

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk



HORIZON
ILMU

Reorientasi Paradigmatik
Integrasi Keilmuan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

*Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih
lagi Maha Penyayang*

*"Buku adalah sebaik-baik teman duduk
sepanjang masa."*

~ al-Mutanabbi ~

HORIZON ILMU:

Reorientasi Paradigmatik Integrasi Keilmuan

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk.



HORIZON ILMU:

Reorientasi Paradigmatik Integrasi Keilmuan

Karya: Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk.

Cetakan I, Rabiul Akhir 1444 H / November 2022 M

Editor: Fahrurrozi

Desain Kover: Abdul Hanan

Diterbitkan oleh: UIN Mataram Press

Jalan Gajah Mada 100, Jempong Baru, Sekarbela, Mataram

HP 081805379001

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk.

HORIZON ILMU: Reorientasi Paradigmatik Integrasi Keilmuan

Mataram: UIN Mataram Press, 2022

x + 330 hlm.; 16 x 24 cm

ISBN 978-623-88168-1-1

Pengantar

HORIZON ILMU SEBUAH DISTINGTIF KEILMUAN DALAM TRIDHARMA PERGURUAN TINGGI UIN MATARAM

Alhamdulillah atas uluran nikmat dan karunia Allah SWT yang tercurahkan kepada insan akademik yang selalu mendedikasikan diri untuk keilmuan dan kemanusiaan. Shalawat dan salam terlimpah curahkan kepada manusia agung, manusia visioner, penyebar ilmu dan peradaban kemanusiaan, sang revolusioner Nabi Muhammad.

Buku Horizon Ilmu yang di hadapan para pembaca merupakan ijtihad akademik sivitas akademika UIN Mataram yang telah dirintis diawal obsesi para pemimpin lembaga pendidikan tinggi yang bernama Institut Agama Islam Negeri [IAIN] Mataram yang bekerja cerdas, keras, tuntas, dan ikhlas sehingga terwujud mimpi besar tranformasi kelembagaan dari Institut menuju Universitas. Transformasi kelembagaan ini meniscayakan adanya distingsi yang jelas antarlembaga perguruan tinggi dengan lembaga baru, yang kemudian menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram. Perubahan nama kelembagaan inilah yang melatarbelakangi lahirnya paradigmatic keilmuan akademik UIN Mataram yang familiar disebut dengan HORIZON ILMU.

Konsep keilmuan UIN Mataram dikenal dengan istilah “Horizon Ilmu” yang memiliki turunan integrasi, interkoneksi, dan internalisasi. Berangkat dari filosofi horizon ilmu ini berupaya untuk mengembangkan dan mengkombinasikan antarilmu umum dengan ilmu keislaman. Tujuan ini tentu untuk menjawab problematika keilmuan di lingkungan PTKIN yang selama ini terjadi dikotomi antara ilmu umum dan ilmu keislaman. Pemisahan ini sudah lama terjadi sehingga memunculkan problem epistemologis bagaimana mendamaikan dua kutub keilmuan yang terpisah. Dalam upaya untuk mendamaikan dua kutub keilmuan itu tentu memerlukan epistemologis serta metodologis yang jelas sehingga menemukan titik temu. Horizon ilmu sebagai jawaban atas problem perpecahan ilmu umum dan keislaman di lingkungan PTKIN ini juga tidak mudah untuk diuraikan, karena harus menjawab beberapa problem epistemologis keilmuan. Maka dari itu, untuk melihat muara dari Horizon Ilmu UIN Mataram ini perlu melihat beberapa problem epistemologis keilmuan agar jelas *standing position* dari Horizon Ilmu sebagai suatu mazhab keilmuan UIN Mataram. Berkaitan dengan dikotomi bangunan keilmuan yang terjadi maka perlu proses integralistik dan saling melengkapi karena suatu kewajaran dengan kurun waktu yang sangat lama telah terjadi dikotomi keilmuan. Oleh karena itu, perlunya pandangan baru untuk menghubungkannya.

M. Amin Abdullah melihat tiga problem yang berkaitan dengan *Religious knowledge*, *Islamic thought*, dan *Islamic studies* seolah-olah ada keterputusan *missinglink* di antara ketiganya yang seolah-olah tidak bertemu, tidak saling berdialog, mengenal, dan mengambil manfaat masukan di antara kluster keilmuan. Ketiganya masih berdiri sendiri secara eksklusif. Masing-masing merasa cukup dengan dirinya sendiri, dan tidak memerlukan bantuan dari yang lain. Lebih jauh M. Amin Abdullah mengatakan seharusnya ketiganya harus terjalin integrasi-interkoneksi yang dialogis dan negosiatif. Masing-masing kluster tidak hanya secara pasif mengambil manfaat dari kluster yang lain, tetapi juga secara

aktif, cair, dan dapat memberi masukan, kritikan, kepada kluster yang lain. Dengan cara ini pengembangan ilmu umum dan keilmuan Islam dapat berdampak bagi keilmuan global.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini mengambil tema, reorientasi paradigmatic dalam makna bahwa konsepsi seputar horizon ilmu ini diharapkan menjadi suatu sistem yang hidup di tengah-tengah komunitas akademik UIN Mataram dan menjadi *living system* yang mewarnai sepek terjang tridharma perguruan tinggi seluruh sivitas akademika UIN Mataram.

Living system sebagai identitas pembelajaran UIN Mataram ini juga memiliki prinsip otonomi penuh. Jaringan antarsemua komponen selalu dalam batas tertentu, dimana semua jaringan yang ada dalam pembelajaran ini bukan saja melahirkan organisasi akan tetapi organisasi tersebut memiliki kemampuan yang luar biasa; karena pembelajaran tersebut mampu memperbaharui dan memproduksi komponen-komponen baru yang sama dan dapat berfungsi di UIN Mataram. Prinsip otonomi yang ada di UIN Mataram ini mengandaikan adanya mekanisme internal sistem hidup (*living system*) untuk mengkonservasi keberlangsungan keberadaan sistem, atau untuk selalu memperbaharui.

Sistem hidup yang menjadi identitas pembelajaran UIN Mataram selalu memiliki kemampuan untuk memproduksi diri dalam mempertahankan organisasi dan mengada di dalamnya. Pembelajaran di UIN Mataram ini selalu berjalan dalam ranah sirkularitas, sebagai prinsip kerja sistem, karena tujuannya adalah untuk membangun relasi dan kesatuan, tujuan kesatuan ini untuk menjamin keberlangsungan relasi antar komponen. Orientasi relasi antar komponen adalah sistem dan orientasi sistem adalah relasi antar komponen.

Seperti yang dikatakan di atas bahwa *living system* yang berada di UIN Mataram sebagai identitas pembelajaran yang selalu berjalan sirkuler. Oleh karenanya, *living system* memiliki dua ranah operasional, yaitu ranah internal yang bersifat fisiologis, di mana prinsip *autopoiesis* (memperbaharui diri) dalam jaringan tertutup bekerja dengan optimal, dan ranah

eksternalnya adalah bersifat *behavioral* dimana perilaku sistem muncul akibat interaksi secara berulang antara organisme dan medium. Ranah operasi yang pertama merupakan syarat eksistensi dari *living system*, sedangkan ranah kedua merupakan cara organisme sebagai entitas keutuhan (*unity*) untuk mendapatkan kesehatan dirinya.

Living system yang menjadi identitas pembelajaran UIN Mataram selalu berjalan sirkularitas, karena sistem individu-individu yang terlibat dalam sistem pembelajaran tersebut saling mengkonversi nilai-nilai kebaikan dan keutuhan. Keutuhan sistem sosial bekerja didasarkan atas prinsip sirkularitas, karena sistem individu berpengaruh terhadap sistem sosial, sistem sosial juga mempengaruhi sistem individu, keduanya saling tergantung pada yang lainnya, karena ketergantungan dan saling mempengaruhi ini tercipta pembelajaran yang hidup. Sistem sosial dalam pembelajaran tersebut saling mempengaruhi antara sistem kepribadian dan sistem sosial. Oleh karena itu, keduanya saling mempengaruhi satu sama lain dan saling bergantung. Antara dosen dan mahasiswa serta sistem sosial yang hidup saling mempengaruhi dan melahirkan *feedback* untuk saling berterima dan saling membangun perubahan bersama.

Akhirnya, atas nama Rektor UIN Mataram dan seluruh sivitas akademika UIN Mataram, menghaturkan banyak terima kasih atas terbitnya buku *Horizon Ilmu* yang keempat, yang ditulis oleh para guru besar/profesor UIN Mataram, yang tentu ramuan akademik dan racikan metodologis dalam buku ini sangatlah sistematis dan tentu fungsional. Selamat membaca.

Mataram, November 2022
Rektor,

ttd.

Prof. Dr. H. Masnun, M.Ag.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar _ v
Daftar Isi _ ix

Technology and Online Learning During Pandemic Covid-19 _ 1

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S.

Mengembangkan Keterampilan Berpikir dan Karakter Melalui Pembelajaran di Era Revolusi Industri 4.0 _ 55

Prof. Dr. H. Suhirman, S.Pd., M.Si.

Optimalisan Peran Teknologi Pendidikan pada Masa Pandemi _ 93

Prof. Dr. H. M. Zaki, M.Pd.

Indonesia Khilafahkah?! _ 111

Prof. Dr. H. Musawar, M.Ag.

***Living Sufism: Paradigma, Eksistensi, dan Kontekstualisasi* _ 157**

Prof. Dr. H. Ahmad Amir Aziz, M.Ag.

Dakwah Tuan Guru dari dalam Kubur _ 203

Prof. Dr. H. MS Udin, M.Ag.

**Maqasid al-Shari'ah dari Masa al-Syathibi
Sampai dengan Ibn Ashur: Rasionalisasi Hukum Islam
dalam Merespon Relasi Muslim dan Non-Muslim _ 269**

Prof. Dr. H. Lalu Supriadi bin Mujib, Lc., M.A.

**Heterarki Masyarakat Muslim Bima (dan) Indonesia:
Dari Quasi Hegemoni ke Kolektif Agensi _ 283**

Prof. Dr. H. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.

Prof. Hj. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.

LIVING SUFISM: **PARADIGMA, EKSISTENSI, DAN KONTEKSTUALISASI**

Prof. Dr. H. Ahmad Amir Aziz, M.Ag.

A. *Living Sufism*: Sebuah Perspektif

Term *living sufism* memiliki sandaran pada konsep yang lebih luas, yaitu *living Islam*. Sejauh ini *living Islam* diartikan sebagai “Islam yang hidup di masyarakat” atau “kehidupan Islam di masyarakat”.⁷⁸ Istilah ini mengemuka sebagai wacana untuk menggulirkan Islam berdasarkan fakta yang hidup di tengah publik, bukan Islam yang termaktub sebagai sebuah doktrin. Sama halnya dengan dua term yang saling diperhadapkan: tekstual vs kontekstual, normatif vs historis. Sebagai sebuah

⁷⁸ H. Zuhri, “Living Islam: Apa Dan Mau Ke Mana?,” *Living Islam Journal of Islamic Discourses* 1, no. 1 (2018): 1–30, <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/lijid.v1i1.1530>.

konsep, gagasan *living Islam* mengemuka menyusul lahirnya buku-buku dan artikel sejumlah penulis, misalnya Akbar S. Ahmad, Magnus Marsden, Herry Nurdi, dan Fida Sanjakdar. Dari karya-karya tersebut dapat dipahami bahwa *living Islam* merupakan penggambaran atas keseharian Islam (*Islam Today*) dalam konteks ruang dan waktu tertentu pada suatu masyarakat.

