BAB II

SUFISME DAKWAH PADA ERA KONTEMPORER

A. Tasawuf, Sufisme, dan Spiritualisme dalam Islam

1. Gerak Konseptual Tasawuf, Sufisme, dan Spiritualisme dalam Islam

Tasawuf, Sufisme, dan Spiritualisme dalam Islam merupakan rangkaian istilah yang bergerak dari doktrin sampai instrumen solusional. Tasawuf pada dasarnya merupakan konsep ajaran atau doktrin tentang penyucian jiwa menuju Tuhan. Konsep ini bergerak ke sufisme sebagai aktualisasi praksis tasawuf. Sufisme menampilkan tiga bentuk aktivitas: (a) aktivitas penyucian jiwa, (b) aktivitas keperilakuan sufi, dan (c) aktivitas gerakan sufi. Spiritualisme bergerak dari ruh makna tasawuf ke wilayah instrumen terapi dan solusi berbagai problem kehidupan. Oleh karena itulah dari gerak rangkaian tersebut terdapat kecenderungan penggunaan istilah-istilah ”Tasawuf” dan ”Sufisme” secara bergantian dan linier. Akan tetapi kecenderungan ini tidak terdapat pada istilah ”Spiritualisme”. Istilah ”Spiritualisme” tidak digunakan secara bergantian dan linier dengan istilah ”Tasawuf” atau ”Sufisme”.

Tasawuf semula merupakan bentuk pemaknaan hadis Rasulullah saw tentang *al-iḥsān*[1] dan dalam perkembangannya mengalami perluasan penafsiran. Perluasan ini lebih banyak disebabkan oleh faktor-faktor yang mempengaruhi perspektif penafsirannya dan beberapa indikasi yang paling menonjol dalam praktik-praktiknya.

[1] Rasulullah saw setelah menjawab pertanyaan tentang *Imān* dan *Islām*, kembali ditanya oleh Malaikat Jibril as tentang *al-Iḥsān*, kemudian beliau menjawab “*An ta'buda Allāh kaannaka tarāhu fain lam takun tarāhu fainnahū yarāka”* (hendaknya kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya. Jika kamu tidak melihat-Nya, maka yakinlah bahwa Dia melihatmu)” (H.R. Muslim). Lihat: Al-Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis nomor 10 pada bab (kitab) *al-Imān* (*ḥadīth sharīf* yang *marfū'*, diriwayatkan dari Abū Hurayrah ra).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan faktor-faktor tersebut tasawuf bergerak dari doktrin atau konsep ajaran sampai instrumen solusional. Sedangkan pelaku tasawuf disebut sufi. Istilah tasawuf bermula pada pertengahan abad III Hijriyah yang dikenalkan oleh Abū Hashīm al-Kūfi (w. 250 H) dengan meletakkan kata *al-Sūfi* di belakang namanya.[2]

Sebagai konsep atau doktrin, menurut ʻAbd al-Ḥaīm Maḥmūd, tasawuf sering diartikan sebagai praktik *zuhd*, yaitu sikap hidup yang asketis. Memang tidak dapat dipungkiri bahwa seorang sufi pasti seorang *zāhid*, tetapi seorang *zāhid* tidak otomatis menjadi sufi, karena *zuhd* hanya merupakan *wasīlah* atau bentuk upaya penjernihan jiwa dari godaan dunia guna mendapatkan derajat *mushāhadah* (menyaksikan Tuhan). Dengan demikian, orang yang berpakaian sederhana, makan sederhana, atau bertempat tinggal di rumah sederhana tidaklah selalu membuktikan dirinya seorang sufi, karena masih ada indikator-indikator lain yang lebih kompleks.[3] Di antara indikator-indikator ini adalah orang yang banyak melakukan ibadah dan ritual keagamaan seperti puasa sunnah, salat sunnah, zikir, dan berbagai ibadah lainnya. Dalam kaitan ini secara implisit Ibnu Sina memaknai tasawuf sebagai perilaku orang yang *zuhd* dan ahli ibadah.[4] Pengertian dan indikator-indikator tasawuf ini memerlukan deskripsi yang mengungkap dimensi-dimensi tasawuf.

