

Sakralitas

IMAM LAPEO

Perilaku dan Simbol Sakral Masyarakat Mandar

Undang Undang Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Perubahan atas Undang Undang Nomor 12 Tahun 1997 Pasal 44 Tentang Hak Cipta:

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

MUKHLIS LATIF

Sakralitas
**IMAM
LAPEO**

Perilaku dan Simbol Sakral Masyarakat Mandar

SAKRALITAS IMAM LAPEO

Perilaku dan Simbol Sakral Masyarakat Mandar

Penulis :

Mukhlis Latif

Editor:

xxxxxxxxxx

Desain Sampul & Tata Letak:

Bagoes Fatich

Diterbitkan oleh:

Arti Bumi Intaran

Jl. Mangkuyudan MJ 3 No. 216 Yogyakarta 55143

Telp/Fax. (0274) 380228

Hp. 081804205694

E-mail: artibumiintaran@gmail.com

Cetakan Pertama, November 2017

viii + 264 hlm. 14x21cm

ISBN xxx-xxx-xxxx-xx-x

All Right Reserved

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-undang dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin tertulis dari penulis dan penerbit

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI — v

- BAB I** Pendahuluan — 1
- BAB II** Pranata Sosial Di Mandar Dan
Transformasinya — 29
- BAB III** Pembauran Islam Dengan Budaya Mandar — 49
- BAB IV** Sakral Dan Frofan Dalam Perspektif Masyarakat
Mandar — 65
- BAB V** Pencapaian Sufistik Dan Karamah
Imam Lapeo — 79
- BAB VI** Karya Dan Kontribusi Intelektual
Imam Lapeo — 105
- BAB VII** Aktualisasi Tarekat Syazilyah Ala Sufi Moderat
Imam Lapeo — 129
- BAB VIII** Simbol Dan Perilaku Sakral Masyarakat Mandar
Terhadap Imam Lapeo — 199
- BAB IX** Kritik Sakralisasi Imam Lapeo Dan Relevansi
Tasawufnya Dengan Masa Depan — 233
- BAB X** Penutup — 253
- KEPUSTAKAAN** — 257

Sakralitas

IMAM LAPEO

Perilaku dan Simbol Sakral Masyarakat Mandar

BAB I

PENDAHULUAN

Imam Lapeo. Orang Mandar menyebut nama itu dengan sepenuh takzim. Ia adalah sosok yang telah melegenda, meskipun sudah wafat tetapi karamahnya dipercaya terus mengada sampai kini. Bahkan, masyarakat Mandar meyakini Imam Lapeo masih acapkali menampakkan diri dalam berbagai manifestasi tingkah laku.

Orang Mandar meyakini Imam Lapeo sebagai wali (*waliyullah*). Meski sudah wafat, ulama penganjur Islam di tanah Mandar ini diyakini masih menurunkan *karamah* dan berkahnya dalam kehidupan keseharian masyarakat Mandar. Begitulah sosok Imam Lapeo disakralkan, kisah-kisah hidupnya dituturkan dalam balutan kesucian atau kekeramatan. Kesakralannya terjaga dalam berbagai ritual hidup orang Mandar yang notabene muslim dan religius. Misal ritual siklus hidup atau ritual keseharian yang lain. Dari ritual-ritual yang ada itulah kesakralan Imam Lapeo terus diawetkan.

Sakralitas IMAM LAPEO

Penyucian, pengeramatan, atau penyakralan seorang tokoh adalah fenomena yang lazim dalam tiap-tiap komunitas beragama atau suku bangsa yang religius. Seorang tokoh yang memiliki kekuatan baik ilmu maupun kesaktian, atau kharisma berlebih daripada orang kebanyakan, akhirnya diberi tempat khusus dalam “jiwa masyarakat”. Kelebihan ilmu dan kekuatannya yang mempengaruhi perubahan kehidupan komunitas masyarakat membuatnya dihormati dan ditinggikan. Peninggian semacam ini mengacu pada nalar religius, yang mana orang dianggap suci tersebut kelebihan ilmu, perilaku, dan kekuatan-kekuatan supranatural di luar batas logika orang awam. Imam Lapeo pun berada dalam nalar religius sedemikian.

Dalam kerangka studi antropologi agama, Imam Lapeo berada dalam lingkaran *sakral*, yang mana di luar lingkaran tersebut ada lingkaran *profan* yang lebih luas. *Sakral* dan *profan* termasuk terminologi penting dalam mengkaji kehidupan religius umat manusia. Sebagaimana dinyatakan Emile Durkheim, manusia beragama tidak dapat terlepas dari dua hal yang berlainan ini, yakni dunia sakral dan dunia profan.¹

Pendapat Mircea Eliade membantu kita mempermudah memahami mengapa simbol-simbol atau tokoh-tokoh religius menempati posisi sakral. Menurut Eliade, sejarah agama dari yang paling kuno sampai dengan

¹ Emile Durkheim, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Akhmad Ferdyani Saifuddin (Jakarta: CV. Rajawali, 1988), hlm. 35.

yang modern, sama-sama mengakui bahwa seorang yang beragama memandang dunia penuh *hierofani* (penampakan diri). Dengan kata lain, manusia beragama acapkali menganggap bahwa yang kudus atau suci selalu menampakkan diri pada benda-benda duniawi.²

Anggapan seseorang terhadap yang disakralkan sangat dipengaruhi oleh tingkat intensitas terhadapnya. Ketika seseorang merasakan kehadiran sesuatu begitu penting dan sampai pada tingkat menggugah kekuatan spiritual yang ada pada dirinya, maka semakin tinggi pula perhatian orang itu terhadap sesuatu tersebut yang akhirnya bertransformasi menjadi sakral.

Anggapan terhadap sesuatu yang disucikan dan disakralkan itu terikat dalam konteks ruang. Ia bersifat khusus dan tidak universal, karena tumbuh dalam lingkup ruang sosiokultural tertentu. Sesuatu disakralkan oleh kelompok atau masyarakat tertentu tidak secara otomatis disucikan oleh kelompok atau masyarakat lain. Misalnya, sapi oleh masyarakat tertentu dianggap suci dan dipuja sehingga pantang disembelih, tetapi oleh masyarakat lain sapi dianggap sama dengan jenis binatang lain untuk sembelihan. Pohon beringin, oleh kelompok masyarakat tertentu dianggap suci, keramat, dipuja dan diberi kembang dengan asumsi bahwa terdapat makhluk halus yang mendiami pohon tersebut. Karena itu, mereka tidak berani menebang, takut kualat

² Mircea Eliade, *Metodologi Studi Agama*, ed. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 3.

Sakralitas IMAM LAPEO

atau terkena musibah. Tetapi oleh kelompok masyarakat lain, pohon beringin dianggap sama saja dengan pohon lain, mereka berani menebang dan menjadikan kayu bakar.

Sebagaimana pendapat Beby Ruth, sifat profan dan sakral tidaklah abadi. Sesuatu yang semula dianggap profan lama-kelamaan bisa dianggap sakral. Sebaliknya, sesuatu yang semula dianggap sakral lama-kelamaan bisa dianggap profan.³

Kajian dalam buku ini mengangkat obyek sentral Imam Lapeo yang disakralkan oleh masyarakat Mandar, sebab diyakini memiliki kelebihan dibandingkan manusia kebanyakan. Sakralisasi yang telah diwariskan secara turun-temurun ini menarik untuk dibedah secara antropologis sehingga mampu mendapatkan makna keberadaan Imam Lapeo dalam kehidupan religius masyarakat Mandar, di mana makna tersebut dibingkai dalam kerangka sakral-profan dalam pandangan masyarakat Mandar sendiri.

Nama aslinya adalah K.H. Muhammad Thahir. Namun, untuk keperluan studi ini, penyebutan Imam Lapeo lebih dikedepankan. Mengingat nama tersebut adalah julukan yang diberikan oleh masyarakat Mandar. Julukan “Imam Lapeo” berarti pengakuan terhadap dirinya yang telah disakralkan.

Sakralisasi terhadap sosok atau tokoh terkadang “bersitegang” dengan ajaran agama Islam, terutama jika dikaitkan dengan tradisi pengkultusan. Akan tetapi masyarakat

³ John M. Shepard, *Sociology* (New York: West Publishing Company, 1981), hlm. 343.

Mandar meyakini bahwa penyucian atau penyakralan terhadap Imam Lapeo tidak bertentangan dengan ajaran agama dan budaya yang dimiliki.

Di sinilah posisi paradigma antropologi agama yang berdiri bukan sebagai “hakim”. Antropologi agama tidak mempermasalahkan apakah sesuatu yang disakralkan oleh kelompok masyarakat tertentu bertentangan dengan ajaran agama atau tidak, tetapi mempelajari aspek religiusnya. Antropologi dalam konteks ini mempelajari bagaimana manusia beragama dalam keyakinan agamanya secara kongkrit serta bagaimana mereka hidup dalam suatu alam yang sakral.

Sebagaimana lazimnya, manusia adalah aktor utama dalam studi antropologi agama, dalam kaitannya dengan perilaku keberagamaan yang termanifestasi melalui pemaknaan terhadap doktrin, simbol dan pranata keagamaan. Jejaring makna-makna tersebut kemudian mengalami kristalisasi sehingga membentuk sebuah tradisi, kebiasaan atau kebudayaan, sebagaimana disinyalir Geertz.⁴

Mengapa Imam Lapeo? Jawaban atas pertanyaan ini bisa didasarkan pada intensi Imam Lapeo yang notabene ulama-sufi yang menyebarkan ajaran Islam di Mandar, Sulawesi Barat⁵. Intensi tersebut bisa mewujudkan dalam relasi,

⁴ Clifford Geertz, “The Javanese Kijai: The Changing Role of a Cultural Broker”, dalam *Comparative Studies in Society and History*, volume II, hlm. 228-249.

⁵ Yang dimaksud dengan tanah Mandar adalah enam kabupaten yang masuk dalam wilayah administratif Provinsi Sulawesi Barat pasca pemekaran dari Sulawesi Selatan

Sakralitas IMAM LAPEO

pengaruh, serta kiprah atau kontribusi Imam Lapeo secara mikro di Mandar.

Signifikansi pengkajian terhadap Imam Lapeo didasarkan pada kiprah dan kontribusinya dalam ranah pendidikan, keagamaan, dan kebangsaan. Kiprah dalam dunia pendidikan tampak pada institusi pendidikan yang didirikan sejak awal. Bahkan, jika ditarik secara genealogis akan ditemukan pesantren/ Madrasah Diniyah al-Islamiyah yang didirikan pada tahun 1920-an. Seiring dengan perjalanan waktu, madrasah tersebut berganti nama menjadi pesantren Diniyah Al-Islamiyah Ahlulsunah wal Jamaah. Kiprahnya dalam bidang keagamaan adalah memprakarsai berdirinya beberapa masjid di wilayah barat Sulawesi hingga ke Sulawesi Tengah. Bahkan, saat melaksanakan ibadah haji, dia bernazar di depan maqam Rasulullah untuk mendirikan empat puluh buah masjid.⁶ Sedangkan dalam ranah kebangsaan, Imam Lapeo secara proaktif ikut memanggul senjata melawan kolonialisme Belanda dan Jepang dengan bergabung pada salah satu organisasi pergerakan yang terkenal di Mandar, yaitu KRIS Muda yang berada di garda depan perjuangan kemerdekaan di Tanah Mandar.⁷ Kiprahnya yang paling monumental hingga kini adalah pengkhidmatannya di dunia tasawuf dengan mengembangkan tarekat Syaziliyah yang diterima langsung saat melakukan *rihlah* intelektual ke

⁶ Berdasarkan hasil inventarisasi, secara valid ditemukan 17 masjid yang didirikan berdasarkan prakarsa Imam Lapeo

⁷ Ahmad Asdy, *Pahlawan Pemimpin yang merakyat: Ibu Agung Hj. A. Depu* (Sulbar: Yayasan Mahaputra Mandar, 2012), hlm. 88-89.

Istanbul, Turki.

Kiprah Imam Lapeo tak lekang oleh waktu. Peninggalan dan jejak dakwahnya masih ramai dikunjungi orang. Di antaranya masjid dan rumah kediaman yang hingga kini masih dipadati peziarah dari berbagai penjuru tanahMandar. Motivasi utama para peziarah adalah *tabarruk* (menggapai keberkahan).

Selain itu, kiprahnya di zaman dahulu masih memiliki kesinambungan real dengan masa sekarang. Generasi keturunan ataupun murid Imam Lapeo merupakan pengembang kiprah beliau pasca meninggal. Sejumlah lembaga sosial dan pendidikan yang awalnya telah dirintis Imam Lapeo dengan berbasis organisasi nirlaba telah dikembangkan, yaitu Yayasan al-Nahdhah dan Yayasan al-Thahiriyah. Saat ini sedang dalam proses penyelesaian pembangunan pondok pesantren al-Mubarak yang berdiri kokoh dan megah. Panti Asuhan An-Nahdiyah yang membina ratusan anak yatim piatu. Kedua lembaga tersebut didirikan di Makassar.

Akses yang menjadi pintu masuk keberlanjutan kiprah dan pengabdian Imam Lapeo adalah melalui ranah tasawuf. Ordo tarekat yang dikembangkannya masih eksis sampai saat ini. Ikatan dan loyalitas mursyid dan murid sangat terjaga, sehingga masyarakat Mandar masih mempersepsikan Imam Lapeo sebagai tokoh agama yang sarat dengan karamah. Kharismanya memudahkan para keturunannya untuk mengembangkan kiprah Imam Lapeo secara berkelanjutan

Sakralitas IMAM LAPEO

walaupun dia sudah tiada.

Sederet kiprah yang terpaparkan di atas, patut seandainya Imam Lapeo dikatakan sebagai—meminjam istilah Geertz—*cultural broker* (pialang budaya). Meski terminologi tersebut juga bersifat parsial dan reduktif, karena kiprah Imam Lapeo sangatlah luas, mulai dari sosial, pendidikan, dan kebangsaan.

Dalam kaitan itulah, kajian tentang Imam Lapeo dalam perspektif sakral dan profan masyarakat Mandar di pesisir Lapeo dan Pambusuang, menemukan posisi signifikannya, di samping juga karena kelompok masyarakat yang ada pada lokasi penelitian ini merasa selalu berada dalam suatu cakrawala sakral.

Tiga permasalahan pokok yang dijawab dalam kajian ini adalah: 1) Bagaimana pandangan masyarakat Mandar tentang sakral dan profan?; 2) Bagaimana perilaku masyarakat Mandar terhadap simbol-simbol sakral Imam Lapeo?; dan 3) Bagaimana perspektif sakral dan profan masyarakat Mandar terhadap Imam Lapeo dan relevansinya dengan konteks masyarakat modern?

Temuan-temuan atas pertanyaan di atas, dalam ranah paradigma-teoritis memberikan sumbangan konstruktif dalam memperkaya khazanah ilmu pengetahuan sosial, terutama disiplin ilmu antropologi agama, yang secara objektif dirasakan masih terbatas pada kajian-kajian yang *concern* dengan fenomena perilaku keberagaman yang dikaji melalui

paradigma budaya. Sedangkan di ranah akademis, kajian ini bisa menjadi referensi yang kontributif terhadap riset-riset berikutnya dengan kajian yang lebih variatif dan komprehensif, mengingat kajian-kajian agama dan kebudayaan sangat kompleks dan kaya dengan fenomena yang tidak tunggal.

Studi agama mengenai dunia sakral dan profan tergolong topik penting, khususnya dalam antropologi agama. Namun di Nusantara, apalagi di Mandar, topik ini masih jarang disentuh. Dalam konteks Mandar, kelangkaan dan keterbatasan kajian sakral dan profan diindikasikan dengan keterbatasan literatur ilmiah yang mengkaji fenomena sosial keagamaan tersebut. Tidak terkecuali, kajian tentang Imam Lapeo dan pemosisian masyarakat terkait dengan dunia sakral dan profan di Mandar nyaris tak tersentuh.

Kajian yang mengangkat sosok Imam Lapeo masih terbatas pada ranah tasawuf, dakwah, dan *life story*. Di antaranya penelitian Masdiana (1994) dengan topik “paham tasawuf dan tarekat Imam Lapeo”.⁸ Masdiana fokus pada ajaran mistisisme (tasawuf) yang dikembangkan Imam Lapeo di Mandar dan sekitarnya, dengan tekanan pada metode (*manhaj*) yang dipergunakan. Ditelusuri pula faktor-faktor pendukung maupun penghambat proses pengembangan ajaran tasawuf. Kedua variabel dikaji secara holistik mengenai implikasinya terhadap pengembangan syiar Islam di wilayah Mandar.

⁸ Masdiana, *KH Muhammad Thahir Imam Lapeo dan Paham Tasawuf dan Tarekatnya* (Ujungpandang: tidak diterbitkan), hlm. 1.

Sakralitas IMAM LAPEO

Masdiana mendedahkan, dari sisi personal Imam Lapeo memiliki pengetahuan agama Islam yang luas, mental kepemimpinan, kekuatan jiwa, serta kepribadian dan budi pekerti yang luhur. Kelebihan-kelebihan personal itu menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat sehingga menjadikannya sebagai panutan. Ajaran tasawuf-tarekat yang diajarkan Imam Lapeo di Mandar, memberikan nilai tambah yang positif. Masyarakat Mandar dapat memahami ajaran dalam Islam. Masyarakat mampu membedakan antara ajaran agama dengan adat istiadat atau tradisi nenek moyang mereka. Seturut dengan itu, perkembangan pemikiran dalam Islam semakin merata di tengah-tengah masyarakat.

Mursyid (1992) melakukan penelitian sejenis, dengan judul “Perjuangan K.H. Muhammad Thahir Imam Lapeo dalam mendakwahkan Agama Islam di Mandar”. Dalam tulisannya⁹ Mursyid menjelaskan, Imam Lapeo yang berdakwah di Mandar pada abad ke-19 M merupakan pemegang estafet penyiaran Islam yang telah dirintis oleh ulama sebelumnya. Dalam mengembangkan Islam, Imam Lapeo menggunakan melalui jalur tasawuf (tarekat), pendidikan, dan perkawinan. Selain karena ketekunan dan keikhlasannya, Mursyid menengarai keberhasilan dakwah Imam Lapeo tidak lepas dari dukungan moril pihak penguasa (kerajaan).

⁹ Mursyid, *Perjuangan KH Muhammad Thahir Imam Lapeo dalam Mendakwahkan Agama Islam di Mandar* (Ujungpandang: LPPM IAIN), hlm. 97-98.

Literatur terkait biografi dan ajaran tarekat Imam Lapeo bisa ditilik pada penelitian Muhammad Yusuf Naim dan Mohammad Natsir Sitonda (2005). Cetak biru (*blue print*) kajian Naim dan Sitonda tersebut hampir sama dengan kedua penelitian sebelumnya, yakni fokus kajian pada biografi, peranandalam keikutsertaanmelawan Belanda dan Jepang, serta metode dakwah sufistik yang digunakan Imam Lapeo, ditambahkan kajian makro terkait beberapa ajaran tasawuf yang dikembangkan di Mandar. Niam dan koleganya mengemukakan, Imam Lapeo memilih berdakwah dengan pendekatan sufistik atau tasawuf dikarenakan latar belakang dan kondisi kultural masyarakat Mandar saat itu sebagian besar masih dipengaruhi paham animisme dan dinamisme.¹⁰

Penulis sendiri (2002) melakukan kajian tentang sakral dan profan dengan Studi Kasus terhadap Tosalama di Bulu-Bulu Mandar. Kajian ini menemukan perilaku masyarakat di Mandar yang kerap kali memposisikan ulama kharismatik pada tataran dunia sakral sebagai manifestasi kekeramatan dan *maqam* kewaliannya. Hal itu merupakan konstruksi yang terjadi secara sosiokultural dalam perspektif masyarakat.

Dalam pandangan masyarakat Bulu-Bulu, sesuatu yang sakral adalah yang suci, ia dapat memberi kekuatan, keteguhan, dan keselamatan. Sesuatu yang sakral dipersepsikan sebagai wilayah kehidupan spiritual tempat manusia tidak

¹⁰ Muhammad Yusuf Naim, et. al. *Ajaran Imam Lapeo*, (Makassar: Pustaka Refleksi, 2008), hlm. 51-71.

Sakralitas IMAM LAPEO

dapat melakukan kesalahan. Wilayah yang sakral adalah tempat keabadian dan realitas yang sesungguhnya. Adapun simbol-simbol sakral Tosalama di Bulu-Bulu meliputi makam, sajadah, sorban, badik, *al-Qur'ān* dan benda lainnya.¹¹

Penelitian paling mutakhir tentang *life story* Imam Lapeo ditulis oleh Zuhriah (2013)—salah seorang cucu Imam Lapeo sendiri. Awalnya tesis ini berjudul “Imam Lapeo: Wali dari Mandar Sulawesi Barat”, kemudian diterbitkan menjadi buku dengan judul *Jejak Wali Nusantara*.¹²

Zuhria fokus pada kajian kewalian Imam Lapeo ditinjau dari paradigma agama dan budaya (antropologi budaya). Asumsinya, jejak kewalian Imam Lapeo tampak pada perilaku masyarakat yang menyakralkan sosoknya, sebagaimana termanifestasi pada silsilah yang mengangkat derajat dari manusia biasa kepada tataran manusia suci, dianggap memiliki keunggulan intelektual, dapat memediasi pengikutnya dengan Tuhan, memiliki karamah, memiliki keunggulan karakter dan kebajikan.

Sarjana-sarjana diatas memanfaatkan metode sejarah (historiografi) dan keagamaan dalam mengkaji dakwah dan ajaran tasawuf Imam Lapeo. Kajian-kajian yang dilakukan Masdiana, Mursyid, Naiam, dan Zuhriah belum mengkaji pandangan dunia dan kondisi sosiokultural secara holistik,

¹¹ Mukhlis, “Sakral dan Profan: Studi Kasus “To Salama” di Bulu-Bulu Mandar”, *Tesis*, (Makassar: Pascasarjana Universitas Hasanuddin, 2002), hlm, 105.

¹² Zuhriah, *Jejak Wali Nusantara: Kisah Kewalian Imam Lapeo di Masyarakat Mandar* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), hlm. Xvii.

sehingga masih parsial, sebab mengkaji seorang tokoh sejatinya diteliti secara holistik untuk dapat menemukan pandangan dunia tokoh tersebut.

Di sini bisa kita lihat kedudukan kajian ini di tengah kajian-kajian sebelumnya. Dalam rangka mendeskripsikan biografi, ajaran tasawuf dan konstruksi sosial-kultural tempat berpijaknya Imam Lapeo dalam perspektif sakral dan profan, penulis memilih paradigma antropologi agama. Paradigma ini, sebagaimana diistilahkan oleh Ralph Linton sebagai disiplin *study of man* (studi tentang manusia secara holistik), akan dapat menangkap pandangan dunia dan masyarakatnya secara utuh. Meminjam ungkapan Malinowski, yakni "*to grasp native point of view* (metode etnografi digunakan untuk menangkap pandangan dunia) individu maupun masyarakat dan komunitasnya secara komprehensif dan holistik. Hal ini ditopang oleh upaya mendeskripsikan dan menganalisis tujuh elemen budaya yang menjadi pijakan individu, yakni agama, bahasa, teknologi, ekonomi, pengetahuan.

Perspektif Sakral dan Profan dalam Antropologi Agama

Kajian ini mengharuskan kita mengidentifikasi dua variabel; 1) K.H. Muhammad Thahir, dan 2) sakral dan profan dalam perspektif masyarakat Mandar yang dikonstruksi secara sosiokultural.

Perkara perspektif relevan diperbincangkan di awal,

sebelum mengerucut pada perspektif sakral dan profan. Dalam domain keilmuan, perspektif kerap kali disebut juga sebagai paradigma.¹³ Ritzer mendefinisikan perspektif sebagai pandangan yang mendasar dari ilmuwan tentang apa yang menjadi pokok persoalan yang semestinya dipelajari oleh suatu cabang ilmu pengetahuan (*discipline*).¹⁴ Seringkali disebut mazhab pemikiran (*school of thought*) atau teori. Istilah-istilah lain yang juga diidentikkan dengan perspektif adalah model, pendekatan, strategi intelektual, kerangka konseptual, kerangka pemikiran, dan pandangan dunia.¹⁵

Mulyana mengklaim bahwa perspektif sama dengan persepsi. Walaupun Charon¹⁶ secara berbeda memahami perspektif tidak sepenuhnya sama dengan persepsi, melainkan pemandu persepsi; perspektif mempengaruhi apa yang dilihat.

¹³ Istilah ini awalnya digagas oleh Thomas Kuhn, dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions: Paradigma dalam Revolusi Sains*, walaupun Kuhn sendiri tidak membuat definisi secara spesifik makna yang dikandung istilah paradigma tersebut. Paradigma menurut menurut Agus Salim didefinisikan secara berbeda dan beragam, berdasarkan sudut pandang ilmuwan yang mencoba menfunksikannya. Ada yang menyatakan bahwa paradigm merupakan suatu citra yang fundamental dari pokok permasalahan dari suatu ilmu. Paradigma, lanjut Salim, menggariskan apa yang seharusnya dikemukakan dan kaidah-kaidah apa yang seharusnya diikuti dalam menafsirkan jawaban yang diperolehnya. Dengan demikian paradigm bagaikan teropong, sarana untuk mengamati fenomena-fenomena sosial dan alam. Tempat orang menjalajahi dunia dengan wawasannya, lihat. Agus Salim. *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial: Dari Denzin Guba dan Penerapannya*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 33.

¹⁴ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2003), hlm. 6-7.

¹⁵ Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial lainnya* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008), hlm. 8-9.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 7.

Perspektif adalah kacamata yang digunakan untuk melihat. Becker memaknai perspektif sebagai seperangkat gagasan yang mendeskripsikan karakter situasi yang memungkinkan pengambilan tindakan; suatu spesifikasi jenis-jenis tindakan yang secara layak dan rasional dilakukan orang; standar nilai yang memungkinkan orang dapat dinilai.¹⁷ Perspektif tercipta berdasarkan proses komunikasi antaranggota suatu kelompok selama seseorang menjadi bagian kelompok tersebut. Dengan demikian, seseorang memiliki perspektif tertentu jika ia hidup dan berinteraksi dengan orang lain dalam komunitas tersebut.

Penulis sepakat dengan pendapat Mulyana yang menyamakan antara perspektif dengan persepsi. Implikasinya penelitian ini lebih mengelaborasi kedua konsep tersebut secara bergantian, dengan asumsi bahwa di antara keduanya tidak berbeda, bergerak pada wilayah kognitif manusia.

Menurut Solso, kognisi, persepsi, atau perspektif merupakan proses-proses dasar psikologis manusia yang mengacu pada sebuah proses berpikir yang meliputi mekanisme perolehan informasi, pengalaman, kemudian menyimpannya dalam otak, dan menggunakannya untuk memecahkan masalah, berpikir, dan memformulasi bahasa.¹⁸ Kognisi merupakan proses berpikir manusia mulai dari pencarian (*seeking*), penerimaan (*sensation*), pemaknaan (*perception*), penyimpanan (*storing*), hingga penggunaan

¹⁷ Sebagai dirujuk Rachmat Kriyantono, *Teknik Praktis Riset Komunikasi* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2008), hlm. 48.

¹⁸ Tri Dayakisni, et.al. *Psikologi Lintas Budaya* (Malang: UMM Press, 2008), hlm. 95.

informasi (*using*).

Sementara itu, respons mengejutkan pada dua domain psikologis. *Pertama*, persepsi atau perspektif sebagai respons dan reaksi pada tataran kognitif. *Kedua*, sikap sebagai respons aktual yang bersifat evaluatif, sebagai seperangkat mekanisme mental yang mengevaluasi, membentuk pandangan, mewarnai perasaan, dan akan ikut menentukan kecenderungan perilaku terhadap manusia atau sesuatu yang sedang dihadapi. Pandangan dan perasaan tersebut dipengaruhi oleh ingatan akan masa lalu, oleh apa yang diketahui.¹⁹ Persepsi sebagai respons evaluatif kognitif, menurut artikulasi Immanuel Kant lebih dari pada sekedar penglihatan. Persepsi manusia berasal tidak saja dari bukti yang diperoleh dari indera, namun juga dari aparat mental yang berfungsi untuk mengorganisasi rangsangan inderawi yang datang. Oleh karena itu, bagi Kant, klaim-klaim manusia tentang alam tidak bisa lepas dari proses dalam kepala subjek yang mengetahui.²⁰

Jika persepsi dinyatakan sebagai respons dan reaksi kognitif, sikap merupakan respons evaluatif yang berada pada domain aktual. Sebagaimana konstalasi Rensis Likert dan Charles Osgood, sikap merupakan format evaluatif atau reaksi perasaan. Sikap seseorang terhadap suatu objek adalah

¹⁹ Saifuddin Azwar. *Sikap Manusia: Teori dan Pengukurannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 2.

²⁰ David Hamilton, *Tradisi, Pilihan, dan Posisi dalam Penelitian Kualitatif Terapan*, terj. Norman K. Densin, dalam *Handbook of Qualitative Research*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm.76.

perasaan mendukung atau memihak (*favorable*) maupun perasaan tidak mendukung atau tidak memihak (*unfavorable*) pada objek tersebut. Secara spesifik dimaknai Louis Thurstone sebagai derajat afeksi positif atau afeksi negatif terhadap suatu objek psikologis.²¹

Mazhab lainnya, yang berorientasi pada *triadic scheme*, memformulasikan konsep sikap sebagai bangunan komponen-komponen kognitif, afektif, dan konatif yang simbiosis mutualistik dalam memahami (*verstehen*), merasakan, dan berperilaku terhadap suatu objek. Dengan substansi yang relatif kongruen, Secord dan Backman mendefinisikan sikap sebagai keteraturan tertentu dalam hal perasaan (afeksi), pemikiran (kognisi), dan predisposisi tindakan (konasi) seseorang terhadap suatu aspek di lingkungan sekitarnya.

Samovar mengartikulasikan perkara ini dengan tuturan yang lebih bernuansa sosiologis. Menurut dia, persepsi adalah mekanisme untuk membuat dunia fisik dan dunia sosial menjadi rasional. Persepsi mengartikan pengaruh eksternal dengan terbukanya ruang interpretasi. Persepsi juga merupakan proses seleksi, pengaturan, dan penginterpretasian data sensor dengan cara yang memungkinkan manusia mengenal dunia. Dengan kata lain, persepsi merupakan proses di mana orang-orang mengubah kejadian dan pengalaman eksternal menjadi pemahaman internal yang berarti. Persepsi, lagi-lagi merupakan suatu hal yang ditentukan oleh budaya. Manusia

²¹ Saifuddin Azwar, *Sikap Manusia: Teori dan Pengukurannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 3.

belajar untuk melihat dunia dengan suatu cara tertentu yang didasarkan pada latar belakang budaya.²²

Jika dikerucutkan pada ranah keagamaan, pendapat Nur Syam cukup relevan dalam bagian ini. Menurut Syam, persepsi keagamaan merupakan suatu proses yang aktif dalam diri seseorang yang meliputi sikap, motivasi dan pengalaman seseorang terhadap ajaran agama.²³ Walhasil, dalam membaca persepsi keagamaan suatu komunitas tidak bisa dilepaskan dari latar belakang budaya dan pengaruh-pengaruh eksternal lainnya.

Diskursus keagamaan kontemporer mengafirmasi bahwa agama ternyata mempunyai banyak wajah (*multifacet*) yang tidak semata paralel dengan masalah kepercayaan, ketuhanan, credo pedoman hidup dan sebagainya. Agama ternyata terkait erat dengan masalah kebudayaan yang berimplikasi pada kerumitan mengkaji fenomena keagamaan, termasuk dua kutub yang paradoksal yang acapkali memosisikan kajian agama tumpang tindih, yaitu dimensi atau dunia sakralitas dan dimensi profanitas. Segala diskursus dan persoalan keagamaan yang idealnya profan pun kerap kali disakralkan.²⁴ Urgensi konsep *the sacred*²⁵—dan tentunya juga

²² Samovar, et.all., *Komunikasi Lintas Budaya*, terj. Indri Margaretha, (Jakarta: Salemba Humanika, 2010), hlm. 223-224.

²³ Nur Syam. *Metodologi Penelitian Dakwah: Sketsa Pemikiran Perkembangan Ilmu Dakwah* (Solo: Ranmadhani, 1991), hlm. 151.

²⁴ Amin Abdullah, 'Pengantar buku' dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 13-14.

²⁵ Johannes Supriyono, "Paradigma Kultural Masyarakat Durkheimian", dalam Mudji Sutrisno (ed.), *Teori-Teori Kebudayaan* (Yogyakarta:

profan—terletak pada posisinya sebagai poros utama yang mencakup seluruh dinamika masyarakat. Didalam suatu komunitas selalu ditemukan wilayah ataupun benda yang disakralkan, dan pada kutub lainnya diprofankan. Yang sakral dapat berupa simbol utama, nilai-nilai, dan kepercayaan yang menjadi inti suatu komunitas.

Definisi agama yang berkerangka antropologis ala Durkheim sangat relevan diajukan dalam kajian ini. Pendefinisian agama oleh Durkheim menekankan peranan agama secara sosial dalam kaitannya dengan konsep sakral dan profan, yakni: suatu agama adalah kesatuan sistem keyakinan dan praktik-praktik yang berhubungan dengan suatu yang *sacred*, yakni segala sesuatu yang terasingkan dan terlarang, keyakinan-keyakinan, dan praktik-praktik yang menyatu dalam suatu komunitas moral (seperti gereja), yang semua orang tunduk kepada-Nya.²⁶

Menurut Durkheim, karakteristik paling dasar dari setiap kepercayaan agamabukan terletak pada elemen-elemen supernatural, tetapi pada konsep tentang “Yang Sakral”. Di dalam masyarakat beragama manapun, dunia dibagi menjadi dua bagian terpisah, yaitu dunia yang sakral dan dunia yang profan, bukan apa yang selama ini dikenal dengan natural dan supranatural. Hal-hal yang sakral kerap kali dimaknai sebagai sesuatu yang superior, berkuasa, dalam kondisi normal dia tidak

Kanisius, 2005), hlm. 88.

²⁶ Emile Durkheim, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis...*, hlm. 35.

Sakralitas IMAM LAPEO

tersentuh dan selalu dikagumi—dan itulah konsentrasi utama agama. Yang sakral sangat berpengaruh, mendeterminasi kesejahteraan dan kepentingan seluruh anggota masyarakat. Di lain pihak, hal-hal yang profan merupakan bagian keseharian dari hidup dan bersifat biasa-biasa saja. Ia tidak memiliki pengaruh, baik terkait aktivitas pribadi, ataupun kebiasaan-kebiasaan yang kerap kali dilakukan setiap individu dan keluarga.²⁷

Eliade, dalam *The Sacred and the Profan* (1957), menelusuri inti suatu agama yang berkembang di masyarakat, baik yang arkais hingga modern dengan dikotomi wilayah Yang Sakral dan wilayah Yang Profan. Menurut Eliade, apa yang didapatkan di tengah-tengah masyarakat adalah sebuah kehidupan yang berada di antara dua dunia yang secara diametral terpisahkan, yaitu dunia sakral dan dunia profan. Yang pertama adalah wilayah dunia supranatural, sesuatu yang ekstraordinari, tidak mudah dilupakan dan teramat urgen, yang abadi, penuh substansi dan realitas. Yang Sakral merupakan tempat segala keteraturan dan kesempurnaan. Sedangkan yang kedua atau dunia profan, merupakan dunia sehari-hari, yaitu hal-hal yang dilakukan secara teratur, acak dan sebenarnya tidak terlalu urgen. Tempat di mana manusia berbuat salah, kerap kali mengalami perubahan dan terkadang juga sarat dengan *chaos*.²⁸

²⁷ Daniel Pals, *Seven Theories of Religius*, terj. Inyik R. Muzir: *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujuh Teori Agama* (Yogyakarta: IRCiSod, 2001), hlm. 145.

²⁸ Daniel Pals, *Seven Theories of Religion...*, hlm.233-234. Pemanfaatan

Yang sakral dalam masyarakat, menurut apa yang diformulasikan Durkheim, mengacu pada pribadi atau fenomena yang dirawat dan dilindungi oleh adat istiadat dan ritual dari segala kemungkinan pengaruh profan. Kategori Durkheim terkait sakral ini, merujuk pada realitas yang mentransendensikan individu atau peristiwa-peristiwa dengan membubuhkan kolektivitas dan keluarbiasaan padanya. Nilai-nilai sakral yang selalu ingin diraih, menurut Weber, kemampuan jaman ekstatis dan visoner, dukun, asketik dan *trance* tidak bisa dicapai oleh setiap orang.²⁹

The sacred dapat diterjemahkan menjadi moralitas atau agama secara umum. *The sacred* pula menjelma menjadi ideologi atau yang lain menjadi utopia masyarakat. Nilai-nilai yang disepakati berperan untuk menjaga keutuhan dan ikatan sosial sebuah masyarakat serta secara normatif mengendalikan dinamika masyarakat. Itulah hukum utama, menurut Supriyono, dalam sebuah masyarakat yang menjadi pijakan identitas kolektif.³⁰

Pemaknaan agama secara antropologis ala Robert N. Bellah rasanya mustahil untuk dikesampingkan. Menurut Bellah, agama adalah suatu nilai, teks, kode ritual, institusi, pemikiran, kosa kata, tindakan, dan apa saja yang dapat melegitimasi realitas, melegitimasi institusi dan tindakan

konsep sakral dan profan mengindikasikan pengaruh Emile Durkheim yang sangat kuat dalam wawasan intelektual Mircea Eliade.

²⁹ Briyan S. Turner, *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, terj. Inyik Ridwan Munzir, (Jogjakarta: IRCiSod, 2012), hlm. 176-179.

³⁰ Johannes Supriyono, *Teori-Teori Kebudayaan...*, hlm. 89.

sosial dengan ontologi yang sah, sehingga segala yang “di bawah ini” mempunyai relasi analogis dengan yang “di atas sana”, sehingga manusia senyatanya dapat berpartisipasi dalam kosmos ilahiah.³¹

Amin Abdullah dengan tepat membuat artikulasi dari beberapa pandangan pakar terkait dengan kajian agama dengan memanfaatkan piranti ilmu sosial, khususnya antropologi, mengemukakan bahwa pusat perhatian pendekatan antropologi (khususnya dengan perangkat analisis fenomenologi) agama, sebenarnya hanya terbatas pada pencarian “esensi”, “makna”, dan “struktur fundamental” dari pengalaman manusia. Di dalam pengalaman keberagamaan manusia ada esensi yang *irreducible* dan itulah struktur fundamental manusia beragama.

Ulama Sebagai Elite Agama dan Agen Perubahan Sosio-Kultural

Peran signifikan dan strategis ulama di Indonesia dapat dilihat dari posisi ulama yang sangat sentral. Ulama diposisikan sebagai orang yang terdidik, kharismatis, dan penuh pengabdian di tengah masyarakat. Sebagai elite agama terdidik, ulama memiliki kontribusi penting dan berkelanjutan dalam transmisi pengetahuan agama. Disisi lain menurut Fox dan Dirjosoanjoto, posisi kiai atau ulama yang signifikan tersebut terbuka akses baginya untuk menempati posisi

³¹ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, terj. Rudy Hasisah Alam (Jakarta: Paramadina, 1991), hlm. 42.

patron dalam relasi patronase sosial dengan pengikutnya sebagai klien.³² Zamakhsyari Dhofier, melihat ulama sebagai pribadi yang dipenuhi dengan keutamaan pada penguasaan ilmu keislaman. Ulama acapkali dipandang sebagai orang yang dapat memahami dan mengenali realitas ketuhanan dan rahasia wilayah transenden dan imanen sekaligus. Oleh kalangan muslim awam, ulama diasumsikan berada pada kedudukan yang tak terjangkau, yang ditunjukkan dengan kekhususan, mulai dari pakaian yang sangat tipikal seperti sorban dan simbol-simbol lainnya.³³

Posisi ulama dalam khazanah antropologi diistilahkan *primus inter pare* satau elite agama. Posisinya eksklusif secara kultural. Mereka memiliki jalan yang lapang untuk melakukan terobosan-terobosan dalam kerangka perubahan sosial secara elegan dan tanpa anarkisme. Jalannya lempang untuk mengubah paradigma keyakinan dan pemikiran masyarakat menuju masyarakat madani.

Sejumlah ilmuwan sosial, khususnya antropolog, berhasil memotret posisi dan peran istimewa kiai atau ulama. *Pertama*, Clifford Geertz³⁴ menemukan fakta bahwa pengaruh signifikan ulama-kiai terpusat pada fungsinya sebagai makelar budaya (*cultural brokes*). Ulama-kiai adalah

³² Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 1.

³³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 56.

³⁴ Abd Kadir Ahmad, *Ulama Bugis* (Makassar: Kerjasama Litbang Agama dengan Indobish Publishing, 2008), hlm. 1-2.

figur penyaring berbagai budaya atau infiltrasi informasi dari luar ke arah kehidupan kaum santri dengan cara mengambil yang berguna dan membuang yang tidak ada manfaatnya. Jika kualitas kiai rendah dan arus informasi yang masuk terlalu deras, maka peranan penyaring tersebut akan macet, akhirnya kepemimpinan kiai menjadi tidak efektif di hadapan pengikutnya.³⁵

Kiai diklaim memerankan kepemimpinan regional yang cukup efektif, ahli dalam memediasi Islam kepada publik, melalui ajaran monoteistik Islam telah terserap ke daerah-daerah *peripheral* (pinggiran). Demikian pula, kiai diasumsikan sebagai *the main connecting link* (rantai penghubung utama) yang memediasi sistem dengan keseluruhan sistem lebih besar.³⁶

Kedua, Horikoshi (1987),³⁷ dalam penelitiannya tentang kiai dan perubahan sosial, menemukan bahwa kiai adalah mediator antara kepentingan atasan dan bawahan,

³⁵ Clifford Geertz, *The Javanese Kijai: The Changing Role of a Cultural Broker*, dalam *Comparative Studies in Society and History*, volume II, hlm. 228-249.

³⁶ Clifford Geertz, *The Javanese Kijai: The Changing Role of a Cultural Broker*, hlm. 228-249.

³⁷ Hiroko Harikoshi, Antropolog wanita berkebangsaan Jepang ini meneliti peranan kiai dari sisi kemampuannya sebagai agen perubahan sosial di tengah krisis sebagai implikasi pemberontakan DII/TII Kartosuwiryo. Salah seorang kiai bernama Yusuf Tajri, sebagai aktor sentral pemberontakan, asal Garut, Jawa Barat., Telah sukses memerankan peran idelanya sebagai agen perubahan sosial (*agent of sosial change*) menghadapi arus modernisasi dengan pandangan tradisionalnya, menuju modernisasi emansipatif. Hasil riset tersebut diterbitkan dengan judul *Kiai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).

karena kiai memiliki kemampuan individual untuk melakukan perubahan sosial terhadap pandangan hidup lingkungannya. Kiai mengubah pandangan hidup tradisional ke arah pandangan hidup modern dengan watak emansipatoris. Pandangan Horikoshi ini relatif berbeda dengan Geertz yang memandang ulama-kiai sebagai makelar budaya.

Horikoshi pun membedakan antara kiai dan ulama pada dimensi peran dan pengaruhnya di masyarakat. Ulama penekanannya lebih pada level makro dan ditujukan pada seorang muslim yang berpengetahuan. Sementara kiai tidak mesti merujuk pada mereka yang menjalankan pesantren, tetapi juga dapat diterapkan kepada guru mengaji atau imam masjid.³⁸ Sehingga, menurut Horikoshi, fungsi ulama yang terpenting adalah peran ortodoks dan tradisional mereka sebagai penegak keimanan dengan cara mengajarkan doktrin-doktrin keagamaan dan memelihara amalan-amalan keagamaan ortodoks di kalangan umat Islam.

Seperangkat teori yang telah diuraikan di atas digunakan sebagai alat bedah dalam suatu paradigma yang khusus, yakni paradigma interpretatif-fenomenologi. Secara paradigmatis, pendekatan kualitatif cenderung dikaitkan paradigma interpretatif. Metode ini memusatkan analisis bagaimana mekanisme manusia menginterpretasikan kehidupan sosiokulturalnya melalui bahasa, suara, perumpamaan, gaya pribadi, maupun ritual sosial.³⁹ Poin

³⁸ Endang Turmuzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan...*, hlm, 29.

³⁹ Chtistine Daymon dan Immy Holloway, *Metode-Metode Riset*

penting paradigma tersebut dalam kajian ini adalah bagaimana memahami perspektif sakralitas dan profanitas masyarakat Mandar atas Imam Lapeo. Hal ini sekaligus berarti sebagai upaya memahami dan mendeskripsikan pandangan dunia dan pengalaman religius mereka.

Situasi ini meniscayakan penulis untuk berdiri sebagai aktor yang memosisikan diri secara emik yang penuh empati. Di sini penulis melihat, mendengar, dan mengalami sebagai bagian pemangku budaya tersebut. Hal ini menuntut sikap penulis untuk proaktif dan mengambil langkah-langkah partisipatif, misal melakukan observasi terlibat.

Selain itu, upaya menelusuri peta perseptual-kognitif informan atau subjek penelitian, penulis mengelaborasinya dengan pendekatan fenomenologi agama. Mengingat pendekatan fenomenologis menaruh minat pada dunia kehidupan (*life world*) individu dan kelompok, serta bagaimana dunia kehidupan mempengaruhi persepsi, perspektif, motif, tindakan, dan interaksi mereka. Kekuatan fenomenologi terletak pada kemampuannya untuk membantu peneliti memasuki bidang persepsi atau sudut pandang orang lain, guna memandang kehidupan seseorang.⁴⁰

Informan dipilih secara fleksibel dengan mempertimbangkan orang-orang, *setting*, peristiwa, proses

dalam *Public Relations dan Marketing Communications*, terj. Cahya Wiratama (Yogyakarta: Bentang, 2008), hlm. 5.

⁴⁰ Christine Daymon dan Immy Holloway, *Metode-Metode Riset dalam Public Relations dan Marketing Communications*, terj. Cahya Wiratama (Yogyakarta: Bentang, 2008), hlm. 33.

dan waktu. Orang-orang yang dimaksud adalah pengikut ajaran tasawuf atau murid-murid Imam Lapeo, keluarga dekat, tokoh agama, budayawan, dan sejarawan Mandar yang selama ini *concern* dengan fenomena keagamaan ini. Mereka dipilih sebagai informan berdasarkan pengetahuan dan pengalaman mereka yang secara kolektif memiliki memori. Bahwa mereka diasumsikan berkenan berbagi pengalamam terkait pandangan dunia dan perilaku Imam Lapeo dalam konteks sakralitas dan profanitas.

Penentuan informan secara purposif atau penarikan sampel berorientasi tujuan (*purposeful sampling*). Penentuan informan lebih didominasi teknik *snowballing* (sampling rujukan berantai bola salju). Diawali dengan terlebih dahulu “mendekati” anak kandung Imam Lapeo sebagai informan kunci. Asumsi mengenai kedekatan informan ini dengan Imam Lapeo didukung oleh fakta bahwa ia merupakan anak kandung, sekaligus murid, dan hingga kini mendapatkan amanah sebagai Imam Masjid Nurul Taubah Lapeo—masjid yang awalnya dirintis Imam Lapeo. Berkat jasa dan kerjasama dengan K.H. Syarifuddin Muhsin, kemudian 20 informan lainnya ditemukan secara berantai. Dasar pertimbangan pemilihan 20 orang informan tersebut semata karena tingkat kejenuhan data yang ditelusuri. Tingkat kedalaman (komprehensif) dan holistisitas data diduga keras telah memadai.

Sebagian data yang diperlukan dalam kajian ini

Sakralitas IMAM LAPEO

telah diidentifikasi oleh penulis yang notabene dalam risetnya terdahulu juga membahas topik yang paralel. Sehingga sejumlah kemudahan didapatkan dalam menghimpun data. Tempat domisili penulis turut memudahkan akses untuk mendapatkan data, disamping relasi penulis dengan budaya, murid-murid atau pengikut tarekat yang dikembangkan Imam Lapeo selama ini sudah cukup intensif. Dengan begitu, penulis tidak kesulitan dalam melakukan wawancara mendalam (*indepth interview*) yang menjadi teknik utama proses pengumpulan data dalam riset ini. Wawancara mendalam atau wawancara etnografis ini sangat ideal dalam menjaring informasi yang terakumulasi pada latar alamiah yang mengkristal menjadi pandangan dunia para informan. Terutama wawancara terhadap informan kunci untuk mengungkap apa yang mereka pikirkan dan alami pada saat melakukan interaksi dengan Imam Lapeo, baik posisinya sebagai guru tasawuf, tokoh masyarakat, teman bergaul, dan hubungan sosial lainnya.

Melengkapi hasil wawancara mendalam, peneliti juga memanfaatkan teknik observasi partisipatif, khususnya mengamati situasi sosial yang menjadi basis konstruksi sosiokultural Imam Lapeo. Strategi ini dilakukan dengan cara peneliti menyempurnakan proses partisipatif sebagai *insider* (orang dalam) atau empati dengan mengambil peran pihak-pihak yang menjadi objek penelitian.

BAB II

PRANATA SOSIAL DI MANDAR DAN TRANSFORMASINYA

Mandar adalah tempat berpijak Imam Lapeo. Beliau lahir, bertumbuh, berdakwah, dan mengajarkan tarekat di tanah Mandar. Kosentrasi awal dari dakwah dan pergerakan tarekat Imam Lapeo terpusat di komunitas Desa Lapeo dan Pambusuang. Karena itulah, kedua desa tersebut dipilih secara purposif sebagai lokasi penelitian ini.

Lapeo adalah sebuah desa di Kecamatan Campalagian, Kabupaten Polewali Mandar, Provinsi Sulawesi Barat. Sedangkan Pambusuang masuk dalam teritorial Kecamatan Balanipa, Polewali Mandar. Keduanya berada di wilayah pesisir pantai barat Sulawesi.

Secara historis, wilayah administratif Polewali Mandar mengalami tahapan sejarah yang cukup panjang. Pada zaman Kolonial Belanda, ia masuk dalam ranah *Affdeling* Mandar yang terbagi dalam empat *Onderaffdeling*: Majene, Polewali,

Mamuju, dan Mamasa. Tepatnya berada dalam teritorial *Onderaafdeling* Polewali. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 34 Tahun 1952 dan Undang-undang Nomor 29 Tahun 1959 menetapkan *Onderaafdeling* Polewali menjadi Kabupaten Daerah Tingkat II Polewali Mamasa, yang merupakan penggabungan dari *Onderaafdeling* Polewali dan Mamasa. Sejak tahun 1959 itulah Kabupaten Polewali Mamasa berafiliasi ke wilayah Sulawesi Selatan. Pada tahun 2002 terjadi pemekaran, berdasarkan UU No 11 Tahun 2002 Mamasa dibentuk sebagai kabupaten. Hingga terbit Undang-undang Nomor 26 Tahun 2004 tentang pemekaran daerah baru bernama wilayah Sulawesi Barat. Baik Polewali maupun Mamasa masuk dalam teritorial pemekaran baru ini. Karena Mamasa sudah berdiri sendiri sebagai kabupaten, akhirnya nama Kabupaten Polewali Mamasa diubah secara resmi melalui PP No 74 Tahun 2005 menjadi Kabupaten Polewali Mandar.

Secara geografis Kabupaten Polewali Mandar terletak antara 2° 40'00"- 3°32'00' Lintang Selatan dan 118° 40'27"-119°32'27' Bujur Timur. Berbatasan langsung dengan beberapa kabupaten di sekitarnya⁴¹; sebelah barat berbatasan dengan Kabupaten Majene yang dahulu dikenal dengan Pattappingan; sebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Mamasa, tepatnya Kecamatan Mambi dan Paropo Kecamatan Alu yang memanjang dari barat ke utara bersambungan dengan Sungai Lembang Mapi yang berada di Kecamatan

⁴¹ *Badan Pusat Statistik*: Polewali Mandar dalam Angka 2010.

Tubbi, sekarang Taramanu; sebelah selatan berhadapan langsung dengan pantai barat Teluk Mandar; dan sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Pinrang. Luas wilayah Polewali Mandar sekitar 2.090,05 km persegi yang terbagi ke dalam 16 kecamatan dan 132 desa/kelurahan. Jumlah penduduknya sebanyak 373.263 jiwa.

Sosiokultural masyarakat Mandar terwujud oleh berbagai pranata sosial di dalamnya. Pranata-pranata itulah yang menentukan tujuan sekaligus kesejahteraan, dan menjaga orde atau ketertiban hidup bersama. Sekian pranata sosial yang dimaksud adalah sistem kekerabatan, perkawinan, stratifikasi sosial, dan upacara siklus hidup.