Dari term tersebut muncul *living Qur'an*, yang diinterpretasikan sebagai makna yang diberikan masyarakat terhadap al-Qur'an dan bagaimana makna ini diaktualisasikan. Dengan kata lain, ia merupakan "al-Qur'an yang hidup," al-Qur'an yang mewujud dalam kehidupan sehari-hari mereka.⁷⁹ Jamal Khwaja yang menulis buku *Living the Qur'an: In Our Time* (2012), berusaha menggabungkan wawasan teologis dan filosofis untuk mempelajari semantik al-Qur'an dan visinya. Karya ini menjelaskan mengapa agama tradisional telah gagal merespon secara memadai terhadap tantangan yang ditimbulkan oleh modernitas. Ia juga berusaha untuk mengenali hubungan intim antara perjuangan umat Islam untuk menjalankan al-Qur'an secara otentik dan banyak dilema etika dan moral yang dihadapi setiap hari dalam kehidupan seseorang. Karya ini mengeksplorasi prinsip-prinsip dasar Islam yang menekankan rasa saling menghormati dan kerja sama di antara semua orang, sehingga membantu menumbuhkan identitas Islam yang hidup dalam lingkungan global multikultural yang saling bergantung dan multibudaya saat ini.⁸⁰

Ada pula konsep *living sunnah*, yang oleh Fazlur Rahman (1919-1988) sebagai penggagasnya, disebut sebagai sebuah

⁷⁹ Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," *Walisono* 20, no. 01 (2012): 235-60, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21580/ws.20.1.198>.

⁸⁰ Jamal Khwaja, *Living the Qur'an in Our Time* (New Delhi: Sage Publication, 2012).

konsep hukum tingkah laku baik fisik ataupun mental. Seperti dikatakannya, “*What we want now to do is recast hadith in to living sunnah term by historical interpretation so that we may be able to derive norms from it for ourselves through an adequate ethical theory and its legal reembodiment*”.⁸¹ Dengan pernyataan ini Rahman menghendaki adanya upaya penguatan kembali hadis-hadis Nabi dalam bentuk *living Sunnah*. Yang dimaksudkannya adalah langkah untuk menghidupkan nilai-nilai hadis ke dalam konsep Sunnah yang mampu mengadaptasi hal-hal baru dan relevan sesuai kebutuhan dan tantangan masyarakat muslim kontemporer.

Gambaran di atas menunjukkan bahwa suatu konsep disandingkan dengan term *living*, dikandung maksud sebagai bentuk pengungkapan atas fenomena yang tengah terjadi, dialami, dihayati, atau dihidupkan oleh suatu komunitas. Lalu bagaimana dengan term *living sufism*, apa makna dan cakupannya? Setidaknya ada 2 referensi yang dapat diacu.

Pertama, S. Hossein Nasr pernah menerbitkan buku *Living Sufism* (1980) yang merupakan kumpulan tulisan-tulisannya seputar tasawuf yang pernah terbit di sejumlah jurnal ilmiah.⁸² Pada bagian awal buku ini menyajikan beberapa aspek yang prinsipil dari tasawuf seperti hakikat jiwa, damba mistik, jalan kerohanian, tujuan tasawuf, dan ajaran kaum sufi. Bagian kedua menerangkan perihal masalah-masalah yang timbul dalam sejarah Islam dan tasawuf seperti guru sufi, tingkatan keronian, kemanusiaan dan kosmos. Sedangkan bagian ketiga memuat persoalan masa kini yang dihadapi dunia modern pada umumnya dan dunia Islam khususnya, yaitu persoalan-persoalan yang penyelesaiannya tergantung pada pemahaman dan

⁸¹Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), 80.

⁸² Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufim* (London: HarperCollins, 1980).

pemakaian prinsip-prinsip tasawuf secara keseluruhan. Dilihat dari keseluruhan isi buku, penamaan *living sufism* sebagai judul mengisyaratkan luasnya cakupan yang dituju, yaitu aspek-aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis tasawuf itu sendiri. Penggambaran multi aspek tasawuf mulai dari dimensi kesejarahan, pertumbuhan kehidupan mistisisme Islam, hakekat spiritualitas muslim, hingga metafisika sufi. Nasr juga memotret posisi dan peran penting guru sufi sebagaimana diungkap dalam kesusastraan sufi Persia, mengungkap tasawuf pada abad ketujuh dan mazhab Ibn 'Arabi, dan juga hubungan Syi'ah dan tasawuf. Dia juga menegaskan signifikansi tasawuf di era modern dan menyinggung perhatian sarjana Barat atas kajian-kajian mereka di seputar mistisisme Islam. Mengacu hal tersebut, *living sufisme* dapat diinterpretasikan sebagai pemikiran dan praktek tasawuf yang pernah dan yang sedang dijalankan oleh masyarakat muslim.

Kedua, Nicolaas H. Biegan menulis buku *Living Sufism: Rituals in the Middle East and the Balkans* (2009).⁸³ Buku ini menggambarkan bahwa sufisme sangat jauh dari aliran fundamentalis agama yang belakangan seringkali dituduhkan dan menjadi perhatian publik. Baginya, sufi di semua bagian dunia Islam berpikiran luas, toleran, dan tanpa kekerasan, pencarian mereka hanya untuk menemukan dan mendekati Tuhan melalui segala cara, seperti ritual, puisi, musik, dan tarian. Sejarawan Nicolaas Biegan telah mengamati dan memotret praktik dan ritual Sufi di berbagai negeri Muslim selama bertahun-tahun, dan dia merasakan denyut pengalaman sufi di Mesir, Suriah, Bosnia dan Herzegovina, Kosovo, dan Makedonia. Dalam teks-teks yang menyertainya, Biegan menggali apa yang

⁸³ Nicolaas H. Biegan, *Living Sufism: Rituals in the Middle East and the Balkans*. (Cairo: American University Press, 2009).

ada di balik ritual, dan menjelaskan aspek kehidupan dan praktik sufi dalam beragam konteks. Dari sajian buku ini dapat dipahami, *living sufism* termaknai sebagai *sufism today* yang muncul, dipersepsikan dan diimplementasikan oleh suatu masyarakat pada waktu tertentu.

Sumber utama sufisme yang hidup dan berkembang di masyarakat tetaplah Al-Qur'an dan Sunnah. Diantara ayat yang sering diacu adalah "*Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdo'a apabila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah-Ku) dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.*" (QS. Al Baqarah: 186). Demikian juga ayat-ayat lain yang: (i) merujuk sifat-sifat Allah Swt. seperti Mahaawal (*Al-Awwal*), Mahaakhir (*Al-Akhîr*), Mahalahir (*Al-Zhâhir*), dan Mahabatin (*Al-Bâthin*), dan lain-lain yang menunjukkan keesaan Tuhan yang mutlak, (ii) menyebut Allah sebagai Cahaya (*Nûr*) dan berbicara tentang manifestasi-Nya, (iii) menunjukkan kebinasaan dan kepunahan segala sesuatu, dan Zat Allah Swt. tidak membutuhkan sesuatu apapun, sedangkan segala maujud selalu berhajat kepada-Nya, (iv) menunjukkan pengetahuan Allah Swt. terhadap segala sesuatu, (v) menunjukkan keutamaan Adam As. (manusia) dan ketinggian martabatnya dibandingkan dengan malaikat karena telah diajari nama-nama yang terindah (*al-asmâ' al-husnâ*), (vi) menunjukkan adanya ilmu yakin (*'ilm al-yaqîn*), ilmu ladunni, dan lain sebagainya. Demikian juga informasi dari Sunnah seputar pendekatan diri kepada Allah dengan ibadah-ibadah sunnah, adanya tingkatan nabi, wali dan orang mukmin, adanya penglihatan terhadap alam barzakh

dan malakut, cahaya Ilahi yang dimunculkan di dalam hati, dan lain sebagainya. Dari dorongan internal dari diktum-diktum tersebut umat Islam berusaha membangun kehidupan dengan berbasis pada semangat spiritualitas sangat banyak diungkapkan al-Qur'an, disamping adanya contoh nyata dalam berbagai segi kehidupan seperti yang telah dibangun oleh para generasi awal pengikut Rasulullah Saw.

Dari sumber normatif tersebut tasawuf berkembang seiring perkembangan peradaban Islam itu sendiri. Dilihat dari sudut ontologis, konsepsi, ajaran, argumentasi, aliran, maupun bentuk praksisnya, terdapat beragam variasi dan kompleksitas konsepsi dan implementasi. Karenanya, seluk beluk tasawuf yang sedemikian rumit sering menyebabkan terjadinya kontroversi berbagai pihak dalam menilainya. Dalam rentang perjalanan sejarah panjang, nilai-nilai sufisme tetap hidup dan dilestarikan di dunia Islam. Fokus utamanya adalah pencapaian makna *ihsan* dalam konteks usaha memperoleh kedekatan di sisi Allah Swt. Dinamika ajaran-ajaran tasawuf yang dirumuskan oleh kaum sufi dan diamalkan oleh para pengikutnya itu terus tumbuh hingga sekarang.

Berdasarkan dua rujukan di atas, cakupan *living sufism* merujuk ke aspek-aspek penghayatan dan pemikiran dalam hidup-keseharian komunitas yang melestarikan ajaran dan praktek kaum sufi. Sebagai suatu konsep yang belum banyak diwacanakan, *living sufism* ini masih harus menggandeng dan bersinergi dengan konsep-konsep besar dalam keilmuan yang sudah mapan. Harus diakui, ia belum menjadi suatu konsep atau terminologi keilmuan yang dirumuskan secara fix, berbeda misalnya dengan antropologi Islam yang relatif lebih utuh dan memiliki basis masyarakat akademis tersendiri. Karenanya untuk

cantolan epistemologi keilmuan, tema-tema atau isu-isu yang masuk dalam kategori *living sufism* dapat disematkan ke dalam sub bagian dari *Islamic Studies*.

Living sufism merupakan bagian dari konsep *living Islam* secara umum. Untuk memperoleh gambaran makna *living Islam*, satu karya akademik dapat dirujuk. Dalam bukunya, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier* (2005), Magus Marsden mengungkap Pakistan sebagai negeri yang tak terhindarkan dalam cengkeraman kaum Islamis yang fanatik dan bagaimana orang-orang ditekan dalam kehidupan sehari-hari mereka oleh para pengkhotbah reformis radikal. Amélie Blom yang meresensi buku tersebut menyatakan bahwa relevansi pernyataan Marsden jauh melampaui studi kasus yang dilakukannya. Jika menjadi seorang Muslim di Chitral Pakistan melibatkan proses yang dinamis dan kreatif, yang mencerminkan interaksi yang kompleks antara pengambilan keputusan, energi intelektual, debat dan diskusi kritis, dan tingkat emosi yang seimbang, maka ini merupakan tesis yang cocok untuk menjadi Muslim di banyak bagian lain Pakistan dan di tempat lain. Pembagian yang masuk akal, sejauh konsepsi penduduk desa Rowshan tentang berbagai cara menjadi Muslim, bukanlah “reformis” versus “liberal” tetapi “berpikiran terbuka” versus “berpikiran sempit”. Pada akhirnya, “Muslim sejati” bukanlah seseorang yang menjalankan agamanya secara rutin, tetapi sebagai seseorang yang tulus, berbelas kasih, dan berkorban.⁸⁴ Dari sini dipahami, *living Islam* dimaksudkan sebagai bidang kajian yang terfokus pada praktek ber-Islam suatu komunitas dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Jadi, bukan suatu

⁸⁴ Amélie Blom, “Magnus Marsden, *Living Islam Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*,” *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 1, no. April (2019), <https://journals.openedition.org/samaj/215>.

perspektif Islam secara doktrin, tetapi merupakan cara pandang dan pola pemahaman umat atas realitas dan pembacaan atas pesan moral Islam itu sendiri.

