



Ajid Thohir

Historisitas dan Signifikansi
KITAB MANAQIB
Syekh Abdul Qâdir al-Jilânî
dalam Historiografi Islam

KEMENTERIAN AGAMA RI
BADAN LITBANG DAN DIKLAT
PUSLITBANG LEKTUR DAN KHAZANAH KEAGAMAAN
2011

**HISTORISITAS DAN SIGNIFIKANSI
KITAB MANAQIB
Syekh 'Abdul Qâdir al-Jîlânî
DALAM HISTORIOGRAFI ISLAM**

Ajid Thohir

KEMENTERIAN AGAMA RI
BADAN LITBANG DAN DIKLAT
PUSLITBANG Lektur dan Khazanah Keagamaan
2011

**Historisitas dan Signifikansi
Kitab Manaqib Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî
dalam Historiografi Islam**

Seri Disertasi

**Penulis:
Ajid Thohir**

**Editor:
Kamaludin Abu Nawas**

**Desain Cover & Layout Isi:
Maloho Jaya Abadi Press**

**Diterbitkan Oleh :
PUSLITBANG LECTUR DAN KHAZANAH KEAGAMAAN
BADAN LITBANG DAN DIKLAT
KEMENTERIAN AGAMA RI**

Cetakan Pertama – Oktober 2011

ISBN 978-602-8766-27-2



ISBN 978-602-8766-27-2

KATA PENGANTAR

Heddy Shri Ahimsa-Putra
Antropologi Budaya
Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Gadjah Mada

KITAB *MANAQIB* dan **SEJARAH PROFETIK**

Heddy Shri Ahimsa-Putra
Antropologi Budaya
Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Gadjah Mada

1. Pengantar

Untuk dapat memahami dan mau membaca buku ini hingga selesai, terutama bagi para sejarawan dan ilmuwan sosial-budaya, diperlukan tidak hanya sikap kritis sebagaimana yang selalu dituntut dari setiap ilmuwan, tetapi lebih dari itu adalah keterbukaan yang seluas-luasnya dan kesediaan (atau kemampuan) untuk memaknai “sejarah” melalui sudut pandang yang berbeda. Mengapa demikian? Oleh karena buku ini bukan buku sejarah biasa, yang ditulis berdasarkan atas sumber-sumber sejarah atau dokumen-dokumen tertulis mengenai peristiwa-peristiwa empiris yang terjadi di masa lampau, tetapi merupakan sebuah buku mengenai sejarah dan sumber sejarah yang diawali dengan menyangsikan atau mempertanyakan kembali meskipun secara tidak langsung-berbagai asumsi yang mendasari kajian-kajian sejarah yang telah dilakukan selama ini.

Buku ini adalah sebuah narasi atau cerita mengenai Kitab *Manaqib* yang berisi kisah tentang seorang ulama yang sangat ternama yang di kalangan para sufi dikenal sebagai Sultan Para Auliya atau *wali quthub*-, yaitu Syekh ‘Abdul Qadir al-Jilani, dan di kalangan umat Islam di Indonesia disebut Syekh Abdul Qadir Jaelani-, serta pembahasan mengenai posisi dan signifikansi kesejarahan kitab tersebut, yaitu Kitab *Manaqib* Syekh Abdul Qadir Jaelani (KMSA). Mengapa DR. Ajid Thohir membahas kitab ini? Jawaban atas pertanyaan ini akan menjelaskan pada kita apa yang secara sadar atau secara eksplisit (maupun tidak) ingin disampaikan oleh DR. Ajid melalui buku ini.

2. Kitab *Manaqib* Syekh Abdul Qadir Jaelani (KMSA)

Apa yang dimaksud dengan Kitab *Manaqib*? Secara kebahasaan kata *manaqib* merupakan bentuk jamak dari kata

manqaba, yang berasal dari kata *naqaba*, yang berarti "lubang kecil di tembok tempat mengintip atau melihat". Dalam tradisi sufi hal itu dimaknai sebagai "melihat secara khusus tentang keutamaan perilaku dan keistimewaan seseorang, baik dalam ilmu maupun amaliahnya", atau "pembahasan mengenai kehebatan seseorang yang bisa memasuki dunia yang sulit ditempuh". Dalam paparan yang lain, kata *naqaba* atau *naqib* juga mengandung arti "al-arif bi syahid al qawm, yaitu "kearifan atau kebaikan seseorang yang banyak disaksikan oleh masyarakat umum" (Thohir, 2011)

Atas dasar makna-makna tersebut, *manaqib* diartikan oleh DR.Ajid sebagai "sejenis sirah atau biografi tokoh, namun lebih bersifat menjelaskan tentang berbagai keunggulan atau karamah-karamah yang terjadi pada seseorang yang memiliki nilai istimewa". Kitab *manaqib* adalah tulisan-tulisan yang memuat kisah semacam ini. Kitab *Manaqib* di-definisikan oleh DR.Ajid sebagai "kumpulan catatan sistematis yang menjelaskan tentang berbagai keunggulan atau karamah-karamah yang terjadi pada seseorang yang memiliki nilai istimewa". KMSA adalah kitab semacam itu, dengan tokoh utama yang menjadi titik pusat perhatian dan penceritaan adalah Syekh Abdul Qadir Jaelani (Thohir, 2011:)

KMSA merupakan sebuah kitab yang sangat penting bagi umat Islam, terutama yang mengikuti tradisi atau menjadi warga tarekat Qadiriyyah-Naqshabandiyah. Nama Qadiriyyah di sini diambil dari nama guru utama, tokoh utama dan "pendiri" tarekat ini, yaitu Syekh Abdul Qadir Jaelani. Kitab *Manaqib*, sebagaimana dikatakan oleh DR. Ajid, adalah sebuah "hagiografi" tentang ketokohan seseorang". Di kalangan umat beragama ketokohan seseorang ini ditampilkan dalam berbagai cerita mengenai kehebatan (karamah), kesalehan, keunikan, kepandaian, dari tokoh tersebut, yang biasanya membuat umat

semakin atau terus taat mengikuti ajaran-ajarannya, nasihat-nasihatnya.

Di kalangan penganut seorang tokoh, seperti di kalangan pengikut tarekat Qadiriyyah, kitab *Manaqib* ini telah menjadi suatu bentuk penulisan sejarah yang “memberi pe-ngaruh yang sangat kuat dalam membangun emosional madzhab, baik fiqih maupun ta-rekat sufi”, kata DR.Ajid. Di dunia Islam KMSA “telah menempati posisi yang sangat po-puler”. KMSA telah muncul “dalam berbagai versi dan bahasa”, dan di Indonesia versi KMSA dalam bahasa lokal juga telah bermunculan. Peminat kitab ini bukan hanya para pengikut tarekat Qadiriyyah, tetapi juga “mayoritas masyarakat Muslim tradisional secara umum”. Bahkan, belakangan ini kalangan menengah atas juga mulai banyak yang me-minati Kitab tersebut.

Begitu pentingnya sosok Syekh Abdul Qadir Jaelani di situ, sehingga kitab *manaqib* mengenai beliau tidak hanya satu buah, tetapi banyak sekali. Dalam konteks penelitian yang dilakukan DR. Ajid di sini, pertanyaan yang muncul kemudian: KMSA yang mana yang kemudian harus dipilih untuk ditelaah secara khusus dan mendalam, untuk menja-wab pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan? Ada lima kitab yang digunakan oleh DR.Ajid di sini, yaitu (1) *Bahjat al-Asrar wa Ma'dan al-Anwar*, karya Ali bin Yusuf al-Shathnufy; (2) *al-Rawdl al-Zahir fi Manaqib al-Syaikh 'Abd al-Qodir*, karya Burhanuddin al-Qodiry; (3) *Qolaid al-Jawahir fi Manaqib Taj al-Awliya Syaikh Muhyiddin Abd al-Qadir al-Jilany*, karya Muhammad bin Yahya al-Tadafi al-Hanbaly; (4) *al-Lujain al-Dany Mana-qib Syaikh 'Abd al Qodir al-Jilany*, karya Abdul Karim al-Barzany; (5) *Tafrikh al-Khathir fi Manaqib Syaikh Abd al-Qodir*, karya Muhyiddin al-Irbily. Tentu saja pemilihan buku-buku ini dilakukan atas dasar pertimbangan tertentu, di antaranya adalah: “paradigma dan epistemologi penulisan, struktur dan metodologi, bahan dan

sumber rujukan, retorika dan gaya penulisan, intelektualitas dan kapabilitas penulis dan aspek-aspek lainnya”.

Kitab-kitab itulah yang ditelaah oleh DR.Ajid di sini, dan kemudian dibandingkan satu dengan yang lain untuk diketahui persamaan dan perbedaannya. Ada banyak butir yang dibandingkan, namun tidak setiap butir dibahas secara maksimal, mungkin penulis ingin membiarkannya data itu bicara apa adanya. Hasil perbandingan ini disajikan dalam bentuk tabel, sehingga pembaca dapat dengan mudah mengetahui kitab mana yang memiliki paling banyak unsur-unsur yang dipandang penting oleh peneliti. Hasilnya menunjukkan bahwa kita *Tafrikh al Khathir* memiliki paling banyak unsur. Sayangnya, tabel ini (hal.272-281) ternyata tidak mudah dibaca dan ditafsir, karena unsur-unsur manaqib yang terdapat pada satu buku tidak secara ketat dan runtut dibandingkan dengan unsur-unsur manaqib yang lain, atau lagi-lagi penulis ingin konsisten dengan pola yang ditunjukkannya. Akibatnya, persamaan dan perbedaan di antara kitab-kitab tersebut lebih mudah terlihat oleh pembaca dari aspek-aspek retorika dan konten materinya. Persamaan-persamaan di antara kitab manaqib terlihat terutama pada bagian yang mengisahkan tentang kelahiran dan nasab Syekh Abdul Kadir al Jaelani, proses pencarian ilmunya, murid-murid beliau, dan berbagai karamahnya. Titik perbedaan dari masing-masing Kitab Manaqib adalah susunan dan pilihan cerita tentang karamahnya yang berbeda-beda.

Yang menjadi pertanyaan kemudian adalah: dapatkah kitab-kitab manaqib tersebut dipandang sebagai karya sejarah - sebagaimana diartikan dalam dunia ilmu pengetahuan (Barat)-, atau dokumen yang dapat digunakan sebagai sumber penulisan sejarah? Jika “ya”, apa alasan yang dapat dikemukakan? Jika “tidak”, apa pula alasannya? Dan bagaimana para ilmuwan sosial-budaya atau sejarawan harus menempatkan karya-karya tersebut yang notabene sebagian

besar merupakan kitab yang kisah-kisahnyanya dan lebih mendekati kisah-kisah para sufi dalam konteks “sejarah Islam”?

Persoalan tersebut tidak dapat dipahami dan dijawab melalui sudut pandang ilmu se-jarah “konvensional”, karena isi kitab manaqib yang banyak berupa cerita-cerita tentang hal-hal yang “luar biasa”, ternyata kedudukannya begitu penting dalam dunia tarekat ataupun dalam masyarakat Islam pada umumnya. Oleh karenanya sangat dibutuhkan sudut pandang yang berbeda untuk dapat menempatkan berbagai kitab manaqib tersebut dalam konteks “sejarah Islam”. Sudut pandang yang seperti apa? Itulah yang perlu diketahui, dan apakah sudut pandang tersebut dapat diterima sebagai sudut pandang yang “ilmiah”?

3. Sejarah Profetik

Jawaban atas pertanyaan ini tergantung pada apa makna “sejarah” itu sendiri. Seba-gaimana diketahui, “sejarah” merupakan sebuah konsep atau istilah dengan makna tertentu. Dari analisis saya atas berbagai konteks istilah “sejarah”, saya menemukan sedi-kitnya ada enam makna “sejarah”, (Ahimsa-Putra, 2012). Pertama, *sejarah bisa berarti “masa lampau”, yang berarti “suatu kurun waktu”,* sebagaimana tercermin pada pernya-taan, “Itu peristiwa sejarah”, yang berarti “Itu peristiwa yang terjadi di masa lampau”. Kedua, *sejarah berarti “peristiwa-peristiwa yang terjadi di masa lampau”.* Pernyataan “pe-ristiwa itu telah menjadi bagian dari sejarah” misalnya, bermakna bahwa peristiwa yang dimaksud telah menjadi bagian dari “peristiwa-peristiwa yang terjadi di masa lampau”. Frasa “sejarah Indonesia” seringkali juga dimaknai sebagai peristiwa-peristiwa yang ter-jadi di Indonesia di masa lampau. Peristiwa ini bisa berupa proses-proses perubahan, sehingga sejarah juga selalu dimaknai sebagai “proses perubahan”, atau sebagai

pro-ses interaksi antargejala yang belum tentu menghasilkan perubahan-perubahan. Ketiga, *sejarah juga bisa berarti "tulisan-tulisan, kisah, "dongeng", mengenai peristiwa yang terjadi di masa lampau"*. Frasa "Sejarah Indonesia" biasa diartikan sebagai tulisan-tulisan mengenai atau yang menceritakan keadaan Indonesia di masa lampau. Keempat, *sejarah berarti "cabang ilmu pengetahuan"*. Makna ini terlihat jelas dalam wacana dan pandangan para sejarawan. Di sini "sejarah" dikatakan sebagai sebuah cabang ilmu pengetahuan, terutama ilmu pengetahuan yang "idiografis". Sejarah sebagai ilmu pengetahuan inilah yang diajarkan di perguruan tinggi. Kelima, *sejarah berarti "perspektif", "paradigma"*. Istilah "perspektif sejarah" seringkali digunakan dalam perbincangan para ilmuwan sosial-budaya. Di sini "sejarah" merupakan sebuah cara pandang, sudut pandang, perspektif. Dengan kata lain "sejarah" merupakan sebuah paradigma yang digunakan oleh para ilmuwan untuk memahami gejala-gejala atau peristiwa-peristiwa, baik alam, masyarakat ataupun kebudayaan. Keenam, *sejarah berarti "jurusan" atau "departemen"*. Sering kita mendengar ucapan, "Dia itu mahasiswa sejarah", atau "Saya mau ke sejarah dulu". Sejarah di sini bukanlah paradigma, ilmu atau kisah tentang suatu peristiwa, tetapi "jurusan Sejarah". Sejarah dalam arti "jurusan" ini lebih penting secara administratif daripada secara teoritis. Meskipun demikian, sejarah sebagai "jurusan" tetap penting, karena tanpa infrastruktur sebuah jurusan atau departemen, "sejarah" sebagai ilmu dan paradigma tidak akan dapat berkembang (Ahimsa-Putra, 2012)

Dalam konteks pembicaraan di sini, sejarah dimaknai sebagai tulisan, kisah, ceritera tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi di masa lampau. Mengikuti tradisi penulisan sejarah yang berkembang di Barat yang kini merupakan (satu-satunya?) pandangan tentang sejarah yang dianut oleh para sejarawan di dunia-, tulisan atau ceritera tersebut biasanya

ditulis oleh para sejarawan yang telah menempuh pendidikan dalam bidang "il-mu sejarah" atau dalam bidang ilmu-ilmu sosial-budaya di suatu perguruan tinggi. Ceritera tersebut ditulis berdasarkan atas berbagai keterangan atau fakta yang berhasil di-himpun dari berbagai sumber (surat-surat pribadi, surat kabar, majalah populer dan ilmiah, makalah, laporan, buku, dokumen-dokumen pemerintah, dan sebagainya). Ceritera itu juga dianggap sebagai ceritera yang dapat atau layak dipercaya kebenarannya, sam-pai ketika ada ceritera lain yang menunjukkan kekurangan atau kesalahan ceritera tersebut, dan lebih dapat dipercaya kebenarannya.

Yang menjadi masalah kemudian adalah di kalangan masyarakat tertentu, masyarakat Islam misalnya, ceritera mengenai peristiwa di masa lampau tersebut tidak selalu di-tulis oleh para sejarawan sebagaimana yang dikenal sekarang, tetapi juga oleh individu-individu yang layak dipercaya perkataannya. Ceritera-ceritera ini tidak selalu mengenai peristiwa-peristiwa yang dapat diterima kebenarannya secara empiris maupun logis, karena di dalamnya terdapat kisah-kisah mengenai kemampuan individu-individu tertentu, terutama orang-orang yang saleh, orang-orang suci, untuk melakukan perbuatan-perbuatan tertentu yang tidak dapat dilakukan oleh orang-orang biasa. Kemampuan melakukan perbuatan luar biasa ini -yang dikenal sebagai karamah-, dan biasanya hanya dapat dilakukan oleh orang-orang "pilihan Tuhan" atau nabi, bukan merupakan hal yang aneh di kalangan umat Islam.

Apabila berbagai kisah mengenai karamah orang-orang suci ini kemudian diterima sebagai "sejarah" sebagaimana yang dikenal sekarang, maka sejarah menjadi tidak ada bedanya dengan mitos dan legenda, yang sebagian juga berisi kisah-kisah tentang perbuatan-perbuatan luar biasa yang telah dilakukan oleh individu-individu tertentu. Di sinilah nilai kesejarahan kitab-kitab yang berisi kisah-kisah seperti itu, di

antaranya adalah KMSA, dipertanyakan. Lantas bagaimana kita harus menempatkan kitab-kitab seperti KMSA dalam konteks ilmu-ilmu sosial-budaya, termasuk di dalamnya ilmu sejarah? Ti-dak ada jalan lain kecuali dengan membangun sebuah paradigma sejarah baru, yang berbeda dengan paradigma sejarah yang sudah ada, terutama pada asumsi-asumsi dasarnya mengenai kenyataan sosial-budaya dan kebenaran.

Paradigma sejarah baru inilah yang saya sebut sebagai "sejarah profetik", yaitu cabang ilmu sejarah yang merupakan salah satu ranting dari cabang ilmu sosial-budaya profetik. Sementara ilmu sosial-budaya profetik itu sendiri adalah salah satu cabang dari ilmu profetik, yaitu suatu ilmu pengetahuan yang menerima wahyu, kumpulan wahyu atau kitab suci sebagai salah satu sumber pengetahuan. Gagasan mengenai ilmu profetik ini di Indonesia -seingat saya- pada mulanya berasal dari Prof. Dr. Kuntowijoyo, guru besar sejarah dari Fakultas Ilmu Budaya, UGM. Gagasan ini dituangkan dalam bukunya yang berjudul *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, diterbitkan tahun 2004. Meskipun demikian, pemikiran-pemikiran beliau mengenai ilmu tersebut sudah ditebar bibit-bibitnya lebih awal dalam bukunya *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (1991). Apa yang digagas oleh Kuntowijoyo di situ pada dasarnya bukanlah hal yang sama sekali baru dalam jagad pemikiran Islam. Dari tulisan-tulisannya kita dapat menemukan tokoh-tokoh pemikir Islam yang banyak mempengaruhi dan memberikan inspirasi pada beliau.

Kuntowijoyo menulis bahwa "Asal-usul dari pikiran tentang Ilmu Sosial Profetik itu dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan Muhammad Iqbal dan Roger Garaudy". Muhammad Iqbal adalah tokoh pemikir Islam, sedang Roger Garaudy adalah ahli filsafat Prancis yang masuk Islam. Kuntowijoyo banyak mengambil gagasan dua pemikir untuk mengembangkan apa

yang diangan-angankannya sebagai ilmu-ilmu profetik, lebih khusus lagi ilmu sosial profetik, karena beliau adalah seorang sejarawan, seorang ilmuwan sosi-al.

Ilmu sosial profetis menurut Kuntowijoyo juga merupakan ilmu sosial yang transfor-matif, yang “tidak berhenti hanya untuk menjelaskan fenomena sosial namun juga beru-paya untuk mentransformasikannya”. Kuntowijoyo mengusulkan adanya ilmu-ilmu sosial profetik, yaitu ilmu-ilmu sosial “yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa dan oleh siapa. Oleh karena itulah ilmu sosial profetik tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu” (2006: 11).

Pertanyaannya kemudian adalah etik yang mana, dan profet (nabi) yang mana? Sebagai seorang Muslim, tentu saja Kuntowijoyo kemudian menengok ke agama Islam. Akan tetapi, bukan itu saja alasannya. Faktor lain yang tidak kalah pentingnya adalah tidak adanya agama-agama lain yang dijadikan basis bagi ilmu pengetahuan kita seka-rang ini. Ilmu pengetahuan yang kita warisi dari masyarakat dan pandangan hidup Barat adalah ilmu pengetahuan yang telah kehilangan roh spiritualnya (Ahimsa-Putra, 2011a). Oleh karena itu, menurutnya “kita perlu memahami Al Qur’an sebagai paradigma”, dan paradigma yang dimaksudkan oleh Kuntowijoyo adalah paradigma sebagaimana yang dimaksud oleh Kuhn. Katanya, “Dalam pengertian ini, paradigma Al Qur’an berarti suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana Al Qur’an memahaminya. Konstruksi pengetahuan itu dibangun oleh Al Qur’an pertama-tama dengan tujuan agar kita memiliki “hikmah” yang atas dasar itu dapat dibentuk peri-laku yang sejalan dengan nilai-nilai normatif Al Qur’an, baik pada level moral

maupun pada level sosial. Akan tetapi konstruksi pengetahuan ini rupanya juga memungkinkan kita untuk merumuskan desain besar mengenai sistem Islam, termasuk dalam hal ini sistem ilmu pengetahuannya. Jadi, di samping memberikan gambaran aksiologis, paradigma Al Qur'an juga dapat berfungsi untuk memberikan wawasan epistemologis..." (Kuntowijoyo, 2006: 11).