Ibrāhīm Basyūnī, setelah ia mengoleksi banyak definisi tentang tasawuf, menjelaskan pengertian tasawuf ke dalam tiga kategori sebagai berikut:

a. *Al-Bidāyah*, yaitu definisi tasawuf berdasarkan pada pengalaman tahap permulaan, misalnya Abū Turāb al-Nakhsābī (w. 245 H.) mengatakan bahwa

---

[2] R.A. Nicholson, *Fī al-Taṣawwuf al-Islāmī wa Tārīkhih*, terj. Abū al-ʻAlā ʻAfifi (Kairo: Lajnat al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1969), 27-41.
[3] ʻAbd al-Ḥaīm Maḥmūd, *Qaḍīyah fī al-Taṣawwuf* (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, t.th.), 170.
[4] Ibid., 170-172.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sufi adalah orang yang tidak ada sesuatupun yang mengotori dirinya dan dapat membersihkan segala sesuatu. Kategori ini menekankan pada kecenderungan jiwa dan kerinduannya secara naluriah kepada Tuhan Sang Maha Mutlak, sehingga orang selalu berusaha untuk mendekatkan diri kepada Tuhan.

b. *Al-Mujāhadah*, yaitu definisi tasawuf berdasarkan pengalaman yang menyangkut kesungguhan, misalnya pendapat Sahl ibn ‘Abd Allāh al-Tustārī, bahwa tasawuf adalah sedikit makan, tenang dengan Allah dan menjauhi Manusia. Kategori ini menekankan pengamalan yang lebih menonjolkan akhlak dan amal perbuatan dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah atas dasar kesungguhan.

c. *Al-Madhāqah*, definisi tasawuf berdasarkan pengalaman dari segi perasaan. Kategori ini cenderung membatasi tasawuf pada pengalaman batin dan perasaan keagamaan, terutama dalam usaha mendekati Zat yang Maha Mutlak.[5]

Satu hal lagi yang mungkin lebih kompleks adalah pemaknaan tasawuf yang dikaitkan dengan kekeramatan, hal-hal aneh, atau perilaku yang tidak *lumrah* (supranatural) yang dimiliki oleh seseorang. Kekeramatan (hal-hal yang bersifat supranatural) ini; 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, juga sering dijadikan indikasi untuk menilai kesufian seseorang. Artinya, orang yang mampu melakukan hal-hal aneh yang tidak mampu dilakukan oleh orang sering disebut orang sufi. Padahal indikator-indikator itu tidak selalu merupakan bentuk cerminan seorang sufi. Akan tetapi sebaliknya, jika seseorang merasa puas atau bangga dengan semua

[5] Ibrāhīm Basyūnī, *Nash`at al-Taṣawwuf al-Islām* (Kairo: Dâr Ma’ārif, t.th), 17-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anugerah tersebut, maka dia adalah orang yang tertipu dan terjebak dalam permainan setan, dan dia bukan seorang sufi.[6] Sebagai contoh untuk hal ini adalah pandangan Abū Yazīd al-Busṭāmī (188-261 H/874-947 M)[7] sebagai berikut:

قَالَ أَبُوْ يَزِيْدَ الْبُسْطَامِيْ: لَوْ نَظَرْتُمْ إِلَى رَجُلٍ أُعْطِيَ مِنَ الْكَرَامَاتِ إِلَى أَنْ يَرْتَقِيَ فِي الْهَوَاءِ؛ فَلاَ تَغْتَرُوْا بِهِ، حَتَّى تَنْظُرُوْا كَيْفَ تَجِدُوْنَهُ عِنْدَ اْلأَمْرِ والنَّهْيِ، وَحِفْظِ الْحُدُوْدِ، وَاَدَاءِ الشَّرِيْعَةِ.[8]

Abū Yazīd al-Busṭāmī pernah berkata: "Kalau kamu melihat seseorang dikaruniai (sanggup melakukan pekerjaan) beberapa keramat, seperti duduk bersila di udara, maka jangan engkau terperdaya olehnya, sehingga kamu melihat dia melaksanakan perintah Allah dan mencegah larangan-Nya, menjaga dirinya dalam batas-batas dan melaksanakan syariat."

Selain itu, al-Busṭāmī juga pernah mengajak keponakannya, yaitu Isa bin Adam, untuk memperhatikan seseorang yang dikenal oleh masyarakat sebagai *zāhid* (orang yang menolak dunia, berpikir tentang kematian, yang memandang bahwa apa yang ia miliki tidak mempunyai nilai dibandingkan dengan apa yang dimiliki oleh Allah swt). Ketika itu orang tersebut sedang berada di dalam masjid dan terlihat batuk kemudian meludah ke depan (ke arah kiblat). Dengan penyaksian atas peristiwa tersebut, yang tidak sesuai dengan *adab* (tatakrama) yang diajarkan oleh Rasulullah saw, maka Abū Yazīd berkomentar, "Orang itu tidak menjaga satu tatakrama dari tatakrama-tatakrama yang diajarkan oleh Rasulullah saw. Jika dia begitu, maka dia tidak dapat dipercaya atas apa-apa yang ia

---

[6] Abu al-Faḍl Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm ibn ‘Aṭa’ Allāh al-Sakandarī, *Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyah*, diedit oleh Maḥmud ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Mun’im (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1969), 41.

