersebut, dalam pemahaman Kiai Mannan, justru sangat Islami karena ia adalah ‘perintah dari Rasulullah.’ Bagi Kiai Mannan, mulai dari bacaan dhikir hingga cara-cara berdhikir adalah serangkaian upaya untuk mendidik manusia, dalam hal ini jamaahnya, untuk menjadi umat terbaik yang mampu mengenal, mencintai, dan

⁴² Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, Cet. I, 2016), 217-223.

dicintai oleh Allah dan Rasulullah. Bacaan dhikir *lā ilāha illā Ana* (yang harus dibaca bergandengan dengan *lā ilāha illā Anta*) memiliki interpretasi sebagai pengagungan Allah dan pengakuan kealpaan manusia. Sementara berdoa sambil menangis didasari oleh keterpesonaan manusia yang alpa di hadapan kemahakuasaan Allah. Berdhikir dengan suara keras maupun berdoa berderai airmata tersebut dapat dilihat sebagai bentuk ekstase.

Persoalan kian rumit ketika *tahlīl* sebagai serangkaian dhikir MDNT ditolak di sebuah masjid di Malang oleh kelompok Islamis-Salafi. Dalam hal *tahlīl*, pemahaman Kiai Mannan tidak berbeda dengan pemahaman kelompok Islam tradisional. Oleh karena itu, praktik *tahlīl* tidak termasuk dalam daftar unsur heretik dalam pandangan kelompok tradisional. Namun, kesamaan pemahman antara Kiai Mannan dan kelompok tradisional tersebut tidak berlaku bagi kelompok Islamis. Tidak hanya *tahlīl*, bahkan praktik tasawuf juga dianggap sebagai *bid'ah* oleh kelompok Islamis. Pada titik ini, untuk menentukan yang mana “yang Islami,” apakah kelompok Islamis-Salafi, tradisional ataukah Kiai Mannan, bukanlah perkara yang sederhana—untuk tidak mengatakan tidak mungkin.

Ketiga pihak pada dasarnya telah menjadi “yang Islami” menurut pemahannya masing-masing, karena “yang Islami” adalah sebuah konstruksi yang didasarkan pada interpretasi terhadap Islam yang diyakini dan dijalankan secara berjamaah. Interpretasi yang dilakukan oleh satu pihak pasti berbeda dengan interpretasi yang dilakukan pihak lain. Perbedaan tersebut bisa dipengaruhi kondisi, termasuk partikularitas-partikularitas lokal, masing-masing pihak. Situasi yang dihadapi oleh Kiai Mannan dan jamaahnya tentu berbeda dengan situasi yang

dihadapi oleh kelompok tradisionalis dan Islamis, yang memubuat upaya interpretasi ketiganya terhadap ajaran Islam pun ‘harus’ berbeda.⁴³

Kiai Mannan besar di lingkungan tradisionalis pedesaan, di mana sisa-sisa kepercayaan pra-Islam masih ada, seperti kepercayaan bahwa roh orang yang meninggal harus dikirim doa dan makanan (sesajen). Oleh karena itu, di tengah masyarakatnya, Kiai Mannan melakukan *tahlīl* dan menyuruhkan makanan kepada orang yang hadir sebagai sedekah. Sedekah makanan tersebut adalah versi Islami dari sesajen versi pra-Islam. Tidak hanya saat ada orang meninggal, *tahlīl* juga dimasukkan dalam serangkaian dhikir MDNT. Selain itu, sejak mudanya, Kiai Mannan sudah dikenal sebagai orang yang suka bertirakat, ber-*tahannus* di tempat-tempat sepi, hingga kini ia telah mencicipi pengalaman dan *maqam* spiritual yang tinggi. Pengalaman spiritual tersebut kemudian diartikulasikan dan diajarkan kepada jamaahnya.

Meskipun sama-sama tumbuh di wilayah pedesaan, interpretasi keagamaan kelompok tradisionalis tidak pasti sama dengan interpretasi Kiai Mannan, terutama dalam hal tasawuf atau perjalanan spiritual. Meski keduanya sama-sama meyakini tasawuf sebagai jalan menuju Allah, tetapi keduanya pasti tidak memiliki pengalaman spiritual yang sama. Bacaan dhikir *lā ilāha illā Ana*, berdhikir dengan lepas, berdoa sambil menangis karena ketidakberdayaan, tidak lain adalah artikulasi Kiai Mannan terhadap pengalaman spiritualnya yang bersifat sangat pribadi. Dalam hal tasawuf, kelompok tradisionalis mengikuti al-Ghazālī dan Junayd al-Baghdādī.