Sehubungan dengan itu Kuntowijoyo terlihat sangat setuju dengan pandangan Roger Garaudy, yang mengatakan bahwa filsafat Barat (filsafat kritis) "tidak memuaskan, se-bab hanya terombang-ambing antara dua kubu, idealis dan materialis, tanpa kesudahan. Filsafat Barat (filsafat kritis) itu lahir dari pertanyaan: bagaimana pengetahuan itu di-mungkinkan. Dia [Garaudy] menyarankan untuk mengubah pertanyaan itu menjadi: ba-gaimana wahyu itu dimungkinkan.." (2006:97). Garaudy berpendapat bahwa "Filsafat Barat sudah "membunuh" Tuhan dan manusia". Oleh karena itu dia menyarankan "supa-ya umat manusia memakai filsafat kenabian dari Islam (Garaudy, 1982: 139-168) deng-an mengakui wahyu" (2006: 98). Tentu saja pengakuan atas wahyu sebagai salah satu basis atau salah satu sumber ilmu pengetahuan ini akan berimplikasi pada asumsi-asumsi filosofis mengenai ilmu pengetahuan itu sendiri.

Wahyu merupakan pengetahuan yang didapat oleh para Nabi dari Sang Maha Pencipta, baik secara langsung ataupun melalui perantaraan malaikatNya. Sebagian isinya berupa perintah-perintah dari Sang Pencipta kepada manusia, sebagian di antaranya ju-ga berupa kisah-kisah tentang berbagai peristiwa yang terjadi di masa lampau, menge-nai para Nabi dan juga mengenai kaum-kaum tertentu. Sebagian wahyu ini kemudian ditulis dan dihimpun menjadi sebuah kitab, yang kemudian dijadikan dasar dan acuan da-lam bertindak, mengambil keputusan, memahami dan menafsirkan kehidupan, dan juga dijadikan mantra.

Kitab Al Qur'an adalah salah satu contohnya. Dalam kitab ini terhimpun kisah-kisah para Nabi, janji-janji Allah SWT, Sang Maha Pencipta, kepada orang-orang yang beriman, ancaman-ancaman dari Allah untuk mereka yang tidak beriman, kisah-kisah kaum-kaum tertentu, doa para Nabi, ayat yang dapat dijadikan penyembuh atau yang dapat mengusir syetan, dan sebagainya. Jadi, sebagian isi Al Qur'an sebenarnya adalah kisah-kisah, ceritera tentang kaum tertentu dan peristiwa-peristiwa penting yang dialami oleh sejumlah Nabi. Kisah-kisah ini tentu saja adalah juga sejarah. Bahkan, bagi sebagian penganut agama Islam merupakan sejarah yang lebih benar, lebih dapat dipercaya daripada sejarah yang ditulis oleh para sejarawan, karena isi kitab tersebut berasal dari Sang Maha Pencipta, yang menciptakan umat manusia dan peristiwa-peristiwa itu sendiri. Sejarah yang terkandung dalam kitab tersebut merupakan sejarah yang paling shahih, paling dapat dipercaya kebenarannya.

Ketika wahyu yang juga sejarah tersebut dianggap dapat dan bahkan harus dijadikan salah satu sumber ilmu pengetahuan sejarah maka keseluruhan dasar bangunan ilmu sejarah perlu mengalami revisi besar-besaran, karena di situ tidak ada lagi garis tegas yang membedakan antara pengetahuan dengan ilmu pengetahuan, sebagaimana yang selama ini dianut. Asumsi-asumsi filosofis yang bersumber pada filsafat positivisme tidak lagi cukup untuk menjadi landasan bagi sejarah yang mengakui wahyu sebagai salah satu sumber pengetahuan sejarah. Bukan hanya itu, bahkan juga aliran filsafat lainnya –seperti fenomenologi, hermeneutik, materialisme, historisisme, post-modernisme- tidak lagi dapat dijadikan landasan pengetahuan sejarah yang baru, yang mencakup pengetahuan sejarah yang berasal dari kitab-kitab keagamaan. Diperlukan filsafat ilmu atau epistemologi baru untuk dapat menampung pandangan tersebut. Epistemologi

Inilah yang saya sebut sebagai epistemologi profetik. Ilmu pengetahuan yang dibangun di atas landasan epistemologi ini disebut ilmu profetik, sedang paradigma-paradigma yang muncul di dalamnya disebut paradigma profetik.

Epistemologi profetik memasukkan wahyu sebagai salah satu sumber pengetahuan. Inilah yang membedakan epistemologi tersebut dengan epistemologi yang lain dalam ilmu sosial-budaya. Dalam epistemologi ini wahyu yang diyakini berasal dari Sang Maha Pencipta pada dasarnya telah menjadi bagian dari pengetahuan manusia. Sebagian pengetahuan dari wahyu ini adalah pengetahuan mengenai berbagai gejala empiris yang ada dan pernah ada dalam kehidupan manusia, termasuk berbagai peristiwa sejarah di masa lampau. Kisah mengenai Nabi Musa a.s. dalam al Qur'an misalnya, merupakan kisah sejarah yang dapat diyakini kebenarannya, karena pengetahuan tersebut datangnya dari Sang Maha Pencipta, disampaikan kepada NabiNya, yang dapat dipercaya kejujurannya. Bahwa kisah tersebut sebagian di antaranya dianggap tidak masuk akal untuk pikiran manusia di zaman sekarang -misalnya kisah Nabi Musa AS., membelah laut dengan tongkatnya-, hal itu tidak berarti bahwa keseluruhan kisah tentang Nabi Musa lantas harus dianggap sebagai kisah yang tidak pernah ada dalam dunia nyata di masa lalu.

Jika wahyu dapat dijadikan basis ilmu pengetahuan, maka dengan sendirinya berbagai kitab tentang orang-orang suci yang dikaruniai karamah-karamah tertentu juga dapat menjadi basis ilmu pengetahuan, terutama ilmu sosial-budaya, seperti arkeologi, antropologi, sosiologi, sejarah, psikologi, dan sebagainya. Kebenaran sejarah kitab ini tentu saja tetap harus dipastikan melalui telaah yang teliti atas teksnya sebagaimana halnya telaah kritis atas sumber-sumber sejarah yang lain-, diiringi dengan penelitian empiris lainnya. Posisi inilah yang juga ditempati oleh KMSA dalam konteks sejarah profetik.

. Epistemologi dan paradigma profetik inilah yang sebenarnya ada di balik penulisan buku DR. Ajid Thohir. Ilmu sejarahnya dapat disebut sebagai sejarah profetik. Mengingat bahwa epistemologi dan paradigma profetik ini belum sangat populer di Indonesia sebagian ilmuwan di UGM dan UII di Yogyakarta kini tengah berupaya mengembangkannya, maka tidak akan terlalu mengherankan bilamana buku ini nantinya akan mendapat kritik tajam dari mereka yang tidak sepakat dengan pandangan-pandangan filosofis epistemologi profetik. Namun, hal seperti itu tidak perlu terlalu dirisaukan. Sebaliknya, kritik-kritik tersebut perlu disambut dengan tangan terbuka dan lapang dada, karena akan dapat menjadi masukan untuk memperkuat landasan epistemologis sejarah profetik yang tengah dibangun.

Agar dapat terjadi dialog keilmuan yang bermanfaat mengenai buku ini antara ilmuwan sosial-budaya dan sejarawan yang berbeda pandangan epistemologis dan paradigmatiknya dengan para ilmuwan yang menggunakan paradigma profetik, diperlukan pasangan yang lebih mendalam mengenai hubungan teoritis dan konseptual antara KMSA sebagai objek dan sumber kajian sejarah dengan paradigma sejarah profetik.

4. KMSA dan Sejarah Profetik

Pertanyaan pokok yang muncul di sini adalah: dapatkah KMSA sebagai sebuah kitab yang berisi kisah tentang seorang syekh ternama dalam agama Islam dijadikan sebagai sumber penulisan sejarah “empiris”, sebagaimana yang biasa dilakukan di kalangan sejarawan? Jawabnya sangat jelas: bisa. Dapatkah kitab tersebut dikatakan sebagai sejarah juga? Tentu saja dapat. Jika demikian, bagaimana dengan karamah atau kisah-

kisah tentang kemampuan Syekh tersebut untuk melakukan berbagai hal yang berada di luar kemampuan manusia biasa, sehingga lebih mirip “dongeng” daripada kisah nyata? Apakah itu dapat menjadi bahan penulisan sejarah? Tentu saja dapat. Jawaban-jawab-an ini perlu dijelaskan lebih lanjut.

Pertama, sejarah pada dasarnya adalah ceritera mengenai peristiwa-peristiwa tertentu, baik itu mengenai asal-muasalnya, maupun mengenai perkembangannya; atau mengenai individu-individu tertentu, baik itu mengenai asal-usulnya, latarbelakang sosial-budayanya, berbagai perilaku dan perbuatannya, maupun mengenai pemikiran-pemikirannya. Setiap penulisan sejarah -seperti yang dilakukan oleh para sejarawan pada umumnya- selalu menggunakan berbagai macam sumber informasi. Yang utama adalah sumber informasi berupa tulisan-tulisan, dokumen, surat-surat pribadi, surat kabar, la-poran. KMSA termasuk dalam kategori sumber tertulis ini. Bahwa di situ juga terkandung berbagai kisah mengenai kemampuan luar biasa Syekh Abdul Qadir Jaelani, hal itu tidak dapat membuat KMSA menjadi bukan sumber sejarah. KMSA tetap merupakan salah satu sumber sejarah. Bahkan, untuk umat Islam merupakan sumber sejarah yang sangat penting. Apalagi diketahui bahwa mereka yang menulis KMSA ini adalah juga para ulama atau orang-orang yang sangat saleh dan berpengetahuan, yang perkataan-perkataannya layak dipercaya kebenarannya.

Berbagai kisah mengenai kemampuan luar biasa Syekh Abdul Qadir Jaelani bahkan tetap harus dipertahankan, karena kisah tersebut dapat menjadi data bagi dua jenis sejarah. Pertama adalah sejarah mengenai Syekh itu sendiri, terutama mengenai berbagai karamahnya. Himpunan mengenai berbagai karamah ini tentu akan dapat menjadi kitab sejarah, yaitu sejarah karamah Syekh Abdul Qadir Jaelani. Sejarawan yang tertarik pada fenomena karamah ini dapat saja menganggap bahwa karamah-karamah tersebut memang benar-benar

dimiliki, berbagai peristiwa aneh yang bersumber pada karamah itu juga betul-betul terjadi di masa lalu. Dia kemudian dapat mengklasifikasi serta me-nyusun urutan jenis karamah tersebut berdasarkan atas periode-periode dalam kehidupan Syekh tersebut. Dari sini mungkin akan muncul sebuah sejarah tentang karamah Syekh, yang menceritakan tentang karamah-karamah dan berbagai peristiwa uniknya dimulai dari masa kanak-kanak hingga ketika Syekh meninggal dunia. Mungkin sekali, kisah tentang karamah ini akan terlihat berjalan seiring dengan tahap-tahap pembelajaran beliau di bawah asuhan berbagai syekh di masa itu. Kisah sejarah seperti ini tentu tidak akan kalah berharganya dengan sejarah para pahlawan yang gugur atas nama se-buah bangsa, seperti sejarah kehidupan Jenderal Sudirman misalnya.

Kedua, sejarah mengenai corak pemikiran masyarakat Islam di masa itu, terutama berkenaan dengan pemikiran tentang seorang Syekh, tentang apa yang dianggap pen-ting pada diri seorang tokoh keagamaan, sekaligus tentang kedudukannya dalam masyarakat, dan juga tentang pemikiran mereka mengenai penulisan "sejarah" mereka sendiri. Ini semua dapat diketahui lewat metode tafsir dan inferensi (penarikan kesimpulan) atas kisah-kisah yang terdapat dalam KMSA. Dengan menganalisis cara para ulama atau penulis menampilkan sosok Syekh Abdul Qadir Jaelani, dapat diketahui pandang-an-pandangan para penulis yang tersembunyi di balik teks atau kisah yang mereka tulis, asumsi-asumsi yang tidak mereka nyatakan mengenai apa yang penting untuk ditampil-kan dari seorang tokoh agama, panutan masyarakat, seperti Syekh Abdul Qadir Jaelani, hal-hal apa yang mereka lupakan atau sengaja tidak mereka tulis mengenai kisah-kisah tentang Syekh tersebut, dan masih banyak lagi aspek lainnya. Dengan kata lain, KMSA di sini tidak hanya dapat diposisikan sebagai salah satu sumber penulisan sejarah, tetapi juga sebagai petunjuk mengenai corak penulisan sejarah yang berlaku atau banyak

dianut di kalangan penulis atau ulama Islam di masa itu. Dalam posisi kedua inilah KMSA juga dapat menjadi contoh sebuah corak lain dari penulisan sejarah atau historio-grafi.

Berkenaan dengan status kebenaran empiris berbagai kisah mengenai karamah dalam KMSA tentu dapat diperdebatkan. Akan tetapi, perdebatan mengenai hal itu pada dasarnya tidak akan banyak membawa manfaat, mengingat dari sudut pandang tertentu sejarah juga dapat dilihat sebagai "mitos", yaitu ceritera yang kebenarannya empirisnya selalu dipertanyakan oleh mereka yang tidak percaya pada kebenaran isi mitos tersebut. Kemerdekaan Indonesia misalnya, dalam keyakinan banyak orang Indonesia diperoleh atau dimulai pada tanggal 17 Agustus 1945, ketika Bung Karno dan Bung Hatta sebagai presiden dan wakil presiden Republik Indonesia, menyatakan kemerdekaan Indonesia tersebut. Sementara itu, bagi orang Belanda, kemerdekaan Indonesia secara de facto baru terjadi ketika ada penyerahan kekuasaan dari pihak Belanda kepada pihak Indonesia, setelah dilangsungkannya Konferensi Meja Bundar (KMB), yaitu di bulan Desember 1949. Oleh karena itu, kemerdekaan Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945 adalah sebuah mitos di mata orang Belanda, sedang bagi orang Indonesia peristiwa tersebut adalah sebuah kenyataan sejarah, yang jika tidak diakui oleh pihak lain akan membuat orang atau bangsa Indonesia tersinggung.

Belajar dari kasus tersebut, yaitu pandangan orang Indonesia dan Belanda yang berbeda mengenai status kebenaran sejarah kemerdekaan Indonesia tersebut, kita dapat mengatakan bahwa status kesejarahan KMSA yang dipertanyakan oleh kalangan tertentu tidak harus membuat KMSA kehilangan status tersebut, karena hal ini juga masih dapat diperdebatkan. Namun, pandangan seperti ini tidak akan menyelesaikan masalah, karena akar permasalahan tidak diidentifikasi dan kemudian didiskusikan.

Dalam "Kata Pengantar" ini saya mencoba menunjukkan bahwa kesangsian terhadap status kesejarahan KMSA pada dasarnya bersumber pada pandangan epistemologis tertentu mengenai sejarah, ilmu pengetahuan dan pengetahuan. Untuk dapat menerima KMSA sebagai sebuah karya dan/atau sumber penulisan sejarah diperlukan sudut pandang yang berbeda, yang saya sebut sebagai paradigma profetik. Paradigma yang me-ngakui wahyu dari Tuhan sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan ini dengan sen-dirinya dapat mengakui kisah-kisah tentang karamah para wali sebagai kisah sejarah dan/atau sumber penulisan sejarah, karena sejarah -dalam pandangan paradigma ini- tidak lebih dari kisah tentang manusia, masyarakat dan kebudayaannya, di masa lampau yang kebenaran empirisnya selalu dapat dipertanyakan oleh siapapun

Menerima dan mengakui "kesejarahan" (*historicity*; historisitas) KMSA akan memung-kinkan sejarawan memetik beberapa manfaat, yang memungkinkan mereka memperkaya isi atau substansi sejarah Islam serta corak historiografinya. Jika hal ini dapat disepa-kati maka otomatis buku karya DR.Ajid Thohir ini perlu dijadikan buku referensi dalam pengajaran ilmu sejarah di tingkat universitas. Tentu saja kesepakatan akademik ini per-lu dibangun di atas landasan pemikiran yang kokoh, yang hanya dapat lahir dari dialog kritis mengenai isi buku ini.

5. Penutup

Belum banyak setahu saya upaya-upaya yang dilakukan oleh sejarawan Indonesia untuk mencoba menggali dan mengidentifikasi corak-corak historiografi lokal yang masih hidup di kalangan suku-sukubangsa atau golongan-golongan sosial tertentu, baik di In-donesia maupun di negeri lain. Salah

satu kendala yang dihadapi di sini adalah langka-nya sumber-sumber historiografi lokal tersebut. Di tengah kendala yang sulit diatasi ini Dr.Ajid Thohir telah berusaha sekuat tenaga untuk tidak menyerah. Didukung oleh pe-nguasaan bahasa Arab, DR.Ajid Thohir telah berhasil mengungkap sebuah corak historiografi yang ada dan populer di kalangan umat Islam, yang dikenal sebagai genre manaqib.

Dari sudut pandang historiografi yang tumbuh di atas landasan pemikiran-pemikiran filsafat di Barat, historiografi bergenre manaqib ini sangat mungkin disangsikan kesejarahannya. Namun, di tengah dunia yang post-modern ini, di mana satu pandangan filosofis tertentu telah kehilangan kemampuannya untuk mendominasi jagad pemikiran para ilmuwan dan masyarakat pada umumnya, genre manaqib justru perlu ditelaah, diteliti dan dipelajari secara serius, karena genre ini dapat menjadi alternatif dalam historiografi dan dapat membawa manfaat bagi pembangunan dan pengembangan kesadaran seja-rah, serta manfaat bagi peningkatan kualitas kehidupan manusia itu sendiri.

Di tengah lambannya, jika bukan kemandegannya pengembangan genre historio-grafi baru di Indonesia, upaya Dr.Ajid Thohir menampilkan kesejarahan dari sebuah genre historiografi Islam ini terasa bagaikan segelas air zam-zam sejuk pengobat dahaga ,di tengah keringnya wacana keilmuan yang berbobot di Indonesia.

Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, H.S. 2011a. *Paradigma Profetik: Mungkinkah? Perlukah?*. Makalah seminar.

_____. 2011b. *Paradigma Profetik: Sebuah Konsepsi*. Makalah seminar

_____. 2012. *”Sejarah Baru”?: Sejarah sebagai Ilmu dan Paradigma*. Makalah Seminar.

Anonim. 2002. *Laporan Penyelenggaraan Sarasehan Ilmu-ilmu Profetik, Universitas Gadjah Mada*. Yogyakarta.

Kuntowijoyo. 2006. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Thohir, A. 2011. *Historisitas dan Signifikansi Kitab Manaqib Syekh 'Abdul Qadir al-Jillani Dalam Historiografi Islam*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, Kementrian Agama.

00000

ABSTRAK

Penelitian ini ingin menengahi secara akademik posisi KMSA dalam historiografi Islam. Selama ini perdebatan intelektual di kalangan orientalis dan puritanis pada satu sisi, dan kreator penulis KMSA serta pendukungnya pada sisi yang lain, masih belum menemukan titik temu yang konkrit. Sebagai salah satu model di antara karya tulis sejarah Islam yang cukup populer dalam historiografi Islam, *Kitab Manaqib Syekh 'Abdul Qâdir al-Jîlanî* (KMSA) masih menempati posisi akademis yang dipandang cukup problematis. Bukan hanya objek dan tema-nya yang dianggap kaum positivis terlalu masuk pada wilayah-wilayah meta-historis, metodologi dan epistemologinya, paradigma penulisan dan sumber-sumber yang digunakannya, gaya dan retorika penulisannya yang cenderung lebih bersifat penyanjungan, dan masih banyak lagi hal lain yang mengundang banyak perdebatan ilmiah di dalamnya.

Oleh karena itu permasalahannya adalah, apakah KMSA memiliki hubungan dan basis yang legitimatif dalam doktrin Islam hingga pantas masuk dalam kategori historiografi Islam? Bagaimana menyikapi perdebatan tentang KMSA serta teori dan pendekatan apa yang bisa melihat KMSA secara objektif? Mengapa Syekh 'Abdul Qâdir al-Jîlanî muncul dalam ketokohan sejarah Islam dan melahirkan banyak KMSA? Paradigma apa yang melandasi kemunculannya? Epistemologi dan metodologi apa yang menjadi dasar-dasar akademiknya? Bagaimana memposisikan dan mengukur historisitas dan signifikansinya dalam

historiografi Islam? Bagaimana sumber dan retorika penulisannya? Mengapa KMSA memiliki banyak versi dan model? Apakah semua karya mengacu pada karya-karya sebelumnya? Bagaimana perkembangan sanad dan rawi serta perkembangan KMSA di dunia Islam?

Metodologi yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode sejarah, dan beberapa pendekatan ilmu sosial lainnya, termasuk di antaranya filologi, hermeneutika, dan semiotika. Hal ini didasarkan, bahwa aspek-aspek yang termuat dalam materi-materi KMSA bukan hanya menyangkut dimensi-dimensi teks historis tapi juga meta-historis.

