

KARAKTER HISTORIS SUFISME MASA KLASIK, MODERN, DAN KONTEMPORER

Sokhi Huda

Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang, Indonesia
E-mail: sokhi.huda@yahoo.co.id

Abstract: Sufism is an actualization of the doctrine of Tasawuf about the purification of the soul towards God as a form of realization of the Prophet's hadith on *al-iḥsān*. Sufism presents three forms of activity, namely the purification of the soul, Sufi behavior, and Sufi movements. Historically, Sufism has featured a distinctive and dialectical character. Classical Sufism features five characters, namely ascetic, practical, asceticism driven by fear of God, the concept of *maḥabbah*, and the concept of *maḥabbah* for *ma'rifah*. Modern Sufism features four characters, namely presentation of shari'ah-based Sufism with no prominent social role any longer, adaptability to modern environments, expression of new political role as a pioneer of the modern nationalist movement, expression of Sufi militancy movement in the late colonial context. Contemporary Sufism presents nine characters, namely Sufism as a variant of transnationalism, the change in the relationship of authority and pattern of association in Sufism, the emphasis of Sufism as a mean of dedication, accommodative attitude towards the new regime, Sufism as the basis of civil society for political mobilization, the development of unique forms of local voluntary associations, the solution-based attitude of Sufism in political archetype, merging of Sufism with the spirit of Salafi and political activism, and the existence of relations of globalization, transnationalism, and hybridity.

Keywords: Historical character; sufism; classical; modern; contemporary.

Pendahuluan

Dalam khazanah tasawuf, sufisme merupakan bentuk aktivitas ketasawufan dengan tiga dimensinya: penyucian jiwa, perilaku dan gerakan sosial keagamaan. Sebagai aktivitas penyucian jiwa, tasawuf yang bersumber dari al-Qur'an dan Ḥadīth Nabi menekankan aspek

esoteris. Sebagai aktivitas perilaku, tasawuf menekankan perilaku (akhlak) yang dijiwai oleh nilai-nilai ketuhanan dan sunnah Nabi. Selanjutnya sebagai gerakan sosial keagamaan, tasawuf berkontribusi terhadap pembentukan komunitas sufi dan responsibilitas sosial berbagai problem sosial-kenegaraan. Dua dimensi terakhir menampilkan aspek eksoteris agama dalam aktivitas ketasawufan. Basis semua ini adalah nilai-nilai transendental yang diajarkan Nabi dan diestafetkan oleh para pemangku aliran-aliran tasawuf. Semuanya juga terekspresikan ke dalam aktivitas-aktivitas ketasawufan dalam periode-periode sejarah, sehingga sufisme menampilkan karakter historisnya secara khas dan dialektis pada periode-periode tersebut.

Dalam sejarah, sufisme tidak hanya berkontribusi dalam pembinaan keagamaan, partisipasi sosial dan kenegaraan, tetapi juga berandil besar terhadap penyebaran Islam ke berbagai penjuru dunia. Hal ini, misalnya, telah ditunjukkan oleh kajian John Renard dan Marshall G.S. Hodgson, di samping kajian-kajian lain semisal Annemarie Schimmel,¹ Ahmet T. Karamustafa,² Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell³ dan John O. Voll.⁴ Menurut Renard, sufisme merupakan bagian signifikan dalam pengalaman kesejarahan Muslim. Secara mudah, buku teks mendefinisikan sufisme sebagai “ekspresi mistis keimanan Islam.”⁵ Lebih jauh menurut Hodgson, sufisme merupakan arus utama tatanan sosial internasional. Dalam sufisme, hubungan internasional mendapat dukungan moral yang kuat karena shari’ah sudah menyediakannya dan didukung juga oleh perguruan tinggi berbasis madrasah dalam mempertahankannya.⁶

Dari paparan di atas, muncul dua persoalan yang penting dan menarik untuk dikaji. *Pertama*, apa dan bagaimana sufisme. *Kedua*, bagaimana karakter historis sufisme sesuai periodisasi sejarahnya.

¹ Annemarie Schimmel, *Mistical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975).

² Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period, the New Edinburgh Islamic Surveys* (Edinburgh: Edinburgh University Press, Ltd., 2007).

³ Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam* (New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007).

⁴ John O. Voll, “Contemporary Sufism and Current Social Theory”, dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, 281-290.

⁵ John Renard, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims* (Berkeley: University of California Press, 1996), 307.

⁶ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (Volume 2): The Expansion of Islam in the Middle Periods* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 220.

Dua persoalan ini memerlukan penjelasan dari referensi-referensi tasawuf dan data-data historis. Oleh karena itu, kajian ini bersifat tekstual-normatif, sosial, dan historis.

Sekilas Profil Sufisme

Istilah sufisme dapat ditelusuri dari istilah tasawuf. Istilah tasawuf pada dasarnya merupakan konsep ajaran atau doktrin tentang penyucian jiwa menuju Tuhan. Konsep ini kemudian bergerak ke arah sufisme sebagai aktualisasi praksis tasawuf. Sufisme menampilkan tiga bentuk aktivitas: (a) penyucian jiwa, (b) berperilaku sufi, dan (c) gerakan sufi. Dalam tiga bentuk aktivitas ini terdapat kecenderungan penggunaan istilah-istilah "tasawuf" dan "sufisme" secara bergantian dan linier.

Semula sufisme merupakan bentuk pemaknaan Ḥadīth Rasulullah tentang *al-iḥsān*⁷ dan dalam perkembangannya mengalami perluasan penafsiran. Perluasan ini lebih banyak disebabkan oleh faktor-faktor yang memengaruhi perspektif penafsirannya dan beberapa indikasi yang paling menonjol dalam praktik-praktiknya. Dengan faktor-faktor tersebut sufisme bergerak dari doktrin atau konsep ajaran tasawuf sampai instrumen solusional berupa spiritualisme. Istilah tasawuf muncul pada pertengahan abad III Hijriyah yang dikenalkan oleh Abū Ḥashīm al-Kūfī (w. 250 H) dengan meletakkan kata *al-Sūfī* di belakang namanya.⁹

Sebagai konsep atau doktrin, menurut ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, tasawuf sering diartikan sebagai praktik *ḡubd*, yaitu sikap hidup asketis. Memang tidak dapat dipungkiri bahwa seorang sufi pasti seorang *ḡābid*, tetapi seorang *ḡābid* tidak otomatis menjadi sufi, karena *ḡubd* hanya merupakan *waṣīlah* atau upaya penjernihan jiwa dari godaan dunia untuk mendapatkan derajat *mushābadah* (menyaksikan Tuhan). Dengan demikian, orang yang berpakaian sederhana, makan sederhana, atau bertempat tinggal di rumah sederhana tidak selalu membuktikan dirinya seorang sufi, karena masih ada indikator-

⁷ Setelah menjawab pertanyaan tentang *Īmān* dan *Islām*, Rasulullah kembali ditanya oleh Malaikat Jibril tentang *Iḥsān*. Beliau menjawab *An ta'budu Allāh kaannaka tarāhu fain lam takun tarāhu fainnahu yarāka* (hendaknya kamu menyembah Allah seakan-akan melihat-Nya. Jika kamu tidak melihat-Nya, maka yakinlah bahwa Dia melihatmu). Lihat: al-Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ḥadīth nomor 10 bab (kitab) *al-Īmān* (*ḥadīth sharīf* yang *marfū'*, diriwayatkan dari Abū Hurayrah.

⁹ R.A. Nicholson, *Fī al-Taṣawwuf al-Islāmī wa Tarīkhīb*, terj. Abū al-‘Alā al-‘Afīfī (Kairo: Lajnat al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1969), 27-41.

indikator lain yang lebih kompleks.¹⁰ Di antara indikator-indikator ini adalah banyak melakukan ibadah dan ritual keagamaan seperti puasa sunnah, salat sunnah, zikir, dan berbagai ibadah lainnya. Dalam kaitan ini, secara implisit Ibn Sīnā memaknai tasawuf sebagai perilaku orang yang *zuhd* dan ahli ibadah.¹¹ Pengertian dan indikator-indikator tasawuf ini memerlukan deskripsi yang mengungkap dimensi-dimensi tasawuf.

Yang lebih kompleks, tasawuf sering dikaitkan dengan kekeramatan, hal-hal aneh, atau perilaku tidak *lumrah* (supranatural) yang dimiliki oleh seseorang. Seperti terbang tanpa sayap, berjalan di atas air, memperpendek jarak dengan melipat bumi, atau mengetahui hal-hal gaib yang memang kadangkala terjadi dalam kehidupan sehari-hari. Kekeramatan (hal-hal yang bersifat supranatural) ini sering dijadikan indikasi untuk menilai kesufian seseorang. Artinya, orang yang mampu melakukan hal-hal aneh yang tidak mampu dilakukan oleh orang biasa sering disebut sufi. Padahal, indikator-indikator itu tidak selalu cerminan seorang sufi. Sebaliknya, jika seseorang merasa puas atau bangga dengan semua anugerah tersebut, maka dia adalah orang yang tertipu dan terjebak dalam permainan setan, dan bukan seorang sufi.¹² Contohnya adalah pandangan Abū Yazīd al-Buṣṭāmī (188-261 H/874-947 M)¹³ berikut:

“Janganlah kamu terperdaya oleh seseorang yang kamu lihat dikaruniai beberapa kekeramatan (*karomah*) sampai bisa duduk bersila di udara, hingga kamu melihat dia melaksanakan perintah Allah dan mencegah larangan-Nya, menjaga dirinya dalam batas-batas agama dan menjalankan shari‘ah.”¹⁴

¹⁰ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Qaḍiyah fī al-Taṣawwuf* (Kairo: Maktabah al-Qāhīrah, t.th.), 170.

¹¹ Ibid., 170-172.

¹² Abu al-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. ‘Aṭa’ Allāh al-Sakandarī, *al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyah*, ed. Maḥmūd ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Mun‘im (Kairo: Maktabah al-Qāhīrah, 1969), 41.

¹³ Al-Buṣṭāmī lahir di desa Bustam daerah Qumais, bagian Timur Laut Persia. Semasa kecil, ia dipanggil Ṭayfūr. Kakeknya bernama Surushan, seorang majusi yang telah memeluk Islam. Ayahnya seorang tokoh masyarakat di Bustam. Lihat Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 130.