Berdasarkan hal itu kita dapat memaknai *living sufism* sebagai suatu perspektif untuk memahami praktik spiritualisme Islam yang hidup di suatu komunitas, tidak sekadar apa yang tampak dalam tradisi tersebut, tetapi juga apa yang menjadi pengalaman batin yang suprarasional. Karenanya konsep *living sufism* berkaitan dengan dimensi kebudayaan, dalam pengertian sebagai keseluruhan dari gagasan, konsep, pemikiran, keyakinan, perbuatan, ataupun kreasi. Ia berpusat pada pikiran dan perasaan manusia yang selanjutnya dijadikan acuan melakukan tindakan, juga untuk menafsirkan realitas yang dihadapinya.

Lalu apa bedanya dengan sufisme biasa? Untuk membedakannya, tasawuf yang kita kenal selama ini seringkali menjadi sebuah doktrin yang kaku, sebutlah tasawuf sebagai ajaran klasik. Sebagai sebuah disiplin ilmu tradisional keislaman, tasawuf amat kaya substansi materi sebagaimana tertuang dalam literatur klasik yang melimpah. Karena itu untuk bisa memahami khazanahnya yang luas itu diperlukan waktu yang lama. Namun disinilah problemnya, ketika kajian-kajian tasawuf hanya berhenti untuk sekedar diwarisi sebagaimana dihasilkan kaum sufi klasik, maka tasawuf menjadi ilmu stagnan. Tasawuf dan ilmu-ilmu keislaman lain pada umumnya dipahami secara turun temurun sebagai dogma yang mati, dengan tidak memberi ruang interpretasi baru yang lebih kritis, rasional dan kontekstual, melainkan lebih banyak diterima sebagai sebuah otoritas yang tidak boleh diganggu-gugat. Hal ini lalu menyebabkan mandegnya kualitas pemikiran intelektual Islam jika dipersandingkan dengan cepatnya kebutuhan dan tuntutan zaman.

Berangkat dari hal tersebut, perlu kiranya perumusan kembali epistemologi keilmuan tasawuf agar postulat-postulat yang dihasilkan dapat diangkat menjadi teori-teori yang lebih umum sehingga bisa diuji kebenarannya oleh publik. Karena itu pula sasaran studi ilmu tasawuf perlu dirumuskan kembali. Agar tidak semata persoalan esoteris, obyek ilmu tasawuf harus diperluas ke wilayah sosial-empirik. Penting dicatat, jika dipetakan sesungguhnya level makna agama secara umum ada tiga tingkat: validitas (*tsubût*), konfirmasi (*itsbât*) dan verifikasi historis. Islam pada tingkatan pertama adalah *nash-nash* keislaman, pada tingkatan kedua berupa berbagai konsensus ulama tentang aspek-aspek turunan keislaman, dan pada tingkatan ketiga berupa verifikasi historis dalam komunitas muslim serta institusi-institusinya. Disinilah maksud hadirnya konsep *living sufism* sebagai sebuah model kajian yang membidik tasawuf dari berbagai aspeknya yang dinilai masih tetap fungsional untuk masyarakat Islam dalam konteks yang melingkupinya.

Menurut hemat penulis, ruang lingkup dan batasan *living sufism* adalah sebagai berikut. *Pertama*, dari sisi subyek yang dikaji, dapat mencakup tokoh sufi, komunitas tarekat, maupun masyarakat luas yang mempraktekkan ajaran tasawuf. Hanya saja relevansi dan aktualitas isu-isu yang dikaji tetap menjadi perhatian utama. Sepanjang gagasan tokoh sufi masih relevan dan diacu oleh komunitas maka dapat masuk dalam wilayah kajian *living sufism*. Sama halnya dengan ajaran-ajaran tarekat, dan juga aneka warna pengimplementasiannya di tengah kehidupan muslim, termasuk dalam skop kajian. Apalagi pola interaksi komunitas sufi dengan dunia sosial, politik, ekonomi, dan kebudayaan yang melingkupinya, hal itu dapat menjadi subyek studi yang akan bermanfaat secara luas. *Kedua*, dari sisi obyek,

ruang lingkungannya mencakup aspek pemahaman, penghayatan, religiusitas, ritual yang hidup, karya sufistik, ragam seni sufistik, dan aneka potret kehidupan para pelaku dan pendukungnya. Berbeda dengan sufisme dalam kajian Islam klasik yang hanya berfokus pada aspek-aspek doktrinal, *living sufism* lebih mengarah pada bentuk pengalaman bertasawuf di tengah kehidupan yang terus berubah.

Sebagai bagian ilmu keislaman, obyek kajian ilmu tasawuf perlu mengalami perluasan sehingga memungkinkan ilmu ini bisa berkembang dan menjadi lebih bisa diterima publik. Adalah tugas kalangan akademisi untuk memikirkan lebih jauh, bagaimana agar dapat memperkaya dengan melakukan transformasi dalam struktur keilmuan tasawuf itu, dengan satu syarat bahwa penambahan unsur-unsur baru tidak boleh berada di luar struktur, tetapi tetap memelihara struktur khas keilmuan dimaksud. Dengan begitu, struktur keilmuan Islam dapat lebih terbuka dan obyektif. Perluasan kajian dan korelasinya dengan kebutuhan spiritualitas manusia modern itulah yang menjadi sasaran utama konsep *living sufism* tersebut.

Secara metodologis, ada 3 proses yang harus dilalui. Ketiganya merupakan satu rangkaian yang terjalin erat satu dengan yang lainnya.⁸⁵

Pertama, obyektifikasi. Yang dimaksud obyektifikasi di sini adalah penerjemahan nilai-nilai internal ke dalam

⁸⁵ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. (Bandung: Mizan, 2005). M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006). Nurcholish Madjid dan Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994).

kategori-kategori obyektif. Para peneliti, para tokoh, aktifis bahkan pengamal tasawuf dapat mengeksplorasi nilai dan praktek yang dijalankan di komunitasnya untuk diangkat ke permukaan sehingga orang lain dapat meresponnya sebagai obyek yang menarik dan penting. Tindakan obyektifikasi dapat dilakukan selama sasarannya tertuju pada nilai yang bisa diterima banyak orang. Dengan kata lain obyektifikasi merupakan perbuatan rasional-bernilai yang diwujudkan ke dalam perbuatan universal sehingga orang luarpun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal. Jika pengembangan dilakukan pada ilmu ini, maka perlu agenda perubahan besar agar orientasinya tidak hanya pada aspek spiritual saja, melainkan menghubungkannya dengan situasi konkret dimana pengalaman ruhaniyah harus bersentuhan dengan problema aktual. Para ahli dapat membantu merumuskan term-term baru yang lebih mudah dipahami publik untuk membahasakan ulang term-term dalam khazanah tasawuf klasik yang sebenarnya sarat makna.

Kedua, integrasi. Kesadaran pentingnya integrasi keilmuan Islam dengan disiplin yang lain sudah tumbuh baik, namun masih perlu terus diperkuat dan dipertajam. Integrasi-interkoneksi tasawuf dengan psikologi, sosiologi, antropologi, politik, ekonomi, bahkan sains, perlu diformulasikan secara lebih *clear* sehingga sisi-sisi persinggungannya dan peran masing-masing dapat lebih diperjelas. Hal ini meniscayakan metodologi kajian yang lebih luas. Jika sebelumnya, metode normatif, kesejarahan dan filosofis, kini mendesak untuk disandingkan dan diintegrasikan dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial. Meskipun tidak bisa langsung diterima begitu saja oleh kalangan Islam, setidaknya setiap “hal baru” mestilah

menarik karena mengundang bentuk *new understanding* yang dapat diperdebatkan secara akademik. Perspektif fenomenologi untuk studi keislaman, lebih khusus tasawuf, patut terus disuarakan. Di sini peneliti mengasumsikan bahwa manifestasi empirik dari fenomena keagamaan menyembunyikan realitas *numena* terdalam. Hal ini menuntut kemampuan peneliti untuk melihat secara obyektif esensi dari fenomena. Bahwa suatu fenomena hakikatnya adalah refleksi dari suatu realitas yang kompleks, yang hanya dapat dicapai melalui upaya sungguh-sungguh dengan cara menerobos terhadap dunia pengalaman subyektif yang penuh makna. Dalam konteks ini tasawuf sebagai ilmu akan bisa menjaring aneka pengalaman kemanusiaan dan sosial kekinian.

Ketiga, kontekstualisasi. Yang dimaksudkan di sini adalah usaha menempatkan sesuatu dalam konteksnya, sehingga *sufism value* menjadi tidak asing lagi dan bahkan menyatu *social living*, ibarat menyatunya benang dalam tekstil. Dengan demikian, kondisi sosial pun turut berbicara, problematika mendapat perhatian, dan solusi-solusi dapat ditawarkan. *Living sufism* memiliki perhatian besar terhadap problem moralitas kontemporer. Bagaimanapun, krisis multidimensi yang menimpa masyarakat global dan bangsa ini meminta uluran solusi dari perspektif ilmu-ilmu keislaman. Tugas kita dewasa ini adalah menjadikan problem kemanusiaan sebagai titik tolak dalam memahami doktrin keagamaan sehingga teks-teks keagamaan tidak lagi dilihat sebagai "wahyu statis", melainkan sebagai "wahyu dinamis" yang menyebar dan berinteraksi langsung dengan persoalan kemanusiaan. Struktur keilmuan *living sufism* tidak di menara gading, ia dapat *landing* menyentuh

isu kemiskinan, lingkungan, korupsi, konflik etnis, *money politic*, dan masalah-masalah moralitas lainnya.

B. Eksistensi Tasawuf: Kritik, Pembaharuan, dan Kontribusi

Eksistensi *living sufism* menjadi satu hal yang menonjol dalam kehidupan keberagamaan umat Islam. Secara teoretik, keberagamaan mewujudkan dalam berbagai sisi kehidupan. Ia merupakan kesatuan unsur-unsur yang komprehensif, yang menjadikan seseorang disebut sebagai orang beragama (*being religious*), dan bukan sekadar mengaku mempunyai agama (*having religion*). Religiusitas memiliki lima dimensi, yaitu: dimensi keyakinan (*religious belief*), dimensi peribadatan atau praktek agama (*religious practice*), dimensi pengalaman (*religious feeling*), dimensi intelektual dan pengetahuan agama (*religious knowledge*), dan dimensi penerapan (*religious effect*).⁸⁶

Meskipun demikian, dalam praktek unsur yang menonjol tidaklah semuanya. Ada komunitas beragama yang kuat dimensi keyakinannya, di sisi lain ada kelompok yang kuat penghayatan, dan pada kasus lain ada yang menonjol pada sisi pengetahuan keagamaan. Dimensi keberagamaan sesungguhnya bermuara pada dua hal yang utama, yaitu kesadaran agama (*religious consciousness*) dan pengalaman agama (*religious experience*). Kesadaran merupakan kombinasi keyakinan dan pengetahuan keagamaan, sedangkan pengalaman merujuk pada praktek yang dihasilkan dalam kehidupan nyata.