Setelah dikaji dalam waktu yang relatif lama, tema dan objek kajian *Kitab Manaqib* selalu menyangkut aspek-aspek mengenai keunggulan seseorang (hagiografi). Secara khusus KMSA sebagai karya yang cukup berani dalam mengungkapkan dan menggambarkan fenomena karamat al-Jilani –meskipun sebagai sesuatu yang berada di luar hukum akal (*khawāriq*). Sehingga dalam hal ini KMSA merupakan karya sejarah yang khas, dan menjadi *genre* tersendiri dari sekian banyak model dalam historiografi Islam. Berbagai karamatnya bisa dilihat sebagai fenomena historis, karena persituwanya bersifat empiris; menyangkut dan melibatkan banyak hal, dimana orang-orang sekitarnya ikut menyaksikan dan merasakan realitas tersebut. Metodologi yang dikembangkan KMSA adalah sistem riwayat dengan sanad-sanad yang terpercaya. Epsitemologinya didasarkan atas pengetahuan *karāmah*, *barakah*, *kasyf*, *ru'yah shādiqah*, *musyahadah* dan aspek-aspek lain dalam dimensi sufistik. Fungsi KMSA bukan hanya sekedar sebagai karya sejarah, tapi juga sebagai kurikulum dan media petunjuk

pembelajaran bagi para salik dalam menapaki perjalanan spiritual, dan menempatkan al-Jilany sebagai vigur sentral yang menjadi keteladanan sufistiknya.

Pusat-pusat rawi dan perkembangan penulisan KMSA umumnya berada di sekitar pusat-pusat Zawiyah Qodiriyyah. KMSA ditulis secara akademik dan saling menguatkan, bukan hanya oleh murid-muridnya, tapi juga oleh para ulama (sejarawan) termasuk masyarakat umum yang mengapresiasinya. Historisitas materi-materi KMSA terlihat bukan hanya dari banyaknya saksi yang meriwayatkannya, tapi juga rawi-rawi yang melaporkannya dipandang oleh para ahli riwayat cukup dipercaya. Sedangkan signifikansinya dalam historiografi Islam, KMSA bukan hanya telah menampilkan suatu model dan karakter biografi khusus, tapi juga secara massif karya ini telah mengundang banyak penggemar serta menampilkan jumlah karya yang sangat variatif dan produktif.

Temuan ini sekaligus menyanggah pandangan Carra de Vaux yang menilai KMSA sebagai "legenda absurd", karena ia hanya melihat materi-materi yang ada di dalamnya sangat bertolak belakang dengan isi dan semangat karya-karya al-Jilany sendiri. Kesimpulan penelitian ini pula merespon para puritanis yang terlalu kaku dalam melihat isi materi KMSA, dan menganggapnya telah merusak akidah Islam (tauhid); penyanjungannya terhadap al-Jilany bukan hanya telah menyamai para Nabi, tapi juga dalam beberapa kasus telah melampaui eksistensi kenabian.

Padahal bagaimanapun bentuknya, seluruh fenomena karamat di kalangan para waliyullah —menurut al-Kumshahnawy dalam *Jâmi' Ushûl al-Awliyâ*—nya dan al-Nabhâny dalam *Jâmi' Karâmât al-Awliyâ*—nya—, bukanlah atas

kemauannya sendiri, tapi semuanya atas kehendak dan kreasi Tuhan, dan fungsinya sebagai media untuk menambah keyakinan penganut agamanya dan membuktikan akan keagungan-Nya. Penelitian ini nampaknya sejalan dengan pikiran Ignaz Goldzihar, yang menyatakan bahwa adanya pengagungan terhadap waliyullah sangat memungkinkan terjadi dalam dunia Islam, karena dalam doktrinnya sendiri mengakui keberadaan mereka dan menghormatinya. A.J. Arberyy sendiri mengakui bahwa al-Jilany sebagai sufi besar dan memiliki banyak murid, dan semuanya sebagai pengagumnya. Terlepas dari apa yang telah dikatakan para peneliti tersebut, penelitian terhadap KMSA berdasarkan pendekatan fenomenologi ini menyimpulkan bahwa KMSA adalah sebagai karya sejarah yang memiliki nilai historis dengan kreatifitas yang cukup tinggi, sebagai kelanjutan dari model-model sebelumnya seperti *sirah*, *tarjamah*, atau *thabaqat* dan intinya ia menjadi sebuah model tersendiri dalam mengungkap ketokohan seorang muslim.

DAFTAR ISI

SEPATAH KATA	iii
KATA SAMBUTAN	vii
ABSTRAK	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI	xv
DAFTAR ISI	xvii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Permasalahan	16
C. Pembatasan dan Rumusan Masalah.	18
D. Penelitian Terdahulu yang Relevan	19
E. Tujuan Penelitian	33
F. Manfaat dan Signifikasi Penelitian	35
G. Sumber dan bahan Penelitian	36
H. Metodologi dan Langkah-langkah Penelitian.....	39

BAB II AKUMULASI PERDEBATAN SEKITAR KITAB MANAQIB SYEKH 'ABDUL QÂDIR AL-JÎLÂNÎ DAN PENDEKATAN METODOLOGI

A. Komentar para sarjana tentang Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî.....	48
B. Komentar Puritanis tentang Historiografi Kewaliannya.....	52
C. Perdebatan dan Peta Akademik tentang KMSA.....	56

D.	Pendekatan Teoritis dan Metodologis.....	68
D.1.	Historiografi Sufi dalam Perspektif Fenomenologi.....	69
D.2.	Fenomenologi sebagai Metode Ilmu.....	74
D.3.	Fenomena Ruh dalam Pemikiran dan Historiografi Sufi.....	81
D.4.	Penyikapan Akademik	88

BAB III BIOGRAFI DAN KETOKOHAN SYEKH 'ABDUL QÂDIR AL-JÎLÂNÎ DALAM BERBAGAI KITAB MANAQIBNYA

A.	Keluarga dan Kelahiran Syekh 'Abdul Qâdir al-Jîlânî	93
B.	Pertumbuhan dan Lingkungan Pendidikan.....	95
C.	Kondisi Sosial, Politik dan Keagamaan.	105
D.	Intelektualitas, Aktifitas Keseharian dan Karya-karyanya.....	113
D.	Karamah-karamah Syekh 'Abdul Qâdir al-Jîlânî.....	121

BAB IV KITAB MANAQIB SYEKH 'ABDUL QÂDIR AL-JÎLÂNÎ DALAM PERSPEKTIF HISTORIOGRAFI ISLAM

A.	Ruang Lingkup Historiografi Islam.....	129
B.	Posisi Ilmu Tarikh Sebagai Ilmu Agama.....	134
C.	Penulisan Sejarah Islam; Sejarah Tokoh dan Sejarah Sosial.....	144

D.	Beberapa Model dan Akar Penulisan Sejarah Tokoh.....	157
D.1.	Tradisi Penulisan Model <i>Ansāb</i> ...	157
D.2.	Tradisi Penulisan Model <i>Sirah</i> dan <i>Tarjamah</i>	162
D.3.	Tradisi Penulisan Model <i>Thabaqat</i> ..	167
E.	Landasan Penulisan Manaqib dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits.....	170
F.	Karakter Umum Model <i>Kitab Manaqib</i> , <i>Thabaqat</i> , <i>Sirah</i> dan <i>Tarjamah</i>	183
G.	Kitab Manaqib di Kalangan Madzhab Fiqh dan Sufi	187
H.	Konsep Kewalian dalam Tradisi dan Historiografi Sufi	195
I.	Makna dan Substansi Historiografi Sufi.....	210
J.	KMSA Sebagai Bagian dari Model Historiografi Sufi.....	219

BAB V HISTORISITAS DAN SIGNIFIKANSI KMSA DALAM HISTORIOGRAFI ISLAM

A.	KMSA sebagai Karya Sejarah	231
B.	Perkembangan Zawiyah dan Gerakan Penulisan KMSA.....	244
C.	Beberapa Model dan Struktur Penulisan KMSA.....	256
C.1.	<i>Bahjat al-Asrâr wa Ma'dan al-Anwâr</i> ..	258
C.2.	<i>Qalâid al-Jawâhir fi Manâqib Syaikh 'Abd al-Qâdir</i>	261
C.3.	<i>Tafrikh al-Khâthir fi Manâqib Syaikh 'Abd al-Qâdir</i>	263

C.4.	<i>al-Raudl al-Zâhir fi Manâqib Syaikh 'Abd al-Qâdir</i>	266
C.5.	<i>Lujain Dâny fi Manâqib Syaikh 'Abd Qâdir al-Jilânî</i>	269
D.	Paradigma dan Epistemologi KMSA.....	281
D.1.	<i>Karamah</i>	288
D.2.	<i>Barakah</i>	294
D.3.	<i>Kasyf</i>	298
D.4.	<i>Syathahâh</i>	306
D.5.	<i>Ru'yah Shâdiqah</i>	311
D.6.	<i>Musyâhadah</i>	316
E.	Historisitas dan Signifikasi KMSA	320
E.1.	Fakta dan Kesaksian.....	326
E.2.	Dari Fakta ke Cerita.....	329
E.3.	Signifikasi KMSA dalam Historiografi Islam	333
	1.KMSA dalam Bahasa Bahasa Arab	334
	2.KMSA dalam Bahasa Urdu	339
	3.KMSA dalam Bahasa Turki.....	340
	4.KMSA dalam Bahasa Inggris	341
	5.KMSA dalam Bahasa Belanda....	342
	6.KMSA dalam Bahasa Melayu dan Indonesia	342
	7.KMSA dalam Bahasa Bahasa Jawa dan Sunda.....	344
F.	Pola Kisah al-Qur'an dan Metode Riwayat dalam KMSA.....	348
G.	Substansi Periwiyatan KMSA Sebagai Pengajaran Sufi.....	361
H.	Metodologi KMSA	378
H.1.	Motivasi Penulisan	381
H.2.	Metode dan Struktur Penulisan ...	384

H.3. Materi dan Isi Cerita	388
H.4. Sumber-sumber	394
H.5. Rekonstruksi	398
H.6. Interpretasi dan Gaya Bahasa	400
I. Beberapa Model Redaksi Pengkisahan dalam KMSA.....	406
J. Pengkisahan Naratif, Simbolik dan Filosofis.....	408
K. Sistem Sanad dan Rawi serta Penyebarannya.....	410
BAB VI KESIMPULAN	429
BAB VII IMPLIKASI PENELITIAN.....	445
BAB VIII PENUTUP	449
DAFTAR PUSTAKA	451
LAMPIRAN-LAMPIRAN	473

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perkembangan historiografi di dunia Islam, secara umum telah menunjukkan dinamika yang sangat kompleks dan dinamis. Kenyataan ini telah dibuktikan oleh munculnya sejumlah karya sejarah dengan berbagai jenis variasi model, tipe, wujud, bentuk dan karakter isinya. Realitas keragaman ini nampaknya disebabkan oleh berbagai latar belakang serta dorongan kultural secara massif terhadap sejarawan, baik oleh kondisi dan situasi serta isu-isu tertentu yang bisa mendominasi dan memainkannya, maupun oleh momentum intelektualitas sejarawan sendiri saat melakukan proses perwujudannya.¹ Beberapa faktor lain yang mengitarinya juga bisa berperan dalam mengarahkan pada suatu kecenderungan ke arah mana suatu karya terwujud. Namun yang paling umum dan bertanggung jawab bagi kemunculan sebuah karya sejarah, adalah kapasitas sejarawan sendiri dan kondisi lingkungan yang mengitarinya. Keduanya telah memberi peran secara khusus, dan memainkan secara umum, sesuai dengan lingkup dan kapasitasnya masing-masing.

Kendati historiografi Islam banyak ditulis dalam bahasa Arab, terdapat pula dalam bahasa Persia (terutama

¹ W.H.Walsh, *Philosophy of History An Introduction*, (New York: Harper Torchbooks, 1967), h. 99-116

sejak abad ke-10 M), bahasa Turki (sejak abad ke-16 M) ². Belakangan telah banyak karya-karya sejarah yang ditulis pada masa modern yang ditulis bukan hanya oleh umat Islam, namun juga oleh orientalis yang secara metodologis dan tema pendekatannya terasa lebih menarik dan lebih maju dari cara-cara historiografi abad pertengahan maupun abad ke-19³. Keragaman jenis dan isi karya sejarah, nampaknya sejalan dengan keragaman pengalaman dan kesadaran historis dari masing-masing sumber sejarah dan cara-cara mereka menyikapi pengalamannya. Berbagai pengalaman para Sahabat nabi Muhammad SAW, dimana semua sejarawan muslim senantiasa menyandarkan informasi sanad pengetahuan masa lalunya pada generasi sebelumnya, merupakan realitas yang sulit dihindari. Karena sejak pasca perang Shiffin dan perang Jamal saja –pada masa kekhalifahan ‘Ali bin Abi Thalib–, masing-masing kelompok yang memiliki keterkaitan dengan ikatan ideologi politik dan lokalitas wilayah tertentu –seperti Madinah, Makkah, Damaskus dan Kufah–, telah mempersepsi secara khusus peristiwa konflik dan “perang” di antara mereka yang sesama muslim dengan cara berbeda-beda⁴. Karena masing-masing kelompok telah

² Franz F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, (Leiden: E.J.Brill, 1968), h. 4. lihat pula Frans F. Rosenthal, *Historiografi Islam*, dalam Taufik Abdullah & Abdurrahman Suryomihardjo (ed), *Ilmu Sejarah dan Historiografi; Arah dan Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 56

³ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer*, (Jakarta: Gramedia, 2002), h. 59-82

⁴ Pola penulisan sejarah yang dilakukan oleh Ibn Jarir al-Thabary, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, memberi ketegasan mengenai rangkuman berbagai rekaman sejarah dari masing-masing sumber/ pelaku sejarah, terutama pada masa Rasulullah SAW dan pada masa Khulafaurrasyidun. Meskipun secara substantif informasi yang mereka berikan tidak saling bertolak belakang, namun deskripsi dan redaksi pengungkapannya mungkin akan mengundang keragaman tafsir kepada para sejarawan belakangan. Lihat misalnya kasus “Penaklukan Baitul Maqdis” Ibn Jarir al-Thabary, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, juz 4, (Beirut: Dār Fikr, 1987), h. 75-80

memiliki pengalamannya secara sendiri-sendiri, dan kenyataan ini secara tidak langsung bukan hanya telah membuka peluang pada ruang publik (kaum muslimin) terutama yang hidup pada saat peristiwa konflik terjadi untuk menuliskan kembali kenangan sejarahnya secara bebas, namun juga dampaknya secara tidak langsung persepsi-persepsi mereka akan terus diikuti dan dilanjutkan oleh masing-masing generasinya dengan paradigma theologis maupun sikap-sikap politisnya.⁵ Sehingga menjadi sesuatu yang sangat wajar bila corak dan keragaman dalam historiografi Islam begitu beragam dan variatif.

Wustenfeld, sarjana Jerman yang ahli dibidang pernaskahan sejarah, telah melakukan identifikasi dan pengumpulan sejak tahun 1882 M tentang banyaknya naskah-naskah sejarah di dunia Islam. Pada millenium pertama saja telah muncul tidak kurang dari 590 jenis karya, semua naskah sejarah tersebut telah memiliki berbagai tipe berikut dengan karakter perbedaannya⁶. Naskah-naskah sejarah tersebut terbagi ke dalam berbagai area, dari mulai Persia dan Turki sebagaimana yang telah disurvei oleh C.A. Storey (1935) dan F. Babinger (1927), juga sampai ke wilayah paling Barat warisan dunia Islam di Spanyol sebagaimana hal yang sama yang dikumpulkan oleh F. Pons Boigues pada tahun 1889.

⁵ Salah satu di antara hasil studi yang dilakukan oleh Fuad Jabali tentang keberadaan para sahabat nabi Muhammad SAW terutama pasca Perang Shiffin, menunjukkan polarisasi yang cukup serius. Bukan hanya dalam pembentukan karakter periwayatan dalam materi-materi hadits, tapi juga dalam ideologi politik. Polarisasi ini, tentu juga berakar dari dinamika sebelumnya, yakni munculnya pola kelompok sahabat senior (*assabiqunal awwalun*) dan sahabat junior (para sahabat Nabi SAW yang masuk Islam pasca penaklukan Makkah). Fuad Jabali, *The Companions of the Prophet; a Studi of Distribution and Political Alignments*, (Leiden-Boston: E.J.Brill, 2003)

⁶ Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, (Calcutta: Haydarabad, 1930), h. 1-

Penelitian yang dilakukan sejak tahun 1898-1902 oleh C. Brockelmann secara keseluruhan pada akhirnya dibukukan dalam karyanya *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL)⁷. Secara umum, kesemuanya nampaknya telah mengenalkan arti keragaman dalam historiografi Islam.

Studi terhadap berbagai karya sejarah Islam (historiografi Islam) mengenai model, tipe serta karakternya, nampaknya sebagai salah satu cara yang cukup efektif untuk mengukur kreatifitas dan kesadaran kultural suatu komunitas dalam memahami dan mengapresiasi kehidupan masa lalunya. Pada saat yang sama, melihat sejauh mana status ilmiah serta keberadaan suatu tema tulisan sejarah, dan mengklasifikasi bagaimana bentuk, corak, struktur, isi dan keunikannya adalah sesuatu yang sangat memungkinkan untuk memahami lebih jauh keberadaan suatu karya sejarah. Mengingat masing-masing perkembangan tulisan tersebut setidaknya dapat mewakili dan memposisikan diri dalam pengembangan historiografi Islam secara umum⁸. Mengkaji secara akademik *Kitab Manaqib* Syekh 'Abdul Qâdir al-Jîlânî (selanjutnya disingkat KMSA) sebagai salah satu karya kreatif di antara banyak karya sejarah Islam, nampaknya sebagai salah satu upaya untuk mengetahui posisi, signifikansi dan keberadaannya dalam historiografi Islam. Oleh karena itu, studi tentang fenomena dan dinamika serta eksistensi KMSA nampaknya sebagai sesuatu yang tidak bisa diabaikan untuk kepentingan studi sejarah Islam secara umum, terutama untuk mengapresiasi salah satu corak dan wujud historiografi Islam.

⁷ Franz F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, h. 3-4

⁸ Sayyid Abdul Aziz Salim, *al-Târîkh wa al-Muarrîkât*, (Beirut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, tt), h.75-96

Arti penting studi tentang *Kitab Manaqib* sebagai sebuah corak historiografi sufi dan khususnya tentang kitab *Manaqib* Syekh Abdul Qâdir al-Jilânî (KMSA), sedikit banyak akan memberikan gambaran yang cukup jelas bagi upaya pengenalan terhadap salah satu jenis historiografi sufisme yang selama ini banyak diabaikan oleh para pengamat sejarah Islam. Bagaimana arah perkembangan berbagai corak penulisan *Kitab Manaqib* dan nilai fungsionalnya dari satu generasi ke masa generasi berikutnya. Apakah corak historiografi sufisme secara umum memiliki nilai yang sama dalam menggambarkan ketokohnya, sehingga tema-tema khusus tentang karamah seseorang menjadi sesuatu yang dianggap universal dalam pembahasannya. Adakah kesamaan dan pengaruh dari tema-tema universal dalam penulisan biografi (*sirah*) dan riwayat hidup (*tarjamah*) terhadap model penulisan *Kitab Manaqib*.

KMSA menjadi suatu karya sejarah yang bermakna sebagaimana yang biasa ditonjolkan dalam corak penulisan sejarah ketokohan Islam secara umum. Adakah faktor-faktor sosial budaya bahkan naluri politik yang melatarbelakangi kemuncularnya⁹. Karena secara umum, nampaknya setiap

⁹ Hampir bisa dipastikan berbagai kemunculan karya-karya sejarah di dunia Islam, mayoritas ditulis atas dorongan khalifah. Karena karya-karya sejarah pada masa kekhilafahan Abbasiyah dibutuhkan oleh para penguasa banyak digunakan sebagai bahan informasi dan pengetahuan serta wawasan politik para khalifah. Atau secara khusus, penggunaan karya-karya sejarah saat itu sebagai media bagi pengembangan ilmu politik bagi anak-anak mereka sebagai calon penguasa. Realitas ini bisa dibuktikan dari, ungkapan-ungkapan yang ada dalam berbagai mukadimah karya-karya sejarah yang sangat terkenal. Ibn Atsir dalam *al-Kâmil fi al-Târîkh*, membuat karya untuk kepentingan khalifahannya. Ibn Hisyam menulis *Kitâb Sirah Nabawiyah* juga atas dorongan kekhilafahan Amawiyah. Al-Baladzury, *Futuh al-Buldân wa Ahkâmuhâ*, juga menulis untuk kepentingan kekhilafahan Abbasiyah. Ibn Miskawaih, *Tajarab al-Limam* juga menulis untuk kepentingan Dinasti Buwaihy yang

BAB II

AKUMULASI PERDEBATAN SEKITAR KITAB MANAQIB SYEKH 'ABDUL QÂDIR AL-JILÂNÎ DAN UPAYA PENDEKATAN KAJIANNYA

Dada bab ini peneliti ingin menunjukkan mengenai keberadaan dan ketokohan Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî di mata para sarjana modern, baik dari kalangan muslim maupun orientalis. Termasuk banyaknya perdebatan tentang KMSA yang hingga kini masih menyisakan dan melahirkan sikap yang pro dan kontra secara akademik. Para puritanis dan orientalis sebagai pengkritik KMSA, umumnya membahas dan berkuat pada sekitar aspek-aspek mengenai keberadaan isi materi KMSA. Mereka mengkaji KMSA dari aspek isi materinya, namun baru sebatas dalam perspektif theologis atau fiqih saja, sehingga dalam realitasnya telah terjadi pengadilan dan penghukuman terhadap KMSA. Kajian-kajian terdahulu untuk menjawab keberadaan KMSA secara konseptual dan *empirical* serta posisi akademiknya dalam perspektif historiografi Islam, belum dikaji secara tuntas dan sepenuhnya masih memunculkan banyak tanda tanya dan problem akademik. Oleh karenanya peneliti perlu mengapresiasi dan melihatnya secara objektif argumentasi-argumentasi yang dimunculkannya, selanjutnya peneliti menawarkan pendekatan kajian yang dianggap tepat dalam mengarahkan objektifitas penelitian.