Schneider dan Gough, sebagaimana dikutip Amri Marzali, membedakan pengertian antara kekerabatan dan keturunan. Kekerabatan mengacu pada sejumlah status (posisi atau kedudukan sosial), dan saling berhubungan antarstatus sesuai dengan prinsip kultural yang berlaku. Prinsip hubungan kekerabatan ini terutama digunakan untuk: (a) menarik garis pemisah antara kaum-kerabat (*kin*) dan bukan kaum-kerabat (*non-kin*); (b) menentukan hubungan kekerabatan seseorang dengan yang lain secara tepat; (c) mengukur jauh/dekatnya hubungan kekerabatan seseorang dengan yang lain; (d) menentukan bagaimana seseorang harus berperilaku terhadap seseorang yang lain sesuai dengan aturan-aturan kekerabatan yang disepakati bersama. Sementara keturunan atau *descent* adalah garis hubungan darah antara seseorang dengan orang

lain yang diakui masyarakat.⁴²

Darmawan Mas'ud Rahman,⁴³ mengacu pada Goodenough dan Murdock, mengemukakan bahwa masyarakat Melayu Polynesia mempunyai tipe bilokal dan berkeluarga luas (*extended family*). Tipe bilokal menarik garis keturunan melalui dua garis sekaligus, yaitu garis ayah dan ibu. Tipe ini sering juga disebut sebagai sistem non-unilineal atau sistem kognatik.

Tipe kekerabatan di Mandar—dan di wilayah Sulawesi Selatan pada umumnya—tergolong sangat luas (*extended family*). Sebab ego berada pada dua ranah garis kekerabatan (*parental*) antara garis ayah dan ibu sekaligus. Menurut Christian Pelras,⁴⁴ terminologi kekerabatan tipe ini cukup sederhana dan tergolong sistem kekerabatan 'angkatan'. Seluruh kerabat yang berasal dari garis generasi pada level yang sama, baik laki-laki maupun perempuan, saudara laki-laki maupun perempuan.

Rahman menyajjarkan tipologi kekerabatan tipe Hawaiian dengan tipe kekerabatan di Mandar, khususnya di Balanipa. Fenomena yang sama juga ditemukan di Majene. Pijakan istilah tersebut bertumpu pada penyebutan saudara sekandung dan sepupu (*siling cousin terms*), sehingga dapat

⁴² Muhammad Rais, "Etika Bisnis Wirausaha Mandar-Majene", *Disertasi* (Makassar: Pascasarjana Universitas Hasanuddin, 2008), hlm. 69.

⁴³ Darmawan Masud Rahman, *Puang dan Daeng*(Makasar: Universitas Hasanuddin,2014), hlm. 76.

⁴⁴ Christian Pelras, *Manusia Bugis*, terj. Abdul Rahman Abu et.all. (Jakarta: Nalar, 2006), hlm 176.

dilihat secara jelas pertalian jarak seberapa jauh seseorang dari ego.

Lebih jauh Rahman melihat kekerabatan orang Mandar secara sosiokultural yang bisa dikatakan komprehensif, dengan menghubungkan keterkaitan antara manusia sebagai alam mikrokosmos dengan dunia transendental sebagai alam makrokosmos. Pandangan kosmogoni dan kosmologi orang Lapeo dan Pambusuang di Balanipa-Mandar mengejawantah dalam pola pembagian dunia atas menjadi tiga bagian, yaitu *langi'* (langit) sebagai simbol dunia transendental; *lino, lita* (bumi dan atau tanah) sebagai dunia tengah, *buriliung* (pertiwi) sebagai simbol dunia bawah. Dua dunia yang tidak bisa dipisahkan adalah *alang kende* (mikrokosmos) dan *alang kaiyang* (makrokosmos). Tiap-tiap kosmos itu di samping menimbulkan keseimbangan dengan dunia lainnya, namun di sisi lain juga berpotensi menimbulkan ketidakseimbangan (*disequilibrium*). Fenomena ini populer di kalangan orang Mandar dengan ungkapan *alang kende membolong di alang kaiyang, anna alang kaiyang membolong di alang kende* (makrokosmos menyatu dengan mikrokosmos). Pandangan dunia tersebut mereka formulasikan dalam konsep mistikal “*da'dua tassisara' anna tallu tammallaisang* (dua ranah yang tak terpisahkan, dan tiga ranah yang tak terbedakan). Pandangan dunia ini kemudian diejawantahkan dalam berbagai sistem sosial dan budaya di Balanipa, dan Mandar secara keseluruhan.

Pandangan kosmogoni di atas, jika diturunkan

Sakralitas IMAM LAPEO

ke dalam domain sistem kekerabatan orang Balanipa dan Mandar, akan muncul dalam simpul-simpul tiap generasi. Dalam jejaring generasi, misalnya, pusat untuk menentukan tingkat dari setiap hubungan menyimbolkan bumi (*lino*) sebagai dunia tengah atau langit pertiwi (*langi'na buriliung*). Terminologi kekerabatan yang masuk dalam level ini adalah; *luluare* (saudara) yang terdiri atas kakak (*kaka'*), lebih tua di atas ego, adik (*andi'*) lebih mudah/di bawah ego, sepupu sekali (*boyang pissang*), sepupu dua kali (*boyang penda'dua*), sepupu tiga kali (*boyang pettallung*). Semua term yang berada dalam garis kekerabatan lineal dalam arti inti (*core meaning*), dan garis kekerabatan kollerateral, keduanya dapat dihitung di dalam arti inti dan dalam arti perluasan (*extensional meaning*). Bila dihitung level generasi di atas ego, maka yang mengemuka adalah term *kama'pua*, atau *appo* (setiap laki-laki pada jenjang generasi ayah), merupakan simbol tangga langit' (langit tengah), jenjang generasi *kanne/nene'* atau jenjang atau satu jenjang di atasnya sebagai simbol *langi'na langi* (langit teratas). Pada jenjang di bawah ego, muncul term *ana'* (anak) atau setiap laki-laki dan perempuan yang berada pada jenjang generasi *ana'* (anak), merupakan simbol *tangngana buriliung* (bagian tengah dari alam pertiwi), jenjang generasi setingkat di bawah anak atau dua tingkat di bawah ego, ada *appo* (cucu) atau setingkat di bawahnya disebut *appo utti'* (cicit), sebagai simbol *buriliung*.

Sistem kekerabatan ataupun keturunan paling utama terbentuk melalui perkawinan. Nilai sebuah perkawinan

bagi kalangan Mandar, masih sangat disakralkan. Dalam tradisi di Mandar, *siala/karwen* (perkawinan), tidak terbatas pada ikatan yang menyatukan dua orang mempelai, namun ikut pula gerbong dua keluarga yang teritegrasikan. Ikatan kekeluargaan biasanya sudah lama terbangun, tetapi acapkali jalinan tersebut diperkuat agar lebih solid melalui perkawinan (*mappakedzeppe anu karao*). Menurut Abu Hamid, keluarga besar yang sering jadi idaman orang-orang tua harus dilakukan dengan pertimbangan yang matang terutama dalam proses pemilihan jodoh. Setiap pilihan yang diambil acapkali mempunyai alasan-alasan tertentu yang mengacu pada tradisi budaya dan kecenderungan untuk mempertinggi martabat keluarganya.

Parameter yang dipakai di Mandar dalam menilai seseorang (*mappennasai rumbu apinna*) masih konsisten dengan norma-norma yang berlaku di dalam masyarakat. Walaupun tidak bisa dinafikan bahwa norma-norma tersebut acapkali diabaikan karena pertimbangan pragmatis. Sudah tidak tabu lagi jika seseorang membanggakan status pekerjaan yang disandang calon mempelai walaupun nilai-nilai yang lain (etika, kepatuhan terhadap agama dan budaya) tidak menjadi penilaian utama. Namun yang masih kuat dipegang adalah ukuran material meski agak netral, yaitu jika anak laki-laki dalam masyarakat Mandar ingin menikah maka terlebih dahulu kedua orang tuanya akan menanyakan kemampuan anaknya untuk memenuhi kebutuhan rumah tangganya kelak. Ini selaras dengan ungkapan majas yang berbunyi '*mua*'

mullemi mappenggulilinni lappuran peppitu malamoo karweng (kalau kamu sudah sanggup mengelilingi dapur selama tujuh kali maka pintu pernikahan terbuka untukmu). Ungkapan tersebut bermakna lelaki boleh menikah apabila mempunyai kemampuan ekonomi untuk menjamin anak dan istrinya setiap hari mulai dari hari pertama sampai hari ketujuh dalam seminggu secara terus-menerus selama kehidupan rumah tangganya.⁴⁵

Perkawinan yang dianggap ideal di kalangan orang Mandar adalah dengan keluarga dekat. Bisa perkawinan antarsepupu sekali (*boyang pissang*), sepupu dua kali (*boyang penda'dua* atau *tambenganna memang*), *mappakadeppe anu karao*, atau pernikahan dengan sepupu tiga kali ke atas, baik yang bersifat paralel maupun silang—perkawinan tipe endogam. Tipe perkawinan ini memunculkan pengelompokan dalam wilayah tertentu dan menumbuhkan berkekerabatan yang khusus.

Kekerabatan ini menjadi ruang bertumbuhnya nilai-nilai humanis secara lebih luas yang bersifat simbiosis mutualistik di antara sesama, di antaranya *sibali parri* (saling menolong), *sianoang pamai* (saling berempati), *siamamasei* (saling respek), dan *sirondo-rondo* (saling membantu). Nilai-nilai humanis tersebut masih dominan ditemui dalam perilaku dan interaksi sosial masyarakat Mandar.

Pranata perkawinan orang Mandar tidak bisa

⁴⁵ Madjid Kallo, *Organisasi Kerja Nelayan Mandar*(Makassar: Universitas Hasanuddin, 1992), hlm. 90.

dilepaskan dari mitos. Salah satu yang menjadi pantangan adalah tabu pernikahan dengan sepupu satu kali. Alasannya pernikahan itu akan berpengaruh pada kesempurnaan anak-anak yang dilahirkan, khususnya pada kapasitas intelektualnya. Selain itu perkawinan antara bibi dengan kemenakan diwanti-wanti agar dihindari.

Pasca menikah, biasanya pasangan memilih tempat tinggal untuk menetap agak lama di lingkungan keluarga istri. Pilihan lainnya adalah membuat dan memilih tempat menetap di sekitar kerabat istri (*uxorilocal residence*). Pada umumnya mereka berinisiatif untuk memiliki tempat tinggal sendiri secepatnya setelah menikah. Sehingga rata-rata pasangan pengantin tinggal di rumah orang tua setelah menikah tidak lebih dari satu tahun, apalagi jika pasangan tersebut ingin cepat mendapatkan keturunan. Alasan lain adalah yang mengemuka adalah keinginan agar lebih mandiri (*mallaoang alarwe*) dengan keluarga batihnya sendiri, dan kebebasan menentukan nasib keluarganya di masa depan. Pilihan ini juga bersifat preventif, yakni untuk menghindari konflik dengan orang tua yang acapkali terseret dalam perselisihan anak-anak mereka yang sudah berumah tangga, termasuk dengan saudara ipar kedua pihak. Fenomena tersebut terekam dalam kalimat afirmatif di kalangan orang Mandar, "*dotai tia tau sipeendeang luluare daripada sipamboyanan, mua melo'toi tia tau siarendengan malluluare*" (lebih baik berpisah rumah tetapi silaturrahi terjaga, jika soliditas keluarga ingin tetap

eksis).⁴⁶

Meski begitu, pola hubungan dalam keluarga di Mandar tidaklah seragam. Kadang-kadang ditemukan beberapa keluarga yang diisi oleh keluarga batih (*nucleur family*) yang hanya terdiri dari pasutri dan anak-anak mereka. Tetapi juga ditemukan pola keluarga luas (*extended family*) yang menampung keluarga yang sudah relatif jauh yang terdiri dari sepupu kedua belah pihak, bahkan keluarga yang sangat jauh sekalipun setelah melalui proses penelusuran silsilah keluarga (*mattuttung bija*). Fenomena ini justru mendominasi keluarga-keluarga di Mandar yang lebih memprioritaskan keluarga dekat dalam proses rekrutmen karyawan dan kemitraan dalam berbisnis dan aktivitas sosial-kultural lainnya.

Sistem keluarga dan kekerabatan adalah dua entitas yang determinan membentuk stratifikasi sosial. Stratifikasi sosial merupakan karakteristik universal dalam kehidupan masyarakat. Setiap unit masyarakat selalu memiliki struktur pelapisan sosial. Anggota di dalamnya tidaklah sama. Ada tipologi pelapisan sosial yang stratifikasinya ekstrim atau ketat stratifikasinya, tetapi ada juga pelapisan yang lunak atau longgar (*soft stratification*).

Pelapisan sosial berkaitan dengan adanya kelompok-kelompok bertingkat yang berpeluang untuk memperoleh akses menuju prestise, kekuasaan, dan hak-hak istimewa

⁴⁶ Jurairi, "wawancara", tanggal 23/8/2013 di Tinambung.

lainnya yang tidak sama (asimetris). James Brooke, sebagaimana dikutip Pelras dalam kunjungannya ke Sulawesi Selatan pada tahun 1845,⁴⁷ menemukan fenomena sosial, dengan pernyataannya, "Tidak ada bangsa yang melebihi mereka—Bugis, Mandar, dan Makassar—dalam hal pengagungan terhadap status kebangsawanan, sehingga tidak ada orang melebihi mereka dalam mempertahankan darah mereka. Mereka sangat hati-hati menjaga darah keturunan seperti menjaga kemurnian kuda pacu, karena sekali darah murni itu tercemar, tidak akan pernah lagi dibersihkan dari noda. Keistimewaan yang diperoleh dari darah bangsawan murni banyak jumlahnya dan penting artinya.

Dalam domain budaya Mandar, ditemukan juga stratifikasi sosial yang dikonstruksi secara sosiokultural yang diwariskan oleh kerajaan Balanipa-Mandar. Dahulu jabatan dalam pemerintahan kerajaan di Mandar berkait erat dengan stratifikasi yang ditempati seseorang. Konstruksi semacam itu masih terasa hingga kini. Ketika masuk dalam ranah birokrasi acapkali terdengar term-term yang khas aristokrat, seperti *daeng* dan *puang*, walaupun dipahami bahwa pakem birokrasi bukan monarki melainkan republik yang mengedepankan demokrasi dan kesetaraan.

C. Nooteboom⁴⁸ mengemukakan, dahulu orang membedakan secara tajam empat lapis sosial, yaitu raja dan

⁴⁷ Pelras, *Manusia Bugis...*, hlm. 193.

⁴⁸ Sebagaimana dikutip Muhammad Rais, *Etika Bisnis Wirausahawan Mandar...*, hlm. 85

Sakralitas IMAM LAPEO

sanak keluarga, bangsawan lainnya, penduduk biasa atau petani biasa, dan hamba-hamba. Seiring terjadinya penghapusan perbudakan, pemisahan kedua lapisan yang terakhir dengan sendirinya hilang. Tetapi karena regulasi tersebut baru dieksekusi, sekarang ini persepsi derajat sosial seperti itu tetap mempunyai pengaruh. Perkawinan antara lapisan satu dengan yang lain, serta anak-anak yang lahir dari perkawinan itu, bila tidak dari darah asli maka dihitung sangat rendah. Dengan demikian, ketentuan perkawinan harus terjadi dalam lapisan yang sama. Pada kasus kelas sosial tertinggi jumlah orangnya sangat kurang sehingga terjadi banyak perkawinan dengan ikatan famili.

Pelapisan sosial di Mandar pada dasarnya tidak berbeda dengan pakem yang ada pada etnis Bugis-Makassar, semuanya mengacu pada pertalian darah. Perkawinan menghubungkan darah seseorang dengan orang lain di dalam masyarakat, lantas membentuk dasar pertautan dalam bentuk ikatan sosial yang kuat.

Fredericy⁴⁹, mengutip kodifikasi Malinckrodt atas pelapisan sosial masyarakat Mandar, menuliskan bahwa stratifikasi sosial di Mandar terdiri atas *todang layana*, *tau maradeka*, dan *batua*. Ketiga tersebut memuat lapis-lapis golongan yang tidak seragam.

Todang Layana atau lapisan bangsawan dibagi dalam 5 kategori golongan. *Pertama, de arrajang*; stratifikasi

⁴⁹ Herman Fredericy, *De Standen Bij de Boeginessen en Makassaren* (S. Grave: Heger, 1933), hlm. 11.

ini merupakan puncak piramida sosial, manifestasi darah bangsawan yang dicirikan dengan sebutan *puang mannassa ressu* (sangat paripurna), merupakan anak hasil perkawinan pasangan suami-istri yang memiliki kadar darah *malebu tongang* (tulen)⁵⁰.

Kedua, de ana mattola payung (de opvolgers van het zonnesherm. Nakomelingen van zulver bloed van vorige vorsten). Stratifikasi yang memiliki kadar darah bangsawan dengan nilai *sangnging*, yang merupakan anak dari pasangan suami-istri yang keduanya mempunyai kadar darah *sangnging*. Anak *Pattola Payung* dalam pandangan Amin Daud adalah orang yang memiliki kriteria atau kadar *apuangan*, *puang ressu*, *puang sangnging*, dan *puang tallupparapa* (3/4), yang dapat menjadi calon.

Ketiga, de maraddia tallu parapa. Level stratifikasi *Mara'dia tallu parapa* (3/4) masih dalam status kepemilikan otoritas untuk menjadi *maradia* atau perdana menteri. Mereka masih memiliki darah kebangsawanan, yang merupakan hasil perkawinan pasangan suami-istri kalangan aristokrat dengan kadar darah *tallu parapa*. Rahman (1988) menengarai golongan ini bisa saja merupakan hasil perkawinan antara seorang bangsawan *ressu* atau *sangnging* dengan perempuan

⁵⁰ Dalam tradisi suksesi pemerintahan pada masa kerajaan di Mandar menampakkan fenomena sosial yang khas. Raja yang tidak boleh secara prerogatif memilih keturunan langsungnya (anak kandung) untuk menggantikan posisinya. Istilah putera mahkota sebagai pewaris tahta tidaklah populer di dalam ranah kerajaan Mandar pada umumnya. Proses pemilihan raja menjadi kewenangan suatu lembaga atau dewan adat yang memilih secara demokratis tanpa intrik dan intervensi dari siapapun.

Sakralitas IMAM LAPEO

ningrat dengan kadar darah *separapa* (1/4) atau sebaliknya. Lapisan *maradia tallu pparapa, ana' pattola paying* (*puang ressu* atau *puang sangnging*) memiliki kewenangan untuk menjadi *maradia* (raja), *maradia matoa* (mangkubumi dan perdana menteri) dan posisi *maradia malolo* (menteri pertahanan).

Keempat, de puang sasigi atau 1/2. Strata ini memiliki kadar darah aristokrat dengan kalkulasi simbolik yang populer dengan *sasigi*. Ia adalah hasil perkawinan dari pasutri yang dikalkulasi berdarah *sasigi*. Bisa juga terjadi jika suami berasal dari kalangan ningrat dengan kadar darah *tallu parappa* menikah silang dengan *separapa* ataupun sebaliknya. Bisa juga hasil kalkulasi kadar darah *ressu* (tulen) ataupun *sangnging* dengan ibu yang berasal dari darah biasa tanpa masuk kategori kalkulasi darah tetapi juga bukan dari kalangan batua (sahaya).

Kelima, de puang siparapa. Orang Mandar yang ada pada lapisan ini masih tergolong ningrat, tetapi nilai kebangsawanannya hanya *separapa* (1/4) sebagai hasil perkawinan antara laki-laki dengan perempuan yang keduanya memiliki kadar darah *separapa* (seperempat). Atau dari kadar darah *sasigi* (1/2) dengan perempuan yang tidak masuk kategori ningrat tetapi juga bukan sahaya.

Adapun stratifikasi *tau maradeka* atau orang biasa dibagi dalam tiga kategori golongan. Pertama, *de tau pia*. Golongan ini memiliki otoritas untuk menjadi bagian dari institusi keadatan dalam ranah *amaradiangan* sebagai representasi dari rakyat (lembaga legislatif) dalam postur

‘birokrasi’ *amaradiangan*. Secara struktural *tau pia* menempati posisi di bawah level *todiang layana* dengan gelar *pabbicara* atau *pappuangan* dan *qadhi*.

Kedua, tau pia nae (hoogere hoofdengeslachten). Strata aristokrat ini merupakan perkawinan silang antara keturunan raja (*bija maradia*) dengan keturunan hadat (*tau pia ana’ pattola ada’ atau bija ada’*). Menurut Rahman, apabila mereka memilih jabatan adat yang terdiri dari sepuluh jabatan hadat (*ada’ sappulo sokko*) maka sapaannya adalah *puang*, sebaliknya pilihan jabatan *maradia* berimplikasi pada sapaan *daeng*. Dahulu *maradia* memiliki beberapa pejabat yang mempunyai garis keturunan *tau pia na’e*. Amin Daud menyebut kelompok yang memiliki turunan *hadat (pappuangan)* dan memiliki kadar “*apuangan*” yang disebut *salleso* (1/8), kelompok masyarakat ini jarang sekali ditemukan menduduki salah satu jabatan hadat/adat.

Ketiga, Tau pia biasa (legere hoofdengeslachten). Golongan yang masuk dalam kategori ini adalah hasil perkawinan memiliki kadar darah turunan *ada’* dan berhak atas jabatan *ada’*, atau hasil perkawinan antara penghuni lapisan *maradia* dengan lapisan khalayak biasa (*tau samar*) atau turunan sahaya. Keturunan ini tidak memiliki akses untuk memasuki jabatan adat yang disebut *ada’ sappulo sokko* di kerajaan Banggae dan Mandar pada umumnya. Meliputi; Pabbicara Banggae, Pabbicara Totoli, Pabbicara Pangali-ali, Pabbicara Baru, Tokaiyang di Banggae, Puang

di Talise, To malamber di Rangas, Tokaiyang di Pangali-Ali, Tolimappingnge' di Galung, dan Lasebua'. Taupia Biasa, menurut M. Amin Daud, merupakan turunan adat yang sudah tidak mendapat akses politik kerajaan untuk salah satu jabatan adat karena dianggap sudah lepas.

Satratifikasi *batua* atau budak dalam struktur sosio-kultural di Mandar ini terbagi dalam beberapa golongan, di antaranya: 1) *batua sossorang* adalah budak secara genealogis atau keturunan; 2) *batua nialli* adalah budak belian; 3) *batua inrangang* adalah budak tawanan perang. Kelompok *batua* yang disebut terakhir bisa juga terjadi karena hutang. Status kesahayaannya dapat ditebus dengan membayar lunas hutangnya. Atau juga *batua naluang paleko*, budak yang dikarena melakukan kesalahan. Ada juga entitas budak yang tidak disebut Fredericy, karena memang golongan ini lebih awal dihapuskan, yaitu *batua taimanu*. Budak perempuan yang dibeli/dibebaskan dan digauli oleh *maradia*, kemudian anak hasil perselingkuhan tersebut dinamai *batua taimanu*.

Pelapisan Sosial yang Melonggar

Stratifikasi sosial di Mandar pada fase aristokrasi yang sangat ketat dan kompleks di atas telah mengalami transformasi sebagai bentuk penyesuaian terhadap perubahan sosial yang ada. Pelapisan sosial melonggar seiring perubahan postur, struktur, dan ideologi negara menjadi demokratis. Pada waktu yang sama kelonggaran tersebut merupakan hasil interaksi dengan dinamika kehidupan makro, mulai

dari hubungan dengan dunia luar yang secara eksternal berpengaruh dengan semakin terintegrasinya sistem ekonomi global, kolonisasi Hindia Belanda, kemerdekaan Indonesia, keberhasilan Islamisasi, modernisasi ekonomi ala Orde Baru yang berimplikasi pada meningkatnya warga terdidik atau pun yang sebatas melek huruf, sehingga terbuka peluang yang sama seluruh warga negara untuk mobilitas sosial secara vertikal maupun horizontal dalam rangka memperbaiki status sosial, ekonomi dan budaya.

Hubungan dengan dunia luar yang semakin terbuka membuka peluang bagi anggota masyarakat untuk mengejar status ekonomi, politik, praktis semua orang terbuka peluang untuk mengejar ekonomi, politik, dan pendidikan, untuk menggeser posisi sosial yang menekuk mereka selama ini. Salah satu lapisan sosial yang paling cepat tereduksi adalah *batua* atau *ata'* dan *tau samar*. Mobilitas sosial dari *batua* ke tahap *tau samar* seterusnya sampai pada level strata *tau pia* dipicu oleh pergeseran parameter yang mengukur kemuliaan dan kesuksesan hidup. Parameter lama yang mengukur status sosial seseorang berdasarkan “kadar darah”-nya telah dievaluasi secara berangsur-angsur menjadi parameter baru yang mengacu pada kadar intelektualitas pada ranah keagamaan (*to panrita*), kekayaan (*to sugi*), keberanian (*to barani*), dan keahlian atau profesionalitas (*to manarang*).

Mobilitas kelas atau golongan juga terjadi dalam jalur pranata sosial yang ada, khususnya lewat perkawinan. Meski

asas ideal perkawinan mementingkan kesederajatan dalam stratifikasi yang sama, dalam kenyataannya individu dari kelas yang satu bisa menikahi individu kelas lainnya. Strategi perkawinan ini juga dicatat Pelras dalam konteks kultur Bugis, di mana mobilitas sosial dimungkinkan lewat strategi pernikahan. Selain itu usaha individual yang memungkinkan dirinya mencapai kondisi tertentu sehingga disamakan dengan orang dari lapisan yang lebih tinggi—sebagaimana ukuran *to panrita*, *to sugi*, *to barani*, dan *to manarang*. Pandangan Pelras tersebut mengaskan bahwa dalam kondisi tertentu pengakuan sosial yang sejajar dengan kebangsawanan dapat disematkan kepada “pahlawan” yang berhasil, seperti anggota militer, pengusaha sukses, ahli *lontara* (kini para sarjana dan akademisi), dan ulama.

Kecepatan pergeseran paradigma kultural didukung oleh prototipe budaya Mandar yang relatif terbuka terhadap inovasi-inovasi yang merupakan implikasi dari kondisi kehidupan pesisiran yang determinan membentuk sikap dan perilaku. Kondisi ini membuka pilihan-pilihan pekerjaan baru seperti wirausaha-wirausaha di Mandar yang sebelumnya menjalin jaringan perdagangan antarpulau dengan pedagang domestik dan mancanegara. Kelompok dominan terlibat dalam transformasi adalah orang-orang yang sangat jauh dari lingkaran aristokrat, mereka lahir dan dibesarkan di pegunungan dan pedesaan yang relatif terpencil.

Sementara itu, tekanan dari kelompok keturunan

aristokrat—yang diasumsikan selalu terjadi dalam proses pergeseran sosial karena keengganan bersaing—relatif kecil, bahkan bisa dikatakan tidak ada. Hal ini berkaitan dengan kultur suksesi di Kerajaan Mandar dan Balanipa yang lebih bersifat kompetitif di kalangan keturunan raja. Model suksesi ini tampak sebagai pengecualian dari term putra mahkota yang selalu menjadi pewaris tahta. Estafet kepemimpinan kerajaan ditentukan secara pemilihan oleh dewan adat. Hal itu meniscayakan kompetisi dan rivalitas di kalangan keluarga raja, bahkan dalam kepentingan ‘memperebutkan’ jabatan-jabatan strategis dalam lingkungan kerajaan.

Dari situ bisa dilihat transformasi yang secara makro terjadi pada struktur sosial masyarakat setelah hadirnya Islam yang berimplikasi pada perubahan nilai, struktur, maupun relasi sosial. Islam menawarkan relasi yang lebih egalitarian, sarat dengan kesejajaran dan kesederajatan. Hal ini kemudian memengaruhi watak dan karakter manusia Mandar, Bugis, Makassar dan etnis lainnya yang menghuni jazirah Sulawesi. Sebab parameter Islam yang dipakai untuk menilai makhluk adalah ketakwaannya kepada Tuhan.

BAB III

PEMBAURAN ISLAM DENGAN BUDAYA MANDAR

Islamisasi di Mandar

Sejarah Islamisasi di Mandar setidaknya melalui empat jalur. Keempatnya adalah jalur politik, perkawinan, pendidikan, dan perdagangan. Saluran politik terjadi dalam dinamika khas kerajaan, dalam konteks Mandar adalah Kerajaan Balanipa-Mandar. Kedatangan Abdurrahim Kamaluddin sebagai pembawa Islam dari Gowa tidak mendapatkan resistensi dari masyarakat Mandar, baik lingkungan kerajaan Balanipa maupun akar rumput (*grass roots*). Relasi Kerajaan Balanipa dan Gowa memberikan keuntungan tersendiri bagi penyebaran Islam melalui jalur ini. Proses dakwah sang penganjur Islam tersebut hampir tidak ditemukan hambatan.

Raja Balanipa menyambut Islam secara proaktif. Maradia Pallis I Kanna Cunnang yang mengundang Abdurrahim Kamaluddin dalam suatu pertemuan di

istana kerajaan. Abdurrahim Kamaluddin didaulat untuk menjelaskan ajaran Islam yang diperkenalkan di Mandar. Mendengar penjelasan tersebut Arajang Balanipa Daetta Tommuane tertarik dan tanpa berfikir panjang ia pun meminta dituntun untuk mengucapkan syahadat sebagai penegasan akan keislamannya. Selang waktu yang tidak lama Maradia Arajang Balanipa memproklamirkan agama Islam yang dia anut kepada rakyatnya, sekaligus mengajak mereka untuk ikut dalam kayakinan tersebut.

Islamisasi melalui kalangan bangsawan berimplikasi pada akselerasi dan mudahnya proses Islamisasi diranah akar rumput. Ini selaras dengan pandangan Uka Tjandrasasmita (dalam Sewang: 7), jika gubernur dan para bangsawan menerima agama baru rakyat akan siap mengikuti. Dalam adat mereka, pada tingkat yang berbeda-beda, para raja atau sultan dipandang sebagai wakil Tuhan di dunia. Setelah penguasa memeluk Islam, maka rakyat pun diislamkan. Pengislaman oleh penguasa itu merupakan implikasi politik-kultural DARI posisi penguasa atau bangsawan sebagai *primus inter pares* dalam tata pemerintahan di kerajaan Balanipa-Mandar. Hal ini sebagaimana dideskripsikan Uka Tjandrasasmita (1986):

If their governors and nobles adopted a new religion, they would readily follow, as in their tradition in different degree their king or sultans were regarded as divine representatives in this world.

(Jika penguasa dan kalangan bangsawan mengadopsi suatu agama baru, mereka secara spontanitas akan diikuti, sebagaimana dalam adat mereka dalam derajat yang berbeda-beda kalangan raja dan sultan acapkali disublimasi sebagai representasi Tuhan di muka bumi).⁵¹

Leonard. Y. Andaya termasuk Indonesianis yang mengapresiasi kesuksesan proses islamisasi ini. Ia menyatakan, abad ke-17 merupakan periode luar biasa dalam sejarah Sulawesi Selatan. Perubahan serempak terjadi dalam skala luas, banyak penguasa lokal dan pengikutnya yang dalam waktu singkat beralih memeluk agama Islam. Ini tidak pernah terjadi sebelumnya. Keberhasilan Islam pada dua dekade pertama abad ke-17 itu terutama disebabkan oleh Raja Gowa pertama yang memeluk Islam, dan berkeyakinan bahwa sudah menjadi kewajibannya untuk menyebarluaskan agama Islam kepada para tetangganya, bila perlu dengan menaklukkan mereka.

Metode atau strategi (*kaijiyyat*) islamisasi melalui golongan elit politik kerajaan juga terjadi pada kerajaan-kerajaan yang berafiliasi dengan kerajaan Balanipa dalam kerajaan-kerajaan pitu babana Binanga, seperti pada kerajaan Pamboang. Setelah Raden Mas Suryodilogo dan Syaikh Zakaria al-Maghribi menuai sukses dengan mengislamkan

⁵¹ Uka Tjandrasasmita (ed.), *Sejarah Nasional Indonesia III* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), hlm. 24.

Maradia Pamboang bernama Tomatindo di Agamana, maka keduanya dengan mudah mensyiarkan Islam di ranah publik bahkan sampai ke kerajaan Sendana, Tappalang dan Mamuju.

Masuknya Islam kemudian membawa perubahan pada dimensi kehidupan sosial, baik politik pemerintahan, budaya, dan seni. Politik, budaya, dan pranata sosial di dalamnya mengalami proses akulturasi dengan ajaran dan nilai-nilai keislaman. Hal itu berlangsung lembut tanpa menimbulkan pertentangan di masyarakat. Abdurrahim Kamaluddin tidak secara frontal mengubah tata nilai dan praktik-praktik sosial-politik telah terinstitusionalisasi pada masa pra-Islam. Sebagai catatan, sejumlah tata politik yang dibenarkan oleh adat secara konkret dan telanjang bertentangan dengan syariat Islam. Misalnya, sebagian pendanaan kerajaan dipungut dari perjudian, pasangan suami-istri dalam perkawinan yang harus dipilih berdasarkan “darah” dan bukan mengacu pada kualitas keagamaan seseorang, diferensiasi dalam stratifikasi sosial yang sangat ekstrim, sakralisasi terhadap arajang, perkawinan yang dilakukan beberapa oknum di kalangan bangsawan dengan deretan wanita sebagai selir, termasuk budak-budak mereka yang dibeli dan digauli tanpa pernikahan yang legal, juga pemujaan kepada benda-benda budaya yang disakralkan.

Upaya menjaga keseimbangan dua pendulum antara ajaran Islam dan adat ini relatif sukses sehingga tidak menimbulkan benturan nilai profetis dengan nilai adat. Islam tidak mentransformasi lembaga keadatan secara substansial.

Integrasi islam dengan politik dan adat berjalan dalam bingkai dialog.

Pasca masuknya Islam di Kerajaan Balanipa, sekitar tahun 1610, bentuk dan struktur pemerintahan mengalami perubahan sesuai dengan *allewuan ada*. Dibentuk suatu lembaga baru dengan tupoksi pelayanan keagamaan yang disebut *parewa sara* (lembaga syara') di bawah pimpinan seorang *qadhi* atau *kali*. Lembaga syara' ini mencakup *parewa masigi* (takmir masjid) yang terdiri dari *capua* (tugasnya mendampingi *kali* atau *qadhi* dalam acara ritual adat), *jannang*, *katteq* (bertugas mengelola keagamaan di bidang dakwah dan khutbah), *bilal* (pengurus masjid merangkap muazin tetap), dan *doja* (bertugas mengelola keuangan masjid dan sumbangan lainnya). Sebelum masuknya Islam, urusan keagamaan dipercayakan kepada pejabat khusus, yaitu penghulu kampung. Ini adalah jabatan urusan kerohanian tradisional secara umum.

Pejabat *qadhi* di bawah koordinasi langsung dengan *maradia* dan diangkat langsung oleh raja. Versi lain mengemukakan bahwa *qadhi* dipilih melalui seleksi ketat Tomawuweng dari kalangan Appe Banua Kayyng. Pejabat yang terpilih ini kemudian diberi gelar *maradia sara*. Untuk menggapai posisi sebagai *maradia sara* harus melalui seleksi yang ketat dengan keunggulan dalam perlombaan membaca alquran, dengan jangkau waktu satu bulan harus dikuasai. Yang tercatat sebagai *qadhi* pertama adalah dari kalangan

bangsawan yang bernama I Tammerus alias Insyilala.

Dalam lontara Mandar (Pappasanganna Kalindaqdaq) disebutkan bahwa:” *Kali bali pakkana arayang, ia manang maqurus sininna sara agamae*”. (*Qadhi* atau *kali* merupakan mitra kerja strategis *arajang* yang khusus mengelola semua hal yang berkaitan dengan masalah syariat agama). Kedudukan *qadhi* dalam struktur Kerajaan Balanipa memiliki otoritas dan kekuasaan yang relatif luas. *Qadhi* bertanggungjawab dalam hal pengembangan syiar Islam, pembinaan dan pemeliharaan rumah-rumah ibadah, melayani upacara-upacara keagamaan, mengurus jenazah, dan termasuk proaktif dalam memutuskan dan mengatur segala hal yang berhubungan dengan bidang syariat Islam. *Qadhi* juga merangkap sebagai penasihat dan pendamping raja dalam implementasi peradilan adat yang harus relevan dengan syariat Islam, khususnya *abwal as-syakhsiyah* seperti pernikahan, perceraian, rujuk, dan hukum *faraidh* (warisan). *Qadhi* juga mengemban tugas kerajaan yang lebih politis, seperti memimpin seremonial adat seperti upacara *tudang ada'* dan penerimaan tamu-tamu kehormatan kerajaan.

Pelras, sebagaimana dikutip Rais, juga mengamati akulturasi dan integrasi aspek-aspek syariat Islam dalam rangkaian hukum dan norma adat. Di mana di setiap kerajaan dan kedatuan dibangun masjid dan ditunjuk pejabat *qadhi(kali)*, imam (*imang*), serta khatib (*katte*). Pejabat-pejabat tersebut acapkali diambil dari kalangan bangsawan. Ini dilakukan

untuk mempertahankan privilese mereka agar kalangan elit kerajaan tetap menguasai jabatan-jabatan keagamaan, sekaligus mempertahankan unsur-unsur kepercayaan lama yang selama ini menopang kekuasaan politik mereka.

Dalam perkembangannya golongan *qadhi* ini merupakan kelompok sosial tersendiri dalam kedudukannya sebagai alim ulama. Kelompok ini diakomodasi dalam struktur pemerintahan sebagai bagian pilar komposisi ketahanan kerajaan, yang terdiri dari; 1) golongan bangsawan yang populer dengan gelar *tomawuweng*; 2) golongan alim ulama dan cendekiawan; 3) angkatan bersenjata; 4) pengusaha.

Persentuhan terus-menerus antara *sara'* dengan hukum-adat di Mandar membuat batas-batas antara *sara'* dan adat semakin menipis. Kepatuhan pada adat hampir sejajar dengan ketaatan pada agama. Akulturasi dan amalgamasi Islam dengan adat membuka akses yang relatif fleksibel dalam proses islamisasi. Orang Mandar selalu mengidentikkan diri dengan Islam sebagai pengejawantahan loyalitas (*al-wala*) pada agama ini.

Maidir Harun (2006) mengelaborasi fenomena persentuhan Islam dengan budaya adat-istiadat masyarakat. Pada mulanya Islam bersentuhan dengan budaya dan adat-istiadat bangsa-bangsa non-Arab, seperti Persia, Turki, Barbar, India dan Melayu. Bahkan pada zaman modern sekarang, Islam sangat intens bersentuhan dengan budaya Barat, sebagai budaya yang amat berpengaruh pada zaman

modern sekarang. Mengacu pada klaim Harun tersebut, bisa dilihat relasi yang sangat kuat antara Islam dengan kultur Minangkabau. Kultur Mandar termasuk yang terkenal sangat kuat hubungan antara agama Islam dengan kultur local. Walaupun Kerajaan Balanipa tidak mendeklarasikan diri sebagai kerajaan Islam, tetapi memanfaatkan nomenklatur atau konsep-konsep politik yang khas Islam seperti kesultanan, atau jabatan khalifah. Inilah bagian dari kultur kosmopolitanisme Islam yang lebih mengandalkan otentisitas dan aspek substansial daripada kemas dan aspek-aspek formalitas. Tipologi Islamisasi dalam domain Kerajaan Balanipa-Mandar tidak bisa direduksi dan disederhanakan dengan menyatakan bahwa proses Islamisasi tersebut tidak tuntas sebagaimana yang selama ini menjadi *tesis mainstream* yang diusung kalangan orientalis dengan motif memarjinalkan peran Islam di Nusantara.

Di luar jalur politik, islamisasi juga berjalan melalui jalur pernikahan. Saluran islamisasi melalui perkawinan ini tergolong paling signifikan. Perkawinan membentuk keluarga dan selanjutnya mengkonstruksi jejaring kekerabatan. Dari situlah masyarakat muslim dalam leingkup kecil terbentuk.

Pernikahan antara seorang ulama dengan puteri bangsawan atau puteri keraton Kerajaan Balanipa sering terjadi. Hal ini membuka akses dan ruang akulturasi yang lebih terbuka dengan didukung oleh transformasi status sosial-politik ulama. Modus ini juga pilih oleh Abdurrahim

Kamaluddin dalam mendakwahkan dan menyiarkan Islam di wilayah Mandar, terutama dalam domain Kerajaan Balanipa, dengan mengawini puteri Maradia Lembang. Demikian pula cara Raden Mas Suryodilogo yang mengawini I Lissi Puang Puteri Maradia Pamboang dan Sayyed Zakaria menikah dengan Puanna I Bodi puteri Tomatindo di Agamana. Mudahnya akses kalangan ulama menjalin kekerabatan dengan keluarga elit kerajaan Balanipa menandakan bahwa aturan adat yang sangat ketat terkait dengan stratifikasi sosiokultural tidak terlalu kaku dalam aplikasinya.

Jalur islamisasi berikutnya adalah pendidikan. Abdurrahim Kamaluddin dalam upayanya mensyiarkan Islam mendirikan lembaga pendidikan pertama dengan persetujuan dari Daetta Tommuane, fokusnya pada pendidikan dan kaderisasi pemuda Mandar, awalnya berjumlah 44 orang dengan target agar mereka menjadi pemuda dengan *ghirah*, loyalitas, dan militansi tinggi dalam melanjutkan dakwah dan syiar Islam di internal Balanipa dan ke wilayah lainnya di Mandar. Jalur ini juga diambil oleh para penganjur Islam lainnya, namun pendidikan lebih berorientasi sufistik, yaitu: 1) Syekh Abd Mannan ; 2) Tuan Langngaran lebih familiar dengan gelar *to salama* di Labuang Padang; 3) Tuan di Tonase; 4) Tuan di Bulo-Bulo yang menyebarkan Islam ke daerah Mambi ex Kewedanan Mamasa; dan 5) Tomatindo di Daraqna yang menyebarkan Islam di Campalagian.

Penyebaran Islam dengan orientasi sufistik lebih

memudahkan proses akulturasi karena lebih toleran dengan kearifan-kearifan lokal (*local wisdoms*) sebagai wahana asketik tetua adat yang sudah mengalami kristalisasi secara turun-temurun diartikulasikan dan ditransmisikan dari generasi ke generasi. Karena itu kalangan sufi memberikan kontribusi signifikan dalam proses pribumisasi Islam di Mandar dengan keterbukaan untuk mendialogkan credo keagamaan bahkan dengan tradisi sekalipun.

Sedangkan pendidikan dengan muatan dan orientasi fiqh mulai dipopulerkan pada akhir abad ke-18 oleh seorang guru yang bernama H. Nuh. Beliau cucu generasi kedua dari Al-Adiy guru Ga'de, salah seorang penganjur Islam di Mandar pada abad ke-18 yang acapkali dipanggil sebagai H. Toa, yang mendirikan *halaqah* pendidikan yang dipusatkan di Pambusuang kemudian di Campalagian, sehingga Campalagian pernah menjadi sentra pendidikan Islam dengan sistem pesantren (*ma'had*). Kontribusi H. Nuh dalam bidang pengembangan pendidikan Islam adalah embrio pendirian pesantren di bawah yayasan Pesantren Nuhiyah yang didirikan pada tanggal 9 juni 1968. Menyusul kemudian di Majene yang didirikan oleh organisasi Persatuan Pendidikan Pitu Babana Binanga 1937, salah seorang pembinaanya adalah H.M. Kasim Bakri berasal dari Padang-Panjang, Sumatera Barat—beliau menyusun tafsir *al-Qur'an* bersama Mahmud Yunus dan Idris Shaleh. Pesantren ini sempat ditutup pada masa pendudukan Jepang.

Di samping institusi pendidikan yang menandai perubahan sosial di Mandar pasca Islamisasi, juga diperkaya dengan keberadaan organisasi keagamaan, di antaranya Syarikat Islam yang dibentuk pada tahun 1914—versi lain mengemukakan tahun 1916—dan Kattang Puang Malai sebagai advisor pertama merangkap Pabicara (Kepala Distrik) *adolang* dan anggota *hadat pamboang*. Menyusul kemudian pembentukan cabang Ormas Muhammadiyah di Majene pada tahun 1928 yang awalnya diawaki oleh Abd. Malik, sedangkan pimpinan Muhammadiyah cabang Pamboang adalah Abd Jalil Kanna Manusia.

Kontak ekonomi di kawasan pesisiran juga menandai terjadinya syiar Islam di Mandar. Pasca kekalahan dan kejatuhan Malaka pada tahun 1511, Pelabuhan Malaka ditinggalkan oleh kalangan pedagang Muslim secara perlahan. Mereka menyebar, secara bertahap membangun dan mendominasi kota-kota di kawasan pantai. Dalam pandangan historis, kontak ekonomi para pedagang muslim dengan masyarakat setempat lebih awal terjadi dibandingkan deklarasi agama Islam dari lingkungan kerajaan. Para pedagang muslim itu bermukim di wilayah pelabuhan dan pesisir pantai.

Tesis di atas bisa dibenarkan dengan teori dua gelombang kedatangan Islam ke Nusantara, yaitu gelombang pertama pada abad ke-7 dan abad ke-8 di mana Islam dibawa dan disyiarkan langsung melalui jaringan pedagang-pedagang Arab. Gelombang kedua pada abad ke-13 di mana penyebaran

Islam mengalami akselerasi berkat dukungan kerajaan. Islam masuk dan menyebar melalui Selat Malaka dan meliputi sentra-sentra perdagangan dan pelabuhan internasional dan domestik, yang berawal di Pulau Jawa, seperti Gresik, Tuban, dan Jepara, dari sana diteruskan ke Banjarmasin, Gowa, Ambon, dan Ternate.

Baharuddin Lopa menghimpun beberapa sumber yang memberi informasi syiar Islam di Mandar yang dibawa oleh para pedagang dan pelaut sebelum tahun 1603 M. Dari segi waktu hampir bersamaan dengan proses Islamisasi di Sulawesi Selatan. Indikatornya, pada awal abad ke-17—bahkan sebelumnya, abad 16—telah ditemukan orang-orang Mandar yang berprofesi sebagai pedagang-pelaut di kerajaan Pahang-Malaysia. Para pedagang itu secara kontinyu melakukan aktivitas ekonomi ekspor-impor, melewati dan menyinggahi kerajaan Samudera Pasai yang menerima Islam sejak abad ke-8-9 M. Ali Hasimy mengemukakan bahwa abad ke-8 dan abad ke-9 adalah awal masuknya Islam di Perlak-Aceh. Pedagang-pelaut Mandar secara intens telah menjalin kontak dagang dengan Samudera Pasai sebagai tempat transit via menuju Tumasik dan kota-kota pelabuhan di Asia Tenggara. Hal ini bisa diselaraskan dengan keterangan dari Ibnu Batutah yang menyinggahi Kerajaan Pasai setelah kembali dari Tiongkok pada tahun 1345. Ketika itu Pasai dipimpin oleh Sultan Al-Malik al-Zhahir yang beragama Islam dengan pilihan mazhab Imam Syafi'i.

Akulturası Islam dengan Khazanah Budaya Mandar

Masyarakat Mandar sejak awal telah mengekspresikan seni dan budaya sebagai hasil artikulasi unsur-unsur kebudayaan masyarakat Mandar. Kreasi, karsa, dan rasa secara rutin diejawantahkan melalui wahana budaya. Bentuknya bisa berupa seni suara, sastra, seni pentas, seni pahat (inskrıpsi) pada makam, hingga arsitektur bangunan. Kemudian Islam hadir, mau tidak mau berakulturası dengan nilai-nilai dan ekspresi budaya yang ada. Pencapaian dari akulturası tersebut adalah eksisnya berbagai simbol dan tradisi orang Mandar dalam wawasan Islam (*living traditions*). Modus akulturası Islam semacam ini merupakan gejala yang umum ditemukan di Nusantara.

Seiring integrasi ajaran Islam (syara) dengan nilai-nilai lokalitas Mandar yang secara formal berbentuk sebagai adat, pranata-pranata budaya sebagai wahana aktualisasi nilai-nilai sosial-budaya pun mendapatkan pengayaan dengan keberadaan lembaga syara. Ajaran Islam tidak mengubah cetak biru institusi-institusi sosial-budaya yang ada. Kepatuhan orang Mandar pada syara hampir sejajar dengan kepatuhan kepada adat sepanjang keduanya tidak bertentangan. Islam mengisi dan menambah, bahkan menyempurnakan kearifan-kearifan yang sebelumnya dianut masyarakat. Aspek kehidupan masyarakat dengan nilai-nilai kesusilaan dengan tujuan utama menjunjung tinggi martabat dan fitrah kemanusiaan bermetamorfosis secara kultural menjadi nilai

budaya *siri* dan *lokko* sebagai nilai inti kemanusiaan dalam Islam. *Siri* (jamak: *asrar*) maknanya adalah rahasia kejadian, dalam istilah tasawuf berarti kebahagiaan hati manusia yang paling dalam.

Budaya malu (*siri*) sebagai etika sosio-religius dapat ditelusuri pemaknaannya sesuai dengan paradigma dan orientasi kalangan yang berusaha membuat artikulasi makna, walaupun tampak memiliki perbedaan. Namun substansi dan cakupan pemaknaan tersebut dapat merepresentasikan makna yang inheren dalam konsep *siri* dan *lokko*. Pada hakikatnya konsep *siri* dapat diidentikan dengan *pace*, *pesse*, dan *lokko*. *Siri* menjadi acuan etika di Mandar, Bugis dan Makassar. Sebagian ilmuwan memaknai konsep *siri* sebagai *beschaamd* (sangat malu), *schroomvallig* (dengan malu), *verlegen* (malu sebagai kata sifat atau kata mengenai keadaan, *schaamte* (perasaan malu setelah menyesali diri), *eergevoel* (persaan harga diri), *schande* (noda atau aib) dan *wangunst* (dengki).⁵²

Dengan demikian *siri* atau *al-haya* merupakan penanda esensi kehidupan dan nilai martabat seseorang. Relevan dengan petuah di Mandar: *mua' andiang siri dibatang alarwena olo-olo'i tuu* (seseorang yang sudah menyingkirkan rasa malu dalam hidupnya, maka ia menjelma menjadi binatang). Menurut Rahman, nilai *siri* di kalangan orang Mandar mempengaruhi jati diri dan nilai kemanusiaan

⁵² Muhammad Rais, *Etika Bisnis Wirausahawan Mandar-Majene* (Makassar: Disertasi Pada Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin, 2008), hlm. 19. Lihat juga Idham, *Malqbiq: Identitas Orang Mandar*, cet. ke-1 (Surakarta: Zada Haniva, 2011), hlm. 6-7.

seseorang dengan mengacu pada *pappasang* di Mandar: “*issani siri di lino atau dikappunna tau, siri ditia disanga rupa tau*” (kenalilah siri didunia ataupun dinegeri orang, sebab siri merupakan barometer nilai kemanusiaan seseorang).

Sanksi sosial juga tergolong berat jika norma yang inheren dalam *siri* dilanggar. Tidak heran apabila di Mandar acapkali terdengar sumpah serapah seperti: *diang motia sirina asu anna i’o aluppas tau* (anjing lebih bermartabat ketimbang kamu sampah masyarakat). Kearifan *pattodioloang* juga dikenal petuah: *loa mapia ditia disanga tau, kedo mapia ditia disanga tau, anna gau mapia ditia disanga tau, ia nasammo tuu to mappunnai siri dialawena* (hakekat kemanusiaan seseorang dicirikan oleh ucapannya, akhlaknya, dan perilaku baiknya yang lain, keseluruhan karakteristik tersebut hanya mumpuni pada individu yang memelihara rasa malu dan martabat dirinya).

Konsep siri juga sangat kuat pada etnis Makassar dan salah satu klausulnya ditemukan dalam *pangngadderreng*, di antaranya: *Siri’ga rodo siriku puang tongeng-tongentta*. Ungkapan bijak ini dimaknai B.F. Mathes sebagai: *Ik schaam mij bovenmate voor God* (Siri apapulah namanya, siri aku kepada Allah).

Paralel dengan akulturasi Islam dengan simbol-simbol lokal di Mandar sebagaimana dideskripsikan di atas, kekenyalan ajaran Islam juga berdialog dengan kesusasteraan yang ada. Domain susatera di Mandar yang populer dengan

istilah *pappasang* (pesa-pesan leluhur) yang ditunjukkan pada peringatan Maulid Nabi Muhammad, khataman *al-Qur'ān*, mengiringi kuda-kuda hias yang dikendarai anak-anak yang baru khatam (*to messawe*) yang populer dengan *sayyang pattudu* dan diapit empat orang laki-laki, pada momen seperti inilah *kalindaqdaq* berbalas pantun (*kalindaqdaq siwali*), dengan nilai sastra yang tinggi merupakan bagian dari unsur kebudayaan yang juga banyak dipengaruhi oleh ajaran Islam.

Akulturasinya Islam dengan kearifan-kearifan lokal di Mandar secara faktual ditemukan dalam *pappasang* dan *kalindaqdaq*. Keduanya adalah artikulasi susastra dari para leluhur yang diciptakan berdasarkan pengalaman hidup mereka hingga populer di Mandar dengan *ussul* (kearifan-kearifan lokal) yang memuat perintah dan pantangan (*pamali*).