Kesadaran religius muslim dalam sisi spiritual tercermin dalam wawasan sufistiknya. Ketika wawasan tersebut sudah

⁸⁶Djamaluddin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2005), 76-77.

mengakar kuat maka ia menjadi *sufism worldview*. Istilah *worldview* ini merupakan gambaran orang tentang kenyataan apa adanya, konsep-konsep tentang alam, diri, dan masyarakat, sebagai suatu gagasan yang paling komprehensif mengenai tatanan.⁸⁷ Pendeknya, *sufism worldview* memiliki variabel-variabel konsep yang terstruktur, berproses dalam alam pikiran para subyek, dan kemudian menjadi *framework* pemikiran dasar mereka. Maka tidaklah mengherankan, jika tasawuf yang cikal bakalnya bermula dari generasi pertama kalangan sahabat dan tabi'in yang mana mereka memiliki perhatian khusus dalam ibadahnya, penghindaran diri dari pesona dunia, seraya menerapkan pola hidup zuhud.⁸⁸

Terkait hal itu muncul sejumlah versi tentang sumber awal tasawuf, tergantung sudut pandang yang meninjaunya, lengkap dengan berbagai argumennya. Ada sejumlah orientalis yang menyebut sumber tasawuf berasal dari Kristen seperti pendapat Von Kremer dan Ignas Goldziher, atau dari Majusi di persia seperti pandangan Dozy, atau dari India seperti statemen Horten dan Hartman. Reynold A. Nicholson dalam bukunya *The Mystics of Islam* mengatakan, sumber asing tasawuf sangat jelas berasal dari pengaruh pendeta/rahib Nasrani, filsafat Neo-Platonisme, Gnotisisme, dan Budhisme.⁸⁹ Sebagian penulis muslim, terutama dari kalangan yang mengklaim dirinya sebagai kelompok *salafy*, juga berpendapat sama, bahkan lebih jauh ada yang

⁸⁷Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, terj. Francisco BH (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 50-51.

⁸⁸Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Kairo: Al-Mathba'ah Al-Bahiyah, t.th), 328.

⁸⁹Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, terj. Tim BA, *Mistik dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2000), 8-13.

berpendapat, seluruh bangunan tasawuf tidak mempunyai korelasi apapun dengan Islam.⁹⁰

Ulama sunni mengakui pengaruh asing dalam dinamika tasawuf tetapi unsur Islam dan hasil elaborasi pemikiran Islam jauh lebih kuat. Beberapa orientalis juga berpendapat demikian seperti Louis Massignon dan Spencer Trimingham. Kesimpulan yang moderat --menurut penulis -- bahwa tasawuf itu orisinil dari Islam, dengan tak memungkiri adanya sebagian pengaruh asing yang masuk. Hal ini senada dengan pendapat Trimingham dalam buku *The Sufi Orders in Islam* bahwa tasawuf berkembang secara wajar dalam batas-batas Islam. Menurutnya, sekalipun ia menerima pancaran kehidupan dan pemikiran asketisme Kristen Timur, namun para sufi tidaklah mengadakan kontak dengan sumber-sumber non-Islam, kecuali sedikit saja. Bagaimanapun hutang budinya pada Neo-Platonisme, gnosticisme atau misticisme Kristen tidak boleh tidak, kita harus meninjaunya secara benar, seperti tinjauan para sufi sendiri bahwa tasawuf adalah masalah bathiniyah Islam dan rahasianya justru terkandung dalam Al-Qur'an.⁹¹

Dapat ditegaskan, sufisme yang hidup pada generasi awal lebih bercorak ke arah pembenahan moral sebagaimana misi al-Qur'an dan misi kenabian untuk menyempurnakan akhlak yang mulia. Hingga kini etos tersebut masih terus bertahan. Corak tasawuf ke arah moralitas ini merupakan bentuk mainstream yang sudah

⁹⁰Lihat Ihsan Ilahi Dhahir, *Sejarah Hitam Tasawuf Latar Belakang Kesesatan Kaum Sufi*, terj. Fadli Bahri (Jakarta: Darul Falah, 2001), 50-51.

⁹¹J.S.Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford Univ. Press, 1971), 2. Lihat juga Louis Massignon dan Mustafa Abdurraziq, *Islam dan Tasawuf* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), 17-32.

hidup sejak lama, yang sampai sekarang tetap menemukan momentumnya.

Para arif memandang, banyak tahapan menuju penyucian jiwa dan perbaikan akhlak. Jalan kezuhudan, taubat, sabar, tawakal, ridha, takut (*khauf*), penuh harapan (*raja'*), cinta (*mahabbah*), makrifat, dan semua bentuk riyadhah. Konsep-konsep tentang moral, jiwa, tingkah laku, arah yang harus dijalani seorang penempuh jalan (*salik*) menuju Allah yang dikenal dengan istilah *maqamat* dan *ahwal* banyak mewarnai hasil ijtihad sufistik. Dalam kenyataan yang berkembang kemudian, para sufi tidaklah memiliki kesepahaman dalam menyebut jumlah maqam dan juga pengurutannya. At-Thusi,⁹² Al-Kalabadzi,⁹³ Al-Makki,⁹⁴ Al-Qusyairi,⁹⁵ dan Al-Ghazali⁹⁶ misalnya memiliki pengalaman berbeda dan catatan sendiri dalam mengeksplorasi tahapan-tahapan tersebut. Namun demikian, mereka sepakat adanya proses yang harus diselaraskan antara syariat, *thariqah*, dan *haqiqah*. Artinya, mencapai hakikat adalah dengan berpegang pada substansi agama dan hukum-hukumnya dengan memelihara lahiriah syariat, dan melalui jalan yang sama.

Menurut at-Taftazani, tasawuf adalah pandangan hidup filosofis yang bertujuan untuk mengembangkan moralitas jiwa manusia yang diwujudkan melalui latihan-

⁹²Al-Thusi, Abu Nasr Abdullah bin Ali al-Sarraj, *Al-Luma fi al-Tasawwuf* (Cairo: Lajnah Nasyr at-Turats ash-Shufi, tt).

⁹³Al-Kalabadzi, Abu Bakr. *Kitab al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf* (Cairo: Maktabah al-Khaniji, 1994).

⁹⁴Makki, Abu Talib. *Qut al-Qulub fi Mu'amalat al-Mahbub* (Cairo: Dar Al-Fikr li Al-Tibaah, 1978).

⁹⁵Al-Qusyairi, Mahmud, *Ar-Risalat al-Qusyairiyah* (Kairo: Mathabi' Muassasat Dar asy-Sya'b, 1989).

⁹⁶Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihya ulum al-Din* (Cairo: Dar al Rayyan Litturats, tt).

latihan tertentu, sedemikian rupa sehingga jiwa murninya menjadi larut dalam esensi transendental.⁹⁷ Korelasi antara Akhlak dan tasawuf adalah satu kesatuan, oleh karena itu, hubungan baik kepada Allah Swt, sesama manusia serta lingkungan merupakan suatu keniscayaan. Sufisme dalam konteks ini sangat menjaga keseimbangan antara ritual, sosial, dan kesalehan publik. Akhlak yang baik, kemauan yang kuat untuk dapat membawa manfaat bagi masyarakat sekitar, merupakan modal utama untuk berkembang dan hidup di dunia. Ada beberapa alasan yang membuat tasawuf lebih menarik di kalangan masyarakat Islam. Pertama, kuatnya pengaruh al-Ghazali mengorganisir teologi Islam dan membersihkan tasawuf dari unsur-unsur non-Islam, serta berhasil menjadikan tasawuf sebagai bagian integral dari ajaran Islam dan penerimaan *ijma'* bagi umat Islam. Kedua, jatuhnya kekuasaan politik 1258 M menciptakan perasaan tidak aman. Sejarah mencatat bahwa setelah Baghdad dihancurkan oleh Mongol yang menguasai wilayah Persia dan Asia Tengah dengan menghancurkan sebagian besar wilayah sekitarnya, masyarakat mencari perlindungan dan akhirnya menemukan sufisme dan institusinya sebagai lembaga yang mengisi kekosongan dan menjamin ketertiban sosial. Ketiga, tasawuf yang diajarkan cenderung toleran terhadap keyakinan dan praktik keagamaan setempat. Sikap ini menarik perhatian mereka yang baru masuk Islam atau di kalangan masyarakat muslim sebagai wujud ajaran *rahmatan lil'alam*.

⁹⁷ Al-Taftazani, Abu Al-Wafa al-Ghanimi. *Al-Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Saqafah wa al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1976).

Selain corak tasawuf akhlaqi, *living sufism* yang juga kuat pengaruhnya adalah tasawuf 'irfani. Istilah *'irfan* secara literal berarti pengetahuan, yang secara khusus dimaknai sebagai ilmu pengetahuan tertentu yang diperoleh tidak melalui indera maupun pengalaman (empirisme-positivistik), tidak pula melalui penjelajahan rasional, melainkan melalui penyaksian ruhani dan penyingkapan batiniah. Kemudian fakta tersebut digeneralisasikan menjadi suatu proposisi yang bisa menjelaskan makna penyaksian dan penyingkapan tersebut antara lain melalui argumentasi rasional. Dalam tradisi sufi, penyingkapan tersebut dicapai melalui latihan-latihan ruhaniyah (*riyadhah*) khusus dan perilaku perjalanan spiritual tertentu (*sayr wa suluk*) dibawah bimbingan mursyid yang berpengalaman dan memiliki lisensi.

Jika kita menengok dalam sejarah pertumbuhan dua aliran ini, memang kontroversi tidak terhindarkan lagi, dan sesudah ada campur tangan politik maka terjadilah praktik pembasmian, seperti tercermin dalam kasus dihukum bunuhnya Al-Hallaj. Pada tahun 912 Al-Hallaj di tangkap, lalu ia 'dipamerkan' kepada khalayak, kemudian dipenjarakan. Menteri Hamid sebagai penguasa waktu itu mengadakan penggeledahan di rumah-rumah pengikut Hallaj untuk menemukan karya-karyanya, dan tak berapa lama sang menteri memaksa hakim tertinggi Iraq untuk menandatangani hukuman mati bagi Al-Hallaj pada tahun 922.⁹⁸ Al-Hallaj menimbulkan kontroversi karena ajaran

⁹⁸Bagaimana prosesi hukuman mati itu dilakukan dapat dibaca dalam karya Muhammad Gallab, *Al-Tasawwuf Al-Muqarin* (Mesir: An-Nahdhah al-Mishriyah, tt), 95. Terbitan Indonesia antara lain karya Ibrahim Gazur, *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj Ana Al-Haqq*, terj. Bandaharo (Jakarta: Rajawali, 1986).

hulul dan *wahdat al-Adyan*-nya yang oleh sebagian pihak dinilai sesat.

Ajaran tasawuf falsafi berkembang lebih jauh di tangan tokoh-tokoh seperti Ibnu 'Arabi dengan konsep *wahdat al-wujud*, Suhrowardi al-Maqtul melalui teori *isyraqiyah*, Ibnu Sab'in lewat konsep *Ittihad*, Ibn al-Faridh dengan *wahdat syuhud*-nya dan Ar-Rumi lewat puisi-puisi mistiknya. Semua gagasan-gagasan ini agaknya kurang populer kecuali di kalangan terbatas masyarakat muslim, khususnya di dunia sunni akibat dominannya Gazalianisme yang mematahkan tradisi filsafat. Terlepas dari hal itu, sebagai bagian kekayaan khazanah spiritual Islam, pemikiran tasawuf falsafi tetap saja berkembang meskipun secara terbatas, khususnya di kalangan syi'i.