⁴³ Bagi Ahmed, justru segala upaya interpretasi ajaran Islam tersebutlah yang disebut Islami atau Islam. Islam tidak bisa diukur hanya lewat ortodoksi, teks, ataupun aturan formal, yang justru hanya memunculkan Islam ‘yang lain.’ Shahab Ahmed, *What Is Islam?: The Importance of Being Islamic* (Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2016).

Tentu, sekali lagi, Kiai Mannan dan kedua panutan kaum tradisional tersebut memiliki perjalanan spiritual yang sama. Bahkan, al-Ghazālī dan al-Baghdādī pun tidak mungkin mengecap pengalaman spiritual yang sama. Tentu tidaklah tepat jika ajaran tasawuf Kiai Mannan dituduh sesat hanya karena “berbeda” atau karena Kiai Mannan tidak memiliki nama sebesar al-Ghazālī dan al-Baghdādī.

Seiring dengan semakin banyaknya pengikut Kiai Mannan, interpretasi keagamaan a la Kiai Mannan pun memiliki pemercaya dan pengamal yang banyak dan secara otomatis telah menjadi sebuah otoritas keagamaan baru. Otoritas keagamaan tentu akan berjumpa dengan otoritas keagamaan lainnya dan berkompetisi untuk menjadi ‘yang paling benar’ atau ‘yang paling Islami,’ dan beberapa otoritas keagamaan bisa saling menegasikan. Dalam kerangka ini, dapat disimpulkan bahwa perjumpaan otoritas keagamaan Kiai Mannan dengan otoritas keagamaan tradisional (NU) dan Islamis-Salafi merupakan sebuah keniscayaan, di mana ketiganya berkompetisi untuk menjadi “yang paling Islami” meskipun harus dengan menegasikan yang lainnya. Dalam konteks kompetisi inilah, menurut hemat penulis, tuduhan sesat terhadap ajaran tasawuf Kiai Mannan muncul. Untuk menentukan yang mana yang Islami dan mana yang bukan menjadi tidak relevan lagi, sebab tidak ada satu praktik keagamaan Islam yang bisa diterima di banyak tempat. Islam adalah apa yang praktikkan baik oleh Kiai Mannan, kaum tradisional maupun kaum Islamis. Setiap masalah yang muncul, seperti tuduhan sesat, alih-alih menyebutnya sebagai masalah teologis, ia adalah persoalan otoritas belaka.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah dilakukan, penelitian ini berakhir pada beberapa kesimpulan berikut:

1. Kiai Mannan sebagai murshid MDNT memiliki pemikiran tasawuf yang khas yang dituangkan dalam karyanya yang berjudul Kitab Nurut Tauhid. Sanad Kiai Mannan diberikan langsung oleh Rasulullah lewat metode *barzakhī*. Nūr Muḥammad merupakan salah satu konsep kunci dalam pemikiran tasawufnya. Dalam pemikiran Kiai Mannan, Nūr Muḥammad merupakan titik atau pintu masuk seorang makhluk, dalam hal ini manusia, untuk bisa menuju dan menyatu dengan Allah.
2. Pemikiran Kiai Mannan mendapatkan banyak penentangan di masyarakat, baik murni terkait dengan pemikiran tasawufnya atau karena personalitasnya, seperti (dalam pandangan kelompok tradisionalis) mengaku Tuhan, kegiatan menangkap *laylat al-qadr*, berdhikir dengan suara keras, nikah tanpa wali, sanad keilmuan yang tidak jelas, dan (dalam pandangan kelompok Islammis-Salafi) *tahīl* dan praktik tasawuf itu sendiri.
3. Tuduhan atau anggapan heretik tersebut berangkat dari interpretasi keagamaan yang berbeda antarotoritas keagamaan yang ada. Sebagai otoritas keagamaan baru, Kiai Mannan memiliki interpretasi keagamaan sendiri yang “berbeda”

dengan interpretasi otoritas keagamaan lain yang ditemuinya. Perbedaan tersebut tanpak masing-masing otoritas keagamaan berkompetisi untuk menjadi yang paling otoritatif. Gesekan-gesekan dalam kompetisi tersebutlah yang melahirkan tuduhan atau anggapan sesat terhadap otoritas keagamaan tertentu.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan-kesimpulan yang ada, maka beberapa saran yang bisa diberikan di sini adalah sebagai berikut:

1. Kajian tentang pemikiran tasawuf perlu mendapatkan kajian lebih, lebih-lebih dalam konteks Indonesia. Oleh beberapa orang, tasawuf dianggap sebagai biang masalah dalam Islam, *bid'ah*, dan membuat orang tersesat. Pandangan ini terutama datang dari kelompok Islamis. Oleh pihak lainnya, tasawuf dianggap mampu untuk memberikan perspektif damai dalam beragama. Tasawuf, bagi pihak kedua ini, lebih mementingkan aspek esoteris dari pada aspek eksoteris. Aspek eksoteris kerap menimbulkan gesekan akibat perbedaan di tengah masyarakat.
2. Kajian tentang MDNT, sebagai kelompok sufisme yang berasal dari pedesaan tetapi memiliki banyak pengikut di wilayah urban merupakan kajian yang menarik, terutama terkait motif-motif para jamaahnya. Harus diakui, motif-motif jamaah tersebut kurang mendapatkan eksplorasi dalam penelitian Tesis ini. Oleh karena itu, wilayah tersebut tidak boleh dibiarkan terus menganga, harus ada penelitian lain yang mengambilnya.

DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd., et al. "Islamism in Madura: From Religious Symbolism to Authoritarianism." *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 12, No. 2, Desember 2018.
- Abdat, Abdul Hakim Bin Amir. "Tahlilan (Selamatan Kematian) adalah Bid'ah Munkar dengan Ijma Para Shahabat dan Seluruh Ulama Islam," *Almanhaj*, <https://almanhaj.or.id/2272-tahlilan-selamatan-kematian-adalah-bidah-munkar-dengan-ijma-para-shahabat-dan-seluruh-ulama-islam.html>; diakses pada 1 Januari 2022.
- Abdurrohim. "Pembaharuan Pemikiran Tasawwuf dan Implikasinya terhadap Gerakan Dakwah Ki H. Sasmitaning Sukma di Kulon Progo." Tesis--Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2015.
- Afdillah, Muhammad. "Dari Masjid ke Panggung Politik; Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur." Tesis—CRCS Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2013.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam?: The Importance of Being Islamic*. Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2016.
- Alatas, Ismail Fajrie. "Dreaming Saints: Exploratory Authority and Islamic Praxes of History in Central Java," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 26 (2019), 67-85.
- , *What Is Religious Authority? Cultivating Islamic Communities in Indonesia*. New Jersey: Princeton University Press, 2021.
- Alba, Cecep. *Cahaya Tasawuf* (Bandung: CV. Wahana Karya Grafika, 2009), 145.
- Anam, Khairul. *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*. Surabaya: Jatayu Sala, 1985.
- Anam, Syariful. "Kualifikasi Mursyid dalam Tarekat: Studi tentang Mursyid Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyyah di Kecamatan Wedung." Tesis--UIN Walisongo Semarang, 2015.
- Angeles, Peter A. *Dictionary of Philosophy*. New York: Harper & Row, 1981.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2013.
- Armstrong, Karen. *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, terj. Sirikit Syah. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- As'ad, Muhammad. "Salafis' Criticism on the Celebration of Prophet Muhammad's Birthday," *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 9, No. 2 (Desember 2019), 353-379.
- Asmuni, Ahmad dan Hajam. *Tarekat Tijaniyah di Pesantren Buntet: Melacak Genealogi dan Polarisasinya*. Cirebon: CV. Pangger, 2022.
- Assegaf, Abd. Rachaman. *Desain Riset Sosial-Keagamaan*. Yogyakarta: Gama Media, 2007.
- Azizi, Ach. Taufiqil. *Dinamika NU Sumenep dalam Lintasan Masa*. Sumenep: Zeve Press, 2016.