A. Keberadaan Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî di Mata Para Sarjana

Seorang penulis Khawaja Jamil Ahmad¹, telah menempatkan al-Jilânî dalam urutan pertama sebagai tokoh sufi. Dalam buku ini tokoh-tokoh muslim dibagi berdasarkan profesi dan perannya dalam pengembangan kehidupan dunia Islam; baik sebagai tokoh pemimpin, tokoh wanita, tokoh guru, ahli hukum, tokoh sufi dan orang-orang shaleh, tokoh pemikir dan ilmuwan, tokoh penyair dan penulis, tokoh seniman, tokoh pembaru, negarawan, penakluk, jenderal, sejarawan dan sebagainya. Lebih tegas ia menyatakan tentang keberadaan Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî dan peranannya dalam sejarah ia nyatakan:

"Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî menetap di Baghdad, dan memanfaatkan sisa hidupnya mengabdikan Islam dan kemanusiaan. Ia dianugerahi lidah lancar sebagai orator. Ceramahnya yang kaya akan pendidikan duniawi dan kerohanian menarik banyak pengunjung, hingga mencapai 70 ribu sampai 80 ribu setiap kali ia berceramah. Hadir para pemuka khalifah Abbasiyah, sang khalif sendiri serta para muallaf yang telah memeluk Islam... 'Abdul Qâdir al-Jilânî mengambil jalan tengah spiritualisme ekstrem Mansur al-Hallaj dan rasionalisme Muktazilah. Dalam dirinya syari'at

¹ KH Jamil Ahmad seorang wartawan Pakistan dan karya ini telah mendapat sambutan luar biasa, baik dari kalangan muslim maupun orientalis seperti Arnold J. Toynbee, Rushbrook Williams, maupun dari pemerintahan Arab Saudi Raja Faisal bin Abdul Aziz. Karya ini ditulis pertama kali tahun 1970-an dan mendapat penghargaan dari sejumlah pembaca dan beberapa kali naik cetak. Karyanya berjudul *The One Hundred Great Muslims*, (Pakistan: Ferozsons Ltd, Lahore Pakistan, third edition, 1984). Edisi Indonesia di terjemahkan dengan judul, *Seratus Muslim Terkemuka*, terj. Team (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994 edisi keempat).

dan thariqat diwujudkan secara sempurna. Pribadinya menunjukkan keseimbangan antara kedua hal itu. Sebab itu pula ia dijuluki "muhyiddin" pembangkit agama. Ia seorang penganut fiqh madzhab Imam Ahmad bin Hambal... hidupnya sederhana, shaleh dan teratur. Hari-harinya dimanfaatkan untuk berkhotbah sedang malam harinya ia berdoa dan bermeditasi. Ia merupakan contoh kesederhanaan, tidak mementingkan diri sendiri dan hidup dengan penuh kejujuran..."²

C.A. Qadir, memberi gambaran tentang arti sufisme sebagai bagian dari di antara paradigma sains dalam Islam³. Ia menilai sufisme sebagai sumber inspirasi pengetahuan hakiki dalam dunia Islam, yang berangkat dari dalam diri manusia yang bersumber langsung dari Ilahy. Praktek-praktek sufi dalam pengembangan diri manusia, terbukti bisa memperjelas pemetaan dalam menemukan objektifitas antara subjek dan subjek yang sebenarnya. Ia menempatkan al-Jilānī pada model sufi yang ke empat yang bisa memberikan kontribusi bagi paradigme keilmuan psikologi Islam. Lebih jelas ia menyatakan:

² Jamil Ahmad, *The One Hundred Great Muslims*, (Pakistan: Ferozsons Ltd, Lahore Pakistan, 3 edition, 1984), h.106-108

³Lihat karyanya *Philosophy and Scienca in the Islamic World*, (London: Croom Helm Limited, 1988). Karya C.A.Qadir yang mengantarkan filsafat sains ini telah mendapat apresiasi yang cukup baik dari Nurcholis Madjid pada pengantar dalam edisi Indonesiannya yang berjudul, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj.Hasan Basari, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991). Dalam pengantarnya Nurcholis Majid menyatakan: "Buku yang membahas filsafat dan Ilmu pengetahuan di dunia Islam ini dikerjakan dengan mutu keserjanaan yang dapat dihandalkan. Sebagai panduan antara penerapan metodologi ilmiah modern dan penguasaan materi dari khazanah klasik, buku ini sekaligus memberi contoh suatu kemungkinan bentuk tradisi intelektual Islam zaman kini", h. viii.

"Al-Jilânî melukiskan empat tahap perkembangan rohani manusia. Yang pertama mentaati hukum syari'at dan percaya sepenuhnya pada Allah. Kedua wilayah kesucian, yakni mereka yang memenuhi kebutuhan fisiologis hanya sekedarnya, menjauhi kenyamanan dan kemewahan serta mendengarkan suara bathinnya. Ketiga pasrah hanya menyerahkan diri sepenuhnya pada Allah SWT. Keempat fana, yakni peleburan diri dengan Tuhannya setelahnya ia ma'rifah kepada-Nya...seperti al-Ghazaly, al-Jilânî-pun menafsirkan nash-nash al-Qur'an dengan bahasa mistik, dengan demikian ia telah memberi arti yang lebih luas dan dalam pada kata-kata yang terkandung dalam Kitab Suci itu. Sekalipun ia memberikan makna-makna baru dalam ritual dan ajaran Islam, ia tidak pernah menyimpang dari jalan Islam yang resmi"⁴

Bagi orientalis semacam AJ. Arberry menilai ketokohan Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî dan keberhasilan tarekatnya dalam panggung sejarah Islam dengan menyatakan sebagai berikut:

"Pada abad ke 6 H./12 M., muncullah cikal-bakal orde-orde tarikat sufi kenamaan. Hingga dewasa ini, pondok-pondok tersebut merupakan oasis-oasis di tengah-tengah gurun pasir dan belantara kehidupan duniawi...mereka berjalin dalam suatu kekerabatan para sufi yang tersebar luas yang mengakui seorang guru biasa dan menerapkan disiplin dan ritus yang lazim. Yang pertama di antara tarekat-tarekat ini adalah ciptaan Muhyiddin Abdul Qodir bin Abdullah

⁴ C.A.Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, (London: Croom Helm Limited, 1988), h. 107-108

al-Jilly. Ia dilahirkan pada tahun 471 H/ 1078 M di Jilan, Persia. Pada usia 17 tahun ia pergi ke Baghdad untuk studi keagamaan, khususnya dalam madzhab Hanbaly. Setelah memasuki masa-masa kehidupan shalihnya, ia memiliki berbagai keajaiban (karamat). Tertarik oleh riwayat-riwayat tentang berbagai kejaibannya yang konon sering ia tampilkan, orang datang berduyun-duyun ingin mendengarkan wejangan dan khutbah-khutbahnya...pengaruhnya demikian besar hingga pondok-pondoknya diberbagai kawasan selalu mengakui kewenangannya dan menamakannya sebagai kaum "Qodiriyah" sesuai nama pendirinya. Karyanya yang masyhur *al-Ghunyah li Thalibi Thariqi al-Haq*, dan selama beberapa generasi menjadi pedoman amalan-amalan favorit...Tak diragukan lagi faktor penentu keberhasilan tarekat ini dan tarekat-tarekat sejenis lainnya (cabang Qodiriyah) adalah karena ketaatan mereka yang teguh pada syari'at agama dan pemratekan-pemratekannya pada ajaran ortodoks, dan kecaman gencar mereka terhadap *antinomianisme* dan *tendensi-tendensi kaum inkarnasionisme*. Hanya bagian kecil saja dari isi kitab *Ghunyah*-nya yang dikecam kelompok puritanis ekstrem. Karena ajaran-ajarannya selalu dilandaskan secara kukuh pada al-Qur'an dan Hadits, termasuk latihan-latihan keagamaan yang ditawarkannya tak lagi terbantahkan".⁵

Dengan demikian, komentar para sarjana Muslim maupun Barat ini, semankin memberi penguatan pada

⁵AJ.Arberry, *Sufism; An Account of the Mystics of Islam*, (London: Edinburgh University Press, 1979), h.108-109

keberadaan dan ketokohan Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî dalam panggung sejarahnya. Realitas tersebut nampaknya semakin menjadi aktual ketika kajian ketokohan terhadapnya dilihat dan dikaji dari tradisi penulisan sejarah model *Manaqib*, sebuah model studi ketokohan dalam historiografi Islam yang cukup populer perkembangannya khususnya pada periode klasik dan pertengahan di dunia Islam.

B. Komentar Puritanis tentang Historiografi Kewaliannya

Sebagai ulama yang cukup besar pengaruhnya di kalangan masyarakat muslim khususnya dalam bidang tasawuf, tentunya dari sekian banyak para cendekiawan tidak semuanya, atau tidak seluruhnya bersikap simpati pada penulisan *Manaqib* Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî. Sebagian dari mereka terutama para kelompok puritanis⁶, termasuk kelompok rasionalis serta salafy yang membentuk diri dalam paham dan ideologi keagamaan Wahabiyah, menganggap kehadiran tulisan tentang tokoh sufi Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî harus dipandang sebagai manusia biasa saja, tidak sebagaimana kebanyakan yang dipahami oleh para pengagumnya, bahwa seorang Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî telah menempati posisi sebagai manusia yang harus diperlakukan sebagai "Waliyullah"⁷. Imran AM⁸ misalnya

⁶ Dalam kajian ini yang dimaksud kelompok puritanis adalah mereka-mereka yang pada umumnya ingin mengembalikan pemulihan pemahaman keagamaan pada dasar-dasar teks al-Qur'an maupun pada hadist-hadist shohih atau menurut para ahli hadits dianggap shohih. Sehingga tidak jarang kelompok puritanis, kebanyakannya adalah mereka-mereka yang memiliki latar belakang dan keahlian dalam bidang ilmu hadits, sehingga kecenderungan mereka memiliki pemahaman yang sangat tekstual sangat jelas. Lihat *Ensiklopedi Islam*, jilid 3. PT.Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1994

⁷ Lihat Abdur Rahman Abdul Khalik, *Penyimpangan-penyimpangan Tasawuf*, Rabbani Press, Jakarta, 2001. Abdul Qadir Djaelani, *Koreksi terhadap Ajaran Tasawuf*,

BAB III

BIOGRAFI DAN KETOKOHAN SYEKH 'ABDUL QÂDIR AL-JĪLÂNÎ DALAM BERBAGAI KITAB MANAQIBNYA

Pada bab ini akan menjelaskan mengenai ketokohan Syekh 'Abdul Qâdir al-JĪlânî dalam panggung sejarah Islam dan mengapa sampai ia menempati studi ketokohan yang cukup istimewa dalam berbagai model-model KMSA-nya. Di dalamnya diuraikan mengenai potensi dan garis nasabnya, lingkungan sosial politik dan keagamaan masyarakatnya, pendidikan keilmuan dan riyadlah kesufian, karamah-karamahnya, serta peran dan kontribusinya di dunia Islam, baik mengenai karya-karyanya, aktifitas kesehariannya serta berbagai keunggulan lainnya pada zamannya.

A. Keluarga dan Kelahiran Syekh 'Abd al-Qâdir al-JĪlāniy

Sebagai salah seorang tokoh sufi, Syekh 'Abdul Qâdir al-JĪlânî cukup dikenal dalam berbagai literature sejarah Islam. Ayahnya bernama Abu Sholeh bin Musa bin Abdullah bin Yahya al-Zahid bin Muhammad bin Daud bin Musa al-Juwany bin Abdullah al-Makhdli bin Hasan al-Mutsanna bin Hasan bin 'Ali bin Abi Thalib ra¹. Ibunya bernama Syarifah

¹'Abdul Qâdir al-JĪlânî, *Tarjuman al-Mualif Ghurabah li Thâlibiy Thariq al-Haq*, (tt: Maktabah Sya'biyyah, tt), h. 3. Ibn Rajab, *Dzail Thabaqât al-Hanabilah juz 1*, Tashih Muhammad Hamid Faqi, (Kairo: Mathba'ah wa as-Sunnah al-Muhammadiyah, 1372 H), h.107, ia bernama 'Abd al-Qodir bin Abi Shalih bin 'Abdullah, tambahan dengan kata "ibn" Abi Shaleh. Al-Jilaniy juga sering disebutkan, *al-syaikh al-imâm al-zâhid al-*

Fathimah binti Abdullah al-Shoma'i bin Abu Jamaluddin bin Mahmud bin Thohir bin Abu Atho Abdillah bin Kamaluddin Isa bin 'Alauddin Muhammad al-Jawwad bin 'Ali al-Ridlo bin Musa Kadzim bin Ja'far al-Shadiq bin Muhammad al-Baqir bin Zainal 'Abidin bin al-Husain al-Syahid binti Fathimah al-Zahra ra. Dua garis geneologi Bapak dan Ibunya sama-sama menunjukkan ketersambungannya dengan Rasulullah SAW².

Imam al-Dzahaby sebagai penulis terkenal menjelaskan secara panjang lebar mengenai kehidupannya³. 'Abdul Qâdir al-Jilânî dilahirkan di kota Gilan, Jailan atau Jaily wilayah terpencil di Thabaristan Bagdad pada awal Ramadhan tahun 471 H, ada juga yang menyatakan tahun 470 H. Dalam berbagai literatur *Manaqibnya* banyak dijelaskan, bahwa sebagai calon tokoh besar muslim ia telah ditandai dengan berbagai potensi keistimewaan. Ketika masih bayi di awal Ramadhan saat ia dilahirkan, ia ikut berpuasa dengan tidak mau menyusu pada ibunya kecuali pada malam harinya. Ibu yang mengandungnya bernama Syarifah Fathimah juga telah berusia cukup tua saat mengandungnya, yakni lebih dari usia 60 tahun⁴ sesuatu yang jarang terjadi bagi para wanita pada umumnya untuk mengandung, karena sudah memasuki usia-usia monopuse. Selama masa kecilnya ia lebih banyak dibesarkan oleh ibundanya, karena ayahnya Abi Shaleh Musa

²*ârif al-qudwah, syaikh al-Islam, sultân al-awliya, imâm al-ashfiya, muhyi al-din wa al-sunnah wa mumayyit al-bid'ah*, Abu Muhammad 'Abd al-Qodir bin Abi Shaleh 'Abdullah... al-Jaily al-Syafi'i al-Hanbaly Syaikh Baghdad.

³Burhanuddin al-Qosthalany al-Qodiry, *al-Rauâl al-Zâhir fi Manâqib Syaikh 'Abd al-Qodir*, (Mestr: Maktabah Tsaqofah al-Diniyah, 2005), h. 17-18

⁴Sebagia sejarawan muslim, al-Dzahaby cukup antusias menggambarkan keberadaan Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî dalam karyanya, *Siyar A'lâm al-Nubala*, Juz II (Lebanon: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 2004), h. 2309-2313 pada seri no 3080.

⁵Muhyiddin al-Irbily, *Tafrih al-Khâthir*, h.13

Janki Dausat⁵ telah meninggal dunia sejak ia berusia masih kanak-kanak.

B. Pertumbuhan dan Lingkungan Pendidikan

Pendidikan dasarnya dimulai dari dasar-dasar pembacaan al-Qur'an sampai ia bisa menghafalnya dibawah bimbingan kedua orang tua dan kakeknya. Pada usia 18 tahun, ia memberanikan diri keluar dari negeri atau kampung halamannya di Jilan, untuk mencari ilmu ke kota Baghdad. Kebanyakan para penulis biografinya menyebutkan bahwa sebenarnya tradisi pembentukan watak keilmuan dalam diri 'Abdul Qodir, sebenarnya telah dimulai dari dalam keluarganya. Karena secara tradisional, ayahnya, Abu Sholeh juga banyak dikenal sebagai ulama besar di Jilan, tempat bertanya para penduduk setempat tentang hal-hal keagamaan. Sedangkan ibunya adalah putri seorang sufi besar Abu Abdullah al-Shoma'i al-'Arif al-'Abid al-Zahid. Sehingga dari kesemuanya tertumpu dasar-dasar lautan ilmu keagamaan baik dalam hal-hal yang berkaitan dengan fiqh, ma'rifah maupun ilmu-ilmu hakikat. Tidak diketahui secara pasti sejak usia berapa ia mulai ditinggalkan bapaknya, namun menurut Jamil Ahmad⁶, pendidikan masa kanak-kanaknya telah diambil alih oleh kakeknya yang sholeh dari pihak ibu yang terus mengikuti perkembangan jiwanya. Kemudian pada

⁵"Zanki Dausat", menurut al-Halaby, dalam *Qolqaid al-Jawahir*, adalah bahasa Persia yang artinya "senang berperang" atau tentara. Gelar yang sama juga disandang oleh ayahnya Sultan Shalahuddin al-Ayyuby, Nuruddin Zanky sbagai panglima yang dikirim kekhalifahan Abbasiyah untuk membentengi pasukan Salib dan menaklukkan dinasti Fatimiyah. Mungkin ayah Syekh Abd al-Qodir al-Jilany, Abu Sholeh yang bergelar "Zanki Dausat", juga berprofesi sebagai tentara Islam. Yahya al-Tadafy, *Qolaid Jawahir*, (Mesir: Mustafa Bab al-Halaby, 1956), h. 3

⁶Jamil Ahmad, *Seratus Muslim*, h.107.

akhirnya oleh ibunya sebagai penanggung jawab saat ia belajar di Baghdad.

Sebagaimana layaknya para pelajar yang ingin mengembangkan diri dalam bidang keilmuan, 'Abdul Qâdir al-Jilânî memasuki kota Baghdad yang pada saat itu sangat menjanjikannya. Situasi Baghdad sebagai kota ilmu telah lama dirintis dan dikembangkan oleh para ulama terkemuka dengan berbagai keahliannya. Selama masa tiga ratus tahun lebih terhitung dari masa awal berkuasanya Abbasiyah (750 M), tiga kota utama Bashrah, Kufah dan Baghdad selain merupakan pusat kegiatan politik, juga telah dijadikan sebagai pusat pengembangan ilmu pengetahuan⁷. Meskipun demikian, dalam batas-batas tertentu, khususnya di kota Baghdad banyak pula diwarnai oleh intrik dan polemik akibat perbedaan paham bahkan ideologi antar pengikut madzhab pemikiran. Mereka para ilmuan berkembang bukan hanya didukung oleh kapasitas dan kapabilita keilmuannya, namun juga sebagian besarnya karena mendapat sokongan dari para penguasa Abbasiyah, baik karena jasanya dalam membantu pemerintahan maupun karena faktor-faktor lainnya sebagai tumpuan umat.

Selama periode Buwaihi berkuasa atas Abbasiyah antara tahun 945-1055 M, ulama-ulama dari kelompok Hambaliyah bangkit sebagai oposisi dan pelopor Sunnisme dalam melawan arus Imamisme dan doktrin-doktrin bid'ah lainnya yang mendapat dukungan para penguasa Buwaihi yang Syi'ah⁸. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan bahwa

⁷ Jurji Zaidan, *Târîkh Adab al-Lughah al-'Arabiyah*, Juz 2, (Beirut: Dar Fikr, 2005), h.246

⁸ Kajian menarik mengenai bangkitnya dan suksunya Bani Buwaihi dalam memajukan keilmuan di Baghdad lihat karya Joel L.Kraemer, *Renesans Islam*, terj.Asep

menjelang bangkitnya periode Bani Seljuk yang menguasai Abbasiyah pada masa berikutnya, kaum Hambaliyah di Baghdad telah memiliki pengikut yang cukup besar jumlahnya dan mengambil bagian penting dalam sejumlah gerakan-gerakan (protes) keagamaan⁹. Dari berbagai cerita, jelas kaum Hambali telah menjadi mayoritas di Baghdad bahkan ulama-ulamanya cukup mendominasi di berbagai tempat studi.

Sejak kekuasaan politik Bani Seljuk atas Abbasiyah 1055-1157 M, terutama ketika berada ditangan Nidzam al-Mulk antara tahun 1063-1072 M, pihak berwenang ini nampaknya ingin menentramkan kembali suasana keagamaan namun sesuatu mencirikan sebagai pembela ideologi Sunni tetap dimunculkannya.¹⁰ Kali ini nampaknya mereka lebih senang untuk mengangkat kembali para ulama dari kelompok kaum Asy'ariyah dan Syafi'iyah yang sebelumnya pernah tersingkir oleh penguasa sebelumnya¹¹. Mengapa ia tidak memilih Hambaliyah sebagai kawan dalam kekuasaan, mungkin selain dar tradisi Turki yang terbentuk dengan Sunni, tapi juga karena mereka menganggap, bahwa selama

Saefullah, Mizan 2005. CE.Bosworth, *Islamic Dynasties*, (London: University Edinburgh, 1980), h.120-123

⁹W.Montgomery Watt, *Kejayaan Islam; Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, terj.Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h.258. Salah satu sasaran utama mereka adalah kelompok Mu'tazilah, dimana salah seorang tokohnya Abu Ali bin al-Walid pengajar dan tokoh Mu'tazilah pada tahun 1063 M, dikeroyok oleh massa Hambaly.