[7] Al-Busṭāmī lahir di desa Bustam di daerah Qumais, bagian Timur Laut Persia. Semasa kecilnya ia dipanggil Ṭayfur. Kakeknya bernama Surushan, seorang majusi yang telah memeluk Islam dan ayahnya adalah seorang tokoh masyarakat di Bustam. Lihat Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 130.

[8] Nihād Khayyāṭah, *Dirāsat fī al-Tajribat al-Ṣūfīyat* (Damshiq: Dār al-Ma‘rifat, 1414 H/1994 M), 121-122; Ṣalāh al-Dīn Khalīl bin Iybak al-Ṣafadī, *Al-Wāfī bi al-Wafayāt* (Beirut-Libanon: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H/2000 M), 295. Al-Ṣafadīk mengunakan kata “*yartafi*”, bukan “*yartaqiy*” sebagaimana Khayyāṭah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dakwahkan."[9] Pendapat dan kisah ini merupakan ungkapan bahwa perilaku tasawuf tetap harus berada dalam batas-batas *sharī'at*.

Deskripsi konseptual tasawuf yang menggambarkan hampir semua dimensinya oleh Abū Bakr al-Kattānī dipadatkan dalam dua aspek utama, yakni *ṣafā* dan *mushāhadah*. Dia mengatakan, *"al-taṣawwuf huwa al-ṣafā wa al-mushāhadah; al-ṣafā ṭarīqatuh wa al-mushāhadah ghāyatuh."*[10] Tasawuf adalah *ṣafā* dan *mushāhadah*. *Ṣafā* (kejernihan lahir-batin atau perilaku *shar'i* dan hakikat) merupakan jalan tasawuf, sedang *mushāhadah* (menyaksikan Allah) merupakan tujuannya. *Ṣafā* dalam tasawuf diposisikan sebagai *wasīlah*, yang berarti sarana, teknik, cara, dan upaya penyucian jiwa. Bentuk-bentuk *wasīlah* ini menurut al-Imām al-Ghazālī beragam, seperti puasa, banyak zikir, *riyāḍah*, dan berbagai amalan ibadah lainnya.[11]

Selanjutnya *mushāhadah,* yang merupakan *ghāyah* (tujuan) tasawuf, berarti menyaksikan Allah atau selalu merasa disaksikan oleh Allah. Itulah makna lain dari hadis Rasulullah saw tentang *al-iḥsān*. *Mushāhadah* diartikan juga *al-liqā'*, yaitu bertemu Allah.[12] Dua aspek sebagaimana dijelaskan di atas (*ṣafā* dan *mushāhadah*) dalam pengertian ini dapat digunakan untuk memahami dan memaknai berbagai fenomena ritual yang banyak dihubung-hubungkan dengan dunia tasawuf.

---

[9] 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.

[10] Maḥmūd, *Qaḍīyah fī al-Taṣawwuf*, 173-175; Abū Ḥamīd Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz IV (t.t: Maktabah Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, t.th.), 293.

[11] Imam al-Ghazali mengartikan *wasīlah* dengan *ṭarīq*, yaitu jalan *mujāhadah*, membersihkan sifat-sifat buruk dari hati, memutus semua kabel yang mengarah pada sifat-sifat jelek, dan menghadapkan semua kekuatan jiwa ke hadirat Allah swt. Jika *ṭarīq* ini berhasil dilalui oleh pelaku tasawuf, maka ia memasuki *maqām mushāhadah*. Lihat al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn,* Juz IV, 293.

[12] 'Maḥmūd, *Qaḍīyah fī al-Taṣawwuf*, 173-177. Sebagai pembanding, lihat pula Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayri, *Al-Risālah al-Qushayrīyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dair al-Khayr, t.th.), 75.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam pengalaman spiritual "*fanā'*" (sirna) Abū Yazīd al-Busṭāmī, *mushāhadah* dialami oleh dia dalam mimpinya, yaitu menyaksikan Tuhan, ia bertanya kepada Tuhan: "Bagaimana caranya agar aku sampai pada-Mu?" Tuhan menjawab: "Tinggalkan nafsumu dan kemarilah." Al-Busṭāmī sendiri pernah melontarkan kata *fanā'* dengan ucapan:

أَعْرِفُهُ حَتىَّ فَنَيْتُ ثُمَّ عَرَفْتُهُ بِهِ فَحَيَيْتُ

> Aku mengetahui Tuhan melalui diriku hingga aku *fanā'*, kemudian aku mengetahui Tuhan dengan diri-Nya maka aku pun hidup.[13]