- Baghdādī (al). Abū al-Qāsim al-Junayd b. Muḥammad. *Rasā'il al-Junayd*, ed. 'Alī Hasan 'Abd al-Qādir. Kairo: Bura'i dan Gaddawi, 1988.
- Bagir, Haidar. *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*. Bandung: Mizan, Cet. II, 2018.
- . *Mengenal Tasawuf: Pengantar Tasawuf yang Ringkas, Menyeluruh, Praktis, dan Transformatif*. Bandung: Mizan, 2019.
- . *Belajar Hidup dari Rumi: Serpihan-Serpihan Puisi Penerang Jiwa*. Jakarta: Mizania, 2015.
- Bakar, Osman. *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto. Bandung: Mizan, 1997.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1967.
- Bin Ahmad, Khadher et al. "Fanatik Beragama dalam Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia: Analisis Berdasarkan Pemahaman Terhadap Fiqh Al-Hadith," *International Conference on Islam in Malay World VI (ICON-IMAD VI)*, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei (20-22 September 2016).
- Bogdan, R. dan S. Biklen. *Qualitative Research for Education*. Boston, MA: Allyn and Bacon, 1992.
- Boland, Bernard Johan. *The Stuggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Nijhoff, 1982.
- Budi. "Biografi KH. Ahmad Basyir AS," <https://www.laduni.id/post/read/73857/biografi-kh-ahmad-basyir-as>; diakses pada 10 Mei 2021.
- Burhani, Ahmad Najib. "Hating the Ahmadiyya: The Place of "Heretics" in Contemporary Indonesian Muslim Society," *Contemporaray Islam*, Vol. 8, No. 2 (Maret, 2014), 133-152.
- "Cacat Logika: a Guide in Critical Thinking," dalam <https://learning.uui.ac.id/wp-content/uploads/2019/07/Critical-Thinking-Logical-Fallacy-id.pdf>; diakses pada 1 Januari 2022.
- Corbin, Henry. "The Visionalis Dream in Islamic Spirituality," dalam *The Dream and Human Societies*, ed. G. E. Von Grunebaum dan Roger Caillois. Berkeley: University California Press, 1966.
- Cresswell, J. *Research Design: Qualitative dan Quantitative Approaches*. Thousand Oaks, CA: Sage Publication, 1998.
- Dewan Pimpinan Pusat Penyiar Sholawat Wahidiyah. *Tuntunan Mujahadan & Acara-Acara Wahidiyah*. Jombang: t.p., t.t.
- Dh, Achmad Zuhdi. "Tradisi Suwuk dalam Tinjauan Sains Modern," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 13, No. 1 (September 2018), 115-138.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Diantha, I Made Pasek. *Metodologi Penelitian Hukum Normatif*. Jakarta: Prenada Media Group, 2017.
- El-Banjary, Miftah. "Mengapa Sandal Rasulullah SAW Diizinkan Menembus Sidratul Muntaha?" (10 Maret, 2021), <https://kalam.sindonews.com/read/360784/69/mengapa-sandal-rasulullah->

- [saw-diizinkan-menembus-sidratul-muntaha-1615385013/20](#); diakses pada 3 Agustus 2022.
- Fathurahman, Oman. "Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa: Sebuah Telaah Sumber," *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 11, No. 2 (2011), 447-474.
- Fealy, Greg. "Wahab Chasballah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU," dalam *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, ed. Greg Fealy dan Greg Barton. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Feillard, Andr e. *NU via- -vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Ghani, Abdul Manan A. "Tentang Tahlilan dan Dalilnya," *NU Online* (Selasa, 8 Mei 2012), <https://islam.nu.or.id/ubudiyah/tentang-tahlilan-dan-dalilnya-PieL8>; diakses pada 1 Januari 2022.
- Ghazālī (al), Ab  H mid Muḥammad. *Mukhtaṣar Ihy ' 'Ul m al-D n*. Jakarta: D r al-Kutub al-Islāmīyah, 2004.
- . *Kimiy ' al-Sa' dah*, terj. Dedi Slamet Riyadi dan Fauzi Bahreisy. Jakarta: Zaman, 2001.
- H sayn  (al), 'Abd al-'Az z b. 'Abd Allāh. "Ajaran Tasawuf Merusak Akidah Islam," *Almanhaj*, <https://almanhaj.or.id/3681-ajaran-tasawuf-merusak-aqidah-islam.html>; diakses pada 20 Oktober 2021.
- Haekal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah. Jakarta: Litera Antar Nusa, 2003.
- Hamdi, Ahmad Zainul. "Radicalizing Indonesian Moderat Islam from Within: The NU-FPI Relationship in Bangkalan, Madura," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 7, No. 1 (Juni, 2013), 71-95.
- Hamdi. "Kiai Alimuddin: Sosok Zuhud dari Sumenep," <https://www.duniasantri.co/kiai-alimuddin-sosok-zuhud-dari-sumenep/?singlepage=1>; diakses pada 10 Mei 2021.
- Hasan, Nor. "Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdhiyin-Salafi di Pamekasan Madura." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 1, September 2013.
- Hicks, Jacqueline. "Heresy and Authority: Understanding the Turn against Ahmadiyah in Indonesia," *Southeast Asia Research*, Vol. 22, No. 3 (2014), 321-339.
- <https://almanhaj.or.id/3681-ajaran-tasawuf-merusak-aqidah-islam.html>; diakses 20 Oktober 2021.
- <https://kabar24.bisnis.com/read/20180123/15/729721/mui-terima-50-laporan-aliran-sesat-setiap-tahun->; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://kbbi.web.id/saksi>; diakses pada 17 Juni 2021.
- https://m.facebook.com/pg/AlmanhajOrId-1696421517278843/about/?ref=page_internal&msite_tab_async=1; diakses pada 20 Oktober 2021.
- <https://nasional.tempo.co/read/154583/dituding-sesat-jemaah-keagungan-bandung-hentikan-kegiatan>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://nasional.tempo.co/read/208511/diduga-aliran-sesat-yayasan-kharisma-usada-mustika-diawasi>; diakses pada 19 Maret 2021.