Selain pantun dan syair, khazanah lagu-lagu Mandar (*elong-elonna* Mandar) juga mengalami imbasan akulturasi dengan Islam dalam bentuk yang sarat dengan nilai-nilai Islam dengan afirmasi terhadap urgensi akhlak *mahmudah*, ibadah ritual dan relasi dengan Allah.

BAB IV

SAKRAL DAN PROFAN DALAM PERSPEKTIF MASYARAKAT MANDAR

Pandangan masyarakat Mandar tentang sakral dan profan dapat ditemukan dalam ritual keagamaan dan budaya di Mandar, misalnya pada perkawinan, maulid, ziarah kubur, naik rumah baru, *aqiqah (makkulirwa)*, sunatan, ruwatan, kelahiran dan kematian. Muhammad Nur mengemukakan, masyarakat Mandar meyakini bahwa dalam acara-acara ritual, budaya dan agama selalu saja ditemukan perilaku sakral dan benda-benda yang disakralkan. Situasi demikian sungguh-sungguh dibedakan dengan keadaan sehari-hari yang bersifat duniawi, manusia pada situasi tersebut merasa berada dalam dunia transendental dan suci.⁵³

Sakralisasi dalam acara tersebut dilakukan dengan dasar bahwa di dalam benda, ruang, dan waktu terdapat realitas non-duniawi yang memanifestasikan dirinya. Hasbi Raya mengatakan, masih banyak masyarakat yang meyakini adanya kekuatan supranatural pada benda dan ruang-ruang

⁵³ M. Nur "Wawancara" di Limboro tahun 2013.

tertentu, sehingga dengan keyakinan itu, muncul perilaku sakral.⁵⁴

Penyakralan terhadap benda, ruang, dan waktu tidak dianggap sebagai perilaku keagamaan yang melenceng dari Islam. Hasbi menuturkan: "*Ia pahanna to Mandar mua apa napogau dio andiangngisisala paretana agama sallang, diolo' napugau memangmi lambi dite' die' apa mua sisalai asallang andiangi nanapugau.*"⁵⁵ (Orang Mandar memahami bahwa apa yang dilakukan tidak bertentangan dengan ajaran Islam, sejak dulu sampai sekarang mereka lakukan. Jika bertentangan dengan Islam tentu mereka tidak melakukannya).

Sebelum adanya Islam, bisa jadi ritual-ritual sakral tersebut ditujukan kepada yang kuasa (bukan Allah), tetapi setelah memeluk Islam mereka memaksudkan ritual itu kepada Allah Swt. Ritual dianggap sebagai cara menampakkan yang Ilahi, bukan berarti benda sebagai representasi ritual adalah Allah.⁵⁶

Bagi orang Mandar, dibedakan antara sakralisasi terhadap benda, ruang dan waktu, dan manusia. Sebagaimana pandangan Asnawi bahwa sakralisasi terhadap benda-benda tidaklah sama dengan sakralisasi terhadap manusia. Suatu benda bisa saja disakralkan pada saat dan tempat tertentu, tetapi pada saat dan tempat yang lain tidak sakral. Benda

⁵⁴ Hasbi Raya, "wawancara" di Lemo Susu tahun 2013.

⁵⁵ Hasbi, "wawancara" di Lemo Susu tahun 2013.

⁵⁶ Sindhu Unata, *Dilema Usaha Manusia Rasional* (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 125.

-benda disakralkan karena memiliki kekuatan magis yang tampak padanya. Sedangkan manusia disakralkan karena memiliki *karamah* dan dapat memberi berkah (*barakka*), bahkan karena ia dapat berkomunikasi dengan sesuatu yang bersifat gaib.⁵⁷

Manusia yang disakralkan sebagaimana dimaksud Asnawi tersebut bisa dilacak pada literatur ilmiah yang ditulis oleh Kadir Ahmad. Bahwasanya mereka adalah manusia yang telah melampaui manusia kebanyakan, memiliki kemampuan menerjemahkan fenomena masa depan, dan mampu melihat apa yang tidak dapat dilihat oleh manusia biasa.⁵⁸ Hal itu juga ditemukan dalam pemikiran Arifuddin Ismail dalam kaitannya dengan ilmu "*wayang kaddoro*" yaitu ilmu yang dimiliki para jagoan Mandar. Ilmu tersebut diperoleh setelah melewati berbagai syarat, termasuk kedekatan dengan alam gaib. Alam gaib dalam nalar tradisional adalah wilayah di luar batas pencapaian manusia biasa, namun setelah dipersentuhkan dengan nalar spiritualisme Islam alam gaib menjadi wilayah Ilahiyah sebagai tujuan pengharapan yang tertinggi.⁵⁹

Cammana, seorang perempuan maestro rebana dari Mandar, mengatakan bahwa yang sakral adalah sesuatu yang mengandung nilai surgawi (*bamba pole di suruga*), nilai-nilai tersebut mendorong untuk mencapai tujuan akhir sebagai

⁵⁷ Asnawi "wawancara" di Mombi tahun 2013.

⁵⁸ Abd. Kadir Ahmad, *Ulama Bugis* (Makassar: Indobis Publishing, 2008), hlm. 419.

⁵⁹ Arifuddin Ismail, *Agama Nelayan: Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajara, 2012), hlm. 177.

manusia beragama.⁶⁰ Pemaknaan sakralitas oleh Cammana sebagai kidung surgawi, paralel dengan ungkapan Joseph Haydn, komponis oratorium, bahwa; *“Ie himmel erzaehlen die ehre Gottes, und seine haendewerk zeigt an das firament”* (surgawi mewartakan kemuliaan Tuhan dan karya tangan-Nya tampak pada makhluk-Nya).⁶¹

Cammana menyuarakan pesan-pesan moral dalam lagu-lagunya. Lagu0lagunya mengandung nilai-nilai luhur, juga pesan-pesan berbau sufistik dan puji-pujian terhadap Yang Maha Kuasa. Banyak orang menilai nyanyian Cammana adalah sakral, bahkan rebananya dianggap sakral.

Cammana mengatakan, *“mua andiangi tau mapaccing, andiangi tau mala lao diingeang makarra-mabbarakka apa ingeng mabbarakka engenna tomappaccing. Andiang toi tau mala mandonggo anu mabbarakka mua carupui tau.”*⁶² (Jika kita tidak suci tidak bisa pergi ketempat suci, karena tempat suci adalah tempat orang suci. Kita juga tidak bisa menyentuh barang suci jika kita kotor).

Perilaku ritus agama dan budaya di Mandar menunjukkan bahwa yang sakral adalah kondisi yang sungguh-sungguh penting bagi kehidupan manusia. Masyarakat Mandar berusaha membangun interaksi dengan dunia sakral, dunia yang mereka anggap abadi, supranatural, penuh dengan

⁶⁰ Cammana, “wawancara” di Limboro 26 Oktober 2014.

⁶¹ Sebagaimana dikutip Hans Daeng, *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan: Tinjauan Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 15.

⁶² Cammana, “wawancara” di Limboro 26 Oktober 2014.

substansi dan realitas. Dalam upacara adat, mereka menampilkan simbol-simbol yang kemudian dimaknai sebagai penegasan atas kehadiran yang sakral di dalam kehidupan ini.

Taraani (78 th) mengatakan:

Iya tau to wuttu mailalangi paissanganna, apa tania pikkirang napakayyang tapi ate anna paingarang mappeyappu lao di Allah Ta'ala. Jari iyamo tuu anna iyapa anna nasangai alawena talle dini di lino mua diengeng mala'bi anna makarama'

Masyarakat terpencil (tradisional) sangat dalam ilmunya terhadap hal-hal yang supranatural karena ia mengandalkan hati bukan pikiran, mereka menganggap dirinya bereksistensi secara realitas dalam kehidupan ini setelah berhubungan dengan sesuatu yang suci, kudus dan memiliki berkah dan karamah (yang sakral).

Masyarakat Mandar selalu berusaha hidup secara religius, dan berada pada ruang sakral. Pada ruang sakral mereka merasa hidup secara wajar. Benda, ruang, manusia, dan waktu yang sakral selalu dihormati, dihargai, dan diagungkan. Masyarakat Mandar yang kategorinya tradisional memaknai makrokosmos adalah terbuka untuk yang kudus dan disakralkan. Pada prinsipnya, menurut Daeng⁶³, apa saja—matahari, bulan, bumi, air, gunung, batu karang—dapat menjadi hierofani bagi mereka, termasuk sakralisasi terhadap *karamah* seorang ulama.

⁶³ Hans Daeng, *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan: Tinjauan Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 16.

Simbol dan Kesakralan To Salama

Hidup manusia penuh dengan simbol dalam berbagai bentuk dan pernyataannya. Simbol (*symbolous*) adalah tanda konvensional dari komunitas manusia yang berbudaya. Dalam budaya manusia simbol-simbol dibuat untuk dimengerti oleh masyarakat pemiliknya berdasarkan konsep-konsep yang mempunyai arti tetap dalam suatu jangka waktu tertentu. Ia mencakup artefak, peristiwa, tindakan, ucapan, atau gerakan manusia yang menandai atau mewakili sesuatu yang lain yang telah di beri arti atau makna tertentu yang bisa dimengerti dalam konteks kebudayaan itu sendiri.

Eliade dalam bukunya *Beelden en Symbolen* (1963), mengemukakan konsep simbol mengungkapkan aspek-aspek terdalam dari kenyataan yang tidak terjangkau oleh alat pengenalan diri. Gambar, simbol, dan mitos mengungkapkan modalitas—ada yang paling rahasia. Penelaahannya membuka jalan untuk mengenal manusia sebelum terjalin dalam peristiwa sejarah. Rupa simbol-simbol dapat berubah, tetapi fungsinya sama. Simbol, mitor dan ritus, lanjut Eliade, selalu mengungkapkan suatu situasi batas manusia, ketika ia sadar akan tempatnya dalam univerum.⁶⁴

Simbol adalah perangkat kebudayaan, yang oleh Geertz⁶⁵ dimaknai sebagai pola dari pengertian-pengertian

⁶⁴ Hans Daeng, *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan: Tinjauan Antropologi*(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 83.

⁶⁵ Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 1.

atau makna-makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol dan ditransmisikan secara historis. Geertz sendiri mengemukakan bahwa kebudayaan merupakan sistem mengenai konsepsi-konsepsi yang ditransmisikan dalam bentuk simbolik. Manusia berkomunikasi, melestarikan, dan mengembangkan pengetahuan dan sikapnya terhadap kehidupan dengan mekanisme simbolik.

Dalam konteks tradisi di Mandar simbol-simbol budaya dan agama selalu hadir dalam beragam upacara. Simbol-simbol tampil untuk memberi makna dan nilai terdalam dari kehidupan yang berhadapan dengan supranatural.⁶⁶ Simbol-simbol yang ditampilkan bisa saja berupa makanan, binatang, batu, pohon, dan kayu, bisa juga berupa bahasa lisan dan tulisan. Simbol verbal dan non verbal tersebut dalam peristiwa-peristiwa ritual bisa menjadi simbol sakral. Misalnya pohon pisang dan pisangnya bisa menjadi sakral ketika kegiatan maulid ditempatkan pada tempat atau ruang yang suci, lalu pada pohon itu dihiasi dengan telur warna-warni, kemudian di bawah pohon itu ada macam-macam kue, *sokkol* 3 warna dll. Padahal pohon pisang itu awalnya adalah pohon pisang biasa. Demikian pula simbol-simbol lainnya apabila ditempatkan pada kegiatan upacara ritual agama dan budaya bisa menjadi sakral tetapi pada saat tertentu bisa menjadi profan (biasa).

Di Mandar ditemukan simbol-simbol yang disakralkan pada waktu suatu waktu dan dianggap profan

⁶⁶ Zuhriah, *Jejak Wali Nusantara...*, hlm. 97.

pada waktu yang lain. Ada juga simbol-simbol sakral yang sebelumnya menjadi sakral sampai sekarang, seperti makam *to salama*, tanah makam *to salama*, dan benda-benda pusaka.

Tidak semua makam di Mandar disakralkan, kecuali makam *to salama*. Setiap saat makam ini diziarahi oleh masyarakat setempat dan orang-orang dari luar Mandar, bahkan ada peziarah dari Kalimantan dan Sumatera. Bagi masyarakat Mandar, tradisi menziarahi makam-makam ulama (*to salama*) merupakan suatu keniscayaan, dengan menyampaikan (*washilah*) segala hajat, *nasar* dan kepentingan.

Sukri mengemukakan, *Ia die kuburna to salamae simata pole nasiarai tau Tania sangga To Mandar Lapeo To Kalimantan pole toi, To Sumatra rua toi diang pole apa mangakui anaq gurunna to salama Imam Lapeo.*⁶⁷ (Kubur *to salama* banyak diziarahi, tidak hanya orang yang tinggal di Mandar, tapi mereka yang dari jauh seperti dari Kalimantan, bahkan dari Sumatra pernah datang dan mengaku murid *to salama* Imam Lapeo).

Para peziarah yakin bahwa *to salama* yang telah meninggal dunia masih dapat berhubungan dengan orang-orang yang hidup, bahkan masih dapat memberi berkah berupa keselamatan dan keberhasilan. Sebagaimana dikatakan Sukri, *“Iamotuu anna dipamala’bi dipamakarra sannai die ku’bure apa dianggai ita die To Mandar mua kuburna to salama engeang mapaccing naengei miatalle to salama.*⁶⁸ (Jadi kubur *to salama*

⁶⁷ Sukri, “wawancara”, tgl. 21/2/2014. di Polman.

⁶⁸ Sukri, “wawancara”, tgl. 21/2/2014. di Polman.

itu di kultuskan sebab kami orang Mandar menganggapnya sebagai tempat suci, tempat *to salama* menampakkan diri.)

Selain makamnya, tanah makam *to salama* juga dianggap keramat. Tanah di kuburan *to salama* dianggap sakral, dinilai sebagai tanah suci yang memiliki kekuatan. Hal ini selaras dengan To Mandar sebagaimana yang di kemukakan oleh Rahim, *Lita'na ku'burna to salama mambawai tuu assalamangan apa mapaccingi, mua dialai dio di boyang andiangi miande api*.⁶⁹

Maksudnya, *to salama* mempuyai kekuatan dan keteguhan untuk menyelamatkan orang yang mempercayainya sebagai bukan tanah biasa, ia adalah tanah sakral yang merupakan simbol bahwa *to salama* hadir memberi berkah keselamatan. Karena itu, orang mengambil dan menyimpannya di atas rumah. Kalau tanah itu disimpan dalam waktu lama maka akan menjadi batu. Orang-orang yang menyimpan tanah itu di rumah yakin rumahnya tidak akan terbakar.

Penyakralan tersebut paralel dengan persepsi Masyarakat Mandar yang menganggap bahwa ruang atau tempat tidaklah homogen. Semua bagian ruang yang ada tidak sama. Beberapa ruang/tempat berbeda dengan yang lain.

Seperti di daerah-daerah lain, benda-benda pusaka juga menjadi bagian dari dunia sakral masyarakat. Orang Mandar hingga sekarang masih menyimpan benda-benda pusaka dari masa lalu, memelihara dan menghormatinya.

⁶⁹ Rahim, "wawancara", tgl. 8/2/2014. di Polman.

Benda-benda pusaka dianggap oleh masyarakat sebagai benda bersejarah, paling tidak sebagai bukti ketinggian budaya nenek moyang. Banyak di antaranya yang menganggap bahwa benda-benda pusaka itu memiliki khasiat atau keajaiban, misalnya dapat menyembuhkan penyakit, mendatangkan rezeki, mengurungkan orang yang hendak berbuat jahat, dll.

Wujud benda pusaka tersebut terdapat di bulo-bulo Polman. Menurut masyarakat, pusaka itu adalah milik *to salama*. Kehadiran pusaka tersebut di tengah-tengah mereka adalah sebagai simbol kekeramatan *to salama*.

Benda-benda pusaka *to salama* itu berupa badik, sajadah, surban, dan *al-Qur'ān*. Badik tersebut kecil bentuknya, sebesar telunjuk panjangnya sekitar 5 cm. Sarungnya terbuat dari kayu putih mengkilap—dikenal dengan nama kayu putih mengkilap (*timoros*), demikian juga pegangannya, dililit dengan perak. Sajadah dan surbannya kini tidak diketahui lagi siapa yang menyimpannya. Beberapa informasi, salah satunya kepala dusun, mengatakan bahwa inilah kelemahan masyarakat yang suka menyembunyikan dan menyimpan secara pribadi benda-benda peninggalan nenek moyang, apalagi kalau diketahui milik *to salama*.

Simbol-simbol yang dikemukakan di atas digunakan oleh masyarakat untuk melakukan hubungan dengan *to salama*. Simbol itu memiliki makna dan nilai pada *to salama* sebagai yang disimbolkan. Dimensi dari makna simbol itu sangat tergantung pada interpretasi dan penempatan simbol itu bagi

yang menggunakannya. Intinya adalah upaya membangun hubungan dengan *to salama*.

Selain penggunaan simbol-simbol dalam berhubungan dengan *to salama*, masyarakat juga memelihara aturan-aturan yang berlaku. Di antaranya anjuran-anjuran yang tidak boleh dilanggar, Orang Mandar menyebutnya *Pamali*. Rahim menjelaskan, “*Dipemaliangi tu’u missawe landur dio diolo kuburna to salama; andiang toi mala disangasanga to salama; andiang toi mala misandal mittama maindai lita ku’burna to salama.*”⁷⁰ Dilarang menunggang kuda lewat di depan kubur *to salama*, menyebut-nyebut namanya kalau tidak perlu kecuali gelarnya, dan memakai sandal di atas kuburan *to salama*.

Pemali tersebut adalah rambu-rambu yang harus dipatuhi. Jika dilanggar akan muncul peristiwa-peristiwa yang tidak diinginkan. Di samping sebagai kutukan dari *to salama*, juga akan mendapatkan sanksi sosial berupa cemooh dari masyarakat.

Walhasil, kesakralan *to salama* yang terejawantah dalam berbagai simbol dan pemali tersebut adalah inspirasi sekaligus sumber keteguhan yang tumbuh secara tradisional di dalam kehidupan masyarakat Mandar. Nilai-nilai tersebut berkembang sebagai suatu kebudayaan yang mempengaruhi kehidupan individu ataupun masyarakat.

⁷⁰ Rahim, “wawancara”, tgl. 8/2/2014. di Polman.

Simbol dan Sakralitasnya di Tengah Perubahan Zaman

Zaman berubah, adat dan tradisi pun mengalami pergeseran. Bagaimana eksistensi simbol-simbol sakral di tengah kehidupan masyarakat kontemporer yang mulai melepaskan watak tradisionalnya?

Sebagian tradisi di Mandar pun tak luput dari perubahan. Secara garis besar perubahan tersebut dibagi menjadi dua; *pertama*, perubahan yang terjadi bukan pada objek yang disakralkan akan tetapi cara atau bentuk pensakralan yang berubah sesuai perkembangan zaman. *Kedua*, perubahan yang terjadi, memang pada objek yang disakralkan karena perubahan dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Yang termasuk dalam kategori pertama adalah perubahan cara berziarah ke makam *to salama*. Dahulu berziarah ke kubur dengan membawa macam-macam sesajen, mereka terkesan mengharap sesuatu dari kuburan tersebut. Namun sekarang ini tidak lagi terlihat seperti itu. Orientasi peziarah saat ini adalah berdoa, menjadikan *to salama* sebagai *wasilah*. Derajat kewalian *to salama* diyakini mampu menyampaikan doa peziarah kepada Allah, karena *to salama* adalah orang terdekat atau kekasih Allah.

Amir, salah seorang tokoh masyarakat di Mandar, menjelaskan; “*Andiammi sittengang mindiolo mai, mua lambai mazziara ku'bur maiddi' kezo-kezona di ku'bur, anggana tomassomba ku'bur, dite'e andiammi, apa sangimmanarammi*

seyiya.⁷¹ (Tidak seperti dahulu lagi, orang yang berziarah kubur, melakukan banyak bentuk ritual di kuburan yang terkesan melakukan penyembahan, tetapi sekarang sudah tidak terlihat seperti itu, karena masyarakat sudah pintar).

Penjelasan Amir mengisyaratkan, adanya perubahan perilaku penyakralan terhadap simbol tersebut dipengaruhi oleh kapasitas pengetahuan. Artinya, penyakralan terhadap kuburan *to salama* tetap tidak berubah, namun perilaku terhadap simbol yang berubah.

Begitu pula tanah makan *to salama* yang dianggap bukan tanah biasa, melainkan diyakini mampu memberikan berkah keselamatan, dahulu orang-orang yang berziarah mengambil tanah makan tersebut untuk dijadikan jimat dan disimpan di rumah. Sekarang ini pengambilan tanah di atas kuburan mulai ditinggalkan oleh peziarah kubur, kecuali beberapa orang yang betul-betul datang dari daerah terpencil atau pedalaman yang kehidupannya masih sangat primitif. Pengelola atau orang yang bertanggungjawab terhadap kuburan *to salama* kini pun melarang pengambilan tanah di atas kuburan. Pelarangan tersebut dimaksudkan agar masyarakat terhindar dari praktik-praktik kemusyrikan.

Penyakralan terhadap benda-benda pusaka masa lalu yang sampai sekarang disimpan pun bergeser. Benda-benda pusaka kini dihormati dalam konteks penghargaan terhadap benda bersejarah sebagai warisan budaya nenek moyang.

⁷¹ Amir S, wawancara⁷ tanggal 15 Maret 2014, di Polman

Keyakinan tentang khasiat dan kesaktian benda-benda pusaka, misal untu mengobati penyakit, memudar seiring berkembangnya pengetahuan masyarakat tentang ilmu medis. Meskipun begitu, dalam jumlah yang terbatas, masih ada orang yang mempercayai benda-benda pusaka memiliki khasiat magis dan digunakan secara praktis untuk mengatasi persoalan hidup.

Benda-benda pusaka warisan *to salama* yang berupa badik, surban, sajadah, dan al-Qur'an masih disakralkan. Benda-benda itu dipercaya dan digunakan dalam konteks membangun hubungan spiritual dengan *to salama*.

Kontekstualisasi kepercayaan terhadap kesakralan tradisi *to salama* melalui simbol-simbol akan terus berubah dan berkembang sesuai perkembangan dan perubahan zaman. Namun esensi dari perilaku tersebut adalah sebagai inspirasi dan sumber keteguhan yang tumbuh secara tradisional di dalam kehidupan masyarakat. Pada akhirnya nilai-nilai tersebut berkembang sebagai suatu kebudayaan yang mempengaruhi kehidupan manusia, baik secara individu maupun secara berkelompok.

BAB V

PENCAPAIAN SUFISTIK DAN KARAMAH IMAM LAPEO

Biografi Singkat Imam Lapeo

Di kalangan masyarakat Mandar, khususnya pengikut ordo tarekatnya, tokoh kita ini lebih populer dengan sebutan Imam Lapeo ketimbang namanya K.H. Muhammad Thahir. Ia pernah mengemban jabatan sebagai *qadidi* Kecamatan Tappalang, Kabupaten Mamuju, hingga sering pula ia disebut sebagai “*Qadi Tappalang*”. Gelar lainnya adalah “*Ambol*” yang mengacupada kota di mana Imam Lapeo menggali dan menimba ilmu sufistik atau tarekat, yaitu Kota Istanbul, ibukota Negara Turki.⁷² Di lingkungan keluarga Imam Lapeo juga lebih familiar dipanggil “*Kanne Iyye*”, yang berarti kakek yang komitmen pada ketaatan. Namun di keluarga lebih seringnya dipanggil “*Kanne Gambol*”, kakek yang datang dari Istanbul. Sedangkan di kalangan muridnya Imam Lapeo disebut “Annanggurutta”, sebutan guru dalam konteks

⁷² Muhammad Nawir, cucu Imam Lapeo, wawancara di Lapeo, 12 Nopember 2010.

Sakralitas IMAM LAPEO

tradisi keagamaan dan keilmuan di Mandar.

Pada masa kanaknya, Imam Lapeo memang memiliki obsesi terhadap Istanbul. Matanya berbinar bahagia ketika melihat kalender yang memuat gambar menara masjid Istanbul. Ia berkeinginan melihat Istanbul secara langsung. Begitulah pada akhirnya Imam Lapeo memilih Istanbul sebagai tempat menimba ilmu. Obsesi akan Istanbul ini pun senantiasa membekas dalam kehidupan dewasanya, ia membangun duplikasi menara impiannya tersebut dengan membangun masjid Nuruttaubah yang ia rintis.

Imam Lapeo menjalani masa mudanya sebagai perantau yang penuh semangat. Dijelajahnya beberapa pusat keilmuan Islam Nusantara sambil berdagang. Ia terus berlayar hingga menginjakkan kakinya ke wilayah Asia Timur yang notabene pusat perkembangan tarekat Syaziliyah, tepatnya di Istanbul.

Imam Lapeo lahir pada tahun 1838 M., di Pambusuang, Kec. Tinambung Polmas. Pasca pemekaran provinsi Sulawesi Barat wilayah ini masuk dalam Kec. Balanipa. Daerah ini terletak sekitar 40 km dari Polewali, yang notebene ibukota Kabupaten Polewali Mandar.⁷³

Pada masa kanak-kanaknya, kedua orang tuanya memberinya nama Junaihin Namli, suatu nama yang relatif asing dalam perbendaharaan kata Bahasa Mandar. Namli kecil dikenal sebagai anak yang patuh kepada orang tuanya, amanah,

⁷³ Muhammad Yusuf Naim, et.al. *Ajaran Imam Lapeo* (Makassar: Pustaka Refleksi, 2008), hlm. 1.

dan pemberani. Ia berkemauan keras untuk menggapai apa yang dicita-citakannya.⁷⁴ Latar belakang keluarganya sangat religius. Ayahnya bernama Muhammad bin Haji Abd Karim Abtalahi, seorang guru mengaji. Keahlian dalam mengajarkan *al-Qur'an* diperoleh dari kakek⁷⁵ Imam Lapeo yang terkenal sebagai *hafidz*. Dalam keseharian, sang ayah berprofesi petani dan nelayan.⁷⁶ Sedangkan ibunya bernama St. Rajiah. Menurut silsilah keturunannya St. Rajiah berasal dari keturunan adat Tenggeling, suatu wilayah yang dahulu berstatus distrik dalam teritorial pemerintahan Swapraja Balanipa, yang saat ini masuk dalam wilayah Kecamatan Campalagian, Polewali Mandar.⁷⁷

Imam Lapeo tumbuh dalam dinamika masyarakat pesisir pantai. Iaterbiasa dengan aktivitas kenelayanan yang sarat dengan tantangan dalam memenuhi kebutuhan hidup.

⁷⁴ Syarifuddin Mukhsin Thahir, salah seorang putra anak Imam Lapeo, wawancara di Campalagian, 13 Nopember. 2010, Imam Lapeo dari sisi perawakan mukanya lonjong, tubuh jangkung, warna kulit coklat-hitam, relatif kurus, tinggi badan mencapai 180 cm.

⁷⁵ Bernama Abdul Karim Sapparaya, biasa disapa Kanne Butta, dimakamkan di Nugo, Desa Bala, seorang penghafal *al-Qur'an* yang didatangi murid-muridnya untuk mendalami *al-Qur'an*, Wawancara dengan Syarifuddin Muhsin, di Polewali, 25 Nopember 2010.

⁷⁶ Secara genealogis-demografis, ayahnya memiliki keluarga besar di sekitar wilayah Biring Lembang, Batulaya, Kecamatan Limboro, Kecamatan Alu, Kecamatan Balanipa, dan sekitar Buttu Samang, bagian wilayah Kabupaten Majene.

⁷⁷ Mursyid, *Perjuangan KH Muhammad Thahir Imam Lapeo dalam Mendakwahkan Agama Islam di Mandar: Suatu Pendekatan Historis* (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1992), hlm. 43. Latar belakang keluarga dari garis keturunan ibunya, menurut Naim, Imam Lapeo adalah keturunan terhormat dan agamawan, sebagai guru ngaji. Keturunan ayah dan ibunya dari keturunan hadat sebuah kerajaan di Mandar.

Sakralitas IMAM LAPEO

Ia adalah “anak zaman” yang turut menghadapi tantangan arus gelombang laut Mandar yang lazim dilayari bersama ayahnya dengan mengendarai *sandeq* ketika ikan di laut lepas. Laut membentuknya menjadi pribadi yang kuat, elegan, dan berani menghadapi risiko. Pada usianya yang masih belia, sekitar 15 tahun, ia berlayar mengantarkan sang paman bernama H. Bukhari menuju Padang dalam rangka berdagang, melintasi beberapa pulau yang berjarak ratusan mil dari Mandar⁷⁸.

Latar belakang keluarga yang agamis adalah tempat kondusif Imam Lapeo tumbuh sebagai anak yang taat beragama. Pada waktu bersamaan, aspek sosiokultural masyarakat pesisir pantai Mandar membentuk wawasan dan wataknya yang kosmopolitan, terbuka, dan *mobile*. Terbuka pada orang-orang baru untuk bersilaturahmi dan bekerja sama dalam perdagangan. Terbuka terhadap pemikiran dan inovasi baru yang datang dari luar.

Menginjak usia dewasa, tepatnya usia 27 tahun, Imam Lapeo menikah dengan Sitti Rugaiya, sebelumnya bernama Hagaiyah (Amma Fathimah). Ia dinikahkan langsung oleh gurunya—ulama besar dari Hadramaut, Yaman—Sayyid Alwi Jamaluddin bin Sahil. Sejak pernikahan tersebut, nama Junaihin Namli diganti oleh gurunya menjadi Muhammad Thahir. Meski kemudiaania lebih familiar disapa Imam Lapeo

⁷⁸ Salah satu rute pelayaran-perdagangan wirausahawan Mandar yang dikenal di Mandar dengan istilah Pappadang (pedagang yang menuju Padang), dengan membawa sarung sutera, sarung benang, yang ditenun wanita-wanita Mandar, termasuk komoditas lainnya. Lihat Muhammad Rais, “Eika Bisnis Wirausahawan Mandar-Majene”, *Disertasi* (Makassar: Pascasarjana Universitas Hasanuddin, 2008), hlm. berapa?

ketimbang Muhammad Thahir. Sebab dalam tradisi Mandar sangat menghindari penyebutan nama langsung bagi orang yang dituakan, karena dianggap tidak sopan.

Sepanjang hidupnya, Imam Lapeo tercatat enam kali menikah. Perkawinan ini didasarkan pertimbangan bahwa jalur perkawinan merupakan salah satu strategi dakwah yang sangat efektif dalam mengembangkan dan menyiarkan agama Islam. Hal ini ditandai dengan beberapa istrinya tergolong berasal dari kalangan ningrat yang sangat menunjang perjuangan dan aktivitas dakwahnya.

Pada pembahasan sebelumnya, telah dikemukakan bahwa peta proses Islamisasi di wilayah Mandar, melalui beberapa jalur, di antaranya: pendidikan, perkawinan, tasawuf, dan perdagangan. Imam Lapeo menilai bahwa jalur-jalur Islamisasi tersebut nampaknya sangat efektif, mengingat bahwa modus operandi ini juga digunakan oleh para penganjur Islam di seluruh Nusantara.

Rihlah Intelektual: Pencapaian Ajaran Sufistik

Latar belakang pendidikan formal Imam Lapeo tergolong kurang menonjol. Saat itu institusi pendidikan yang menyediakan infrastruktur yang memadai masih terbatas. Apalagi kebijakan Kolonial Belanda yang sangat diskriminatif dalam pelayanan pendidikan terhadap pribumi.

Karena itu, yang lebih banyak berperan dalam membentuk kapasitas intelektual-sufistik Imam Lapeo

Sakralitas IMAM LAPEO

semasa kecil adalah pendidikan keagamaan yang ditanamkan di lingkungan keluarga. Ayahnya seorang *guru ngaji*, kakeknya yang menghafal al-Qur'an (*hafidz*), mampu mentransmisikan ajaran Islam kepada Imam Lapeo. Merekalah menjadi mentor intelektual dan spiritual sejak dini.

Imam Lapeo adalah sosok yang gigih menuntut ilmu di tengah keterbatasan yang ada. *Ghirah* intelektual dan antusiasmenya menuntut ilmu agama sangat tinggi. Pada usianya yang masih muda ia telah mampu menamatkan *al-Qur'an* beberapa kali, melampaui teman-teman sebayanya. Pendidikan *al-Qur'an* diselesaikan di Pampus pada tahun 1856 M.

Memasuki masa remaja, Imam Lapeo berkonsentrasi belajar bahasa Arab seperti *nahwud* dan *sharaf* sebagai instrumen pengkajian kitab-kitab klasik, misalnya ilmu fikih, ushuluddin atau tauhid, dan ilmu-ilmu lainnya. Bekal keilmuan dasar yang diperoleh di Mandar dikembangkan di Pulau Salemo, yang terletak antara Selat Makassar dengan Laut Jawa. Ketika itu Salemo sangat terkenal sebagai salah satu pusat pengkajian ilmu agama Islam yang melahirkan ulama-ulama terkenal. Di pulau tersebut, menetap seorang ulama besar dari Gresik dan khusus datang untuk mengajar para pemuda yang berminat belajar *al-Qur'an*.⁷⁹

Setelah beberapa tahun menimba ilmu agama di Pulau Salemo, dengan kesadaran penuh untuk ikut

⁷⁹ Muhammad Naim, *Ajaran Imam Lapeo...*, hlm. 8.

meringankan beban pamannya, ia berinisiatif menemani sang paman berdagang sarung sutera Mandar ke Padang, Sumatera Barat. Ketika itu Imam Lapeo menyaksikan kalangan pemuda sangat rajin mengikuti pengkajian dan pelajaran agama Islam yang diadakan para ulama. Hal itu memicu antusiasmenya untuk semakin memperdalam ilmunya. Imam Lapeo lantas berinisiatif meminta izin pada pamannya untuk tinggal menuntut ilmu di daerah tersebut. Proses pembelajaran di Padang dijalannya selama empat tahun.

Menurut Mukhsin Thahir,⁸⁰ aktivitas perdagangan sambil menimba ilmu, dijalani beberapa kali, terutama permintaan sarung sutera Mandar di Padang sangat tinggi kala itu, karena motif dan kualitas produknya sangat disukai para konsumen. Aktivitas ini dijalani secara rutin selama tujuh tahun, dari tahun 1856 hingga 1863. Perjalanannya antara Padang, Bukit Tinggi, bahkan sampai ke Tumasik (sekarang Singapura). Aktivitas dagang dan belajar ini terhenti pada saat Imam Lapeo bertemu ulama dari Yaman bernama Sayyid Alwi Jamalullail bin Sahil di Pampusuang. Melalui Sayyid Alwi, dia banyak menimba ilmu sekaligus mengubah jalan hidup dan pandangan dunianya. Sang guru memotivasi Imam Lapeo untuk berjuang melakukan *amar ma'ruf nahi munkar* terhadap penyimpangan akidah Islam yang masih tumbuh dan mengakar di masyarakat.

Meskipun Imam Lapeo lahir di Pampusuang dan

⁸⁰ Syarifuddin Mukhsin Thahir, wawancara di Lapeo, tanggal 1 Desember 2010.

mendapat pengajaran keagamaan dari Habib Sayyid Alwi Ibn Abdullah Ibn Sahal Jamalullail, namun juga berinisiatif menuntut ilmu pada beberapa ulama yang familiar ketika. Di antaranya Al-Yafi (ayahanda K.H. Ali Al-Yafi), Tuanta Salamaka Syekh Yusuf al-Makassari, K.H. Abd Kholil di Madura, dan ulama-ulama yang menetap di Pulau Salemo, Banten, Ternate, Padang dan Tumasik (Singapura).⁸¹

Sekembalinya dari Padang, pada tahun 1886 Imam Lapeo pergi ke Makah untuk berhaji—ia menunaikan ibadah haji sebanyak tiga kali, yaitu pada tahun 1886, 1893, dan 1929. Setiap kali usai pelaksanaan haji dimanfaatkan untuk tinggal sementara menimba ilmu ke beberapa ulama besar yang ada di Makah. Salah satunya adalah Syaikh Muhammad Al-Ibna yang menjadi mentor utamanya dalam proses pendalaman ilmu fiqh, tafsir, hadits, akhlak/tasawuf, dan ilmu kalam. Hal itu menyebabkan Imam Lapeo tidak pernah kembali ke tanah air bersamaan dengan jamaah haji lainnya. Sebagaimana disinyalir oleh Naim, Imam Lapeo kembali ke tanah air (*ko'bang*) berselang beberapa bulan setelah mukim untuk menuntut ilmu di Makah.

Rihlah ilmiah Imam Lapeo berakhir di batas

⁸¹ Syarifuddin Mukhsin Thahir, Wawancara di Pambusuang, Tanggal 7 Desember 2010, mungkin yang dimaksud informan tersebut bahwa Imam Lapeo sempat berguru pada murid-murid Syekh Yusuf, dengan asumsi penulis bahwa keduanya tidak mungkin bertemu, sebab Imam Lapeo lahir pada tahun 1838 M., sementara Syekh Yusuf meninggalkan Tallo-Makassar menuju Banten dengan menumpang kapal Portugis pada tanggal 22 September 1644. Lihat. Abd Kadir Assegaf, *Kitab Lontara Syekh Yusuf* (Makassar: Pustaka Refleksi, 2008), hlm. 5.

pertemuan benua Asia dengan benua Eropa, tepatnya di Istanbul, Turki. Di wilayah ini Imam Lapeo berkenalan dengan guru-guru sufi yang mengajarkan beragam ilmu tasawuf dan pengetahuan agama lainnya. Ordo tarekat Syaziliyah menjadi pilihan utamanya. Ordo tarekat ini ditemukan di daerah Syaziliyah, Turki. Salah satu indikator pengaruh tradisi berpakaian orang Turki tampak pada pakaian yang berbentuk jubah besar dililitkan di kepala dilengkapi dengan baju kurung yang sangat tipikal ulama di negara Turki. Pengembaraan yang dijalani Imam Lapeo, sedikit banyak telah mewarnai kepribadiannya dalam perannya sebagai salah satu ulama-sufi penganjur agama Islam di Mandar.

Perjalanan ke pusat tarekat Syaziliyah meninggalkan kesan bagi kalangan pengikutnya. Ia kemudian diklaim sebagai penganut tarekat Syaziliyah, yang sebetulnya adalah kemampuannya mengadopsi dan mengamalkan ilmu tasawuf yang diamalkan umat Islam di Syaziliyah. Sebagian muridnya menganggap tarekat Syaziliyah pada dasarnya bukan tarekat, tapi keyakinan khusus (*pakena*) Imam Lapeo secara spesifik.

Karamah-karamah Imam Lapeo

Karamah yang dimaksud dalam penelitian ini adalah keistimewaan atau keajaiban menyangkut kejadian-kejadian unik yang sangat kuat nilai sakralitasnya, yang terjadi dan atau dialami Imam Lapeo dan disaksikan oleh orang-orang para murid dan masyarakat pendukungnya. Kejadian-kejadian istimewa itu kemudian menjadi memori kolektif yang

seringkali termanifestasi dalam bentuk *oral history*.

Imam Lapeo diyakini memiliki *karamah* karena *mar'ifat*-nya kepada Allah Swt. yang sangat tinggi dan dalam. Keistimewaan semacam itu, oleh Abu Bakar Aceh⁸², diistilahkan sebagai *irkhash*; para rasul diberikan mu'jizat, para wali Allah (أولياء الله) dianugerahi karamah yang dimaknai Abu Bakar Aceh sebagai kemuliaan atau keistimewaan karena ketinggian budinya, sebagai suatu kejadian luar biasa di luar jangkauan akal manusia.

Kualifikasi kewalian yang telah eksis dalam perspektif masyarakat memang niscaya dicapai oleh orang-orang yang telah mencapai kematangan kepribadian, khususnya pada dimensi spiritualnya (*majdzub*). Sebagaimana pendapat Nicholson, seorang *majdzub* akan mencapai derajat kewalian, termasuk keanehan-keanehan dan keajaiban yang bukan tampak sesudah meninggal, tetapi juga selama kehidupan mereka. Walaupun terkadang seorang semasa hidupnya berada “ketidakjelasan”, terutama jika keberadaan mereka yang cukup fantastis. Menurut Hujwiri, di antara para wali terdapat sekitar empat ribu orang yang tersembunyi dan tidak saling mengenal, juga tidak menyadari keistimewaan derajat dirinya.⁸³

⁸² Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Jakarta: FA. Tawi, 1966), hlm. 88.

⁸³ Lihat Reynold A. Nicholson, *Mistik dalam Islam*, terj. Tim BA (Jakarta: Bumi Aksara, 1998), hlm. 95. Hujwiri menjelaskan sebagaimana dikutip Nicholson urutan kewalian mulai dari derajat paling tinggi yang disebut *qutub aulia*, kemudian derajat *akhyar* sebanyak tiga ratus orang, *abdal* (pengganti) empat puluh orang, *abrar* sebanyak tujuh orang, *autad* (penopang) sebanyak empat orang, dan *Nuqaba* (amat rahasia) sebanyak tiga orang.

Bisri Kombo⁸⁴ dengan lugas mengemukakan bahwa cerita-cerita kekeramatan Imam Lapeo sangatlah populer di masyarakat. Cerita-cerita tersebut diyakini bukan fiksi, melainkan terjadi secara nyata dan dialami oleh orang-orang di sekitar Imam Lapeo atau masyarakat setempat. Kekeramatan Imam Lapeo tidak hanya terjadi semasa hidupnya saja, tetapi juga setelah beliau meninggal masih menyisakan jejak-jejak kekeramatan. Lebih dari itu, peristiwa-peristiwa keramat yang terjadi pada diri Imam Lapeo disaksikan secara langsung oleh orang-orang yang sezaman.

Menurut penuturan seorang informan (MJ/57 th)⁸⁵,penggambaran kesufian Imam Lapeo yang dihiasi berbagai kisah fantastik telah menjadi legenda di kalangan murid-muridnya, bahkan di kalangan masyarakat luas di Mandar. Kekeramatan Imam Lapeo yang terekam dalam memori kolektif masyarakat pendukungnya hingga kini masih dapat dijaring informasinya. Cerita-cerita itu bisa ditelisik dari informan yang kebetulan masih mengenal Imam Lapeo, atau bahkan informan yang sudah lahir setelah Imam Lapeo wafat. Secara umum, semua informan mengisahkan Imam Lapeo identik dengan kisah-kisah kekeramatannya. Di situ ditemukan beberapa versi cerita atas suatu kejadian atau *karamah*. Keragaman versi tersebut bukan berarti satu sama lain berbeda inti ceritanya ataupun dasar kebenarannya, melainkan telah terjadi proses modifikasi secara lokal.

⁸⁴ Wawancara dengan Bisri Kombo di Balanipa 01 Januari 2011.

⁸⁵ Wawancara di Lapeo tanggal 12 Desember 2010.

Inti ceritanya sama, namun alurnya kerap kali mengalami penambahan ataupun pengurangan (reduksi), juga distorsi.

Suatu peristiwa, termasuk profil seorang tokoh legendaris, niscaya menjadi cerita yang variatif di masyarakat. Antara satu versi cerita dengan yang lainnya sering dicampuri unsur-unsur subjektifitas. Bisa saja subjektivitas itu disebabkan oleh sejumlah alasan, seperti pengaruh kekeluargaan atau kekerabatan yang kemungkinan besar melalui cerita secara turun-temurun, hubungan kesepahaman, atau sebaliknya agak antipatik karena merasa berbeda aliran.

Variasi cerita yang memuat tentang kekeramatan Imam Lapeo pada dasarnya tetap mengacu pada satu persepsi atau pandangan bahwa sang imam adalah *waliyullah*. Hal itu sangat kental sekali dalam perspektif masyarakat Mandar, khususnya di pesisir Lapeo dan Pambusuang. Tidak satupun di antara mereka yang meragukan eksistensi Imam Lapeo sebagai ulama besar di Mandar.

Menurut seorang informan⁸⁶, tipikal keulamaan Imam Lapeo berbeda dengan ulama-ulama lain di Pambusuang yang secara sistematis meniti jenjang *pangajian kitta'* (secara formal mengaji kitab). Kendati demikian, tak seorangpun yang berani menyangkal, apalagi meragukan derajat kewalian Sang pembangun kokohnya menara kayu di Masjid Lapeo tersebut. Konsentrasi Imam Lapeo dalam *taqarrub* (pendekatan diri kepada Allah) melalui zikir, *hizb*

⁸⁶ H. Hamal, Wawancara di Pambusuang tanggal 17 Desember 2010.

dan wirid, sehingga kharisma dan popularitas dan sakralitas yang tampak dari kepribadiannya.

Reputasi Imam Lapeo merupakan efek dari pencapaian makrifat. Ini selaras dengan pandangannya bahwa inti agama adalah keyakinan (iman). Seseorang akan mengaktualisasi ajaran-ajaran agama pada aspek syariatnya. Dan yang lebih utama daripada syariat adalah hubungan kema'rifatan kepada Allah Swt.

Salah seorang informan pun mengakui, boleh banyak ulama sanggup menghabiskan waktu bertahun-tahun menimba berbagai macam ilmu yang sifatnya *kasbi* (perolehannya bisa diusahakan), akan tetapi belum bisa menjangkau pengetahuan secara *ladunni* (pemberian langsung dari Allah)—dan Imam Lapeolah yang mampu mencapai maqam kewalian tersebut. Menurut, A.J. Arberry, *karamah* niscaya diperoleh melalui kepatuh-ikhlasan seorang perambah jalan kesufian terhadap kehendak Tuhan, hidup *zuhud* dan bertafakkur, dengan tuntunan firman Allah, sunnah Nabi-Nya dan keteladanan para wali, maka sufi tersebut akan memperoleh “tanda-tanda Ilahiah” yang disediakan oleh Allah. Melalui berbagai keadaan (*ahwâl*) dan tahapan (*maqamât*) dalam perjalanan spiritualnya, maka dijumpainya banyak bukti tentang hubungan istimewa dengan Tuhan (*karamah*).

Tidak banyak ulama di Mandar yang popularitas dan kekeramatannya menghampiri Imam Lapeo. Sejarah hidup Imam Lapeo menunjukkan dirinya melampaui tataran

keulamaan biasa. Salah satu bukti, ketika awal pembentukan pemerintahan Kolonial Belanda pada tahun 1905, Imam Lapeo pernah ditawarkan menjadi Kepala Distrik Tenggeling (Puang Tenggeling). Namun tawaran itu ditolak dengan alasan bernada alegoris, “saya tidak ingin menukar kopian haji dengan *songko'biring*” (kopian adat khas budaya Bugis-Mandar). Sebab, jika itu dilakukan, maka sama halnya keluar dari status sebagai Imam di Lapeo beralih menjadi Puang Tenggeling. Penolakan tersebut mengisyaratkan kuatnya prinsip ukhrawi di dalam diri Imam Lapeo. Sang Imam menunjukkan perilaku asketis atau *zuhud*, membebaskan diri dari perangkap duniawi.

K.H. Sanusi Baco, salah seorang ulama besar Sulawesi Selatan, melihat sosok Imam Lapeo bukan saja teladan bagi masyarakat, tetapi juga teladan bagi ulama di berbagai tempat. Gelar *to salama* yang diisbatkan kepadanya merupakan pemberian dari masyarakat yang mengagumi dan mengikuti ajaran-ajarannya. Gelar itu juga merupakan penghargaan atas pengabdianya kepada agama, zuhud, rendah hati, banyak berzikir, dan beribadah kepada Allah Swt.⁸⁷

Emha Ainun Nadjib, tokoh Kiai Kanjeng yang populer dengan sebutan Cak Nun, pernah menyatakan di dalam sebuah tulisannya, bahwa Imam Lapeo adalah seorang kekasih Allah Swt. Cak Nun bahkan menyejajarkan Imam Lapeo dengan para wali-wali Allah seperti Wali Songo yang

⁸⁷ Saifuddin Kadir dan Muhammad Iqbal, *To Salama Imam Lapeo* (Jaksel: Intermedia Kreasi Mandiri), h. iii-iv.

cukup tersohor di tanah Jawa.⁸⁸

Ucapan Imam Lapeo ampuh dan terbukti. Karakternya sangat altruistis (berkestiakawanan sosial) pada sesama, ditambah dengan kekeramatan yang muncul dari dalam dirinya menyebabkan pamor dan pribadinya disegani oleh masyarakat luas yang mengenalnya. Tidak mengherankan jika sampai sekarang kharisma Masjid Nuruttaubah Lapeo yang merupakan warisan peninggalannya, tak pernah sunyi dari pengunjung. Orang-orang datang silih-berganti membawa sumbangan materialnya, di samping menyampaikan nazarnya untuk berziarah ke makam Sang Imam yang berada di samping masjid. Fenomena ini tentu menjadi cermin keberkahan diri dari seorang yang oleh masyarakat luas dikenal sebagai *to salama* (pembawa keberkahan dan keselamatan).

Satu di antara kejadian ajaib yang diperankan oleh Imam Lapeo adalah ketika seorang ulama Bugis berpesan pada *Sayye Gamma* (gelar Sayyid Muhammad Al-Yamani), Ulama dari Universitas Al-Azhar, Mesir, yang notabene saudara ipar beliau sendiri; ”janganlah pernah mendebat Imam Lapeo sebab ia sudah mencapai derajat *waliyullah*. Pada suatu kesempatan, Tuan Sayyid ingin mengecek kebenaran pernyataan ulama Bugis tadi. Lalu terjadilah dialog antara Imam Lapeo dengan iparnya tersebut. Dalam suatu pembicaraannya, Tuan Sayyid tidak menyetujui pendapatnya dan bertanya; “pendapat Tuan yang tadi itu dikutip dari kitab

⁸⁸ Saifuddin Kadir dan Muhammad Iqbal, *To Salama Imam Lapeo*, h. iii-iv.

apa?”, dengan serta-merta Imam Lapeo pun menjawab;”anu”. Tuan Sayyid mencari kitab tersebut dan memberikan pada beliau. Imam Lapeo pun memegang kitab itu, membuka lembarannya dan mempersilahkan Tuan Sayyid membacanya. Persis apa yang dikatakan oleh Imam Lapeo, Tuan Sayyid benar-benar membaca lembaran kitab yang ditunjukkan kepadanya. Akhirnya menanglah Imam Lapeo dalam dialog itu. Selang beberapa hari, Tuan Sayyid membuka kembali kitab tersebut, namun anehnya sudah tak menemukan lembaran tersebut.

Kekeramatan Imam Lapeo juga ditemukan dalam proses interaksi sosialnya. Dikisahkan,⁸⁹ pada suatu malam Imam Lapeo terjatuh dari perahu ketika dalam perjalanan dari Mandar menuju salah satu daerah di Bugis. Dalam sekejap Imam Lapeo sudah tertinggal jauh di belakang, karena perahu tersebut dikemudikan dengan kecepatan tinggi. Tiba-tiba para penumpang lainnya tercengang melihat pemandangan ajaib, Imam Lapeo berdiri tegak di tengah lautan. Menurut cerita yang ada, Imam Lapeo saat itu berdiri menapak sebuah batu besar—yang secara spontanitas diinjak pada saat terjatuh. Namun sepengetahuan ABK dan nakhoda di tempat tersebut tidak ditemukan batu besar di tengah lautan yang dalam.