Ucapan ini bersubstansi dua bentuk pengenalan (*al-ma'rifat*) terhadap Tuhan, yaitu: (a) pengenalan terhadap Tuhan melalui diri seorang sufi, dalam hal ini al-Busṭāmī dan (b) pengenalan terhadap Tuhan melalui diri Tuhan. Hal ini dapat menjadi muara untuk memahami pendapat J. Spencer Trimingham, bahwa seorang sufi atau ahli tasawuf merupakan orang yang mampu berhubungan langsung denganTuhan.[14]

Tokoh-tokoh lainnya yang turut memberikan deskripsi konseptual tasawuf adalah Seyyed Hossein Nasr, Ibrāhīm Madkour, dan Abū al-Wafā' al-Taftazanī. 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."[15] Madhkur mendudukkan tasawuf dalam perimbangan hubungan antara kecenderungan duniawi dan ukhrawi. Menurutnya, Islam tidak melapangkan dada bagi kependetaan Masehi dan kesederhanaan Hindu. Islam selalu mengajak

---

[13] Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syariah dengan Sufisme* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), 47.
[14] J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971), 1.
[15] Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang,* terj. Abdul Hadi WM (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkarya demi meraih kesuksesan dunia dan menikmati segala kenikmatan hidup yang memang diperbolehkan.[16] Selanjutnya menurut al-Taftazanī, tasawuf tidak berarti suatu tindakan pelarian diri dari kenyataan hidup sebagaimana telah dituduhkan oleh mereka yang anti terhadap tasawuf, tetapi ia merupakan usaha mempersenjatai diri dengan nilai-nilai rohaniah baru yang akan menegakkannya pada saat menghadapi kehidupan materialis, dan untuk merealisasikan keseimbangan jiwanya, sehingga timbul kemampuannya ketika menghadapi berbagai kesulitan ataupun masalah hidupnya.[17]

Al-Taftazanī 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 keutamaan-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 berat. Dalam tasawuf diajarkan bahwa kehidupan ini hanyalah sekedar sarana, bukan tujuan; hendaklah seseorang sekedar 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.[18]

---

[16] Ibrahim Madkour, *Fī al-Falsafah al-Islāmīyah Manhaj wa Taṭbīghuh,* I (Kairo: Dār al-Mā'arif, 1976), 66.
[17] Abū al-Wafā' al-Taftazanī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li aI-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1979), j.
[18] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Konsep tasawuf yang diberikan oleh al-Taftazanī dapat berfungsi sebagai muara bagi tasawuf sebagai akhlak, yakni bentuk keperilakuan sufi. Dalam kaitan ini terdapat ulama yang mengartikan tasawuf dengan pengertian akhlak, yakni Abū Muḥammad al-Jarīrī dan Abū Husayn al-Nūrī. Menurut al-Jarīrī, tasawuf adalah hal memasuki atau menghiasi diri dengan akhlak yang luhur dan keluar dari akhlak yang rendah, sedang menurut al-Nūri, tasawuf adalah kebebasan, kemuliaan, meninggalkan perasaan terbebani dalam setiap perbuatan melaksanakan perintah *shara'*, dermawan, dan murah hati. Oleh karena itu, tidak heran jika seorang seperti Hasan Basri dikenal memiliki akhlak yang terpuji, sehingga ia disebut seorang sufi.[19]

Setelah dipahami model-model pemaknaan tasawuf di atas, terdapat pemaknaan tasawuf secara komprehensif. Dalam kerangka pemaknaan 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".[20] Pendapat ini juga diungkap oleh al-Kattani yang mengatakan "Tasawuf adalah moral. Siapa di antara kamu yang semakin bermoral, tentulah jiwanya pun semakin bening."[21] Atas dasar hal ini, jelaslah 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 bentuknya secara lebih konkret pada pendapat Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (w. 295 H.). Menurut al-Nūrī,

---

[19] Ibid., 168-169.
[20] Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'bud wa Iyyāka Nasta'īn*, Volume II (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1988), 16.
[21] Al-Taftazani, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islamī*, 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tasawuf bukan sekedar wawasan atau ilmu, tetapi merupakan akhlak. Jika tasawuf itu hanya wawasan, maka ia dapat dicapai dengan kesungguhan, dan jika tasawuf itu hanya ilmu, maka ia dapat dicapai dengan belajar. Akan tetapi tasawuf hanya dapat dicapai dengan berakhlak dengan akhlak Allah (*takhalluq bi akhlāq Allāh*), dan manusia tidak mampu menerima akhlak ketuhanan hanya dengan wawasan dan ilmu.[22] Pendapat ini menegaskan sumber utama moral dalam tasawuf, yaitu akhlak Allah.