¹⁰CE.Bosworth, *Islamic Dynasties*, h.141-145

¹¹ Kasus migrasinya ulama terkemuka dan gurunya al-Ghazaly, al-Juwaini (w.1085) sebagai tokoh Asy'ariyah dan Syafi'iyah di Naisabur untuk pergi meninggalkan Baghdad dan lebih memilih tinggal di Makkah dan Madinah, sehingga kelak ia disebut Imam Haromain, nampaknya penyebab kepergiannya diakibatkan oleh intrik dan polemik antar kelompok ulama madzhab saat itu. Tughril Beg dan menterinya al-Kundury yang bermadzhab Hanafiyah mengecam pada keberadaannya. W.Montgomery Watt, *Kejayaan Islam*, h. 259

ini pandangan-pandangan kaum Hambaly terlalu keras dalam persoalan fatwa-fatwa dan gerakannya. Oleh karena itu, mereka kemudian mencoba memindahkan beberapa tokoh-tokoh utamanya dan melarang semua propagandanya untuk sementara waktu. Untuk kepentingan ini perdana menteri Nidzm al-Mulk akhirnya membentuk tempat-tempat studi, yang secara bertahap akhirnya mendirikan enam universitas dengan nama Madrasah Nidzomiyah¹², baik yang berlokasi di Baghdad, Naisabur, maupun di beberapa kota propinsi Timur lainnya, dan menempatkan orang-orangnya yang masih dianggap relevan dengan kebijakan dan harapan barunya sebagai penguasa baru di Baghdad¹³.

Dalam situasi perkembangan madzhab seperti inilah, kasus keluarnya al-Juwaini (w.1085) nampaknya dialami dan diikuti pula oleh muridnya, al-Ghazaly. Selain karena faktor-faktor psikologis, mungkin juga karena ingin menemukan cara-cara baru bagi pencarian kebenaran, atau bisa jadi karena kejenuhan akibat polemik yang berkepanjangan di antara

¹² Nidzamiyah sebagai Madrasah Tinggi, paling populer pada abad ke 11. Para ilmuwan di tempat ini bekerja lebih baik di banding madrasah-madrasah lain saat itu termasuk al-Azhar. Dokumen wakaf Nidzomiyah menjelaskan, bahwa Nidzomiyah merupakan wakaf yang disediakan bagi kepentingan Madzhab Syafi'iy dan teologi Asy'ary. Pejabat-pejabatnya dari mulai *mudarris*, *wa'idh*, dan pustakawannya harus bermadzhab Syafi'iy. Harus ada keahlian dalam kajian al-Qur'an, termasuk pengajar bahasa Arab. Setiap pengajar dan yang terlibat dalam pengelolaan madrasah ini berhak memperoleh imbalan dari wakaf Nidzomiyah ini. Perkembangan Madrasah Nidzomiyah berikutnya (antara tahun 1067-1234 M), khususnya ketika khalifah al-Mustanshir berkuasa, ia melanjutkan pendahulunya dan membangun empat gedung madrasah al-Mustanshiriyah masing-masing secara terpisah mewakili empat madzhab Sunni; Malikiyah, Hanafiyah, Syafi'iyah dan Hambaliyah, berikut asrama mahasiswa dan para staf. Katalog perpustakaanya memuat sekitar 6.000 judul. Lihat Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi Dalam Islam*, terj. H. Afandi & Hasan Asari, (Jakarta: Wacana Logos, 1994), h. 49-50, 167

¹³ Montgomery Watt, *Kejayaan Islam*, h. 260-261

BAB IV

KITAB MANAQIB SYEKH 'ABDUL QĀDIR AL-JĪLĀNĪ DALAM PERSPEKTIF HISTORIOGRAFI ISLAM

 dalam bab ini akan memberikan penjelasan dan jawaban mengenai akar-akar perkembangan historiografi Islam mengenai pola penulisan sejarah kolektif dan sejarah individual sejens biografi atau sirah, thabaqat hingga *Manaqib*. Penelusuran mengenai akar pertumbuhan dan posisi penulisan *Kitab Manaqib* secara empiris yang secara faktual berasal dari pola kisah-kisah tokoh yang ada dalam al-Qur'an dan al-Hadīts serta dari model-model historiografi ketokohan lainnya yang lebih dahulu muncul, dipetakan di dalamnya. Pada dasarnya secara argumentatif bab ini akan memberikan jawaban mengenai berbagai jenis penulisan *Kitab Manaqib* dan KMSA secara khusus sebagai bentuk historiografi sufi, merupakan sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari rangkaian perkembangan historiografi Islam yang sangat dinamis, serta kontribusi dan pengaruhnya dalam membentuk kekuatan komunalitas pada lingkungan madzhab fiqih dan tasawuf (tarekat).

A. Ruang Lingkup Historiografi Islam

Dari segi bahasa, kata "historiografi" mengandung selain arti penulisan sejarah¹, tulisan sejarah² juga

¹ William Morris, et.al. (ed), *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1979), vol.1, h. 625

mengandung arti tentang sejumlah literatur yang berkait dengan ilmu sejarah³. Dalam pengertian yang lebih populer atau tinjauan kekinian, para ahli sejarah mengenalkan pengertian historiografi lebih cenderung untuk mengarah pada dimensi keilmuan yang memberikan gambaran tentang berbagai model karya sejarah. Nisar Ahmed Faruqi⁴ mendefinisikan secara khusus, "*historiography is the science of committing anecdotes and their causes to writing with reference to the time of their occurrence*". Dalam pada itu pula, Badri Yatim mengartikan historiografi Islam dengan mengartikan penulisan sejarah Islam, yang didahului oleh penelitian (analisis) terhadap peristiwa-peristiwa di masa silam⁵.

Beberapa pakar seperti HAR.Gibb⁶ dan F.Rosenthal, nampaknya lebih senang untuk menyebut historiografi muslim dari pada historiografi Islam, namun dalam realitasnya kedua sebutan itu terkadang digunakan duanya. Dalam karyanya Rosenthal telah memberi judul *A History of Muslim Historiography*, namun Nisar Ahmed Faruqi terkadang menyebut historiografi muslim dengan sebutan *Arabic Historiography*, atau historiografi Arab untuk pengertian yang lebih luas lagi, terutama ketika menghubungkannya dengan aspek-aspek penulisan sejarah pra Islam di dunia Arab⁷, atau mengkaitkannya dengan berbagai model

² James A. H. Murray et.al.(ed), *The Oxford English Dictionary* (Oxford: The Clarendon Press,1978, h. 305

³ Morris et al.(ed), *The Heritage Illustrated Dictionary*, h. 625

⁴ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (Delhi: Idarah-I Adabite Delli,1979), h.2

⁵ Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 5-6

⁶ Hamilton A.R. Gib, *Studies on The Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1968, h. 108

⁷ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 1-7

penulisan sejarah yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahan pengungkapan laporannya.

Secara terminologis Rosenthal juga menyebutkan bahwa historiografi Islam adalah karya sejarah yang ditulis oleh penganut agama Islam dari berbagai alirannya⁸. Sedangkan HAR. Gibb menyamakan pengertian historiografi Islam dengan ilmu *al-tarikh*, yang dalam literatur Arab mencakup bentuk *analitic* (kronologis) maupun biografis⁹. Dengan demikian, Rosenthal lebih menekankan pengertian historiografi Islam sebagai sebuah studi terhadap berbagai karya sejarah Islam, sedangkan HAR.Gibb lebih menekankan bahwa pengertian historiografi Islam sebagai ilmu *al-tārīkh*, yakni menyangkut aspek-aspek metodologi penulisan sejarah Islam. Sekalipun demikian, kedua pandangan ini nampaknya tidak perlu dipertentangkan karena antara keduanya masih tetap memiliki keterkaitan dan memiliki hubungan antara kajian sejarah dan model-model penulisanannya. Oleh karena itu historiografi Islam adalah studi yang menyangkut dengan berbagai ilmu sejarah dan karya sejarah dalam kaitannya dengan hal-hal yang menyangkut berbagai hasil tulisan yang diciptakan oleh kaum muslimin dalam menggambarkan aktifitas manusia dalam setiap ruang dan waktunya.

Karena historiografi sebagai bagian dari ilmu sejarah modern, nampaknya menjadi sesuatu yang sangat penting untuk dapat diposisikan secara akademis karena posisi dan status keilmuannya yang begitu besar dalam memberi kewenangan dalam dan untuk melihat, membandingkan

⁸ Rosenthal, *Islamic Historiography*, dalam David L.Sills (ed.) *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol.V (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972), h. 467

⁹ Hamilton A.R.Gibb, *Studies*, h. 108

bahkan menilai berbagai karya penulisan sejarah. Posisi studi ke arah ini menjadi semakin penting apalagi ketika ia dihubungkan dengan perkembangan mental dan intelektual kaum muslimin dalam memahami dan menyikapi serta membangun kesadaran pada masa lalunya. Berbagai karya dan tulisan sejarah merupakan sebagai satu-satunya wujud dari semua bentuk ekspresi kesadaran terhadap masa lalu. Apalagi bila mengingat bentuk penulisan sejarah adalah puncak dari totalitas keilmuan setiap sejarawan¹⁰, yang di dalamnya merangkum semua gagasan, proses, metodologi, tema, semangat dan sebagainya yang menjadi pilihan dari seluruh kemampuan dan tanggungjawabnya sebagai ilmuwan. Sebab apa yang dituliskannya itu merupakan refleksi dari kemampuannya dalam menangkap dan memahami berbagai peristiwa sejarah yang betul-betul pernah terjadi (*histoire-reelite*), baik pada diri individu maupun sosial kolektif.

Manfaat dari kajian historiografi, akan mempermudah dalam menyoroti isi filosofis dan teoritis dari penelitian dan karakter setiap penulisan sejarah, termasuk pandangan hidup (*weltanschauung*) dari sejarawannya. Karena historiografi memiliki karakter yang berbeda-beda menurut negerinya, masanya, kepribadiannya serta komunitasnya¹¹. Mempelajari historiografi tidak terlalu banyak menunutut aspek-aspek substantif-faktual dari proses sejarah, tapi lebih mengutamakan dan memusatkan perhatiannya terhadap pikiran-pikiran historis dalam konteks kulturalnya. Sehingga hasilnya diharapkan akan mempertinggi kemampuan penstudi dalam membuat pandangan (*self-reviewing*) dan

¹⁰ Taufik Abdullah, *Sejarah dan Historiografi dalam Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. xv

¹¹ Raymond Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, (New York: Doubleday Anchor, 1961), h. 282

perbaikan (*self-correcting*) serta menaruh perhatian pada setiap karya yang dikajinya¹².

Dari sekian banyak karya-karya historiografi di dunia Islam, termasuk warna, corak dan model serta karakter yang muncul, tentunya sangat mencerminkan situasi karya tersebut dibuat. Karena kecenderungan penulis sangat ditentukan dan dipengaruhi oleh situasi zaman dan lingkungannya. Beberapa karya biasanya muncul sebagai bentuk kegelisahan intelektual dan respon si penulis terhadap situasi zaman, kondisi sosial setempat atau karena tuntutan orang-orang di sekitarnya. Sehingga secara keseluruhan antara penulis dan lingkungannya sangat kuat dan bertanggungjawab dalam membentuk corak dan karakter sebuah tulisan.

Dalam hal ini penulis tidak akan masuk ke dalam wilayah-wilayah substantif faktual dan prosesnya sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Imam Syamsuddin al-Sakhawy (w.1494 M)¹³, saat mengkritisi beberapa karya sejarah Islam yang begitu kompleks. Namun dalam hal ini penulis cukup dengan menggambarkan pola

¹²Sartono Kartodirdjo, *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia Suatu Alternatif*, (Jakarta: Gramedia, 1982), h. 14-15

¹³Menurut Syamsuddin al-Sakhawy antara corak materi fiqh, hadis dan sejarah dalam kajian historiografi Islam seringkali saling melengkapi, saling bersinergi terutama dalam menjelaskan dan saling mengoreksi tentang beberapa substansi-faktual objek kajian tertentu. Oleh karena itulah salah satu manfaat dalam mengkaji berbagai karya (sejarah) Islam yang beragam tersebut adalah untuk mengetahui dan mempertimbangkan secara matang tentang kredibilitas sumber dan informasi yang benar dari beberapa versi yang ada. Bahkan untuk saling mengecek validitas data yang dimunculkannya (antara informasi fiqh, hadits dan sejarah), yang kesemuanya demi menyelaraskan kehidupan kekinian umat manusia dalam persoalan kehidupan keagamaannya, keyakinannya, serta kehidupan sosialnya. Lihat Syamsuddin al-Sakhawy, *al-'Ilân bi al-Taubîkh li Man Dzamma Ahl al-Târikh*, dalam Muhammad Kamaluddin 'Izzuddin 'Aly, *Dirâsât al-Naqdiyyat fi al-Mashâdir al-Târikhiyyat*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, tt), h.32-33

perkembangannya, akar-akar tradisi penulisan dan struktur kitab *Manaqib* dalam historiografi Islam serta mengkaji beberapa versi yang ada yang berkaitan dengan Kitab *Manaqib* Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilânî (KMSA), dari sisi historisitas dan signifikansinya dalam perkembangan penulisan sejarah Islam¹⁴.

B. Posisi Ilmu Tarikh Sebagai Ilmu Agama

Dalam tradisi keilmuan Islam, ilmu sejarah (*al-târikh*) telah dikategorikan sebagai bagian dari ilmu-ilmu keagamaan (*ulûm al-diniyyah* atau *ulûm al-naqliyyah*) karena pada awal pertumbuhannya terkait erat dengan perkembangan ilmu hadits¹⁵. Sebelum munculnya kesadaran akan pentingnya hadits sebagai salah satu sumber dari ajaran Islam, kaum muslimin belum begitu mempedulikan arti penting dan manfaat pendokumentasian dan catatan tentang perilaku keseharian Nabi Muhammad SAW dalam mempraktekkan nilai-nilai kewahyuan di tengah-tengah umatnya. Seluruh informasi tentang masa lalu hanya cukup diceritakan para rawi atau didengarkan saja pada mereka yang kebetulan membutuhkan penjelasan atau kebetulan menanyakan mengenai bagaimana Nabi Muhammad SAW melakukan atau memutuskan sesuatu masalah.

¹⁴ Menurut Muhammad bin Shamil al-Sulmy secara umum objek kajian sejarah Islam adalah kajian sejarah yang dimulai tentang realitas keagamaan dan keyakinan sebetum melahirkan organisasi dan gerakan politiknya. Karena keyakinan Islam sebagai sesuatu yang bisa menggerakkan dan menumbuhkembangkan bagi munculnya kekuatan-kekuatan lain seperti ekonomi, pendidikan, pemerintahan dan manajemen termasuk politiknya. Muhammad bin Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitâbah al-Târikh al-Islâmy*, (Riyadh: Dâr al-Risâlah, 1986), h. 6-7

¹⁵ Yusri Abd al-Ghani, *Mu'jam al-Muarrikhin al-Muslimin*, (Kaizo: Dar Turats, 1998), h.1

BAB V

HISTORISITAS DAN SIGNIFIKANSI KMSA DALAM HISTORIOGRAFI ISLAM



alam bab ini akan menjelaskan bukti-bukti empiris tentang historisitas KMSA dan signifikansinya dalam historiografi Islam. Sebagai salah satu jenis karya historiografi Islam tentang sejarah tokoh, meskipun objek kajiannya lebih menekankan pada dimensi fenomena sejarah karamah (hagiografi), secara argumentatif dan empiris nampaknya objek pembahasannya masih tetap bisa dikategorikan sebagai bagian dari fenomena sejarah¹. Karena fenomena karamah adalah bagian integral

¹ Para pakar psikologi telah mengakui fenomena psikologis manusia telah menunjukkan dinamika yang sangat kompleks dan sempurna dalam arti sesungguhnya dibanding dengan hewan-hewan primata lainnya. Fenomena psikologis atau dinamika ruhaniyah para sufi telah menunjukkan kekuatan yang luar biasa yang terkadang tidak semua orang biasa mengalaminya. Karamah salah satu di antaranya adalah bukti kuat dari "fenomena ke-fuahanan" dalam dimensi kemanusiaan yang sempurna. Realitas tersebut telah terbukti dan terjadi dalam sejarah kemanusiaan di dunia Islam. Jawaban Parapsikologi dalam konferensi internasional yang dilaksanakan di Paris tahun 1990, telah menjawab salah satu teka-teki adanya karamah pada para waliullah mengenai *kasyf* atau yang lainnya. Dinyatakan isi konferensi tersebut dalam harian *al-Ittihad al-Imaratiyyah* edisi 29 November 1990 sebagai berikut: "perhatikanlah ilmu Parapsikologi sebelum dunia ini hancur. Dinyatakan secara ilmiah, tubuh manusia memiliki energi biologis dan indra perasa yang luar biasa. Inilah yang dimungkinkan mampu mempengaruhi pikiran orang lain dari jarak ratusan bahkan ribuan kilometer...". Temuan Parapsikologi ini secara ilmiah membenarkan realitas karamah para wali dalam memahami dan menguasai dunia sekelilingnya. Karena kesempurnaan manusia pada dasarnya didukung oleh dua unsur kekuatan, yakni potensi pembawaan yang dimiliki sejak lahir dan unsur lain yang dikembangkan oleh latihan (*riyadlah*). Ternyata kedua unsur ini sangat kuat melekat dalam diri Syekh 'Abdul Qadir al-Jilaniy. Secara hirarkis ia memiliki genre sufistik dari pihak ayah dan ibunya, sedangkan studinya dan latihan

yang pernah terjadi dalam realitas kehidupan seseorang yang disaksikan atau dirasakan oleh banyak orang atau beberapa orang yang sezaman dengannya maupun secara khusus dengan orang-orang yang berada di luar zamannya. Termasuk dalam proses penulisannya, secara akademis KMSA memiliki dasar-dasar akademik, metodologis dan epistemologis yang khas, namun secara umum dan dalam banyak hal KMSA tetap memiliki kesamaan dalam aspek metodologis dengan model penulisan sejarah Islam klasik lainnya, yakni lebih bertumpu pada sistem periwayatan. Meskipun pada perkembangan terakhir, pola ini sudah mulai banyak ditinggalkan, dan para penulisnya lebih memilih aspek substantifnya atau dirayah dan kontekstualnya.

Hingga pada puncak popularitas dan signifikansinya, KMSA sebagai sebuah model historiografi sufi telah melahirkan sejumlah karya kreatif dan variatif. Secara fungsional eksistensinya selain sebagai media pendidikan bagi para calon sufi (salik), juga kredibilitasnya telah mendapat pengakuan dari sejumlah tokoh-tokoh besar Islam.² Hingga

spiritualnya di Baghdad telah menyempurnakan untuk memiliki energi yang luar biasa, yang mungkin lebih banyak disebut karamah. Dengan demikian fenomena karamah bisa dinyatakan sebagai fenomena sejarah dalam studi sejarah kemanusiaan dalam Islam dan menjadi kajian yang cukup penting dalam wacana-wacana filsafat Islam, terlebih dalam historiografi sufi. Lebih detail persoalan psikologi Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilani sebagai fenomena sejarah bisa dilihat dalam, Abd al-Kazaq al-Kailany, *Al-Syaikh Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilani; al-Imam al-Zâhid al-Qudwah*, (Damasqus: Dâr al-Qalam, 1994), h. 262-264

² Di antara ulama-ulama besar yang mengakui keberadaan Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilani dan KMSA-nya adalah: Muwaffiqudin ibn Qudamah al-Maqdisiy, Syaikh 'Izzudin 'Abd al-Salam bergelar *Sulthân al-'Ulama*, Muhibbuddin Abdullah ibn al-Najjar dalam *Takmilah ikmil al-ikmil*-nya, Ibn Hajar al-Asqolany dalam *Ghibtâh al-Nâdir fi Tarjamah al-Syaikh 'Abd al-Qâdir*-nya, Ibn Rajab dalam *al-Dzail 'alî Thabaât al-Hanabîh*-nya, Muhammad al-Dzahaby dalam *Siyar al-A'âm al-Nubalâ*-nya, al-Hâfidz 'Imaduddin ibn al-Katsîr dalam *al-Târikh*-nya, Imam al-Nawawy dalam *Bustân*

kini sebagai teks yang masih tetap hidup keberadaannya di tengah-tengah komunitas penggunanya khususnya muslim tradisional, selain telah menjaga salah satu dari sekian banyak warisan dunia Islam, juga telah mendorong lahirnya karya-karya kreatif yang menjadi corak tersendiri bagi perkembangan historiografi di dunia Islam.

A. Kitab *Manaqib Syaikh 'Abdul Qâdir al-Jilânî* Sebagai Karya Sejarah

Sebelum bicara KMSA sebagai bagian dari rekonstruksi catatan sejarah tokoh, nampaknya perlu ditegaskan terlebih dahulu secara definitif pengertian sejarah secara akademik. Hal ini dilakukan untuk menghindari bias akademik dan memberikan konsistensi pada pemahaman yang realistik. Kata "sejarah" menjadi suatu arti yang jelas setelah mendapat pengertian dan pemaknaan oleh para ahli sejarah (sejarawan) dan ilmuan modern di Indonesia³ yang artinya memiliki

al-'Ârifin-nya, Ibn Taymiyyah dalam *Majmu' al-Fatawa* jilid 10 dan *Syahr Futûh al-Ghaib*-nya.