Cerita soal kuda peliharaan yang raib juga dianggap sebagai karamah Imam Lapeo. Pada suatu harikuda peliharaan seseorang raib. Berselang seminggu lebih, setelah si empunya

⁸⁹ H. Hamal, Wawancara Abd Kadir, di Pambusuang, 22 Desember 2010.

mencari kemana-mana dan tak kunjung menemukan, ia berinisiatif menemui Imam Lapeo. Lalu disampaikanlah permasalahan yang menimpanya. Dengan serta-merta Sang Imam melakukan ritual, dia pejamkan mata sambil mengangkat tangannya dan berdoa. Imam Lapeo kemudian berkata pada si empunya kuda bahwa kuda yang dicari sekarang telah berada di dalam kandangnya. Jawaban tersebut sontak membuat kaget, si pemilik kuda pun segera pamit pulang. Sesampai di rumah dia menemukan kudanya berada di dalam kandangnya. Menurut penuturan istrinya kuda tersebut datang sendiri.⁹⁰

Mahmud Hasan mengisahkan kejadian ajaib ketika Imam Lapeo hendak melunasi hutang kepada pengusaha bernama H. Hasan di Majene. Hutang tersebut merupakan harga bahan-bahan bangunan masjid Nuruttaubah Lapeo. Namun sampai jatuh tempo, Imam Lapeo belum memiliki uang untuk membayar. Sehingga pada malam sebelumnya, Imam Lapeo mengajak putranya, Muchsin Thahir, beserta kusir delmannya menuju Majene untuk menemui H. Hasan dengan maksud untuk memperpanjang waktu peminjaman. Dalam perjalanan ke Majene, Sang Imam singgah shalat sunnah di semua masjid yang dilewati, meliputi Masjid Karama, Masjid Tangnga-Tangnga, dan masjid Tinambung. Kemudian dari Tinambung beliau berbelok ke Limboro dan Lembang-Lembang. Di kedua masjid terakhir, beliau melaksanakan shalat yang relatif lama dibanding tiga masjid sebelumnya. Hingga menjelang waktu shubuh Imam Lapeo

⁹⁰ Muh. Ilham, Wawancara di Lapeo 21 Desember 2010.

baru melanjutkan perjalanannya. Di tengah perjalanannya tiba-tiba ia ditahan oleh seseorang yang tidak pernah dikenalnya, dan memberikan bingkisan. Sesampainya di di rumah H. Hasan di Majene, Imam Lapeo membuka bingkisan pemberian orang asing tadi. Bingkisan tersebut ternyata berisi sejumlah uang yang nominalnya sama dengan hutang yang ingin dilunasinya.⁹¹

Alimuddin Abbas, cucu Imam Lapeo,⁹²menceritakan karamah Imam Lapeo dalam menghadapi wabah aneh yang ganas nan berbahaya. Suatu ketika di daerah Lapeo mewabah sejenis penyakit yang dianggap aneh. Pengobatan medis ataupun tradisional pada saat itu dianggap kurang akurat untuk menyembuhkannya. Dalam satu hari wabah tersebut diperkirakan menelan korban hingga lima orang. Keadaan ini sangat meresahkan masyarakat, sehingga mereka mengadu kepada Imam Lapeo. Mendengar pengaduan ini Sang Imam merasa sangat prihatin. Kemudian ia memerintahkan untuk menyiapkan sebuah *karwali*—sejenis tempayan yang terbuat dari tanah liat—lalu diisi dengan air minum. Imam Lapeolantas memejamkan mata seraya mengangkat tangannya dan berdoa, kemudian ditiupnya air di *karwali*itu sebanyak tujuh kali tiupan. Lalu air tersebut diminumkan kepada yang terkena wabah tersebut, atas izin Allah Swt. semua “pasien”nya mengalami kesembuhan.

⁹¹ Mahmud Hasan (Putra H. Hasan), Wawancara di Majene 18 Desember 2010

⁹² Wawancara di Campalagian 11 September 2010.

Kekeramatan Imam Lapeo juga dialami oleh Pua Bada (70 th.). Diturunkan bahwa suatu ketika di Lapeo dan wilayah Mandar pada umumnya, dilanda musim paceklik. Masyarakat sulit memperoleh bahan pangan, terutama sembako. Daya beli mereka juga menurun. Tiba-tiba datanglah seorang pedagang menawarkan beras kepada Sang Imam dengan perjanjian pinjaman jatuh tempo satu bulan. Setelah disepakati beras tersebut diangkut ke rumah Pua Bada yang sehari-hari bertugas sebagai pencatat pinjaman (akuntan). Dalam waktu satu minggu beras tersebut habis dipinjamkan kepada masyarakat yang membutuhkan. Catatan pinjaman yang lengkap dan rapi lalu diserahkan kepada Imam Lapeo. Setelah ditelaah sejenak, catatan pinjaman itu dibakar oleh Sang Imam. Selang beberapa hari pedagang yang meminjamkan beras datang menagih pembayaran hutang sebelum jatuh tempo satu bulan sesuai perjanjian. Imam Lapeo mengingatkan sang pedagang bahwa saat ini belum jatuh tempo. Namun karena mengetahui bahwa berasnya sudah terbagi habis, iapun memaksa hutang untuk dibayar. Menghadapi desakan sang pedagang, Imam Lapeo meminta kelonggaran waktu satu hari. Keesokan harinya, sang pedagang bergegas menemui Imam Lapeo yang masih tinggal di masjid usai shalat shubuh. Mengetahui seseorang datang menemuinya untuk menagih hutang, Imam Lapeo berdiri dan berjalan menuju mihrab masjid untuk mengambil uang dari logam emas.

Kekeramatan lainnya juga terekam dalam memori

informan (PS/60 th.).⁹³ Suatu ketika Imam Lapeo mengisi pengajian di daerah Lapeo. Tiba-tiba beliau menghentikan pengajian. Ia meninggalkan jamaahnya, melangkam menuju halaman depan masjid. Beliau menatap ke angkasa seraya melambai-lambaikan tangannya. Tak berselang lama beliau kembali masuk dan melanjutkan pengajian. Sebelum memulai pengajian, secara spontan salah seorang jamaahnya menanyakan perihal “ritual” di halaman masjid tadi. Imam Lapeo menjawab bahwa dia sedang berusaha menolong sebuah kapal pinisi yang sedang oleng dan hampir tenggelam di tengah lautan karena dihantam *lembong tallu* (badai topan). Berselang beberapa hari, seseorang yang berasal dari wilayah Bugis datang bertamu ke rumah beliau untuk mengucapkan terima kasih. Ia mengaku bahwa beberapa hari yang lalu kapalnya hampir tenggelam dihantam badai di Selat Makassar, dan menurut penglihatannya kala itu Imam Lapeolah yang datang memberipertolongan. Imam Lapeo konon tiba-tiba muncul berdiri di buritan kapal, sambil menahan hampasan badai-topan.

Kekeramatan Imam Lapeo tidak hanya yang terjadi di Tanah Air (*to'dang*), bahkan ketika beliau menunaikan ibadah haji sekalipun masih mendapatkan percikan *karamah* yang

⁹³ Wawancara di Balanipa 13 September 2010, dalam tradisi lisan yang lain juga dideskripsikan bahwa suatu sore kala itu beliau sedang istirahat didampingi murid-muridnya, tiba-tiba beliau meminta kepada muridnya supaya sarungnya diganti karena basah. Orang heran, mengapa sarung Sang Guru bias basah kuyup padahal tidak turun hujan, darimana gerangan air itu. Beliau pun menjelaskan bahwa dia baru saja menolong orang yang tenggelam di laut.

diberikan oleh Allah. Sebagaimana dituturkan Daeng Matutu, pada tahun 1929 M. Imam Lapeo berhaji, tergabung dalam rombongan haji yang terdiri dari Kisa Pua Patta, Abdullah Pua Pallau, Dayan, dan Kama Hatijah. Ketika berada di Madinah Imam Lapeo tiba-tiba didatangi seseorang yang tidak beliau kenal sebelumnya. Orang tersebut langsung menyapa; “Saudara Imam Lapeo, apa masih mengenal saya?” Imam Lapeo menjawab; “Maaf, saya belum kenal Anda”. Dengan wajah bersahabat, orang itu menjelaskan bahwa dia pernah diberi pertolongan oleh Sang Imam pada saat hampir dibunuh seseorang. Atas jasa Imam Lapeo tersebut, ia menawarkan diri untuk mengantar mereka langsung kepada Rasulullah Saw. Sesampianya di makam Rasulullah Saw., kemudian orang itu memperkenalkan diri bahwa ia merupakan penjaga makam Rasulullah Saw.⁹⁴

Imam Lapeo dikenal sebagai sosok pemberani. Keberanian dirinya terekam dalam cerita-cerita keramat yang bernuansa heroisme (kekesatriaan). Salah satu cerita dituturkan Hj. Marhumah (65 th), yakni peristiwa perjalanan Imam Lapeo menuju Pare-Pare yang sekitar 150 km dari tempat tinggal Imam Lapeo. Depanjang rute menuju Pare-Pare disinyalir sejumlah daerah yang rawan kejahatan. Kondisi itu tidak mengurungkan niat Imam Lapeo yang hendak berangkat menuntut ilmu. Di tengah perjalanan Imam Lapeo ditahan oleh gerombolan perampok yang bermaksud

⁹⁴ Dikutip oleh Syarifuddin Mukhsin, *Perjalanan Hidup...*, hlm. 27-28.

Sakralitas IMAM LAPEO

merampas semua barang bawaannya. Dengan sikap tenang Ia turun dari kendaraan yang tumpanggi kemudian menghadap pada para perampok tersebut. Lalu dengan sikap kesatria, ia berkata bahwa dirinya membela apa yang menjadi haknya dan penumpang lainnya, seraya mengeluarkan sebilah keris yang sudah terselip di pinggangnya. Seketika itu pula perampok mundur dan mempersilahkan rombongan Imam Lapeo untuk lewat. Sejak itu, semua pedagang yang ingin berangkat selalu menyesuaikan waktu dengan keberangkatan Imam Lapeo.⁹⁵

Selain sifat-sifat kesatria, masyarakat di Pambusuang dan Lapeo juga mengenal sifat-sifat terpuji lainnya yang melekat pada diri Sang Imam, yaitu sangat berintegritas, dermawan, dan rendah hati. Sifat yang sangat menonjol dalam perspektif masyarakat adalah kedermawanannya. Percikan sikap ini kerap kali disaksikan dan sekaligus dialami oleh banyak kalangan. Abd Lathif (57 th) mengatakan bahwa sudah menjadi pemandangan umum setiap hari rumah Imam Lapeo selalu ramai dikunjungi orang-orang dari berbagai kalangan dan profesi dengan beragam maksud dan tujuan. Ada yang berkunjung untuk mengharapkan solusi atas persoalan kehidupan sehari-hari hingga motivasi untuk mendapatkan percikan ilmu tasawuf dari beliau.

Terkait hal ini Marhumah menjelaskan kebiasaan orang-orang yang berkunjung kepada Imam Lapeo biasanya membawa buah tangan sebagai ucapan terima kasih. Ada

⁹⁵ Wawancara di Pambusuang, 14 Desember 2010.

yang berupa uang, beras, bahkan acapkali ada seseorang yang memberikan ternak seperti kambing. Kendatipun Imam Lapeo tidak mengharapkan imbalan-imbalan itu, bahkan pemberian tersebut tidak pernah dimanfaatkan sendiri, tetapi selalu digunakan untuk membantu orang-orang yang sedang kesulitan, termasuk membiayai anak-anak yatim piatu yang tinggal di rumahnya.

Dalam pengamatan penulis, ternyata antusiasme masyarakat untuk berkunjung ke rumah Imam Lapeo tidak hanya terbatas pada masa beliau masih hidup. Pemandangan yang hampir sama masih berlangsung ketika penelitian ini dilakukan. Walaupun orang yang menjadi tujuan melabuhkan segala persoalan hidup tersebut sudah berbeda, sebab yang menggantikan peran tersebut adalah salah seorang putri beliau, bernama Hj. Marhumah (75 th). Para peziarah dengan beragam maksud dan tujuan tersebut disatukan pada kebutuhan yang sama yaitu harapan akan keberkahan.

Dalam pandangan masyarakat pendukungnya, kewalian dan kharisma Imam Lapeo adalah implikasi dari “tarekat sosial”. Tarekat ini berorientasi pada kepedulian dan dedikasi tinggi terhadap kemashlahatan umat secara kolektif. Imam Lapeo telah mendedikasikan diri sejak usia yang masih tergolong muda dengan sifat kepedulian, kedermawanan, pemberani, sabar, keras kemauan, dan teguh dalam memegang prinsip. Kepribadian yang melekat dalam kepribadian Imam Lapeo tersebut, menurut Mursyid distimulasi oleh dua

Sakralitas IMAM LAPEO

faktor, yaitu; 1) sifat yang tumbuh sebagai sifat bawaan secara alamiah; dan 2) sifat yang tumbuh berkat motivasi iman dan ilmu agamanya yang mendalam, di mana sifat-sifat itu sangat dibutuhkan bagi seorang penyiari dan praktisi dakwah Islam.⁹⁶

Berbagai cerita keramat di atas menunjukkan perilaku sosial-keagamaan Imam Lapeo yang memanasifestasikan kekeramatan dan kesakralan dirinya. Cerita-cerita tersebut mwujud dalam tradisi lisan yang terkonstruksi secara sosial menjadi memori kolektif masyarakat. Dari situ pula terbangun suatu perspektif yang menjadi pijakan pemosisian Imam Lapeo dalam tataran dunia sakral dan profan. Pemosisian tersebut tidak hanya diberikan pada Imam Lapeo pada waktu masih hidup dan berinteraksi dengan masyarakat Mandar, khususnya yang mendiami wilayah Lapeo dan Pambusuang, namun juga berlanjut hingga saat ini. Simbol-simbol, tempat, dan benda-benda yang diasumsikan secara fungsional berperan dalam pergulatan hidup Sang Imam, khususnya yang dimanfaatkan melakukan ibadah, zikir, dan ritual sufistik sebagai pijakan masyarakat dalam memposisikannya dalam ranah sakralitas.

Pemaknaan dan perlakuan masyarakat pengikut Imam Lapeo terhadap simbol-simbol yang berkaitan dengan Imam Lapeo tidak luput dari pandangan sakral. Misalnya makam Imam Lapeo yang dijaga agar lestari, sehingga

⁹⁶ Mursyid, *Perjuangan KH Muhammad Thahir Imam Lapeo dalam Mendakwahkan Agama Islam di Mandar* (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1992), hlm. 49.

para peziarah tetap bisa berkunjung. Makam Imam Lapeo sendiri terdiri dari beberapa ornamen, di antaranya batu nisan yang dikonstruksi dari kayu, ruang makam tersebut relatif aman dari gangguan, karena dikelilingi tembok yang kokoh dan beratapkan seng. Kebutuhan untuk memproteksi makam ini sangat beralasan mengingat hampir setiap hari ramai dikunjungi para peziarah dari berbagai penjuru daerah, bahkan dari mancanegara dengan beragam tujuan dan motivasi spiritualnya. Sebagaimana penjelasan seorang informan, makam Imam Lapeo kerap dikunjungi oleh orang-orang dari Kalimantan, Sumatera, Brunei, dan Malaysia. Di antara alasan mereka berziarah adalah keyakinan bahwa Imam Lapeo masih dapat berhubungan dengan orang-orang yang hidup, meskipun secara fisik Sang Imam telah wafat. Beliau diyakini masih dapat memberikan berkah berupa keselamatan dan keberhasilan.

Penulis mengategorikan posisi sufistik yang dianut dan disyarkan Imam Lapeo di Mandar adalah sufistik yang moderat, yakni tidak mengabaikan aspek syariat (eksoterisme) Islam. Hal itu membuat Imam Lapeo untuk melakukan proses akulturasi atau penyesuaian antara ajaran tasawuf dengan kearifan-kearifan lokal. Para ilmuwan sosial boleh saja membuat tipologisasi bahwa masyarakat berwawasan Islam sufistik lebih cenderung terpolarisasi, sedangkan masyarakat yang wawasan Islamnya lebih berorientasi fikih (eksoteris-skripturalis) kecenderungannya lebih egalitarian.⁹⁷

⁹⁷ Teori ini dikemukakan Ernest Gellner yang juga sangat kritis pada

Sakralitas IMAM LAPEO

Pandangan itu tidaklah tepat dalam konteks Islam di Mandar yang didominasi nalar sufistik, namun tampak sangat egaliter. Hubungan antara Imam Lapeo dengan pengikut ataupun masyarakat Mandar secara umum lebih cair dan egaliter.

keberadaan varian Islam sufistik yang secara ekstrim meramalkan bahwa ajaran tasawuf yang sangat cocok di pedesaan, akan tergusur dengan perkembangan modernitas, dikutip Rachida Chih, *Apakah Tarekat itu?*, dalam Martin van Bruinessen (ed.), *Urban Sufism*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada), hlm. 33.

BAB VI

KARYA DAN KONTRIBUSI INTELEKTUAL IMAM LAPEO

Suatu pemahaman yang hampir menjadi *common sense* dalam kajian biografi seorang tokoh besar adalah menitikberatkan pada inti karya tulis dan kontribusinya di masyarakat, termasuk keberhasilannya melakukan perubahan sosial. Demikian halnya jika membaca riwayat perjalanan perjuangan Imam Lapeo, baik pada ranah sosial, politik kebangsaan, ataupun di ranah spiritualitas-keagamaan.

Kajian buku ini lebih pada orientasi respon masyarakat dan pengaruh ajaran sufistik Imam Lapeo, yang kemudian melahirkan perilaku pensakralan. Karya-karya Imam Lapeo, khususnya karya tulisnya, menjadi bagian dari unsur yang penting untuk dibicarakan. Karena karya tersebut adalah sumber informasi yang menggambarkan pemikiran Imam Lapeo.

Karya dan kontribusi Imam Lapeo dapat dibagi dalam minimal empat aspek, yaitu; karya kebangsaan, karya

spiritual-keagamaan, karya sosial-kemasyarakatan, dan karya tulis. Secara garis besar karya dan kontribusi Imam Lapeo pada keempat aspek tersebut masih tampak jejaknya di beberapa wilayah Sulawesi, khususnya di bagian Sulawesi Barat. Bukti fisik karya dan kontribusi tersebut dalam bentuk masjid yang tersebar di pantai Barat Sulawesi,⁹⁸ madrasah, panti asuhan, dan pesantren yang proses pembinaannya dilanjutkan oleh keluarga dan para muridnya hingga saat ini.

Karya Tulis Imam Lapeo

Di antara keempat kategori kontribusi atau karya Imam Lapeo tersebut, yang masih perlu penelusuran lebih jauh adalah terkait karya tulis. Bahkan hal ini masih menjadi polemik. Ada pendapat yang mengatakan bahwa Imam Lapeo tidak meninggalkan satu karya tulis pun semasa hidupnya. Waktu beliau semuanya dihabiskan untuk berdakwah, mengajar, melayani umat, dan pergerakan.

Namun terlintas juga pendapat segelintir orang yang perlu diverifikasi keabsahannya tentang peninggalan karya tulis Imam Lapeo dalam bentuk catatan harian. Dikatakan bahwa hampir setiap hari Imam Lapeo menulis peristiwa yang terjadi di lingkungannya sehari-hari, disamping itu disinyalir bahwa beliau meninggalkan tulisan yang berisi wirid, rajah,

⁹⁸ Menurut hasil wawancara dengan Alimuddin/56 Tahun, bahwa pada waktu Imam Lapeo menunaikan ibadah haji, di depan makam Nabi Muhammad konon Imam Lapeo bernazar akan mendirikan tujuh puluh buah masjid setelah kembali ke *Ko'bang* (tanah air). Dan berdasarkan hasil penelusuran telah ditemukan sekitar 17 masjid yang ditengarai masjid Imam Lapeo berdasarkan pengakuan penduduk setempat.

atau *wifk* yang dibaca dan diamalkan setiap hari dan di berbagai kondisi. Informan tersebut menjelaskan bahwa tulisan tersebut masih berbentuk tulisan tangan, berupa buku saku dengan ketebalan 3 cm, lebar 9 cm dan panjang 11 cm. Ditulis menggunakan tulisan Arab tetapi berbahasa Bugis. Informan menyerahkan dalam kondisi masih terbungkus kain putih.⁹⁹ Namun jika dikaji secara filologis,¹⁰⁰ buku catatan tersebut tidak lengkap, baik penulisnya yang tidak tertera dan buku saku itu, sehingga secara kodikologis pun tidak ditemukan keterangan tanggal, tempat dan tahun penulisannya, sehingga tidak bisa dipastikan apakah buku tersebut sebagai tulisan Imam Lapeo.

Beberapa konten (isi) yang tertuang dalam buku saku yang ditengarai milik Imam Lapeo terdiri dari 356 halaman, sarat dengan *hizb*, wirid *haikal*, dan jimat dengan beberapa gambar yang dikelilingi huruf abjad Arab. Hal ini menunjukkan bahwa Imam Lapeo membaca wirid dan menggunakan rajah tersebut setiap akan melakukan aktivitas. Salah satunya jimat yang populer di Tanah Mandar, yaitu *Pangga'garna Baginda Ali* (penggertannya Baginda Ali).

Detail buku tersebut diawali oleh *hizb* harian dari halaman satu sampai pada halaman 254. *Hizb* ini dimulai

⁹⁹ Tradisi di Mandar membungkus barang yang disakralkan.

¹⁰⁰ Filologi sebagai ilmu yang berhubungan dengan karya masa lampau yang berupa tulisan. Studi terhadap karya tulis masa lampau dilakukan karena adanya anggapan bahwa dalam peninggalan tulisan terkandung nilai-nilai yang masih relevan dengan kehidupan masa kini, lihat. Siti Baroroh Baried, et.al. *Pengantar Teori Filologi* (Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas, 1994), hlm.1.

dari hari senin dan berakhir pada hari senin, sehingga *hizb* berjumlah delapan. Halaman berikutnya yaitu halaman 256 sampai dengan halaman 356, memuat rajah dengan wirid dan simbolnya masing-masing dalam bentuk gambar. Peneliti menemukan satu bagian yang menarik, yaitu pembagian isi buku dari 356 halaman menjadi empat bagian besar, ada kemiripan dengan pembagian Imam al-Gazali terhadap karya monumentalnya yaitu "*Thya Ulumuddin*".¹⁰¹ Bagian pertama, mulai dari halaman pertama sampai halaman 78, berisi doa-doa dalam salawat. Bagian kedua, dari halaman 79 sampai halaman 130, yang berisi wirid-wirid keseharian. Bagian ketiga, dari halaman 130, sampai halaman 190 berisi zikir-zikir pada hari jumat. Bagian keempat, dari halaman 91 sampai halaman 356 berisi tentang jimat-jimat dan pengobatan.

Dalam bungkusan tersebut, juga ditemukan stempel besar, yang terbuat dari kayu berukuran 7x10 cm, yang di bagian depan tertulis *wirid* dan *rajab*. Ini mengindikasikan banyaknya permintaan doa dari masyarakat setiap harinya, sehingga untuk menyalasati agar tidak menulis *wirid* dan doa setiap permintaan umat yang menyita waktu, maka untuk lebih efisien, Imam Lapeo secara kreatif memesan stempel tersebut.

Informasi mutakhir yang diperoleh dari informan mengenai karya tulis Imam Lapeo, khususnya yang berkaitan dengan buku saku sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa

¹⁰¹ Lihat Al-Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, "*Thya 'Ulumuddin*" (Semarang: Thaha Putra, t.t.), I: 3.

anak Imam Lapeo yang berjumlah 8 orang, masing-masing telah mendapatkan buku tersebut, diberikan langsung oleh Imam Lapeo. Syarifuddin Mukhlis Thahir, yang notabene cucu Imam Lapeo mengatakan:

“Sesungguhnya buku saku tersebut yang telah dibagi-bagikan kepada anaknya, bukanlah tulisan tangan langsung Imam Lapeo, tapi tulisan tangan dari salah seorang menantunya yang telah dipercayakan oleh Imam Lapeo untuk menggandakan, karena dianggap tulisannya cukup bagus. Namun konsep buku tersebut, murni pemikiran Imam Lapeo. Susunan dan materi pembahasan dalam buku, semuanya adalah susunan murni Imam Lapeo yakni Imam Lapeo menyelesaikan terlebih dahulu, kemudian memerintahkan kepada menantunya untuk menulis ulang sekaligus menggandakan sesuai jumlah anaknya.”¹⁰²

Pernyataan tersebut sedikit banyak memberi keterangan terkait karya tulis Imam Lapeo yang secara terbatas diwariskan kepada anak-anaknya. Sayangnya identitas penulis-penyalin buku tersebut yang diklaim sebagai menantu Imam Lapeo belum bisa dipastikan.

¹⁰² Syarifuddin Mukhsin Thahir, “wawancara” di Lapeo, tanggal 7 Oktober 2014.

Sakralitas IMAM LAPEO

Karya tulis yang berbentuk buku saku inilah yang dalam penelitian ini berhasil ditemukan di lapangan dengan tingkat kesulitan yang cukup tinggi. Salah satu faktor yang menyebabkan sulitnya ditemukan karya Imam Lapeo, karena ada anggapan bahwa ekspose peninggalan-peninggalan Imam Lapeo akan mengurangi sakralitasnya. Alasan lain adalah kekhawatiran hilangnya benda-benda tersebut jika telah jatuh ke tangan-tangan orang yang tidak bertanggungjawab. Temuan ini setidaknya mematahkan anggapan bahwa Imam Lapeo tidak meninggalkan satupun karya yang berbentuk tulisan.

Mengapa karya Imam Lapeo hanya berupa do'a-do'a, wirid, dan amalan zikir?

Jawaban atas pertanyaan tersebut tentu saja berhubungan dengan kapasitasnya sebagai seorang praktisi tarekat. Imam Lapeo dikenal sebagai ahli agama, tetapi ia lebih menonjol dan masyhur dalam konteks sufistik di mana beliau dipandang menyandang gelar kewalian dengan berbagai cerita kekeramatannya.

Minimnya karya tulis Imam Lapeo sebagai warisan keilmuan sangat terkait dengan tradisi yang mengkristal dalam ordo tarekat Syaziliyah yang dianutnya. Aliran tarekat ini tidak memerintahkan untuk menulis doktrin dan ajaran tasawuf, melainkan mengaplikasikannya. Ilmu itu di dalam hati, tidak dalam tulisan (*al-'ilm fi al- $\text{jud}\ddot{u}$ r, lâ fi al- $\text{su}\ddot{u}$ r*). Ilmu yang ditulis diyakini berkurang berkahnya.

Kontribusi di Bidang Pendidikan

Imam Lapeo sangat menyadari pentingnya pendidikan dalam membangun dan mengubah masyarakat. Karena itulah Imam Lapeo mendirikan lembaga pendidikan, yaitu Pesantren ad-Diniyah al-Islamiyah Ahl Sunnah wa al-Jama'ah" pada tahun 1920-an.¹⁰³

Di pesantren ini pada awalnya tidak mengenal masa belajar. Santri yang dianggap telah cukup ilmu dan bekal untuk terjun ke masyarakat diberi kebebasan untuk keluar atau berpindah ke pesantren lain untuk menambah pengalaman dan wawasan keilmuan. Pesantren mengacu pada pola lama (*salafy*), sebagai sebuah wadah pendidikan yang berorientasi pada pengembangan Islam.¹⁰⁴

Pesantren ad-Diniyah al-Islamiyah Ahl Sunnah wa al-Jama'ah lebih fokus pada pengetahuan agama Islam seperti, pengajaran ilmu tafsir, ilmu kalam, fikih, bahasa Arab, akidah dan akhlak. Kitab-kitab yang digunakan adalah naskah-naskah Arab klasik yang oleh masyarakat Mandar lebih mengenalnya dengan istilah kitab kuning (kitab gundul).

Pada perkembangan berikutnya, pada tahun 1930 pesantren ini berganti nama menjadi Madrasah al-Islamiyah di bawah asuhan salah seorang putra Imam Lapeo yang bernama H. Najamuddin Tahir. Pada tahun 1950, atas saran Imam Lapeo Madrasah Islamiyah berganti nama menjadi

¹⁰³ Mursyid *Perjuangan KH Muhammad Thahir...*, hlm. 69.

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 70.

Madrasah Ibtidaiyah yang bernaung di bawah perguruan Islam Darul Dakwah wa al-Irsyad (DDI). Sejak saat itu, perguruan DDI mulai memperbantukan tenaga-tenaga guru di Madrasah Ibtidaiyah ini.¹⁰⁵

Selain itu ditemukan beberapa lembaga pendidikan yang secara langsung maupun tidak, merupakan warisan berharga dari keberadaan seorang Imam Lapeo. Sejumlah lembaga pendidikan tersebut eksis di bawah pengelolaan dua yayasan, yakni Nahdiyat dan Atthahiriyah. Syamsul Mudir Muhsin adalah orang yang mendapatkan amanat dari keluarga besar Imam Lapeo untuk melanjutkan ide-ide pendidikan yang telah diwariskan Imam Lapeo.

Menurut Muhsin, Yayasan Nahdiyat lebih dahulu didirikan daripada Yayasan Atthahiriyah. Yayasan Nahdiyat didirikan pada tahun 1974, dengan Akta Notaris No. 8 Tahun 1974 Jo. No. 27, berkedudukan di Jln. Anuang 122. Telp. (0411) 8247 Ujung Pandang.¹⁰⁶ Yayasan Nahdiyat ini kemudian melahirkan TK Nahdiyat, SMP Nahdiyat, dan SMA Nahdiyat. Ketiga sekolah tersebut bertempat di Jl. Rappocini Raya Makassar No. 16. TK Nahdiyat dikepalai oleh salah seorang cicit Imam Lapeo yang bernama Kiki Zakiah, sedangkan SMP dan SMA Nahdiyat dikepalai oleh H. Syamsul Mudir Muhsin.

Di bidang sosial yayasan ini dikoordinasikan oleh

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 71-73.

¹⁰⁶ H. Syamsul Mudir Muhsin, wawancara Cucu Imam Lapeo di Makassar tanggal 9 Oktober 2014.

Ir. Alimuddin Abbas, melahirkan sebuah panti sosial yang bernama “Panti Asuhan Nahdiyat”. Panti tersebut bertempat di Jl. Anuang Makassar, menjadi penampung sejumlah anak yatim yang diasuh oleh salah seorang putri Imam Lapeo yaitu Hj. Siti Aminah Tahir.¹⁰⁷

Di lain sisi, Yayasan Atthahiriyah didirikan pada tahun 1988. Yayasan ini berupaya meneruskan ide pendidikan pesantren gaya klasik yang dicetuskan Imam Lapeo, yakni Pesantren ad-Diniyah al-Islamiyah Ahl Sunnah wa al-Jama’ah. Kalangan keluarga dekat, keturunan, dan masyarakat sepakat membenarkan bahwa keberadaan lembaga-lembaga pendidikan dan lembaga sosial di bawah naungan Yayasan Nahdiyat dan Atthahiriyah merupakan ide Imam Lapeo yang di amanahkan kepada anak dan para cucunya.

Kontribusi Dakwah dan Pengajian

Imam Lapeo yang dikenal sebagai *to salama* (waliyullah) melakukan dakwah Islamiyah yang berfokus pada perbaikan aspek mental kemanusiaan (SDM). Secara umum Imam Lapeo menggunakan tiga bentuk atau merode dakwah, yakni pengajaran langsung, mengunjungi daerah-daerah tertentu, dan mengutus murid-muridnya.

Pengajaran langsung yang di maksud adalah proses pengajaran ajaran-ajaran Islam yang dilakukan secara langsung oleh Imam Lapeo di daerah tempat tinggalnya.

¹⁰⁷ H. Syamsul Mudir Muhsin, wawancara Cucu Imam Lapeo di Makassar tanggal 9 Oktober 2014.

Imam Lapeo mengajar di rumahnya, di masjid-masjid, dan rumah-rumah warga yang sebelumnya telah ditunjuk dan ditentukan waktunya dengan model *halaqah*. Model ini dikenal oleh masyarakat Mandar dengan sebutan *mangngaji kitta* atau *mangngaji mikkoro*, di mana seorang kiai duduk di tengah menyampaikan materi, kemudian dikelilingi oleh murid-muridnya atau masyarakat. Forum seperti ini memungkinkan terjadinya tanya jawab antara Imam Lapeo dengan peserta halaqah untuk membahas permasalahan yang dianggap kurang jelas.¹⁰⁸

Materi pengajian yang disampaikan sangat variatif. Pengajian yang berlangsung di masjid pada umumnya berisi fikih, tafsir, akidah dan akhlak. Sementara pengajian yang dilaksanakan di rumah-rumuaah warga berisi ilmu alat dalam mengakaji ilmu keislaman atau kaidah-kaidah bahasa Arab untuk mampu membaca teks-teks Arab (kitab kuning). Misalnya ilmu sharaf dan ilmu nahwu.

Sementara pengajian yang dilaksanakan di rumahnya merupakan pengajian khusus yang diikuti oleh murid-murid khusus Imam Lapeo. Materi pengajiannya fokus pada ajaran tasawuf. Waktu pelaksanaannya pun berbeda dengan pengajian biasa, yakni setelah tengah malam.¹⁰⁹

Imam Lapeo mengatur mengaturnya dalam

¹⁰⁸ Syarifuddin Mukhsin Thahir, wawancaradi Lapeo, tanggal 7 Oktober 2014.

¹⁰⁹ Syarifuddin Mukhsin Thahir, wawancaradi Lapeo, tanggal 7 Oktober 2014.

pembagian waktu-waktu tertentu. Biasanya berlangsung pada sore hari sesudah shalat ashar, kemudian dilanjutkan pada malam hari setelah shalat magrib. Hal itu diatur karena ia menggunakan waktu pagi sampai siang hari untuk bekerjaama para santrinya, misalnya ke ladang ataupun ke laut untuk menangkap ikan.

Jejak dakwah Imam Lapeo yang menggunakan metode mengunjungi daerah-daerah tertentu dibuktikan oleh adanya masjid di beberapa daerah di Provinsi Sulawesi Barat seperti di Mamuju dan Sulawesi Tengah, di Palu (Donggala), yang menurut murid-muridnya dan masyarakat setempat merupakan prakarasa Imam Lapeo.

Imam Lapeo memandang masjid sebagai unsur yang sangat penting dalam syiar Islam. Masjid secara fungsional adalah tempat ibadah, sekaligus wahana pendidikan. Karena itu Imam Lapeo sesantiasa membangun masjid di tempat yang ia datangi untuk menyebarkan Islam. Bahkan saat melaksanakan ibadah haji, dia bernazar di depan makam Rasulullah untuk mendirikan empat puluh buah masjid.¹¹⁰ Secara khusus Imam Lapeo pernah memberikan pernyataan terkait perjuangan pendirian masjid. Sebagaimana di kemukakan oleh Syarifudin Mukhsin Thahir, bahwa janganlah takut mendirikan masjid, sekalipun dengan cara berhutang. Masjid adalah rumah Allah, semua yang terkait dengan masjid, termasuk pembangunannya adalah proyek-Nya dan

¹¹⁰ Berdasarkan hasil inventarisasi, secara valid ditemukan 17 masjid yang didirikan berdasarkan prakarsa Imam Lapeo.

pasti dalam tanggungjawabnya.¹¹¹

Kadir, dalam bukunya *Tosalama Imam Lapeo*, memberi deskripsi terkait konsentrasi Imam Lapeo dalam membangun masjid.¹¹² Bahwasanya aktivitas dakwah ke berbagai kawasan Nusantara, menjadi kegiatan utama para habib yang ada di masjid Sunan Ampel, Surabaya. Di tahun 1875, mereka membentuk tim penyebar agama yang diberangkatkan ke kawasan Timur Nusantara. Dalam tim itu, Junaihin Namli (Imam Lapeo) menjadi salah seorang anggotanya. Daerah yang dituju adalah Pulau Sulawesi, karena di pulau ini dinilai penyebaran ajaran Islam belum merata. Tim dakwah yang dipimpin seorang habib menyusuri kawasan Makassar, Bantaeng, Bone, bahkan sampai ke tanah Luwu. Selain menyebarkan ajaran agama dan mengajarkan masyarakat berdakwah, mereka juga selalu membangun surau dan masjid sebagai tempat ibadah.

Di antara masjid di luar Lapeo yang pembangunannya diprakarsai oleh Imam Lapeo adalah; 1) Masjid Auliya' di Towale donggala, Sulawesi Tengah; 2) Masjid Nur Amin di Bolu Parigi Baras, Mamuju Utara, Sulawesi Barat; 3) Masjid Nurul Muttahidah, Mamuju; 4) Masjid Al-Rahim, Mamuju; 5) Masjid Al-Amin, Rangas, Mamuju; 6) Masjid Malawwa Sumare Mamuju; 7) Masjid di Pantai Batu Mamuju; dan 8) Masjid Belang-Belang Mamuju. Dari setiap masjid

¹¹¹ Syarifuddin Mukhsin Thahir, wawancara di Lapeo, tanggal 7 Oktober 2014.

¹¹² Sebagaimana dikutip Suhriah, *Jejak Wali Nusantara...*, hlm. 52.

yang dibangun terdapat seorang murid Imam Lapeo yang menyiarkan dan mengembangkan agama Islam. Misalnya di masjid Nur Amin di Bolu, Parigi, Mamuju, dikirim muridnya bernama H. Katoba. Demikian pula murid-muridnya seperti Lahado, Tabaluntu, tembo, Ambe Gie, Saleh Palu, Pua Sammang, Pua Lapu, Uwe'na Kapeng, Penasamang, Husain, Abd. Asiz Tato dan Muis, di tempatkan pada daerah-daerah tertentu yang telah dibangun masjid.¹¹³

Pembangunan masjid dan penempatan seorang murid menggambarkan bahwa aktifitas dakwah Imam Lapeo tidaklah dilakukan seorang diri. Beliau mengutus atau mengirimkan murid-muridnya ke daerah-daerah tertentu untuk menyebarkan dan mengembangkan agama Islam. Sejumlah daerah yang pernah mendapat utusan murid-murid Imam Lapeo adalah Mamuju seperti Baras, Rangas, Sumare, Donggala (Sulawesi Tengah), juga daerah-daerah pegunungan di Polman seperti Bulo-bulo, Tu'bi Tara Manu.

Penulis menghimpun informasi yang menarik, yakni inisiatif Imam Lapeo memanfaatkan para pedagang dari Arab untuk membantunya mengajarkan Islam kepada murid-murid dan masyarakat. Pada masa dakwah Imam Lapeo, banyak pedagang Arab datang di Mandar untuk menjual sarung, sajadah, songkok, dan lain-lain. Kondisi itu dimanfaatkan Imam Lapeo, taktiknya dengan membeli seluruh barang

¹¹³ Ismail, wawancara di Baras mamuju, tanggal 19 Oktober 2014. Musjayali dan Aminullah Makmun, wawancara di Sumare Mamuju, 20 Oktober 2014.

yang dibawa oleh pedagang Arab tersebut, namun dengan pembayaran dihutang berdasarkan jatuh tempo dua atau tiga bulan.¹¹⁴

Dalam masa menunggu pelunasan pembayaran tersebut, Imam Lapeo menggunakan kesempatan untuk bertanya kepada pedagang Arab tersebut tentang ilmu agama yang dikuasainya. Pedagang yang kebetulan ahli dalam bidang fikih diminta untuk mengajar ilmu fikih sampai waktu pembayaran pelunasan tiba. Demikian pula yang lain, yang ahli di bidang tafsir, juga diminta untuk mengajar tafsir sampai waktu pelunasan tiba.¹¹⁵ Demikianlah sang Imam berfikir tentang efektivitas pengajaran dan perkembangan syiar agama Islam.

Imam Lapeo menyadari bahwa menyiarkan agama Islam bukanlah pekerjaan yang semudah membalikkan telapak tangan. Dakwah merupakan tugas moral yang sangat berat, karena manusia sebagai objek dakwah memiliki perasaan, berfikir, dan berbudaya. Untuk mengubah kebiasaan ataupun adat-istiadat masyarakat yang tidak selaras dengan Islam membutuhkan suatu pengorbanan dan proses perjuangan yang panjang.

Keberhasilan Imam Lapeo dalam berdakwah ditentukan oleh pendekatan yang digunakan. Pendekatan

¹¹⁴ Syarifuddin Mukhsin Thahir, *wawancara* di Lapeo, tanggal 7 Oktober 2014.

¹¹⁵ Syarifuddin Mukhsin Thahir, *wawancara* di Lapeo, tanggal 7 Oktober 2014.

yang menonjol adalah, *pertama*, pendekatan tasawuf. Pendekatan tasawuf digunakan karena kepercayaan dan keyakinan masyarakat Indonesia secara umum dipengaruhi oleh paham keagamaan Hindu dan Budha. Misalnya dalam agama Budha diajarkan bahwa untuk mencapai alam nirwana atau kesempurnaan, manusia terhindar dari berbagai macam pengaruh duniawi. Hal inilah sejalan dengan inti ajaran tarekat yang juga mengajarkan bahwa untuk mencapai hakikat kesempurnaan hidup adalah dengan jalan menjauhkan diri dari hal-hal keduniaan dan pengaruhnya.¹¹⁶

Imam Lapeo mengembangkan Islam di Mandar menggunakan pendekatan tasawuf, menimbang kehidupan masyarakat saat itu menyukai kehidupan kerohanian. Kehidupan sufistik ala tarekat Syaziliyah yang dipraktikkan dan diajarkan Imam Lapeo sangat menarik simpatik masyarakat, bukan saja dari kalangan muslim, tetapi juga kalangan yang masih menganut kepercayaan animism tertarik berguru padanya. Hal ini terjadi karena Imam Lapeo adalah ulama-sufi yang dianugerahi karamah oleh Allah.¹¹⁷

Kedua, *pendekatan pendidikan*. Pendidikan adalah salah satu sarana pendekatan dakwah yang sangat efektif. Sebagaimana dilakukan oleh para ulama dan penyebar agama Islam di Indonesia, Imam Lapeo juga menjadikan pendidikan sebagai pendekatan dalam menyebarkan dakwah Islamiyah

¹¹⁶ Mursyid, *Perjuangan KH Muhammad Thahir...*, hlm. 65.

¹¹⁷ Syarifuddin Mukhsin Thahir, *wawancara* di Lapeo, tanggal 7 Oktober 2014.

di daerah Mandar. Melalui pendekatan pendidikan ini Imam Lapeo berkeliling mendatangi rumah-rumah penduduk ataupun masjid-masjid di pelosok-pelosok kampung untuk berdakwah, juga mengadakan pengajian di masjid Nuruttaubah Lapeo yang beliau bangun bersama dengan masyarakat Lapeo. Selain itu juga mendirikan pesantren.

Ketiga, *pendekatan perkawinan*. Selain dari kedua pendekatan yang telah diuraikan sebelumnya, Imam Lapeo melakukan penyebaran Islam melalui pendekatan perkawinan. Kawin-mawin sebagai salah satu sarana pendekatan dakwah dianggap sangat efektif dalam penyebaran Islam yang jauh sebelumnya telah dipraktikkan oleh Rasulullah Saw. Istri-istri yang beliau kawini pada hakikatnya mengandung motivasi dakwah Islamiyah.¹¹⁸

Dengan perkawinan, akan terjalin suatu ikatan kekeluargaan yang erat antara pihak laki-laki dengan keluarga pihak perempuan, sehingga menjadi peluang untuk memeberikan motivasi-motivasi Islam ke dalam kehidupan keluarga sang istri, teruma istri itu sendiri sebagai ibu yang akan melahirkan generasi suami. Kedudukan istri dalam pergaulan hidup masyarakat bisa menjadi penunjang yang sangat besar manfaatnya dalam usaha yang dilakukan oleh suami, misalnya apabila sang istri tersebut berasal dari golongan keluarga elite, baik dari segi materi maupun status sosial.

Lewat cara kawin-mawin yang dilakukan oleh para

¹¹⁸ Rus'an, *Lintasan Sejarah Islam di Zaman Rasulullah Saw*. cet. ke-2 (Semarang: Wicaksana, 1991), hlm. 166-176.

penyebar agama Islam di Indonesia dahulu, sehingga mereka mampu menembus atau memasuki struktur kekuasaan suatu daerah. Misalnya Maulana Ishak yang kawin dengan putri Blambangan kemudian melahirkan ulama besar yang terkenal yaitu Sunan Giri.¹¹⁹

Kontribusi Sosial dan Kebangsaan

Imam Lapeo adalah sosok ulama panutan kehidupan kesehariannya dekat dengan masyarakat. Dalam kehidupan sosial bermasyarakat ia mengedepankan solidaritas, peka dengan masalah-masalah yang dialami oleh masyarakatnya, khususnya pada aspek ekonomi.

Syarifuddin Mukhsin Thahir mengatakan, ketika kondisi ekonomi masyarakat Lapeo masih terbilang sangat kekurangan, berbagai cara ditempuh oleh Imam Lapeo untuk meringankan beban mereka. Misalnya dengan cara menyediakan hidangan berupa nasi atau makanan untuk masyarakat, dan tidak sedikit materi yang dikeluarkan untuk membantu masyarakat yang benar-benar membutuhkan. Bahkan sang Imam sering memberikan bantuan ekonomi terhadap masyarakat yang rajin datang shalat berjamaah tepat waktu di masjid.¹²⁰ Selaras dengan diceritakan Ahmad M. Sewang bahwa Imam Lapeo sengaja menyiapkan bubur kacang ijo (*ule'-ule'*) di masjid menjelang waktu shalat. Cara

¹¹⁹ Uka Tjanrasmita, *Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1977), III: 122.

¹²⁰ Syarifuddin Mukhsin Thahir, wawancara di Lapeo, tanggal 15 Oktober 2014.

itu dilakukan oleh masyarakat agar masyarakat selalu dekat dengan masjid.¹²¹

Perilaku sang Imam ini, ternyata dapat menarik hati masyarakat, sehingga secara tidak langsung mereka terbiasa dekat dengan suasana masjid sambil menerima wejangan-wejangan dari ketulusan hati Imam Lapeo. Perilaku kedermawanan, keikhlasan, dan perhatian seperti ini semakin menambah kharisma Imam Lapeo di mata masyarakat dan murid-muridnya.¹²²

Sementara peran Imam Lapeo dalam aktivitas kebangsaan dapat dilihat dari andilnya sebagai pejuang kemerdekaan melawan tentara NICA dan sekutunya, yakni dukungannya dalam pembentukan organisasi KRIS Muda.¹²³ Beberapa bulan setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945, tentara NICA dan sekutunya mendarat di Mandar, yaitu sekitar Oktober 1945. Kedatangan NICA mendapat tentangan dan penolakan dari KRIS Muda. Namun berdasarkan hasil kesepakatan antara tokoh KRIS Muda (Abd. Rauf) dengan Opsir sekutu, NICA tetap masuk ke tanah Mandar dengan jaminan bahwa mereka datang hanyalah untuk melucuti tentara Jepang serta memulangkan ke negerinya dan tidak mencampuri urusan Belanda-Indonesia. Tetapi kenyataan justru sebaliknya, ketika tentara

¹²¹ Ahmad M. Sewang, wawancara di Makassar, Maret 2012.

¹²² Syarifuddin Mukhsin Thahir, wawancara di Lapeo, tanggal 15 Oktober 2014.

¹²³ Muhammad Yusuf Naim, *Ajaran Imam Lapeo...*, hlm. 43-45.

Sekutu memasuki daerah Sulawesi Barat akhir Oktober 1945, tampaklah tentara sekutu mulai melanggar kesepakatan seperti menguasai kantor-kantor, menjelek-jelekkan pemerintah Indonesia dan lain-lain.¹²⁴

Peran aktif Imam Lapeo dalam KRIS Muda di Mandar adalah inisiatifnya mengirim murid-muridnya dalam penggemblengan pemuda pejuang. Walaupun tidak dapat terjun ke medan perang secara langsung karena faktor fisik yang sudah tua, tetapi beliau mewarnai perjuangan KRIS Muda. Atas pengaruhnya, banyak di antara ulama (murid-muridnya) yang ikut mengambail bagian dalam pergerakan KRIS Muda, yaitu memanggul senjata untuk jihad.¹²⁵

Di antara ulama yang aktif pada masa perjuangan adalah K.H. Ahmad Alwi, K.H. Muhammad Saleh, K.H. Jalaluddin, K.H. Abd. Jalil, K.H. Abd. Razak, K.H. Muhsin Tahir, K.H. Najamuddin Tahir, K.H. Muthalib Tahir dan lain-lain.¹²⁶Akhirnya, organisasi yang awalnya bersifat *political force* berubah menjadi satuan perlawanan bersenjata. Demikianlah andil K.H. Muhammad Thahir (Imam Lapeo) sebagai pejuang sekaligus penyebar agama Islam yang berhasil mewarnai dinamika social-keagamaan rakyat Mandar.

¹²⁴ Ahmad M. Sewang, *Kebaktian Rahasia Islam Muda (Kris MUDA): Studi tentang Peran Islam dalam Kelasyaran di Sulawesi Barat*, cet. ke-1 (Makassar: t.p., 2012), hlm. 78-79.

¹²⁵ Ahmad M. Sewang, *Kebaktian Rahasia Islam Muda...*, hlm. 72.

¹²⁶ *Ibid.*, hlm. 72.

Murid-murid dan Pengikut Imam Lapeo

Sebagaimana ulama atau *to salama* (wali) pada umumnya yang dikenal dalam sejarah penyebaran Islam di Indonesia, selalu meninggalkan murid sebagai pelanjut perjuangan dan pewaris ilmu. Demikian pula Imam Lapeo, telah meninggalkan murid-murid yang tersebar di berbagai daerah di Provinsi Sulawesi Selatan, khususnya Provinsi Sulawesi Barat sebagai daerah pemekaran dari Sulawesi Selatan.

Syarifuddin Mukhsin Thahir mensinyalir bahwa murid Imam Lapeo terklasifikasi secara khusus yang didasarkan pada kategori indikator tertentu.¹²⁷ Ketiga kategori tersebut adalah, murid khusus, murid pemberkatan, dan murid umum.

Murid yang termasuk dalam kategori murid khusus adalah berasal dari kalangan orang dewasa. Sistem pembelajaran, waktu, ataupun materi pelajaran murid khusus berbeda dengan murid kategori lain. Mereka belajar atau menerima pelajaran langsung dari Imam Lapeo pada waktu tengah malam yang berpusat di rumah kediaman Imam Lapeo. Adapun materi yang diterima murid-murid khusus adalah materi tarekat Syaziliyah berupa amalan-amalan tasawuf. Murid kategori ini mendapat ijazah dalam melanjutkan ajaran-ajaran tarekatnya, serta melanjutkan perjuangan dakwahnya dengan jalan dikirim ke daerah-daerah lain di

¹²⁷ Syarifuddin Mukhsin Thahir, wawancaradi Lapeo, tanggal 7 Oktober 2014.

Mandar.

Sedangkan murid pemberkatan adalah orang-orang yang datang untuk tujuan khusus meminta doa pemberkatan dari Sang Imam. Kategori ini terbagi dalam beberapa macam, di antaranya:

- a) Ketika ada orang mempunyai hajat atau keinginan untuk merantau ke daerah lain, maka ia datang kepada Imam Lapeo meminta restu dan petunjuk. Misalnya meminta petunjuk tentang daerah apa yang bagus ia datangi, ataukah orang tersebut memang telah menentukan daerah yang akan ditujuh. Kemudian meminta pandangan Imam Lapeo bahwa apakah daerah yang akan ditujuh akan bisa memberi manfaat bagi dirinya, khususnya mengenai peningkatan kesejahteraan hidup. Ketika orang tersebut, ternyata di rantau orang memang telah berhasil, dan kembali ke daerahnya di Sulbar, maka ia datang di Lapeo dengan memberi sumbangan kepada Masjid Imam Lapeo. Selain itu, orang tersebut mengaku sebagai murid Imam Lapeo dan keberhasilan serta kesuksesan yang diraih di rantauan tidak lepas dari petunjuk dan keberkahan doa Imam Lapeo sebelum berangkat.¹²⁸
- b) Ketika ada orang ingin memulai usaha, maka ia datang ke Imam Lapeo meminta petunjuk dan berkah dengan mengutarakan maksudnya, ataukah ia meminta petunjuk tentang usaha apa yang cocok bagi dirinya. Selanjutnya

¹²⁸ Syarifuddin Mukhsin Thahir, "wawancara" di Lapeo, tanggal 7 Oktober 2014.

Sakralitas IMAM LAPEO

Imam Lapeo memberi arahan kepada orang tersebut, kemudian di belakang hari, ternyata ia benar-benar berhasil dalam usahanya itu, maka ia datang ke Lapeo dengan maksud menyisihkan sebagian hartanya untuk pembangunan masjid Imam Lapeo dan iapun mengaku sebagai murid Imam Lapeo.¹²⁹

Berbeda dengan kedua kelompok di atas, murid umum adalah orang-orang yang mengikuti dan menyimak pengajian Imam Lapeo yang dilakukan di masjid atau di rumah warga yang memang dikondisikan sebagai tempat pengajian. Kategori murid umum mencakup seluruh masyarakat yang pernah atau sering mengikuti pengajian Imam Lapeo, materinya secara umum meliputi tafsir, fikih, dan akidah akhlak. Pengajian tersebut bersifat terbuka dalam bentuk *khalaqah* dan bisa diikuti oleh seluruh kalangan masyarakat, mulai dari anak-anak, remaja, sampai orang tua, laki-laki ataupun perempuan.

Di antara murid khusus Imam Lapeo di antaranya adalah Ranga (Kama Kasidi), Muhammad Ali (Pua Rani), Abd. Razak (H. Pua Sahadang), H. Hasan, Idris (Pua Saleha), H. Pua Lappuang, H. Muhammad. Merekalah yang dianggap sebagai penerus penyebaran dan pengembangan dakwah Imam Lapeo.

Sementara itu pengikut Imam Lapeo jika dilihat dari sejarah kehidupannya hingga sekarang tentu saja tidak bisa

¹²⁹ Syarifuddin Mukhsin Thahir, wawancaradi Lapeo, tanggal 7 Oktober 2014.

lagi dihitung jumlahnya. K.H. Abd. Kadir Saile dari Sidrap menginformasikan bahwa kakeknya yang dikenal dengan Puannawing adalah murid langsung dari Imam Lapeo. Menurutny, menurutnya nama sang kakek diberikan langsung oleh Imam Lapeo karena nama sebelumnya dianggap kurang bagus, karena ia sering sakit. Informasi tersebut menunjukkan bahwa murid Imam lapeo telah tersebar di berbagai daerah, sehingga tidak bisa lagi dihitung secara kuantitatif.¹³⁰

Respon masyarakat terhadap Imam Lapeo dalam peranannya menganjurkan Islam sangatlah besar, terutama dari masyarakat Lapeo. Respon masyarakat tersebut identik dengan kategori “pengikut” atau “jemaah”, di mana secara kuantitas tidak lagi dapat dihitung satu persatu. Belum lagi kedatangan orang-orang tertentu dari luar Lapeo, atau bahkan dari luar Mandar, untuk mendapatkan pengajaran ilmu-ilmu atau keberkahan hidup. Eskalasi pengikut Imam Lapeo semakin melampaui teritorial Mandar dengan adanya murid-murid beliau yang dikirimkan ke berbagai daerah.