¹⁴ Nihād Khayyāṭah, *Dirāsāt fī al-Tajribat al-Ṣūfiyyat* (Damaskus: Dār al-Ma‘rifat, 1414 H/1994 M), 121-122; Ṣalāh al-Dīn Khalīl b. Iybak al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi al-Wafayāt* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H/2000 M), 295.

Al-Buṣṭāmī pernah mengajak keponakannya, Isa b. Adam, untuk memperhatikan seseorang yang dikenal oleh masyarakat sebagai *ṣāhid* (orang yang menolak dunia, berpikir tentang kematian, yang memandang bahwa apa yang ia miliki tidak mempunyai nilai dibandingkan dengan apa yang dimiliki oleh Allah). Ketika itu orang tersebut sedang berada di dalam masjid, terbatuk-batuk dan meludah ke depan (ke arah kiblat). Menyaksikan peristiwa tersebut—yang tidak sesuai dengan *adab* ajaran Rasulullah—Abū Yazīd berkomentar, “Orang itu tidak menjaga satu tatakrama yang diajarkan oleh Rasulullah. Jika begitu, apa pun yang dia dakwahkan tidak dapat dipercaya”.¹⁵ Pendapat dan kisah ini merupakan ungkapan bahwa perilaku tasawuf tetap harus berada dalam batas-batas *sharī‘ah*.

Deskripsi konseptual tasawuf yang menggambarkan hampir semua dimensinya diungkapkan oleh Abū Bakr al-Kattānī. Dia memadatkan pengertian tasawuf dalam dua aspek utama, yakni *ṣafā* dan *mushābadah*. Dia mengatakan, *al-taṣawwuf huwa al-ṣafā wa al-mushābadah; al-ṣafā tariqatuh wa al-mushābadah ghāyatuh*.¹⁶ Tasawuf adalah *ṣafā* dan *mushābadah*. *Ṣafā* (kejernihan lahir-batin atau perilaku *shar‘ī* dan hakikat) merupakan jalan tasawuf, sedang *mushābadah* (menyaksikan Allah) merupakan tujuannya. *Ṣafā* dalam tasawuf diposisikan sebagai *waṣīlah*, yang berarti sarana, teknik, cara, dan upaya penyucian jiwa. Bentuk-bentuk *waṣīlah* ini menurut al-Imām al-Ghazālī beragam, seperti puasa, banyak zikir, *riyāḍah*, dan berbagai amalan ibadah lainnya.¹⁷

Selanjutnya *mushābadah*, yang merupakan *ghāyah* (tujuan) tasawuf, berarti menyaksikan Allah atau selalu merasa disaksikan oleh Allah. Itulah makna lain dari Ḥadīth Rasulullah tentang *al-iḥsān*. *Mushābadah*

¹⁵ Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi Tasawuf* (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008), 152-159; Said Aqil Sirodj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi* (Jakarta: Mizan Pustaka, 2006), 94; Muḥammad ‘Alī al-Birghāwī, *Tarekat Muhammad*, terj. Syamsu Rizal (Jakarta: Penerbit Serambi, 2008), 242.

¹⁶ Maḥmūd, *Qaḍiyah fī al-Taṣawwuf*, 173-175; Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 4 (t.t: Maktabah Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, t.th.), 293.

¹⁷ Imam al-Ghazali mengartikan *wasilah* dengan *tariq*, yaitu jalan *mujābadah*, membersihkan sifat-sifat buruk dari hati, memutus semua kabel yang mengarah pada sifat-sifat jelek, dan menghadapkan semua kekuatan jiwa ke hadirat Allah. Jika *tariq* ini berhasil dilalui oleh pelaku tasawuf, ia akan memasuki *maqām mushābadah*. Lihat al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 4, 293.

diartikan juga *al-liqā'*, yaitu bertemu Allah.¹⁸ Dua aspek tersebut, (*safā* dan *mushāhadah*), dapat digunakan untuk memahami dan memaknai berbagai fenomena ritual yang banyak dihubung-hubungkan dengan dunia tasawuf.

Tokoh-tokoh lain yang turut memberikan deskripsi konseptual tasawuf adalah Seyyed Hossein Nasr, Ibrāhīm Madkūr, dan Abū al-Wafā' al-Taftāzānī. Nasr, cendekiawan Muslim asal Iran, mengatakan “Tasawuf serupa dengan nafas yang memberikan hidup. Tasawuf telah memberikan semangatnya pada seluruh struktur Islam, baik dalam perwujudan sosial maupun perwujudan intelektual.”¹⁹ Madkūr mendudukan tasawuf dalam perimbangan hubungan antara kecenderungan duniawi dan ukhrawi. Menurutnya, Islam tidak melapangkan dada bagi kependetaan Masehi dan kesederhanaan Hindu. Islam selalu mengajak berkarya demi meraih kesuksesan dunia dan menikmati segala kenikmatan hidup yang memang diperbolehkan.²⁰ Selanjutnya menurut al-Taftāzānī, tasawuf tidak berarti suatu tindakan pelarian diri dari kenyataan hidup sebagaimana telah dituduhkan oleh mereka yang anti terhadap tasawuf, ia merupakan usaha mempersenjatai diri dengan nilai-nilai rohani baru yang akan menegakkannya pada saat menghadapi kehidupan materialis, dan untuk merealisasikan keseimbangan jiwanya, sehingga timbul kemampuannya ketika menghadapi berbagai kesulitan ataupun masalah hidup.²¹

Al-Taftāzānī lebih jauh menjelaskan bahwa dalam tasawuf terdapat prinsip-prinsip positif yang mampu menumbuhkan perkembangan positif masa depan masyarakat; antara lain, hendaklah manusia selalu mawas diri demi meluruskan kesalahan-kesalahan serta menyempurnakan ragam keutamaannya. Bahkan tasawuf mendorong wawasan hidup menjadi moderat. Tasawuf juga membuat manusia tidak lagi terjerat hawa nafsunya ataupun lupa pada diri dan Tuhannya, yang akan membuatnya terjerumus dalam penderitaan

¹⁸ Maḥmūd, *Qaḍīyah fī al-Taṣawwuf*, 173-177. Sebagai pembanding, lihat pula Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Qushayrī, *al-Risalah al-Qushayrīyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Khayr, t.th.), 75.

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Tasawwuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 11.

²⁰ Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmīyah Manhajih wa Taḥqīqih*, Vol. 1 (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1976), 66.

²¹ Abū al-Wafā' al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 1979), j.

berat. Dalam tasawuf diajarkan bahwa kehidupan ini hanyalah sekadar sarana, bukan tujuan; hendaklah seseorang sekadar mengambil apa yang diperlukannya serta tidak terperangkap dalam perbudakan cinta harta ataupun pangkat; dan hendaklah tidak menyombongkan diri pada orang lain. Dengan semua itu, manusia dapat sepenuhnya bebas dari nafsu dan syahwatnya.²²

Konsep tasawuf yang diberikan oleh al-Taftāzānī dapat berfungsi sebagai muara bagi tasawuf akhlaki, bentuk perilaku sufi. Berkaitan dengan ini, terdapat ulama yang mengartikan tasawuf sebagai akhlak. Mereka adalah Abū Muḥammad al-Jarīrī dan Abū Husayn al-Nūrī. Menurut al-Jarīrī, tasawuf adalah memasuki atau menghiasi diri dengan akhlak yang luhur dan keluar dari akhlak yang rendah. Sedang menurut al-Nūrī, tasawuf adalah kebebasan, kemuliaan, meninggalkan perasaan terbebani dalam setiap perbuatan melaksanakan perintah *shara'*, dermawan, dan murah hati. Oleh karena itu, tidak heran jika Hasan Basri dikenal memiliki akhlak yang terpuji, sehingga ia disebut seorang sufi.²³

Setelah memahami model-model pemaknaan tasawuf di atas, dapat ditarik suatu makna yang komprehensif. Dalam kerangka ini, tasawuf adalah moralitas berdasarkan Islam. Dalam hal ini Ibn al-Qayyim dalam kitabnya *Madārij al-Sālikīn*, dengan para pembahas tasawuf yang telah sependapat, menjelaskan bahwa tasawuf adalah moral.²⁴ Pendapat ini juga diungkap oleh al-Kattānī yang mengatakan, “Tasawuf adalah moral. Siapa di antara kamu yang semakin bermoral, tentulah jiwanya semakin bening”.²⁵ Dari sini, jelas bahwa pada dasarnya tasawuf berarti moral. Dengan pemaknaan seperti ini, tasawuf juga berarti semangat atau nilai Islam, karena semua ajaran Islam dikonstruksi di atas landasan moral.

Makna tasawuf sebagai moral, selanjutnya dapat ditelusuri secara lebih konkret pada pendapat Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (w. 295 H.). Menurut al-Nūrī, tasawuf bukan sekadar wawasan atau ilmu, tetapi merupakan akhlak. Jika tasawuf itu hanya wawasan, ia dapat dicapai dengan kesungguhan. Jika tasawuf itu hanya ilmu, ia dapat dicapai dengan belajar. Akan tetapi tasawuf hanya dapat dicapai dengan

²² Ibid.

²³ Ibid., 168-169.

²⁴ Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īnu*, Volume II (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), 16.

²⁵ al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islamī*, 11.

berakhlak dengan akhlak Allah (*takhalluq bi akhlāq Allāh*), dan manusia tidak mampu menerima akhlak ketuhanan hanya dengan wawasan dan ilmu.²⁶ Pendapat ini menegaskan bahwa sumber utama moral dalam tasawuf adalah akhlak Allah.

Perilaku kesufian dari orang per orang bergerak ke arah gerakan keagamaan (*religious movement*) dan menyebar dalam konsep makro spiritualitas. Secara historis, spiritualitas (termasuk di dalamnya tasawuf) merupakan fenomena yang menarik perhatian. Bahkan, sebelumnya banyak tokoh yang memprediksikan bahwa spiritualitas akan menjadi tren di abad XXI.²⁷ Prediksi ini cukup beralasan, karena sejak akhir abad XX mulai terjadi kebangkitan spiritual di berbagai kawasan. Kemunculan gerakan spiritualitas ini merupakan bentuk reaksi terhadap dunia modern yang terlalu menekankan hal-hal yang bersifat material profan (keduniaan). Manusia ingin kembali menengok dimensi spiritualnya yang selama ini dilupakan. Salah satu gerakan yang paling menonjol di akhir abad XX dan awal abad XXI adalah *New Age Movement* (Gerakan Abad Baru).²⁸

Karakter Historis Sufisme

Dalam sejumlah referensi yang otoritatif, periodisasi sejarah Islam terbagi terbagi menjadi tiga: periode klasik (650-1200 M.), pertengahan (1200-1800 M.), dan baru (1800 M.-sekarang).²⁹ Dalam versi ini, periode modern dan kontemporer sejarah Islam berada dalam periode baru, sejak abad XVIII sampai sekarang. Periodisasi ini dapat digunakan sebagai konfirmasi periodik historis untuk memahami posisi sufisme dalam periode-periode sejarah Islam, termasuk karakter historis sufisme.