Sebagai pengayaan wawasan, terdapat sisi yang penting diperhatikan dalam pendapat Ibn Taymiyah tentang *iḥsān*. Menurutnya, *iḥsān* merupakan indikator derajat tertinggi keterlibatan seorang muslim dalam sistem Islam.[23] Urutan tingkatan-tingkatan ini adalah dari *Islām*, *Īmān*, dan yang tertinggi *Iḥsān*. Pada tingkatan *Iḥsān*, pelibatan diri dalam kebenaran membuat seseorang tidak saja terbebas dari perbuatan zalim, tidak saja berbuat baik, tetapi lebih jauh daripada itu, ia bergegas dan menjadi "pelomba" atau "pemuka" (*sābiq*) dalam berbagai kebajikan, dan itulah orang yang telah ber-*iḥsān*, mencapai tingkat puncak sebagai *muḥsin*. Orang yang telah mencapai tingkat *muqtaṣid* dengan *iman*-nya dan tingkat *sābiq* dengan *iḥsān*-nya, menurut Ibn Taymiyah, akan masuk surga tanpa terlebih dulu mengalami azab. Sedangkan orang yang pelibatannya dalam kebenaran baru mencapai tingkat ber-Islam (masih sempat berbuat zalim), ia akan masuk surga setelah terlebih dulu merasakan azab akibat dosa-dosanya itu. Jika ia tidak bertobat, maka ia tidak diampuni oleh Allah.

---

[22] Basyūnī, *Nash`at al-Taṣawwuf al-Islām*, 24. Lihat juga Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf* (-Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, Edisi Revisi, Cet. 2, 2002), 51-53.
[23] Ibn Taymiyah, *Al-Imān* (Kairo: al-Ṭiba'at al-Muḥammadiyah, t.th.), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam konteks makna komprehensif tasawuf, aspek moral berupa *iḥsān* dalam sistem ajaran Islam tampil dengan segenap ketergegasan dalam berbagai kebaikan yang terbebas dari perbuatan zalim, dan senantiasa berusaha meningkatkan kualitas akhlak sebagai dimensi moral Islam. *Iḥsān* menjadi landasan moral yang membentuk perilaku sufi, dan di sinilah tercermin semangat atau nilai Islam, karena semua ajaran Islam dikonstruksi di atas landasan moral.

Perilaku kesufian dari orang per orang bergerak ke arah gerakan keagamaan (*religious movement*) dan menyejarah dalam konsep makro spiritualitas. Secara historis, spiritualitas (termasuk di dalamnya tasawuf) merupakan fenomena yang menarik perhatian, bahkan sejak sebelumnya banyak tokoh yang memprediksikan bahwa spiritualitas akan menjadi tren di abad XXI.[24] Prediksi ini cukup beralasan, karena sejak akhir abad XX mulai terjadi kebangkitan spiritual (*spiritual revival*) 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).[25]

Gerakan tersebut merupakan respons terhadap paradigma modernisme yang telah mengalami kegagalan dalam lima hal; (a) modernisme gagal mewujudkan perbaikan-perbaikan dramatis, (b) ilmu pengetahuan modern tidak mampu melepaskan kesewenang-wenangan dan penyalahgunaan otoritas, (c) ada semacam

---

[24] Ruslani (ed.), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat* (Yogyakarta: Qalam, 2000), vi,
[25] Ibid., vi-vii; M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005), 5-6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kontradiksi antara teori dan fakta dalam ilmu-ilmu modern, (d) arogansi ilmu pengetahuan dengan keyakinannya bahwa ilmu pengetahuan modern mampu memecahkan segala persoalan yang dihadapi oleh manusia dan lingkungannya, (e) ilmu-ilmu modern kurang memperhatikan dimensi-dimensi mistis dan metafisika eksistensi manusia karena terlalu menekankan pada atribut fisik individu.[26]

Kebangkitan spiritualitas itu terjadi baik di Barat maupun di dunia Islam. Di Barat, kecenderungan untuk kembali pada spiritualitas ditandai oleh semakin merebaknya gerakan fundamentalisme agama dan kerohanian, terlepas dari gerakan ini menimbulkan persoalan psikologis maupun sosiologis. Sedangkan di dunia Islam, kebangkitan spiritualitas ditandai oleh berbagai artikulasi keagamaan seperti fundamentalisme Islam yang ekstrem dan menakutkan; selain bentuk artikulasi esoterik, yaitu gerakan sufisme dan tarekat.[27]

Di Barat, sebagaimana penjelasan Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, spiritualitas *New Age* menarik pada fenomena *New Religious Movements* pada pertengahan sampai akhir abad keduapuluh. Gerakan-gerakan ini secara satuan terstruktur dan mencakup tunas-tunas baru agama-agama 'tua' Asia seperti Hindu, Buddha, Islam, dan Sikh yang membawa tradisi mistis. Gerakan-gerakan ini memiliki praktik transformasi kesadaran dan kemungkinan mengalami kehadiran imanen Ilahi. Meskipun Troeltsch jeli untuk mengantisipasi peningkatan mistisisme individual (*spiritualismus*) antara kelas terdidik di Barat pada abad

---

[26] Ruslani, ed., Wacana Spiritualitas Timur dan Barat, vi.