¹³⁰ K.H. Abd. Kadir (praktisi tarekat syazilyah yang dipimpin langsung oleh DR., K.H. Mustamin Arsyad, M.A.), wawancara di Makassar 21 November 2014.

BAB VII

AKTUALISASI TAREKAT SYAZILIAH ALA SUFI MODERAT IMAM LAPEO

Dalam upaya mendudukkan posisi tarekat yang mengalami pemahaman distorsif di kalangan masyarakat Mandar di atas,¹³¹ maka dianggap urgen untuk mengkaji lebih komprehensif terminologi tarekat tersebut berdasarkan paradigma yang telah memiliki legitimasi dan validitas yang akurat dalam khazanah keilmuan Islam, baik pada tataran ontologis, epistemologis, dan aksiologis-teleologisnya, sehingga bisa diposisikan dalam ajaran sufistik yang *mu'tabarab* sebagaimana yang dilegitimasi umat Islam pada umumnya.

Tarekat (*thariqah*)¹³² berarti jalan, makna yang sama

¹³¹ Pemahaman yang distorsif tentang makna tasawuf dan hubungannya dengan tarekat menyebabkan umat Islam di Mandar mengalami disintegrasi sosial, bahkan dalam beberapa kasus memicu konflik tidak hanya laten, tetapi hingga manifest secara eskalatif, salah satunya adalah konflik antara pengikut tarekat qadiriyyah dengan pengikut aliran keyakinan yang prosesnya sampai ke mahkamah syariah di Majene pada tahun 1970-an.

¹³² Mulyadi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), hml. 15.

juga dapat dilekatkan pada term syariat, hanya yang pertama adalah jalan kecil (*path*) sementara yang kedua jalan raya (*road*). Tarekat lalu dipahami sebagai jalan spiritual yang ditempuh seorang *salik* (pejalan) kesufian. Namun, tarekat juga digunakan untuk merujuk pada sebuah kelompok persaudaraan atau ordo spiritual yang biasanya didirikan oleh seorang sufi besar. Hossein Nasr¹³³ memaknai tarekat atau jalan menuju Allah, mendapat tambahan sebagai sebuah persaudaraan laki-laki dan perempuan-perempuan juga boleh menjadi anggota dengan nama khusus, atau perilaku, praktik upacara khas, dan penekanan yang berbeda.

Kemunculan ordo-ordo sufi kenamaan ini menurut A. J. Arberry, tepat pada abad ke-6 H./ke-12 M. yang hingga kini organisasi kerohanian tersebut merupakan oasis-oasis di tengah-tengah gurun-gurun pasir kehidupan duniawi. Kemudian beresonansi pada jaringan sosial kekerabatan kalangan sufi yang tersebar luas, yang mengakui seorang guru biasa yang menerapkan disiplin dan ritus yang lazim.¹³⁴ Satu di antara ordo persaudaraan yang tergolong massif dalam perkembangan institusi dan penganutnya adalah tarekat yang terbentuk berkat inspirasi seorang ulama sufi.

Secara epistemologis, Said Aqil Siroj¹³⁵ memaknai

¹³³ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010) hlm. 234.

¹³⁴ A.J Arberry, *Pasang Surut Aliran tasawuf*, terj. Bambang Herawan (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 108.

¹³⁵ Said Aqil Siraj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial* (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 97-8.

tarekat dengan menjalankan ajaran Islam dengan hati-hati dan teliti dan melaksanakan *fadhail al-a'mal* serta bersungguh-sungguh mengerjakan ibadah dan *riyâdhah*. Meninggalkan perkara yang *syubhat*, remang-remang, dan tidak jelas hukumnya. Secara fungsional tarekat berguna untuk mengetahui hal-hal yang berkaitan dengan nafsu serta sifat-sifatnya, untuk kemudian menjauhi yang tercela dan mengamalkan yang terpuji.

Tarekat juga kerap kali dipahami sebagai sebuah metode praktis untuk membimbing para pengamal (*seeker*) meniru cara berpikir, perasaan, dan tindakan menuju peningkatan tahapan-tahapan dan keadaan (*maqamat* dan *ahwal*) untuk mencapai hakikat. Secara praksis, tarekat kerap kali dipandang sebagai metode kontemplasi dan olah batin dengan cara-cara tertentu sesuai dengan pengetahuan dan pengalaman guru (*mursyid*).¹³⁶

Menurut Ali Yafie, tasawuf di Indonesia lebih dikenal melalui lembaga keagamaan non-formal yang mana tarekat yang berasal dari kata *thariqah*.¹³⁷ Ulama-ulama sufi di Jawa mengartikan tarekat adalah melakukan kegiatan olah batin, latihan-latihan (*riyadhah*) dan perjuangan (*mujahadah*) kerohanian. Di kalangan pesantren tradisional di Jawa, tarekat

¹³⁶ Ahmad Syafii Mufid, "Kuasa Jibril dari Sufisme Perennial: Salamullah hingga Spiritualisme Eden", dalam Martin van Bruinessen (ed.), *Urban Sufism* (Jakarta: Raja Grafindo, 2008) hlm. 413.

¹³⁷ Ali Yafie, "Syariah, Thariqah, Haqiqah dan Ma'rifat", dalam Jalaluddin Rakhmat (ed.), *Petualangan Spiritual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 32.

diartikan melaksanakan ajaran agama dengan lebih hati-hati.

Namun demikian, menurut Nasr, semua tarekat berdasarkan ajaran inti dari *al-Qur'an* dan teladan spiritual Nabi serta dimungkinkan melalui rantai kekuatan mistik (*walayah/wilayah*) yang bersumber dari beliau dan diteruskan dari guru ke murid selama berabad-abad. Rantai ini dinamakan silsilah, dan mutlak penting bagi keseimbangan, legitimasi dan ortodoksi tarekat sufi.

Nahdhatul Ulama pada tahun 1957 mendirikan perkumpulan pengamal tarekat dengan nama *jam'iyah thariqah mu'tabarab* dengan tujuan memproteksi serta menjaga kemurnian ajaran Islam dan melakukan penilaian tentang keabsahan tarekat. Afiliasi ini telah melakukan kualifikasi atas tarekat-tarekat yang berkembang di Indonesia, dan menemukan 45 kelompok tarekat yang masih dalam kategori *mu'tabarab*, yakni tarekat yang mempunyai *sanad* (mata rantai) yang tersambung hingga kepada Rasulullah Saw. Di antara tarekat-tarekat itu adalah Qadiriyyah, Syaziliyyah, Syattariyyah, Qadiriyyah wal Naqsabandiyah, Khalwatiyyah, dan lain-lain. Di samping tarekat yang *mu'tabarab*, Syafii Mufid menengarai adanya tarekat yang *ghair mu'tabarab* yang juga berkembang dan berpengaruh cukup signifikan, di antaranya wahidiyyah. Penganutnya tidak mengklaim sebagai pengikut tarekat, melainkan pengamal shalawat wahidiyyah.¹³⁸

¹³⁸ Ahmad Syafii Mufid, "Kuasa Jibril dari Sufisme Perennial ..., hlm. 415.

Tarekat Syaziliah dan Resonansinya di Mandar

Dalam konteks spesifik di Mandar, pemahaman masyarakat terhadap eksistensi aspek tasawuf dalam Islam terbelah dalam dua kelompok, sebagian menerima dan memilih menjadi anggota tarekat tertentu, dan sebagian lainnya menolak dianggap sebagai penganut salah satu aliran tarekat. Kelompok pertama sangat mudah ditemukan di daerah Mandar berkat keberadaan beberapa aliran tarekat *mu'tabarab*.

Menurut Musafir Pababari,¹³⁹ di daerah Mandar setidaknya terdapat empat kelompok tarekat yang menonjol yang tiap-tiap kelompok memiliki guru (*mursyid*). Keempat perguruan tarekat tersebut adalah *pertama*, Tarekat Naqsyabandiah yang dinisbatkan dengan pendirinya yang bernama Bahauddin Naqsyabandi, wafat pada tahun 1389. Banyak pengikut tarekat menempati pesisir pantai, terutama di Desa Tonyamang, Kecamatan Binuang. *Kedua*, Tarekat Syaziliah yang dinisbatkan dengan pendirinya yang bernama Abu Hasan al-Syazili, seorang sufi yang berasal dari Afrika utara, wafat pada tahun 1258. Pengikutnya banyak terdapat di Desa Lapeo, Kecamatan Campalagian. Tarekat ini dikembangkan oleh murid-murid Imam Lapeo. *Ketiga*, Tarekat Khalwatiyah dinisbatkan dengan pendirinya yang bernama Abu Barakat Ayyub bin Ahmad al-Khalwatiyah al-Qurasyi al-Dimasyqi. Kebanyakan pengikutnya berada di

¹³⁹ Musafir Pababari, *KH Muhammad Shaleh dan Tarekat Qadiriyyah* (Makassar: UIN Alauddin Press, 2009), hlm.17-18.

Desa Wonomulyo. *Keempat*, Tarekat Qadiriyyah dinisbatkan dengan pendirinya yang bernama Abd Qadir Al-Jaelani, wafat pada tahun 1166 di Baghdad. Tarekat ini memiliki pengikut terbanyak di Kabupaten Polewali-Mamasa, terutama di Kecamatan Tinambung. Tarekat ini dibawa oleh seorang ulama besar yang bernama Annangguru Haji Muhammad Shaleh dari Makah.

Kelompokpertamamenyatakansecarademostratif bahwa sebagian di antaranya telah sampai pada *maqam ma'rifah*. Sedangkan kelompok kedua yang menolak dimasukkan dalam kelompok tarekat ini eksis di Pangali-Ali, Kabupaten Majene, yang disebut sebagai komunitas *sambayang titto*, komunitas penghayat aliran keyakinan (*pappejappu*). Demikianlah klaim tokohnya yang saat ini dipimpin Ustaz Abd. Wahid yang oleh masyarakat sekitar dipanggil Ustadz Waji. Ustadz Waji merupakan generasi keempat, pemegang estafet kepemimpinan setelah Imam Napo yang populer dengan panggilan Andongguru Poci'. Imam Napo sendiri mendapatkan ilmu dari seorang guru bernama Syekh Abd Rauf yang datang dari Madinah, Arab Saudi. Menariknya, pengakuan seorang informan (HF/50 th),¹⁴⁰ bahwa ajaran ini tidak identik dengan suatu paham seperti yang dianut kelompok-kelompok tarekat, melainkan paham keyakinan (*pappejappuang lao*) di

¹⁴⁰ Muhammad Rais, *Melintas Batas Syariat: Studi Terhadap Komunitas Sambayang Titto di Majene* (Makassar: Hasil Riset Balitbang Agama, 2010), hlm. 46.

Puang Allah Taala (Kepada Allah swt.). Salah satu doktrin yang sangat ditekankan *ajappui Puang, nanajappuio* (man 'arafa nafsah paqad 'arafa Rabbah/ (من عرف نفسه فقد عرف ربه). Kelompok keagamaan ini justru mengklaim paling konsisten dengan ajaran *ahlusunnah wal jamaah* yang ajaran intinya adalah anjuran untuk memperkokoh keyakinan kepada Tuhan. Mereka mensejajarkan paham ini dengan tasawuf yang dianut Al-Hallaj dan Al-Bustami, mereka tidak mengkonstruksi organisasi sufi, sekalipun mereka memiliki banyak pengikut.

Kekayaan wajah Islam di Mandar ditandai dengan eksistensi varian keagamaan, baik varian organisasinya, ritual, maupun ordo persaudaraan sufinya atau institusi tarekatnya. Dalam konteks ordo atau tarekat, keberadaan kelompok tarekat Syazilayah yang dikembangkan Imam Lapeo turut memperindah wajah keislaman di Mandar. Ajaran tarekat ini diterima langsung oleh Imam Lapeo dari guru-guru tarekat Syazilayah di Istanbul, Turki.

Tarekat Syazilayah tidak dapat dipisahkan relasinya dengan penggagasnya, yaitu Abu al-Hasan al-Syazili yang bernama lengkap Ali bin Abdullah bin Abd al-Jabbar Abu al-Hasan (573-656 H./1196-1258 M.). Selanjutnya nama tarekat ini kemudian dinisbahkan kepada *laqab* (nama julukan) pendidiknya tersebut.¹⁴¹ Silsilah genealogis Abu al-Hasan al-

¹⁴¹ Cyrill Glasse menyebutkan dalam ensiklopedianya nama lengkap al-Syazilayah, Abul Hasan Ali Ibn Abdullah yang lebih dikenal dengan Imam Syazilayah, pendiri thareqat Syazilyah, sebuah thareqat sufi yang cukup terkenal yang juga mencakup thareqat Darqawiyah, Alawiyah dan lain-lain. Lihat Glasse,

Syazili mempunyai hubungan dengan garis keturunan Hasan bin Ali bin Abi Thalib, dengan Fatimah al-Zahra. Al-Syazili sendiri pernah menyusun silsilah nasabnya sebagai berikut: Ali bin Abdullah bin Abd Jabbar bin Yusuf bin Ward Batthal bin Ahmad bin Muhammad bin Isa bin Muhammad bin Hasan bin Ali bin Abi Thalib.¹⁴² A.J Arberry memiliki pandangan berbeda terkait narasi Tarekat Syaziliyah ini. Menurutnya tarekat ini adalah salah satu ordo persaudaraan yang tergolong massif. Tarekat ini terbentuk berkat inspirasi seorang ulama-sufi Nuruddin Ahmad bin Abdullah al-Syaziliyah (593-656 H./1196-1258 M.), memperoleh begitu banyak pengikut di Tunisia sehingga para penguasa mencemaskan pengaruhnya, kemudian menyingkir ke Aleksandria.¹⁴³

Abu al-Hasan al-Syazili lahir di desa Ghumara (kini dekat Ceuta) Tunisia, di bagian utara Maroko pada tahun 573 H. Pada dinasti al-Muwahhidun titik nadirnya.¹⁴⁴ Adapun

Ensiklopedi Islam (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 378.

¹⁴² Moh. Ardani, Tarekat Syaziliyah Terkenal dengan Variasi Hizbnya, dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Kencana, 2006), hlm. 57. Ihsan Ilahi Dahir mengutip pendapat Ibn Athaillah mengenai perbedaan pendapat terkait dengan garis keturunan Abu al-Hasan al-Syazili. Murid-murid dan para pengikutnya menasabkannya kepada al-Hasan bin Ali bin Abi Thalib, meskipun mereka masih berbeda mengenai nama leluhurnya, apakah al-Hasan atau Husein bin Ali. Al-Jami misalnya justru mengklaim bahwa garis keturunan yang menghubungkan Syazili dengan Rasulullah adalah melalui jalur Husein bin Ali bin Abi Thalib. Lihat, Ihsan Ilahi Dahir, *Dirasat fi al-Tasawwuf* (Lahore: Idarah Tarjuman, 1988), hlm. 271.

¹⁴³ A.J. Arberry, *Pasang Surut Tasawuf...*, hlm. 110.

¹⁴⁴ Daulah Al-Muwahhidun atau Al-Mohadiyah muncul dan berkembang di wilayah Maroko, Afrika Utara, pada awalnya merupakan gerakan keagamaan yang di pimpin Ibn Tumart, seorang sufi di masjid Cordova, dilator belakang krisis moral pada dinasti sebelumnya (Murabithun),

mengenai tahun Syaziliyah, sebenarnya masih polemik. Beberapa penulis berbeda pendapat, antara lain Sirajuddin Abu Hafs menyebut tahun kelahirannya pada 591 H./ 1069 M., Ibn Sabbagh menyebut tahun kelahirannya pada 583 H./1187 M.; dan Spencer Trimingham mencatat tahun kelahiran al-Syazili pada 593 H./1196 M.

Peta perkembangan intelektual al-Syazili dimulai dari lingkungan keluarga, di bawah pengajaran langsung dari orang tuanya. Kemudian dipertemukan dengan beberapa ulama besar, Abd al-Salam Ibn Masyisy (w. 628 H./1228 M.), yang dikenal sebagai Quthb dari *qutbh arwliya*, seperti Syaikh Abd Qadir al-Jailani (w. 561 H./1166 M.). Glasse mencatat bahwa justru guru spiritual pertama Imam Syazili adalah Muhammad Abu Abdullah Ibn Harizin (w. 633 H./1236 M.), ia sendiri merupakan keturunan seorang sufi kenamaan yang bernama Abu Madyan.¹⁴⁵

Rute pengembaraan Syazili berikutnya adalah menuju Negara-negara Islam di sebelah Timur Tunisia, hingga sampai ke Mekah, dan lalu bertolak ke Irak. Perjalanan ini terekam dalam memori Syazili yang diceritakan pada beberapa muridnya, "Tatkala aku memasuki Irak, pertama

Ibn Tumart mendirikan gerakan keagamaan ini dalam rangka mereformasi daulah Murabithun yang telah jauh melakukan penyimpangan aqidah Islam. Ibn Tumart pernah berguru langsung kepada Imam al-Gazali di Baghdad. Lihat Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2007), hlm. 135.

¹⁴⁵ Mengutip pendapat Abu Hafs, Moh Ardani menyebutkan dua guru spiritual yang paling besar pengaruhnya pada Syazili, yaitu Abu Abdilah M. Ibn Kharazin, dan Abd Salam ibn Masysyi, keduanya merupakan murid langsung Abu Madyan Syaib ibn al-Husein.

kali aku akrab dengan Abu Fath al-Wasithi. Di wilayah Arabia terdapat banyak ulama besar yang bersedia membagi ilmu. Namun ketika aku minta petunjuk pada Wasithi, ia mengatakan bahwa sebaiknya mencari para qutub di negeriku sendiri. Maka aku pun kembali ke Maghrib (Maroko)”. Ali Yafie mengelaborasi bahwa tarekat al-Syaziliyah mendapat sambutan luas di wilayah Maroko dan Tunisia khususnya, dan dunia Islam bagian Timur pada umumnya.¹⁴⁶ Pendapat tadi memiliki sisi perbedaan dengan pendapat Abdurrahman Abdul Khaliq dan Ihsan Ilahi Dhahir yang menyebutkan bahwa Tarekat Syaziliyah adalah Abdul Hasan Ali Al-Syazili, dan berpusat di Mekah, Arab Saudi.¹⁴⁷ Hampir seluruh sufi Maroko (*maghribi*) mewariskan ilmu tasawufnya yang dibuktikan dengan jalur silsilah yang terhubung padanya. Arberry termasuk yang mengklaim akselerasi perkembangan pengaruh Tarekat Syaziliyah, terutama di Mesir, yang tergolong sangat pesat dan mencengangkan proses, bahkan menjangkau wilayah Arabia, Syria, dan Afrika pada umumnya.

Setibanya di Maroko, Imam Syaziliyah bertemu dengan seorang guru sufi bernama Abdul Salam Ibn Mashish, tepatnya di Kota Fez, ia hidup *khalwat* (mengasingkan diri) di Riff, di atas Jabal Alam. Pada pertemuan pertama tersebut diawali dengan instruksi Abdul Salam kepada al-Syazili untuk

¹⁴⁶ Ali Yafie, “Syariah, Thariqah, Haqiqah dan Ma’rifah”, dalam Jalaluddin Rakhmat (ed.), *Petualangan Spiritual: Meraih Makna Diri Menuju Kehidupan Abadi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 34.

¹⁴⁷ Abdurrahman Abdul Khaliq dan Ihsan Ilahi Dhahir, *Pemikiran Sufisme: Di Bawah Bayang-Bayang Fatamorgana* (Jakarta: Amzah, 2001), hlm. 22.

melakukan mandi besar. Ketika ia telah menunaikan perintah itu, Abdul Salam kembali mengisntruksikan agar mandi hingga tiga kali. Kemudian berkata: Saya telah membersihkan atau mencuci diri saya dari seluruh pengetahuan dan ajaran yang sebelumnya, melepaskan seluruh hal-hal tersebut sebelum menerima pencerahan spiritual seorang wali (orang suci).¹⁴⁸

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa tarekat Syaziliyah adalah salah satu tarekat yang tergolong besar, baik aspek penyebaran maupun besaran pengikutnya. Martin Lings mengutip pendapat Ibn Athaillah yang menyejajarkan Tarekat Syaziliyah dengan Qadiriyyah.¹⁴⁹ Ibn Athaillah juga mengemukakan bahwa Imam Syazili sebagai orang yang ditakdirkan oleh Allah sebagai pewaris Muhammad Saw. Allah telah menetapkan peranan al-Syazili melalui karamah-karamahnya yang selanjutnya menunjukkan posisinya sebagai poros spiritual (*qutb*) jagad semesta.¹⁵⁰ Hossein Nasr menguatkan pengakuan kapasitas keilmuan al-Syazili sebagai salah satu KUTUB atau sumbu Tasawuf.¹⁵¹

Namun, kebesaran dan popularitas Imam Syaziliyah hanya terbatas pada karamahnya, tidak melalui tulisan-

¹⁴⁸ Glasses, *Ensiklopedi Islam...*, hlm 379.

¹⁴⁹ Marting Lings, *Membedah Tasawuf*, terj. Bambang Herawan (Bandung: Mizan, 1979), hlm. 112.

¹⁵⁰ John Renard, *Surat-Surat Sang Sufi*, terj. MS Nasrullah (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 59.

¹⁵¹ Seyyed Hosein Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 246.

tulisannya mengenai tasawuf, terutama tarekat Syazilyah. Sebab, sepanjang hidupnya habis tersita untuk melakukan transfer ilmu dan nilai kepada murid-muridnya sehingga tidak memiliki kesempatan untuk menulis. Alasan tidak adanya inisiatif untuk menulis juga didasarkan pada filosofi ilmu tasawuf yang notabene ilmu hakikat yang hanya dapat dicerna melalui instrumen *dzaug* (rasa), sementara logika tidak mampu menggapainya. Saat ditanyakan alasan tidak melahirkan sebuah karya tulis, secara lugas hanya dijawab bahwa kitab-kitabnya adalah kalangan sahabat sendiri (*kutubi ashabi*). Salah seorang murid yang memperkenalkan ajaran-ajaran tasawufnya hanyalah Ibn Athaillah.

Tarekat ini tidak meninggalkan satu karya tulis, kecuali beberapa doa dan wirid (*abzab*) yang diulang-ulang, sampai hari ini oleh penganutnya di seantero dunia. Syazili meninggalkan warisan spiritual dan berkah yang mentransformasi sejarah banyak negeri dan kehidupan jamak orang selama delapan abad berikutnya dan masih tetap berlangsung hingga hari ini. Menurut Hosein Nasr,¹⁵² Abu al-Hasan al-Syazili menjadi prototipe guru sufi yang arif dan bijaksana yang menginspirasi pengikutnya untuk taat pada syariat (hukum) Allah. Dalam arti tidak mengingkari kodrat untuk menggapai kebutuhan duniawi dan berpartisipasi dalam masyarakat sambil secara batiniah terlepas dari jebakan dunia. Guru sufi ini tenggelam dalam samudra ketauhidan sehingga tidak tersisa waktunya untuk menulis. Dan tidak diragukan

¹⁵² Sayyed Hosain H. Nasr, *The Garden Truth...*, hlm. 247.

bahwa jalannya adalah jalan menuju pengetahuan iluminatif dan ma'rifah (gnosis), seperti yang tampak pada sambutan apresiatif Ibn Arabi dan mazhabnya di kalangan Syaziliyah sepanjang zaman.

Adapun pemikiran-pemikiran sufistik tarekat Syaziliyah yang menjadi paradigma dalam upaya *muqarabah* dan *mujahadah* kepada Tuhan, sebagai berikut:

- 1) Tidak menganjurkan kepada murid-muridnya untuk meninggalkan profesi di dunia. Dalam pandangannya, pakaian, makanan, dan kendaraan yang layak dalam kehidupan yang sederhana akan menumbuhkan rasa syukur kepada Allah Swt., dan mengenal rahmat Ilahi. Meninggalkan dunia yang berlebihan akan menimbulkan hilangnya rasa syukur, dan sebaliknya berlebih-lebihan dalam memanfaatkan dunia akan membawa kepada kezaliman. Manusia sebaiknya menggunakan nikmat Allah dengan sebaik-baiknya sesuai petunjuk Allah dan Rasul-Nya.
- 2) Tidak mengabaikan dalam menjalankan syariat Islam. Ia adalah salah satu tokoh sufi yang menempuh jalur tasawuf hampir searah dengan al-Ghazali, yakni suatu tasawuf yang berlandaskan kepada *al-Qur'an* dan Sunnah. Tasawuf ini mengarah kepada asketisisme, pelurusan dan penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*), pembinaan akhlak, suatu kehidupan tasawuf yang cukup moderat.
- 3) *Zuhud* tidak berarti harus menjauhi dunia, karena pada

dasarnya *zuhud* merupakan proses pengosongan hati dari selain Tuhan. Dunia yang dibenci para sufi adalah dunia yang melengahkan dan memperbudak manusia. Kesenangan dunia adalah tingkah laku syahwat, berbagai keinginan yang tak kunjung habis, dan hawa nafsu yang tak kenal kepuasan. Semua itu adalah permainan (*al-la'ab*) dan senda gurau (*al-labw*) yang akan melupakan Allah. Seperti inilah yang sangat dihindari para sufi.

- 4) Tidak ada larangan bagi kalangan *salik* untuk menjadi milioner yang kaya raya, asalkan hatinya tidak bergantung pada harta yang dimilikinya. Seorang *salik* boleh tetap mencari harta kekayaan, namun tidak sampai melalaikannya dan jangan sampai menjadi hamba dunia, tiada kesedihan ketika harta hilang dan tiada kesenangan berlebihan ketika harta datang. Sejalan dengan itu pula, seorang *salik* tidak harus memakai baju lusuh yang tidak berharga, yang akhirnya hanya akan menjatuhkan martabatnya. Konon dengan konsepnya ini, banyak kalangan wirausahawan tertarik menjadi pengikut ajaran al-Syazilyah.
- 5) Berusaha merespons apa yang sedang mengancam kehidupan ummat, berusaha menjembatani antara kekeringan spiritual yang dialami oleh banyak orang yang hanya sibuk dengan urusan duniawi, dengan sikap pasif yang banyak dialami para *salik* (perjalanan spiritual). Al-Syazilyah menawarkan tasawuf positif yang ideal

dalam arti bahwa di samping berupaya mencari 'langit' juga harus beraktivitas dalam realitas sosial di 'bumi'. Beraktivitas dalam perspektif kemaslahatan umat adalah bagian integral dari hasil kontemplasi.

- 6) Tasawuf adalah latihan-latihan (*riyadhah*) jiwa dalam rangka ibadah dan menempatkan diri sesuai dengan ketentuan Allah Swt. Tasawuf memiliki empat aspek penting, yakni berakhlak dengan akhlak Allah, senantiasa melakukan perintah-Nya, dapat menguasai hawa nafsu dan berupaya selalu bersama serta berkekalan dengan-Nya secara sungguh-sungguh.
- 7) Dalam kaitannya dengan *al-marifah* (gnosis), al-Syazili berpendapat bahwa *ma'rifah* adalah salah satu tujuan ahli tarekat atau tasawuf yang dapat diperoleh dengan dua jalan. *Pertama, mawahib atau ain al-jud* (sumber kemurahan Tuhan) yaitu Tuhan memberikannya dengan tanpa usaha dan Dia memilihnya sendiri orang-orang yang akan diberikan anugerah tersebut. *Kedua, makasib* atau *badi al-Majhud* yaitu *ma'rifah* dapat diperoleh melalui usaha keras, melalui *al-riyadhah*, *mudazamah al-dzikr*, *mudawamah al-wudhu*, puasa, shalat sunnah dan amalan shaleh lainnya.

Walaupun banyak dipengaruhi paradigma tasawuf Al-Ghazali, Abu al-Hasan al-Syazili juga memiliki beberapa perbedaan, terutama mekanisme pendekatan diri kepada Allah Swt. Jika Imam al-Ghazali lebih menekankan pada

riyadhah al-abdan atau latihan yang berhubungan dengan fisik yang mengharuskan adanya *masyaqqah*, misalnya bangun shalat malam, dan puasa, maka al-Syaziliyah titik tekannya pada *riyadhah al-qulub* tanpa menekankan adanya *musyaqqah al-abdan*, misalnya menekankan senang (*al-farh*), rela (*al-ridha*), dan selalu bersyukur (*al-syukr*) atas nikmat Allah.

Dengan demikian secara umum ajaran yang dikembangkan al-Syazili lebih terkonsentrasi kepada sifat-sifat batiniah dengan jalan spiritual (*thariqat*). Karena itu, kalangan pengikutnya tidak melepaskan sama sekali dimensi duniawi yang profan, baik sebagai pengembara, dan tidak mengecam kesenangan dan kemewahan hidup, atau membenci mengenakan pakaian yang bagus dan indah. Sebab, menurut Imam Syaziliyah, pelepasan diri dari urusan dunia tidak berarti menghindarkan diri dari keindahan dan tidak mengutuk badan. Penekanan pada signifikansi *ma'rifah* yang dimaknai sebagai ketajaman dan penetrasi intelektual pada realitas (alam).

Paradigma sufistik al-Syazili juga ditopang oleh suatu pandangan yang diistilahkan Glassser sebagai *vision* (pandangan berdasarkan ilham) di mana Imam Syazili melihat nama-nama muridnya tertulis di dalam lembaran yang terjaga (*laub mahfudz*). Wadah syariat Ilahi terkodifikasikan yang kemudian dipahami bahwa hal ini merupakan janji yang datang dari langit. Murid-murid spiritual yang konsisten berpegang kepada pandangan dan ajarannya serta ajaran

sejumlah penerusnya akan dijamin bebas dari siksa api neraka. Bagi mereka yang dimasukkan ke dalam neraka secara sementara akan mencapai keadaan surgawi yang bersesuaian dengan sifat penyerahan yang mendasar untuk mencapai surga secara langsung. Hal ini dipahami sebagai sebuah dispensasi, sebuah keadaan yang bukan di neraka dan tidak pula di surga, di mana jiwa akan disucikan melalui mekanisme yang lebih menguntungkan daripada melalui cara penyiksaan yang mengenaskan.

Ajaran al-Syazili ini kemudian diteruskan oleh seorang muridnya bernama Abul Abbas al-Mursi (w. 686 H.), lalu diteruskan oleh Ibn Athaillah al-Iskandari (w.709 H.),¹⁵³ kemudian Ibn Abbad al-Ronda (w.793 H.) dan pada abad ke-9 H./15 M. dilanjutkan oleh Sayyid Abi Abdullah Muhammad ibn Sulaiman al-Jazuli (w. 1465 M.). Dalam perkembangannya mereka dipandang sebagai pemimpin-pemimpin Tarekat Syaziliyah yang ikut berkontribusi dalam proses pengembangan tarekat ini hingga mencapai Indonesia.

Tarekat Syaziliyah beresonansi di kalangan umat

¹⁵³ A.J. Arberry mencatat bahwa IbnAthaillah yang telah berinisiatif mengumpulkan doa dan pujian (hizb) asy Syadhili yang masih terawatt hingga kini dan masih digunakan dalam ritual-ritual di kalangan pengikutnya. Dan Ibn Athaillah sebagai murid yang paling berpengaruh dan populeritasnya Nampak pada karya minumentalnya berjudul al-Hikamul Ata'iyah memuat syatahat-syatahat sufi. Ibn Athaillah (w. 674 H./ 1309 M.), seorang ulama-sufi yang beraviliasi pada tarekat yang didirikan oleh Imam Syazlili. Ibn Athaillah semula adalah seorang fukaha (pakar ilmu fiqh) pengikut mazhab Malikiyah dan Guru Besar pada Universitas Al Azhar, Kairo dan Universitas al-Manshuriyah, uniknya karena sebelumnya Athaillah sangat vokal dan gigih menentang segala ajaran dan aktivitas kesufian. *Glasses, Ensiklopedi...*, hlm. 147.

Sakralitas IMAM LAPEO

Islam di Mandar lewat kontribusi Imam Lapeo. Sang Imam ini mendapatkan ijazah secara langsung melalui tangan pertama yakni guru-guru Tarekat Syaziliyah di Istanbul, Turki. Nuansa ajaran dan ritual tarekat ini di wilayah Mandar dan sekitarnya tampak masih sangat kuat pengaruhnya. Walaupun tidak dinafikan terdapat modifikasi dan pengembangan yang sifatnya konstruktif melalui proses penyesuaian dan akulturasi dengan kearifan-kearifan lokal yang sarat dengan dimensi mistik.

Lingkungan kondusif di atas, secara taktis dan strategis dimanfaatkan Imam Lapeo dalam menjalankan aktivitas dakwahnya yang berwawasan sufistik. Metode dakwah sufistik yang dikembangkan tersebut terbukti efektif, baik dalam bentuk dukungan dan apresiasi, dengan indikator signifikannya pengikut dari segi kuantitas, maupun komunikasi dakwah yang juga tergolong sangat efektif. Pengaruh dan kharisma Imam Lapeo yang terbentuk melalui aktivitas dakwah sufistiknya begitu kuat, sehingga masyarakat Mandar kerap kali menyebut ordo Tarekat Syaziliyah sebagai Tarekat Imam Lapeo.

Pada umumnya masyarakat Mandar tidak mengenal nama institusi sufistik Syaziliyah yang menjadi pijakan Imam Lapeo. Bahkan, muridnya sekalipun banyak yang tidak mengenal ordo persaudaraan tarekatnya yang mereka jalani. Secara apriori mereka menyebut *pakena andongguru* ketika ditanyakan mengenai jenis tarekat yang dianut Imam Lapeo.

Sebab hakikat jalan tasawuf bagi kalangan penganut tarekat Syaziliyah tidak mungkin ditempuh dengan kerahiban (*al-rahbaniyat*), makan gandum, kulit padi, maupun sisa produksi, melainkan dengan jalan kesabaran.

Pergeseran pengetahuan masyarakat mengenai ordo persaudaraan tarekat Syaziliyah yang menjadi pijakan sufistik Imam Lapeo (*pakena andongguru*), dengan mengabaikan eksistensi tarekat Syaziliyah sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya, disebabkan oleh terbatasnya sumber-sumber informasi terkait dengan institusi sufistik ini. Di internal Tarekat Syaziliyah juga tidak memiliki konsentrasi untuk menuliskan ajaran-ajarannya, termasuk Abu al-Hasan al-Syazili sendiri yang tidak meninggalkan tulisan yang terperinci. Kebiasaan tersebut terjadi pada Imam Lapeo yang hanya mentransfer secara lisan ajaran-ajaran Tarekat Syaziliyah dalam bentuk doa dan *hizb*.

Nur Muhammad sebagai Ide Penciptaan

Salah seorang informan (SH/62 th), menyatakan bahwa paradigma tarekat yang dianut Imam Lapeo adalah Nur Muhammad, adalah upaya *ta'dhim* atau mengagungkan Rasulullah saw. Pernyataan itu didukung oleh pengakuan informan lainnya (SN/58 th), bahwa ajaran yang dianut dan konsisten diaktualisasikan oleh Imam Lapeo tetap berpijak pada *al-Qur'an*, hadis, *ijma'*, dan *qiyas*. Pada aspek akidah mengacu pada ajaran Abu al-Hasan al-Asy'ary dan al-Maturidy yang menjadi arus utama ahlussunah wal-jamaah.

Acuan akhlaq dan moral merujuk pada ajaran tasawuf amaliyah serta menjalankan tarekat al-Muhammadiyah dan al-Syazilyah.¹⁵⁴

Metode sufisme tersebut menurut Laleh Bakhtiar diturunkan dan berasal dari kesaksian kedua Islam, Muhammad Rasul Allah. Nabi Muhammad berperan sebagai *role model* atau teladan spiritual yang dengannya seseorang berupaya untuk menggapai keberkumpulam hal-hal yang bertentangan dalam dirinya. Dia (Muhammad) merupakan wadah terintegrasinya semua elemen universal dan partikularitas dan makna yang terpapar di seluruh jagad raya ini.¹⁵⁵ Peran Nabi Muhammad, lanjut Laleh, semata mengikuti jejak peran nabi-nabi sebelumnya. Para pendiri setiap tradisi keagamaan disebut sebagai aspek dari Firman Ilahi, Logos Universal.

Walaupun Muhammad adalah yang terakhir dalam daur terakhir keberadaan (eksistensi) para rasul, yang karena itu didaulat sebagai *khatm al-anbiya wa al-mursalim* (penutup para nabi dan rasul), namun merujuk pada kitab barzanji ditemukan klausul yang mengemukakan bahwa Muhammad pada hakekatnya dialah yang pertama (*awwal bi al-makna wa akhir bi shurah*). Klausul Barzanji tersebut mendapat elaborasi salah satu hadis yang diriwayatkan dan dinilai shahih oleh Al-Turmuzi bahwa Nabi Muhammad bersabda yang berbunyi:

¹⁵⁴ Wawancara di Pambusuang, pada tanggal 13 Nopember 2010.

¹⁵⁵ Laleh Bakhtiar, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi: Dari Maqam-Maqam hingga Karya-Besar Dunia Sufi*, terj. Purwanto (Ujung Berung: Marja, 2008), hlm. 19.

*kuntu Nabiyyan wa Adam baina al-ruh wa al-jasad*¹⁵⁶ (Aku adalah Logos ketika Adam masih berada di antara ruh dan jasad).

Nabi merupakan prototipe universal yang menyatu dalam dirinya aspek bathiniyah-kekal dan aspek lahiriyah-fenomenal realitas. Prototipe universal meliputi dan mencakup semua individualitas dan menyatukan semua sifat dan hal yang berlawanan ke dalam sifat universal dan sifat tak terhingga diri. Semua kualitas Ilahi dipersatukan dan ditampakkan. Karena itu, Prototipe Universal infrastruktur Seniman atau Sang Arsitek memperlihatkan kemegahan penciptaan.

Paham di atas ditransformasikan Imam Lapeo ke dalam ajaran bahwa sesungguhnya segala hal yang dicintai Allah (*mahabbatullah*), kejadian alam, dan kejadian yang dialami manusia, pada hakekatnya dilatari oleh *Nabitta Nur Muhammad* (berkat cahaya Muhammad), yang berimplikasi pada terjawabkannya ketakwaan pada manusia. Berkat Nur Muhammad pula cahaya iman termanifestasi pada perilaku keberimanan ummatnya. Doktrin tasawuf ini memosisikan dan diidentifikasi Nabi dalam kenyataan batinnya sebagai Hakikat Muhammad (*al-haqiqat al-Muhammadiyah*), dengan Firman atau Logos.¹⁵⁷ Nabi Muhammad di kalangan sufi, termasuk Imam Lapeo merupakan manusia universal (*al-insan al-kamil*), yang di dalam dirinya sarat dengan eksistensi

¹⁵⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Quran* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 19.

¹⁵⁷ Husein Nasr, *The Garden...*, hlm. 56.

keberadaan termanifestasikan. Bagi kaum Muslim pada umumnya, Muhammad adalah *uswah hasanah* (teladan) yang diibaratkan cermin sempurna yang memantulkan seluruh nama dan sifat Allah, dan kenyataan batin, yang populer dengan sebutan Hakikat Muhammadiyah.

Menurut Glasse, realitas Muhammad kerap kali diistilahkan dengan *haqiqah Muhammadiyah* diartikan sebuah realitas dari Muhammad yang diciptakan sebelum penciptaan alam, yakni “ketika Tuhan menggenggam cahaya dan memerintahkannya agar menjadi Muhammad”. Melalui mediasi *haqiqah Muhammadiyah* alam diciptakan oleh Allah. Glasse mengemukakan bahwa terdapat beberapa asumsi terkait dengan ide mengenai Nur Muhammad, termasuk pendapat bahwa paham ini pertama digagas oleh kalangan Syiah, yang menemukan cahaya tersebut pada imam-imam mereka, namun ide tersebut ditanggapi oleh kalangan mistisis Sunni sebagai doktrin yang tidak berbeda dengan logos.¹⁵⁸

Nur Muhammad bermula dari gagasan sejumlah pernyataan Imam Jafar Shadiq, dan kemudian diulang-ulang oleh kalangan theologian Syiah masa belakangan. Satu di antaranya adalah yang diungkapkan oleh Masudi dalam *Muruj al-Zahab* (Ladang Emas), yang di dalamnya terdapat ungkapan yang diduga sebagai ungkapan Ali Bin Abi Thalib, sebagaimana berikut ini:

¹⁵⁸ Cyrill Glasse, *Ensiklopei Islam*, terj. Ghufron A. Masadi (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2002), hlm. 309.

Ketika Tuhan bermaksud merencanakan penciptaan, yakni atom-atom makhluk, dan yang merupakan asal mula segala ciptaan, Ia lebih dahulu menciptakannya dalam bentuk partikel yang kecil. Demikianlah sebelum melempangkan bumi dan meninggikan langit, Tuhan memancarkan seberkas cahaya, yakni cahaya yang berasal dari kemegahan-Nya. Ia menghamburkan cahaya ini ke tengah-tengah atom yang tidak tampak, kemudian Tuhan menyatukannya dalam bentuk Nabi kita. Selanjutnya Tuhan Yang Maha Agung menegaskan dengan berfirman: "Engkau adalah yang pertama di antara mereka yang mampu berbicara, yang dilengkapi kekuatan memilih dan yang terpilih, kepadamu Aku titipkan cahaya-Ku dan kekayaan petunjukku...159

Demi kepentinganmu Aku akan mengangkat anggota keluargamu sebagai petunjuk. Aku akan menganugerahkan mereka rahasia pengetahuan-Ku, sehingga tidak ada kebenaran yang tersembunyi dan tidak ada pula rahasia yang tertutup bagi mereka. Aku akan mengangkat mereka sebagai bukti kebenaranku bagi ummat manusia, sebagai orang-orang yang menyampaikan peringatan

¹⁵⁹ Cyrill Glasse, *Ensiklopei Islam*, terj. Ghufroon A. Masadi (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2002), hlm. 309.

kepada manusia akan Kekuasaan-Ku dan mempertahankan mereka terhadap Keesaan-Ku... Ia telah memilih Muhammad dan keluarganya...

Juga disampaikan ungkapan Ja'far al-Shadiq, sebagai berikut:

“cahaya Muhammad diwariskan kepada laki-laki termulia di antara keluarga kami, dan bersinar kembali pada diri sang Imam, oleh karena itu kami adalah merupakan cahaya langit dan bumi. Kepada kita langit dipercayakan, dan dari kita seluruh ilmu pengetahuan berasal... al-Mahdi adalah bukti kebenaran yang terakhir dan sebagai penutup para Imam... Kami adalah manusia yang paling mulia, makhluk yang paling sempurna, bukti kebenaran Tuhan dan alam, dan orang-orang yang berpegang teguh kepada sahabat-sahabatku mereka akan diletakkan dalam kehidupan ini, dan kelak setelah meninggal mereka akan bersamaku”.

Konsep tentang Nur Muhammad tersebut dimaksudkan oleh kalangan Syiah sebagai nilai kesempurnaan Imam-imam mereka, dan ia merupakan ketetapan yang penting di dalam doktrin Imamah Syiah. Bahkan konsep ini mendorong bangkitnya paham emanasi, iluminasi, dan

pengetahuan pancaran. Konsep ini kemudian berkembang di kalangan Sunni dengan pengertian yang berbeda, sebagai pondasi sebuah konsep yang mengatakan bahwa Rasul merupakan manifestasi dari *Being*; hal ini dalam filsafat Plato dinamakan *Intellect*.

Namun, sebaliknya A.J. Arberry meragukan kepastian secara genealogis masuknya doktrin Logos ke dalam Islam, yang dimaknai sebagai gagasan bahwa wakil Tuhan yang mengendalikan alam materi ini adalah Hakikat Muhammad. Doktrin ini diasumsikan telah membentuk sebagian ajaran esoteris al-Ghazali. Jika manusia ingin mengenal Allah, sungguh tepat bila ia merealisasikan keinginannya itu dengan bermanunggal dengan Hakikat Muhammad yang dalam zaman azali diproyeksikan oleh Allah sebagai kemiripannya—sepanjang dibolehkan menyebut sesuatu sebagai kemiripan Tuhan untuk memimpin umat manusia kembali kepada-Nya.¹⁶⁰

Asmaran mengklaim bahwa teori kejadian alam dari Nur Muhammad ini tampak terpengaruh oleh adanya ajaran filsafat. Kalau dalam filsafat Islam, teori terjadinya alam semesta diperkenalkan oleh al-Farabi dengan mentransformasikan teori emanasi Neo Platonisme Plotinus, maka dalam tasawuf, teori ini awalnya diperkenalkan oleh al-Hallaj dengan konsep *Haqiqat Muhammadiyah* sebagai sumber dari segala maujud. Teori-istilah yang dipakai Ihsan

¹⁶⁰ A.J. Arberry, *Pasang-Surut Aliran Tasawuf*, terj. Bambang Herawan, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 120.

Ilahi zahir dan Abdurrahman Abdul Khalik¹⁶¹ *Al-Haqiqat Al-Muhammadiyah* (Nur Muhammad), yaitu pandangan bahwa Muhammad mempunyai dua rupa; *Pertama*, adalah rupa *qadim* sebagai sumber atau latar munculnya alam ini; *Kedua*, Muhammad sebagai manusia biasa, nabi, dan rasul Allah Swt. Muhammad dalam bentuk pertamalah yang dikatakan Nur Muhammad yang tidak mengalami kematian karena kekadimannya. Perbedaan kadimnya dengan kadim-Nya Allah hanya dari segi sebutan saja.

Haqiqat Muhammadiyah atau Nur Muhammad, menurut al-Hallaj,¹⁶² merupakan asal atau sumber dari segala sesuatu, segala kejadian, amal perbuatan dan ilmu pengetahuan. Dan dengan perantaraannya alam ini dijadikan. Al-Hallajlah yang mula-mula menyatakan bahwa kejadian alam ini pada mulanya adalah dari *haqiqat Muhammadiyah* atau Nur Muhammad. Dalam kitabnya *al-Tarwasin*, al-Hallaj menulis:

Ta sin. Sinar cahaya gaib pun tampak dan kembali. Sinar itupun melintasi dan mendominasi segala sesuatu. Sebuah bulan bersinar cemerlang di antara berbagai bulan, zodiaknya ada dalam bintang rahasia. Yang Maha Benar memberinya nama "Ummi" untuk menghimpun citanya, "murni" karena

¹⁶¹ Abdurrahman Abdul Khaliq dan Ihsan Ilahi Zhahir, *Pemikiran Sufisme: Di bawah bayang-bayang Fatamorgana*, terj. Ikhwan Fauzi Rizal (Jakarta: Amzah, 2001), hlm. 19.

¹⁶² Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 320.

nikmatnya kepadanya dan “makki” karena ketetapanannya pada kedekatannya.¹⁶³

Kemudian, katanya lagi:

Cahaya-cahaya kenabian memancar dari cahayanya. Cahaya-cahaya mereka pun terbit dari cahayanya. Dalam cahaya-cahaya itu tidak ada satupun cahaya yang lebih cemerlang, gemerlap dan terdahulu dari cahaya pemegang kemuliaan (Muhammad SAW).

Cita-citanya lebih terdahulu ketimbang segala cita-cita. Wujudnya lebih terdahulu ketimbang ketiadaan. Dan namanya lebih terdahulu ketimbang qalam, sebab ia telah ada sebelum makhluk-makhluk lain.

Pendeknya, Nur Muhammad itulah pusat kesatuan alam dan pusat kesatuan nubuat (*prophecy*) segala nabi. Nabi-nabi, termasuk nubuatnya, ataupun dirinya, hanyalah sebagian dari cahaya Nur Muhammad itu. Segala macam ilmu, hikmat, dan nubuat adalah pancaran belaka dari sinarnya.

Menurut al-Hallaj, kejadian Muhammad terbentuk dari dua rupa; *Pertama*, rupanya yang qadim dan azali, yaitu dia telah terjadi sebelum terjadinya segala yang ada ini; *Kedua*, ialah rupanya sebagai manusia, sebagai seorang Rasul dan Nabi yang diutus Tuhan. Rupanya sebagai manusia akan mengalami maut, tetapi rupanya yang *qadim* akan tetap ada

¹⁶³ *Ibid.*, hlm. 320.

meliputi alam.

Paham tentang Nur Muhammad ini berpangkal dari hadis yang sangat populer di kalangan sufi, yaitu, "Aku berasal dari cahaya Tuhan dan seluruh dunia berasal dari cahaya-Ku". Paham ini kemudian dikembangkan oleh Muhyiddin Ibn Arabi (w. 638 H.) dan Abd al-Karim bin Ibrahim al-Jili (w. 811 H.) dalam kerangka ide *Insan Kamil*.¹⁶⁴

Paralel dengan konsepsi al-Hallaj, Ibnu Arabi mengkonstruksi paham *Haqiqat Muhammadiyah* dan hubungannya dengan proses terjadinya alam ini. Ia mengatakan bahwa Nur Muhammad adalah sesuatu yang pertama sekali wujud (menitis) dari Nur Ilahi. Ibrahim Hilali berpendapat bahwa Nur Muhammad merupakan tahapan pertama dari tahapan-tahapan *tanazzul* (emanasi) zat Tuhan dalam bentuk-bentuk wujud. Dengan demikian, Nur Muhammad ada sebelum terjadinya tahapan-tahapan *tajalli* atau *tanazul* zat Tuhan. Secara luas Arabi mengemukakan, selain di samping sebagai sesuatu yang paling awal melimpah dari Tuhan, Nur Muhammad adalah permulaan terbitnya alam ini. Diriwatkan juga bahwa dari *Haqiqat Muhammadiyah* diciptakan surga dan neraka.

Berkat Nur Muhammad, sebagaimana yang diyakini Imam Lapeo dapat menjadi jalan keselamatan di dunia dan akhirat. Keyakinan tersebut, berdasarkan penegasan Allah Swt. yang meneguhkan mahabbah-Nya (cinta-Nya) kepada

¹⁶⁴ Mukti Ali, *Asal-Usul Agama* (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1970), hlm. 13.

Muhammad, dan menjanjikan hamba-Nya akan memperoleh kecintaan-Nya ketika ia mampu meneguhkan cintanya pada Muhammad. Pandangan ini bermakna bahwa mengagungkan kebesaran Allah, melalui cinta Muhammad Rasulullah melalui aktualisasi sunnahnya.¹⁶⁵

Nur Muhammad diinterpretasi sebagai berupa gumpalan kabut raksasa dan diyakini sebagai sumber atau tempat berasal segala sesuatu. Pendapat ini kemudian menyebabkan para pengikutnya meyakini bahwa bacaan shalawat nabi secara fungsional bermafaat sebagai obat. Sudah merupakan tradisi pengobatan di kalangan pengikutnya membacakan dan atau menuliskan shalawat kepada salah seorang pesakitan, apapun jenis keluhan penyakitnya.

Nur Muhammad sebagai prinsip fundamental tarekat yang dianut Imam Lapeo, tampak pada dialog antara Allah swt. sebagai *Khaliq* (pencipta) dengan Nur Muhammad sebagai makhluk (ciptaan), ketika:

Allah berkata: "Aku yang menciptakan kamu Nur Muhammad." Nur Muhammad: "Kalau Engkau yang menciptakan saya, siapa saksinya?"

¹⁶⁵ Dalam tradisi suluk ruhani Syaikh Romli Rejoso, dikenal *muraqabah haqiqat Muhammad*, dimaksudkan sebagai pendekatan dan tawajjuh seorang salik kepada *hadratillah*-tentu dibawah arahan seorang mursyid atau instruktur tasawuf dan konsisten mengingat Allah sebagai Zat yang telah menjadikan hakikat Muhammad sebagai kekasih-Nya (*habib Allah*) sejak zaman azali, yang disempurnakan dengan paripurnanya mahabbah. *Muraqabah* ini populer juga dengan istilah *muraqabah zatiyah al-mumtajazat bi al-mahabbah*.

Murtadha Hadi (ed.). *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa: Wejangan-Wejangan Ruhani Abuya Dimiyati Banten, Syaikh Romli Tamim Rejoso, Syaikh Muslih Mranggen* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), hlm.159.

Allah swt. berkata: "Kalau kamu tidak percaya, sekarang kita uji kemampuan dengan bergantian bersembunyi, barang siapa di antara kita yang tidak bias ditemukan, maka ia keluar sebagai pemenang. Maka proses uji kemampuan pun di sepakati.

Allah swt. berkata kepada Nur Muhammad: "Silahkan kamu yang bersembunyi dan Saya yang akan mencari kamu

Allah swt. berkata: "kamu sudah sembunyi

Muhammad: "Ya (keterangan tempat persembunyian Nur Muhammad adalah pada molekul-molekul atau alam nuzzal). Dalam persembunyian tersebut, Nur Muhammad ditemukan oleh Allah swt.