Sufisme, sebagai ekspresi pemaknaan aspek esoteris agama, memiliki karakter historis yang dapat dibagi menjadi tiga kategori, yakni klasik, modern, dan kontemporer. Dalam kajian ini wawasan

²⁶ Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, Edisi Revisi, Cet. 2, 2002), 51-53.

²⁷ Ruslani (ed.), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat* (Yogyakarta: Qalam, 2000), vi.

²⁸ Ibid., vi-vii; M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005), 5-6.

²⁹ G.E. von Grunebaum, *Classical Islam: a History 600 A.D.-1258 A.D. A.D.* (Chicago: Aldine Publishing, 1st Ed., 1970); bandingkan dengan Masudul Hasan, *History of Islam: Classical Period 571-1258 C.E.* (Delhi, India: Adam Publishing, 1995) dan Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi Cordoba Sosiografi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 276.

teoretis tentang karakter historis sufisme klasik merujuk pada pandangan Annemarie Schimmel. Karakter historis sufisme modern merujuk pada pandangan Bruinessen dan Howell. Sementara karakter historis sufisme kontemporer merujuk paparan editorial Bruinessen dan Howell dan refleksi analitis John O. Voll.

Karakter Historis Sufisme Klasik

Periode sufisme klasik dalam perspektif Annemarie Schimmel disebut periode formatif, pada abad IX-XIII M. atau abad III-VII H. Dalam periode ini, dasar-dasar sufisme diberikan oleh para tokoh mistik di akhir abad IX. Mereka adalah Dhū al-Nūn, Mesir (w. 245 H./859 M.), Abū Yazīd al-Buṣṭāmī, Iran (188-261 H./874-947 M.), Yahyā b. Mu'adh al-Rāzī, Rayy (217-258 H./830-871 M.), al-Ḥarīth al-Muḥāsibī, Iraq (165-243 H./781-857 M.), Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāj, Iran (244-309 H./857-922 M.). Selain itu, sufisme klasik ini ditandai juga oleh periode konsolidasi. Di antara tokohnya adalah Abū Bakr al-Shiblī, Baghdad (247-334 H./861-946 M.) dan al-Ghazālī, Persia (450-505 H./1058–1111 M.).³⁰

Pada perkembangannya, sufisme klasik diperkaya oleh munculnya tarekat-tarekat, sufisme teosofis seperti Ibn 'Arabī, Spanyol (560-635 H./1165-1240 M.) dan 'Umar b. 'Alī b. al-Farīḍ (576-632 H./1181-1235 M.), dan para penyair mistik; di Pakistan terdapat Ḥakīm Sanā'ī (w. 485 H./1131 M.) dan Farīḍ al-Dīn 'Aṭṭār (506-607 H./1119-1220 M.), sedang di Turki terdapat Mawlānā Jalāl al-Dīn al-Rūmī (604-670 H./1207-1273 M.).³¹ Dari para tokoh inilah muncul karakter sufisme klasik.

Karakter sufisme klasik menekankan sufisme sebagai pemaknaan esoteris dalam bentuk konsep dan pengalaman transendental. Perangkatnya berupa konsep-konsep metodis: *sulūk* (perjalanan spiritual), *maqāmāt* (pos-pos peringkat spiritual), *insān kāmil* (manusia yang sempurna), *waḥdat al-wujūd* (kesatuan wujud), *maḥabbah* (cinta), *ma'rifaḥ* (pengetahuan kesadaran), dan lainnya. Dengan demikian, sufisme klasik masih cenderung berorientasi individual dan tertutup. Meskipun terdapat upaya *the training master* (guru pembimbing), *the cult of saints* (kultus terhadap orang suci), dan persinggungan dengan dunia

³⁰ Schimmel, *Mistical Dimensions*; Karamustafa, *Sufism*.

³¹ Schimmel, *Mistical Dimensions of Islam*; Karamustafa, *Sufism*. Data-data lahir dan wafat dilengkapi oleh penulis berdasarkan hasil pelacakan terhadap berbagai sumber tentang tokoh-tokoh yang bersangkutan.

politik, tetapi orientasi individual dan tertutup masih tampak dominan.

Berdasarkan data-data historis, dapat dipaparkan pokok-pokok karakter sufisme klasik sebagai berikut:

- a. Sejak abad III H./IX M. mulai muncul istilah *sūfī* bagi pelaku tasawuf, bukan lagi asketis (*ẓāhid*) seperti abad I dan II H.
- b. Berkonsentrasi pada konsep-konsep moral, jiwa, tingkah laku, tingkatan (*maqāmāt*) dan keadaan (*hāl*) spiritual, *ma'rifat* (mengetahui Tuhan) dan metodenya, *tawḥīd*, *fanā'*, penyatuan hamba dengan Tuhan (*wiḥdat al-wujūd*).
- c. Mulai dirintis sistem tarekat sejak abad IV H./X M. seiring dengan inisiatif untuk mengembangkan tasawuf ke luar Baghdad.
- d. Tasawuf didominasi oleh corak falsafi dan metafisik.
- e. Sejak abad V H./XI M. muncul gerakan pembaruan terhadap tasawuf falsafi dengan mengembalikan tasawuf pada landasan al-Qur'an dan al-Sunnah.³²

Abad klasik ini sesungguhnya dapat dilacak lebih jauh mulai abad I dan II H. Pada dua abad ini tasawuf klasik menampilkan karakternya: (1) bercorak asketis (pelakunya disebut *ẓāhid*), (2) bercorak praktis (*amaliyah*), (3) asketisme yang didorong oleh *kehanf* (rasa takut kepada Tuhan), (4) konsep *maḥabbah* (cinta kepada Tuhan), (5) konsep *maḥabbah* untuk *ma'rifah* (mengetahui Tuhan).³³ Karakter tasawuf pada abad I dan II H. ini memberikan landasan yang paling awal bagi tasawuf yang berakar pada tradisi Nabi dan para sahabat. Landasan ini berkembang pada periode formatif (abad III-VII H.) dan periode-periode selanjutnya dengan variasi perspektif dan respons terhadap tantangan zamannya.

Karakter Historis Sufisme Modern

Istilah “modern” merupakan identitas periode sejarah yang terjadi pada abad XV-XIX untuk sejarah global sebagaimana penjelasan Peter N. Stearns³⁴ atau mulai abad XVIII sejarah Islam sebagaimana penjelasan di atas. Sejarah Islam pada abad XII-XVIII berada pada periode pertengahan, pada saat sejarah global berada pada periode post-klasik sejak abad V-XVI menurut versi penjelasan Stearns.

³² Rosihon Anwar, *Ahlak Tasawuf* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010), 177-180.

³³ *Ibid.*, 165-176.

³⁴ Peter N. Stearns et al., *World Civilizations: The Global Experience* (Saddle River, New Jersey: Longman, 2011), 40-136.

Pertemuan periode modern dalam sejarah global dan sejarah Islam adalah abad XVIII-XIX. Setelah itu, dua kategori sejarah ini sama-sama memasuki periode baru yang secara umum disebut periode kontemporer sejak abad XX.

Relevansi periode modern sejarah global dan sejarah Islam (abad XVIII-XIX) dengan pembahasan karakter historis sufisme modern ini adalah perhatian terhadap dialektika dan semangat periode modern sebagai kritik terhadap periode sebelumnya. Periode modern lahir dengan semangat *renaissance* (kebangkitan) dari belenggu doktrin agama (Kristen dalam hal ini) terhadap eksistensi dan kreativitas manusia sehingga muncul terma “humanisme” sebagai perhatian penting dunia modern.

Humanisme muncul dalam *setting* gerakan *Renaissance* yang terjadi di Eropa (Italia dan Perancis), untuk menghidupkan kembali kemajuan kemanusiaan (alam pikiran) yang pernah terjadi pada abad klasik, menentang kungkungan gereja. Istilah *Renaissance* digunakan oleh para ahli sejarah untuk menunjuk berbagai periode kebangkitan intelektual, khususnya yang terjadi di Eropa, dan lebih khusus lagi di Italia, sepanjang abad ke XV dan XVI. Bukti yang mewarnai kebangkitan itu adalah munculnya karya seni dan sastra, kemudian penelitian empiris yang melahirkan sains. Jules Michelet, ahli sejarah Prancis, adalah orang pertama yang menyatakan bahwa *Renaissance* adalah periode penemuan manusia dan dunia, lebih dari sekadar kebangkitan peradaban yang merupakan permulaan kebangkitan dunia modern.³⁵

Dalam pandangan “filsafat manusia”, sebagaimana kajian Drijarkara, manusia digambarkan demikian:

- 1) Manusia adalah makhluk yang berhadapan dengan diri sendiri. Dia bersatu dan berjarak terhadap diri sendiri. Kebersatuan itu merupakan persona/pribadi, dan keberjarakannya dinyatakan dengan melakukan dan mengolah, mengangkat dan merendahkan diri sendiri.
- 2) Manusia adalah makhluk yang berada dan menghadapi alam kodrat. Dia merupakan kesatuan dengan, tetapi juga berjarak terhadap alam. Kebersatuan itu menjadikan manusia sebagai bagian dari sistem alam, dan keberjarakannya dinyatakan dengan kemampuan memandang, mengolah, dan mengubah alam.

³⁵Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Hingga James* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), 109-110.