- <https://news.detik.com/berita/d-565172/dituding-sesat-polisi-evakuasi-santri-ponpes-baburridho>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://news.okezone.com/read/2015/06/02/340/1158992/jamaah-tarekat-naqsabandiyah-diserang-saat-zikir>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://pontianak.tribunnews.com/2017/07/05/tindakanjuti-aliran-sesat-aki-mui-bentuk-tim-investigasi>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://ramadan.tempo.co/read/673363/benarkah-tarekat-sammaniyah-sesat>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://republika.co.id/berita/nasional/daerah/15/04/14/nmsm9w-mui-kota-serang-yayasan-luqmanul-hakim-sesat>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://sulsel.inews.id/berita/resmi-berdamai-dengan-mui-tarekat-tajul-khalwatiyah-minta-fatwa-aliran-sesat-dicabut>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://www.antaranews.com/berita/171203/mui-waspadai-aliran-sesat-mencatut-tariqat-naqsabandiyah>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160121180616-12-105893/mui-ada-300-lebih-aliran-sesat-di-indonesia>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://www.mui-jabar.or.id/perkembangan-aliran-aliran-sesat-di-jawa-barat/>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/heresy>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://www.republika.co.id/berita/lpmwzs/tarekat-naqsabandiyah-mengaku-bukan-aliran-sesat>; diakses pada 19 Maret 2021.
- <https://www.youtube.com/watch?v=2LN1XJFWyKc>; diakses pada 26 Juni 2021.
- <https://www.youtube.com/watch?v=iuMa60VHYM0>; diakses pada 3 Agustus 2021.
- <https://www.youtube.com/watch?v=WUsBRC1d0-w>; diakses pada 3 Agustus 2021.
- Ibn ‘Abbād, Shaykh. *Sharḥ al-Ḥikām*, Jilid II. Semarang: Maktabat al-Munawwir, n.t.
- Ibn ‘Arabī. *Mendaki Tangga Langit* (Yogyakarta: INDes Publishing, 2016).
- Idris. *Studi Hadis*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Jonge, Huub De. *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi: Studi-studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*, Terj. Suparmin. Jakarta: Rajawali, 1989.
- , *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam: Suatu Studi Antropologi Ekonomi*. Jakarta: Gramedia, 1989.
- Keputusan Rakernas Majelis Ulama Indonesia pada tanggal 06 November Tahun 2007.
- Kolis, Nur. *Ajaran Wujudiah di Kalimantan Selatan: Kajian Filologi Manuskrip Ambulung*. Ponorogo: CV. Nata Karya, 2019.
- , “Analisis Sufistik Konsep Sukma Sejati dalam Ajaran Paguyuban Ngesti Tunggal Pangestu,” *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, Vol. 19, No. 2 (2018), 229-252.
- Knysh, Alexander. “Contextualizing the Salafi-Sufi Conflic (From the Northern Caucasus to Hadramawt),” *Middle Eastern Studies*, Vol. 43, No. 4 (2007).
- Kuntowijoyo. *Social Change in Agrarian Society: Madura 1850-1948*. Ann Arbor: University Microfilms Internasional, 1981.