Barangkali faktor utama yang paling sering menimbulkan kecurigaan dan kecaman keras terhadap tasawuf falsafi adalah karena kecenderungan panteismenya. Doktrin *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi telah membangkitkan perdebatan panjang tak berkesudahan antara para pengecam dan pembelanya. Berbeda dengan Abu Yazid dan Al-Hallaj yang keduanya mengungkapkan pernyataan ganjil sebagai ledakan emosional tak terkendalikan ketika dalam keadaan fana' --karena itu, masih bisa dimaafkan oleh sebagian pengecamnya--, Ibn Arabi adalah seorang Sufi teosofis yang mengeluarkan pendapat-pendapatnya sebagai hasil kejeniusannya yang tinggi, perenungannya yang dalam serta kreatifitas-imajinatifnya yang tidak semua orang mudah memahaminya. Itulah sebabnya timbul kecaman yang lebih keras terhadapnya, seperti yang dilontarkan oleh Ibnu Taimiyah, Ibn Qayyim al-Jauziyah, dan Ibrahim al-Biqaiy. Taimiyah bahkan sempat menuduh Ibn 'Arabi sebagai

zindik dan kafir.⁹⁹ Penilaian demikian ternyata tidak menggoncangkan pengaruh Ibn 'Arabi pada sekelompok masyarakat yang memang menyukai trend pemikirannya, bahkan dewasa ini di Eropa dan Amerika terdapat himpunan pecinta dan peminat pemikiran Ibn 'Arabi (*Ibn 'Arabi Society*) yang anggotanya tersebar di berbagai negara. Kegiatan pokok lembaga ini adalah menyelenggarakan riset, seminar dan penerbitan seputar sejarah, pemikiran dan pengaruh Ibn 'Arabi dalam wacana filsafat-mistik.¹⁰⁰

Perlu ditambahkan, mengapa pemikiran Ibn 'Arabi dan tasawuf falsafi pada umumnya menimbulkan kontroversi? Setidaknya ada beberapa sebab. *Pertama*, buku-buku Ibn 'Arabi memasuki wilayah pembahasan yang amat mendasar dalam pemikiran keagamaan dan filsafat, yaitu bidang metafisis-ontologis. Ia melakukan eksplorasi secara kontemplatif dan rasional-demonstratif tentang hakekat keberadaan Tuhan dan alam raya seisinya, dan bagaimana manusia harus memahami hubungan antara keduanya. *Kedua*, berkaitan dengan 'bahasa agama', yaitu ketika bahasa budaya dipakai dalam mengekspresikan pengalaman, penghayatan, komitmen dan konsep keberagaman yang berdimensi metafisis-transendental. Bahasa, bagaimanapun juga merupakan fenomena budaya, dan ketika bahasa manusia digunakan untuk menjelaskan dan menghadirkan realitas Absolut dan Transenden, maka Realitas itu tidak mungkin 'dihadirkan' secara tuntas dan persis sama lewat bahasa dan nalar manusia. *Ketiga*, tokoh-

⁹⁹Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah*, diedit oleh Abdurrahman dan anaknya Muhammad, (Riyadh: tp.,tt), Jilid 11, 385.

¹⁰⁰Lihat kata pengantar untuk buku Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), xiv.

tokoh tasawuf falsafi cenderung dicurigai karena kuatnya tradisi kalam dan fiqh dalam pemikiran Sunni sehingga pemikiran reflektif-filosofis yang sangat liberal itu menimbulkan kekhawatiran di kalangan Ulama Sunni yang dianggapnya bisa menggoyahkan iman masyarakat muslim pada umumnya.

Jika dianalisis, terkadang terjadinya perbedaan di antara bagian-bagian sufism memang tidak terhindarkan lagi seperti kisah tentang tuduhan kafir dan fasik, serta tragedi penyiksaan berkaitan dengan hal-hal tersebut. Sebagian besar perdebatan dan polemik teologis kadang-kadang bermula dari kesalahpahaman atau karena hal-hal yang tidak esensial dari kalangan mereka yang berpegang pada formal syariat, dan dapat juga disebabkan oleh ucapan-ucapan ekstatik (*syathahat*) dari kaum sufi yang dinilai tidak pantas atau menyimpang dari sebagian koridor syariat.

Perbedaan dalam pengungkapan oleh para arif, dan yang kadang-kadang menyebabkan pertentangan secara lahiriah, disebabkan oleh perbedaan tingkatan (*manzilah*), pengalaman spiritual, dan kapasitas eksistensial mereka. Inilah di antaranya yang memberikan kesan mereka di mata orang lain bahwa mereka saling bertentangan di antara mereka sendiri dan bahwa ucapan mereka tidak berdasar. Beberapa hal, baik ungkapan maupun ucapan ekstatik disebabkan oleh kurang tepatnya menerjemahkan ilmu *hudhuri* ke dalam ilmu *hushuli*, yang pada gilirannya menyebabkan pertentangan dengan lahiriyah syariat.

Terlepas dari kontroversi yang muncul, kehadiran sufisme memberi kontribusi penting dalam kehidupan masyarakat. Fokus tasawuf pada Islam adalah sisi esoteris yang membuatnya fleksibel dan toleran, sehingga berbeda dengan pemahaman Islam yang berpusat pada syariat yang

cenderung mengacu pada teks-teks hukum Islam sebagai tuntunan agama. Para sufi mengaitkan penafsiran ajaran Islam dengan adat-istiadat dan nilai budaya masyarakat setempat yang seringkali merupakan warisan para luluhur. Budaya-budaya yang kurang relevan kemudian diberi ruh dengan spirit Islam sehingga terjadi akulturasi. Yang patut digarisbawahi, kontribusi pentingnya adalah posisi akomodatifnya sehingga dapat berjalan bersandingan antara praktek sufisme dan budaya masyarakat nusantara.¹⁰¹

Dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia kaum sufi dan tarekat memainkan peran penting. Tarekat tidak hanya menjadi sarana transmisi keagamaan, tetapi juga terlibat dalam dinamika sosial politik. Para sufi memainkan peran yang cukup signifikan dalam percaturan politik, misalnya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani pada zamannya merupakan syeikh yang terkemuka di lingkungan kesultanan Aceh Darussalam. Kebesaran dan keterlibatan Syamsuddin Sumatrani nampak dalam sebutan yang diberikan padanya yang disebut *syaiikhul Islam*, "*Arts Bischof*" (imam agung), *the Chiefe Bischof* (imam kepala), ataupun Syekh Penasihat Agung Raja (*Cheech den Oppersten Reathseer den Conink*).¹⁰² Nurudin al-Raniri juga pernah menjabat sebagai mufti kerajaan. Dia dikenal sebagai penentang paling keras atas paham wujudiyah sehingga mengeluarkan fatwa-fatwa yang

¹⁰¹ Anshori, M. Afif, Zaenuddin Hudi Prasajo, and Lailia Muhtifah. "Contribution of sufism to the development of moderate Islam in Nusantara." *International Journal of Islamic Thought* 19.1 (2021): 40-48.

¹⁰² Abdul Aziz Dahlan, "Pembelaan terhadap Wahdat al Wujud Tasawuf Syamsuddin Sumatrani", dalam *Ulumul Quran*, Vol. III, No. 3 Th. 1992.

cukup keras terhadap pengikut aliran tersebut yang dianggapnya telah sesat.¹⁰³

Peranan politik syekh terekat lain yang sangat fenomenal adalah Syekh Yusuf sebagai guru terekat yang mendapat ijazah dari berbagai macam aliran, di antaranya Syatariyah yang diterimanya dari Syekh Ibrahim Hasan ibn Syihabudin al-Kurdi al-Kurani al-Madani, terekat Khalwatiyah dari Syekh Abu al-Barakat Ayub bin Ayub al-Khalwati al-Quraisyi di Madinah. Perjalanan ruhani Syekh Yusuf melalui berbagai tarekat yang dijalaninya tidak menghilangkan syekh Yusuf untuk terlibat dalam persoalan sosial politik.¹⁰⁴ Usai berkelana ke berbagai pusat keilmuan Islam baik nusantara maupun Haramain, dia terlibat penuh dalam persoalan politik di Nusantara yang sedang menghadapi kolonialisme. Dia pernah menjadi guru agama untuk Sultan Agung Tirtayasa (1651-1695) Banten, kemudian ia diangkat menjadi mufti kerajaan. Bersama Sultan Agung Tirtayasa dan putranya, syekh Yusuf melakukan *jihād fi sabilillah*, dan setelah sultan ditangkap Syekh Yusuf bersama pangeran Purbaya meneruskan perang gerilya melawan kompeni yang melibatkan tidak

¹⁰³Karya Nuruddin al Raniri *al Fath al Mubin 'ala al Muhidin* (Kemengan Nyata atas Kaum Ateis) adalah karya yang ditujukan sebagai penyerang terhadap ajaran-ajaran paham wujudiyah yang dianggapnya sesat. Naskah ini merupakan naskah polemik teologis yang ditulis Nuruddin al Raniri selama ia menjabat sebagai mufti kerajaan Islam Aceh. Salah satu tujuannya adalah memaparkan kaum wujudiyah sebagai kaum sesat, kufur yang tidak berhak hidup dalam kerajaan Islam dengan akidah salah. Selengkapnya pembahasan mengenai naskah ini, lihat Ahmad Daudy, "Tinjauan atas *al Fath al Mubin 'ala al Muhidin* Karya Syekh Nuruddin al Raniri" dalam Ahmad Rifa'i Hasan (peny.), *Warisan Intlektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1990), 21-35.

¹⁰⁴Mengenai perjuangan dan ajaran Yusuf Makasar, lihat Nabillah Lubis, *Syekh Yusuf Makasar Menyingkap Segala Rahasia* Mizan (Bandung: Mizan, 1996).

kurangnya dari 5.000 pasukan yang melintasi wilayah luas Jawa Barat. Pada akhirnya dia harus menyerah setelah tertipu oleh perwira Belanda, kemudian dia ditahan sebelum akhirnya dibuang ke Sailan.¹⁰⁵

Syekh Abdul Karim al-Bantani juga penting disebut. Dia bukan saja dikenal sebagai khalifah tarekat Qadiriyyah, tetapi juga menjadi semacam “tokoh intelektual” dibalik gerakan protes masyarakat Banten terhadap Belanda pada tahun 1888. Walaupun Abdul Karim tidak terlibat secara fisik, tokoh-tokoh dalam peristiwa tersebut seperti Haji Wasit, KH. Tubagus Ismail, Haji Badul Ghani dan Haji Usman, mereka adalah tokoh agama pengikut H. Abdul Karim. Dia dikenal sebagai orang kaya yang dengan kekayaan itu memungkinkannya menjelajahi berbagai daerah Banten. Dalam berbagai kesempatan kunjungan di berbagai daerah, Abdul Karim selalu menyerukan kepada rakyat agar memperbaharui kehidupan agama dan meningkatkan ibadah. Kita bisa menduga bahwa Abdul Karimlah yang mendorong kesadaran intelektual terhadap murid-muridnya tentang diri dan hak-hak politik mereka yang diinjak-injak oleh Belanda yang diidentifikasi sebagai kafir.¹⁰⁶

Sejarah-sejarah lokal tentang keterlibatan tarekat dan politik itu merupakan akar-akar sejarah bagi keterlibatan tarekat dalam wilayah politik modern. Fakta-fakta ini sekaligus merevisi pandangan konvensional yang menganggap tarekat menjadi wadah pelarian di tengah

¹⁰⁵Lihat Ajid Tohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat Telaah Historis Gerakan Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002). Juga M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

¹⁰⁶Lihat karya Sartono Kartodirjo *Protes Movement in Ritual Java 1888*. Juga Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 89.

ketidaksanggupan anggotanya menghadapi pergolakan kehidupan dunia yang dihadapinya.

Tasawuf tidak hanya mementingkan dimensi vertikal dari sebuah ritual, tetapi juga dimensi sosialnya. Ia mengemban misi sosial transformasi, seperti memberikan alternatif pemecahan masalah sosial di masyarakat. Inklusivitas tasawuf semakin terlihat ketika bersentuhan dengan agama-agama lain, karena tidak berfokus pada perbedaan antar agama, tetapi kesamaannya. Dengan cara ini, perbedaan yang ada di antara agama dilihat sebagai masalah penampilan yang dangkal; sementara secara esoteris, semua agama dianggap sama. Inklusivitas dan moderatisme tasawuflah yang sangat penting bagi proses damai Islamisasi di Nusantara.¹⁰⁷

Ada hal yang menarik, pertumbuhan tarekat sebagai bentuk praksis *living sufism* awalnya berkembang dari daerah urban. Seorang orientalis terkemuka, Gibb menyatakan bahwa *The most typical urban orders is that of Qadiriya, named after Abd al-Qadir al-Jilani or Gilani*".¹⁰⁸ Kenyataan tersebut secara jelas membuktikan bahwa tarekat awalnya tumbuh di kawasan perkotaan, yang mencerminkan budaya kosmopolit. Tarekat Qadiriyah wa Naqshabandiyah (TQN) sebagai aliran yang paling luas pengaruhnya di Indonesia, awalnya berpusat di kota suci Makkah sebagai pusat pendidikan Islam dan pencetak ulama'. TQN dipopulerkan oleh Syekkh Ahmad Khatib Sambas (1805-1878) yang kemudian tersebar ke berbagai wilayah Indonesia melalui 3 khalifahnyanya yaitu: Syekh 'Abd

¹⁰⁷Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001).