3) Manusia adalah makhluk yang terlibat dalam situasi. Situasi itu berubah dan mengubah manusia. Dengan ini ia menyejarah. Meskipun demikian, manusia tetap dia sendiri.³⁶

Atas dasar itu, manusia tidak saja ada, tetapi juga berada dalam dinamika personal, memiliki dinamika sebagai realitas alam, dan menyejarah dengan kediriannya. Filsafat modern memandang manusia sebagai: (1) *homo ludens* (makhluk yang bermain), sebagaimana dikaji secara khusus oleh Johan Huizinga, ahli sejarah terkenal Belanda,³⁷ di samping sebagai (2) *homo faber* (makhluk tukang yang menggunakan alat-alat dan bahkan memproduksi alat-alatnya sendiri), dan (3) *homo sapiens* (makhluk arif yang memiliki akal budi dan dengan demikian mengungguli semua makhluk hidup yang lain).³⁸

Sebagai perbandingan, al-Ghazālī, filsuf Abad Pertengahan sejarah Islam, memandang manusia sebagai substansi immaterial yang berdiri sendiri dan merupakan subjek yang mengetahui. Manusia mempunyai identitas esensial yang tetap, tidak berubah-ubah, yaitu *al-nafs* (jiwa). *Al-nafs* adalah substansi yang berdiri sendiri, tidak bertempat, dan merupakan tempat pengetahuan intelektual (*al-ma'qūlat*) yang berasal dari 'alam *al-malakūt* atau 'alam *al-'amr*.³⁹

Inti penjelasan tentang humanisme tersebut adalah manusia merupakan makhluk yang mempunyai jati dan eksistensi diri, berharga, memiliki akal budi, dan mampu mengatur diri, kehidupannya sendiri, dan dunia. Dengan demikian, periode modern menghendaki terciptanya ruang-ruang untuk eksistensi, keberhargaan, dan kebebasan manusia untuk mengatur diri, kehidupannya, dan dunia. Untuk konteks ini, Driyarkara berpendapat bahwa humanisme merupakan bentuk hidup yang tinggi, yang dibahagiakan dengan pengetahuan, teknik, kesenian, dan berbagai bentuk lain yang membuat hidup menjadi indah dan menyenangkan.⁴⁰ Pandangan ini meletakkan humanisme dalam kondisi realitas kehidupan manusia dengan perspektif antroposentris, belum menunjukkan adanya

³⁶ N. Drijarkara, S.J., *Filsafat Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 7.

³⁷ K. Bertens, *Panorama Filsafat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1987), 1-12.

³⁸ *Ibid.*, 1.

³⁹ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia menurut al-Ghazali* (Raja Grafindo Persada, 1996), 69-70. Pada periode klasik dan pertengahan, orientasi para filsuf adalah esensi manusia yang dirumuskan melalui refleksi yang sangat spekulatif, sedang para filsuf periode modern berorientasi kepada eksistensinya dalam sejarah.

⁴⁰ Nicolaus Driyarkara, *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh*, ed. Sudiarja dkk (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 710.

sentuhan aspek spiritual.

Sentuhan aspek spiritual dalam humanisme dapat ditemukan dari para pemikir asal Italia sebagaimana penjelasan Thomas Hidy Tjaya. Menurut Tjaya, pembicaraan tentang kelahiran humanisme terkait dengan arti penting Italia karena tokoh-tokoh pendahulu humanisme dari negara itulah yang menciptakan *a new free personality* (kepribadian bebas baru) yang merindukan kemasyhuran dan bersikap naturalistik terhadap dunia. Burckhardt menyebut manusia baru ini *a spiritual individual* (individu rohani) untuk menunjuk pada manusia pribadi yang menjadikan dirinya sendiri sebagai pusat, yang selanjutnya mengklaim otonomi moral atau emansipasi dari tolok ukur tradisional dan otoritas politik, atau menunjuk pada orang yang selalu mencoba untuk mengungkapkan kepribadiannya secara penuh. Selanjutnya Tjaya menyatakan bahwa kesamaan yang menghubungkan antara konteks-konteks yang berbeda adalah di manapun kata humanisme digunakan, ia selalu dimaksudkan untuk mengangkat harkat dan martabat manusia.⁴¹

Narasi pembahasan tentang humanisme sampai penjelasan Tjaya di atas penting dicatat kaitannya dengan pembahasan tentang sufisme ini. Penjelasan Tjaya tentang manusia sebagai *a spiritual individual* membuka ruang akses ke dalam sufisme, khususnya pada era modern, karena sufisme memiliki substansi ajaran spiritual bagi manusia. *A spiritual individual* membuka ruang akses ke humanisme transendental.⁴² Makna-makna lain yang muncul dalam humanisme (kemampuan, kebebasan, eksistensi, harkat dan martabat manusia) dapat digunakan sebagai potensi-potensi manusia ke arah humanisme transendental tersebut. Istilah transendental ini dalam dunia tasawuf dapat mengarah ke pencapaian *riḍā* Allah. Di sinilah dapat ditemukan relevansinya dengan pendapat al-Muḥāsibī tentang *riḍā* Allah dalam konteks kemanusiaan dalam kitabnya *al-Waṣāyā*. Menurut al-Muḥāsibī, *riḍā* adalah *surūr al-qalb bi marr al-qadā'* (senang hati terhadap realitas ketentuan Allah). Dalam konteks kemanusiaan, *riḍā* Allah berupa kondisi ketika seseorang secara ikhlas membantu orang lain dalam kebaikan

⁴¹ Thomas Hidy Tjaya, *Humanisme dan Skolatisisme: Sebuah Debat* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 17.

⁴² Istilah “humanisme transendental” diberikan oleh Kharisudin ketika penulis melakukan teknik diskusi dengan teman sejawat (satu di antara tujuh teknik pemeriksaan keabsahan data) pada 11 April 2017.

dan orang lain ini merasa senang atas bantuan tersebut.⁴³ Pemahaman tentang humanisme transendental ini penting untuk memahami karakter historis sufisme modern yang bermula dari kebangkitan Islam.

Dalam pandangan Bruinessen and Howell, kebangkitan Islam, yang arahnya dapat ditelusuri ke perang Timur Tengah 1967, menerima dorongan yang kuat dari revolusi Iran. Kebangkitan ini tidak hanya membawa berbagai gerakan Islamis dan neo-fundamentalis dari dunia Muslim ke ranah publik, tetapi tampaknya juga telah menyebabkan kebangkitan tasawuf dan gerakan ritual yang terkait dengannya. Banyak sarjana setuju bahwa ideologi dan gerakan Islam lahir dari fenomena modern. Sampai batas tertentu, bahkan gerakan neo-fundamentalis adalah bagian dari, bukan hanya reaksi terhadap, modernitas. Sayangnya, sampai saat ini hanya sedikit penghargaan ilmiah yang menerangkan bahwa kebangkitan Islam juga berlaku untuk kebangkitan tasawuf pada era modern.⁴⁴

Sufisme modern, sebagaimana perspektif Bruinessen and Howell, tampil dengan sosoknya yang mengedepankan kritik internal dan respons eksternal. Dengan kritik internal, sufisme modern memandang bahwa tradisi sufisme yang bersifat konvensional tidak lagi kompatibel pada era modern. Oleh karenanya, pada respons eksternal diperlukan praksis sufisme dalam bentuk sikap-sikap responsif atau adaptif terhadap tantangan modernitas. Dari praksis sufisme ini muncul tipologi praksis sufisme; *sufi fundamentalism*, *the reformist sufism*, dan *sufi modernities* pada era kontemporer. Pada puncaknya, ketika modernitas bergerak pesat ke arah globalisasi, maka sufisme modern secara giat melakukan gerakan transnasionalisasi. Gerakan ini menghasilkan perkembangan *modern western sufism*.⁴⁵

Sesuai dengan realitas historis, sufisme modern memiliki empat karakter historis. *Pertama*, representasi tasawuf berbasis shari'ah, tetapi tidak lagi memiliki peran sosial terkemuka dan pengaruh politik dari masa lalu, dan penganutnya secara sosial tidak marjinal. Dalam hal ini

⁴³ Abū 'Abd Allāh al-Hārith b. al-Asad al-Muḥāsibī, *al-Waṣāyā wa al-Naṣā'ih al-Dimīyah wa al-Nafāḥat al-Qudsiyah li Naf' Jamī' al-Bariyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986), 275-276.

⁴⁴ Bruinessen and Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 8.

⁴⁵ Ibid.. Sebagai editor, Bruinessen dan Howell memberikan pandangan ilustratifnya pada kata pengantar yang dijadikan judul buku ini.

penelitian Valerie J. Hoffman⁴⁶ menemukan bahwa sejumlah tarekat telah benar-benar meningkat, bukan hanya sejak 1960-an tetapi sepanjang abad, meskipun sebagian besar dari mereka yang terkait dengan sufi berasal dari sektor yang kurang beruntung dari masyarakat, anggota kelas menengah baru yang percaya terhadap modernitas, dan pendidikan umum yang juga mengajarkan tasawuf.⁴⁷

Lebih jauh, tarekat-tarekat seperti Burhāniyyah dan Muḥammadiyyah Shādhiliyyah berhasil menargetkan orang-orang tersebut dengan representasi tasawuf berbasis *sharī‘ah*. Meskipun, menurut Hoffman, sufi tidak lagi memiliki peran sosial terkemuka dan pengaruh politik dari masa lalu, dan mereka tidak marjinal secara sosial. Sebaliknya, mereka merupakan arena penting tetapi *quietist* (penganut pengendalian nafsu, *zāhid*) dalam kehidupan orang-orang yang dinyatakan sebagai peserta aktif dalam kehidupan ekonomi, sosial, dan politik negara. Kontribusi penelitian Rachida Chih terhadap Khalwatiyah pada umumnya mendukung interpretasi ini, meskipun cabang-cabang tertentu jelas tidak memainkan peran sosial penting, khususnya dalam masyarakat lokal.⁴⁸

Kedua, kemampuan tasawuf untuk beradaptasi dengan lingkungan modern. Dalam hal ini, penelitian Yavuz⁴⁹ dan Silverstein⁵⁰ telah mendokumentasikan lapisan tarekat Naqshabandīyah di Turki yang luar biasa. Salah satu cabang tarekat ini menginspirasi pembentukan partai Islam pertama dan berbagai penerusnya. Tidak hanya itu, kerajaan bisnis yang sesungguhnya sekarang terkait juga dengan tarekat. Kasus ini, bersama dengan literatur tasawuf yang berkembang dalam lingkungan modern dan modernisasi di tempat lain di dunia, menjawab secara lebih serius anggapan ketidakcocokan tasawuf dengan modernisasi. Tidak jarang pula, kasus-kasus tersebut juga menarik perhatian terhadap koneksi tasawuf dengan Islamisme.⁵¹

⁴⁶ Valerie J. Hoffman, *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1995), sebagaimana dikutip oleh Bruinessen dan Howell.