³Kata "sajarah" mungkin telah masuk ke bahasa Melayu setelah abad ke-13, kemudian Muhammad Yamin mengenalkannya secara filosofis sekitar tahun 1950-an dalam kongres sejarawan Indonesia untuk arti dan digunakan sebagai studi mengenai masa lampau tentang peradaban manusia. Kata asli Nusantara yang identik dengan kajian tentang masa lalu banyak beredar seperti *babad* (Jawa), *tambo* (Minangkabau), *tutui teteek* (Roti) dan sebagainya. Nampaknya Moh. Yamin terpengaruh oleh pikiran Ibn Khaldun dalam Mukaddimah-nya yang menjelaskan bahwa peradaban masa lampau umat manusia ibarat sebuah pohon yang mengembang dari biji kecil, mekar, tumbuh, berdaun lebat, berbunga dan berbuah selanjutnya tua dan mati, begitu seterusnya. Sebuah arti yang mengandung pula arti geneologis, pertumbuhan. Lihat, Abdurrahman Ibn Khaldun, *al-Mukadimah*, Dar Fikr, 1984. William H. Frederick & Soeri Soeroto (ed), *Pemahaman Sejarah Indonesia Sebelum dan Sesudah Revolusi*, (Jakarta: LP3ES, 1984), h.1-2. Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*, (Bandung: Mizan 1995), h. 20-21

kesamaan dengan kata *history*⁴dalam bahasa Inggris, yakni untuk menyebut studi tentang masa lampau umat manusia. Kata *history*, atau padanannya "*al-tarikh*" dalam bahasa Arab, bisa juga dikatakan untuk menyebutkan cerita tentang perbuatan-perbuatan dan pencapaian-pencapaian manusia yang hidup dalam kelompok-kelompoknya dalam suatu ruang dan waktu yang mengitarinya⁵. Johan Huizinga sejarawan Belanda menegaskan, makna yang paling mutakhir yang disandarkan pada kata sejarah (*history-geschiedenis*) adalah "cerita mengenai sesuatu yang sudah terjadi"⁶.

Dengan demikian, dari seluruh pengertian di atas, sejarah bisa dikatakan sebagai gambaran masa lalu tentang manusia dan prilakunya sebagai makhluk sosial, yang disusun secara ilmiah dan lengkap, meliputi urutan fakta masa tersebut dengan rekonstruksi, tafsiran dan penjelasan serta memberi pengertian yang jelas tentang apa yang telah berlalu itu. Sehingga sejarah bisa juga dikatakan sebagai ilmu pengetahuan yang selalu mengajarkan dan menunjukkan dialog yang tak pernah berhenti antara masa sekarang-dengan fakta atau peristiwa masa lalunya.⁷

Secara hakiki kata sejarah bagi para filosof sejarah bukan hanya untuk menunjuk pada sebuah cerita tentang

⁴Di Eropa (Inggris) kata *History* diambil dari kata benda Yunani "*istoria*" artinya ilmu. Sedangkan "*scientia*" yang juga populer menjadi kata *science*, berasal dari bahasa Latin yang juga artinya ilmu atau pengetahuan. *Science* lebih untuk menunjukkan pemaparan pengetahuan yang sistematis namun non-kronologis. Sedangkan kata "*istoria*" diperuntukkan bagi pengetahuan yang memaparkan mengenai gejala-gejala alam, hal ihwal manusia dalam urutan yang kronologis. Lihat Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, (New York: Harper & Row, 1956), h. 27

⁵Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitābah*, h. 4-5

⁶G.J.Renier, *History its Purpose and Method*, New York, 1997;29.

⁷Edward Hallet Carr, *What is History*,(London: Penguin Books England, 1974),

masa lalu manusia dengan segala faktornya, tapi juga kata sejarah mengandung arti dan menunjukkan tentang peristiwanya itu sendiri. Pengertian yang pertama mengartikan sejarah sebagai sebuah cerita atau tulisan (*history as written*) yang mengandung nilai subjektif. Sedangkan sejarah sebagai peristiwanya sendiri (*history as actually*) adalah sesuatu yang sangat objektif dan betul-betul terjadi⁸. Sejarah dalam arti yang sebenarnya inilah yang kelak menjadi konsen perdebatan tentang keberadaan karamah bagi para wali di dunia Islam pada satu sisi, dan pada sisi yang lain lahirnya KMSA sendiri yang merekam fenomena karamah para wali, yang juga pada akhirnya mengandung kontroversi sebagai bagian dari karya sejarah di dunia Islam.

Sebagian mereka baik baik dari kalangan puritanis Wahabiyah maupun di kalangan filosof ahli kalam Mu'tazilah, ketika mereka mendefinisikan dan memahami peristiwa-peristiwa karamah para wali, selalu diukur dari aspek-aspek rasionalitas mereka maupun dari aspek-aspek tekstual naqliyah yang mengarah pada pendekatan yang legal formal (*fiqh oriented*)-nya. Karena peristiwa-peristiwa karamah yang sifatnya luar biasa dan sebentar (*snapshot*) itu, bukan hanya bersifat khusus karena tidak biasa berlaku dan terjadi serta bisa berulang bagi manusia biasa, tapi juga mengandung unsur-unsur subjektif dari para pelapor (saksi) yang meriwayatkan kejadian-kejadian karamah tersebut. Sehingga apapun fenomena karamah yang muncul pada setiap wali yang dilihatnya tersebut, akan dipandang sebagai mitos.⁹

⁸Ronald H.Nash (ed), *Ideas of History*, (New York: E.P.Dutton, Co.inc, 1969), h.

⁹ Lihat Imran AM, *Kitab Manaqib*, h.35-40

Pertanyaan kelompok rasional tersebut sebenarnya selalu bermuara pada apakah setiap peristiwa sejarah itu harus selalu menunjuk pada semua peristiwa yang kemudian bisa dilakukan dalam hal yang sama oleh manusia lainnya? Secara teoritis memang demikian. Namun pada sisi yang lain dalam dimensi dan perspektif sejarah, dinyatakan pula bahwa tidak semua peristiwa yang menyangkut dengan diri manusia selalu masuk dalam kategori peristiwa sejarah. Akan tetapi yang disebut peristiwa sejarah adalah peristiwa-peristiwa pilihan saja (*res gestae*)¹⁰, yakni segala jenis peristiwa yang memiliki dampak sosial dan budaya pada saat itu dan memiliki pengaruh yang kuat serta menentukan terhadap jalannya kehidupan sosial budaya masyarakat pada masa-masa berikutnya¹¹. Sehingga peristiwa sejarah adalah sesuatu yang memang terpilih berdasarkan apresiasi umat manusia yang sezaman maupun sesudahnya, karena ia memiliki pengaruh dan keterkaitan dengan mereka. Terlepas apakah ia bisa dilakukan lagi kemudian oleh orang-orang sesudahnya maupun kasus-kasus khusus saja yang mungkin tidak bisa dilakukan oleh kebanyakan orang atau manusia biasa¹². Termasuk berbagai peristiwa karamah yang mengundang banyak kontroversi tersebut, selain telah mengarah pada rasa ketertarikan yang mendalam bagi mereka yang menelitinya karena memberi nuansa akademik, tapi juga pengaruhnya bagi perkembangan ideologi keagamaan bagi para pembacanya. Oleh karena kontroversi inilah nampaknya fenomena karamah para wali banyak ditulis oleh ulama-ulama klasik dan pertengahan dalam dunia Islam. Sehingga KMSA

¹⁰ RG.Collingwood, *The Idea of History*, (London: Oxford University Press, 1961), h. 18

¹¹ Ronald H.Nash (ed), *Ideas of History*, h. 5

¹² Ronald H.Nash (ed), *Ideas of History*, h.7

BAB VI

KESIMPULAN

Setelah mengkaji secara seksama, realitas dan perkembangan penulisan sejarah di dunia Islam menunjukkan dinamika yang sangat kompleks dan dinamis. Kenyataan tersebut ditunjukkan dengan munculnya bermacam ragam model-model penulisan sejarah Islam, dengan berbagai tema, tipe dan karakternya. Secara umum ada dua kategori objek kajian dalam historiografi Islam, yakni model penulisan sejarah sosial (universal) dan sejarah ketokohan (individual). KMSA sebagai sebuah model sejarah tokoh (personal), memberi kontribusi yang cukup signifikan terhadap pengayaan model dalam pengembangan historiografi Islam. Realitas keragaman dan dinamika penulisan tentang sejarah tokoh, secara umum telah dipicu paling tidak oleh adanya empat faktor yang saling menguatkan: *Pertama* adanya konsep-konsep kewahyuan dan contoh-contoh yang merefleksikan bagi terbentuknya kesadaran mengenai pola penulisan sejarah ketokohan. *Kedua* adanya dukungan sejumlah intelektualitas muslim yang ingin merefleksikan gagasan-gagasan tersebut berikut masing-masing kecenderungan dan kreatifitasnya tentang nilai ketokohan yang digambarkannya. *Ketiga* dorongan komunitas sosial dan warisan tradisi dan historiografi Arab yang mengilhami banyak hal dalam membentuk model penulisan sejarah personal (tokoh), *ansab, sirah, tahabaqat* dan *tarjamah*. *Keempat*, secara metodologis pola penulisan hadits dengan sistem sanad dan riwayat memberi substansi metodologis

secara ilmiah daalam menguatkan keilmuan Islam. Pola riwayat dipandang sebagai sesuatu yang cukup efektif dalam mengantarkan informasi masa lalu termasuk materi-materi tentang fenomena keagamaan yang unik, seperti halnya fenomena karamah para wali.

Objek atau subjek penulisan sejarah dalam al-Qur'an bukan hanya meliputi aspek-aspek kemanusiaan yang bersifat lahiriyah, tapi juga meliputi aspek-aspek ruhaniyah manusia, sehingga secara konseptual dan dalam banyak hal telah memberi inspirasi mengenai pentingnya mengungkapakan sejumlah pengagungan realitas dan fenomena kemanusiaan untuk bisa dimasukkan dalam catatan sejarah Islam secara utuh. Kisah Isra dan Mi'raj Nabi Muhammad SAW, serta berbagai fenomena mu'jizat nabi-nabi terdahulu dan berbagai kisah (karamat) orang-orang shaleh terdahulu baik yang tertuang dalam al-Qur'an maupun Hadits-hadits Nabi Muhammad SAW, secara khusus memberi banyak kesan dan ruang yang mendalam untuk membangun sebuah model penulisan kitab manaqib. Pola dan praktek pengkisahannya, al-Qur'an sendiri telah memberi contoh praktis mengenai adanya berbagai kisah tokoh-tokoh agung dalam sejarah kemanusiaan, bahkan mengenai adanya berbagai fenomena metahistoris seperti kisah-kisah mu'jizat tersebut. Dalam berbagai hadits Rasulullah SAW terdapat pula praktek penyanjungan Nabi Muhammad SAW kepada sahabat-sahabat tertentu, dan pola-pola penulisannya baik dalam shoheh Bukhary, Muslim, al-Tirmidzy, al-Nasa'i dan yang lainnya, bahkan secara khusus para ahli hadits ini melakukan penulisan dan penyebutan dalam bab-bab khususnya, mengenai "*manâqib al-shabahah*".

Dasar-dasar inilah yang menguatkan pilihan penulisan mengenai objek atau subjek kajian tentang kitab manaqib, suatu tema yang cenderung lebih banyak mengungkap keagungan dan keunggulan sejarah kemanusiaan (*hagiografi*), dan semua itu secara tersendiri telah menempati posisi yang cukup legitimatif untuk dituliskan secara khusus. Dalam hal ini, dasar-dasar penulisan Kitab Manaqib Syekh Abdul Qodir al-Jilany memiliki landasan dan pijakan yang kuat sebagaimana dijelaskan di atas. *Pertama* secara normatif al-Qur'an sendiri (di antaranya QS. Yunus, 62) telah mengakui adanya fenomena kewalian dan memberi legitimasi untuk melakukan penghormatan kepada mereka. Sehingga hampir setiap KMSA, selalu diawali tulisannya dengan mencantumkan ayat tersebut. *Kedua*, pola penelusuran periwayatan yang dilakukan oleh para ahli hadist terhadap saksi atau rawi mengenai suatu pemberitaan, telah "mengilhami" pada pola penulisan KMSA secara khusus, meskipun dalam hal-hal tertentu kriteria yang digunakannya tidak seketat para ahli hadits. Realitas normatif ini, selain memberi inspirasi bagi pola penulisan kitab manaqib secara umum, juga secara kultural memberi dorongan yang kuat bagi keberlangsungan serta eksistensi penulisan KMSA.

Secara antropologis, gerakan penulisan kitab manaqib dan KMSA secara khusus telah memberi pemaknaan secara simbolik bagi pengidentitasan sebuah kelompok madzhab, baik dalam bidang fiqh dan tasawuf di dunia Islam. Perbedaan yang paling mendasar antara historiografi manaqib para fuqoha dan manaqib sufi, jika yang pertama lebih cenderung untuk sekedar mengesankan keagungan madzhab dan keagungan tokoh-tokoh yang menggagasnya, maka yang terakhir bukan sekedar untuk itu, tapi sebagai bagian dari model dan media pembelajaran bagi para salik (calon-calon

sufi) yang sedang melakukan latihan dan perjalanan ruhaniyahnya. Gambaran dan fenomena karamah yang mengitari isi KMSA, mengarah dan cenderung sebagai bahan kurikulum spiritual yang bisa memotivasi dan memberi dasar-dasar tradisi sufistik, bukan hanya secara intelektual tapi juga secara totalitas dalam perjalanan spiritual penggunanya. Dalam dimensi yang lain, pola penulisan sejarah tokoh yang merefleksikan pada titik puncaknya dalam bentuk kitab manaqib, yang berkembang seiring dengan maraknya perkembangan lembaga-lembaga fiqh dan sufi. Secara kelembagaan madzhab, selain telah mewariskan tradisi intelektual yang permanen yakni menciptakan model pemikiran madzhabnya, tapi juga menciptakan dorongan kecintaan pada tokoh dan penulisan sejarah tokoh yang mengembangkannya, yakni para pendiri madzhab, pengembangnya dan tokoh-tokoh yang membesarkan madzhabnya. Dengan demikian, perkembangan lembaga-lembaga fiqh dan sufi secara sinergis dibesarkan dan dipopulerkan oleh munculnya sejumlah kitab manaqib.

Kebesaran Syekh Abdul Qodir al-Jilany sebagai tokoh sejarah dalam dunia Islam, menarik perhatian para penulis sejarah sufi untuk mengungkapkan fenomena kehidupannya, karena selain sebagai tokoh madzhab fiqh Hambaly dan tokoh tarekat Sufi. Sebagai sufi dan ulama fiqh --bahkan dalam dua madzhab fiqh (Hambaliyah dan Syafi'iyah)-- selain memiliki kemampuan akademik yang luar biasa yang ditunjukkan oleh sejumlah karya-karya ilmiah dan fatwa-fatwa yang dimunculkan pada zamannya, juga oleh kemampuannya dalam sejumlah pengalaman dan realitas ruhaniyyah yang memunculkan berbagai fenomena karamahnya. Oleh karenanya, Ibn Jauzy dalam *Mir'at al-Zaman* dan Ibn Najjar, *Dzail al-Tarikh al-Baghdady* dan Ibn Rajab dalam *Dzail Thabaqat*

al-Hanabilah, secara akademik mempublikasikan ketokohan al-Jilany dalam berbagai sisi yang penting, yakni sebagai ulama pengembang madzhab, ahli hadits, tokoh sufi yang memiliki banyak karamat dan vigur sentral keagamaan pada zamannya dan sesudahnya. Aktifitas keseharian al-Jilany sebagai alumnus Universitas Nidzomiyyah ini setelah menetap sebagai guru besar adalah sebagai pengasuh mahasiswa dalam riyadlah sufistik di ribatnya dan mengisi kajian-kajian ilmiah dan ruhaniyah di Madrasahnyanya di Azjiyah di wilayah Baghdad. Secara fenomenal, banyak karamah yang mengitarinya disaksikan oleh banyak orang, baik murid, keluarga dan masyarakat luas. Sehingga hampir semua ulama-ulama besar dan sejumlah ahli hadits dan ahli riwayat seperti Syekh 'Izzuddin Abd al-Salam, Ibn Taymiyah, al-Dzahaby, al-Nawawy, Ibn Hajar al-'Asqolany, al-Qosthalany, Ibn Rajab, Ibn Najjar, Ibn al-Jauzy, dan lain-lain mengakui kemutawatiran riwayat tentang berbagai karamahnya. Sehingga kemutawatiran dalam periwayatan mengenai karamah-karamahnya yang tertuang dalam berbagai KMSA-nya, telah menjadikan kitab manaqibnya cukup kredibel dan signifikan dalam perkembangan historiografi Islam secara umum. Termasuk secara akademik, bisa dipertanggungjawabkan baik dari sisi metodologisnya maupun dari sisi kreatifitasnya, bahwa KMSA merupakan sebagai bagian dari jenis karya historiografi tokoh yang dipandang cukup kreatif dan populer dalam dunia Islam.

Berbagai tulisan tentang fenomena karamah Syekh Abdul Qodir al-Jilany ini, bila dilihat dari sisi model dan tipenya, serta berbagai pola dan sistem periwayatannya, menunjukkan perkembangan penulisan yang sangat dinamis dan produktif. Realitas ini merupakan sesuatu yang sangat signifikan pula bila dilihat dari sisi perkembangan metodologi

dalam historiografi Islam. Mungkin sistem periwayatan KMSA terasa lebih maju dari apa yang biasa dikembangkan oleh penulis-penulis sejarah sosial seperti al-Thabary misalnya, yang pada umumnya melakukan penelusuran terhadap sumber-sumber periwayatannya tidak dilakukan secara jelas dan komprehensif berdasarkan tempat tinggal para rawi-nya. Namun apa yang dilakukan para penulis KMSA semacam Syathnufy dan al-Tadafy, menunjukkan proses pencarian sanad dan rawi KMSA dengan cara yang cukup sistematis, yakni menelusuri pusat-pusat jaringan keluarga al-Jilany dan pusat-pusat zawiyah tarekat Qodiriyah. Karena pusat-pusat periwayatan dan sumber-sumber pengapresiasian terhadap manaqib Syekh Abdul Qodir al-Jilany, secara umum bisa dijumpai di wilayah-wilayah dimana zawiyah Qodiriyah berada, seperti halnya di sekitar wilayah-wilayah Baghdad, Mesir dan Damaskus. Imam Syathnufy dengan *Bahjat al-Asrâr*-nya dan Yahya al-Tadafy dengan *Qolâid al-Jawâhir*-nya, telah melakukan pendataan informasi manaqib al-Jilany pada rawi-rawi yang ditemuinya di sekitar wilayah-wilayah tersebut. Dengan menelusuri rawi dan sanad manaqib, pertanggungjawaban informasi mengenai fenomena karamah Syekh Abdul Qodir al-Jilany secara historis akan mudah dilakukan, dan penguatan terhadap periwayatannya oleh ulama-ulama ahli riwayat seperti disebutkan di atas adalah bukti kuat nilai historis dari materi-materi KMSA.

Sejumlah orientalis ternama semacam Carra de Vaux, Goldzihar, A.J.Arberry, Martin van Bruinessen, CH.Pellet dan lain-lain telah menyoroiti tentang keberadaan KMSA dan menunjukkan apresiasi akademik yang cukup variatif, dan ketertarikan mereka sekaligus memaknai arti penting KMSA dalam historiografi Islam. Munculnya perdebatan mengenai keberadaan materi KMSA sebagai sebuah model penulisan

H.3. Materi dan Isi Cerita	388
H.4. Sumber-sumber	394
H.5. Rekonstruksi	398
H.6. Interpretasi dan Gaya Bahasa	400
I. Beberapa Model Redaksi Pengkisahan dalam KMSA.....	406
J. Pengkisahan Naratif, Simbolik dan Filosofis.....	408
K. Sistem Sanad dan Rawi serta Penyebarannya.....	410
BAB VI KESIMPULAN	429
BAB VII IMPLIKASI PENELITIAN.....	445
BAB VIII PENUTUP	449
DAFTAR PUSTAKA	451
LAMPIRAN-LAMPIRAN	473

BAB VII

IMPLIKASI PENELITIAN

Dari hasil kajian ini menegaskan, bahwa KMSA sebagai karya sejarah memiliki karakter tersendiri yang berbeda dengan model sirah, tarjamah, thabaqat, sebagai model penulisan sejarah individual (ketokohan). Ia memiliki paradigma yang kuat, baik secara konseptual maupun secara fungsional. Pengaruh al-Qur'an dan Hadits-hadits Nabi Muhammad SAW memberi nilai legitimatif bahwa KMSA adalah bagian dari model historiografi Islam. Dengan demikian, beberapa catatan dari para penstudi mengenai KMSA terdahulu nampak perlu mendapat koreksi dari hasil-hasil temuan dalam penelitian ini.

Pertama: Carra de Vaux yang menganggap bahwa seluruh isi materi KMSA adalah cerita-cerita yang "absurd" penuh legenda, nampaknya pandangan yang hanya didasarkan pada paradigma normatif yang bersifat sepintas lalu saja. Ia tidak mendalami secara paradigmatis dan epistemologis apa yang membedakan antara jenis materi sirah dan tarjamah dengan kitab manaqib secara umum. Ia tidak mengerti secara kategoris dan luasnya cakupan model-model dan keragaman historiografi Islam. Ia mengukur kisah-kisah yang ada dalam KMSA hanya dari karya-karya al-Jilany sendiri yang umumnya memang bersifat normatif, syari'at naqliyyah atau fiqhiyyah yang rasional. Ia tidak menempatkan al-Jilany dalam konteks realitas sosial yang seutuhnya dengan

karamah-karamah yang ada dalam dirinya. Tradisi penulisan tentang hal tersebut, tidak dikaji secara menyeluruh, bahkan menempatkan realitas karamah dan pencatatannya berada jauh di seberang sana, hingga diadili dan dikontraskan sedemikian rupa adanya. Termasuk kelompok-kelompok Wahabiyyah dan di Indonesia Inran AM, melihat materi-materi KMSA hanya dari aspek theologis dan rasionalitas naqliyyah saja. Meskipun dalam banyak hal aspek-aspek naqliyyah juga banyak mendominasi dalam paradigma munculnya KMSA.