Allah swt. berkata: "Silahkan Nur Muhammad bersembunyi lagi. Maka Nur Muhammad pun melakukan persembunyian yang kedua, ia bersembunyi pada iman dan takwa. Pada persembunyian kedua ini tetap ditemukan oleh Allah.

Nur Muhammad lalu mempersilahkan: "Engkau ya Allah yang sembunyi. Maka Allah pun bersembunyi. Pada persembunyian Allah itu, Nur Muhammad tidak menemukan-Nya. Maka Nur Muhammad bertanya keheranan, Ya Tuhan dimana Engkau bersembunyi?. Allah menjawab: "Aku bersembunyi di waktu.

Dialog Sang *Khaliq* dengan makhluk-Nya, di atas menunjukkan kekuasaan Allah Swt. sebagai pemilik otoritas sebagai *Khaliq* (Pencipta), dan sekaligus menunjukkan eksistensi Nur Muhammad sebagai *abid* (hamba) yang diciptakan. Dialog tersebut merupakan suatu metode yang digunakan Imam Lapeo menanamkan dan menguatkan iman dan takwa murid-muridnya. Melalui dialog tersebut memberikan deskripsi tentang posisi Nur Muhammad sebagai hamba dan Allah Swt. sebagai *ma'bud* (yang disembah) niscaya Maha Melihat dan Maha Mengetahui kondisi hamba-Nya, termasuk hamba-Nya yang berlingdung atau bersembunyi pada tataran iman dan takwa sekalipun.

Posisi penting Nur Muhammad dalam perspektif Imam Lapeo memiliki kemiripan gagasan Ibn Arabi sebagaimana dirujuk Ibrahim Hilal. Bahwasanya Nur Muhammad merupakan awal dari penciptaan alam. Ia adalah atau “akal Ilahi” yang dengannya *Al-Haqq* menyibakkan diri kepada diri-Nya sendiri dan menampakkan kebenaran secara aktual kepada diri-Nya dalam ketunggalan mutlak. Ibn Arabi menyamakan dengan beberapa istilah, misalnya *umm al-Kitab*, *al-qalam al-a'la*, *nur Muhammad*, yang seluruhnya dikategorikan *al-taayyunat al-kulliyat* (identifikasi general).

Abu al-Ala al-Afifi melihat bahwa hakikat Muhammad dalam pandangan Ibn Arabi adalah terpisah dari sosok pribadi dan hakikat Nabi Muhammad. Tetapi bagi Ibrahim Hilal hakikat Muhammad adalah pengantar bagi

adanya Muhammad Saw., atau sesungguhnya Muhammad dalam pandangan Ibn Arabi adalah akal pertama atau manusia sempurna yang mencakup inti seluruh entitas yang ada.¹⁶⁶

Keterkaitan ajaran tasawuf yang dianut Imam Lapeo dengan tasawuf yang juga dikembangkan Syekh Yusuf al-Makassari dapat diruntut pada dua aspek, yaitu pengakuan dari beberapa informan bahwa salah satu ulama yang menjadi tempat belajar sumber ilmu tasawufnya adalah Syekh Yusuf. Proposisi ini didukung oleh adanya titik temu ajaran tasawuf yang dianut keduanya, terutama pada konsep Nur Muhammad dan *tajalliyat*.¹⁶⁷

Sebagaimana ditulis Sirajuddin Bantang,¹⁶⁸ terdapat empat hal terkait dengan proses pengenalan terhadap Allah dan terciptanya Nur Muhammad, ketika Allah berfirman *kun fayakun*, yaitu: 1) Zat, Nur Muhammad yang mengandung Zat Allah; 2) Asma, yaitu Nama-nama Allah yang belum dikenal sebelum dikenalnya *kun* yang difirmankan; 3) Sifat, yakni *kamal Allah* (kesempurnaan Allah); 4) *Af'al* (perbuatan

¹⁶⁶ Ibrahim Hilal, *Tasawuf, Antar Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis*, terj. Ija Suntana, et.al. (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 223.

¹⁶⁷ Pendapat informan ini sebenarnya tidak valid jika dirunut masa hidup kedua ulama besar yang terpaut jauh, sehingga ada kemungkinan bahwa salah satu sumber tasawuf Imam Lapeo adalah ajaran tasawuf yang diajarkan Syaikh Yusuf, hubungan keduanya dipastikan tidak berguru langsung, melainkan melalui dua media, kepada salah seorang muridnya atau Imam Lapeo sendiri secara proaktif mengkaji beberapa kitab tasawuf yang ditulis Imam Lapeo. Walaupun tidak dinapikan bahwa kontak keilmuan bisa saja terjadi, dibuktikan dengan beberapa ajaran sufistik yang sama.

¹⁶⁸ Sirajuddin Bantang, *Makrifat Cinta Syekh Yusuf* (Makassar: Pustaka Refleksi, 2008), hlm. 98-99.

Allah). Keempat aspek tersebut merupakan percikan terang dari Allah atau disebut tajalli pada Nur Muhammad (*haqiqat Muhammadiyah*). Sifat *al-Haqq* yang paling awal ber-*tajalli* pada Nur Muhammad adalah *Kamal Allah* (kesempurnaan Allah) yang terdiri dari *Jalal Allah* (Keagungan Allah) dan *Jamal Allah* (Keindahan Allah), sifat Jamal pada Nur Muhammad menurunkan cahaya dan petunjuk, sedangkan Jalal Allah menurunkan kegelapan dan kesesatan. Sehingga zat Nur Muhammad adalah tajalli dari Zat Allah yang dihiasi dengan kedua sifat tersebut. Dan dari zat Nur Muhammad ini lalu berefek ganda ke sejumlah makhluk lainnya, sesuai dengan konsep ilahi yang ada di dalam ilmu-Nya.

Tarekat Nur Muhammad yang diaktualisasikan Imam Lapeo kemudian dalam bentuk dan prinsip ajarannya. Terdapat tiga tingkatan pokok prinsip ajaran Imam Lapeo, yakni *takhalli*, *taballi*, dan *tajalli*.

Takhalli

Takhalli merupakan proses awal yang harus dilalui seorang *salik* (pejalan spiritual). Tahapan ini adalah pengosongan jiwa sebagai upaya membersihkan diri (*tazkiyatul nafs*) dari sifat-sifat tercela atau perangai-perangai rendah (*madzmumah*) yang mengotori *qalbu* manusia,¹⁶⁹ meliputi; sifat sombong-takabbur, dengki (*hasad*), tamak, arogan, *su'udzan* (prasangka), dan ujub (sifat-sifat yang memosisikan diri seseorang lebih dari yang lain), *riya* (demonstratif),

¹⁶⁹ Q.S. asy-Syams [91]: 9-10.

bakhil (kikir), dan emosional atau temperamental. Ranah *Takhalli* merupakan upaya mengosongkan diri dari sifat ketergantungan berlebihan terhadap pesona dunia. Melalui jalan menjauhkan diri dari kemaksiatan dalam segala variannya dan berusaha melenyapkan dorongan hawa nafsu *lawwamah* (hasrat negatif-desktruktif).

Imam Lapeo konsisten pada doktrin sufistik bahwa Allah swt. Maha Baik, dan manusia tidak mungkin bisa sampai kepada-Nya melainkan dalam kondisi baik dan paripurna pula (*la yaqbalu illa thayyiban*). Amal ibadah tidak akan berkualitas tanpa dibarengi dengan ketulusan (*ikhlahash*), seterusnya keikhlasan dalam agama dan ibadah tidak akan sempurna kecuali dengan *tazkiyah nafs* (batin dalam kondisi suci). Batin tidak akan bermetamorfosis menjadi baik, tanpa membersihkannya dari nafsu *lawwamah*, karena nafsu selalu *ammarah* kepada perbuatan yang mendatangkan dosa dan murka Allah.

Takhalli yang dipahami Imam Lapeo dimanifestasikan melalui kesungguhan upaya membersihkan jiwa dari sifat-sifat basyariyah yang meliputi kelezatan, kemanfaatan, nafsu dan hasrat, serta kekuatan dan kelemahan yang sangat tampak pada pola hidupnya yang sangat bersahaja. Upaya ini, kata Siroj, menyentuh dimensi lahir dan jasmani kemanusiaan (*al-basyar*). Tahap ini kerap kali para *salikîn* (perambah

jalan keruhanian) mengalami situasi paradoks antara *khauf* (takut/segan) dengan *raja* (penuh pengharapan). Dalam proses *takhalli* tersebut, para penghayat tasawuf memasuki ranah (*maqâm*) taubat, *wara*, dan asketis (*zuhud*).¹⁷⁰

Men-*tazkiyah* diri dan hati dari sifat-sifat *madzmumah* (tercela), di kalangan praktisi tasawuf (sufi) termasuk Imam Lapeo, dipandang sangat urgen. Hal ini mengingat sifat-sifat tersebut masuk dalam kategori najis maknawi (*najasah ma'nawiyat*) yang menjadi penghambat proses pendekatan diri kepada Allah. Tataran ini menurut Imam Lapeo sebagai pintu masuk pemahaman seseorang dalam ranah merengkuh cahaya Ilahi. Melalui mekanisme pengosongan diri, penyucian hati, dan pelurusan niat dan motivasi merupakan basis mengenal Nur Ilahi. Hati yang kotor, niat yang kosong dari keikhlasan termasuk sifat-sifat kesombongan dan angkuh akan menjadi kotoran yang akan melekat dalam kalbu manusia. Kotoran (dosa-dosa) yang menyelimuti hati akan menjadi *hijab* (tirai) tergapainya cahaya ilahi. Jauh dari Allah merupakan *hijab*, dan hamba yang menjauh dari Allah, maka itu masuk kategori azab.

Imam Lapeo, yang bertatus sebagai mursyid, dalam membimbing pengikutnya meniscayakan mereka agar melewati tahapan *tazkiyah al-nafs* dan

¹⁷⁰ Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial...*, hlm. 93.

pengosongan jiwa sebagai fase awal pendakian spiritual. Ia meyakini bahwa sifat *tajalli* tersebut nantinya akan mendeterminasi sampainya seseorang pada dua ranah kehidupan, yaitu apakah diberkahi untuk sampai pada ranah cahaya ilahi atau justru sebaliknya terjebak dalam pusaran wilayah syaitan. Di mana domain nur ilahi merupakan kehidupan yang dilandasi oleh keutamaan (*fadhilah*), prinsip kehidupan sebagai khalifatullah, hamba Allah yang telah diberi otoritas oleh Allah berkat komitmen dan konsistensinya dalam beribadah kepada Allah atau populer dengan ungkapan pengikutnya sebagai kekekalan dalam zikir kepada Allah. Wilayah nur ilahi menjadi jaminan keselamatan seorang hamba, baik di dunia maupun di akhirat. Untuk mencapai wilayah ini, maka sifat *takhalli* yang didasarkan pada paham Nur Muhammad mutlak dimiliki seseorang *salik*. Sebaliknya, wilayah syaitan, menjadi krusial menjerat seorang hamba yang lupa kepada Tuhan (*nasullaha*), yang semata diisi hatinya dengan sifat-sifat *madzmumah* berupa sombong, dan angkuh, akan menjadikan hatinya sebagai lahan persemaian kotoran hati dan jiwa.

Jalan menuju sifat *takhalli* yang diajarkan Imam Lapeo dengan mekanisme pemenuhan hati dengan sifat-sifat *mahmudah* (terpuji) dikenal dengan sifat 20 yang bersumber pada *asmaul husna* (nama-nama Allah), yang mutlak harus diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Sifat-sifat seperti kasih sayang, adil, pemurah, sabar, memberi

manfaat kepada orang lain (*anfa'auhum linnas*) sebagai manifestasi sifat-sifat Allah yang menjadi pijakan sifat khali yang dilakukan dalam tataran sebagai hamba Allah (*ibad al-Rahman*).

Salah satu fakta sosial yang menjelaskan mekanisme *takballi* yang diimplementasikan Imam Lapeo adalah ketika salah seorang bangsawan Mandar yang ingin mendalami dimensi tasawuf, maka dipersyaratkan untuk menjalani ritual *takballi* (pengosongan diri dari karakter tercela) dengan cara ikut terlibat dalam aktivitas perdagangan di pasar. Tujuannya semata untuk merasakan suasana kebatinan eskatik dalam rangka menghilangkan kesombongan dan egoistis (*ananiyah*), yang direpresentasi oleh status primordial, baik aspek ekonomi, politik, dan sosial-budaya. Instruksi Imam pada pengikutnya untuk menjalani ritual ini tidak bermaksud untuk melepaskan status kebangsawanan, melainkan sebagai peta jalan pembinaan pada pengikutnya agar konsisten merawat hatinya supaya tetap suci (*qalbun salim*). Penekanan *takballi* sebagai dasar kesederajatan manusia di mata Allah merupakan salah satu syarat utama pola rekrutmen.

Aktualisasi Zuhud Seorang Sufi Moderat

Metode pembelajaran tasawuf yang tipikal digunakan Imam Lapeo dalam upaya meningkatkan kecerdasan spiritual muridnya adalah proses penceritaan mengenai jalan hidup yang ditempuh para syuhada, waliyullah, serta ulama-ulama *salafas-shalih*. Misalnya, suatu ketika di tengah proses berlangsungnya

pembelajaran, Imam Lapeo mengisahkan tentang jalan hidup asketis yang tempuh Abi Yazid Al-Bishtami. Jalan spiritual Al-Bishtami juga turut ikut dirambah Imam Lapeo, yakni berusaha sedekat mungkin dengan Tuhan. Adapun kesamaan keduanya adalah sama-sama tidak meninggalkan karya tulis. Keengganan untuk menuliskan ajaran tasawuf yang dianutnya, juga berimplikasi pada selektifitas Imam Lapeo memilih orang yang diduga mampu untuk menerima sekaligus mengamalkan ajaran tersebut. Hal ini didukung oleh informan (MD/59 th.), bahwa Imam Lapeo sebagai wali sufi hanya sedikit mengungkapkan tasawuf, walau kepada muridnya sekalipun, ketika mereka datang meminta bimbingan dan berkah. Banyak dari mereka, walaupun hanya sekali bertemu, telah menganggap dirinya sebagai murid. Bahkan terdapat di antaranya tidak pernah diberikan bimbingan kecuali sebuah doa kepada Tuhan karena dimohonkan berkah untuk muridnya yang diperintahkan pulang untuk menjadi pembimbing rohani (mursyid) bagi masyarakat yang berminat menjadi pejalan spiritual kepada Allah di kampung masing-masing.¹⁷¹ Informan lain mendeskripsikan bahwa sebagian muridnya hanya didaulat sebagai murid hanya dengan prosesi pengalungan jubah pada diri muridnya (*kbirqah*), dan langsung diperintahkan untuk bertugas mendakwahkan Islam.

Sebagai seorang wali-sufi, Imam Lapeo memiliki spesifikasi tersendiri. Hasan Kadir, salah seorang murid

¹⁷¹ M. Diah, wawancara di Pampusuang 2 Desember 2010.

spiritualnya, sebagaimana dituturkan oleh Tara'ani,¹⁷² diindikasikan oleh keengganan beliau untuk terlalu banyak memberikan bimbingan dan petuah yang terkait dengan doktrin dan ajaran tasawuf yang diusungnya, pengalaman ini dialami oleh informan tersebut, yang menyaksikan Sang Imam mengendalikan diri bahkan kerap kali marah ketika dijejali berbagai pertanyaan. Menurut Imam Lapeo, banyak bertanya bukanlah sikap yang lazim dalam dunia tasawuf. Tasawuf lebih menekankan amal (ibadah praksis), dan bukan perdebatan teoritis, apalagi hanya sebatas wacana keagamaan. Imam Lapeo lebih mengedepankan ortopraksi tanpa mengabaikan ortodoksi. Pendapat Imam Lapeo ini mendapatkan pembenaran dari Javad Nurbakhsh bahwa:

“Seseorang yang belajar dan dengan ilmu yang mereka miliki mengklaim mengerti tasawuf, sebenarnya tidak dapat disebut sebagai seorang sufi sejati, karena seseorang tidak dapat mengatakan bahwa ia benar-benar tahu dan mengerti tentang apa yang dilihat oleh para sufi melalui mata hatinya.”¹⁷³

Di samping itu, untuk menjadi seorang murid Imam Lapeo, diperlukan sejumlah syarat. Di kalangan penganut

¹⁷² Tara'ani, wawancara di Limboro, 2010.

¹⁷³ Javad Nurbakhsh, “Tasawuf dan Fisiko Analisa; Konsep Irada dan Transperensi dalam Psikologi Sufi”, *Ulumul Qur'an*, No. 8 Volume II, 1991/1411 H. LSAF Jakarta hlm. 18.

Tarekat Syaziliah, syarat-syarat tersebut relatif longgar. Akan halnya yang diterapkan Imam Lapeo justru lebih fleksibel lagi. Hal itu, tak dapat dipisahkan dari gaya hidupnya. Baginya, syarat-syarat tersebut dijalannya dengan disiplin sangat tinggi dan ekstra ketat. Menurut para muridnya, setiap malam Jumat Imam Lapeo berkonsentrasi dan fokus untuk semata-mata melakukan wirid dan tidak mau diganggu dengan segala urusan duniawi. Demikian pula, waktu shalat maghrib dan isya. Termasuk waktu sepertiga malam untuk melaksanakan tahajjud hingga menjelang shubuh, kemudian melanjutkannya dengan zikir hingga matahari terbit.¹⁷⁴

Terdapat beberapa perilaku hidup asketis yang acapkali ditransfer Imam Lapeo dalam prosesi pembelajaran di dalam *ribathnya*. *Pertama*, suatu ketika guru suci waliyullah Abu Yazid al-Bisthami berjalan di suatu lorong ditemani para pengikutnya. Dalam perjalanan itu mereka berpapasan dengan seekor anjing, Abu Yazid yang berjalan paling depan memberi jalan kepada anjing tersebut. Terlihat aneh di kalangan muridnya, mereka pun spontan bertanya dengan nada mengkritik, "*Mengapa guru memberi jalan anjing itu, padahal itu kan hanya binatang?*" Abu Yazid kemudian merespons, "*Wahai muridku, anjing itu berbicara kepada saya.*" Jawaban Sang guru menambah heran mereka, "*Lalu apa yang dikatakannya pada Tuan Guru?*" Abu Yazid menjawab: "*Anjing itu bertanya kepada saya, 'Apa amalmu di awal kejadianmu, sehingga kamu dijadikan atau diciptakan menjadi orang suci di*

¹⁷⁴ Kittta Karmi, wawancara di Lapeo tanggal 12 November 2010

antara orang suci, dan apa pula dosaku di awal kejadian, sehingga aku diciptakan seperti ini (anjing)?” Jawaban Abu Yazid menjawab bawah Yang Mulia hanya Allah Swt, kalau ada kemuliaan yang kita miliki, itu semata datangnya dari Allah.

Kehidupan *zubud*¹⁷⁵ yang menjadi teladan Imam Lapeo, sebab baginya seseorang harus menyiapkan dirinya untuk hidup *taqarrub* kepada Allah, dengan melalui tiga fase kezuhudan, sebagaimana yang digagas al-Bisthami, yaitu zuhud terhadap dunia, zuhud terhadap akhirat dan zuhud terhadap selain Allah. Namun dibandingkan dengan al-Bisthami, posisi Imam Lapeo dalam memahami dan mengaplikasikan konsep *zubud* cenderung moderat. Ini juga menjadi bukti konsistensi ajaran Tarekat Syaziliyah yang lebih moderat menyikapi kehidupan dunia, sekedar sebagai tempat memenuhi kebutuhan semata tanpa berambisi untuk menguasai atau terjebak dalam hegemoninya. Mereka mengoptimalkan kontrol internal dalam proses pengendalian godaan duniawi yang direpresentasi oleh stimulus hawa nafsu yang dapat mengganggu stabilitas akal dan ruh. Dengan mekanisme *zubud* ini, para sufi moderat seperti Imam Lapeo merasa menemukan kebebasan memosisikan Allah sebagai inti dari segala tujuan hidupnya, yang termanifestasikan dalam setiap memulai ibadah melalui doa: *ilahi Anta maqsudi*

¹⁷⁵ Sebelum lahirnya istilah tasawuf atau pun sufi, di kalangan sahabatn Nabi Muhammad telah eksis komunitas penghayat spiritualitas-esoteris (*ahl Suffah*), terutama pada paruh awal abad ke-8 M. (ke-2 H.), namun term yang lebih populer digunakan untuk menandai kelompok ini adalah zahid (asketikus), Laleh Bakhtiar, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi ...*, hlm. 11.

wa ridhaka mathlubi (Kuorientasikan ibadahku kepada-Mu, semata mengaharap Ridha-Mu).

Walaupun diposisikan dalam barisan sufi moderat, dengan memaksimalkan pola keseimbangan dimensi duniawi dan ukhrawi, namun gaya hidup Imam Lapeo sehari-hari sangat sederhana dan bersahaja. Penampilannya justru tampak “memprihatinkan”. Salah satu sumber¹⁷⁶ menyebutkan, beliau hanya memiliki sehelai pakaian. Jika tiba waktunya pakaian itu dicuci maka ia hanya menutup badannya dengan selebar sarung sambil menunggu pakaiannya kering.¹⁷⁷

Salah seorang informan (MH, 64 th),¹⁷⁸ menolak keras beberapa kalangan yang memasukkan Imam Lapeo dalam kategori penganut paham kezuhudan (aspek

¹⁷⁶ Syarifuddin Muchsin, wawancara dengan di Lapeo 24 November 2010.

¹⁷⁷ Pola hidup Imam Lapeo yang sangat bersahaja pernah memicu penghinaan di Majene. Salah seorang berinisial HS berpidato dengan menyatakan bahwa tidak ada alasan pembenaran jika ada orang yang berminat menjadi murid atau pengikut Imam Lapeo. Sebab lap sepatu dirinya saja lebih baik dan mahal daripada sorbannya. Kebetulan dalam pertemuan itu hadir salah seorang pengikut setia Imam Lapeo bernama Kama Olle, yang sangat gusar mendengar penghinaan terhadap gurunya tersebut. Selesai shalat Jumat, Kama Olle tiba-tiba mengambil tongkatnya lalu dipakai memukul kepala HS. Tindakan ini menyeret HS ke pengadilan. Baik Kama Olle maupun HS mengakui perbuatannya. Maka amar keputusan hakim berbunyi bahwa Kamaa Olle dikenakan kewajiban membayar denda atas kerugian yang dialami korban, yakni harga tongkat dan kacamata yang pecah akibat pukulan. Secara spontanitas para pengunjung persidangan yang sangat ramai berlomba-lomba mengulurkan bantuan untuk membayar denda sebagai rasa simpati dan empati terhadap Imam Lapeo dan muridnya itu (Syarifuddin Muchsin, wawancara dengan di Lapeo 24 November 2010).

¹⁷⁸ Syarifuddin Muchsin, wawancara di Lapeo-Mandar, 16 November 2010.

esoterisme) yang ketat (ekstrim), lalu menafikan aspek syariat (eksoterisme Islam). Menurutnya, Sang Imam justru komitmen dengan dua dimensi tersebut secara proporsional sebagaimana yang diwarisi dari kakeknya yang juga seorang ulama dengan disiplin tinggi terhadap dua ranah keagamaan tersebut.

Menurut salah seorang murid Imam Lapeo (SR, 68 th), kesufian yang moderat ala Imam Lapeo dalam bentuk penyeimbangan dimensi batiniah dan lahiriah tampak pada perilaku Imam Lapeo yang gemar membantu masyarakat mencari solusi konstruktif terhadap berbagai macam problematika, baik keluarga, pendidikan, mata pencaharian, bimbingan pelaksanaan ibadah, termasuk proses penyembuhan. Bahkan perilaku Imam Lapeo tersebut disejajarkan dengan pola hidup keseharian kalangan ulama jawa yang tergolong dalam Wali Songo.¹⁷⁹

Aktualisasi konsep zuhud oleh Imam Lapeo mengacu pada doktrin yang dikembangkan Abu al-Hasan al-Syazili yang mengemukakan bahwa kebutuhan manusia pada tataran duniawi tidak mungkin dinafikan. Seorang *zabid* (pelaku zuhud) adalah orang yang memanfaatkan sarana-prasarana dunia sebatas memenuhi hajat hidupnya. Hajat hidup tersebut memuat beberapa dimensi, ada yang berbentuk kebutuhan individual, keluarga, masyarakat, bahkan dalam hal bernegara.

¹⁷⁹ Wawancara, tanggal 7 Desember 2011

Seorang *zahid* adalah orang yang sanggup memanfaatkan segala infrastruktur dunia sesuai dengan ketentuan hukum dan etika, bukan untuk berlebih-lebihan (*israf*). Pemanfaatan materi duniawi tidak dinilai bersifat keduniaan, karena segalanya untuk kepentingan *taqarrub* kepada Allah.¹⁸⁰

Dalam konteks ini, Syaikh Abu al-Hasan al-Syazili dikategorikan Siroj sebagai sufi yang moderat dalam memahami kezuhudan. Siroj pun mengistilahkan ajaran tasawufnya secara keseluruhan sebagai *tsaurah rubiyat* (revolusi spiritual), yakni tasawwuf akan selalu memperbaharui dan menyemai kekosongan jiwa manusia. Materi duniawi yang melimpah-ruah yang mewarnai hidup diposisikan sebagai *peripheral*, bukan sebagai inti dari tujuan hidup mereka. Sang sufi adalah mereka yang kaya hatinya, namun tidak pasif terhadap kenyataan hidup. Demikian pula pola penyikapan al-Syazili, di samping sebagai tokoh sufi kenamaan, ia juga petani sukses. Ini mengindikasikan bahwa kalangan guru suci sesungguhnya tidaklah berjarak total dari dunia.¹⁸¹ Sang sufi hanya memagari dunia melalui medium *riyadhah* hingga mencapai ketenangan dan keteduhan jiwa (*al-nafs al-muthmainnah*). Moderasi sufistik Imam Lapeo jelas memiliki kesepahaman yang jelas dengan al-Syazili. Keduanya bisa dibingkai dalam perspektif tasawuf sosial yang sangat menekankan ibadah atau kesalehan sosial dengan kesediaan

¹⁸⁰ Sebagaimana dirujuk Media Zainul Bahri, *Menembus Tirai Kesendirian-Nya* (Jakarta: Prenada, 2005), hlm. 58.

¹⁸¹ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 46.

melakukan pergulatan hidup di dunia profan, termasuk visi kebangsaan dan nasionalisme yang terukir dalam lembaran sejarah perjuangan mereka dalam mempertahankan negara dari agresi kolonialisme dan imperialisme.

Posisi tersebut menyejajarkan visi Imam Lapeo dengan Syaikh al-Syazili. Sebagaimana dikemukakan Laily Mansur, perlawanan al-Syazili terhadap imperialisme dengan keikutsertaannya dalam pertempuran Manshurah, membela tanah air dari serangan imperialisme Perancis. Beliau juga sibuk pada aktivitas sosial lainnya, misalnya memberikan bimbingan dan pengajaran kepada murid-muridnya yang datang dari berbagai penjuru, termasuk kesibukannya di bidang ekonomi dan pertanian.¹⁸² Perjuangan al-Syazili melawan imperialis paralel dengan aktivitas Imam Lapeo yang berkontribusi dalam KRIS Muda di Mandar. Imam Lapeo adalah bagian dari KRIS Muda dari unsur ulama, dia menanamkan semangat juga kepada para pemuda dalam perjuangan mempertahankan kemerdekaan.¹⁸³

Jika mengacu pada proposisi Hosein Naser, aktualisasi zuhud oleh Imam Lapeo cenderung mengintegrasikan modus kontemplatif dan kehidupan aktif, walaupun yang satu mungkin lebih diprioritaskan dalam kasus-kasus tertentu. Paradigma zuhud moderat ini tidak lepas dari keteladanan Rasulullah, Ali bin Abi Thalib, dan kalangan guru suci

¹⁸² Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 205.

¹⁸³ Muhammad Yusuf Naim, *Ajaran Imam Lapeo...*, hlm. 42-43.

(sufi) kenamaan, seperti Abd al-Qadir al-Jilani dan Abu al-Hasan al-Syazili, semua menampilkan integrasi hidup yang kontemplatif dan aktif.¹⁸⁴

Tahalli

Taballi dalam perspektif tasawuf yang diusung Imam Lapeo, merupakan sifat yang dimiliki seseorang, di mana sebagai indikasi bahwa ia telah mampu menghilangkan *su'udzan* (prasangka) terhadap orang lain, *hasad* (dengki), tamak, *takabbur* (arogan), dan karakter buruk lainnya yang menjadi hambatan seseorang untuk konsisten di jalan yang lurus (*shirat mustaqim*). *Taballi* merupakan upaya menghiasi diri dengan sifat-sifat insaniyah. Proses ini sudah sampai menyentuh dimensi ruhaniyah seseorang. Pada tahap ini, praktisi tasawuf mengalami kondisi kefanaan (keghaiban), atau sebaliknya eksistensial (*budhuri*). Dalam mekanisme *taballi*, kalangan praktisi tasawuf (sufi) akan mencapai maqam fakir (*faqir*), sabar, tawakkal, ridha dan syukur.

Tahapan *taballi* ini, menurut Imam Lapeo sebagai fase pencapaian sifat-sifat dan hal-hal (*abwal*) menuju alam atau wilayah Nur Ilahiyah. Sifat/proses *taballi* adalah tahap dimana seseorang telah meyakini (*haqq al-yaqin*) akan esensi iman, hukum Islam, dan dibarengi dengan komitmen dan konsistensi dalam mengaktualisasikan Islam secara totalitas (*kaffah*). Keyakinan Imam Lapeo akan *haqq al-yaqin* terejawantah dalam petuah dan muatan dakwahnya bahwa

¹⁸⁴ Hussein Nasr, *The Garden of Thuth...*, hlm. 153-4.

sebetulnya yang dikehendaki oleh Allah Swt. adalah *istiqamah* (konsistensi) manusia dalam menjalankan syariat Islam.

Keyakinan tersebut secara berkelindan diwariskan kepada murid-muridnya bahwa karena yang memberi *mudharat* dan *mashlahat* hanya Allah. Kewajiban hamba adalah bagaimana menghidupkan sunnah dalam dirinya, dan tidak semata mengamalkan sunnah itu. *Living* sunnah dalam diri seorang hamba akan menjadi ladang persemaian keyakinan yang hakiki, sehingga berimplikasi pada hati yang penuh dengan kecintaan kepada Allah (*mahabbah ilahiyah*) semata, dalam pemahaman dan pandangan dunianya hanya Allah yang Akbar (Maha Agung), dan makhluk tidak akan ditimpa mudharat dan mashlahat melainkan atas izin Allah Swt.

Syaikh al-Syazili pernah berujar bahwa janganlah engkau—murid atau masyarakat pendukungku—memilih suatu hal atas perkaramu. Pilihan untuk tidak memilih. Berlarilah dari alternatif-alternatif pilihan. Berlarilah dari segala sesuatu. Jadikan tujuanmu Allah semata.¹⁸⁵ Allah lah yang menciptakan segala sesuatu dan yang berkuasa menjatuhkan pilihan. Seorang hamba selayaknya mendahulukan urusan Allah dan ridha atas segala apa yang dipilhkan Allah untuknya.

Mahabbah ilahiyah atau *fi Allah* menjadi syarat bagi setiap *salik*. Khususnya melalui jalur tarekat. Tanpa pijakan

¹⁸⁵ Murtadha Hadi, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa...*, hlm. 86.

mahabbah ilahiyah ibadah akan menjadi kurang bermakna. Sebagaimana disinyalir Syaikh al-Syazili bahwa seorang *salik* tidak akan sekali-kali naik *maqam* dan cepat beranjak, kecuali ia telah membuktikan kecintaannya kepada Allah melalui sarana ibadah dengan ikhlas.

لا يترقى مرید قط إلا أن صحته له محبة الحق

Tajalli

Tahapan berikutnya yang dipersyaratkan Imam Lapeo kepada murid-muridnya dalam proses penyucian jiwa adalah proses *tajalli*. Tahapan ini merupakan tahapan tertinggi, karena pada ranah ini manusia sudah mampu melepaskan seluruh hambatan (*barrier*) dalam prosesi *taqarrub* seorang hamba kepada Allah. Orang yang memiliki sifat *tajalli* sudah dapat dikategorikan sebagai *waliyullah*, memiliki kemampuan berkomunikasi dengan Tuhan melalui *ma'rifat*. Melalui media *tajalli*, maka bayangan-bayangan *al-Haq* dan *al-Khalq* ke dalam qalbu manusia.

Tajalli merupakan pandangan dunia esoteris sebagai manifestasi matahari hakikat Allah Swt. yang menembus kegelapan awan manusia. *Tajalli* diklasifikasikan Syhabuddin Suhrawardi¹⁸⁶ ke dalam tiga varian, sebagai berikut:

- 1) *Pertama, tajalli adz-dzat*, penandanya—apabila eksistensi sang praktisi jalan sufi masih tetap ada—adalah kefanaan (*fana*) zat, dan kefanaan berbagai sifat dalam keagungan

¹⁸⁶ Syihabuddin Umar Suhrawardi, *Awarif al-Maarif: sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf*, terj. Ilma Nugrahani (Bandung: Pustaka Hidayah, 2007), hlm. 143.

cahaya-Nya. Mereka kerap kali merujuk bukti pingsannya Nabi Musa,¹⁸⁷ yang tidak sadarkan diri dan fana. Proses *tajalli dzati* menurut Ibn Arabi, sebagaimana dikutip Solihin, terbagi dalam dua martabat, yaitu: *Pertama, ahadiyah*; maksudnya Tuhan sebagai wujud tunggal lagi mutlak, yang belum dihubungkan dengan kualitas (sifat) apapun sehingga ia belum dikenal oleh siapa pun; *Kedua, wahidiyah*; maksudnya Tuhan memanifestasikan diri-Nya secara Ilahiah yang unik, di luar batas ruang dan waktu, dan dalam citra sifat-sifat-Nya yang terjelma dalam asma Allah.¹⁸⁸

- 2) *Kedua, tajalli al-shifat*. Jika Allah menampakkan *tajalli*; a) dengan keagungan atau *jalal*, maka ia pun berada dalam kerendahan hati atau khusyu dan khudhu (ketengan anggota tubuh); b) dengan keindahan atau *jamal*, maka ia pun dengan rahmat, berkah dan anugerah Allah bergembira dengan penuh kasih sayang;

¹⁸⁷ Abdul Qadir Jilani dalam kitabnya *Jala al-Khawatir*, bahwa ketika Musa bermaksud mendekati, dan berminat untuk mengambil api, maka seluruh situasi berubah secara mukjizati. Situasi yang lazim telah lenyap, dan dinamika Realitas (*asbab al-Haqiqah*) pun berlaku. Musa a.s tak bias lagi memikirkan keluarganya dan keselamatan mereka...Suara Tuhan tiba-tiba terdengar sebagaimana diabadikan dalam Q.S. al-Qashash [28]: 30, Artinya: "...dari sebelah kanan lembah (Thur Sina), di lembah yang suci, dari sebatang pohon". Kemudian pada penggalan ayat berikutnya berbunyi: "...Ya Musa Innī Ana Allāh rab al-ālamīn (Wahai Musa, sesungguhnya Aku adalah Allah, Tuhan sekalian Alam), Q.S. al-Qashash [28]: 30. Tuhan kita, menurut Syaikh Abdul Qadir Jilani adalah Maha Kuasa lagi Maha Agung adalah zat yang berbicara (mutakallim) sebagaimana dikemukakan dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 164. Lihat, Syaikh Abdul Qadir Jailani, *Menangkis Bisikan Jahat: Peringatan dari Sang Syaikh Agung*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), hlm. 48-49.

¹⁸⁸ Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), hlm. 38.

3) *Ketiga, tajalli al-af'al*, bermakna pengalihan pandangan dari perbuatan-perbuatan orang lain; tidak *israf* (berlebihan) dalam memuji segenap kebaikan dan mencela keburukan mereka, serta keuntungan maupun kerugian. Segenap perbuatan merupakan ekkses dari berbagai sifat, dan sifat inheren di dalam zat.

Suhrawardi juga mengemukakan, bagi manusia perbuatan lebih dekat (*aqrab*) dibandingkan sifat-sifat, demikian pula sifat-sifat lebih dekat ketimbang zat. Mereka menamakan: a) *syuhud tajalli al-af'al* (manifestasi keagungan perbuatan) sebagai *muhadhirah* (yang eksis); b) *syuhud tajalli al-shifat* (manifestasi keagungan sifat) sebagai *mukasyifat* atau yang tampak; dan c) *syuhud tajalli adz-dzat* (manifestasi keagungan zat) sebagai *musyahidat* atau yang menyaksikan.

Menurut Muhammad Samman, seorang *salik* yang sudah menempuh empat fase *mujahadah*, yaitu *syari'at*, *tariqat*, *ma'rifat* dan *haqiqat*, akan memperoleh *tajalliyat* (percikan terang) Tuhan. Setelah kalbunya dibersihkan melalui kekekalan zikir kepada Allah, sehingga kalbunya berubah menjadi *fu'ad*, yang berfungsi menangkap pengalaman-pengalaman rohani.¹⁸⁹ Kalangan sufi mengklasifikasikan tiga varian organ untuk berkomunikasi secara rohaniah, yaitu: hati (*qalbu*) untuk mengetahui Tuhan; roh (*rūh*) untuk mencintai Tuhan; dan bagian jiwa yang paling dasar (*sir*)

¹⁸⁹ Ahmad Purwadaksi, "Ratib Samman dan Hikayat Syaikh Muhammad Samman", *Ulumul Quran*, Nomor. 5, Tahun 1996, Volume VI, hlm. 75.

untuk merenungkan dan merefleksikan Tuhan. Menurut Nicholson,¹⁹⁰ walaupun *qalb* dianggap mempunyai relasi misterius dengan jantung atau hati jasmaniah, tetapi ia bukan daging atau darah. Juga bukan hati dalam semantik bahasa Inggris, yang sifatnya lebih menonjol intelek dibanding emosi. Sebab intelek semata tidak akan sampai pada pengetahuan otentik mengenai Tuhan. Hanya *qalb* semata yang mempunyai kapasitas untuk mengetahui esensi segala sesuatu. Jika *qalb* disinari oleh iman dan pengetahuan, maka akan menggambarkan seluruh kandungan pikiran keilahian, sehingga Allah berfirman melalui lisan Rasulullah Saw. dalam hadis qudsi yang artinya sebagai berikut:” Langit-Ku dan bumi-Ku tidaklah sepenuhnya mewakili-Ku, tetapi hati hamba-Ku yang beriman penuh dengan diri-Ku”.

Imam Lapeo mengajarkan dan mendampingi para muridnya untuk konsisten dalam merambah jalan menuju ridha Allah (*ibtigha' bi mardhatillah*) melalui tiga proses tadi, yaitu mulai dari mekanisme *takhalli*, *taballi* dan klimaksnya pada tahap *tajalli*. Harapannya setiap orang akan mencapai tingkatan wali Allah, selalu menginginkan tergapainya suatu tujuan dan harapan: ”*Wahai pelindungku (kami), hadapkan wajahmu kepada wajah-Ku*”. Harapan tersebut mengindikasikan kedekatan hamba kepada *khaliq*-nya dan menjadikannya sebagai pelindung dan pemberi syafaat demi kebahagiaan di dunia dan keselamatan di akhirat kelak.

¹⁹⁰ Reynold A. Nicholson, *Mistik Dalam Islam...*, hlm. 52.

Ajaran tasawuf yang dianut Imam Lapeo tadi, kemudian diaktualisasikan dalam domain kehidupan sosial, yang sering dirujuk kalangan muridnya hingga kini, berbunyi: "*nigi-nigi tau de'na pola ambo'na, mana pola indo'na, sibawa mana pola Puang Allah Taala...ana' bulei*" (barang siapa yang tidak mendapat warisan paham dari ayah dan ibunya, dan juga dari Allah Swt., maka ia tergolong haram jadah").

Paham esoteris-allegoris di atas dikenal sebagai paham *lima pole ambo, lima pole indo, anna lima pole Puang Allah Taala*, yang secara rinci dapat dikemukakan sebagai berikut: *Pertama, mana pola ambo* (ayah), adalah semua bagian tubuh yang keras seperti bagian kuku, tulang-belulang, tengkorak, urat dan bagian gigi; *Kedua, mana pole indo* (ibu), adalah semua bagian tubuh yang lunak dan kenyal, seperti daging, darah, hati, dan lidah, dan *Ketiga, mana pole Puang Allah Taala*, yakni panca indera, meliputi; penglihatan (*bashariyah*), pendengaran (*sama'iyah*), penciuman, perasaan (*dzauqiyah*), dan hati. *Mana'* (limpahan) dari Allah Swt. tersebut kemudian menjadi aktual ketika manusia menghadapi kematian, pada momen ini sebagian tirai kegaiban dibuka oleh Allah, sehingga tempat yang layak seorang hamba telah terbuka lebar, baik surga maupun neraka. *Keempat* warisan (*mana'*) yang ditarik dan dikembalikan satu persatu sebagai indikasi dan sekaligus ayat (tanda) Allah yang membuktikan keagungan-Nya.

Metode pembersihan jiwa berikutnya yang menjadi karakteristik ordo persaudaraan sufi ini tampak pada

pendampingan Imam Lapeo kepada murid-muridnya terkait dengan konsep *al-rahmat* (kasih sayang) yang idealnya menghiiasi seseorang dalam relasinya dengan makhluk Allah yang lain. Imam Lapeo acapkali mengambil perumpamaan implementasi ideal konsep *al-rahman-al-rahim* dalam proses kehidupan. Manusia diawali dengan proses kelahiran dari rahim ibu, melalui intermediasi kedua orang tua. Prosesi kelahiran tersebut disambut dengan kasih sayang (*kerahiman*), kemudian melalui proses pengasuhan juga tidak terlepas dari curahan kasih sayang. Dalam terminologi antropologi dikenal proses *rites de passages* atau *life cycle* (upacara peralihan hidup), yang dilalui manusia hingga di penghujung usianya selalu diiringi dengan kasih sayang. Namun rahmat (kasih sayang) tadi sangat terbatas dan tidak paripurna, sebaliknya kasih sayang yang kekal abadi justru datang dari Allah Swt. yang *al-Rahman wa al-Rahim* (Maha Pengasih dan Penyayang). Hal ini mengindikasikan bahwa kehidupan didunia ini tidak bermakna secara utuh, hanya atas ridha dan perkenan Allah.

Proses dan muatan pembelajaran yang diajarkan Imam Lapeo dilengkapi dengan kajian tafsir *al-Qur'ān* dengan kecenderungan tafsir sufistik (*isyari*). *Tafsir ini adalah upaya memahami* makna-makna al-Qur'an secara batiniyah, sebagaimana yang lazim dipahami kalangan sufi. Hal ini korelatif dengan pendapat Hossein Nasr yang menyatakan bahwa setiap kata dan huruf *al-Qur'ān* dalam bahasa Arab yang asli bukan hanya memiliki makna lahiriah, melainkan juga memiliki makna batiniyah, termasuk simbolisme

numerik.¹⁹¹ *Al-Qur'an* dipandang kaya dengan makna simbolik (isyari), memiliki tujuh tingkatan makna batin, dan yang tertinggi menurut kalangan sufi adalah makna yang diketahui oleh Allah Swt. semata. Menurut para guru sufi, makna tersebut dapat dipahami hanya melalui metode dan atau perangkat *ta'wil* sebagai instrumen hermeneutika spiritual, sebagai bentuk pemaparan makna yang inheren di dalam kitab suci, yang tersembunyi dari jangkauan nalar atau pemahaman lahiriah. Salah satu contoh metode penafsiran yang digunakan Imam Lapeo adalah ketika menginterpretasi surah al-Fatihah:

Menurut Imam Lapeo, al-Fatihah adalah surah pembuka di antara surah-surah lain yang berjumlah 114. Mengutip pendapat pakar *'ulum al-Qur'an*, surah ini masuk dalam kategori *umm al-Qur'an* (induk atau intisari seluruh ayat-ayat Qur'an), dengan muatan kadungan isi dan maknanya surah ini juga lazim disebut *umm al-kitab*.

Di setiap pelaksanaan shalat diwajibkan membaca surah al-Fatihah. Nama lain surah ini adalah *al-Sab'u al-Matsani* (tujuh ayat yang selalu diulang-ulang) dalam setiap rakaat shalat.¹⁹² Dengan memanfaatkan pendekatan atau metode tafsir *tablili-isy'ari*, Imam Lapeo mengkaji ayat demi ayat, bahkan sebagian kata dan konsep diuraikan secara runtut. Dimulai dengan konsep al-Fatihah, berikut kandungan dan

¹⁹¹ Hossein Nasr, *The Garden of Thruth...*, hlm. 29.

¹⁹² Sebagaimana dikutip Muhammad Naim, *Ajaran Imam Lapeo...*, hlm. 6o.

makna yang terpendam di balik huruf-hurufnya. Dalam artikulasi Imam Lapeo, al-Fatihah minimal memuat tiga unsur utama yang mencerminkan kekuatannya yang sarat makna, yakni keimanan atau akidah, syariat dan atau hukum-hukum keagamaan, dan kisah-kisah umat terdahulu.

Secara sistematis Imam Lapeo mengkaji konsep *basmalah* yang menjadi bagian integral dari surah ini, yang memuat makna bahwa dalam mengawali suatu aktivitas yang positif, termasuk membaca surah al-Fatihah, maka membaca surah tersebut merupakan keniscayaan. Urgensi pembacaan ini diyakini sebagai suatu bentuk penyerahan segenap gerak dan aktivitas manusia secara totalitas kepada al-Rahman dan al-Rahim-Nya Allah Swt. Kedua sifat ini menjadi pijakan segala pengharapan manusia yang beriman agar dilimpahkan oleh Allah kepadanya.¹⁹³ Harapan akan limpahan Rahman dan Rahim-Nya Allah merupakan manifestasi nilai iman yang dipahami seseorang. Sifat al-Rahman dan al-Rahim merupakan akses yang melaluinya wahyu suci *al-Qur'ān* diturunkan sebagai sentra hidayah bagi manusia.

Al-Rahman merupakan nama dari Zat Ilahi, dan salah satu nama Allah yang dihubungkan kalangan guru sufi dengan keberadaan dan penciptaan kosmos. Kalangan sufi yakin bahwa Allah meniupkan kebaikan-Nya dalam bentuk rahmat, atas arketip laten yang berdiam di dalam akal Ilahi dan pengetahuan Ilahi dan bahwa melalui “Napas al-Rahman”

¹⁹³ Wawancara, Abd Hamid Pua Rauf, Pampusuang 21 November 2010.

dunia tercipta. Sekiranya bukan karena rahmat Allah yang tak bertepi tersebut, sesuatu selain Allah tidak akan eksis.¹⁹⁴ Aspek nilai keimanan berikutnya tertuang dalam ayat berikutnya, yang diawali konsep *al-hamd* yang dimaknai segala puji mutlak milik Allah sebagai pengakuan atas keagungan, kebesaran, dan keesaan-Nya.¹⁹⁵ Pujian dalam ayat kedua surah al-Fatihah menurut Imam Lapeo, mengandung isyarat pengakuan serta kesyukuran atas ni'mat dan ridha Allah. Kemudian diperkuat dengan konsep *Rabb* (Tuhan) sebagai pemilik dan penguasa alam semesta. Dia memiliki otoritas mutlak untuk memelihara, mendidik, sebagai muara tempat berlindung dan sandaran pengharapan limpahan rahmat. Namun demikian, pengakuan serta kesadaran akan kebesaran Allah akan muncul hanya pada tempat yang kondusif, yaitu hati dan jiwa yang dilandasi oleh iman.

Kandungan al-Fatihah berikutnya menurut Imam Lapeo, adalah berkaitan dengan hukum-hukum dan ketentuan-ketentuan Allah swt. sebagai *syari'* (kreator syariat). Ketentuan-ketentuan tersebut bertujuan membuka pintu keselamatan dan kebahagiaan manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak, yang hanya dapat digapai dengan komitmen dan konsistensi penuh pada hukum dan ketentuan Allah tersebut. Muatan dalam ayat kelima di atas juga pertentangan dua ranah (dunia dan akhirat), manfaat dan mudharat, menguasai dan dikuasai, dunia yang fana dan akhirat yang *baqa* atau

¹⁹⁴ Nasr, *The Garden...*, hlm. 30.

¹⁹⁵ Yusuf Izzaddin, wawancara di Polewali 01 Januari 2011.

kekal, balasan akan perbuatan baik (*al-hasanat*), dan balasan atas perbuatan buruk (*al-sayyi'at*), yang niscaya senantiasa dimintakan pertolongan kepada Allah setelah pemenuhan ibadah atau penyembahan total kepada Allah (*na'budu dan nasta'in*). Pada surat al-Fatihah selanjutnya menunjukkan permohonan seorang hamba untuk selalu diberikan petunjuk ke jalan yang lurus (*shirat al-mustaqim*) yang menjadi tujuan akhir kehidupan manusia.¹⁹⁶ Memosisikan al-Fatihah sebagai kajian yang relatif komprehensif, sebagai tolok ukur atas kapasitas keilmuan Imam Lapeo yang tidak sebatas pada tataran interpretasi, namun secara langsung diaktualisasikan melalui ibadah praksis. Bahkan surat al-Fatihah dan tentu juga dengan surah-surah lainnya digunakan sebagai materi evaluasi kemampuan serta kapasitas keimanan dan intelektualitas murid-muridnya dalam upaya menapaki maqam tasawuf berikutnya.

Dalam proses dakwah dan pembelajaran, Imam Lapeo juga kerap kali membekali murid-murid dan masyarakat pengikutnya dengan beberapa wejangan, petuah-petuah bijak, termasuk prediksi yang sangat futuristik. Di antara petuah atau wejangan yang selalu ditekankan kepada pengikutnya, bahkan kepada keluarganya, barangsiapa yang akan menjalankan ajaran Islam seperti yang selama ini beliau aktualisasikan maka itulah keturunan Imam Lapeo. Namun, sebaliknya, siapa saja dari keturunan beliau yang tidak menjalankan ajarannya maka bukan termasuk keturunan Imam Lapeo. Adapun “ramalan”

¹⁹⁶ Muhammad Naim, *Ajaran...*, hlm. 62.

yang terkait dengan kondisi kekinian adalah pernyataannya bahwa perkembangan informasi dan teknologi yang semakin terbuka akan membuat manusia sangat mudah terjebak dalam kedustaan. Pada saat itu, lanjutnya, pengaruh kemewahan dunia menjadikan manusia merasa berat mengamalkan ajaran agama. Karena itu manusia yang dapat mengendalikan diri dengan memegang sifat *qana'ah* (hidup kesahajaan), tidak tergiur dalam pusaran materialisme dan hedonisme akan selamat.¹⁹⁷

Ajaran Zikir, Wirid atau Hizb

Tingkat moderasi sufistik Islam yang dianut Imam Lapeo juga dapat diidentifikasi dan dibuktikan validasi saintifiknya melalui beberapa wirid dan *hizb* yang kontennya sangat kuat wawasan permohonan keselamatan dunia maupun akhirat. Di antaranya doa yang secara langgeng diamalkan secara konsisten yang diterima dari guru-guru suci tarekat Syazilyah, meliputi zikir atau wirid, dan hizb.

Signifikansi zikir dalam ordo persaudaraan tarekat Syazilyah sangatlah penting, sebagaimana konsisten dilakukan Imam lapeo. Dalam pandangan 'Athailah, zikir adalah jalan terbaik menuju Allah. 'Athailah mengatakan bahwa janganlah engkau tinggalkan zikir dikarenakan engkau tidak merasakan kehadiran Allah dalam zikir tersebut, sebab kelalaianmu terhadap-Nya dengan tidak adanya zikir kepada-Nya. Zikir adalah sebaik-baik jalan menuju Allah swt, jadi

¹⁹⁷ Syarifuddin Mukhsin, *Perjalanan Hidup...*, hlm. 87.

tidak boleh ditinggalkan walaupun sedang tidak konsentrasi penuh. Zikir sebaiknya menghadirkan Allah dalam hati, sehingga mampu mencapai zikir yang dapat melupakan segalanya, selain Allah. Zikir merupakan metode yang efektif untuk membersihkan hati. Adapun orang berzikir ada yang menggunakan lisan (*zikir al-dzahir, zikir al-huruf, atau zikir al-jabr*), ada yang zikir hati (*zikr al-qalb, zikr al-sirr, atau zikr al-khafi*), dan ada pula zikir anggota badan (*zikr a'dha al-abdan atau zikr al-jawarih*).¹⁹⁸

Zikir yang diamalkan oleh Lapeo adalah dimulai dengan istighfar sebanyak 100 kali, disusul pembacaan shalawat sebanyak 100 kali, membaca kalimah syahadat sebanyak 100 kali, membaca lafaz Jalalah (*Allahu*) sebanyak-banyaknya, hingga merasakan karamah. Zikir ini diamalkan setiap hari pada waktu shubuh dan petang hari.¹⁹⁹

Bismillahi tarwakkaltu ala Allah wala haula wa la quwwata illa billah, (Dengan Nama Allah, aku berserah diri kepada Allah, tiada daya dan tiada pula kekuatan, melainkan atas izin Allah), dilanjutkan wirid berikut: *Allahumma inni a'udzu bika an dhilla aw adzilla aw udzlima aw ajhala yujhala "alaiyya*, (Ya Allah, sesungguhnya aku memohon perlindungan-Mu agar aku tidak terperangkap dalam kesesatan, ataupun disesatkan, menghina dan dihinakan, menganiaya dan dianiaya dan membodohi atau dibodohi).