- Latif, Yudi. *Intelegensia Muslim dan Kuasa*. Bandung: Mizan, 2005.
- Mahmud, Abdul Halim. *Sidi Abu Madyan: Sang Maha Guru Kaum Sufi*, terj. Sechu Muhammad. Yogyakarta: CV. Layar Creativa Mediatama, 2017.
- Mahtubah, Habibatul. "Biografi KH. Ahmad Basyir," <https://ulamanusantaracenter.com/biografi-kh-ahmad-basyir/#:~:text=KH.%20Ahmad%20Basyir%20AS%2C%20merupakan,ilmu%20dan%20mengabdikan%20untuk%20ilmu>; diakses pada 10 Mei 2021.
- Makarov, Dmitri. *Ofitsal'nyi in neofitsal'nyi islam v Dagestane*. Moscow: Carnegie Foundation, 2000.
- Mannan, Abdul. *Kitab Nurut Tauhid: Ma'rifatullah wa Ma'rifaturrasul*, Jilid I. Tuban: CV. Karya Litera Indonesia, Cet. I, 2019.
- , *Kitab Nurut Tauhid: Ma'rifatullah wa Ma'rifaturrasul*, Jilid II. Tuban: Majelis Dzikir Nurut Tauhid & CV. Karya Litera Indonesia, Cet. I, 2020.
- , *Tembang Syafa'at*. Tidak diterbitkan.
- Mansurnoor, Iik Arifin. *Islam in an Indonesian World; Ulama of Madura* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990.
- Masood, Salman. "Bombing at Sufi Shrine in Pakistan Kills Dozens," *The New York Times* (13 November 2016), <https://www.nytimes.com/2016/11/13/world/asia/pakistan-bombing-sufi-shrine.html>; diakses pada 1 Januari 2022.
- "Melihat Lebih Dekat Kehidupan Penganut Sufi Kasnazani di Irak," <https://news.detik.com/foto-news/d-5001366/melihat-lebih-dekat-kehidupan-penganut-sufi-kasnazani-di-irak>; diakses pada 3 Agustus 2021.
- "Militants Kill 305 at Sufi Mosque in Egypt's Deadliest Terrorist Attack," *The New York Times* (24 November 2017), <https://www.nytimes.com/2017/11/24/world/middleeast/mosque-attack-egypt.html> diakses pada tanggal 1 2022.
- Moghadam, Assaf. "The Salafi-Jihad as a Religious Ideology," *CTC Sentinel*, Vol. 1, No. 3 (Februari 2008), <https://ctc.westpoint.edu/wp-content/uploads/2010/06/Vol1Iss3-Art5.pdf>.
- Mufrodi, Ali et al. *Sunan Ampel: Biografi, Peran, dan Ajarannya*. Sidoarjo: Nuwaila Ahsana, 2021.
- Muhdī (al), A. *Ṭuruq Takhrīj Ḥadīth Rasūl Allāh*. Kairo: Dār al-I'tisām, n.t.
- Mujani, Saiful dan R. William Liddle. "Indonesia's Approaching Election: Politics, Islam, and Public Opinion," *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 1 (2004), 109-123.
- Nakamura, Mitsuo. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Yogyakarta: Gadjah Mada Univeristy Press, 1983.
- Nasr, Seyyed Hossein *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- , *Knowledge and the Sacred*. New York: Crossroad Pub. Co., 1981.
- , *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, terj. Ach. Maimun Syamsuddin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