[27] M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, 6. Referensi lain yang memberikan kontibusi wawasan tentang kebangkitan sufisme di Barat dan di dunia Islam era kontemporer adalah Safdar Ahmed, et.al., *Sufism for a New Age: Twenty-First Century Neo-Sufism, Cosmopolitan Piety and Traditionalist Responses* (Sydney, Australia: Centre for the Study of Contemporary Muslim Societies, University of Western Sydney, 2011).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keduapuluh,[28] agama terkenal pada umumnya dipercayakan kepada antropolog mempelajari masyarakat tradisional untuk sebagian besar dari abad tersebut[29] dan bahkan dianggap sebagai anti-modern. Meskipun demikian, momentum pertumbuhan religiusitas pengalaman dalam *New Religious Movements* dan *New Age* pada tahun 1960-an dan 1970-an telah mendorong Campbell[30], Swatos[31], dan lainnya untuk terlambat menegaskan pemahaman Troeltsch bahwa mistisisme dapat menjadi bagian integral beberapa akomodasi agama dengan modernitas.[32]

Tradisi sufi Islam tidak dapat disamakan hanya dengan mistik. Sufisme mencakup banyak tata cara yang berbeda praktik dan mendukung lembaga-lembaga sosial, seni, dan pembenaran ilmiahnya. Meskipun demikian, benang merah melalui semua kemungkinan kesadaran Ilahi. Selain itu, banyak ungkapan sufisme, terutama yang diwujudkan dalam tarekat yang lazim sejak abad kedua belas, membawa harapan bahwa seperti kesadaran tinggi yang dapat membuka ke dalam rasa yang jelas tentang apa yang Rudolph Otto sebut *numinous* (dimensi spiritual), yaitu *mysterium tremendum et fascinans* (misteri yang mempesona sekaligus memabukkan). Tarekat Sufi menghubungkan Muslim yang mencari pengayaan tata cara ritual wajib mereka (salat lima waktu, puasa di bulan Ramadhan, ibadah haji ke Mekah bila mungkin) dengan pembimbing rohani (*master* tarekat atau *shaykh*, *murshid*,

---

[28] Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, Vol. 2 (New York: McMillan, 1931).

[29] Lihat deskripsinya pada Erika Bourguignon (ed.), Religion, Altered States of Consciousness and Social Change (Columbus: Ohio University Press, 1973); I.M. Lewis, Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism (Harmondsworth: Penguin, 1971).

[30] Colin Campbell, "The Secret Religion of the Educated Classes," *Sociological Analysis*, 39(2), 1978: 146-56.

[31] William H. Swatos, Jr., "Enchantment and Disenchantment in Modernity: The Significance of 'Religion' as a Sociological Category," *Sociological Analysis*, 44(4), 1983: 321-38.

[32] Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam* (New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pir) yang dikaruniai kesalehan yang besar dan rasa sangat kuat dari kehadiran Allah. Hadiah khusus *shaykh* dari keintiman dengan Tuhan dan di bawah pengawasan *shaykh*-nya sendiri dalam garis pengajaran spiritual (*silsilah*) yang bermuara kembali kepada Nabi Muhammad, membenarkan perannya sebagai panduan dalam disiplin refleksi etis, banyak doa dan puasa, dan zikir khusus yang menyebut secara terus menerus untuk mengingat nama-nama dan sifat-sifat Allah.[33]

Pada perkembangan selanjutnya tasawuf digunakan sebagai instrumen terapi, penyembuhan (*healing*), dan *problems solving* (pemecahan masalah). Sebagai contoh, Kharisudin Aqib dalam bukunya yang berjudul *Inābah* menjelaskan fungsi zikir dalam Tarekat Qādirīyah wa Naqshabandīyah untuk terapi. Kandungan pokok buku ini dijelaskan oleh Aqib bahwa fungsi terapeutik zikir memiliki landasan yang kuat, karena zikir membuat jiwa seseorang menjadi tenang dan tentram. Sebagai latihan moral-psikologis, zikir dilaksanakan dengan aturan dan tata cara yang berfungsi terapeutik. Zikir dilaksanakan dengan metode penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*) untuk membentuk jiwa yang lebih bersih dan sempurna.[34] Aqib bahkan membuat instrumen baru, yakni *Ṣalawat Ulū al-Albāb,* untuk keperluan terapi dan pragmatis. *Ṣalawat* ini dilengkapi penjelasan tentang kutamaan dan tata cara mengamalkannya sebagai berikut:

A. *Fadlilah*/Kelebihan:
   1. Sholawat yang merupakan media beribadah yang sangat tinggi pahalanya, sekaligus sebagai *wasilah do'a* yang sangat *mustajab*.
   2. Do'a yang cukup singkat tetapi padat dan lengkap untuk pembentukan karakter bagi pengamal dan atau untuk orang lain, yang dikehendaki oleh pengamal.
   3. Membentuk pribadi pengamal dan atau keluarganya, menjadi bebas penyakit dan ketidakseimbangan badan, akal dan hati nuraninya.