¹⁰⁸H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: A Historical Survey* (London: McMillan, 1969), 105.

al-Karim Banten, Syekh Tolhah Cirebon, dan Syekh Wahab Hasbullah Madura.¹⁰⁹ Selain TQN, Makkah juga dikenal sebagai pusat pertumbuhan Tarekat Naqsyabandiyah, lewat tokoh semisal Sulaiman al-Qirimi dan Sulaiman Zuhdi yang dikenal sebagai Syekh Jabal Abu Qubais.¹¹⁰

Pusat-pusat kehidupan sufisme di kota Makkah, Madinah, dan sejumlah kota lain cukup menjadi bukti bahwa tarekat diterima oleh para jama'ah haji dan para pelancong ilmu, yang secara sosial ekonomi, dapat dipandang sebagai kelompok "kelas menengah". Adalah tidak gampang era kolonial bagi muslim Nusantara untuk bisa menunaikan ibadah haji, selain biaya yang tidak sedikit juga karena adanya berbagai peraturan pemerintah Belanda yang ketat.¹¹¹ Kalangan kelas menengah ini semakin banyak yang menunaikan ibadah haji, terutama setelah dibukanya terusan Suez tahun 1869, dan setelah dioperasionalkannya kapal uap. Era ini dan tahun-tahun berikutnya merupakan era penting pematangan gerakan tarekat di tanah suci, sebelum kemudian berhenti akibat dikuasainya Makkah oleh kaum Wahabi tahun 1924.

Gambaran tentang peranan tarekat di tengah perubahan sosial sebagaimana disebutkan di atas menunjukkan bahwa tarekat senantiasa memiliki tanggung jawab luas, tidak hanya individual namun juga sosial sekaligus. Sufisme dan Tarekat hadir di tengah kehidupan muslim pada saat dibutuhkan. Beberapa kontribusi nyata *living sufism jenis* ini tidak bisa dipungkiri. Ia muncul sebagai

¹⁰⁹Zulkifli, *Sufism in Java The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002), 15-17.

¹¹⁰Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, cet ke-4 1996), 67.

¹¹¹Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 235.

ajaran yang membawa misi tauhid namun tetap menyerap unsur-unsur asli kebudayaan setempat, sehingga Islam mudah diterima oleh penduduk setempat. Tarekat sebagai organisasi kaum sufi juga telah tampil sebagai alat pemersatu dalam gerakan pemberontakan dan upaya mengusir kaum penjajah di sejumlah negeri muslim.

Peran nyata dalam aspek sosial-politik tidak membuat sufisme tanpa kritik. Kritik terhadap tasawuf berpangkal pada dua hal pokok, yakni tentang keabsahan tasawuf sebagai jalan memperoleh kebenaran dan praktek-praktek tasawuf praktis yang banyak berkembang di masyarakat. Para pembaharu seperti Ibn Taimiyah melancarkan kritik yang tajam terhadap hal tersebut. Sebenarnya dia tidak menolak sufisme, tetapi hanya menyetujui praktek sufisme yang sejalan dengan nilai-nilai al-Qur'an.¹¹²

Kenyataannya, sebagian pengamal tarekat terdiri dari masyarakat awam yang dekat dengan pengaruh mistik dan jauh dari pengamalan dasar-dasar syari'at Islam. Menurut A.J. Arberry, kritik terhadap tasawuf disebabkan oleh adanya praktik-praktik yang melanggar syari'ah, immoralitas yang terbuka, dan oportunistik yang curang. Ditambahkannya, ilmu gaib (*witchcraft*) telah menggeser kedudukan rasio dengan tujuan yang telah dipertimbangkan baik baik, yakni untuk menipu dan mengeksploitasi massa yang bodoh.¹¹³ Karenanya, pemabaharuan tasawuf juga muncul. Gerakan pembaruan keagamaan (*religious renewal*) sebagian besar dilakukan

¹¹²Ansari, M. Abdul Haq. "Ibn Taymiyyah and sufism". *Islamic Studies* 24.1 (1985): 1-12.

¹¹³AJ. Arberry. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1950).

oleh kaum sufi sendiri, baik oleh syekh-syekh terpelajar yang terkenal karena prestasi intelektualnya dalam bidang ilmu keislaman atau syekh-syekh yang terkenal karena pengabdian mereka di dalam kehidupan spiritual. Namun oleh Sebagian kalangan ada yang menilai penyimpangan sufisme sudah tidak dapat ditolerir maka muncullah anti-Sufi yang keras seperti gerakan kaum Wahhabi Arab yang terorganisir, sekaligus pelopor ideologis bagi banyak Muslim modern penentang sufisme.¹¹⁴

Satu hal yang patut dicatat, kritik tidak selalu menolak penuh. Sayyid Usman misalnya, meskipun juga mengkritik akan tetapi membuktikan penerimaannya terhadap tasawuf dan tarekat selama tidak bertentangan dengan syari'at. Beberapa karyanya seputar tasawuf dihajatkan untuk perbaikan akhlak dan kritiknya untuk perbaikan tarekat merupakan sikap open-mindednya terhadap keberlangsungan tasawuf di Nusantara. Namun secara umum, karyanya lebih banyak mendorong masyarakat kepada pengajaran fikih dan dasar-dasar tasawuf syar'i.¹¹⁵ Tokoh reformis lainnya, Hamka misalnya, juga mengkritik keras terhadap sufisme dalam artian sufisme populer sebagaimana banyak dipraktekkan kaum awam yang mana banyak bercampur bid'ah dan pengkultusan guru. Namun demikian Hamka mengapresiasi tasawuf dalam wujud nilai-nilai luhur untuk mebersihkan jiwa. Dengan buku *Tasawuf Modern*-nya, dia memberi

¹¹⁴Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world* (London: Routledge, 2014). Al-Kumayi, Sulaiman. "Gerakan Pembaruan Tasawuf di Indonesia." *Jurnal Theologia* 24.2 (2013): 247-278.

¹¹⁵Suneni, Siti. *Kritik Terhadap Tarekat: Kajian terhadap Pemikiran Sayyid Usman bin Yahya*. (Jakarta: Thesis. Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2015).

penekanan atas pentingnya mengapresiasi nilai-nilai substantif tasawuf tanpa harus terikat dengan tarekat tertentu.¹¹⁶

Terlepas dari kritik yang dialamatkan kepada sufisme dan praktek-praktek bertasawuf, fakta menunjukkan bahwa masyarakat muslim masih sangat kuat menjalankan berbagai amaliah sufistik dalam beragam bentuk dan ekspresinya. Bahkan sejak 4 dasawarsa terakhir, perkembangan sufisme dan minat masyarakat untuk mengenal dan memasuki dunia tasawuf terlihat menguat. Banyak jenis-jenis sufisme populer yang hidup dan tumbuh, hal ini menandakan *living sufism* tidak pernah mati. Gejala baru ini sering diistilahkan dengan *Urban Sufism* yang merupakan fenomena umum yang terjadi di hampir semua kota besar di dunia. Meskipun demikian tasawuf konvensional dengan dengan macam-macam tarekatnya tetap berkembang di tengah deru modernitas.

Bagaimanapun juga, tasawuf tetaplah menjadi sesuatu yang *living*, yang hidup, bersama komunitas muslim, dan bahkan ia menunjukkan kontribusi nyata. Ada 3 hal yang membuatnya terus berkembang dan dapat memberikan sumbagsih hingga sekarang.

Pertama, tasawuf membawa nilai-nilai universal. Seperti diketahui, sufisme cenderung bersifat lentur, toleran, dan akomodatif terhadap keragaman faham keagamaan dan tradisi lokal. Ajaran nilai-nilai kemanusiaan seperti *futuwwah*, *jud wa sakha'*, *shidq*, *mahabbah*,

¹¹⁶Sutoyo. "Tasawuf Hamka dan rekonstruksi spiritualitas manusia modern." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 10.1 (2015): 108-136.

istiqamah, sabar, syukur, ridha dan ikhlas, selalu menjadi perhatian dalam perjuangan moral sosial, selain dimensi ajaran moral individual yang khas sebagai warisan kaum sufi dari zaman ke zaman. Dalam konteks ini tidak berlebihan jika disebut ajaran sufisme bagai “tenda besar” yang menaungi berbagai kelompok sehingga dapat menembus sekat-sekat yang mengganggu harmonisme sosial. Bahkan, pada level tertentu, sufisme mengandung ajaran kesatuan agama-agama (*wahdat al-adyan*). Pada intinya, tasawuf menjanjikan kesegaran jiwa, apalagi di tengah berbagai krisis kehidupan yang serba hedonis yang menyeret manusia pada arus deras desakralisasi dan dehumanisasi.¹¹⁷

Kedua, tasawuf menjadi pengobat dahaga spiritual dan sarana pencarian makna hidup khususnya bagi kalangan kelas menengah. Pada tahun 1990-an kursus dan kajian tasawuf ramai diikuti masyarakat kota, misalnya melalui Yayasan Wakaf Paramadina, Tazkiya Sejati, ICNIS dan IIMAN. Kegiatan-kegiatannya mencoba menghadirkan tasawuf menjadi menu menarik untuk memenuhi hasrat religiusitas muslim perkotaan. Pelatihan spiritual seperti Pelatihan Shalat Khusyu’ dan yang sejenis digelar di sejumlah kota dengan pengikut yang cukup banyak. Gerakan-gerakan tersebut berhasil menjadi alternatif atas sesuatu yang gagal ditawarkan oleh keberagamaan yang hanya menekankan formalisme-eksoterik. Fenomena ini disebut Howell sebagai *urban sufism* dalam satu kajian antropologinya tentang gerakan sufisme yang marak di

¹¹⁷Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic revival." *The Journal of Asian Studies* 60.3 (2001): 701-729.

wilayah perkotaan di Indonesia tersebut.¹¹⁸ Belum lagi majelis-majelis zikir dan majelis *shalawat* yang digelar oleh sejumlah tokoh, kelompok keagamaan dan juga ormas keislaman yang memiliki basis massa luas juga merupakan fenomena penting.¹¹⁹ Hadirnya buku-buku tasawuf dan terjemahan puisi-puisi sufistik makin menambah keagairahan muslim kota. Media televisi banyak juga menyajikan ceramah keislaman yang bertemakan pengayaan ruhani. dan Tidak kalah peran media massa yang menampilkan dan bahkan memiliki rubrik khusus tentang tasawuf seperti harian Republika yang memang kental dengan nuansa Islamnya, bahkan media umum lain tidak jarang memuat tulisan atau reportase berkaitan dengan dunia tasawuf. Berbagai tulisan dalam media cetak tersebut, ditambah dengan maraknya penerbitan buku-buku tentang tasawuf, telah banyak memberikan kontribusi terhadap proses sosialisasi aspek-aspek esoteris Islam ke kalangan masyarakat perkotaan yang memang cenderung memiliki akses luas terhadap sumber-sumber informasi tersebut.

Ketiga, tasawuf membuka jalan bagi pengembangan ilmu dalam konteks hubungan inter-disipliner. Kini semakin disadari oleh banyak kalangan bahwa masing-masing disiplin ilmu perlu saling “menyapa” dan berkolaborasi. Beberapa contoh bisa disebut di sini, seperti: (i) pertemuan

¹¹⁸Sutoyo. "Tasawuf Hamka dan rekonstruksi spiritualitas manusia modern." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 10.1 (2015): 108-136.