- Nihwan, Muhammad dan Paisun. "Tipologi Pesantren (Mengkaji Sistem Salaf dan Modern)," *JPIK: Jurnal Pemikiran dan Ilmu Keislaman*, Vol. 2, No. 1 (Maret 2019), 59-81.
- Pribadi, Yanwar. *Islam, State and Society: Local Politics in Madura*. London: Routledge, 2018.
- Ranuwijaya, Utang. *Ilmu Hadis*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996.
- Ritzer, George. *Sociological Theory*. New York: MC Graw Hill, 2008.
- Riyadi, Abdul Kadir. *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, Cet. I, 2016.
- Rohyatin, Hennira. "Pengaruh Spiritualitas terhadap Kesejahteraan Psikologis Dimediasi oleh Kebijakan." Tesis—Universitas Muhammadiyah Malang, 2022.
- Ropi, Ismatu. "Against All Heterodoxies: Accounts of the Deviant Groups (Aliran-aliran Sesat) in Contemporary Indonesian Muslim Literature," *The Muslim World: The Journal Devoted to the Study of Islam and Christian-Muslim Relations*, Vo. 110, No. 4 (2020), 518-534.
- Rubaidi. "The New Pseudo-Sufi Order of the Majelis Shalawat among Urban Muslims in East Java," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 14, No. 2 (Desember 2020), 431-456.
- Sa'id, M. Ridlwan Qayyum. *Fiqh Klenik: Fatwa-Fatwa Ulama Menyorot Tarekat & Mistik*. Kediri: Mitra-Gayatri, 2004.
- Saleh, A. Fauzan. "Tarekat dan Reposisi antara Kelas Bawah dan Kelas Menengah," *Jurnal Darussalam*, Vol. 11, No. 2 (Juli-Desember 2010).
- "Sejarah," <https://annuqayah.id/sejarah/>; diakses 10 Mei 2021.
- Sha'rānī (al), Sayyid 'Abd al-Wahhāb. *al-Minah al-Sanīyah 'alā Waṣīlat al-Matbūliyah* (T.t.: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, t.t.
- Shadiqin, Sehat Ihsan. "New Religious Movement di Indonesia: Studi Kasus Agama Pran-Soleh di Yogyakarta," *Kontekstualita*, Vol. 26, No. 1, 2011.
- Shāṭibī (al), Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā. *al-I'tisām*, Jilid II. Kairo: Maktabat al-Tijārīyah.
- Shihab, Alwi. *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi; Akar Tasawuf di Indonesia*. Depok: Pustaka IMA N, 2009.
- Sirry, Mun'im. *Kontroversi Islam Awal: antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis*. Bandung: Mizan, 2015.
- , "Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism," *Die Welt des Islams*, Vol. 51, No. 1 (2011), 75-108.
- "Spanduk Takmir Masjid Umar Bin Khattab di Malang: Haram Hukumnya Ucapkan Selamat Natal," *Bangsa Online* (18 Desember 2015), <https://www.bangsaonline.com/amp/berita/17140/spanduk-takmir-masjid-umar-bin-khatib-di-malang-haram-hukumnya-ucapkan-selamat-natal?page=1>; diakses pada 3 Agustus 2021.
- Specia, Megan. "Who Are Sufi Muslims and Why Do Some Extremist Hate Them?" *The New York Times* (24 November 2017), <https://www.nytimes.com/2017/11/24/world/middleeast/sufi-muslim-explainer.html> diakses pada 20 Oktober 2021.

- Sugiyono. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: ALFABETA, 2012.
- , *Metode Penelitian Kombinasi (Mix Method)*. Bandung: ALFABETA, 2015.
- , *Metode Penelitian Kuantitatif-Kualitatif R & D*. Bandung: ALFABETA, 2007.
- Sukarma, I Wayan. “Privatisasi Agama dan Konversi Internal: Fenomena Keberagaman Masyarakat Kontemporer.” Dalam <http://www.cakrawayu.org/artikel/8-i-wayan-sukarma/64-privatisasi-agama-dan-konversi-internal-fenomena-keberagaman-masyarakat-kontemporer-.html>; diakses pada 19 Maret 2021.
- Sumbulah, Umi. “Religious Conversion and Its Implication for Religious Harmony: Meaning for the Practitioners and Religious Elites in Malang,” Conference Proceedings, Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII di Surabaya, 5-8 November 2012.
- Surakhmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, dan Teknik*. Bandung: Tarsito, 1989.
- Surat Keputusan Menteri Hukum dan HAM (Menkumham) Nomor: AHU-0003370.AH.01.04 Tahun 2019.
- Syahri, Moh. “Mengapa Orang Madura Agamanya Disebut NU?” *GEOTIMES*, <https://geotimes.id/opini/mengapa-orang-madura-agamanya-disebut-nu/>; diakses tanggal 19 Maret 2021.
- Ṭabāṭābā‘ī, Muḥammad Ḥusayn. *Bidāyat al-Ḥikmah*. Qum: Muassasat Naṣr al-Islāmī, 1415.
- , *Shi’ite Islam*, terj. Seyyed Hossein Nasr. London: George Allen & Unwin, 1975.
- Taftāzānī (al), Abū al-Wafā al-Ghanīmī. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ṭaqāfah, 1979.
- “Tarekan dan Tasawuf untuk Kesahihan Sanad Keilmuan,” <https://lajnah.kemenag.go.id/berita/tarekat-dan-tasawuf-untuk-kesahihan-sanad-keilmuan>; diakses pada 10 Mei 2021.
- “Tarian Sufi di Masa Rasulullah SAW,” <https://islam.nu.or.id/ubudiyah/tarian-sufi-di-masa-rasulullah-saw-LhZj9>; diakses pada 1 Januari 2022.
- Van Bruinessen, Martin. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis, dan Sosiologis*. Bandung: Penerbit Mizan, Cet. II, 1994.
- Wagemakers, Joas. “Salafism,” *Oxford Research Encyclopedias* (5 Agustus 2016), <https://oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>; diakses pada 20 Oktober 2021.
- Wahid, Din. “The Challenge of Democracy in Indonesia: The Case of Salafi Movement.” *Islamika Indonesiana*, Vol. 1, No. 1, 2014.
- “Waliyullah Yang Tersembunyi (Mastur),” *NU Online*, <https://www.youtube.com/watch?v=WtGSPW8RKi0>; diakses pada 1 Januari 2022.
- Weber, Max. “The Sociology of Charismatic Authority,” dalam *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H.H. Gerth dan C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.
- Weick, Karl. *The Social Psychology of Organizing*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1979.