Kedua, bangunan periwayatan yang kuat dalam sanad-sanad KMSA, melahirkan suatu gagasan ilmiah bahwa KMSA memiliki nilai historis. Para saksi baik keluarga, murid, khadam, dan kesaksian para ulama dan masyarakat luas menunjukkan bahwa fenomena karamah al-Jilany adalah bersifat historis, pernah terjadi dan disaksikan oleh banyak manusia baik yang sezaman, maupun mereka ulama yang sesudahnya. Pengakuan sesama manusia, tentunya didasarkan pada pengalaman, baik yang dibangun oleh rasionalitasnya, kebuaktiannya maupun oleh aspek-aspek spiritualitas lainnya yang menguatkan bahwa al-Jilany adalah tokoh historis. Ia memiliki keluarga, murid, karya, institusi, tradisi, pemikiran, ajaran dan penganut tarekatnya. Bukti ini menunjukkan seluruh perilaku dan realitas yang terjadi dalam dirinya adalah real terjadi. Bahwa dalam banyak hal karamahnya yang tidak masuk akal dan dianggap diluar jalur syari'at naqliyyah, memang karamah adalah bentuk kehendak (*iradah*) dan pekerjaan Allah (*af'alullah/qurdatullah*) yang bisa lahir pada siapa yang dikehendaknya, atau bisa jadi pola

pemahamannya dalil-dalil naqli yang dihubungkan dengan realitas karamah al-Jilany tidak tepat menerapkannya. Sehingga dalam hal ini, para ahli riwayat seperti an-Nawawi, Ibn Najjar, Ibn Jauzy, al-Dzahaby, Izzudin Abdus Salam, al-Asqolany, al-Subky, al-Qosthalany memberi ketegasan bahwa, rawi-rawi yang meriwayatkan isi materi KMSA dianggap terpercaya. Meskipun mereka tidak banyak dikenal, karena para sufi memang kehidupannya kebanyakan tidak dikenal karena sebab dan lain hal, berbeda misalnya dengan para fuqoha dan ahli hadits atau sufi-sufi lain yang sering menulis karya. Namun kecenderungan kejujuran mereka dalam meriwayatkan KMSA merupakan taruhan integritasnya, bukan hanya dimata akademik, tapi juga dihadapan manusia secara umum dan Tuhan secara khusus. Karenanya ulama-ulama ahli riwayat membenarkan apa yang diceritakannya. Dengan demikian seringkali muncul rumusan terori, bahwa dalam tradisi periwayatan, "siapa berbicara apa, bukan apa yang dibicarakannya". Sehingga apa-pun yang dibicarakan oleh ahli dalam bidang kewalian, menumbuhkan sikap percaya adalah hal yang terbaik.

Ketiga, KMSA dibuat mungkin bukan hanya atas dasar kebutuhan intelektualitas belaka, tapi juga secara integral untuk menjaga kebutuhan spiritualitas, yakni keimanan akan kekuasaan Tuhan yang tidak terbatas. Bahkan secara konkrit KMSA dibuat untuk kurikulum para sufi Qodiriyyah yang menginginkan ketercapaian wushul ilallah dan memberi gambaran konkrit tentang rumusan perjalanan ruhaniyah para salik yang belum memahaminya secara utuh. Sosok al-Jilany ditempatkan sebagai model yang utuh sebagai manusia biasa

yang diciptakan bukan sebagai nabi. Namun oleh karena akibat kesungguhannya dalam menjalankan seluruh aktifitasnya yang semuanya hanya untuk mengabdikan pada Tuhannya, ia pada akhirnya menemukan hakikat yang sesungguhnya. Realitas ini menjadi dorongan bagi semua salik yang menginginkan ketercapaiannya menuju jalan Allah SWT. Semua realitas itu sangat memberi arti dan makna untuk sebuah kemungkinan, dan untuk menjadikan setiap diri manusia bisa mencapai seperti realitas seperti itu.

BAB VIII

PENUTUP

 demikian penjelasan, argumentasi dan pembuktian mengenai Historisitas dan Signifikansi Kitab *Manaqib Syaikh Abdul Qôdir al-Jilany* dalam Historiografi Islam. Banyak hal yang mungkin belum bisa tercakup secara utuh untuk dijelaskan dalam penelitian ini, namun demikian penelitian ini ingin membuktikan dan melihat secara realistik mengenai historisitas dan signifikansi KMSA dalam historiografi Islam. Selama ini para ahli masih belum banyak yang melihat secara utuh mengenai perkembangannya, paradigma dan epistemologinya, struktur dan metodologinya serta fungsinya dalam masyarakat Islam, khususnya komunitas tarekat Qodiriyyah. Dengan mengkaji mengenai historisitas dan signifikansinya, semoga bisa membuka mata secara akademik dan mengapresiasinya secara objektif.

Akhirnya penulis menyadari banyaknya kekurangan dalam penelitian ini, mudah-mudahan penelitian berikutnya berupaya akan lebih leluasa untuk bisa mengembangkan, melengkapi aspek-aspek yang belum tercakup dan terjawab di dalamnya. Mengingat keterbatasan waktu dan biaya, maka penelitian ini pula memiliki sejumlah keterbatasannya. Pada akhirnya peneliti berharap, mudah-mudahan hasil penelitian ini banyak manfaatnya, amin. *Wallahu A'lam****

H.3. Materi dan Isi Cerita	388
H.4. Sumber-sumber	394
H.5. Rekonstruksi	398
H.6. Interpretasi dan Gaya Bahasa	400
I. Beberapa Model Redaksi Pengkisahan dalam KMSA.....	406
J. Pengkisahan Naratif, Simbolik dan Filosofis.....	408
K. Sistem Sanad dan Rawi serta Penyebarannya.....	410
BAB VI KESIMPULAN	429
BAB VII IMPLIKASI PENELITIAN.....	445
BAB VIII PENUTUP	449
DAFTAR PUSTAKA	451
LAMPIRAN-LAMPIRAN	473

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman al-Sulamy, *Thabaqât al-Shûfiyah*, (Kairo: Maktabah al-Khanijy, 1986)
- Abdul Qodir al-Jailâny, *al-Ghunyah li Thâlibiy Thariqi al-Haq* juz 1-2, (Beirut: Dar Fikr, 1956)
- , *Sirr al-Asrar fî mâ Yuhtaj Ilaih al-Abrar*, (Suriah: Dar Sanabul, 1994)
- , *Fath Robbâny wa Faedl al-Rahmâny*, (Beirut: Dar Fikr, 1982)
- , *Futûh al-Ghaeb by Syarh Ibn Taymiyah*, (Damaskus: Dar Kutub Ilmiyah, tt)
- , *Adâb al-Sulîk wa al-Tawashshul ila Manâzil al-Mulîk*, ed. Muhammad Ghassan Nashum'Azqul, (Damaskus, Dar Sanabul, 1995)
- Abd al-Qodir bin Habibullah al-Sindy, *al-Tasawwuf fi Mizan al-Bahsi wa al-Tahqiq fi Dlau'i al-Kitâb wa al-Sunnah*, (Riyadh: Maktabah Ibn al-Qoyyim al-Madinah al-Nabawiyah, 1990)
- Abd al-Wahhab al-Sya'rany, *al-Thabaqât al-Kubrâ*. (Bairut: Dar Fikr, tt.)
- , *al-Anwâr al-Qudsiyyah fi Ma'rifat Qawâ'id al-Shûfiyah*, (Jakarta: Dinamika Berkah, tt)
- Abd al-Qodir 'Isa, *Haqâiq 'an al-Tashawwuf*, (Syria: Dar al-Ma'arif Suriah Halab, 2001)

- Abd al-Razaq al-Kailany, *Al-Syaikh Syekh 'Abdul Qâdir al-Jilaniy; al-Imam al-Zâhid al-Qudwah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994)
- Abdurrahman Ibn Khaldun, *Kitab al-Muqaddimah*, (Beirut: Dar Kutb 'Ilmiyyah, 1994)
- Abu Nu'aim al-Ishfahany, *Hilyah al-Awliya* juz 1-10, (Beirut: Dar Fikr,tt)
- Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Utsman al-Dzahaby, *Manâqib al-Imâm Abi Hanîfah wa Shâhibaih; Abi Yusuf wa Muhammad bin al-Hasan*, (Mesir, Kutub al-'Araby, 2007)
- , *Siyar al-A'lâm al-Nubalâ*, juz 1-4, (Lebanon:Bait al-Afkar,2001)
- Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzy, *al-Ta'arruf li Madzhaby Ahl Tashawwuf*, (Mesir: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1969)
- Abu Yahya al-Baladzury, *Futûh al-Buldân wa Ahkamuha*, (Beirut: Dar 'Ilmiyyah, 1992)
- Abu Hamid Muhammad al-Ghazaly *Ihya Ulum al-dîn* juz I-IV, (Beirut: Dar Fikr, 1999)
- , *Ashnâf al-Maghrûrin; al-Kasyf wa Tabyin fi Khalq Ajma'in*, (Kairo: Maktabah al-Qur'an Qahirah, tt.)
- , *al-Munqidz min al-Dhalâl*, (Beirut: Dar Fikr, tt)
- , *Kimia al-Sa'âdah*, (Beirut: Dar Fikr,tt)
- , *al-Adab fi al-Dîn*, (Lebanon: al-Maktabah al-Syu'biyyah,tt)

Abul Barakat 'Abdurrahman al-'Ajamy, *Nafahât al-Uns min Hadlarât al-Quds*, (Kairo: Dar Turats al-'Araby, 1989)

'Abd al-Aziz al-Dirainy, *Kitâb al-Ghâyah al-Tahrîr fi Nasab Quthb al-'Ashr Ghaus al-Zamân Sayyidunâ Ahmad al-Rifâ'iy*, Muhaqqiq al-Syaikh Fâdy 'Alimuddin, *al-Marôqib al-Yafâ'iyyah fi al-Manâqib al-Rifâ'iyyah*, (Lebanon: Dar al-Masyâri', 1414 H/1994)

Abu Abdullah Muhammad al-Dila'i, *Natijah al-Tahqiq*. (Bairut: Dar Kutub 'Imiyyah, 1978)

Abu al-Fida Ismail bin Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah* juz 3, (Damaskus: Dar Ma'rifah, 1999)

Abul Hasan 'Aly al-Nadwi, *Rijâl al-Fikr wa al-Da'wah fi al-Islâm* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1989)

Ahmad al-Kumsyakhnawy, *Jâmi al-Ushûl fi al-Awliya*, (Surabaya: Mathba'ah al-Haramain, tt)

Afifuddin Abdullah bin Asad bin Sulaiman al-Yafi'i al-Yamani al-Syafi'i, *Khulashah al-Mafâkhir fi Ikhtishâr Manâqib Syaikh Abdal-Qodir al-Jilany*, (Banten:Manuskrip,tt)

Ahmad bin Muhammad bin 'Iyad, *al-Mafâkhir al-'Âliyyah fi al-Ma'âtsir al-Syâdziliyyah*, (Kudus: Maktabah wa Mathba'ah Menara Kudus, tt)

Ahmad bin Haji al-'Iyasyi, *Kasyf al-Hijâb*, (Beirut: al-Maktabah al-Syu'biyyah, tt)

Amin al-Qurdy al-Naqsyabandy, *Tanwir al-Qulûb* (Semarang: Dar Ihya Kutub al-'Arabiyah, tt)

Abdul Aziz al-Dury, *al-Bahts fi Nasy'ah 'ilm al-Târikh 'inda al-'Arab* (Beirut: al-Mathba'ah al-Katsulikiyyah, 1960)

- Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer*, (Jakarta: Gramedia, 2002)
- Ali al-Subky, *Qōidat fi al-Muarrikhīn*, dalam *Arba' Rasāil fi 'Ulūm al-Hadīts*, ed. Abd al-Fattah Abu Ghuddah, (Beirut: Dar al-Basyair 1990)
- Anton M. Moeliono dan Team, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Balai Pustaka, cetakan kedua, 1989)
- Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Jurjany, *Kitab al-Ta'rifāt*, (Beirut: Dar Kutub al-'Araby, 1996)
- Abdul Aziz Salim, *al-Tārikh wa al-Muarrikhīn*, (Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1986)
- Adam Kuper and Jessica Kuper, *The Social Science Encyclopedia*, (New York, Routledge USA, 2001)
- AJ.Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, episode from Fariduddin al-Attar, *Tadzkirāt al-Awliyā*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1979)
- , *Sufism; An Account of the Mystics of Islam*. Diterjemahkan dengan judul, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, terj. Bambang Herawan, (Bandung, Mizan cet.II, 1989)
- Abdur Rahman Abdul Khalik, *Penyimpangan-penyimpangan Tasawuf*, (Jakarta, Rabbani Press, 2001)
- Abul Wafa Taftazany, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islam*, (Kairo: Dar Tsaqafah li al-Nasyr, 1983)
- Abdul Qadir Djaelani, *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1998)

Al-Fairuz Abady, *al-Qomus al-Muhith*, (Beirut: Dar Fikr, tt.)

Al-Haqir al-Faqir ila Rahmati Rabbih al-Mannan Ahmad Khairuddin bin Muhammad Salwan, *Kitab Wawacan Syaikh 'Abd al-Qodir al-Jailany Qoddasallah Sirrah al-'Aziz*, juz 1-2, (Banten: Kampung Bogawati Serang, 28 Shafar 1424 H/ 30 April 2003)

Al-Faqir Ahmad Khairujy Tenjo, *Manaqib al-Syaikh. 'Abd al-Qodir al-Jailany bi al-Lughah al-Sundawiyayah 12 Pupuh 10 Hikayah*, (Banten: Kampung Cikadu Tenjo, Serang, tt)

'Abd al-Karim Ibn Ibrahim al-Jilly, *al-Insân al-Kâmil*, juz 2 (Beirut: Dar Fikr,tt)

Al-Safariny, *Lawami' al-Anwâr*, juz II, (Beirut: Dar Fikr,tt.)

Abu al-'Ala 'Afify, Mukaddimah pada karya Ibn 'Araby, *Fusush al-Hikam*, (Kairo: Iskandariyah, 1946)

Abu Bakar Atjeh, *Fiqh Tarekat Qodiriyyah*, (Tasikmalaya: Manuskrip Pon.Pes.Suryalaya, 1976)

Abdul Aziz bin Muhammad Abdul Lathif, *al-Tauhid li al-Nâsyi'ah wa al-Mubtadiîn*, (Beirut: Dar Fikr,tt.)

Abi al-Qosim ibn al-Sayyid Ibrahim al-Barzanji al-Husainy, *Kitâb Ijâbah al-Dâ'î fi Manâqib al-Quthb al-Kâmil al-'Ârif al-Syarîf Sayyidunâ al-Sayyid Ahmad al-Rifâ'iy*, tahqiq al-Syaikh Fâdy 'Alimuddin, *al-Marôqib al-Yafâ'iyyah fi al-Manâqib al-Rifâ'iyyah*, (Lebanon: Dar al-Masyârî', 1414 H/1994)

Aly Ibn Wardy, *Tatimmah al-Mukhtashar fi Akhbâr al-Basyar* Juz 2 dalam al-Sindy, *Tasawwuf fi al-Mizân* Bahts,

(Riyadh: Maktabah Ibn al-Qoyyim al-Madinah al-Nabawiyah, 1990)

Asep Usman Isma'il, Tela'ah Atas Kitab Khatm al-Awliya dan Kitab Nawadir al-Ushul karya al-Hakim al-Tirmidzy, *Jurnal Lektur Keagamaan*, (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Departemen Agama, Jakarta, vol.2. no.2, 2004)

Abdussalam Qobbaz, *Doktrin-doktrin Wahabisme*, (Jakarta: Risalah Gusti, 2007)

Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossain Nasr (Menyingkap Kebenaran)* terj. Munir, (Bandung: Penerbit Alifya, 2004)

Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, (Kairo: Nahdlah al-Mishriyyah, 1974)

—————, *Dzuhr al-Islam* Juz 2, (Kairo: Maktabah al-Misriyyah, 1967)

Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*, (Bandung: Mizan 1995)

Armahedi Mahzar, Pengantar terhadap karya Attar, dalam Fariduddin Attar, *Warisan Para Awliya*, ter. Anas Mahyuddin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994)

Annemarie Schimmel, *Dimension Mistik Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986)

Abd al-Rahman al-Khaliq, *al-Fikru al-Shūfy*, (Kuwait, 1406 H.)

Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002)

- , *Studi Kawasan Dunia Islam; Perspektif Etno-linguistik dan Geo-politik*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009)
- , dkk, *Fenomena Kebudayaan Islam-Sunda di Sumedang, Penelitian Kompetitif Terpadu DIKTIS, Depag RI (tidak diterbitkan) 2007*
- Burhanuddin Qosthalany al-Qodiry, *al-Raudl al-Zâhir fi Manâqib Syaikh 'Abd al-Qodir*, (Kairo: Maktabah al-Tsaqofah al-Diniyah, 2005)
- Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology; Traditionalism and Rationalism*, (London:Edinburgh University Press, 1988)
- Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta, Logos, 1997)
- Ch.Pellat, Manaqib, *Encyclopedia of Islam*, (Leyden: Koninklijke Brill NV, The Netherlands, 2007)
- C.A.Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj.Hasan Basari, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991)
- C.C.Berg, *Gambaran Jawa Pada Masa Lalu; Babad Tanah Jawa*, dalam Sodjatmoko dkk (ed), *Historiografi Indonesia*, terj.Mien Djubhar, (Jakarta: Gramedia,1995)
- Charle Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi Dalam Islam*, terj.H.Afandi & Hasan Asari, (Jakarta: Logos, 1994)
- Carl L. Becker, *What are Historical Facts*, dalam Hans Meyerhoff, *The Philosophy of History in Our Time*, (New York: Doubleday Anchor, 1959)
- Christopher L. Loyd, *Explanation in Social History*, (New York: Basil Blackwell Inc.1988)
- David Jary and Julia Jary, *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, (New York: Harper Perennial, USA,1991)

- Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah*, Logos (Jakarta: Logos, Jakarta, 1999)
- Effat al-Sharqawi, *Falsafat al-Tarikh wa al-Hadlarah al-Islam*, (Beirut, Dar Ilmiyah) 1986
- Edward Hallet Carr, *What is History*, Penguin Paper Back, London, 1976
- Edmund Husserl, *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*, (New York: Free Press, USA, 1978)
- Edward W. Said, *Orientalisme* (New York: Vintage Books) 1979.
- Fuad Jabali, *The Companions of the Prophet; a Studi of Distribution and Political Alignments*, (E.J.Brill, Leiden-Boston, 2003)
- Franz F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, (Leiden: E.J.Brill, 1968)
- , *Historiografi Islam*, dalam Taufik Abdullah & Abdurrahman Suryomihardjo (ed), *Ilmu Sejarah dan Historiografi; Arah dan Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1985)
- , *Islamic Historiography*, dalam David L.Sills (ed.) *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol.V (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972)
- G.J.Renier, *History its Purpose and Method*, (New York, 1997)
- Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islamy; al-Siyasy wa al-Diny wa al-Tsaqofy wa al-Ijtima'iy*, juz iv, (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1965)

Haji Khalifah al-Maula al-Musthafa bin 'Abdullah al-Qosthonty al-Rumy al-Hanafy, *Kasyf al-Dlunūn 'an Usāmy al-Kutub wa al-Funūn* jilid 1-7, (Beirut: Dar Fikr, 1993)

Henri Chambert-Loir & Claude Guillot, *Le Culte des Saints dans le Monde Musūlman*, (Paris: Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Paris, 1995)

-----, Terj.team Kedutaan Prancis, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, (Jakarta: PT.Serambi Ilmu Semesta, 2007)

Hoesein Djayadiningrat *Islam di Indonesia* dalam M.Amir Sutarga penerjemah karya G.W.J.Dreewes dan R Ng.Poerbatjaraka, *De mirakelen van Abdoelkadir Djaelani*, (Kisah-kisah Ajaib Syekh Abdulkadir Jailani), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1990;x-xi)

HAR.Gibb & JS.Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Netherland EJ.Brill, 1961)

Hudairi dan Mufti Ali dkk. *Wawancara Syeikh (Manaqib Abd al-Qadir al-Jilani) Praktek dan Fungsi Dalam Kehidupan Sosial di Banten*. Penelitian kelompok dosen-dosen IAIN Sultan Hasanudin Banten kerjasama dengan Balai Penelitian dan Pengembangan Depag RI, 2007 (tidak diterbitkan).