[33] Ibid., 6-7.
[34] Kharisudin Aqib, *Inabah* (Surabaya: Bina Ilmu, 2005).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Menjadikan pribadi pengamal sehat dan indah badannya. Lurus, cerdas, kreatif, inovatif, dan kuat hafalannya. Hati nuraninya akan berkembang sensitif dan peka terhadap isyarat-isyarat dari alam malakut dan jabarut.
5. Insya Allah, Allah akan menjadikan pengamalnya menjadi profil *ulul albab* (cendikiawan yang diridloi Allah). Yakni menjadi ahli dzikir dan ahli fikir serta ahli amal yang *istiqomah* (konsisten dan komitmen).

B. Tatacara Mengamalkan
1. Amalan Rutin/Wirid, dibaca 4x, setiap selesai sholat lima waktu.
2. Terapi; dibaca 5x setiap selesai sholat lima waktu. Khusus untuk;
   a. Kelainan tubuh, setiap kali sampai kata *husnal kholqi* diulang 3x.
   b. Kelainan akal: ketika sampai kata *wal 'aqli* diganti *husnal 'aqli* dan diulang 3x.
   c. Kelainan jiwa: ketika sampai kata *wal fu'adi*, diganti *wa husnal fu'adi*, diulang 3x.
3. Akan lebih baik jika pengamal *sholawat* ini membacakan surat *al-fatihah* kepada *muallif sholawat* ini sebelum mengamalkan, khususnya jika hendak untuk terapi.
4. Untuk *Ruqyah Syar'i* dibaca 100x dan lebih utama jika dilaksanakana berjamaah.[35]

Pada basis sufisme Naqshabandi yang sama dengan Aqib, Mawlana Shaykh Muhammad Hisham Kabbani menggunakan Tarekat Naqshabandi Haqqani sebagai terapi *healing,* sebagai salah satu fungsi ketarekatannya. Dia membimbing secara langsung *healing* dalam *The Spiritual Retreat Program* pada *The Sufi Institute*, pada Tarekat Naqshabandī Haqqānī yang berpusat di Amerika Utara. Program-program lainnya adalah *Murāqabah: Sufi Meditation and Angelic Healing Practices* dan *Physical Therapy & Sufi Healing Practices*. Program-program ini dilaksanakan secara profesional dan memberikan sertifikat kepada pesertanya.[36] Fungsi terapeutik tasawuf juga diperkaya oleh Tarekat Shamaniyah, disebut *Shamanism Healing Rituals*. Bahkan ritual ini diangkat popularitasnya ke tingkat konferensi dalam konteks sufisme dan Islam kontemporer.[37]

---

[35] Aqib, "Shalawat Ulul Albab" dalam http://www.metafisika-center.org/2012/06/sholawat-ulul-albab.html (4 Desember 2013). Teks dan terjemah *ṣalawāt* terlampir.
[36] www.SufiInstitute.com/The Spiritual Retreat Program (4 Desember 2013).
[37] Thierry Zarcone (Convenor), *Conference; Shamanism and Healing Rituals in Contemporary Islam and Sufism*, Centro Incontri Umani, Ascona, Monte Verità, Switzerland, 22-23 November 2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada konteks Indonesia, tasawuf sebagai terapi, *healing*, dan *problems solving* sering dijumpai juga dalam praktik-praktik kehidupan, misalnya praktik sufisme Abah Anom, sebutan Shaykh Ahmad Shohibulwafa Tajul Arifin (1915-2011) dan Ustadh Haryono (lahir 1980). Abah Anom memadukan terapi sufistik dengan *hydro therapy* (terapi air) untuk penyembuhan kecanduan narkotika. Terapi ini dilaksanakan di Pondok Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya, Jawa Barat. Pondok ini bernaung di bawah Yayasan Serba Bakti, didirikan pada 11 Maret 1961.[38]