⁴⁷ Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, 9.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Hakan Yavuz, “The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: The Naqshbandi Order,” dalam Elisabeth Özdalga (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia* (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 1999), 129-146.

⁵⁰ Brian Silverstein, “Islam and Modernity in Turkey: Power, Tradition and Historicity,” *The European Provinces of the Muslim World, Anthropological Quarterly*, 76, 2003: 497-517.

⁵¹ Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, 10.

Ketiga, tawasuf mengekspresikan peran politik baru sebagai perintis gerakan nasionalis modern. Hal ini dapat dijumpai pada gelombang gerakan di seluruh dunia dari gerakan jihad yang dipimpin oleh sufi melawan kekuasaan kolonial dan/atau elit pribumi akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Sebagai contoh, tarekat Sanusiyah telah memberikan struktur yang mengintegrasikan ke suku Badui yang terpecah-pecah dari Cyrenaica sehingga mampu berperan dalam pembangunan bangsa Libya. Penjelasan semacam ini dapat digunakan untuk memahami perkembangan sufi dalam konteks kolonial awal-modern. Sufi yang muncul dalam kasus ini telah mengadopsi peran politik baru sebagai perintis gerakan nasionalis modern.

Contoh kedua adalah perjuangan nasionalis sufi, terutama di republik mayoritas Muslim bekas Uni Soviet. Mereka terus berusaha eksis sebagai benteng khas etnis dan instrumen mobilisasi politik nasionalis yang kadang-kadang bersikap keras. Di Chechnya, sufi telah diidentifikasi sebagai oposisi terhadap Kremlin dan sebagai kendaraan untuk pemulihan hubungan pro-Rusia.⁵²

Contoh ketiga adalah jihad besar pada awal abad kesembilan belas di Nigeria Utara yang dipimpin oleh Usman Dan Fodio, seorang pengikut Tarekat Qādirīyah. Di banyak daerah lain, sufi dikaitkan dengan gerakan reformasi dan kampanye jihad melawan penjajah. Dalam abad 19 dan 20, sejumlah tradisi Sufi secara langsung atau tidak langsung terlibat dalam pembentukan respons Muslim kepada dunia Barat. Dengan demikian mereka menyediakan kerangka organisasi dan inspirasi intelektual terhadap tantangan modern bagi Islam. Dalam banyak kasus, mereka dipersiapkan untuk gerakan perlawanan terhadap kekuasaan asing, terutama pada abad ke-19. Banyak perang melawan perluasan kekuatan Eropa yang diperjuangkan oleh organisasi Muslim yang memiliki asal usul sufi.⁵³ Tiga contoh tersebut, pada perkembangan sufisme, mendorong kelahiran militansi sufi.

Keempat, tasawuf memperlihatkan gerakan militansi sufi pada konteks akhir kolonial, dan pada era kontemporer, militansi meningkat tajam sehingga sangat kontras dengan atribusi umum sufi yang damai, penuh kasih, toleran dan inklusif. Untuk menjelaskan

⁵² Ibid.

⁵³ Rabia Nasir dan Arsheed Ahmad Malik, "Role and Importance of Sufism in Modern World," dalam *International Journal of Advancements in Research & Technology*, Volume 2, Issue1 (January 2013), 8.

kemunculan militansi yang tidak lazim dari tarekat-tarekat sufi di masa kolonial, sejumlah sarjana—yang paling menonjol adalah Fazlur Rahman—meluncurkan konsep “neo-sufisme”. Konsep ini membawa sejumlah perubahan penting dalam tasawuf selama akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19. Neo-sufisme diklaim sebagai pembeda dari meningkatnya militansi, orientasi kuat terhadap shari‘ah, penolakan *bid‘ah*, dan penolakan atas *wahdat al-wujud* dalam rangka mendukung praktik *sunnah* Nabi dalam kehidupan sehari-hari.⁵⁴ Itulah landasan neo-sufisme yang lebih menekankan pada kritik internal dalam relasi sufisme dengan sumber ajaran Islam dan tantangan dunia modern.

Secara terminologis, neo-sufisme pertama kali diperkenalkan oleh Fazlur Rahman dalam bukunya *Islam*.⁵⁵ Neo-sufisme memberi penekanan yang lebih intensif terhadap usaha memperkokoh iman sesuai dengan prinsip-prinsip akidah Islam dan penilaian yang sama terhadap kehidupan duniawi dan *ukhrawi*.⁵⁶ Neo-sufisme menampakkan karakternya yang puritan karena bermaksud mengembalikan tradisi tasawuf ke sumber-sumber pokok Islam, al-Qur‘an dan *Sunnah* Nabi. Istilah “neo-sufisme” sendiri menjadi perbincangan luas di kalangan para ilmuwan. Sebelum Fazlur Rahman, Hamka telah memperkenalkan istilah “tasawuf modern” dalam bukunya *Tasawuf Modern*. Meskipun tidak ditemukan istilah “neo-sufisme”, keseluruhan isi buku ini memperlihatkan kesejajaran dengan prinsip-prinsip tasawuf al-Ghazālī kecuali dalam hal *‘uzlab* (isolasi diri). Jika al-Ghazālī mensyaratkan *‘uzlab* dalam penjelajahan menuju hakikat,⁵⁷ Hamka menghendaki agar pencari kebenaran hakiki tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat.⁵⁸

Empat karakter tasawuf modern tersebut memperlihatkan empat dimensi tasawuf yang terkait dengan modalitas organisasi dan praktik sufi pada masyarakat modern. Dimensi pertama adalah basis shari‘ah. Dimensi ini menekankan pada tasawuf individual, belum terekspresikan ke dalam bentuk responsibilitas sosial, meskipun memang berperan aktif dalam dinamika sosial dan tidak marjinal secara sosial.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. oleh Ahsin Muhammad (Jakarta: Pustaka Bandung, 1984), 193-194.

⁵⁶ Ibid., 195.

⁵⁷ al-Ghazālī, *Ihya’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 2, 222.

⁵⁸ Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980), 150-174.

Dimensi kedua adalah adaptasi terhadap lingkungan modern. Dimensi ini pada kenyataannya terekspresikan ke dalam bentuk tanggung jawab sosial, lebih jauh dari sekadar partisipasi individual, bahkan sampai pada level kepeloporan dalam bidang-bidang sosial, ekonomi, dan politik negara. Penekanan dimensi kedua ini, dalam gerakan nasionalis, bertujuan untuk merespons hegemoni kolonial.

Dimensi ketiga adalah dimensi politis. Sufisme memperlihatkan peran politik baru sebagai perintis gerakan nasionalis modern. Dalam dimensi politis, sufisme memberikan struktur yang mengintegrasikan masyarakat, menjadi benteng kekhasan etnis dan instrumen mobilisasi politik nasionalis, serta tampil sebagai gerakan reformasi dan kampanye jihad melawan penjajah. Dengan demikian, sufisme menyediakan kerangka organisasi dan inspirasi intelektual terhadap tantangan modern bagi Islam, khususnya terhadap kekuasaan asing.

Dimensi keempat adalah militansi sufi dengan identitas baru, neo-sufisme. Neo-sufisme menekankan pada kritik internal dalam relasi sufisme dengan sumber ajaran Islam dan tantangan dunia modern. Dimensi ini menekankan pada penguatan karakter puritan dan orientasi terhadap *shari'ah* untuk mendukung praktik *sunnah* Nabi dalam kehidupan sehari-hari. Dengan karakter ini, neo-sufisme menghendaki umat Islam tidak terhegemoni oleh aspek mistis-isolasionis sufisme, tetapi memperkuat iman dan menempatkan keseimbangan kehidupan duniawi dan kehidupan *ukhrawi*.

Karakter Historis Sufisme Kontemporer

Sufisme kontemporer, sebagaimana dipresentasikan oleh John O. Voll,⁵⁹ lahir pada saat sufisme modern mengalami perkembangan pesat seiring dengan desakan globalisasi. Sufisme tidak hanya menampilkan interaksi antara Islam, Timur, dan Barat, tetapi sudah menyebar dan meruang ke Timur dan Barat. Dalam kondisi ini sufisme tidak hanya berusaha *survive* tetapi juga progresif dalam jangkauan wilayah yang luas. Kajian Voll dapat disimpulkan sebagai *ikhtiyar* mendialogkan antara sufisme kontemporer dan teori sosial terkini.

Fakta-fakta empiris pendapat Voll tersebut dapat dilacak dengan pendekatan baru melalui akomodasi Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell terhadap sejumlah penelitian di berbagai belahan dunia.

⁵⁹ John O. Voll, "Contemporary Sufism and Current Social Theory", dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 281-290.

Dalam pandangan Bruinessen dan Howell, studi tentang tasawuf kontemporer di seluruh dunia memerlukan pendekatan baru untuk memahami hubungan dinamis yang muncul antara tasawuf, corak non-sufi Islam, dan modernitas. Setiap penelitian terfokus pada wilayah atau gerakan tertentu, dari Asia Tenggara ke Afrika Barat, dan dari pusat-pusat Timur Tengah Islam ke Barat.⁶⁰

Kebanyakan penelitian mengadopsi perspektif komparatif dan mencoba pendekatan analitis yang dipandang lebih memadai daripada studi sebelumnya. Fokus utama para penulis terletak pada daya tarik tasawuf bagi kaum urban dan kelompok-kelompok lain di garis depan modernisasi dalam masyarakat Muslim di seluruh dunia. Meskipun demikian, keterkaitan jaringan sufi yang membentuk kelompok-kelompok urban dan provinsial, serta kelompok-kelompok domestik, gerakan dan diaspora internasional juga tidak luput dari perhatian.⁶¹

Dari penelitian yang diakomodasi Bruinessen dan Howell dapat dipaparkan sembilan karakter historis sufisme kontemporer, yaitu: (1) tasawuf sebagai varietas transnasionalisme, (2) perubahan hubungan kewenangan dan pola asosiasi dalam sufisme, (3) penekanan sufisme sebagai *kehidmat*, (4) sikap akomodatif sufisme terhadap rezim baru, (5) sufisme sebagai basis mobilisasi politik masyarakat sipil, (6) pengembangan bentuk unit asosiasi sukarela lokal, (7) sikap solutif sufisme dalam pusran politik, (8) penggabungan sufisme dengan semangat salafi dan aktivisme politik, dan (9) relasi global, transnasionalis, dan hibriditas. Penjelasan masing-masing karakter ini sebagai berikut.