¹¹⁹Zamhari, Arif. "Socio-structural Innovations in Indonesia's Urban Sufism: the Case Study of the Majelis Dzikir and Shalawat Nurul Mustafa." *Journal of Indonesian Islam* 7.1 (2013): 119-144. Rubaidi, "The new pseudo-sufi order of the majelis shalawat among urban muslims in East Java." *Journal of Indonesian Islam* 14.2 (2020): 431-456.

tasawuf dengan fisika dan sains modern yang holistik, yang membawa kepada kesadaran arti kehadiran manusia di muka bumi; (ii) pertemuan tasawuf dengan ekologi yang menyadarkan mengenai pentingnya kesinambungan alam ini dengan keanekaragaman hayatinya, didasarkan pada paham kesucian alam; (iii) pertemuan tasawuf dengan penyembuhan alternatif yang memberikan kesadaran bahwa masalah kesehatan bukan hanya bersifat fisik, tetapi lebih-lebih ruhani; (iv) pertemuan tasawuf dengan psikologi baru yang menekankan segi transpersonal sebagai upaya memahami dimensi kemanusiaan secara lebih utuh; dan (v) integrasi tasawuf dengan disiplin ilmu-ilmu sosial yang intinya sama: semua menyumbang keilmuan yang sederajat bahwa kehidupan manusia akan lebih baik jika tujuannya bukan hanya untuk individual dan kelompok, tetapi justru terutama penataan hubungan lintas budaya, etnis, dan agama.

C. Kontekstualisasi *Living Sufism* di Era Digital

Sebagaimana ditegaskan sebelumnya, *living sufism* mengarah pada bentuk konkret pengalaman bertasawuf dalam dinamika sosial. Karena menyatu dalam denyut religiusitas kehidupan masyarakat, maka *living sufism* memiliki ciri sosial dan kontekstual sekaligus, terutama di era digital sekarang ini. Pesatnya perubahan menimbulkan disrupsi, disorientasi dan dislokasi masyarakat urban. Ada sebagian masyarakat yang berusaha mencari makna untuk menemukan kedamaian dan meningkatkan religiusitas atau spiritualisme yang menjadikan agama kian merambah ke berbagai bidang kehidupan dan ranah publik. Fenomena ini terkait banyak dengan perubahan dan dinamika masyarakat di tengah proses demokratisasi, globalisasi dan informasi instan.

Di ruang-ruang virtual kini banyak tersaji bahan kajian keislaman yang semakin mudah diakses publik. Bahkan menu-menu tasawuf yang renyah dan gurih bisa dinikmati masyarakat luas. Tulisan-tulisan yang mencerahkan, paparan-paparan yang menyentuh, ceramah-ceramah yang memandu moralitas, membedah hakekat diri, mengupas relung-relung jiwa, menjelajah dimensi batiniyah paling dalam, semuanya tersedia secara online.

Milani (2013) pernah melakukan riset tarekat *on internet*.¹²⁰ Dia mengeksplorasi hubungan tarekat sufi Nikmatullahi dan Naqsyabandi dalam budaya konsumerisme di Barat. Keduanya berasal dari iklim sosio-politik dan religio-kultural yang serupa di Iran abad keempat belas, meskipun demikian, hubungan mereka dengan Barat dan keotentikan tradisi mereka dibangun secara berbeda di internet. Tarekat Nikmatullahi memiliki 37 Khaniqah di seluruh dunia yang dikelola secara profesional dengan memanfaatkan berbagai aspek budaya konsumerisme Barat. Salah satu contohnya adalah penjualan buku di ruang publik melalui penerbit di London, Khaniqahi Nimatullahi Press (KNP), yang mendistribusikan tulisan-tulisan produktif Javad Nurbakhsh dalam bahasa Inggris dan Persia. Selain itu, perintah tersebut pada tahun 2012 telah menyediakan penerbitan jurnal tasawuf dua tahunan dalam format elektronik (<http://sufijournal.org/>).

¹²⁰Milani, Milad, and Adam Possamai. "The Nimatullahiya and Naqshbandiya Sufi orders on the internet: the cyber-construction of tradition and the McDonaldisation of spirituality." *Journal for the Academic Study of Religion* 26.1 (2013): 51-75.

Di Internet, Naqsyabandiyah memiliki fokus yang lebih kuat pada Islam daripada Nikmatullahi dan membuat referensi ke Al-Qur'an dan Al-Sunnah lebih terlihat. Situs internetnya juga mengundang orang untuk menyumbang untuk amal (misalnya mengasuh anak yatim, dengan gambar anak-anak berbaju muslim perlengkapan) atau ke grup itu sendiri (melalui PayPal). Sebuah tautan ke Stasiun Radio SufiLive juga tersedia. Gambar-gambar orang-orang di situs tersebut tidak begitu biasa dibandingkan dengan yang ada di situs Nikmatullah, misalnya tentang cahaya yang datang dari langit atau dari suatu bagian. Para pemimpin cenderung digambarkan memiliki janggut panjang dan mengenakan pakaian non-Barat. Ada tautan ke jaringan belanja online Muslim di mana orang tidak hanya dapat membeli buku tetapi juga pakaian, wewangian, cincin, dan berbagai aksesoris. Ada juga tautan ke Sufilive.com di mana orang dapat menonton video Shaikh yang mana orang dapat mengajukan pertanyaan, membuat permintaan doa dan mencari bantuan dalam menafsirkan mimpi. Pada April 2013, ada 12.785 pertanyaan yang diajukan. Tiga hal yang paling dominan adalah tafsir mimpi (4100, 32%), permohonan doa (2312, 18%) dan tasawuf (1733, 13%).¹²¹ Masih di Barat, minat kaum muslim muda lewat dunia maya untuk mengenal sufisme juga meningkat yang ditandai dengan komunikasi dan edukasi via realitas virtual tersebut.¹²²

¹²¹*Ibid.*

¹²²Cheruvallil-Contractor, Sariya. "Online Sufism-Young British Muslims, Their Internet "Selves" and Virtual Reality." *Sufism in Britain* (2013): 161-76.

Berdasarkan fenomena di atas pantaslah bila Dudoignon menyebut *Cyber Sufism* (2020) sebagai fakta tak terbantahkan, yang antara lain karena faktor sosio-industri. Perpindahan banyak aspek pekerjaan dari manusia ke virtual, meluasnya media elektronik, jaringan sosial dalam konteks masyarakat metropolis, serta pengembangan ruang publik diaspora, semua itu mendorong banyak pihak untuk mencoba menyesuaikan diri dengan keadaan global baru ini. Tak cukup cukup, ditambah lagi dengan sifat dasar internet yang terus tumbuh serta pengaruhnya terhadap evolusi tasawuf dalam dua konteks geopolitik pasca gejolak tahun 2011 dan pola interaksi sosial yang berkembang pasca bomingnya media sosial.¹²³

Ekspansi tasawuf di dunia maya sejak pertengahan 1990-an dan seterusnya menunjukkan bahwa komunitas sufi telah mampu memanfaatkan media yang semakin multi arah untuk menemukan kembali praktik bertasawuf sambil mengekspresikan diri mereka pada aspek sosial-budaya, pendidikan, dan bahkan politik di masing-masing konteksnya. Ragam website yang diisiasi oleh organisasi sufi dan komunitas-komunitas pecinta tasawuf banyak bermunculan. Belum lagi setelah maraknya media sosial, konten-konten di Youtube, Whatsapp dan Instagram ramai digunakan masyarakat Indonesia. Diantara sekian banyak konten keislaman yang tampil, konten tasawuf menarik perhatian. Hal ini karena ajaran sufisme lebih menyentuh ke persoalan personal dan relasinya dengan semesta secara luas. Ekspresi cinta, kerinduan pada Yang Esa, ajakan damai, seruan kemanusiaan, dan kedalaman rasa beragama,

¹²³Dudoignon, Stéphane A. "Cyber Sufism." *Sufi Institutions*. Brill, 2020. 405-414.

mampu menjadi alternatif lain di tengah dominannya konten keislaman yang formal, bahkan sebagian kaku yang justru lebih mudah tersebar.

Studi yang dilakukan Anam dkk (2021) tentang ekspresi sufi di dunia maya menggambarkan beberapa hal. Pertama, ekspresi tersebut mencerminkan laku sufi yang berlandaskan kejernihan hati dan keikhlasan batin. Kedua, ekspresi sufi mencakup nilai-nilai *raghbah*, *ri'ayah*, *inbisath*, *wira'i* dan *mahabbah*. Ketiga, ekspresi sufi di era digital dianggap menggeser perilaku sufi tradisional yang menggambarkan masyarakat urban terlalu sering berselancar di dunia maya.¹²⁴

Beragam konten spiritualitas Islam sebagaimana tercermin dalam potret *living sufism* di sejumlah website. Misalnya *sufinews.com* yang sebelumnya menerbitkan majalah *Cahaya Sufi*, kemudian menyesuaikan publikasi secara online yang memuat: artikel, kolom sufi, oase, interaktif, tafsir sufi, thoriqoh, dan koleksi. Tarekat-tarekat yang berkembang di Indonesia juga memiliki website masing-masing, juga organisasi dibawah jaringannya. SDM dari internal tarekat sudah mampu menyesuaikan dengan trend virtual sehingga mereka dapat menjaga hubungan dan kontak dengan para murid, jamaah dan para *muhibbin* yang dimana-mana.

Selain situs-situs milik Lembaga/komunitas, juga banyak muncul situs-situs pribadi, yang menunjukkan ekspresi keragaman pengalaman sufistik yang beraneka warna. Terkadang publik sulit membedakan antara konten yang benar-benar khas tasawuf, spiritualitas murni, atau

¹²⁴Anam, Syariful; Royanullah, Royanullah; and Taufiq, Thiyas Tono. "Ekspresi Sufi di Ruang Maya sebagai Narasi Damai." *Esoterik*, 7.1 (2021): 78-96.

campuran. Wacana sufistik menjadi lebih terbuka dan terakses secara luas sehingga memudahkan bagi mereka yang hendak mendalami kehidupan keberislaman yang otentik.

Seiring merebaknya media sosial, media transformasi sufisme melalui youtube juga berkembang pesat. Sebagian bersifat monolog, sebagian lagi interaktif. Organisasi, komunitas, para tokoh, dan pribadi-pribadi banyak yang memiliki akun official sebagai media edukasi dan sosialisasi pemikiran dan praktek sufisme. Kecenderungan model tasawuf yang merebak di dunia maya juga bervariasi, sebagian tetap ke praktek tasawuf klasik, sebagian cenderung ke arah tasawuf modern, dan sebagian lagi model tasawuf populer. Selain youtube, media sosial lain seperti instagram, telegram, whatsapp juga menjadi sarana yang cukup efektif dalam menyebarkan pemikiran dan gagasan sufistik kepada internal komunitasnya maupun ke publik.

Nilai-nilai sufisme sesungguhnya bersifat universal sehingga memungkinkan untuk dikonsumsi masyarakat global. Sufisme berhajat menyentuh seluruh lapisan masyarakat tanpa mengenal batasan agama, budaya, golongan, serta berupaya menjangkau segala aspek, baik dalam pendidikan, sosial, ekonomi, politik, dan yang lainnya. Oleh karena itu, untuk menyikapi berbagai macam persoalan kemanusiaan kontemporer, langkah kontekstualisasi perlu dilakukan.