¹⁹⁸ Sri Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia...*, hlm. 77.

¹⁹⁹ Salihima (salah seorang murid Imam Lapeo), wawancara di Tinambung, 13 Desember 2010.

Wirid dan atau doa tersebut memuat permohonan perlindungan diri Sang Imam dalam menempuh pergulatan hidup sehari-hari. Termasuk doa-doa yang diamalkan para nabi dan rasul, misalnya doa yang tipikal Nabi Yunus AS, yaitu: *La ilaha illa anta subhanaka inni kuntu min al-dhalimin* (Tiada Tuhan kecuali Engkau, Maha Suci Engkau, sesungguhnya aku tergolong orang-orang yang dzalim). Doa ini secara konsisten diamalkan Imam Lapeo sebanyak 40 kali setiap usai shalat fardhu dan diajarkan kepada para para muridnya. Doa tersebut adalah permohonan agar dapat melepaskan diri dari segala bahaya dan bencana, kesulitan, dan beragam jenis penyakit. Kemudian doa yang lazim diamalkan umat Islam, seperti doa; “*hasbunallah wa ni'mat al-wakil ni'mat al-maula wa al-ni'mat nashir*”. (Cukuplah Allah yang jadi penolong, dan penolong terbaik adalah Allah). Doa atau wirid ini selalu diamalkan Imam Lapeo, khususnya pada 10 Muharram setelah usai shalat dhuhur. Wirid ini biasanya dibaca berulang-ulang hingga mencapai 70 kali. Dengan keyakinan bahwa apabila doa atau wirid dibaca dengan khusyu' dan penuh tawadhu, maka akan menghindarkan manusia dari bahaya dan musibah.

Informan lainnya memberi keterangan terkait dengan wirid dan amalan tarekat yang juga secara kontinyu diimplementasikan Imam Lapeo, yaitu diawali dengan pujian dan pengagungan kepada Allah Swt., dengan melafazkan *tablil*, *tabmid*, dan *takbir*, kemudian dilanjutkan dengan shalawat kepada Rasulullah Saw. yang diulang beberapa kali—sebagian menyatakan bahwa diulang minimal sepuluh kali—

dengan penuh kekhusyuan dan kekhuduan, dan dilanjutkan dengan membaca

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ الْمَكْرَهُ الْحَمْدِ حِي وَيَمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Menyusul bacaan atau kalimat tauhid (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ), yang diulang sebanyak minimal seratus kali. Rangkaian wirid dan zikir selanjutnya adalah: *Alla....hu, Alla....hu, Alla....hu*. Wirid ini diulang-ulang dengan alasan bahwa mekanisme ini sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah, bahkan memungkinkan seorang hamba menyatu dengan Allah swt.

Zikir di atas, yang kerap kali diamalkan Imam Lapeo, ditekankan pada dua kata kunci, yakni Allah yang dimaknai sebagai pengakuan atas kemahakuasaan Allah swt., setelah dengan harakat panjang, kemudian masuk dhamir (suku kata) *hu* yang dilafazkan dengan harakat pendek yang menimbulkan ritme dan irama khusus, disisi lain dipahami bahwa kalimat *Alla....hu*, apabila dipenggal dalam pengucapannya, memiliki dua makna yang berbeda, di mana lafaz *Alla...* dengan harakat panjang bermakna bahwa Allah swt., sedangkan dhamir (suku kata) *hu* dengan pengucapan lafaz pendek bermakna Nur Muhammad. Dengan demikian wirid ini merupakan manifestasi akan pengakuan dan penghambaan diri kepada Allah swt., sekaligus pengakuan atas kebesaran Nabi Muhammad saw. Manifestasi pengakuan dan mahabbah (cinta) kepada Rasulullah yang memuat makna hakiki Nur Muhammad.

Secara tipikal, zikir Imam Lapeo yang ditransfer kepada murid-muridnya tampak pada akhir lafaz tiap-tiap wirid, dan setelah pelaksanaan wirid dan zikir mereka melakukan ritual salam-salaman antara guru (*mursyid*) dengan murid (*sālik*), kemudian antara sesama muridnya. Salaman ini tidak sekedar upaya memepererat silaturahmi, namun juga perilaku kebahagiaan bahwa mereka telah melakukan pengabdian kepada Allah. Sehingga dalam rangkaian jabat-tangan tersebut dibarengi dengan bacaan shalawat (اللهم صلى وسلمو بارك عليه).

Imam Lapeo juga mewariskan ilmu-ilmu keselamatan lainnya, misalnya; ilmu perlindungan dari mata orang-orang yang berniat jahat, yang populer di Mandar dengan *pa'dissangang sipattang*. Ilmu yang digunakan ketika berperang, dan *pangga'garna* Baginda Ali (ilmu gertakan Ali). Menurut Yusuf Naim, bahwa *pa'dissangan sipattang* (ilmu menghilang), bisanya diawali dengan bacaan *iyanae doanaesipattang*, kemudian diakhiri dengan doa penutup berbunyi: "...narekko naelorangngi Puang Allah Taala". Sedangkan ilmu yang biasanya digunakan di medan perang dikenal dengan ilmu "Ka paya Anshar", di antara yang selalu dibaca adalah: "Alepuka rilalan lino, ku alefu ri mannannungeng ri assoe".

Sikap dalam ilmu ini disimbolkan dalam posisi meyakini sepenuhnya bahwa posisi seseorang berada pada pusat dengan keyakinan bahwa: "(diyakini) Allah berada pada posisi atas, Abu Bakar di depan, Umar pada sisi kirinya, Ali di

sisi kanan dan Usman dibagian belakang”. Lazimnya, Imam Lapeo menurut doa-doa tersebut dengan mengucapkan: *”Narekko naelorangi Puang Allah Taala kun fayakun”*.²⁰⁰

Adapun ilmu (*padissangang*) yang populer di kalangan masyarakat Mandar sebagai *pangga’garna* Bagenda Ali, yang diakui sebagai bagian dari ilmu yang ditransfer Imam Lapeo kepada murid-muridnya, diklasifikasikan ke dalam dua bentuk; *pertama*, *pangga’gar* yang biasa melahirkan eksekusi yang sangat fatal, karena dapat mengakibatkan kematian lawan; *kedua*, *pangga’gar* yang hanya berdampak ketakutan di pihak lawan, namun jenis kedua ini tidak mutlak objek dan sasarannya lawan yang ofensif. Ilmu ini memuat beberapa surat dalam *al-Qur’an*, termasuk surat al-Kautsar. Wirid dalam ilmu *pangga’gar* tersebut diucapkan dengan disertai keyakinan dengan permohonan akan pertolongan dan perlindungan Allah swt dengan penekanan pada bacaan *”Innasyani... ab...”*. Intinya konon terdapat di dalam penggalan ayat ini, yang diorientasikan pada lawan dengan konsistensi bersandar pada keagungan Allah (*narekko naelorangi Puang Allah Taala*).

Dalam proses ritual tersebut, Imam Lapeo selalu mengingatkan kepada murid-muridnya, bahwa apapun yang diinginkan oleh manusia akan dikabulkan oleh Allah sepanjang tahapan-tahapan *tazkiyah nafsiyah* (penyucian hati) terpenuhi, mulai dari tahap *takhalli*, *tahalli* hingga tahap *tajalli* yang bermuara pada *محاربة الى الله* (pendekatan diri

²⁰⁰ Yusuf Naim, *Ajaran Imam Lapeo...*, hlm. 70.

kepada Allah), dan melanggengkan wirid kalimah tauhid (لااله الاالله). Zikir²⁰¹ dan wirid sesudah sahalat subuh yang secara kontinyu diamalkan Imam Lapeo, sebagaimana keterangan salah seorang informan, diistilahkan sebagai wirid Al-Muhammadiyah sebagai upaya berlindung di benteng kalimah tauhid (*Lā ilāha illa Allah*).²⁰²

Taqarrub melalui mediasi wirid dan zikir sebagai unsur utama dalam definisi tasawuf yang diformulasikan oleh Abu Hasan, sebagai latihan-latihan jiwa dalam rangka beribadah dan menempatkannya sesuai dengan ketentuan Ilahi, yang di dalamnya meliputi: 1) Berakhlak dengan akhlak yang diberikan oleh Allah (*takhallaq bi akhlāqillah*); 2) Patuh dan taat terhadap segala perintah Allah; 3) Menguasai hawa nafsu dan selalu malu kepada Allah; 4) Berketetapan dan berkekalan dengan Allah.²⁰³ Kekelan dalam zikir juga secara konsisten diimplementasikan oleh Abuya Dimiyati

²⁰¹ Metode zikir yang dianut Imam Lapeo berpijak pada metode yang dikembangkan Imam al-Gazali, sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa salah satu acuan utama tarekat Syazilyyah adalah tasawuf sunni yang sangat tipikal dengan perpaduan antara tasawuf dengan syariat, dan salah satu metode dan dampak zikir tersebut sebagaimana di rujuk Mac Donald: "Biarkan dirinya mengendalikan gerak hatinya hingga mencapai keadaan (hal), di mana eksistensi dan ketiadaan menjadi satu bagi orang tersebut. Kemudian, biarkan dia duduk di pojok, membatasi tugas-tugas agamanya hingga yang benar-benar diwajibkan, dan tidak mengisi dirinya kendati dengan al-Quran atau maknanya, atau dengan ayat-ayat yang terdapat dalam agama seperti hadis, atau sejenisnya. Biarkan mereka melihat bahwa tiada sesuatu yang memasuki pikirannya, kecuali Tuhan Yang Maha Tinggi.

²⁰² Wawancara dengan K.H. Sofyan di Pampusuang tanggal 28 Desember 2011.

²⁰³ Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi...*, hlm. 205.

Banten, ulama sufi penganut tarekat Syaziliah di Jawa Barat, yang telah menempuh beberapa tahapan dalam tarekat ini sebagai upaya *li al-tabarruk* (mengharap keberkahan). Di antara pesan-pesan yang disampaikan adalah: *Pertama*, tahapan taubat kepada Allah dari segala kemaksiatan (صاعملان متبونا); *Kedua*, istiqamah di dalam ketataan kepada Allah dan meninggalkan larangan-larangan Allah tanpa kecuali (تبيان تجاوزة عاطل إلى عتمة اقتسد لإاو); *Ketiga*, membersihkan diri. Untuk itu Syakh Dimiyati menganjurkan pada para santrinya agar meminimalisir pergaulan sosial, tidak banyak bicara, tidak makan (banyak puasa), dan mengurangi tidur, dan; *Keempat*, *taqrib* atau *taqarrub* dalam mendekatkan diri kepada Allah. Pada tahap terakhir ini sebagai proses *dawâm al-zikr* (berkekalan dalam zikir, sehingga zikir dapat menjadi tabiat dan tertanam jauh ke dalam dasar hati).²⁰⁴

Ritual dan wirid juga diajarkan Imam Lapeo untuk menghadapi kesulitan finansial. Sang Imam meritualkannya dengan terlebih dahulu memakai pakaian yang paling bersiah dan terbaik yang dia miliki, kemudian membaca *asmâul husna*, di antaranya dengan membaca al-Wahhâb (الوهاب) dan al-Razzâq (الرزاق). Menurut Imam Lapeo, barang siapa kontinyu membaca lafaz Ya Razzâq, niscaya Allah tidak akan menanggukhan rezekinya.

Menurut sebagian muridnya, *pakēna* (amalan dan

²⁰⁴ Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa...*, hlm. 85.

doa) yang diamalkan dan diwariskan kepada murid-muridnya di atas, sebagian besar diterima dari negeri Syaziliyah-Istanbul Turki yang konon terbukti ampuh dan terkabulkan setelah diterapkan oleh kalangan penganut tarekat Syaziliyah, terutama di medan perang yang kerap terjadi kala itu.

Di samping itu, juga ditemukan beberapa wirid dan bacaan yang sangat ditekankan untuk diamalkan secara konsisten, seperti *dalail al-khairat*, *mathlabat mauzat*, dan termasuk beberapa *hizb* yang diterima dari guru-guru tarekat Syaziliyah. Di antaranya, *hizb nashr*, *hizb bahr*, *hizb salamah*, *hizb barr*, *hizb ustaz al-Bayani*, *hizb Imam Al Nawawi*, *hizb daur li sayyid muhyiddin*, dan *mathlab al-Mauzat*.

Di antara *hizb-hizb* tersebut, yang populer adalah *hizb nashr*, *hizb bahr*, dan *hizb barr*—yang juga populer dengan sebutan *hizb* agung atau *hizb* mulia. *Hizb nashr* berfungsi menstimulasi semangat hidup ketika berada di tengah-tengah masyarakat, akan digenapkan segala kebutuhan dan diberikan solusi setiap menghadapi kesulitan hidup, yang lebih urgen adalah keselamatan dunia dan akhirat.²⁰⁵ Ketika seorang manusia telah habis segala daya dan upaya, dan merasakan tak bermaknanya menyandarkan diri dan pengharapan kepada manusia atau pamrih basyariyah, maka yang berkreasi adalah justru tangan-tangan Allah tersembunyi, yang dikenal dengan istilah lestarinya ketentuan Allah dalam *haq (fi majar al-haqq)* melalui hamba-hamba pilihan yang baik dan samar

²⁰⁵ Ainur Rofiq Sayyid Ahmad, *Tiga Kiai Khos* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2008), hlm. 91.

(malaikat) ataupun makhluk Allah yang dzahir.²⁰⁶ Syaikh al-Syazili mengemukakan bahwa:

إِنْ أَبْطَأْتُ غَارَةَ الْأَرْحَامِ وَإِبْتَعَدْتُ #فَأَقْرَبُ السَّيْرِ مِنْ غَارَةِ اللَّهِ
يَا غَارَةَ اللَّهِ جِدِّي السَّيْرَ مُسْرِعَةً فِي حَلِّ عُقْدَتِنَا يَا غَارَةَ اللَّهِ

“Jika bantuan atau pertolongan dari sanak saudara tidak bisa diandalkan, karena biasanya terlambat dan atau –tempatnyajauh. Maka yang terdekat dariku adalah bantuan dan pertolongan berupa bala tentara Allah. Aduhai bala tentara Allah! Sungguh datanglah dengan berkelebat menuntaskan masalah yang menimpaku. Aduhai bala tantara Allah.”

Hizb bahr (Jimat Lautan)²⁰⁷ disusun oleh Imam al-Syazili dengan menggunakan beberapa ayat *al-Qur’ān*. Pembacaan *hizb* ini dipandang telah menyelamatkan kota Damaskus dari pihak penyerbu. Kekuatan *hizb* ini terletak pada pembacaan zikir dengan menggunakan bahasa Arab. Sejumlah huruf memiliki karakter misterius yakni “huruf-huruf rahasia terletak di muka 29 surat. Tujuh di antaranya diawali dengan huruf *ha* dan *mim*, dan kedua huruf tersebut juga terdapat di muka beberapa surat lain berpadu dengan huruf-huruf yang lain. Adapun *hizb barr* (jimat daratan) adalah wirid yang dipercaya dapat melahirkan kedigdayaan,

²⁰⁶ Al-Murtdha Hadi, *Tiga Guru Sufi...*, hlm. 46.

²⁰⁷ Glasse, *Ensiklopedi Islam*, terj. Ghufuran A. Mas’adi, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002, hlm. 136.

menarik rezeki, mempermudah urusan yang sukar, dll. *Hizb bahr* ini tergolong sangat populer di kalangan pengikut Imam Lapeo, karena karakteristik kehidupan mereka di pantai atau laut.

Imam Lapeo sendiri acapkali melakukan zikir atau wirid di tempat-tempat khusus yang beliau gunakan untuk *khalwat* (mengasingkan diri). Di antara tempat tersebut adalah sebagai berikut:

- 1) Di kebunnya sendiri di daerah Galung-Paccini. Konon di tempat ini terdapat suatu komunitas yang terdiri beberapa rumah tangga, yang penghuninya berangsur-angsur hilang. Informasi ini disampaikan salah seorang mursyid di Mekkah bernama Hilal Ibn Ismail, dan dielaborasi salah seorang informan bahwa kemungkinan besar komunitas tersebut adalah bangsa jin yang mukmin.
- 2) Tempat *khalwat* di Bala. Di tempat ini Imam Lapeo biasanya didampingi beberapa muridnya, di antaranya: Ammana Wewang, H. Kaccing, H. Lolo dan M. Alwi. Di tempat *khalwat* ini pula ia sering menghimbau kepada murid-muridnya agar melakukan dakwah di beberapa komunitas penganut agama lokal, seperti komunitas Towani Tolotang di Tanru Tedong, Sidenreng Rappang, dan komunitas penganut agama lokal di Kajang, Bulukumba.
- 3) Tempat *khalwat* juga di daerah Palippis—salah satu gua tepat di bibir pantai Mandar. Di sini Imam Lapeo biasa

ditemani murid-muridnya bernama Pua Pallau, dan Puang Puturi.²⁰⁸

²⁰⁸ Wawancara dengan M. Alwi di Balanipa tanggal 03 September 2010.

BAB VIII

SIMBOL DAN PERILAKU SAKRAL MASYARAKAT MANDAR TERHADAP IMAM LAPEO

To Salama sebagai Gelar Sakral

Tradisi orang-orang Mandar tidaklah mudah mensakralkan seseorang. Meski tidak secara formal, seseorang tokoh sakral harus memenuhi sejumlah kriteria yang telah diyakini masyarakat. Mensakralkan seseorang bukanlah ide yang muncul dari masyarakat kemudian disepakati untuk disakralkan, dan bukan juga karena alasan status atau strata sosial seperti jabatan, pangkat dan materi.

Orang-orang Mandar mensakralkan seseorang berawal dari pemberian gelar yang disebut *to salama* (orang selamat). Gelar tersebut akan berimplikasi kepada pensakralan terhadap orangnya, yang lahir dari kualitas pribadi seseorang secara nyata dan disaksikan oleh orang banyak, baik berupa kecerdasan intelektual, kecerdasan spiritual, dan integritasnya terhadap masyarakat.

Apa kriteria seseorang itu diberi gelar *to salama*? Pertanyaan tersebut diajukan penulis kepada sejumlah narasumber di Mandar. Syarifuddin Muhsin memberikan jawaban:

Imam Lapeona disanga “to salama”, karena diang sifa’-sifa’ malaqbina, (Imam Lapeo disebut “to salama” karena memiliki sifat-sifat malaqbi, seperti:

- 1. Imam Lapeo magassing makkamal (tokayyang ibadahna), andiang rua mappelei sambayang berejamah di masigi. Imam Lapeo umurna 113 tahun, wattunna umurna nalambi 105 tahun, naruai amongeng lumpuh, tapi tattai mappogau assambayang berejamah d imasigi anna nakkei anaqqurunna. Iamo tandana mauang Imam Lapeo nadisanga tau magassing makkamal.*
- 2. Imam Lapeo tomagassing madzzikkir, mappunnai pappogauang amalan mannassa, khususnya ma’idi marrappe-rappe sanganna puang Alla Taala. Iamo rie napengarui tareka’na narisanga tarekat “syazilyah”. Mua’ purai massambayang mangari’ lambi lao isya anna pura sambayang subuh lambi mindai batuallo di wattu-wattu rio Imam Lapeo mappogau makkareppey lao dipuang Allah Ta’ala tuttu allo di lalang di masigi.*
- 3. Imam Lapeo disanga malabo sanna. Naia*

amalaboanna Imam Lapeo, diang da'dua carita lambi lao rita'. Mesanna: Imam Lapeo tau tomapperhatikan sanna atuo-tuoanna pakkampung. Mesa wattu maitai tau kasi-asi, ia Imam Lapeo lambami mangindrang doi' naware-ware lao di pakkampung. Nara'duanna: mesa wattu mappolei mesa tomawuweng towaina ia jama-jamng allo-allona mappapia kande-kande toMandar, narwaluang lao di pasar batu rio andiang diang laku, anna wattu rio Imam Lapeo maalli nasang kande-kandena, mane naware-ware lao pakkampung. Iamo die pa'dupanna wattu maseke nalambi amateanna, Imam Lapeo andiang mappunnai barang-barang doi' atau lita' wattu rio, malai mappunnai elo' mua melo'i mauang ie rie appunna'u (barang-barannu).

4. *Imam Lapeo tau mesa pau mappogau parentah agama anna magassing pittaeanna. Mua' yakinmi disesena mauang ia rio pappogauanna sicocok agama anna macoa lao tau laeng. Anna innai mappisangkai, ia mappaparua.*
5. *Imam Lapeo tomapaccing sanna atena anna tau sa'bar. Ia pattolong tau innai mapparalluang, mauri tania tosallang. Andiang rua macai lao tau laeng mauri rio tau mappogau asalangan dialawena.*
6. *Imam Lapeo mappunnai paissangan agama kayyang (panrita). Di lalang bahasa Mandar disanga to*

panrita. Imam Lapeo diangga' mesa tau diwattu tuona nacappui wattunna mannadakwah di lalang lita' Mandar. Ia rie Napadupai ia naitanna saapa masigi nasanga masyarakat, ia nasang mappake'de (Imam Lapeo).

7. *Imam Lapeo mappunnai paissangang kayyang. Napadupai wattunna imam Lapeo mambangun masigi, wattunna nabangunmo, mesa tau pa'balu ayu mangakui anna sadi ai mappariang bahan-bahanna, maka diammo assamaturuang Imam Lapeo anna ia rio pa'balu ayu dilalang siola ann allinna. Wattunna mamanya nabangun masigi adiang diang masalah, inggannana anu naparalluang sadia nasangi, wattu proses perkembangannya, ia rio pa'balu ayu mangakui mua' sambare ayu anu napake, andiang pai tibayar. Imam Lapeo karena marasai bertanggungjawab lao di pembangunan, nayakinkani ia rio pa'balu ayu maua inggannana ayu pura napake, pura tibayarmi Imam Lapeo. Tapi ia rio pa'balu ayu, andiang melo mangaku anna tattai mauang diang duapa bahan-bahan bangunan andiangpai tibayar. Ilalang assipauanna, imam Lapeo napikalai ala wena anna sadi ai mambayar akkuranganna mauri ayakinanna Imam Lapeo maua pura nasangmi tibayar.*

Wattunna pura sipau, diammo naruppa assamaturuang iamo rio mauang Imam Lapeo

mambayar akuranganna alli ayu pambangunanna masigi, pura rio malaimi die pa'balu ayu, ia napake pole lopi atau kappal sasi, ia to'o napake malai. Tappana malai rio pa'balu ayu, Imam Lapeo napolei perasaan makkallaeng-laeng, naissaingi dio anna nariang marruai apa-apa lao rilolanganna. Jari ia Imam Lapeo miasiga-sigami lao dibiring sasi anna battunna lambi lao dibiring sasi, maitami ia rio pa'balu ayu narua accilakangan kappalna tallang, laomi Imam Lapeo mattolong anna mappasalama dio pa'balu ayu.

Hikma pole carita rie, dipoleang kira-kira pa'balu ayu rie mappau losong anna mattipu Imam Lapeo. Di lalang ayakinanna to Mandar, mauang innai-innai mattipu "to maoloi Allah Ta'ala", anna puang Allah Ta'ala mappatiroi paingarang lao mesa-mesa tau. Iamo rie mesa saba' mangapai Imam Lapeo anna digallari to salama anna Tomakarama".²⁰⁹

Artinya:

Imam Lapeo disebut *to salama* karena memiliki sifat-sifat yang sangat mulia seperti:

- 1) Imam Lapeo kuat beribadah (ahli ibadah), ia tidak pernah meninggalkan salat berjamaah di Masjid. Imam Lapeo berumur 113 tahun, ketika berumur

²⁰⁹ Syarifuddin Muhsin, wawancara di Lapeo, tanggal 11/01/2014..

105 tahun, ia mengalami kelumpuhan, namun masih terus melaksanakan salat berjamaah di Masjid dengan cara diangkat. Hal ini menandakan bahwa Imam Lapeo adalah seorang ahli ibadah.

- 2) Imam Lapeo ahli zikir, ia memiliki amalan tertentu, khususnya banyak menyebut asma Allah. Hal ini dipengaruhi oleh tarekat yang di anutnya yaitu tarekat syaziliyah. Ba'da salat magrib sampai isa dan ba'da salat subuh sampai terbit matahari adalah waktu-waktu dimana Imam Lapeo melakukan munajat kepada Allah setiap harinya di dalam masjid.
- 3) Imam Lapeo sangat dermawan. Mengenai kedermawanan Imam Lapeo setidaknya ada dua cerita yang sampai kepada kita. *Pertama*, adalah Imam Lapeo adalah orang yang sangat memperhatikan faktor ekonomi masyarakat. Pada suatu ketika, ia mendapati masyarakat yang cukup kekurangan (miskin), kemudian Imam Lapeo sengaja meminjam uang untuk dibagikan kepada masyarakat yang betul-betul membutuhkannya tersebut. *Kedua*, adalah ketika ia mendapati seorang ibu yang perkerjaannya sehari-hari adalah membuat kue tradisional Mandar (*pappapia kande-kande*), kemudian dijual ke pasar, namun pada saat itu, benar-benar jualan

kue tersebut tidak laku, dan pada saat itulah Imam Lapeo dengan sengaja membeli keseluruhan kue si ibu tersebut, kemudian di tempat terpisah ia membagi-bagikannya. Hal ini dibuktikan ketika pada akhir hayatnya, Imam Lapeo tidak memiliki harta benda, baik berupa uang maupun tanah padahal pada saat itu, ia memiliki potensi untuk melakukan klaim kepemilikan terhadap beberapa lokasi di tanah Mandar.

- 4) Imam Lapeo adalah orang yang sangat istiqamah menjalankan perintah agama dan kuat pendirian. Ketika sudah yakin bahwa apa yang ia lakukan sesuai agama dan berdampak positif terhadap masyarakat, maka siapa pun yang menghalangi, pasti dia hadapi.
- 5) Imam Lapeo adalah seorang yang sangat ikhlas dan rendah hati (*tawadhu*). Ia membantu siapa saja yang membutuhkan, walaupun itu non muslim. Tidak pernah marah sama orang lain walaupun orang tersebut telah nyata-nyata melakukan kesalahan pada dirinya.
- 6) Imam Lapeo adalah seseorang yang memiliki pengetahuan agama yang luas (ulama). Dalam bahasa Mandar disebut “tomacca atau panrita”. Imam Lapeo dianggap sebagai seseorang yang semasa hidupnya dihabiskan untuk berdakwah de

berbagai wilayah di Mandar. Hal ini dibuktikan oleh ditemukannya beberapa masjid di wilayah yang berbeda yang menurut informasi didirikan oleh Imam Lapeo.

- 7) Imam Lapeo memiliki kemampuan supra natural (kekuatan spiritual atau ilmu pirasat yang sangat kuat). Hal tersebut terbukti ketika Imam Lapeo membangun masjid Lapeo, dimana dalam pembangunan tersebut, seorang pengusaha kayu, telah mengaku dan siap menyiapkan bahan materialnya, maka terjadilah kesepakatan antara Imam Lapeo dengan pengusaha tersebut dengan harga tertentu. Dalam proses pembangunan masjid, berjalan dengan lancar, semua bahan yang dibutuhkan telah siap, namun dalam perkembangannya, pengusaha tersebut mengaku kalau sebagian kayu yang telah dipergunakan belum terbayar. Imam Lapeo dalam hal ini sebagai orang yang bertanggungjawab terhadap pembangunan, berusaha meyakinkan pengusaha itu, bahwa semua kayu yang telah dipergunakan telah terbayar. Namun pengusaha itu tidak mau mengakui, bahkan tetap bertahan pada pendiriannya bahwa masih ada bahan pembangunan berupa kayu belum terbayar. Akhirnya dalam suasana dialog yang sangat

alot itu, Imam Lapeo mengalah dan siap untuk membayar kekurangan yang tersisah walaupun dalam keyakinan Imam Lapeo bahwa semuanya telah terbayar.

Setelah diskusi tersebut selesai dan menemukan kata sepakat yaitu Imam Lapeo harus membayar kekurangannya dari harga kayu pembangunan masjid, maka pulanglah pengusaha kayu itu. Pada saat itu, alat transportasi yang digunakan pengusaha itu datang adalah perahu atau kapal laut dan pulang juga menggunakan kapal laut. Setelah pengusaha itu meninggalkan tempat untuk pulang, Imam Lapeo merasa bahwa ada sesuatu yang lain pada orang itu, menurut pirasatnya bahwa akan terjadi sesuatu pada orang itu. Oleh karena itu, Imam Lapeo kemudian bergegas mengikutinya ke pantai dan setelah sampai ke pantai, ia melihat pengusaha itu mengalami kecelakaan yaitu kapalnya tenggelam, kemudian datanglah Imam Lapeo menolong dan menyelamatkan pengusaha kayu itu.

Hikmah yang bisa diperoleh dari cerita ini adalah kemungkinan pengusaha kayu ini, telah berbohong dan berusaha menipu Imam Lapeo. Dalam keyakinan orang Mandar, bahwa barang siapa yang menipu keksih Allah, maka Allah akan

memperlihatkan peringatan secara langsung pada orang itu. Inilah salah satu sebab mengapa Imam Lapeo diberi gelar *to salama* dan disakralkan.

Uraian di atas menggambarkan kriteria *to salama* sebagaimana diyakini oleh orang Mandar. Kriteria tersebut adalah ahli ibadah, ahli zikir, dermawan, istiqamah menjalankan perintah Allah, ikhlas dalam segala perbuatan dan *tawadhu'*, memiliki pengetahuan agama yang luas (*tomacca* atau *panrita*) dan memiliki kemampuan supra natural (kekuatan spiritual atau ilmu pirasat yang sangat kuat).

Hal senada dikatakan oleh Abd. Gafur, sebagai berikut:

Imam Lapeo disakralkan, khususnya di tanah Mandar ini, karena integritas beliau terhadap masyarakat yaitu ia banyak melakukan perbuatan berdasarkan kepentingan umat, khususnya kepentingan dakwah agama. Selain itu, ia banyak dikenal dengan ilmu firasatnya dan karamahnya, walaupun beliau tidak mengakui bahwa itu adalah suatu karamah bagi dirinya.²¹⁰

Dalam perspektif yang sama, Aminullah Ma'mun mengemukakan bahwa Imam Lapeo, bukan saja

²¹⁰ Abd. Gafur, S, wawancara di Tinambung tanggal 11/01/2014.

berdakwah di mimbar masjid, di depan pengajian, *halaqah*, dan di kelas, melainkan juga langsung terjun ke lapangan menemui jamaah sebagai sasaran dakwah. Menyebarkan dakwahnya dengan perbuatan nyata, dengan penuh keikhlasan yang jarang ditemukan dewasa ini, untuk mengembangkan dakwahnya.²¹¹

Dari situ kian terang bahwa pensakralan terhadap Imam Lapeo diawali dengan pemberian gelar *to salama* sebagai simbol sakral yang didasarkan pada kualitas pribadi Imam Lapeo dan integritasnya terhadap masyarakat dalam rangka menciptakan masyarakat religius. Buah integritas dakwah Imam Lapeo ini secara faktual diakui, bahkan hingga saat ini. Pada tahun 2014 Pemerintah Daerah Kabupaten Polman menetapkan Lapeo sebagai kawasan masyarakat religius. Masyarakat Mandar, khususnya Lapeo, adalah masyarakat religius yang ketika berhubungan dengan simbol-simbol sakral menampilkan pola perilaku yang seragam dalam ide, makna, dan simbol.

Perilaku Sakral Masyarakat Mandar terhadap Imam Lapeo

Penulis menemukan, pola perilaku sakral terbentuk oleh pengetahuan dan kepercayaan masyarakat Mandar, serta didukung motivasi-motivasi dan kekuatan yang membentuk pengkultusan dan penghormatan terhadap *to salama*.

²¹¹ Wawancara di Mamuju tanggal 12/01/2014.

Sakralitas IMAM LAPEO

Selanjutnya kepercayaan dan motivasi itu berkembang dan berkumulasi dengan nilai-nilai budaya dalam masyarakat, berupa ide-ide, konsep-konsep, norma-norma, dan cara berpikir.

Perilaku yang terbentuk oleh kekuatan itu sesungguhnya disebabkan adanya konsidensi yang masuk akal walaupun tetap misterius. Sebab pengkultusan dan penghormatan terhadap simbol-simbol sakral itu semata-mata dilakukan dalam rangka berhubungan dengan sesuatu yang gaib dengan misterus.

Bentuk-bentuk perilaku sakral masyarakat Mandar terhadap Imam Lapeo adalah sebagai berikut:

Perilaku terhadap Makam Imam Lapeo

Masyarakat Mandar memperlakukan kuburan *to salama* Imam Lapeo sebagai tempat suci (sakral), dihormati dan dikultuskan. Bentuk pengkultusan tampak pada laku ziarah. Mereka datang dengan kepentingan dan tujuan masing-masing. Berdoa untuk mendapatkan berkah, baik ketika ia dalam kesusahan maupun dalam keadaan senang, dalam keadaan gagal maupun sukses, mereka datang dan melaksanakan ritual ziarah (berdoa bersama-sama).

Pelaksanaan upacara ritual itu setelah terlebih dahulu mempersiapkan berbagai hal berupa makanan, buah-buahan, air putih, dan telur. Di antara makanan yang sering dibawa untuk berziarah ke kuburan Imam Lapeo dalam upacara



Gambar 1: Makam Imam Lapeo

baca doa berupa nasi ketan (*sokkol*) yang di atasnya biasanya diletakkan sebutir telur ayam kampung yang sudah direbus. Di sekelilingnya diletakkan beberapa sisir pisang dengan berbagai jenis. Persiapan tersebut diletakkan di atas satu baki (*mesa kappar kayyang*). Biasa juga ditambah dengan beberapa batang rokok. Setelah semua lengkap kemudian dibawa ke rumah Imam Lapeo untuk upacara berdoa.

Hal tersebut merupakan refleksi dari keyakinan orang-orang Mandar bahwa untuk mendapat berkah dari seorang *to salama* dan ingin bertemu Imam Lapeo, akan terwujud dengan cara mengunjungi makamnya. Imam Lapeo dipercaya memiliki kedekatan dengan Allah, karena ia adalah seorang wali. Mereka bertawassul (menjadikan Imam Lapeo sebagai perantara dengan Allah) dengan berziarah dan berdoa.

Sakralitas IMAM LAPEO

Makam Imam Lapeo juga merupakan tempat peziarah yang ingin mengungkapkan rahasia pribadi.

Ada hal yang berbeda dengan para peziarah makam Imam Lapeo dibandingkan dengan ketika menziarahi tempat lain. Sebelum menziarahi makamnya, peziarah harus ke rumah Imam Lapeo yang berada di seberang jalan. Letak makam Imam Lapeo berhadapan dengan masjid Lapeo, persisnya berada di lokasi Masjid sebelah kanan, dekat dengan menara masjid. Jarak antara rumah Imam Lapeo dengan makam hanya sekitar 20 meter yang diantarai oleh jalan poros trans



Provinsi Sulawesi Selatan dengan Provinsi Sulawesi Barat.

Gambar 2: Jarak Antara Boyang Kayyang dengan Makam/Masjid

Di rumah itulah dibawa *uba rampe* seperti *sokkol*, air putih, telur, pisang, dan ayam yang telah dimasak. Bahkan peziarah sering membawa kambing yang masih hidup

dan ada pula yang sebelumnya telah dimasak di rumah peziarah. Hal ini terjadi jika peziarah ada acara untuk makan bersama sebagai bentuk kesyukuran karena mendapat suatu kebahagiaan seperti pernikahan dan kelulusan anak atau



kesuksesan lainnya.

Gambar 3: Boyang Kayyang Tempat Prosesi Baca Doa

Mengapa makanan itu dibawa ke rumah Imam Lapeo?

Seorang sumber menyebutkan bahwa peziarah dilarang membawa makanan ke kuburan. Larangan itu dimaksudkan agar peziarah terhindar dari praktik-praktik kemusyrikan. Sehingga kedatangan peziarah betul-betul

Sakralitas IMAM LAPEO

murni berziarah kubur untuk berdoa dan ber-*tarwassul* kepada kekasih Allah.²¹²

Adapun air berkah bisa diperoleh peziarah dengan meminta anak-anak atau cucu Imam Lapeo untuk membacakan doa kepada air minum, dan itu tidak dilakukan di makam Imam Lapeo. Ritual peziarah di makam Imam Lapeo hanyalah berdoa, jarang ada yang mengaji dan menaruh bunga atau semacamnya.

Setelah prosesi upacara telah selesai, peziarah berlanjut ke makam Imam Lapeo. Makam Imam Lapeo terbuka sepanjang hari dan malam dan tidak dijaga, juga tidak dipungut biaya untuk berziarah. Peziarah bisa memasukkan uang infaq ke dalam sebuah kotak amal yang dimaksudkan untuk pembangunan masjid.

Kuburan Imam Lapeo tampak bersih, yang terlihat di dalam makam hanya daun pandan yang telah diiris-iris dan dua *cere'* yang berisi air untuk menyiram kuburan seadanya. Selain itu, terdapat satu buah kotak amal untuk sumbangan infaq masjid. Peziarah hanya diperbolehkan duduk di samping kuburan dan berdoa, setelah itu berdiri menyiram kuburan sambil memegang nisan makam yang terbuat dari kayu.

²¹² Risma, wawancara di Lapeo, tanggal 18/03/2014.



Gambar 4: Nisan Mengkilap, Celengan, Dan Cara Berdoa

Begitu banyaknya peziarah yang datang berkunjung setiap harinya, dan mereka selalu memegang nisan makam Imam Lapeo, membuat nisan berbahan kayu tersebut menjadi licin dan mengkilap. Pada nisan itu terdapat lubang pada bagian ujung atasnya sekitar 12 x 7 cm. Lobang itu menyimpan air, sehingga sebagian peziarah tidak lagi menggunakan air dalam *cere'* yang telah disiapkan, tetapi hanya memasukkan keempat jari untuk membasahinya dan kemudian menyapu nisan tersebut.



Gambar 5: Ujung atas Nisan Berlobang Sekitar 12 x 7 cm

Menurut masyarakat Lapeo, lubang yang terdapat pada nisan makam Imam Lapeo tersebut bukanlah buatan atau kesengajaan, tetapi terbentuk secara alami. Air yang terdapat di dalamnya terkadang mengandung minyak, sehingga jika disapukan kepada nisan akan terlihat semakin mengkilap.

Peneliti sendiri menyempatkan memasukkan jari tangan ke dalam nisan kayu tersebut.

Di antara maksud kedatangan peziarah adalah sebagai berikut:

- a. Ingin mendapatkan berkah yakni terjadinya kebaikan dan keselamatan dalam keluarga dan masyarakat;
- b. Ingin memperoleh rezki lebih banyak, karena peziarah meyakini bahwa menziarahi kekasih Allah dan menyumbang kepada masjidnya akan dapat memperoleh berkah dari Allah berupa kemudahan zeki datang;
- c. Ingin agar urusan yang akan dilaksanakan diberi oleh Allah kemudahan dan berjalan dengan lancar seperti ingin melaksanakan pernikahan anaknya dan membangun rumah dan semacamnya;
- d. Ingin sukses dalam mencalonkan diri sebagai anggota legislatif maupun eksekutif dengan memberi sumbangan kepada masjid;

Seorang bayi yang pertama kali menginjak tanah pada umur empat puluh hari dengan harapan agar anak tersebut mendapat berkah dalam hidupnya dengan harapan umurnya panjang, menjadi anak saleh, sehat lahir batin dan mendapatkan kehidupan yang bahagia.²¹³

Selain maksud di atas, masih banyak macam dan ragam maksud para peziarah makam Imam Lapeo yang tidak

²¹³ Dian, wawancara di Lapeo, tanggal 18/03/2014.

Sakralitas IMAM LAPEO

bisa disebutkan secara keseluruhan di sini. Namun secara garis besar maksud peziarah makam Imam Lapeo dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yakni:

- a. Harapan mendapat berkah, keselamatan dan kesuksesan dari hajat yang akan dilaksanakan;
- b. Bentuk kesyukuran dari kesuksesan dari keinginannya yang telah tercapai;
- c. Mengawali kegiatan atau urusan dengan berziarah kemakam Imam Lapeo dengan harapan mendapat rezki yang banyak, mudah dan halal.

Perilaku sakral terhadap rumah Imam Lapeo

Rumah Imam Lapeo berbentuk rumah panggung. Pada bagian bawahnya, sekarang ini, digunakan sebagai tempat tinggal keluarga Imam Lapeo. Sedangkan bagian atasnya hanya digunakan bagi peziarah yang datang. Rumah tersebut dikenal dengan sebutan *boyang kayyang* (rumah besar). Lokasinya tepat berada di depan masjid tempat makam Imam Lapeo berada. Ukuran rumah itu memang cukup besar, sekitar 12 x 25 m. Rumah tersebut terbuat dari material kayu besi.

Boyang kayyang ini terpetak menjadi tiga petak atau bagian (kamar). Petaknya tidak mengarah ke belakang, melainkan menyamping. Tiap-tiap petak memiliki pintu tersendiri. Jika dilihat dari depan, *boyang kayyang* ini menampakkan tiga pintu dan satu tangga yang berada di tengah, miring ke kanan.



Gambar 6: *Boyong Kayyangterpetak (terkamar) tiga ke samping*

Di rumah inilah peziarah singgah sebelum menuju makam. Tiap-tiap petaknya diisi oleh anak-anak Imam Lapeo sebagai juru doa, dua perempuan dan satu lelaki—Imam masjid Imam Lapeo. Para peziarah menemui salah seorang penanggungjawab di antara tiga kamar tersebut, kemudian mereka menyampaikan hajatnya atau maksudnya untuk berziarah ke makam Imam Lapeo. Selanjutnya, juru doa tersebut mendoakan sesuai dengan keinginan peziarah disertai beberapa persiapan berupa makanan. Persiapan berupa makanan tidaklah menjadi persyaratan mutlak harus ada, dan tidak ada standar bahwa harus makanan ini dan itu. Namun yang paling umum terlihat adalah *sokkol* (nasi yang terbuat dari beras ketan), telur, pisang, dan air putih—biasanya air

mineral kemasan.

Setelah prosesi baca doa tersebut, barulah peziarah melanjutkan menuju makam Imam Lapeo untuk membacakan doa dan menyampaikan hajatnya kepada Allah dengan berwasilah kepada Imam Lapeo.

Perilaku Sakral terhadap Masjid Imam Lapeo

Masjid Lapeo berada tepat di pinggir jalan trans Sulawesi Barat dengan Sulawesi Selatan. Lokasinya di tepi jalan raya memudahkan orang yang melintas untuk singgah ketika waktu shalat tiba. Sebagian mereka singgah untuk shalat dan berharap mendapatkan berkah Imam Lapeo. Sebagian mereka juga berharap dapat memberi kontribusi terhadap simbol Imam Lapeo, dalam bentuk memberi infak sesuai kemampuan dan keikhlasan. Dan dengan infak tersebut diharapkan mendapat berkah lebih banyak dari materi yang mereka miliki.

Mulanya masjid Imam Lapeo adalah sebuah bangunan masjid yang sangat sederhana, dan itu bertahan sampai dengan masa sekitar tujuh tahun yang lalu. Namun, seiring banyaknya infak yang masuk dari masyarakat, baik dari masyarakat yang sekadar lewat atau singgah shalat maupun yang sengaja datang berziarah ke makam Imam Lapeo, sekarang ini masjid Imam Lapeo terbangun menjadi masjid yang cukup megah, dengan menara yang tinggi.



Gambar 7: Masyarakat singgahmemberikaninfak

Syarifuddin Mukhsin memperkirakan jumlah peziarah makam Imam Lapeo sekitar 200 orang per hari. Sumbangan infak yang masuk dari para peziarah ataupun yang sekadar singgah pun sangat besar nominalnya, dan mengalami tren peningkatan setiap tahunnya. Pada tahun 2011, sumbangan yang masuk sekitar Rp 1.8 M, tahun 2012 naik ke angka sekitar Rp 2.1 M, sementara pada tahun 2013 sebanyak Rp 2.4 M. Jumlah tersebut diperkirakan terus meningkat hingga sekarang ini. Hal itu dipandang sebagai berkah *to salama* Imam Lapeo.²¹⁴

Dana sumbangan tersebut merupakan sumber dana yang digunakan dalam pembangunan dan renovasi masjid yang terus berlanjut. Masjid tersebut berlantai tiga, pada bagian dalam di dindingnya dipenuhi oleh kaligrafi. Dari

²¹⁴ Syarifuddin Mukhsin Thahir, wawancara di Lapeo, tanggal 15 Oktober 2014.

Sakralitas IMAM LAPEO

lantai pertama ke lantai kedua, telah terpasang dua tangga eskalator dan dari lantai kedua ke lantai tiga, telah terpasang satu eskalator dan masih ada satu tangga eskalator yang di pasang ke lantai ketiga. Masjid Lapeo termasuk masjid yang pertama di Sulawesi Barat menggunakan tangga eskalator.



Gambar 8: Tangga eskalator lantai 1 dan sedang dipasang di lantai 2

Dalam hemat penulis, besarnya sumbangan dana yang masuk pada Masjid Lapeo tidak lepas dari beberapa hal, yaitu:

- a. Kharisma Imam Lapeo sebagai tokoh agama yang terkenal, dengan integritasnya terhadap Islam dalam berjuang menyebarkan dan mengembangkan Islam di tanah Mandar pada zaman penjajahan;
- b. Kharisma Imam Lapeo yang terkenal sebagai seorang yang menyandang gelar *to salama* (orang selamat/wali);
- c. Seiring perkembangan zaman dan perkembangan pendidikan yang kemudian berimplikasi terhadap tingginya

minat atau banyaknya orang-orang Mandar ke luar daerah menuntut ilmu, kemudian mengangkat popularitas Imam Lapeo di tingkat nasional maupun internasional melalui penelitian—bahkan orang dari luar daerah juga melakukan penelitian terkait Imam Lapeo. Di antara hasil penelitian tersebut, ada yang tingkat strata satu (skripsi), magister (tesis), dan doktoral (disertasi).

Perilaku masyarakat Lapeo terhadap symbol-simbol sakral tersebut adalah bentuk kepercayaan, namun mereka tidak melalaikan akidah Islam. Mereka meyakini perilaku keagamaan yang tidak dilarang Islam. Pensakralan terhadap Imam Lapeo dan simbol-simbol suci peninggalannya dianggap sebagai penghormatan, dan eksistensi kewalian Imam Lapeo dimanfaatkan untuk bertawassul memunajatkan doa agar mendapatkan keselamatan dan keberkahan.

Fenomena ini yang terjadi di Masyarakat Mandar tersebut selaras dengan teori agama dan budaya yang dikemukakan oleh Morgan, Greetz, dan Withson yang menyatakan bahwa dalam kegiatan budaya substansinya adalah agama, dan dalam kegiatan agama formalitasnya adalah budaya.

Hasil analisis penulis terhadap peziarah, terdapat tiga bentuk perilaku peziarah terhadap makam Imam Lapeo. Hal ini terjadi berdasarkan kondisi dan kesempatan para peziarah. Namun pada prinsipnya mereka ingin mendapat berkah dari Allah Swt. dengan memberi kontribusi terhadap simbol-

Sakralitas IMAM LAPEO

simbol sakral yang ditinggalkan Imam Lapeo.

- a. Peziarah datang secara sengaja membawa keluarga besar, sebelumnya mempersiapkan segala sesuatunya, seperti makanan, buah-buahan, *sokkol*, pisang, dan telur, bahkan sering membawa kambing, baik telah dimasak di rumah maupun masih hidup;
- b. Peziarah datang, langsung berziarah di makam Imam Lapeo, membaca doa dan kemudian pergi. Ada pula yang menyempatkan ikut shalat berjamaah jika bertepatan masuk waktu shalat, ataupun hanya shalat sunnah dua rakaat, kemudian melanjutkan perjalanannya.
- c. Peziarah datang, dan hanya singgah di depan masjid, tepatnya dekat kotak amal, dan menyempatkan diri memasukkan sumbangan uang, kemudian melanjutkan perjalanannya.

Strata Sosial dan Variasi Bentuk Pensakralan

Salah satu aspek yang menarik pada fenomena perilaku pensakralan terhadap Imam Lapeo adalah bentuk-bentuk pensakralan yang berbeda-beda berdasarkan kelompok dan strata sosial masyarakat. Di antara perbedaan kelompok masyarakat yang dimaksud dapat dilihat pada uraian berikut:

1. Kelompok Negeri

Kelompok yang masuk kategori negeri dalam melakukan pensakralan terhadap Imam Lapeo terbagi dalam tiga kategori yakni pemerintah, politisi, dan pegawai negeri

sipil (PNS). Bentuk-bentuk penyakralan mereka agak berbeda dengan masyarakat pada umumnya.

Bentuk pensakralan pemerintah terhadap Imam Lapeo terejawantah dalam pemberian bantuan sarana dan parasarana, seperti material pembangunan masjid dan fasilitas ibadah lainnya demi kenyamanan jamaah dalam beribadah. Pemerintah juga memberi kontribusi berupa arahan-arahan terhadap pengelola atau pengurus masjid dan yang bertanggungjawab terhadap makam Imam Lapeo dengan menekankan pada manfaat yang bisa diperoleh masyarakat secara luas. Misalnya, pendapatan yang diperoleh dari sumbangan-sumbangan peziarah diarahkan pada bantuan pendidikan, baik bantuan berupa beasiswa terhadap masyarakat miskin yang benar-benar membutuhkannya untuk melanjutkan sekolah, juga bantuan terhadap lembaga-lembaga pendidikan Islam yang ada di wilayah Sulawesi Barat, khususnya di daerah Lapeo.

Perilaku penyakralan politisi terhadap Imam Lapeo diwujudkan dalam bentuk dorongan terhadap masyarakat secara terus menerus untuk meneladani semangat juang Sang Imam dan semangat perubahan melalui proses pendidikan. Pendidikan tidak boleh berhenti demi kemashlahatan dan masa depan umat yang lebih baik.

Berziarah ke makam Imam Lapeo juga dianggap mampu membangkitkan dan membangun semangat kepatuhan dan ketaatan kepada Allah swt. Di antara

Sakralitas IMAM LAPEO

motivasi politisi berziarah adalah untuk memotivasi diri sekiranya dapat mengikuti jejak perbuatan Imam Lapeo dalam mengarungi kehidupan yang penuh dengan nilai-nilai kezhudahan, kepatuhan beribadah, kesalehan baik vertikal maupun horizontal.²¹⁵

Secara individual pegawai negeri sipil (PNS) pun tidak lepas dari perilaku pensakralan terhadap Imam Lapeo. Di antara mereka juga berziarah ke makam Imam Lapeo. Namun kebanyakan PNS yang berziarah pada umumnya tidak singgah ke *boyang kayyang* dan membawa sesuatu berupa makanan seperti pisang, *sokkol*, dan hewan sembelihaan sebagaimana masyarakat pada umumnya, melainkan langsung ke makam Imam Lapeo dan berdoa. Mereka berharap mendapat keselamatan diri maupun keluarga serta karir yang baik dalam kehidupannya. Selesai berdoa mereka pun pulang, namun sebelumnya menyempatkan diri untuk mengisi kotak amal di pintu keluar masjid.

Seorang sumber mengatakan bahwa dirinya meyakini kewalian Imam Lapeo dan berziarah di makamnya. Namun dia hanya berdoa di sekitar kuburan Sang Imam dan memberi sumbangan seikhlasnya.²¹⁶ Sumber lain juga mengatakan bahwa dirinya berziarah ke makam Imam Lapeo untuk berdoa agar mendapatkan rahmat dari Allah melalui keberkahan Imam Lapeo. Dia

²¹⁵ Abd.Rahim, Salah seorang anggota DPRD Provinsi Sulawesi Barat; wawancara tanggal 23 April 2015.

²¹⁶ Nurdiati, Pegawai Negeri Sipil, wawancara di Majene, 9 April 2015.

datang tanpa membawa sesuatu, seperti makanan atau binatang sembelihan berupa ayam atau kambing.²¹⁷

2. Kelompok Swasta

Kelompok ini terbagi kepada beberapa kategori, seperti masyarakat awam, pengusaha atau pedagang, komunitas intelektual, dan pengikut atau murid Imam Lapeo.