- Widyawati, Setya. "Koreografi Tari Sufi Komunitas Dzikir Zhauwiyah Kecamatan Kartosuro Kabupaten Sukoharjo," *Greget: Jurnal Pengetahuan dan Penciptaan Tari*, Vol. 18, No. 2 (Desember 2019), 171-179.
- Yakin, Ayang Utriza. "Salafi Dakwah and the Dissemination of Islamic Puritanism in Indonesia: A Case Study of the Radio of Rodja," *Ulumuna: Journal of Islamic Studies*, Vol. 22, No. 2, (Desember 2018), 205-236.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *Imu Hudhuri: Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Mohamad. Bandung: Mizan, 1994.
- Yulianti, Dina dan Otong Sulaeman dan Muhammad Ilyas. "Accusing Heresy is a Heresy: How Heresy Became an Instrument in Political Sectarianism," *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 10, No. 2 (Semptember, 2020), 189-209.
- Zamhari, Arif. "The Majelis Dhikr of Indonesia: Exposition of Some Aspects of Ritual Practices." *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 3, No. 1, Juni 2009.
- , *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majelis Dhikr Groups in East Java*. Canberra: The Australian National University E Press, 2010.
- Zito, George V. "Toward A Sociology of Heresy." *Sociological Analysis*, Vol. 44, No. 2, 1983.

Wawancara:

- Hamdan, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.
- Albar, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.
- Rudi, *Wawancara*, Pamekasan, 17 Mei 2021.
- Fadil, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021.
- Herman, *Wawancara*, Blitar, 16 September 2021.
- Dulloh, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021.
- Abbas, *Wawancara*, Sumenep, 17 Mei 2021.
- Fairuz, *Wawancara*, Sumenep, 25 Mei 2021.
- Lala, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021.
- Eva, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021.
- Kiai Mannan, *Wawancara*, Sumenep, 10 Mei; 28 Juni; 13 September 2021.
- Muslim, *Wawancara*, Sumenep, 14 Juni 2022.
- Ghazali, *Wawancara*, Sumenep, 14 Juni 2021.
- Rifqi, *Wawancara*, Sumenep, 16 Juni 2021.
- Zamzam, *Wawancara*, Sumenep, 16 Juni 2021.
- Luqman, *Wawancara*, Batu-Malang, 8 Agustus 2021.
- Ali, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.
- Hisyam, *Wawancara*, Malang, 8 Agustus 2021.
- Nazlim, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.
- Rodiyah, *Wawancara*, Sumenep, 16 Juni 2021.
- Romi, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.
- Silmi, *Wawancara*, Sumenep, 2 Juni 2021.
- Sri, *Wawancara*, Sumenep, 17 Juni 2021.
- Syamsul, *Wawancara*, Sumenep, 16 Juni 2021.
- Didin, *Wawancara*, Sumenep, 18 Mei 2021.
- Risma, *Wawancara*, Sumenep, 24 Oktober 2021.