Tasawuf sebagai Varietas Transnasionalisme

Pada era kontemporer, komunikasi modern dan munculnya diaspora Muslim yang signifikan di seluruh dunia telah memperkenalkan modalitas baru hubungan global yang dapat dikonseptualisasikan sebagai varietas transnasionalisme. Sinyal baru penguatan hubungan sosial jarak jauh pada era ini dimungkinkan dengan adanya komunikasi elektronik regular dan instan. Hal ini juga memungkinkan penggunaan bentuk pra-nyata asosiasi modern dan organisasi formal. Inovasi teknologi dan sosial dapat digunakan untuk merajut kebersamaan—yang sebelumnya terlepas—antar-jaringan sufi yang bekerja di luar negeri, pelancong bisnis internasional, keluarga

⁶⁰ Bruinessen and Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 12.

⁶¹ Ibid.

migran dan *shaykh* yang berpindah tempat menjadi satu kesatuan sebagai komunitas transnasional.

Gerakan *Mouride* (tarekat Muridiyah) dari Senegal, yang dijelaskan oleh Cruise O'Brien, Copans, dan Villalon, merupakan tarekat yang berpindah-pindah di mana keanggotaan dalam tarekat, perdagangan, dan migrasi internasional terkoneksi erat. Komunitas imigran Asia Selatan dan Turki di Eropa Barat dan Australia juga menemukan jaringan sufi "transplantasi", yaitu ekstensi dari jaringan di negara asalnya. Ekspansi geografis Fethullah Gülen dari gerakan Nurcu, Turki—meskipun bukan tarekat sufi secara tegas—ke Asia Tengah yang cukup cepat, merupakan adaptasi sangat sukses sebuah gerakan yang terinspirasi sufisme, sehingga mampu membuka kran sufisme di kawasan bekas blok sosialis.⁶²

Di Senegal, wacana reformis dan Islam kritis telah menonjol. Di beberapa kalangan, kepatuhan terhadap tarekat sufi merupakan norma. Leonardo Villalon menjelaskan, beberapa sufi terkemuka telah mengadopsi unsur-unsur wacana reformis, namun tanpa menyerahkan hidupnya ke dalam model *maraboutic* dan afiliasi tarekat. Dia menggambarkan sejumlah gerakan sufi reformis atau modernis, perkembangan modern lain serta lompatan persaudaraan Mouride di panggung global melalui migrasi internasional. Lebih dari dua dekade, tarekat Senegal ini telah menjadi gerakan transnasional yang mengesankan, di mana perdagangan terkait erat dengan praktik sufi.⁶³

Satu bentuk yang sedikit berbeda dan lebih dinamis dari transnasionalisme sufi adalah tarekat Naqshabandi Haqqānī. *Murshid* dan *khalifah* utamanya memiliki mobilitas tinggi dan mengawasi para pengikutnya di seluruh dunia. Meskipun nampak ada perbedaan yang cukup besar dalam praktik sufi di antara cabang-cabangnya, hubungan dekat yang berkelanjutan melalui situs yang dikelola di Amerika Utara, komunikasi elektronik lain serta frekuensi kunjungan pimpinan spiritualnya tetap terjalin.⁶⁴

⁶² Leonardo A. Villalón, "Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious Dynamics between the Local and the Global," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 172-191.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Lihat deskripsinya pada David W. Damrel, "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order in North America," dalam John Hinnells dan Jamal Malik (ed.), *Sufism in the West* (London: Routledge, 2006), 115-126; Jorgen S. Nielsen, Mustafa Draper, dan Galina Yemelianova, "Transnational Sufism: The Haqqaniyya," dalam Jamal Malik dan John Hinnells (eds.), *Sufism in the West* (London: Routledge, 2006), 103-114.

Perubahan Hubungan Kewenangan dan Pola Asosiasi dalam Sufisme

Dalam praktik sufi, terdapat pergeseran perubahan hubungan kewenangan dan pola baru dari asosiasi yang muncul dalam responsnya terhadap perubahan sosial yang lebih luas terkait dengan modernitas. Rachida Chih, yang memfokuskan kajian di Mesir, menunjukkan bahwa tarekat, dalam hal ini Khalwatīyah, dapat mengambil bentuk yang sangat berbeda dalam lingkungan yang berbeda: praktik ritual, pola asosiasi, dan sifat hubungan murid kepada *shaykh* dan sesama murid. Variasi tersebut muncul sesuai dengan lokalitas, kepribadian *shaykh*, dan kebutuhan masyarakat. Adaptasi tarekat, yang memungkinkan untuk menciptakan bentuk-bentuk asosiasi baru dan pelayanan sosial, namun tetap dikenali, tampaknya menjadi faktor utama dalam kelangsungan hidup dan kebangkitannya saat ini.⁶⁵

Sufisme sebagai Khidmat

Dalam penelitian Brian Silverstein, tarekat Naqshabandīyah di Turki, seperti tarekat Khalwatīyah Mesir, memiliki *repertoar* (persediaan pedoman) praktik ritual dan teknik spiritual. Silverstein lebih fokus pada penelitian praktik pendisiplinan—terutama *sohbet* (obrolan, *chatting*), yang sangat penting dalam komunitas ini—di samping juga *hiżmet* (*khidmat*, dedikasi), yang dipahami sebagai pelayanan kepada masyarakat. Keduanya selaras dengan pemfungsian sebagai asosiasi kebajikan yang secara resmi terdaftar sebagai yayasan, *vakif* (seperti banyak NGO/LSM di Turki).⁶⁶

Basis *hiżmet* menjadi penggerak anggota Naqshabandīyah Turki dalam aspek-aspek kehidupan. Komunitas ini menunjukkan sebuah adaptasi yang lebih radikal dalam aspek politik dan ekonomi. Hal ini ditunjukkan oleh jamaah Iskenderpasha, yang anggotanya telah memainkan peran penting dalam kehidupan politik-ekonomi negara selama beberapa dekade terakhir. Beberapa praktik dan bentuk-bentuk sosial umumnya terkait dengan tarekat sufi sebagai hasil dari perkembangan internal yang dimulai jauh sebelum periode Kemal.⁶⁷

⁶⁵ Rachida Chih, "What is a Sufi Order? Revisiting the Concept through a Case Study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 21-38.

⁶⁶ Brian Silverstein, "Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 39-60.

⁶⁷ Ibid.

Akomodatif terhadap Rezim Baru

Di bawah rezim revolusioner Islam di Iran, sufisme dan tarekat sufi telah menghadapi banyak kecurigaan dan penindasan. Akan tetapi, sebagaimana dijelaskan Matthijs van den Bos, tarekat-tarekat sufi telah menemukan berbagai cara untuk mengakomodasi rezim baru, seperti yang mereka lakukan sebelumnya di bawah modernisasi Pahlavi. Saat ini, mayoritas sufi Iran muncul untuk mempertahankan sikap *quietist* (*zāhid*). Van den Bos hanya menemukan sedikit, alih-alih tidak ada, kebersamaan simpati antara sufi dan pemikir reformis maupun aktivis terkemuka. Sosiologi Islam militan milik Ali Shariati, yang memberikan dorongan intelektual untuk revolusi pada akhir tahun 1970, telah menemukan tandingan sufi dalam sosiologi spiritual yang dikembangkan oleh pemikir Sufi Tanha'i.⁶⁸

Basis Masyarakat Sipil untuk Mobilisasi Politik

Di Afrika Barat dan Asia Tenggara, sufi telah lama memainkan peran sosial. Para pemimpin politik terkemuka pada umumnya telah memiliki *shaykh* sufi sebagai penasihat spiritual mereka. Di Senegal, kehidupan sosial dan politik telah terstruktur dengan kepatuhan terhadap tarekat sufi dan partisipasi dalam kegiatan ritual komunal. Sebagaimana catatan Leonardo Villalón, tarekat di Senegal bertindak secara independen sebagai basis masyarakat sipil untuk mobilisasi politik yang demokratis dan komunikatif dengan negara.⁶⁹

Pengembangan Bentuk Unik Asosiasi Sukarela Lokal

Tarekat Murīdīyah, Tijānīyah, dan tarekat-tarekat lain telah mengembangkan bentuk unik dari asosiasi sukarela lokal, *dā'irah*, seperti *randab* yang dijelaskan oleh Rachida Chih di kota-kota Mesir⁷⁰ dan saling memberikan dukungan untuk anggota perkotaan. Di Mali (Afrika Barat), sebagaimana catatan Benjamin Soares, jumlah orang yang secara resmi berafiliasi dengan tarekat sufi sangat terbatas, tetapi banyak orang yang memiliki hubungan dari beberapa jenis tarekat dengan satu atau lebih orang suci (*marabouts*) yang diyakini memiliki karunia supranatural. Sebagian besar yang terakhir telah dikaitkan

⁶⁸ Matthijs van den Bos, "Elements of Neo-traditional Sufism in Iran," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 61-76.

⁶⁹ Villalón, "Sufi Modernities in Contemporary Senegal" dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 172-191.