Pertama, *translate*. Yaitu penerjemahan istilah-istilah sufisme ke dalam idiom yang mudah dikenal oleh publik. Hal ini diawali dengan pemetaan norma dan ajaran-ajaran tasawuf abad pertengahan, yang dalam beberapa hal sudah kurang relevan dengan situasi kekinian. Pemetaan

dilakukan juga untuk mempermudah bentuk penerjemahan yang diupayakan, karena bukan sekedar translate istilah, tetapi lebih pemaknaan konteksnya. Di sisi lain, idiom-idiom yang belakangan muncul dan populer dapat dimanfaatkan untuk diberi ruh nilai-nilai sufistik. Sebagai contoh ajaran *'uzlah* pada sufisme klasik agak sulit diterima sekarang, padahal generasi sekarang sangat suka menyebut *me time*, sementara keduanya sama-sama punya makna perlunya seseorang mengambil jeda dari rutinitas dan keterlibatan sehingga perlu menepi sejenak.

Kedua, *transform*. Yakni usaha perubahan bentuk, sifat atau fungsi. Jika praktek tasawuf klasik berfungsi sebagai bentuk protes atas kemewahan gaya hidup penguasa waktu itu, tasawuf kontemporer lebih pada penguatan nilai dan prinsip keseimbangan, keharmonisan, keadilan, kebersamaan, dan kemanusiaan. Keseimbangan model Cak Nun seperti tercermin pada judul bukunya, *Hidup itu harus pintar ngegas dan ngerem*, menarik disimak. Komunitasnya, *maiyah*, dihajatkan untuk menyemai kebersamaan dan persamaan diantara semua anggotanya, yang mana *orang maiyah* dalam berinteraksi dan tolong menolong hanya karena 3 hal, yaitu karena mereka: sama-sama hamba dan khalifah Allah; sama-sama manusia makhluk ciptaan Allah; dan karena mereka orang *maiyah*. Hal ini merupakan suatu fenomena kebudayaan yang bernilai sufistik.

Satu hal perlu ditambahkan. Fasilitas media di era digital dapat membantu meng-upgrade religiusitas manusia untuk lebih mencintai dan dicintai Allah Swt. Sebagai sarana, ia hanya menunjang, sejauh mana berfungsi tergantung pada penggunaannya. Hiruk pikuknya dunia maya tidak akan mengganggu kesungguhan para pencari Tuhan

untuk menemukan-Nya di kesunyian waktu yang tersedia. Kapan pun, terbuka peluang bagi manusia untuk menyerap sifat-sifat dan perbuatan Tuhan ke dalam kehidupan pribadinya. Ego pribadinya berpeluang untuk bisa lebur (*fana*) ke dalam samudra ilahiyah: apa yang tampak dari perilaku dan ucapan serta sikap-sikap hidupnya adalah *tajaliyat al-Ilahi* (manifestasi Ketuhanan) atau penampakan sifat-sifat dan kehendak Tuhan. Tentu saja hal itu membutuhkan kesungguhan hamba di satu sisi, dan peran Allah di sisi lain. Informasi dari media online, dan tanya jawab yang muncul, terekam ekspresi pengalaman sufistik dari tingkat biasa hingga tingkat tinggi. Semua itu mencerminkan bahwa komunikasi via media digital dapat membantu proses perjalanan sufistik

William B. Parsons dalam tulisannya, "Framing Social Religion," membuat dua perbedaan dalam hal bagaimana agama dulu dan hingga kini masih diteliti oleh bidang-bidang sosial: pendekatan reduksionisme dan pendekatan dialogis terhadap agama. Reduksionisme tidak membahas atau tidak tertarik pada kebenaran agama, tetapi sebaliknya menganggap fenomena itu sebagai produk imajinasi manusia. Sedangkan pendekatan dialogis mengadopsi sikap yang lebih simpatik terhadap agama.¹²⁵ Dalam konteks ini, *living sufism* tidak hanya merupakan sendi spiritualitas Islam, tetapi juga sekaligus merupakan cara pandang dan pembacaan atas pesan moral Islam itu sendiri. Moralitas akan memandu terhadap aktifitas-aktifitas yang dilakukannya, sehingga menantang (*challenging*) dan mengundang (*inviting*) untuk terpenuhinya implementasi semangat *ihsan* pada kaum beriman.

¹²⁵Nickolas P. Roubekas, "Book Review: Social Religion Edited by William B.Parsons,," *Religious Studies Review* 45, no. 2 (2019): 135-37, <https://doi.org/10.1111/rsr.13954>.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. "The Living Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi." *Walisongo* 20, no. 01 (2012): 235-60. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21580/ws.20.1.198>.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya ulum al-Din* (Cairo: Dar al Rayyan Litturats, tt).
- Al-Kalabadzi, Abu Bakr. *Kitab al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf* (Cairo: Maktabah al-Khaniji, 1994).
- Al-Kumayi, Sulaiman. "Gerakan Pembaruan Tasawuf di Indonesia." *Jurnal Theologia* 24.2 (2013): 247-278.
- Al-Qusyairi, Mahmud. *Ar-Risalat al-Qusyairiyah* (Kairo: Mathabi' Muassasat Dar asy-Sya'b, 1989).
- Al-Taftazani, Abu Al-Wafa al-Ghanimi. *Al-Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Saqafah wa al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1976).
- Al-Thusi, Abu Nasr Abdullah bin Ali al-Sarraj. *Al-Luma fi al-Tasawwuf* (Cairo: Lajnah Nasyr at-Turats ash-Shufi, tt).
- Amstrong, Karen. *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan Oleh Orang-Orang Yahudi Kristen Dan Islam Selama 4000 Tahun*. Bandung: Mizan, 2004.
- Anam, Syariful; Royanullah, Royanullah; and Taufiq, Thiyas Tono. "Ekspresi Sufi di Ruang Maya sebagai Narasi Damai." *Esoterik*, 7.1 (2021): 78-96.
- Ancok, Djamaluddin dan Fuat Nashori Suroso. *Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2005).
- Ansari, M. Abdul Haq. "Ibn Taymiyyah and sufism". *Islamic Studies* 24.1 (1985): 1-12.

- Anshori, M. Afif, Zaenuddin Hudi Prasajo, and Lailia Muhtifah. "Contribution of sufism to the development of moderate Islam in Nusantara." *International Journal of Islamic Thought* 19.1 (2021): 40-48.
- Arberry, A.J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1950).
- Cheruvallil-Contractor, Sariya. "Online Sufism–Young British Muslims, Their Internet “Selves” and Virtual Reality." *Sufism in Britain* (2013): 161-76.
- Biegman, Nicolaan H. *Living Sufism: Rituals in the Middle East and the Balkans* (Cairo: American University Press, 2009).
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, cet ke-4 1996).
- Blom, Amélie. "Magnus Marsden, Living Islam Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier." *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 1, no. April (2019). <https://journals.openedition.org/samaj/215>.
- Dudoignon, Stéphane A. "Cyber Sufism." *Sufi Institutions*. Brill, 2020. 405-414.
- Dahlan, Abdul Aziz. "Pembelaan terhadap Wahdat al Wujud Tasawuf Syamsuddin Sumatrani", dalam *Ulumul Quran*, Vol. III, No. 3 Th. 1992.
- Daudy, Ahmad. "Tinjauan atas *al Fath al Mubin 'ala al Muhidin* Karya Syekh Nuruddin al Raniri" dalam Ahmad Rifa'i Hasan (peny.), *Warisan Intlektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1990).
- Dhahir, Ihsan Ilahi. *Sejarah Hitam Tasawuf Latar Belakang Kesesatan Kaum Sufi*, terj. Fadhli Bahri (Jakarta: Darul Falah, 2001).

- Ganzevoort, R. Ruard, and Johan H. Roeland. "Lived Religion: The Praxis of Practical Theology." *International Journal of Practical Theology* 18, no. 1 (2014): 91–101. <https://doi.org/https://doi.org/10.1515/ijpt-2014-0007>.
- Gallab, Muhammad. *Al-Tasawwuf Al-Muqarin* (Mesir: An-Nahdhah al-Mishriyah, tt).
- Gazur, Ibrahim. *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj Ana Al-Haqq*, terj. Bandaharo (Jakarta: Rajawali, 1986).
- Geertz, Clifford. *Kebudayaan dan Agama*, terj. Francisco BH (Yogyakarta: Kanisius, 1992).
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism: A Historical Survey* (London: McMillan, 1969).
- Hanafi, Hassan. *Dari Aqidah Ke Revolusi Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic revival." *The Journal of Asian Studies* 60.3 (2001): 701-729.
- Jamil, M. Muhsin. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).
- Khwaja, Jamal. *Living the Qur'an in Our Time*. New Delhi: Sage Publication, 2012.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah* (Kairo: Al-Mathba'ah Al-Bahiyyah, t.th).
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. (Bandung: Mizan, 2005).
- Lubis, Nabillah. *Syekh Yusuf Makasar Menyingkap Segala Rahasia* Mizan (Bandung: Mizan, 1996).
- Lacy, Creighton. "Book Reviews: Living Theology in Asia Edited by John C. England." *Missiology An International Review* 11, no. 4 (1983): 535–37. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/009182968301100411>.

- Madjid, Nurcholish dan Budhy Munawar Rachman. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994).
- Makki, Abu Talib. *Qut al-Qulub fi Mu'amalat al-Mahbub* (Cairo: Dar Al-Fikr li Al-Tibaah, 1978).
- Mas'ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren* (Yogyakarta: LkiS, 2004).
- Massignon, Louis dan Mustafa Abdurraziq. *Islam dan Tasawuf* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001).
- Milani, Milad and Adam Possamai. "The Nimatullahiya and Naqshbandiya Sufi orders on the internet: the cyber-construction of tradition and the McDonaldisation of spirituality." *Journal for the Academic Study of Religion* 26.1 (2013): 51-75.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Living Sufim* (London: HarperCollins, 1980).
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*, terj. Tim BA, *Mistik dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2000).
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1965.
- Ritzer, George. *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Post Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Roubekas, Nickolas P. "Book Review: Social Religion Edited by William B.Parsons." *Religious Studies Review* 45, no. 2 (2019): 135-37. <https://doi.org/10.1111/rsr.13954>.
- Rubaidi. "The new pseudo-sufi order of the majelis shalawat among urban muslims in East Java." *Journal of Indonesian Islam* 14.2 (2020): 431-456.

- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001).
- Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world* (London: Routledge, 2014).
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).
- Suneni, Siti. *Kritik Terhadap Tarekat: Kajian terhadap Pemikiran Sayyid Usman bin Yahya*. (Jakarta: Thesis. Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2015).
- Sutoyo. "Tasawuf Hamka dan rekonstruksi spiritualitas manusia modern." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 10.1 (2015): 108-136.
- Sutoyo. "Tasawuf Hamka dan rekonstruksi spiritualitas manusia modern." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 10.1 (2015): 108-136.
- Sarkar, Anita. "We Live in a VUCA World: The Importance of Responsible Leadership." *Development and Learning in Organizations* 30, no. 3 (2016): 9–12. <https://doi.org/10.1108/DLO-07-2015-0062>.
- Taimiyah, Ibn. *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah*, diedit oleh Abdurrahman dan anaknya Muhammad, (Riyadh: tp.,tt).
- Tohir, Ajud. *Gerakan Politik Kaum Tarekat Telaah Historis Gerakan Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002).
- Trimingham, JS. *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford Univ. Press, 1971).
- Walters (ed), James. *Religious Imagination: How Narratives of Faith Are Shaping Today's World*. London: Gingko Library, 2018.

- Zamhari, Arif. "Socio-structural Innovations in Indonesia's Urban Sufism: the Case Study of the Majelis Dzikir and Shalawat Nurul Mustafa." *Journal of Indonesian Islam* 7.1 (2013): 119-144.
- Zulkifli. *Sufism in Java The Role of the Pesantren in the Manintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002).
- Zuhri, H. "Living Islam: Apa Dan Mau Ke Mana?" *Living Islam Journal of Islamic Discourses* 1, no. 1 (2018): 1-30. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/lijid.v1i1.1530>.