Masyarakat awam yang dimaksud pada bagian ini adalah masyarakat yang lebih banyak berprofesi sebagai nelayan dan petani yang tidak memiliki pengetahuan lengkap tentang apa itu sakral dan tidak mengetahui secara detail sejarah perjalanan hidup maupun perjalanan keilmuan Imam Lapeo. Mereka hanya mengenal Imam Lapeo berdasar cerita-cerita masyarakat secara tidak lengkap. Ataupun masyarakat yang ikut-ikutan mensakralkan karena melihat tetangganya, keluarganya, dan masyarakat lain mensakralkan Imam Lapeo.

Dengan pengetahuan yang “tidak lengkap” itu mereka berkeyakinan Imam Lapeo adalah *to salama* yang memiliki keberamatan dan keberkahan dari Allah Swt. Mereka menziarahi Imam Lapeo dengan harapan mendapatkan berkah berupa kesehatan, keselamatan, dan mendapat kehidupan lebih baik.

Kelompok awam inilah yang dalam mensakralkan Imam Lapeo terlihat memadati daerah makam dan *boyang*

²¹⁷ Syarifah Kafadiyah, Pegawai Negeri Sipil, wawancara di Majene, 9 April 2015.

Sakralitas IMAM LAPEO

kayyang. Interval ziarah kelompok ini cukup sering, karena dalam pandangan mereka semakin sering berziarah maka semakin banyak pula ia mendapat berkah dari Allah Swt. Bahkan, dalam kondisi tertentu yang dianggap sebagai hal penting dalam kehidupan seperti selepas pengantin atau lulus dari ujian, sengaja bernazar untuk berziarah ke makam Imam Lapeo.

Terkait hal itu seorang nelayan bernama Darwis menjelaskan:

Saya sering berziarah ke makam “to salama” Imam Lapeo, setiap saya keluar menjual ikan, dan jualan saya habis, maka saya singgah untuk memberi sumbangan dengan harapan, agar bisa mendapat berkah dan jualannya selalu laris. Bahkan dulu sebelum saya menikah dengan istri saya, kami berjanji (bernazar), jika seandainya kami berjodoh, maka kami pergi berziarah ke kubur “to salama” Imam Lapeo, dan alhamdulillah, ternyata kami betul-betul berjodoh, sehingga kami beserta keluarga besar bersiarah ke makam “to salama” Imam Lapeo.²¹⁸

Sedangkan pengusaha dalam hal ini adalah para pedagang atau orang yang bergerak dalam bidang bisnis dan memiliki harta benda lebih. Mereka mengambil bentuk

²¹⁸ Darwis, Nelayan, wawancara di Sulbar, tanggal 28 April 2015.

pensakralan lebih pada berupa sumbangan, sehingga mereka tidak tanggung-tanggung memberi sumbangan berupa materi yang tidak sedikit jumlahnya. Adapun peruntukannya diserahkan kepada pengelola masjid dan makam Imam Lapeo dengan harapan agar sumbangan yang telah diberikan mendapat berkah dari Allah Swt. dan menyebabkan rezekinya semakin mudah datang.

Bentuk pensakralan kalangan pengusaha tergambar dalam penjelasan seorang sumber, Masriadi, salah seorang pengusaha yang sering berziarah ke makam Imam Lapeo.

Di tanah mandar ini, kita semua percaya bahwa “to salama” Imam Lapeo, adalah seorang yang sangat luar biasa dalam hal ibadah kepada Allah, olehnya itu, saya sering berziarah ke makam “to salama” Imam Lapeo, namun bukan datang membawa banyak makanan, akan tetapi memberi sumbangan (memasukkan uang ke celengan) dengan harapan bahwa kami sekeluarga tetap mendapat berkah dari Allah berupa kesehatan, semua urusannya lancar dan usahanya tetap berkembang dan maju.²¹⁹

Komunitas intelektual yang dimaksud adalah kelompok masyarakat dari kalangan orang-orang yang

²¹⁹ Masriadi, Pengusaha, wawancara di Sulbar, tanggal 28 April 2015.

Sakralitas IMAM LAPEO

berpendidikan yang dibuktikan oleh gelar akademik yang telah diperolehnya, baik dari pendidikan agama maupun pendidikan umum. Kalangan ini mengambil bentuk pensakralan lebih pada pengkajian dan penelitian terhadap segala sesuatu yang berhubungan dengan Imam Lapeo.

Penelitian yang dimaksud bisa berupa penelitian individu, lembaga, dan penelitian ilmiah mahasiswa sebagai syarat untuk memperoleh gelar akademik pada suatu perguruan tinggi, baik pada tingkat strata satu, magister, dan tingkat doktoral. Penelitian yang dilakukan tersebut, terbuka kemungkinan akan menemukan informasi baru yang seluas-luasnya tentang Imam Lapeo, ataukah berupa kajian dan konfirmasi serta verifikasi terhadap data dan informasi yang ada sebelumnya untuk mengetahui sejauhmana validitas data tersebut.

Abd. Gafur, seorang dosen salah satu perguruan tinggi Islam swasta di Majene mengungkapkan:

Salah satu bentuk pensakralan yang dilakukan oleh komunitas intelektual atau kaum terpelajar adalah melakukan penelitian terhadap segala hal yang berkaitan dengan Imam Lapeo, mulai dari sejarah hidup, ajaran tasawuf yang dianutnya, perannya dalam perjuangan, berita-berita kekeramatan dan kewaliannya. Hal tersebut dilakukan untuk membuktikan kebenaran informasi dari masyarakat dan

juga dapat menambah khazanah intelektual muslim di era Modern ini.²²⁰

Di antara kelompok-kelompok tersebut, yang paling dekat dengan perilaku sakral terhadap Imam Lapeo adalah murid-murid atau pengikutnya. Mereka berada di garis depan atau paling kuat melakukan pensakralan. Bentuk pensakralan yang mereka tempuh lebih tertuju pada pelaksanaan secara konsisten ajaran-ajaran dan amalan-amalan yang diajarkan oleh Imam Lapeo, bukan dalam bentuk seringnya beziarah ke makam Imam Lapeo, walaupun itu tetap dilakukan. Murid-muridnya Imam Lapeo tidak menjadikan ziarah ke makam sebagai bentuk pensakralan, tetapi merupakan penghormatan. Bentuk pensakralan mereka adalah bagaimana mengikuti jejak Imam Lapeo dengan konsisten melaksanakan perintah Allah dan mendekatkan diri kepada-Nya melalui amalan-amalan zikir dan wirid.

Mencermati dua kelompok besar dalam melakukan pensakralan terhadap *to salama* Imam Lapeo, tampak bahwa perilaku pensakralan di antara mereka berbeda-beda. Satu kelompok yang paling dominan menunjukkan praktik pensakralan dengan berziarah ke makam adalah kelompok masyarakat awam.

²²⁰ Abd. Gafur, Dosen STAI Al-Mardhiyah, wawancara di Sulbar, tanggal 28 2015,

BAB IX

KRITIK SAKRALISASI IMAM LAPEO DAN RELEVANSI TASAWUFNYA DENGAN MASA DEPAN

Tabarruk sebagai Sumber Kharisma Imam Lapeo

Kharisma adalah suatu konsep yang sangat familiar di kalangan masyarakat, khususnya masyarakat sederhana dan homogen, dengan pengarusutamaan kekuasaan yang datang dari wilayah transenden. Dalam terminologi kekuasaan di Jawa, misalnya, terdapat konsep *ratu adil* atau *satria piningit*. Dalam perbendaharaan antropologi menyebutnya sebagai *primus inter pares*.

Jauh sebelum itu, Max Weber pun²²¹ telah mensinyalir adanya tiga varian sistem kepercayaan yang akan mengabsahkan hubungan-hubungan antara dominasi hukum, dominasi tradisional, dan dominasi kharismatik. Bagi Weber, dominasi kharismatik amat berbeda dengan dominasi hukum ataupun tradisional yang otoritasnya bertumpu

²²¹ Sebagaimana dirujuk Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, diterjemahkan oleh G. A. Ticoalu: *Sosiologi Islam: Suatu Analisis atas Tesa Sosiologi Weber* (Jakarta: Raja Grafindo, 1994), hlm. 37.

pada keabsahan regulasi impersonal. Sedangkan dominasi kharismatik tidak memiliki otoritas yang stabil, ia lebih bertumpu pada ketaatan terhadap seseorang yang dianggap suci, pahlawan, atau berkualitas luar biasa.

Salah satu sumber kharisma adalah sakralitas. Ideologi keagamaan memberikan sebuah bingkai sufistik bagi seseorang yang memiliki kekeramatan menggunakan term *waliyullah*. Mengacu pendapat pakar sufisme dari Jerman, Annemarie Schimmel²²² dalam bukunya *Islam Interpretatif*, terdapat hierarki sistematis atas kedudukan wali, di mana tingkatan ini berpuncak pada *qutub* (poros). Sebagai kekasih Allah, wali menikmati perlindungan dari-Nya, dianugerahi kemampuan menampakkan keajaiban-keajaibanyang sering disebut *karamah*(kharisma). Kemampuan ini berada pada tingkat yang lebih rendah daripada apa yang dapat dilakukan oleh para Nabi dan Rasul dengan keistimewaan *mu'jizat*, dan membantu membuktikan kebenaran dari sebuah pesan Nabi. Bagi Schimmel, guru mistik, imam, atau syaikh acapkali diposisikan pada *maqam* wali oleh para pengikutnya dan kerap kali dianggap sebagai *qutub* (poros) pada masanya.

Ibn 'Arabi²²³ membuat klasifikasi berdasarkan urutan hierarkhis yang telah dicapai. *Pertama*, ia membedakan para

²²² Annemarie Scimmel, *Islam Interpretatif: Upaya Menyelami Islam dari Inti Ajaran, aliran-aliran Sampai Realitas Modern*, terj. Syafinuddin Al-Mandary (Jakarta: Inisiasi Press, 2003), 151

²²³ Sebagaimana dirujuk Masataka Takeshita, *Manusia Sempurna Menurut Konsepsi Ibn 'Arabi*, terj. Moh. Hefni (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 184.

wali (*auliyaullah*) ke dalam kelompok yang jumlahnya tetap pada waktu tertentu dan kelompok yang jumlahnya berbeda menurut zaman. Jumlah kelompok wali yang pertama-yang tetap-berjumlah 589, dan terdapat 35 kelompok, dimulai dari wali *qutub* (poros), diikuti atau dikelilingi oleh dua imam, empat *autad* (tiang-tiang), tujuh *abdal* (pengganti), dan seterusnya.

Dalam konteks kewalian Imam Lapeo, pendapat Weber selaras jika dielaborasikan pada konstruksi pandangan sakralitas masyarakat Mandar terhadap Imam Lapeo. Masyarakat Mandar, khususnya di Lapeo, mengkonstruksi Imam Lapeo dalam domain dunia sakral. Masyarakat mendaulat Imam Lapeo sebagai wali. Literatur lokal khas Mandar menyebut wali dengan istilah *to salama'na Puang* yang artinya orang yang telah diselamatkan Tuhan, atau *to salama* (orang yang selamat). Imam Lapeo dianggap suci, beliau direpresentasikan dengan gelar wali yang termanifestasi dalam sikap kharismatik.

Kharisma, yang oleh Schimmel disamakan maknanya dengan *karamah*, ternyata merupakan salah satu dari tiga kebajikan spiritual dasar. Kebajikan-kebajikan tersebut, menurut Laleh Bakhtiar²²⁴ bersumber dari *al-Qur'an*, terdiri dari: *khushyu'* (kerendahatian), *karamah* (kedermawanan), dan *shiddiq* (*amanah* atau ketulusan hati).

²²⁴ Laleh Bakhtiar, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi: Dari Maqam-Maqam hingga Karya Besar Dunia Sufi*, terj. Purwanto (Ujungberung: Marja, 2008), hlm. 48.

Uniknya, kharisma Imam Lapeo dalam perspektif masyarakat Mandar, ternyata tidak hanya tampak pada saat ia masih hidup, pasca beliau wafat pun kharismanya masih tetap terasa. Hingga saat ini Imam Lapeo masih menjadi “sandaran” masyarakat Mandar, dalam arti sebagai subyek *wasbilah* untuk mencapai kepentingan hidup mereka. Hal itu masih terasa di dalam tradisi upacara siklus hidup, dengan meminta keberkahan dari Sang Imam, juga untuk urusan-urusan khusus dalam menghadapi permasalahan hidup, bahkan untuk mencapai cita-cita seperti memohon restu untuk terjun di dunia politik praktis.

Pandangan pemberkatan hidup dari seorang wali yang sudah meninggal sebenarnya telah menjadi ideologi masyarakat religius secara umum. Makam para wali selalu diziarahi dengan berbagai tujuan atau motif, salah satunya *tabarruk*. Fenomena ziarah makam wali eksis di wilayah Istanbul, Turki—tempat Imam Lapeo menuntut ilmu tasawuf. Schimmel sedikit mendeskripsikan, bahwa masyarakat datang ke makam wali untuk membuat janji dan memenuhi nazar yang dilakukan. Murid mungkin mengatakan: ”jika aku lulus ujian, aku akan membaca surat yasin 40 kali; atau wanita yang belum memperoleh keturunan, mungkin berjanji untuk menyerahkan anaknya pada wali, jika harapannya terkabul.²²⁵ Dalam konteks nusantara, fenomena ziarah makam wali juga terjadi di Jawa, yaitu ziarah makam Wali Songo. Makam-makam wali di Jawa merupakan tetirah religius bagi orang-

²²⁵ Annemarie Schimmel, *Islam Interpretatif...*, hlm.153.

orang yang mencari keberkahan hidup dengan perjalanan spiritual ziarah.

Andi Indra dalam sebuah tulisannya berjudul *Imam Lapeo Konon Punya 74 Karamah*²²⁶, mengajukan tesis sufistik bahwa seseorang *waliyullah* apabila tampak karamahnya semasa hidup maka akan tampak pula keramat pada waktu sesudah wafatnya. Menurut Umar (59 th) hal itulah yang terjadi pada Imam Lapeo, makamnya marak diziarahi, terutama hari-hari tertentu, misalnya pada saat-saat musim haji, berbondong-bondong calon jamaah berziarah, baik sebelum berangkat maupun setelah kembali dari tanah suci.²²⁷

Secara faktual kharisma Imam Lapeo mampu melampaui zamannya. Ia tetap menjadi sandaran meskipun sudah meninggal, meskipun otoritas kharismaniknya tidak ajeg seperti sediakala. Menggunakan kacamata Weber,²²⁸ otoritas kharismatik Imam Lapeo mengalami “pembelokan” dari otoritas awal ke berbagai jenis kharismatik impersonal, seperti kharisma turunannya (keluarga batihnya). Saat ini masyarakat melakukan *tabarruk* atau menimba keberkahan hidup melalui keluarga batih Imam Lapeo.

Berkah yang dipersepsikan oleh masyarakat Mandar sebagai pemberiah atau hadiah langsung dari Tuhan kepada Imam Lapeo yang telah mencapai posisi *to makkarama* atau

²²⁶ (Koran Sindo, *Imam Lapeo-konon-punya 74 karamah*, 03/08/2012),

²²⁷ Wawancara dengan Umar di Tinambung 12 Mei 2014

²²⁸ Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam: Suatu Analisis atas Tesa Sosiologi Weber*, terj. G. A. Ticoalu (Jakarta: Raja Grafindo, 1994), hlm. 37.

maqam waliyullah. Karamah ini dimaknai oleh Hughes, sebagai keajaiban-keajaiban yang dimiliki oleh para wali untuk kebaikan orang maupun sebagai bukti kewalian yang mereka miliki.²²⁹ Para wali mempunyai kekuasaan untuk memberikan berkah dan membantu mereka yang mempunyai masalah keduniaan dan keagamaan.

Imam Lapeo sebagai Kritik Spiritualitas Masyarakat Modern

Krisis dalam masyarakat kontemporer merupakan implikasi perkembangan paradigma positivisme, khususnya sains dan teknologi. Para pemikir Islam ataupun Barat menyakini bahwa akselerasi perkembangan kedua entitas tersebut mereduksi eksistensi kemanusiaan.²³⁰ Jauh sebelumnya Seyyed Hossein Nasr telah mencurigai bahwa modernisme tidak berakar pada dimensi transendental dalam pandangan tradisionalisme Islam. Pandangan ini dielaborasi Brifault, bahwa peradaban modern telah menelantarkan dan mereduksi nilai-nilai kemanusiaan yang esensial, sehingga manusia modern telah terpelanting dari eksistensinya lalu mengalami keterasingan jiwa.²³¹ Keterasingan manusia yang disebabkan modernitas ini, menurut Naquib Al-Attas, karena

²²⁹ Sebagaimana dikutip Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan ...*, hlm 251

²³⁰ M. Uhaib As'ad dan Harun Al-Rasyid, "Spiritualitas dan Modernitas", dalam Ahmad Suedy (ed.): *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Masyarakat* (Yogyakarta: Interfidei, 1994), hlm. 276.

²³¹ M. Uhaib As'ad dan Harun Al-Rasyid, *Spiritualitas dan Modernitas...*, hlm. 277.

eksistensi peradaban modern yang didominasi oleh paradigma positivisme, rasionalisme, dan empirisisme, yang mana semua itu telah menjadi sikap mentalitas serta pola pikir masyarakat modern.

Jurgen Habermas, salah seorang sosiolog kritis dari mazhab Frankfurt, mendukung kekhawatiran kalangan pakar di atas, dengan mengemukakan bahwa rasio telah menjadi mitos baru dan sebagai instrumental teknologis yang menafikan dimensi-dimensi subjektifitas kemanusiaan.²³² Menurut Alwi Shihab, asumsi gerakan modernitas yang menempatkan akal atau pemikiran (*intellect*) di atas wahyu atau bahkan mengabaikannya sama sekali, merupakan salah satu gugatan yang mempertemukan kelompok agamawan dan penganut posmodernisme akan kemampuan akal untuk menciptakan kebenaran menempatkan iman atau tradisi ke posisinya semula.²³³

Secara khusus, terdapat dua antropolog kenamaan yang meragukan kemampuan tasawuf bertahan dalam tekanan modernitas, yaitu Ernest Gellner dalam bukunya *Muslim Society* sebagaimana dikutip Marzani, meramalkan bahwa sufisme atau tasawuf tidak identik dengan modernitas, yang semakin modern masyarakat tersebut, maka akan meninggalkan tasawuf. Clifford Geertz dengan pesimisme yang sama mengajukan proposisi bahwa tasawuf akan mati

²³² M. Uhaib As'ad dan Harun Al-Rasyid, *Spiritualitas dan Modernitas...*, hlm. 287.

²³³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 51.

seiring pertumbuhan yang cepat dan jumlah orang Islam yang berpendidikan, atau tingkat baca yang tinggi.²³⁴

Islam adalah salah satu dari agama yang sakral dan relevan, serta berani memperbincangkan hal ini. Juga berani menguji bagaimana kemudian kitab *al-Qur'ān* relevan dengan dinamisasi dan perubahan zaman. Melalui ibadah, perbincangan dan dialektika kesesuaian kitab dengan zaman ini dipertemukan. Ibadah merupakan sarana bagaimana kemudian agama mengatasi permasalahan tadi, salah satunya mengatasi serta mengatur manusia. Ibadah selain merupakan sarana bagaimana seseorang yang beragama bisa berhubungan dengan Tuhannya juga merupakan manifestasi dari kepasrahan hamba pada pencipta-Nya. Hubungan intim ini merupakan suatu hal yang sangat privat. Sebab dalam ibadah hanya seorang hamba dan Khaliq yang tahu. Pergeseran zaman menuntut adanya perkembangan dinamika sosial dalam kehidupan manusia modern. Pemaknaan tentang hakikat ibadah dalam keintiman dan keskralan pun kini mulai berubah.

Manusia mulai mencipta tata cara dan dunia baru dalam pemaknaan ibadah tadi. Tidak hanya itu, teknologi pun kini diciptakan manusia sebagai sarana dan wahana untuk memanasifestasikan hubungan intim itu. Era *cyber* begitu pelak dan menawarkan alternatif solusi maupun alternatif baru

²³⁴ Marzani Anwar, et.all., *Sufi Perkotaan: Menguk Fenomena Spiritualitas di Tengah Kehidupan Modern* (Jakarta: Balitbang Kemenag RI, 2009), hlm. xiv.

dalam dinamika penafsiran tentang pemaknaan ibadah tadi. Inovasi pun diciptakan manusia demi mewujudkan kepuasan dan kedekatan dalam praktik kekhusukan ibadah tadi.

Misalnya saja, fenomena yang *laginetrendseiring* perkembangan teknologi informasi. Tiga atau lima tahun lalu muncul *content provider* yang menyediakan konten-konten Islami. Misalnya SMS RELIGI {baca: REG spasi SHALAT, REG spasi DOA, REG spasi ADZAN, dll} dengandalih ibadah pun menjadi mode dan model ibadah dalam konteks modernitas. Sekarang ini dengan perkembangan *smart phone* (telepone cerdas) yang berbasis android ataupun iPhone muncul berbagai aplikasi membuat orang menjadi lebih praktis mengamalkan agama. Mulai dari aplikasi al-Qur'an, aplikasi azan, aplikasi penunjuk arah kiblat, aplikasi doa-doa, hingga dengan aplikasi media sosial seperti *whatsapp group* yang bisa digunakan untuk *khataman online*. Juga di media sosial seperti facebook, twitter, instagram, dan sejenisnya, aktivitas ibadah bisa menjadi selebrasi yang dipertontokan kepada orang lain.

Ibadah tidak lagi sekadar menjadi hubungan privat dan intim antara hamba dengan *Khaliq*, akan tetapi mengalami perluasan makna dan interaksi yang tak terpisahkan pada aspek lain. Aspek bisnis, kapitalisasi, dan lain-lain. Absurditas pun muncul dalam dialektika zaman. Apakah ibadah bisa tercampur dengan spirit bisnis dan kapitalisasi? *Hand phone* menjadi simbol dan sarana itu. *Handphone* pun

seolah-olah menggantikan sakralitas itu. Hubungan ibadah bukan lagi menjadi hubungan antara manusia dengan *Khaliq*, akan tetapi berubah menjadi hubungan antara benda elektronik dengan Sang Khaliq. Membaca al-Kitab, melafalkan azan hingga do'a-do'a berubah menjadi aktifitas benda mati yang senantiasa dilakukan setiap harinya oleh benda bernama *handphone*. Pertanyaannya kemudian dimanakah ibadah manusia? Apakah kemudian dengan elektronik tadi bisa menggantikan makna ibadah kita dengan Sang Khaliq?

Belum lagi, kemudian al-Kitab yang tidak mungkin bisa memasuki toilet. Kini, dengan mudahnya bisa dibawa kemana-mana hingga sakralitas al-Kitab itu pun tidak terasa lagi yang menjelma dalam benda bernama *handphone*. Akhirnya sakralitas menjadi hal *absurd* di zaman modern ini. Sakralitas ini menjadi perbincangan penting bagi yang masih percaya akan sakralitas agama. Sebab, agama tentu punya etik sendiri dalam membuat standar sakralitas tadi, tanpa mengesampingkan peran teknologi dalam membantu dakwah manusia.

Ibadah adalah “ibadah”, ibadah bukan sekadar pelaksanaan kewajiban, maupun sekadar rutinitas yang kemudian digantikan dengan benda elektronik. Aktifitas adzan, aktifitas mengaji, dan aktifitas membaca do'a adalah aktifitas yang kemudian dikerjakan manusia sebagai bagian dari praktik ibadah.

Dimanakah letak sakralitas dan ruang privat sebuah

amal ketika handphone mendokumentasikan semuanya dan membagikannya di media sosial? Kampanye untuk menghilangkan sakralitas ibadah ini didukung dengan pihak korporasi yang begitu dahsyat. Sebut saja salah satu iklan pada salah satu produk *smartphone* dengan konten lengkap .Azan, tadarus, jadwal shalat, *al-Qur'ān*, disertai konten doa-doa sehabian. Konten-konten itu tidak gratis, akan tetapi dibayar beserta *handphone*-nya. Ibadah kemudian dianggap hal yang begitu naïf dan seolah-olah bendawi, sebuah produk yang kemudian layak dijual (komodifikasi).

Suara syekh dari Arab pun seolah-olah menambah betapa religiusnya atau betapa khususnya ibadah itu. Padahal secara sadar atau tidak, sudah mereduksi, mendekonstruksi, dan merampingkan makna sakralitas ibadah itu sendiri. Manusia modern sudah usai dalam melakukan ibadah, sebab ibadah sudah tergantikan oleh makhluk lain yaitu teknologi. Makin jelas, sakralitas itu kian lama kian usai. Oleh karena itu efek ibadah saat ini kian tidak membekas, kian tidak bermakna, dan kian kontras dengan perilaku manusia modern. Bahwa sakralitas itu telah usai, digantikan dengan teknologi.

Relevansi Keindonesiaan yang Berkemajuan

Kontekstualisasi nilai-nilai sakralitas dan *karamah* sebagai bagian dari elemen mistisisme Islam, yang secara spesifik dapat dilihat dalam organisasi ordo persudaraan Islam, termasuk tarekat yang Imam Lapeo dipastikan akan tetap eksis, dan bahkan akan abadi melintasi pergulatan dan

perubahan zaman.

Manusia, dalam sejarahnya, telah hidup bersama dengan ragam simbol sakral yang tidak terkira jumlahnya. Kehidupan manusia dibatasi dan sekaligus tidak bisa lepas dari simbol-simbol. Tak terkecuali yang dialami oleh masyarakat modern yang beragama di dunia ini, bahkan sebelum modernisme menyuru, masyarakat beragama yang maju dengan peradabannya sejak dekade awal Masehi memiliki banyak tradisi, baik yang berdasar pada keyakinan terhadap alam sekitar, atau hal yang dianggap transendental.

Sehubungan dengan kajian buku ini, simbol kesakralan orang Mandar sebagai komunitas religius secara kongkrit berusaha hidup dalam suatu alam yang sakral. Termasuk sakralisasi terhadap orang-orang suci melalui simbol-simbol serta benda-benda keramat yang menjadi warisannya. Imam Lapeo “mengada” di masyarakat Mandar dalam bingkai sakralitas itu. Perjuangan dakwahnya di masa lampu memiliki resonansi religius sampai saat ini, yang menuntun masyarakat menuju kebaikan dan hidup dalam kekayaan spiritual.

Dalam rangka menelusuri relevansi simbol kesakralan Imam Lapeo dalam konteks masyarakat modern yang dianggap masih faktual, penulis terlebih dahulu melihat bagaimana persepsi masyarakat Mandar terhadap kesakralan Imam Lapeo sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Hal tersebut tentu saja tidak terlepas dari berbagai macam simbol-simbol yang telah ditinggalkan oleh Imam Lapeo.

Relevansi dan manfaat terhadap masyarakat modern dalam pensakralan simbol-simbol Imam Lapeo dapat dilihat pada karya-karyanya dan ajarannya. Sebagaimana telah diuraikan di bab sebelumnya, setidaknya ada empat aspek karya Imam Lapeo, yaitu karya kebangsaan, karya spiritual-keagamaan, karya sosial-kemasyarakatan, dan karya tulis. Di antara karya-karya Imam Lapeo yang disakralkan tersebut, yang paling memiliki relevansi bagi kehidupan masyarakat modern adalah kontribusi spiritual-keagamaan atau ajaran tasawufnya. Kemudian menyusul kontribusi sosial-kemasyarakatan dalam bentuk bangunan dalam bentuk masjid yang tersebar di pantai barat Sulawesi,²³⁵ madrasah, panti asuhan dan pesantren yang proses pembinaannya dilanjutkan oleh keluarga dan para muridnya hingga kini, sangat relevan dengan kebutuhan masyarakat modern.

Orang-orang yang disakralkan seperti Imam Lapeo, yang selama hidupnya menggeluti tasawuf memiliki arti fungsional, baik orang suci (*to salama*) tersebut masih hidup maupun setelah wafat. Salah satu warisan yang kini menjadi simbol sakral adalah makam Imam Lapeo yang secara rutin dan berkelanjutan dikunjungi masyarakat. Fenomena sakralitas tersebut juga ditemukan Seyyed Hossein Nasr, bahwa ketika orang suci sufi masih hidup, barakah mereka sebagian besar

²³⁵ Menurut hasil wawancara dengan Alimuddin/56 Tahun, bahwa pada waktu Imam Lapeo menunaikan ibadah haji, di depan makam Nabi Muhammad konon Imam Lapeo bernazar akan mendirikan tujuh puluh buah masjid setelah kembali ke *Ko'bang* (tanah air). Dan berdasarkan hasil penelusuran telah ditemukan sekitar 17 masjid yang ditengarai masjid Imam Lapeo berdasarkan pengakuan penduduk setempat.

terbatas pada sahabat, murid dan keluarganya. Namun, saat ia telah wafat, maka barakah dan kharisma ini cenderung menjadi milik publik secara umum, dan anggota masyarakat Islam secara makro tertarik menziarahi makam mereka, baik secara langsung maupun secara intuisi yang mendalam.²³⁶ Hal ini memiliki relevansi dengan konteks modernitas, sebagaimana ditegaskan Nasr, bahwa dengan mengabaikan orang-orang yang mengusung paradigma modernitas dan puritanisme fundamental, mayoritas umat Islam masih secara rutin mengunjungi makam-makam orang suci dalam upaya merengkuh “nutrisi ruhani” melalui ziarah-ziarah tersebut. Makam-makam orang sufi merupakan perluasan dari makam Nabi di Madinah dan menghubungkan orang yang shaleh dengan sosok Nabi sebagai mediasi dengan Allah.

Pengalaman Nasr menemukan, minimal terdapat dua aktivitas terkait dengan makam-makam sufi tersebut, meliputi: 1) banyak sufi sendiri, bahkan yang paling maju, acapkali berziarah ke makam-makam untuk memperoleh ilham tersendiri dari situ; 2) di banyak tempat di dunia Islam, pertemuan para sufi diadakan di makam-makam seperti ini, yang berkahnya memainkan peranan dalam ritual spiritual mereka. Bahkan sebagian peziarah mengklaim bahwa makam-makam tersebut merupakan refleksi dari taman surgawi. Warisan sufi ini, lanjut Nasr, bisa menjadi magnet bagi

²³⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 192.

beberapa non-Muslim, menarik kepada realitas transendensi dan imanensi yang kerap kali mereka ingin peroleh.²³⁷

Pensakralan terhadap Imam Lapeo, yang paling menonjol, dilatari kepribadiannya yang memiliki pengetahuan keagamaan yang tinggi dan istiqamahnya terhadap perintah Allah Swt. Konsistensinya beragama ditempuh dengan jalan sufistik hingga memiliki kekeramatan yang bisa dirasakan orang-orang atau masyarakat di sekitarnya. Ajaran Imam Lapeo yang dimaksud adalah pernyataannya yang mengatakan bahwa “agama pada hakikatnya adalah pengaplikasian dan ilmu sesungguhnya ada di dalam hati bukan dalam tulisan (*al-ilmu fi as-shudur, la fi al-shuthur*)”.

Dari konsep tasawufnya inilah yang dianggap penulis sebagai sumber inspirasi bagi orang-orang Mandar untuk melakukan penghayatan terhadap agama, sekaligus membentuk masyarakat menjadi masyarakat religius, termasuk melaksanakan salat secara berjamaah di masjid, khususnya masyarakat Lapeo. Hal ini dapat dibuktikan dengan masih adanya ulama-ulama besar sampai sekarang di sekitar tempat tinggal Imam Lapeo seperti Lapeo, Campalagian dan Pambusuang. Ulama-ulama tersebut dalam melakukan pengajaran masih menggunakan metode salafi, dalam bahasa Mandarnya *mangaji mikkiro (halaqah)*, yang para santri datang ke rumah sang kiyai membawa *kitab kuning* dan masih memakai sarung. Selain itu, kajian-kajian ilmu

²³⁷ *Ibid.*, hlm. 192-193.

Sakralitas IMAM LAPEO

agama sangat ramai di masjid-masjid setelah shalat maghrib dan shubuh dengan berbagai materi pengajian, seperti: fikih, tauhid dengan menggunakan kitab-kitab klasik (*kitab kuning* atau kitab gundul).

Sementara dari aspek sosial-kemasyarakatan, adalah berupa bangunan dalam bentuk masjid yang tersebar di pantai barat Sulawesi, madrasah, panti asuhan dan pesantren. Imam Lapeo disakralkan dalam hal ini, karena dalam persepsi orang-orang Mandar bahwa ia dianggap sebagai sosok yang sangat luar biasa (*khariq al-adat*) yang ia berada pada masa-masa yang sulit (masa kerusuhan), ia mampu berpikir tentang agama, pendidikan dan mendirikan masjid di berbagai wilayah. Bagi orang-orang Mandar, bahwa hal itu hanya bisa dilakukan oleh orang-orang pilihan yang memiliki kemampuan spiritual (dekat dan disayang oleh Allah), untuk menghindari intimidasi kelompok tertentu.

Asumsi tersebut membangun keyakinan di benak masyarakat Mandar, bahwa masjid, sekolah, dan panti asuhan yang didirikan oleh *to salama* Imam Lapeo merupakan amanah, sehingga wajib menjaganya dan mengelolanya dengan baik. Jika tidak dilakukan berarti menyia-nyiakan amanah *to salama*, dan itu akan mendatangkan musibah (*bala'*).

Dalam pandangan penulis, relevansi perspektif masyarakat Mandar terhadap kesakralan Imam Lapeo dalam konteks masyarakat modern, memiliki peran penting dalam pembentukan masyarakat religius, selain sebagai sumber

inspirasi kebaikan. Tasawuf sebagai warisan terbaik Imam Lapeo dapat diamalkan di tengah dinamika zaman modern ini.

Sejumlah Kritik di Tengah Perilaku Pensakralan

Sebelumnya telah diuraikan bahwa pensakralan terhadap Imam Lapeo termanifestasi dalam berbagai macam bentuk dan perilaku, termasuk pensakralan terhadap karya atau benda-benda peninggalannya. Pelaku pensakralan berasal dari lapisan sosial yang beragam, mulai dari lapisan masyarakat bawah sampai yang paling atas, mulai dari kalangan awam yang kurang pengetahuan tentang “kesakralan” sampai kalangan yang berstrata sosial seperti pemerintah, pengusaha-pengusaha sukses, bahkan kalangan yang memiliki pengetahuan keagamaan yang tinggi dan telah melalui jenjang pendidikan formal. Hal ini menunjukkan bahwa pensakralan terhadap Imam Lapeo bukanlah rekayasa budaya dari masyarakat setempat, tetapi murni lahir secara alami dari masyarakat, karena kontribusi Imam Lapeo melakukan dakwah islamiah, berjuang melawan penjajah, dan menyebarkan agama Islam di berbagai daerah di Nusantara seperti Sulawesi Selatan, Sulawesi Tengah, khususnya di Sulawesi Barat. Apresiasi bernuansa spiritual dari masyarakat kepada Imam Lapeo adalah pemberian gelar *to salama (waliyullah)*.

Ekspose terhadap Imam Lapeo yang semakin intensif, sekaligus ekstensif, turut memperkuat perilaku pensakralan

tersebut. Ekspose tersebut meliputi biografi, pemikiran atau ajaran tasawufnya melalui penelitian-penelitian yang dilakukan oleh mahasiswa, mulai dari tingkatan sarjana (S1), magister (S2), dan lembaga-lembaga penelitian. Ditambah lagi cerita-cerita kekeramatan yang dialami oleh orang-orang terdekatnya pada zaman ketika sang Imam masih hidup. Itulah salah satu alasan mengapa kesakralan Imam Lapeo sampai karang ini di kalangan masyarakat Mandar tetap bertahan. Implikasinya perilaku pensakralan dalam bentuk ziarah semakin hari semakin bertambah sebagaimana diuraikan sebelumnya.

Namun di tengah perilaku-perilaku pensakralan itu terasa ada ruang kosong, semacam spirit yang hilang dari semangat Imam Lapeo. Sementara para peziarah lebih tertarik pada persoalan seremonial ziarah, seperti membawa berbagai macam makanan dan binatang sembelihan untuk menyampaikan hajat kepada Allah Swt. melalui *washilah* Sang Imam, daripada upaya individu untuk mendapatkan pengetahuan tentang bagaimana Sang Imam mendapat kemuliaan di sisi Allah Swt. Di tengah seremonial ziarah itu muncul pertanyaan menggelitik, apakah peziarah bias meningkatkan ibadah setelah menziarahi makam beliau. Ritual ziarah lebih “melenakan” daripada mendalami ajaran-ajaran Sang Imam.

Terdapat pula pemandangan yang terasa ganjil pada para peziarah, karena yang terlihat ramai bukanlah tempat

ibadah atau masjid Imam Lapeo, tetapi rumah Imam Lapeo (*boyang kayyang*). Hal ini menunjukkan bahwa mayoritas peziarah lebih berorientasi pada upaya mendapatkan berkah dari Imam Lapeo, bukan bagaimana bisamendapatkan keberkahan langsung dari Allah Swt. dengan pendekatan diri yang intens seperti dicapai Imam Lapeo.

Salah satu aspek yang menarik disorot adalah pengadaan eskalator dalam masjid Imam Lapeo sebanyak empat buah. Eskalator ini menelan biaya lebih dari empat miliar. Masyarakat setempat sedikitnya menyangkan hal itu, jika dilakukan pertimbangan dan perbandingan terhadap manfaat dan kebutuhan mendesak, maka eskalator tersebut dianggap tidak mendesak. Dana sebesar itu mestinya bisa dimanfaatkan untuk pembebasan lahan di sekitar masjid untuk pembangunan dan pengembangan sekolah Madrasah Tsanawiyah. Ketika penelitian ini dilakukan, sekolah tersebut membutuhkan dana untuk kelanjutan proses pembangunan yang belum selesai.

Persoalan lain yang tidak kalah pentingnya untuk dikritisi adalah proses pembelajaran keislaman pada tingkat orang-orang dewasa dan masyarakat pada umumnya. Sebagaimana diketahui, Imam Lapeo mendapat gelar *to salama* dengan segenap kekeramatannya tidak terlepas dari komitmen beliau dalam penyebaran, khususnya ketika melakukan pengajaran kepada masyarakat melalui majelis-majelis taklim di masjid-masjid yang telah terjadwal

sedemikian rupa setelah shalat fardhu, khususnya di Masjid Lapeo tempat beliau menetap.

Namun, ketika peneliti mempertanyakan kepada seorang informan yang juga masih keluarga sang Imam tentang proses dan perkembangan pengajian (pembelajaran) di masjid Imam Lapeo, khususnya pengajian kitab kuning (kitabgundul) setiapselesaishalat Magrib dengan metode *halaqah* (*mangngajimikkoro*) seperti yang dilakukan sang Imam ketika masih hidup. Informan²³⁸ menjawab bahwa pengajian seperti itu, tidak ditemukan lagi di masjid Imam Lapeo sekarang ini, karena sulitnya menemukan murid langsung beliau yang tinggal di Lapeo dan bisa membaca *kitab kuning*.

Untuk menemukan generasi Imam Lapeo dalam kapasitas keulamaan beliau apalagi kapasitas kewalian, tampaknya sulit lagiditemukan. Hal ini dikarenakan sistem pembelajaran yang dilakukan Imam Lapeo tidak diadopsi oleh generasi berikutnya, bahkan generasinya menghabiskan waktu dan energy hanya meladeni peziarah dalam berdoa, sehingga tidak ada lagi perhatian terhadap bagaimana melanjutkan proses pendidikan kepada masyarakat sebagaimana sang Imam. Walaupun tidak dinafikan bahwa lembaga pendidikan setingkat Madrasah Tsanawiah di sampaing masjid Imam Lapeo tetap berjalan dengan baik.

²³⁸ Aminullah (61 Tahun), *Wawancara* 10 September 2013

BAB X

PENUTUP

Masyarakat Mandar, khususnya yang mendiami bibir pesisir Sulawesi bagian barat, yang terkonsentrasi di wilayah Lapeo dan Pambusuang, Kabupaten Polewali Mandar, berpandangan bahwa kesakralan termanifestasi melalui *karamah*, mistikal, dan suasana kebatinan lainnya, yang dipersepsi telah melampaui dunia profan. Artinya, ketika seseorang merasakan bahwa kehadiran seseorang begitu penting, dan sampai pada tingkat menggugah kekuatan spiritual yang ada pada dirinya, maka semakin tinggi pulalah perhatian terhadap sesuatu tersebut, yang akhirnya bertransformasi menjadi sakral dan disakralkan.

Perilaku sakralisasi masyarakat Mandar terhadap Imam Lapeo berawal dari sebuah keyakinan bahwa Imam Lapeo berada pada garda depan memecahkan beragam problematika masyarakat. Masyarakat Mandar menjadi saksi akan ilham, dan keajaiban-keajaiban lain yang melekat dan

Sakralitas IMAM LAPEO

mengiringi setiap langkah serta aktivitas sang Imam selama melakukan interaksi sosial atau berdakwah. Kegaiban yang dipersepsi masyarakat sebagai simbol-simbol sakralitas di tengah dominasi dunia profanitas tidak terbatas pada saat objek sakral tersebut masih hidup, melainkan masih berkelanjutan hingga kini. Namun, dengan format, mekanisme, dan perspektif yang relatif bergeser. Misalnya masyarakat Mandar berkonsultasi serta menyampaikan segala nazarnya kepada salah seorang keturunan Imam Lapeo, seperti fungsi dan peran yang dahulu melekat pada Imam Lapeo. Kemudian sikap dan perilaku masyarakat terhadap sakralitas Imam Lapeo diarahkan pada beberapa peninggalannya, seperti makamnya yang masih ramai diziarahi, rumahnya dan masjid Nur Taubah yang didirikannya.

Perspektif sakral dan profan menurut masyarakat Mandar terhadap Imam Lapeo memiliki kriteria tersendiri yakni seseorang harus ahli ibadah, ahli zikir, dermawan, istiqamah menjalankan perintah Allah, ikhlas dalam segala perbuatan dan tawadhu, memiliki pengetahuan agama yang luas (*tomacca* atau *panrita*) dan memiliki kemampuan supranatural (kekuatan spiritual atau ilmu firasat yang sangat kuat). Olehnya itu, pengsakralan tersebut menunjukkan lebih pada kualitas pribadi Imam Lapeo dan integritasnya terhadap masyarakat dalam rangka menciptakan masyarakat religius.

Sementara relevansi perspektif masyarakat Mandar terhadap kesakralan Imam Lapeo dalam konteks masyarakat

modern, memiliki peran penting dalam pembentukan masyarakat religius dan sebagai sumber inspirasi kebaikan. Hal tersebut dapat dilihat pada beberapa aspek seperti: *pertama*, ajaran tasawuf sebagai warisan terbaik Imam Lapeo, dipastikan akan tetap abadi di tengah pergantian zaman, termasuk di zaman modern ini. *Kedua*, pendirian sekolah atau lembaga-lembaga pendidikan dan pendirian masjid di beberapa wilayah di Sulbar.

Implikasi kajian ini diharapkan menjadi reaktualisasi perilaku religius dan sosial-keagamaan, sekaligus menjadi sebuah pemetaan terhadap persoalan-persoalan sosial-keagamaan, khususnya persoalan antara sakral dan profan, sehingga perilaku-perilaku masyarakat, khususnya masyarakat Mandar terhadap kesakralan Imam Lapeo tidak terjebak pada bentuk perilaku yang mengarah pada praktik-praktik kemusyrikan.

Ajaran tasawuf aliran Syaziliyah yang dianut dan dikembangkan Imam Lapeo relevan dengan dinamika dan wawasan keislaman umat Islam arus utama (*mainstream*) di Indonesia yang lebih cenderung pada moderasi Islam atau Islam inklusif yang lebih aplikatif dalam pembentukan kepribadian, keteladanan, kesahajaan, dan wawasan kebangsaan. Salah satu pernyataan Imam Lapeo yang sangat menggugah, yaitu ketika ia berkata “agama pada hakikatnya adalah pengaplikasian, dan ilmu sesungguhnya ada di dalam hati bukan dalam tulisan (*al-ilmu fi as-shudur, la fi al-shuthur*)”.

Sakralitas IMAM LAPEO

Oleh karena itu, pensakralan terhadap Imam Lapeo yang tidak bisa dilepaskan dari ajaran tasawufnya, masih tersimpan dalam memori kolektif masyarakat yang memosisikan dia sebagai Waliullah atau *“Tosalam’na Puang, To Malaqbi Paunna, Malaqbi Loana, anna Malaqbi Gau’na.* Dengan demikian, pensakralan terhadap Imam Lapeo merupakan sumber inspirasi kebaikan.

KEPUSTAKAAN

- Abdullah, Amin, *Pengantar Buku Metodologi Studi Agama*, dalam Ahmad Norma Permata (ed.), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Ahmad, Abd. Kadir, *Ulama Bugis*, Makassar: Kerjasama Litbang Agama dengan Indobish Publishing, 2008.
- Ahmad, AinurRofiq, *Tiga Kiai Khos*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2008.
- Ali, Mukti, *Asal-Usul Agama*, Yogyakarta: Yayasan Nida, 1970.
- Arberry, A.J., *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, terj. Bambang Herawan, Bandung: Mizan, 1993.
- Ardhani, Mohammad, “Tarekat Zyadzilyah Terkenal dengan Variasi Hizbnya”, dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006.
- Asdy, Ahmad, *Hakekat dan Nilai Budaya Mandar*, Polman: Yayasan Mahaputra Mandar, 2013.

Sakralitas IMAM LAPEO

- _____, *Ibu Agung H. A. Depu*, Polman: Yayasan Mahaputra, t.t.
- Atjeh, Aboebakar, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta: FA. Tawi, 1966.
- Azwar, Saifuddin, *Sikap Manusia: Teori dan Pengukurannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Bakhtiar, Laleh, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi: Dari Maqam-Maqam hingga Karya Besar Dunia Sufi*, terj. Purwanto, Ujungberung: Marja, 2008.
- Berger, Peter. L., *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Bertens, K., "Yang Sakral dan Yang Profan dalam Penghayatan Tradisional Homo Religius menurut Mircea Eliade", dalam *Ulumul Quran*, Vol. III, No. 3, Tahun 1992.
- Dayaksini, Tri, et.all., *Psikologi Lintas Budaya*, Malang: UMM Press, 2008.
- Daymon, Christine dan Immy Holloway, *Metode-Metode Riset dalam Public Relations dan Marketing Communications*, terj. Cahya Wiratama, Yogyakarta: Bentang, 2008
- Dhahir, Ihsan Ilahi, *Dirasat fi al-Tasarwuf*, Lahore: Idarah Tarjuman, 1988
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1982.

- Sociologis*, Roland Roberston (ed.), terj. Akhmad Fedyani Saifuddin, Jakarta: CV. Rajawali, 1988.
- _____, *The Elementary of Religious Life*, New York: The Macmillan Company, 1915.
- Eliade, Mircea, *Metodologi Studi Agama*, (ed.) Ahmad Norma Permata, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Clifford, Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe: The Free Press, t.t.
- _____, *Local Knowledge: Further Essay in Interpretative Anthropology*, New York: Basic Book, 1983.
- Gellner, David. N., “Pendekatan Antropologi”, dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama* terj. Imam Khori, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Glasse, Cyrill, *Ensiklopedi Islam*, terj. Ghufuran A. Mas’adi, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Hadi, Murtadha, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010.
- Hamilton, David, “Tradisi, Pilihan, dan Posisi dalam Penelitian Kualitatif Terapan”, terj. dalam Norman K. Denzin, *Handbook of Qualitative Research*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Humairi, Muhammad bin Abi al-Qasim al-Humairi, *Jejak- Jejak Wali Allah: Melangkah Menuju Gerbang Kewalian Bersama Syaikh Abu Hasan Al-Syadzili*, terj. Saiful Rahman, Jakarta: Erlangga, 2010

- Idham, *Malqbiq: Identitas Orang Mandar*. cet. ke-1, Surakarta: Zada Haniva, 2011.
- Iqbal, Syarifuddin Muhammad, *To Salama Imam Lapeo*. Jaksel: Intermedia Kreasi Mandiri, t.t.
- Ismail, Arifuddin, *Agama Nelayan: Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal*. Yogyakarta: PustakaPelajara, 2012.
- Jailani, Syaikh Abdul Qadir, *Menangkis Bisikan Jahat: Peringatandari Sang Syaikh Agung*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka Hidayah, 2009.
- Kartanegara, Mulyadi, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Kasali, Rhenald, *Manajemen Public Relations: Konsep dan Aplikasinya di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Graffiti, 1994.
- Krisyantono, Rachmat, *Teknik Praktis Riset Komunikasi*, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2008.
- Mansur, Layla, *Ajaran dan Teladan Para Sufi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Mufid, Ahmad Syafii, *Kuasa Jibril dari Sufisme Perennial: Salamullah hingga Spiritualisme Eden*, dalam Martin van Bruinessen (ed.): *Urban Sufism*, Jakarta: Raja Grafindo, 2008.
- Mulyana, Deddy, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008.

- Mursyid, “Perjuangan KH Muhammad Thahir Imam Lapeo dalam Mendakwahkan Agama Islam di Mandar: Suatu Pendekatan Historis”, *Skripsi*, Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1992.
- Naim, Muhammad Yusuf, et.all., *Ajaran Imam Lapeo*, Makassar: Pustaka Refleksi, 2008.
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Garden of Thruth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*, terj. Yuliani Liputo, Bandung: Mizan, 2010.
- Nicholson, A. Reynold, *The Mystics in Islam*, terj. Tim BA: *Mistik dalam Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1998.
- Pals, Daniel, *Seven Theories of Religions*, terj. Inyik R. Muzir, *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujub Teori Agama*, Yogyakarta: IRCiSod, 2001.
- Purwadaski, Ahmad, “Ratib Samman dan Hikayat Syaikh Muhammad Samman”, *Ulumul Quran*, Nomor 5, Tahun 1996, Volume VI.
- Rais, Muhammad, “Etika Bisnis Wirausahawan Mandar-Majene”, *Disertasi*, Makassar: Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin, 2008.
- _____, *Melintas Batas Syariat: Studi Kasus terhadap Komunitas Sambayang Titto di Majene*, Makassar: Balitbang Agama Makassar, 2010.
- Ritzer, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimuddin, Jakarta: Raja Grafindo,

2003.

Rus'an, *Lintasan Sejarah Islam di Zaman Rasulullah Saw.* cet. ke-2, Semarang: Wicaksana, 1991.

Said, Norman, *Masyarakat Muslim Makassar: Studi Pola-Pola Integrasi Sosial antara Muslim Pagama dengan Muslim Sossorang*, Jakarta: Balitbang Kemenag RI, 2009.

Salim, Agus, *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial: Dari Denzin Guba dan Penerapannya*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

Samovar, Larry, et.all., *Komunikasi Lintas Budaya*, terj. Indri Margaretha: Jakarta: Salemba Humanika, 2010.

Sewang, Ahmad M., *Kebaktian Rabasia Islam Muda (Kris MUDA): Studi tentang Peran Islam dalam Kelasykaran di Sulawesi Barat*, cet. ke-1, Makassar: t.p., 2012.

_____, *Islamisasi Kerajaan Gowa: Abad XVI Sampai Abad XVII*, Jakarta: YayasanObor Indonesia, 2005.

_____, et.all, "Islamisasi di Kerajaan Balanipa-Mandar", *Hasil Penelitian Kerjasama Lemlit UIN Alauddin dengan Puslitlektur Balitbang Kemenag RI*, Jakarta: Balitbang Kemenag RI, 2009.

Siroj, Said Aqil, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, Bandung: Mizan, 2006.

Smart, Ninian, Prolog Buku Peter Connoly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khori,

- Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, Jakarta: Raja GrafindoPersada, 2005.
- Syam, Nur, *Metodologi Penelitian Dakwah: Sketsa Pemikiran Perkembangan Ilmu Dakwah*, Solo: Ramadhani, 1991.
- Suhrawardi, Syihabuddin Umar, *Awarif al-Maarif: Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf*, terj. Ilma Nugrahani, Bandung: Pustaka Hidayah, 2007.
- Sunanto, Musyrifah, *Sejarah Islam Klasik*, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2007.
- Supriyono, Johannes, “Paradigma Kultural Masyarakat Durkheimian”, dalam Mudji Sutrisno (ed.), *Teori-Teori Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Tjanrasasmita, Uka. *Sejarah Nasional Indonesia*, Jilid III, Jakarta: Balai Pustaka, 1977.
- Turmudzi, Endang, *Perselingkuban Kiai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS,
- Turner, Briyan S., *Relasi Agama dan Teori Sosial Komtemporer*, terj. Inyik Ridwan Munzir, Jogjakarta: IRCiSod, 2012.
- Unata, Sindhu, *Dilema Usaha Manusia Rasional*, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Yafie, Ali, “Syari’ah, Thariqah, Haqiqah, dan Ma’rifat”, dalam Jalaluddin Rakhmat (ed.): *Petualangan Spiritual*,

Sakralitas IMAM LAPEO

Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Woorward, Mark, R., *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Yogyakarta: LKiS. 1999.

Zuhriah, *Jejak Wali Nusantara: Kisah Kewalian Imam Lapeo di Masyarakat Mandar*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013.