⁷⁰ Chih, "What is a Sufi Order?" dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 21-38.

dengan tarekat Qādirīyah atau Tījānīyah. Baru-baru ini, suatu jenis *saint* sufi telah menjadi unggulan public. Bintang media karismatik—yang gaya hidupnya memainkan peran dalam budaya kaum muda urban modern—muncul untuk mewakili sebuah perubahan dengan jenis tradisional *Marabout*. Sebagian dari mereka adalah heterodoks (*bid'ah*) secara mengejutkan, merangkul unsur sinkretisme Islam, Kristen, dan agama Afrika, yang tampaknya terinspirasi oleh nasionalisme Pan-Afrika.⁷¹

Solutif dalam Pusaran Politik

Di Indonesia, beberapa “orang suci” yang hidup heterodoks telah muncul di lingkungan Muslim ortodoks. Martin van Bruinessen menjelaskan fenomena ini dengan latar belakang ekspansi dan peningkatan formalisasi (jika tidak disebut birokratisasi) dari sufi besar selama era Suharto. Periode ini melihat perjuangan antara versi Islam sinkretis dan puritan. Sufi ortodoks, yang terjebak di tengah pusaran kelompok tersebut, menetapkan asosiasi politik mereka sendiri untuk membela kepentingan bersama dan bersaing untuk patronase pemerintah atau mencoba untuk mempengaruhi kebijakan.⁷²

Penggabungan Sufisme dengan Semangat Salafi dan Aktivisme Politik

Sufisme dan Salafisme sering disajikan sebagai manifestasi inheren yang saling bertentangan dan dengan demikian tidak sesuai dengan Islam. Gerakan Salafi berusaha keras untuk membersihkan Islam dari keyakinan dan praktik yang tidak ada tuntunannya secara langsung dalam al-Qur`an, sunnah Nabi dan para sahabatnya. Sedangkan tasawuf, dalam bentuk terorganisasi, muncul beberapa abad setelah masa kejayaan Nabi. Namun, hubungan antara Salafisme dan tasawuf merupakan salah satu hal yang lebih rumit.⁷³

Itzchak Weismann membahas jaringan ulama dan pemikir Suriah dan India yang dengan cara berbeda menggabungkan sufisme ortodoks dengan semangat Salafi dan aktivisme politik. Ulama yang memainkan peran kunci dalam menghubungkan reformis India dan Timur Tengah, yaitu Abū al-Ḥasan ‘Alī Nadwī. Dia memiliki latar

⁷¹ Benjamin F. Soares, “Saint and Sufi in Contemporary Mali,” dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, 76-91.

⁷² Bruinessen, “Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia’s New Order,” dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, 92-112.

⁷³ Ibid., 14.

belakang keluarga Naqshabandī, tetapi kunjungan pertamanya ke Timur Tengah sebagai wakil dari Jamaah Tabligh, gerakan reformis inspirasi sufi. Sebagian besar pendiri dan pemimpin awal Jamaah Tabligh memiliki hubungan keluarga dengan sufi dan pribadi yang berlatih beberapa ritual sufi, tetapi secara tegas menolak tasawuf sebagaimana yang ada di India, terutama kultus terhadap orang-orang suci. Dari awal yang sederhana, melalui upaya untuk mendidik masyarakat marginal dan mereformasi praktik agama, Jamaah Tabligh telah berkembang menjadi gerakan transnasional dalam Islam.⁷⁴ Dalam analisis Michael Laffan, *sūfi* dan *salafi* disandingkan secara harfiah, seperti terlihat dari dua jurnal Indonesia kontemporer yang mengarah ke nama-nama ini.⁷⁵

Relasi Globalisasi, Transnasionalisme, dan Hibriditas

Sufisme era kontemporer memperlihatkan *setting* baru dengan tema sentral globalisasi, transnasionalisme, dan hibriditas. Hal ini ditunjukkan oleh penelitian-penelitian Werbner, Howell, Haenni dan Voix, dan Genn. Werbner membahas sejumlah kelompok sufi “Pakistan British” yang berkisar dari ekstensi yang cukup ortodoks dari jaringan sufi yang berbasis di Pakistan ke formasi lokal *hybrid* yang mencerminkan berbagai pengaruh intelektual dan spiritual. Werbner menemukan bahwa sufi British memberikan bentuk “sosialitas intim” antara orang-orang yang tidak saling mengenal satu sama lain, atau tidak saling kenal dengan baik, mengganggu pemahaman sederhana dari kualitas hubungan pribadi dalam ruang publik masyarakat modern.⁷⁶

Di Jakarta, Howell mengungkapkan maraknya minat kalangan kelas terdidik terhadap tasawuf. Hal ini merepresentasikan pemulihan hubungan “elit modernisasi” Muslim dengan sufisme. Dia menjelaskan, kondisi rekonsiliasi ini dipengaruhi oleh para tokoh Muslim Indonesia yang piawai dengan kritik kesarjanaan global dan kritis terhadap konstruksi modernitas rasionalis yang sempit, seperti

⁷⁴ Itzchak Weismann, “Sufi Fundamentalism between India and the Middle East,” dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, 115-128.

⁷⁵ Michael Laffan, “National Crisis and the Representation of Traditional Sufism in Indonesia: The Periodicals *Salafi* and *Sufi*” dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, 149-171.

⁷⁶ Pnina Werbner, “Intimate Disciples in the Modern World: The Creation of Translocal Amity among South Asian Sufis in Britain,” dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, 195-216.

yang diwujudkan dalam modernisme Islam di Indonesia dan dalam konstruksi “agama yang tepat” yang disponsori oleh negara dalam negara Indonesia modern. Howell juga menjelaskan bahwa warga urban telah membentuk jaringan “sufi” jenis baru yang tidak hanya menghubungkan tarekat-tarekat sufi yang ada, tetapi juga penyedia berbagai layanan spiritual, dari yayasan pendidikan orang dewasa berbasis masjid untuk kesehatan alternatif dan kelompok psikologi spiritual yang menjangkau pasar spiritual global.⁷⁷

Haenni dan Voix mencatat perkembangan yang sangat mirip antara bagian-bagian dari borjuis Maroko yang dipengaruhi oleh budaya Barat. Setelah studi di luar negeri dan eksperimen dengan agama-agama Asia dan gerakan *New Age*, ditemukan sebuah tradisi spiritual adat yang menarik dalam tarekat Budchichiyah. Tarekat ini memperluas minat orang-orang Barat dalam spiritualisme oriental. Kajian Howell dan kajian Haenni dan Voix ini mengungkapkan kondisi kelas menengah dan kaum elit urban di Indonesia dan Maroko dalam menjalankan otonomi yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam kehidupan spiritual mereka. Dalam beberapa kasus, beberapa model praktik tradisi esoteris lain bahkan berasimilasi dengan Islam melalui pemahaman dari warisan sufi Islam.⁷⁸

Genn mencontohkan cara lain tasawuf yang terbuka terhadap budaya yang berlatarbelakang non-Muslim tanpa konversi agama. Cara ini tidak ditarik secara ketat dalam batas-batas Islam legalistik. Objek kajian Genn adalah *International of the Sufi Movement* (ISM) Hazrat Inayat Khan⁷⁹, yang dibangun di atas tradisi keterbukaan di kalangan Sufi Chishtiyah India Selatan, Hindu dan Sikh. Sebagai sebuah organisasi formal modern, ISM dan cabang-cabangnya telah mampu mengkoordinasikan pengajaran spiritual yang sangat

⁷⁷ Julia Day Howell, “Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia’s New Sufi Networks,” dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, 217-240.

⁷⁸ Patrick Haenni dan Raphaël Voix, “God by All Means ... Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie,” dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, 241-256.

⁷⁹ Di antara karya Hidayat Inayat Khan tentang pemikiran sufisme yang terkait dengan gerakan sufi internasional adalah *Reflections on Philosophy, Psychology and Mysticism: Contemplation on Sufi Teachings* (Den Haag, Netherland: International Headquarters of the Sufi Movement, 2004).

personalistik yang mana Inayat Khan adalah pewaris di beberapa benua dan beberapa dekade.⁸⁰

Dalam penelitian-penelitian di atas, Voll menemukan tiga pendekatan baru untuk memahami tarekat dan posisinya di dunia kontemporer. Pendekatan ini telah dicontohkan dalam berbagai cara, tetapi harus ditandai sebagai alternatif signifikan terhadap pendekatan yang lebih tua, yang dibatasi oleh hipotesis sekularisasi atau keterbelakangan masyarakat Muslim. *Pertama*, pendekatan yang berfokus pada hubungan antara organisasi agama rakyat tradisional dan organisasi agama populer kontemporer. *Kedua*, pendekatan yang berfokus pada hubungan antara globalisasi dan perkembangan struktur tarekat. *Ketiga*, pendekatan yang berfokus pada pandangan tarekat terhadap konseptualisasi agama di dunia posmodern.⁸¹

Penelitian-penelitian di atas menggunakan alat-alat konseptual klasik dalam studi sosiologi terhadap modernisasi masyarakat. Seperti, gagasan Weber tentang rasionalisasi kelembagaan dan birokratisasi dan gagasan Tönnies tentang *Gemeinschaft* dan *Gesellschaft*, serta masyarakat dan asosiasi. Meskipun demikian, artikulasi proses sosial secara luas dalam kehidupan umat Islam kontemporer dikaji secara kritis, yang mendorong reformulasi pendekatan yang lebih baik, sehingga proses-proses tersebut benar-benar terlaksana saat ini. Voll menyoroti tiga komponen baru teori sosial (teori budaya, teori gerakan sosial, dan teori globalisasi) yang sangat berguna untuk memajukan penelitian tasawuf secara konseptual.⁸²

Untuk agenda penelitian-penelitian selanjutnya, Voll menyarankan adanya pergeseran wawasan yang telah diperoleh dari perkembangan terakhir teori gerakan sosial untuk memahami unsur-unsur sufi dalam budaya dan poin-poin populer menuju konsep globalisasi Robertson. Konsep ini menyebutkan bahwa ketegangan juga berperan dalam sufisme kontemporer. Sementara terhadap penekanan berlebih atas motivasi materialis dalam teori modernisasi, Voll menyarankan bahwa popularitas tasawuf saat ini dapat dipahami secara lebih baik dalam kejelasan literatur yang berkembang tentang nilai-nilai posmaterialisme dalam masyarakat posmodern.⁸³

⁸⁰ Celia A. Genn, "The Development of a Modern Western Sufism," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 257-278.

⁸¹ Bruinessen dan Howell. ed., *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 17-18.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

Dalam hemat penulis, seluruh penjelasan tentang karakter historis tersebut dapat dipahami melalui dua perspektif analisis. *Pertama*, perspektif hermenetis Gadamer. Sufisme menampilkan sosok karakter historis sesuai dengan kebutuhan identitas kesufian dan alternatif respons terhadap bentuk-bentuk tantangan pada gelombang arus sejarah. Sufisme klasik cenderung berkonsentrasi pada pembentukan identitas kesufian, yang menurut Schimmel disebut periode formatif, dan mengambil sikap *zuhd* dalam bentuk yang paling murni. Dalam periode formatif, sufisme klasik telah menyediakan perangkat-perangkat spiritual transendental dan nilai-nilai utama sufisme yang meliputi kesalehan sosial seperti sikap hormat, cinta, dan toleransi.