Hasting TW, ed. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (Germany: EJ. Brill Germany, 1908)

Husain Mu'nis, *Dirāsāt fi al-Sīrah al-Nabawiyah*, (Kairo: al-Zahro li al-'Ilam al-'Araby, 1988)

Hussain Nashshar, *Nasy'at al-Tadwin al-Târikhy*, (Kairo: Nahdlah al-Mishriyyah, 1987)

- Hasan al-Syârqawy, *Mu'jam Alfâdl al-Shûfiyyah*, (Kairo: Muassasah Mukhtâr, 1987)
- Hans Meyerhoff (ed), *The Philosophy of History in Our Time*, (New York: A Doubleday Anchor Books, 1959)
- Harvey Wallerstein, *The Penguin Dictionary of Psychology*, (USA; Penguin Books 1981)
- Harry E. Barnes, *Târîkh al-Kitâbah al-Târîkhiyyah*, tarj.Muhammad Abdurahman, (Kairo: Hai'ah al-Mishriyyah, 1963)
- HAR.Gibb & J.Kreemar, *Short Encyclopaedia of Islam*, (Leyden: EJ.Brill 1975)
- Harold H.Titus (et.al), *Living Issues in Philosophy*, (New York: Wadsworth Publishing Company, Inc.California USA, 1979)
- Hamid al-Husaini, *Peristiwa Gaib Barakat dan Mukjizat Kenabian, Muhammad SAW*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2006)
- Hafidz Dasuki (ed.), *Ensiklopedi Islam*, jilid 3. (Jakarta: PT.Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994)
- H.A.Muin Umar, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1988)
- Hartono Ahmad Jaiz, *Mengikis Penyelewengan Akidah Islam*, (Jakarta: Pustaka Rabhani, 2004)
- Ibrahim 'Uthwah 'Audh Pengantar pada karya Yusuf bin Isma'il al-Nabhany, *Jâmi' Karamat al-Awliya*, jilid 1, (Kairo: Dar Fikr, 1989)
- Ibn Mandzur, *Lisân al-Arab*, juz 1, bab al-Ba wa al-Nun, (Beirut: Dar Fikr, tt)

- Imam al-Thabrani, *Mu'jam al-Kabir*, XXV/172. (Bandung: Maktabah Dahlan, tt)
- Ibn 'Imad al-Hanbaly, *Syadzarat al-Dzahab fi Akhbâr min Dzahab*, Juz 4, (Beirut, Dar Fikr, 1990)
- Imam al-Nawawy al-Dimasqi, *Shahêh Muslim bi Syarh Imâm al-Nawawy*, juz 4, (Bandung: Maktabah Dahlan Bandung,tt)
- Imam al-Hafidz Abi 'Isa Muhammad al-Tirmidzy, *Kitâb Jâmi' al-Shahêh* bi al-tahqiq 'Abdul Wahhab bin Abdul Lathif, (Semarang: Maktabah Thoha Putra 1967)
- Imam al-Khawarizmy, *Manaqib Imam 'Âly bin Abi Thâlib*, (Iran: Mathba'ah Nainawah al-Haditsah Teheran, tt)
- Ibn Taymiyah, *Majmu' Fatawâ Ibn Taymiyah* juz X, tahqiq Abdurrahman bin Muhammad bin Qosim al-'Ashimy al-Hambaly, Muassasah al-Risâlah Lubnân, 1997
- , *Syarh Futûh al-Ghaeb*, (Beirut, Dâr al-Qori 1995)
- , *Fiqh al-Tashawwuf*, Ta'liq Zahir Syaqqiq, (Beirut: Dar Fikr 1993)
- Isma'il al-Baghdady, *Hadyât al-'Ârifin* juz 1, Dar Fikr, tt
- Imam al-Hujwiry, *Kasyf al-Mahjub; Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf*, terj.Abdul Hadi WM, (Mizan, Bandung, 1992)
- Imam Suhrawardy dalam karya *'Awarif al-Ma'arif*, al-Hamisy bi Ihya 'Ulumiddin, juz II, (Dar Fikr, 2002)
- Ibn Khalikan, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ Abnâ al-Zamân*, muhaqqiq Dr.Ihsan 'Abbas, (Beirut: Dâr Shôdir, 1982)

- Ignac Goldzihar, *A Short History of Classical Arabic Literature*, Translited, revised, and enlarged by Joseph Desomogyi, (Berlin: Georg Olm Verlagsbuchhandlung Hildesheim, Germany 1966)
- Ira M.Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* jilid 1, terj. Ghufron A.Mas'adi, (Jakarta: Rajagrafindo, 2005)
- Imran A.M, *Kitab Manaqib Syekh Abdul Kadir Jilani Merusak Akidah Islamiyah*, (Surabaya: Bangil al-Muslimun, 1984)
- Ibn Miskawaih, *Tajarab al-Umam*, (Iran: Teheran Iran 1987)
- Ibn al-Jauzy, *al-Muntadzim fi Tarikh al-Mulūk wa al-Umam*, jux IX, (India: al-Maktabah Haidarabad, 1357 H)
- 'Izzuddin 'Aly, *Dirāsāt al-Naqdiyyat fi al-Mashādir al-Tārihiyyat*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, tt)
- Ibn Qoyyim al-Jauziyyah, *al-Wafa bi Ahwal al-Musthafa*, (tt; Dar Turats, 1999)
- Imam al-Sakhawy, *I'lan bi al-Taubikh liman Dzamma Ahl al-Tawārikh*, (Beirut: Dar al-Turats, tt)
- James Hastings, ed. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol 1, (New York: MA.DD, Edinburgh; T.&T. Clark, and New York 1908)
- Jujun S.Suriasumantri, ed. *Ilmu Dalam Perspektif*, (PT. Gramedia, Jakarta, 1987)
- John Renard, *Seven Doors to Islam* (New York: Doubleday inc. 2004)
- Ja'far bin al-Hasan al-Barzanjy, *al-Lujain al-Dāny fi Manāqib 'Abdul Qōdir al-Jailāny*, dalam Nūr al-Burhan fi Tarjamah al-Lujain al-Dāny, juz 1-2, (Semarang: Mathba'ah Thoaha Putra, 1383 H)

- Jacqueline Chabbi ,“Abd al-Kâdir al-Jilani; Personnage historique dalam *Studia Islamica*, vol.28, 1973
- James A.H.Murray et.al.(ed), *The Oxford English Dictionary* (Oxford; The Clarendon Press,1978)
- Jamaluddin Abi al-Farj al-Jauzy al-Qursy al-Baghdady, *Sirah wa Manâqib ‘Umar bin ‘Abd al-Aziz al-Khalifah al-Zâhid*, (Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, 1983)
- John Passmore, Expalanation in Everyday Life, in Science, and in History” dalam George H.Nadel (ed.) *Studies in the Philosophy of History: Selected Essays from History and Theory*, (New York : Harper Torchbooks, 1965)
- Journal *al-Ittihad al-Imaratiyyah*, Kuwait: edisi 29 November 1990
- Jalil Muhammad Jabir, *Tashdir al-Munqidz min al-Dlalal li al-Ghazaly*, (Beirut: Maktabah Syu’biyyah, tt)
- Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*, (Jakarta: terj.Pustaka Firdaus, 1994)
- Jurji Zaidan, *Târikh Adab al-Lughah al-‘Arabiyyah*, Juz 2, (Beirut: Dar Fikr, 2005)
- Joel L.Kraemer, *Renesans Islam*, terj.Asep Saefullah, (Bandung: Mizan 2005)
- Jalaluddin al-Suyuthy *Târikh al-Khulafâ*, (Beirut: Dar al-Jail,1988)
- Julian Patrick Millie, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*, ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden, 2006 (Tidak diterbitkan)

John L. Esposito (ed), *Ensiklopedia Dunia Islam Modern jilid 1-6*, (Bandung: Mizan, 2002)

Kâfiyaji, *al-Mukhtashar fi 'Ilm al-Târikh*, dalam 'Izzuddin 'Aly, *Dirâsât al-Naqdiyyat al-Târikiyyah*, (Kairo: Dal al-Qolam, 1992)

KH, Muhyidin, *Tafarruj al-Nawâdhir*, (Kairo: 'Isa al-Baby al-Halaby wa Syirkah, 1930)

KH. Umar *Jawâhir al-Ma'âni fi Manaqib al-Syaikh Abd al-Qodir al-Jilany*, Pondok Pesantren Darussalam Pesuruan Jawa Timur" diterjemahkan ke dalam bahasa Sunda oleh KH.U.Balukia Syakir SY, (Bandung, Yamisa Majalaya, 1989)

K.H. Ahmad Shahibul Wafa Tajul'Arifin *Tâdj al-Dzâkir fi Manaqib Syaikh Abdul Qôdir: Tanbih, Tawasul dan Tarjamah Manaqib Bahasa Indonesia*, (Bandung: PT.Wahana Karya Grafika 1988)

Kuntowidjoyo, *Penjelasan (Explanasi) Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008)

—————, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana 1994)

Louis Gottschalk, *Understanding History; A Primer of Historical Method*, (New York, Harper & Row, 1958)

Muhammad M. Al-Kili dalam Ibn Sirrin, *Ensiklopedia Takwil Mimpi Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah 2005)

Muhammad al-Hasyimy, *Mukhtar al-Ahadits Nabawiyyah*, (Dar Fikr, tt.)

Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm wa Minhajuh fi Dirasah al-Adyan*, (Kairo: Dar Ma'arif Mesir, 1983)

Muhyiddin al-Irbily, *Tafrikkh al-Khâthir fi Manâqib Syekh Abd al-Qodir*. (Mesir: Musthafa Bab al-Halaby, 1339/1918)

Muhammad bin Yahya al-Tadafi al-Hanbaly, *Qolâid al-Jawâhir fi Manâqib Tâj al-Awliya Syaikh Muhyiddin Abd al-Qodir al-Jilany*, (Mesir: 'Isa al-Baby al-Halaby wa Syirkah,1930)

-----, *Mahkota Para Auliya Kemuliaan Yang Ditampakkan*, terj. A. Kasyful Anwar, (Jakarta: Prenada Media, 2006)

Muhamad Abu Zahrah, *al-Târikkh li al-Madzahibi al-Islâm*, (Kutub al-'Arabiyyah, 1984)

Muhammad Ali Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthônnyiyah*, (Berut: Dar Fikr, 1994)

Muhammad Ghassan Nasum 'Azqul, ed. Tarjamah Syekh Abd al-Qodir al-Jilany, dalam *al-Thariq Ilallah*, (Damaskus: Dar Sanabil Damaskus, 1994)

Muhammad Aftsab Cassim Razvi & Siddiq Osman Noor Muhammad, *Syekh Abdul Qadir al-Jilani Sultan Para Wali; Hidup, Ajaran dan Karamahnya*, terj.Dian A.P, (Yogyakarta: Cahaya Hikmah, 2007)

Muhyiddin Ibn 'Araby, *Futûhât al-Mâkiyyah*, juz 5, (Beirut: Dar Fikr, 1989)

-----, *Risâlat al-Rûh fi Muhâsabat al-Nafs*, (Kairo: Muassasah al-'Ilm, 1964)

-----, *al-Misykât al-Anwâr*, Kairo,1369/1951 dan di Aleppo tahun 1346/1927. *Relung Cahaya*, terj.Ary Anggari, Pustaka Firdaus, Jakarta,1996

- Muhammad Abid al-Jabiry, *Arab Islamic Philosophy; a Contemporary Critique*, (USA: The University of Texas, Austin, 1999)
- Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003)
- Muhammad Kamaluddin Izuddin 'Aly, *Dirâsat Naqdiyyah fi al-Mashâdir al-Târikhiyyah*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1993)
- Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, (India: Heydarabad Calcutta, 1930)
- Muhammad Ibn Atsir *al-Kâmil fi al-Târikh*, (Beirut: Dar Fikr, 1984)
- Muhammad Ibn Hisyam *Kitâb Sirah Nabawiyyah*, (Beirut: Dar Fikr, 1982)
- Muhammad Jâd al-Maula et.al, *Qoshosh al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Jail, 1988)
- Muhammad Khalafullah, *al-Fannu al-Qashshiyu fi al-Qur'an al-Karîm*, (Kairo: al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1957)
- Muhammad Zuhdy 'Alawy bin al-Marhum 'Aly Ahmad, *Ghauths al-Dany fi Wawoacan Sayyid Syaikh 'Abd al-Qodir al-Jailany al-Mu'tabar wa al-Mustafad al-Istighatsah bi Ahl al-Bantany*, (Banten: Maktabah Pesantren Jaha Baros Serang Banten, 1395 H)
- Martin van Bruinessen "ilmu kekebalan" dan "karamat" Syekh Abdul Qodir al-Jailany (Jakarta: *Jurnal Ulumul Qur'an*, vol.II/no.2. tahun 1989)
- , *Manaqib Syekh Abdul Qodir al-Jilany di Indonesia*, (website internet Suryalaya @.com, April 2007)

- , "Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia", *Journal of the History of Sufism*, vol.1-2,2000
- , *Tarekat Qodiriyyah dan Ilmu Syaikh Abdul Qodir al-Jailany di India, Kurdistan dan Indonesia*, *Ulumul Qurnal*, vol. II/no.2, Jakarta,1989
- , & Julia Day Howell (ed.), *Urban Sufism*, (Grifith University Australia, 2007)
- Minarul Aziz Syathory, *Kitab Manaqib Syaikh Abdul Qadir Al-Jailany Ditinjau Kembali*, (Semarang: ThoHa Putra, 1981
- Muhammad Hamidi, *Tradisi Manaqiban di Kampung Suka Asih*, (Jakarta: Lembaga Penelitian UI, 1988)
- Muhammad Ibn Jarir al-Thabary, *Tārikh al-Umam wa al-Mulūk*, juz 1 - 4, Dar Fikr 1987
- Majalah As-Sunnah edisi 17/II/1416H-1996M.
- Muhammad bin Abu Bakr 'Abd al-Qodir al-Razy, *Mukhtâr al-Shihâh*, (Beirut: Dar Fikr, tt)
- Muhammad bin Ali bin Hasan al-Hakim at-Tirmidzi, *Khatm al-Awliya*, (Beirut: Dar Fikr, 1998)
- Muhammad bin Shamil al-Sulmy, *Manhaj Kitābah al-Tārikh al-Islāmy*, (Riyadl: Dār al-Risālah, 1986)
- Majid Fakhry, *Philosophy and Theology*, dalam John L.Esposito, *The Oxford History of Islam*, (London: Oxford University Press, 1999)
- Muhammad al-Haitsami, *Majma' al-Zawaid*, VI/188, (Damaskus: Dar Kutub Ilmiah, 2003)

- Nuruddin al-Shathnuwfy, *Kitâb Bahjat al-Asrâr wa Ma'dan al-Anwâr fi Ba'di manâqib al-Quthb al-Rabbany wa al-Ghauts al-Shamadâny wa al-Bahr al-Zâkhir al-Niirony Shâhib al-Maqâm al-'Aly Muhyi al-Dîn Abi Muhammad 'Abd al-Qodir al-Jaily*, (Tunisia: Mathba'ah al-Dauliyah al-Tunisy, 1302 H/1884-1886)
- Nashr bin Muhammad al-Samarqandy, *Bustân al-'Ârifin*, Dinamika Berkah, (Jakarta: Dinamika Berkah Utama ,tt)
- Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (India: Idarah Adabiyat-i, University of Delhi, 1979)
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998)
- Philip K.Hitty, *History of Arabs*, Macmillan University Press, 1976
- P.Lim Pui Huen et.al, *Sejarah Lisan di Asia Tenggara: Teori dan Metode*, terj.R.Z.Leirissa, (LP3ES, Jakarta, 2000)
- Quentin Lauer, *Phenomenology: its Genesis and Prospect*, (New York: Harper & Row, 1959)
- R.G.Collingwood, *The Idea of History*, (Oxford University Press, 1982)
- Raymond Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, (Boston: Doubleday Press New York, 1961)
- , *Relativism in History*, dalam Hans Meyerhoff, *The Philosophy of History*, (New York: Doubleday, 1958)
- Ronald H.Nash (ed), *Ideas of History*, (New York, E.P.Dutton, Co.inc, 1969)

- Syed Hossain Nasr, *Ideal and Realities of Islam*, Mandala Paperback, London, 1979
- , (et.al), *Warisan Sufi I*, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002)
- , *Sains dan Teknologi Dalam Islam*, (Bandung: Pustaka Bandung, 1994)
- Sayyid Quthb, *al-Tashwir al-Fanni fi al-Qur'an*, (Kairo: Dar Ma'arif, tt)
- Siraj al-Dîn al-Thusy, *al-Luma' fi Tarikh al-Tashawwuf al-Islamy*, (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2001)
- Said Abd Qodir Ba Syanfar, *Barakat al-Musthafa Shallahhu 'Alaih wa Salam*, (Kairo: Nahdlah al-Mishriyyah, 1989)
- Said bin Musfir al-Qahthany, *al-Syaikh' Abd al-Qodir al-Jailany wa Aurauhu al-I'tiqadiyyah wa al-Shufiyyah*, (Makkah: Maktabah Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2003)
- Sachiki Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 2001)
- Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Revised Edition (USA: Princeton University Press, 199)
- Sayyid Muhhammad Haqqy al-Nazily, *Khazinah al-Asrâr*, (Maktabah Thoha Putra Semarang, tt)
- Syihabuddin Ibn Hajar al-Asqolany, *Ghibthah al-Nâdlir fi Tarjamah Syaikh Abd Qodir al-Jilany*, (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2008)
- , *al-Durar al-Kâminah fi A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1997)

Sartono Kartodirdjo, *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia Suatu Alternatif*, Gramedia, 1982

—————, *Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta: Gramedia, 1993)

Shâib 'Abd al-Hamid, *Mu'jam Muarrikhy al-Syi'ah*, (Iran-Qum: Muassasah Dairah Ma'arif al-Fiqh al-Islamy 2004)

Syamsuddin al-Sakhawy, *al-I'lân bi al-Taubîkh liman Dzamma Ahl al-Târikh*, dalam Muhammad Kamaluddin 'Izzuddin 'Aly, *Dirâsât al-Naqdiyyat fi al-Mashâdir al-Târikhiyyat*, (Beirut, 'Alam al-Kutub), tt

Sayyidah Ismail Kasyif, *Mashâdir al-Târikh al-Islâmy wa Manâhij al-Bahts Fih*, (Kairo: Mathba'ah al-Sa'adah, 1976)

The New Encyclopaedia Britannica volume 5, Britannica Encyclopaedia, Inc, The University of Chicago, 1985; 949

TM.Hasbi Ashidiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1980)

T.E.Behrend (et.al), *Katalog Koleksi Naskah-Naskah Nusantara*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1998)

Taufik Abdullah & Abdurrahman Suryomihardjo (ed), *Ilmu Sejarah dan Historiografi; Arah dan Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1985)

Tajuddin Abdul Wahhab bin Ali al-Subky, *Qöidat fi al-Muarrikhin* dalam *Arba' Rasâil fi 'Ulûm al-Hadîts*, ed. Abd al-Fattah Abu Ghuddah, (Beirut: Dar al-Basyair, 1990)

Umar Kahalah, *al-Mustadrak 'ala Mu'jam al-Muallifin*, (Beirut: Kutub al-rabiyyah, tt)

- Van Der Meulen, *Pengajaran Sejarah Dewasa ini Dalam Ilmu Sejarah dan Filsafat*, (Jakarta: Kanisius, 1987)
- William Morris, et.al. (ed), *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*, (Boston;Houghton Mifflin Company,1979),vol.1.
- William H.Frederick & Soeri Soeroto (ed), *Pemahaman Sejarah Indonesia Sebelum dan Sesudah Revolusi*, (Jakarta LP3ES),1984
- W.Montgomery Watt, *Kejayaan Islam; Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, terj.Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990)
- William Chittick, *Imaginal World; Muhyiddin Ibn 'Araby and the Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York Press, 1994
- , pengantar dalam karya-karya Jalaluddin Rumi, *Cinta Sang Sufi dan dalam Fihi ma Fihi*, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2005)
- , *Rumi dan Cinta Sang Sufi*, (Pustaka Sufi Yokyakarta, 2002)
- Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, (USA: University California Press,1985)
- Wolfgang Behn, *Concise Biographical Companion to Index Islamicus; Bio-bibliographical Supplement to index Islamicus 1665-1980* (Leiden-Boston, E.J.Brill, 2004)
- W.H.Walls, *Introduction to Philosophy of History*, (London: Macmillan University Press, 1969)
- Yusri Abd al-Ghani, *Mu'jam al-Muarrikin al-Muslimin*, Kairo, Dar Turats, 1998

Yusuf bin Isma'il al-Nabhany, *Jāmi' Karamāt al-Awliyā, jilid 1*,
Dar Fikr, 1989

————, *al-Anwar al-Muhammadiyah*, (Mesir: Nahdlah al-
Mishriyyah, 1997)

Yusuf Qardhawy, *Meluruskan Sejarah Islam*, terj.Cecep
Taufiqurahman, (Jakarta:Srigunting, 2005)

Zainab al-Khudhairy, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, terj.Ahmad
Rofi'i Utsmani, Pustaka Bandung, 1995;

[www/http//annals,chronicles,history.WikipediaEncyclopedia.com](http://www.annals,chronicles,history.WikipediaEncyclopedia.com)
.28 juni/2009.

[Www.http;Wikipedia The Free Encyclopedia](http://www.WikipediaTheFreeEncyclopedia.com), 10 May 2009

[www/http//annals,chronicles,history;irhasshamad.Wikipedia
Encyclopedia.com](http://www.annals,chronicles,history;irhasshamad.WikipediaEncyclopedia.com).28juni/2009

[www/http/Encyclopedia Britanica](http://www.EncyclopediaBritanica.com), vol.XXI, EJ.Brill, 1987

<http://www.darulkaufar.com/orientalis.htm>/4/21/2008

<http://www.iqra.net/articles/jilani.ii.htm>, maret,14,2009.

<http://www.sufimuda.wordpress.com/2009/05/1>

[http; iqra islamic publication; accept islam for your salvation
live according to islam your spiritual progress.](http://www.iqraislamicpublication.com)
maret,14,2009

www.hikmah.com. al-qur'an dan mutiara hadits, Selasa 16
September 2008

[Http://www.Sufis News.Com](http://www.SufisNews.Com). 2006