Sufisme modern melakukan interpretasi sufi dalam upaya membangun sikap responsif terhadap modernitas ke dalam bentuk-bentuk (1) adaptasi terhadap sebagian produk-produk modernitas (demokrasi, kreativitas ekonomi, dan kemajuan industri dan teknologi), (2) harmoni sufisme dan penguatan dimensi shari'ah untuk survivalisme moral, dan (3) perjuangan nasionalisme untuk merespons kolonialisme.

Sufisme kontemporer cenderung menampilkan sosok yang progresif, lebih jauh daripada adaptif dan responsif. Sosok progresif ini berbentuk: (1) pemaknaan nilai-nilai utama sufisme ke dalam praksis relasi sosial berskala lokal, nasional, dan global, (2) *problems solving* dunia Islam pada era kontemporer semisal terorisme, hak asasi manusia, Muslim diaspora, dan sejumlah problem lain yang terkait dengan agama, pendidikan, ekonomi, sosial, dan politik.

Kedua, perspektif historis kritis Bultmann. Sufisme, selain terikat oleh identitas sufi yang berpegang pada nilai-nilai transendental, juga memberikan perannya ke dalam ranah praksis untuk: (1) pengembangan moral masyarakat, (2) partisipasi dalam sektor-sektor sosial dan pembangunan negara, (3) pembelaan nasionalisme, dan (4) kontribusi *problem solving* sesuai dengan tantangan periode historis. Dengan penekanan pada eksistensialisme demitologis, nilai-nilai utama sufisme telah diterapkan pada lingkungan yang terbatas (sesama anggota tarekat sufi atau sesama Muslim) pada periode era klasik dan era modern, dan diterapkan pada jangkauan yang luas secara global pada era kontemporer. Penerapan nilai-nilai ini memperlihatkan peran nyata sufisme dalam kancah praksis kehidupan sosial. Dalam peran sufisme pada seluruh era historis tersebut terdapat kata kunci utama yang berupa “responsibilitas sosial”.

Catatan akhir

Dari pembahasan di atas, dapat diambil dua pokok kesimpulan. *Pertama*, sufisme merupakan aktualisasi doktrin tasawuf tentang penyucian jiwa menuju Tuhan sebagai bentuk pemaknaan *Ḥadīth* Rasulullah tentang *al-iḥsān*. Sufisme menampilkan tiga bentuk aktivitas: penyucian jiwa, perilaku sufi dan gerakan sufi.

Kedua, sufisme menampilkan karakter historis tersendiri sesuai periode masanya. Sufisme klasik memiliki lima karakter: asketis (*ẓuhd*), praktis (*‘amaliyah*), asketisme berdasar rasa *keḥanf*, *maḥabbah* (cinta kepada Tuhan) dan *maḥabbah* untuk *ma‘rifat* (mengetahui Tuhan). Sufisme modern menampilkan empat karakter: representasi tasawuf berbasis *shari‘ah* yang tidak memiliki peran sosial dan pengaruh politik dari masa lalu dengan basis penganut tidak marjinal, mampu beradaptasi dengan lingkungan modern, ekspresi peran politik baru sebagai perintis gerakan nasionalis modern dan memperlihatkan gerakan militansi sufi yang kontras tajam terhadap atribusi umum sufi yang damai, penuh kasih, toleran, dan inklusif. Sedangkan sufisme kontemporer menampilkan sembilan karakter: tasawuf sebagai varietas transnasionalisme, perubahan hubungan kewenangan dan pola asosiasi, penekanan sufisme sebagai *khidmat*, akomodatif terhadap rezim baru, sebagai basis masyarakat sipil untuk mobilisasi politik, pengembangan bentuk unik asosiasi sukarela lokal, solutif dalam pusran politik, bergandeng tangan dengan semangat salafi dan aktivisme politik dan, terakhir, adanya relasi globalisasi, transnasionalisme, dan hibriditas.

Semua karakter historis sufisme tersebut berbekal nilai-nilai transendental dan berfungsi sebagai ekspresi aspek esoteris agama. Aspek esoteris ini terefleksikan ke dalam aspek eksoteris agama dalam aktivitas ketasawufan. Pada puncaknya, sufisme secara eksoteris menampilkan dimensi perilaku tasawuf yang bergerak sampai ke wilayah tanggung jawab sosial dan kenegaraan.

Daftar Rujukan

- Anwar, Rosihan dan Solihin, Mukhtar. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Anwar, Rosihon. *Ablak Tasawuf*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010.
- As., Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, Edisi Revisi, Cet. 2, 2002.

- Azra, Azyumardi dkk, *Ensiklopedi Tasawuf*. Bandung: Penerbit Angkasa, 2008.
- Bertens, K. *Panorama Filsafat Modern*. Jakarta: Gramedia, 1987.
- Birghāwī (al), Muḥammad ‘Alī. *Tarekat Muḥammad*, terj. Syamsu Rizal. Jakarta: Penerbit Serambi, 2008.
- Bos, Matthijs van den. “Elements of Neo-traditional Sufism in Iran,” dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Bruinessen, Martin van. “Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia’s New Order,” dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Chih, Rachida. “What is a Sufi Order? Revisiting the Concept through a Case Study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt,” dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Damrel, David W. “Aspects of the Naqshbandi–Haqqani Order in North America,” dalam John Hinnels dan Jamal Malik (ed.), *Sufism in the West*. London: Routledge, 2006.
- Driyarkara, Nicolaus. *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh*, ed. Sudiarja dkk. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- Gazalba, Sidi. *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi Cordoba Sosiografi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Genn, Celia A. “The Development of a Modern Western Sufism,” dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 4. t.t: Maktabah Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, t.th.
- Grunebaum, G.E. von. *Classical Islam: a History 600 A.D.-1258 A.D. A.D.* Chicago: Aldine Publishing, 1st Ed., 1970.
- Haenni, Patrick dan Voix, Raphaël. “God by All Means ... Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie” dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Hamka. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980.

- Hasan, Masudul. *History of Islam: Classical Period 571-1258 C.E.* Delhi, India: Adam Publishing, 1995.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (Volume 2): The Expansion of Islam in the Middle Periods.* Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Hoffman, Valerie J. *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt.* Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1995.
- Howell, Julia Day. "Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks," dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the 'Modern' in Islam.* New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Jawzīyah (al), Ibn al-Qayyim. *Madārij al-Sālikin bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īnu*, Volume II. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1988.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period, the New Edinburgh Islamic Surveys.* Edinburgh: Edinburgh University Press, Ltd., 2007.
- Khayyātah, Nihād. *Dirāsāt fī al-Tajribat al-Ṣūfiyat.* Damaskus: Dār al-Ma'rifat, 1414 H/1994 M.
- Laffan, Michael. "National Crisis and the Representation of Traditional Sufism in Indonesia: The Periodicals *Salafy* and *Sufi*" dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the 'Modern' in Islam.* New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Madkūr, Ibrāhīm. *Fī al-Fakāfah al-Islāmīyah Manhajih wa Taṭbiqih*, Vol. 1. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1976.
- Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm. *Qaḍīyah fī al-Taṣawwuf.* Kairo: Maktabah al-Qāhirah, t.th.
- Muḥāsibī (al), Abū 'Abd Allāh al-Ḥārith b. al-Asad. *al-Waṣāyā wa al-Naṣā'ih al-Dīniyah wa al-Nafāḥat al-Qudsiyah li Naf' Jami' al-Barīyah.* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1986.
- N. Drijarkara, S.J. *Filsafat Manusia.* Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Nasir, Rabia dan Malik, Arsheed Ahmad. "Role and Importance of Sufism in Modern World," dalam *International Journal of Advancements in Research & Technology*, Volume 2, Issue1, January 2013.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Tasawwuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia menurut al-Ghazali.* Raja Grafindo Persada, 1996.

- Nicholson, R.A. *Fī al-Taṣawwuf al-Islāmī wa Tārīkhib*, terj. Abū al-‘Alā al-‘Afifi. Kairo: Lajnat al-Ta’lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1969.
- Nielsen, Jorgen S., Draper, Mustafa., dan Yemelianova, Galina. “Transnational Sufism: The Haqqaniyya,” dalam Jamal Malik dan John Hinnells (eds.), *Sufism in the West*. London: Routledge, 2006.
- Qushayrī (al), Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin. *al-Risālah al-Qushayrīyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Khayr, t.th.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. oleh Ahsin Muhammad. Jakarta: Pustaka Bandung, 1984.
- Renard, John. *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Ruslani (ed.). *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*. Yogyakarta: Qalam, 2000.
- Şafadī (al), Şalāh al-Dīn Khalīl b. Iybak. *al-Wāfi bi al-Wafayāt*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H/2000 M.
- Sakandarī (al), Abu al-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. ‘Aṭa’ Allāh. *al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyah*, ed. Maḥmud ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Mun‘im. Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1969.
- Schimmel, Annemarie. *Mistical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Silverstein, Brian. “Islam and Modernity in Turkey: Power, Tradition and Historicity,” *The European Provinces of the Muslim World, Anthropological Quarterly*, 76, 2003.
- Silverstein, Brian. “Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline,” dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Sirodj, Said Aqil. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*. Jakarta: Mizan Pustaka, 2006.
- Soares, Benjamin F. “Saint and Sufi in Contemporary Mali,” dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Solihin, M. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Stearns, Peter N. et.al. *World Civilizations: The Global Experience*. Saddle River, New Jersey: Longman, 2011.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Hingga James*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990.

- Taftāzānī (al), Abū al-Wafā'. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1979.
- Tjaya, Thomas Hidyā. *Humanisme dan Skolatisisme: Sebuah Debat*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Villalón, Leonardo A. "Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious Dynamics between the Local and the Global," dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the 'Modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Voll, John O. "Contemporary Sufism and Current Social Theory", dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the 'Modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Weismann, Itzhak. "Sufi Fundamentalism between India and the Middle East," dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the 'Modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Werbner, Pnina. "Intimate Disciples in the Modern World: The Creation of Translocal Amity among South Asian Sufis in Britain," dalam Bruinessen, Martin van dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the 'Modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007.
- Yavuz, Hakan. "The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: The Naqshbandi Order," dalam Özdalga, Elisabeth (ed.). *Naqshbandis in Western and Central Asia*. Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 1999.