Landasan doktrin yang digunakan oleh Abah Anom adalah al-Qur'an surat Luqmān [31]: 15 dan al-Shūrā [42]: 10. Dengan landasan doktrin ini Abah Anom menggunakan nama *inābah* sebagai metode bagi program rehabilitasi pecandu narkotika, remaja-remaja nakal, dan orang-orang yang mengalami gangguan kejiwaan. Konsep perawatan korban penyalahgunaan obat serta kenakalan remaja adalah mengembalikan orang dari perilaku maksiat kepada perilaku taat sesuai dengan kehendak Allah atau taat. Dari sudut pandang tasawuf, menurut perspektif Abah Anom, orang yang sedang mabuk, yang jiwanya sedang goncang dan terganggu, sehingga diperlukan metode pemulihan (*inābah*). Metode *inābah* baik secara teoretis maupun praktis didasarkan pada al-Qur'an, *hadīth*, dan ijtihad para ulama, Metode ini mencakup mandi, salat tobat, *talqīn* zikir, dan pembinaan.[39]

Metode *Inābah*, dengan basis Tarekat Qādirīyah Naqshabandīyah, disebarkan oleh Abah Anom dalam jangkauan yang luas di Indonesia pada 24 cabang di Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. [40] Bahkan metode *Inābah* ini dijadikan basis

[38] http://www.suryalaya.org/inabah.html.
[39] Ibid.
[40] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terapi pemulihan korban narkoba di Malaysia, pada organisasi Persatuan Mencegah Dadah Malaysia (PEMADAM). Metode *Inābah* pada PEMADAM dirintis di Kedah, Malaysia, pada tahun 1986 dengan bimbingan Hj. Mohd Zuki bin Shafie, wakil dari Abah Anom. Lembaga ini menerapkan 90% kurikulum metode *inābah* Abah Anom di Pondok Pesantren Suryalaya.[41]

Tokoh lainnya, yakni Ustadh Haryono, menggunakan terapi spiritualistik untuk usaha penyembuhan penyakit dan *problems solving*. Ia melakukan terapi melalui Majlis Zikir *al-Maghfirah*, disebarkan mulai tahun 1984, berpusat di Pesantren al-Madinah, Pasuruan, Provinsi Jawa Timur. Sekitar sembilan juta pasien pernah ditanganinya.[42]

Pada bagian akhir subbahasan ini, dalam hemat penulis, dapat dipertimbangkan wawasan dari kajian M. Amin Syukur tentang "*Sufi Healing*: Terapi dalam Literatur Tasawuf". Hasil yang diperoleh dari kajian ini adalah penemuan *treatment* alternatif atau preventif terhadap penyakit secara tepat yang sesuai dengan tuntutan masyarakat saat ini. Dari hasil kajian ini ditemukan bahwa *sufi healing* merupakan bentuk terapi alternatif yang dilakukan dengan menggunakan nilai-nilai sufisme sebagai cara *treatment* atau pencegahan. Model ini telah dikenal dalam masyarakat sejak Islam dan sufisme berkembang. Rujukan ilmiah dari sistem kerja pengobatannya dapat ditemukan dalam berbagai teori psikologi transpersonal, di mana kesadaran menjadi fokus perhatian. Secara medis, pengobatan

---

[41] M. Sontang bin Ahmad, "Drug Addict Treatment and Rehabilitation Programme at Pondok Inabah, Kuala Terengganu, Terengganu, Malaysia (1998-2011)", *British Journal of Social Sciences*, Vol. 1, No. 5 (February 2013), 37-46.

[42] Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra, Australia: The Australian National University, 2010), 14; Damarhuda et.al., *Zikir Penyembuhan ala Ustadz Haryono* (Malang: Pustaka Zikir, 2005), 1-2, 52; Alkindi, *Fenomena Ustadz Haryono dan Keajaiban Tradisi Pengobatan* (Jakarta: Pustaka Medina, 2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini juga disebut *psycho-neurons-endocrine-immunology*, yang kesimpulannya adalah adanya hubungan antara pikiran dan tubuh dalam kesehatan manusia.[43] Kajian ini bermanfaat untuk memahami fenomena-fenomena *sufi healing* sebagaimana paparan di muka dan fenomena-fenomena lainnya yang sejenis.

Sebagai terapi yang berbasis ajaran agama, *sufi healing* menemukan landasan normatifnya dalam Q.S. al-Ra'd [13]: 28-29 sebagai berikut:

الَّذِينَ آمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ الله أَلاَ بِذِكْرِ الله تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ (٢٨)
الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ (٢٩)

28. (yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram. 29. Orang-orang yang beriman dan beramal saleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik.[44]

Dari dua ayat tersebut dapat ditarik pemahaman bahwa orang yang beriman mencapai ketenangan dengan zikir kepada Allah. Zikir dan ketenangan ini menjadi kata-kata kunci pokok dalam tradisi tasawuf. Para sufi tidak berhenti pada zikir saja, tetapi juga menghiasi diri dengan amal saleh. Doktrin ini secara religious diterima sebagai keniscayaan kebenaran agama. Akan tetapi persoalan yang muncul di sini adalah, bagaimanakah cara memperoleh ketenangan dengan zikir?

Persoalan tersebut menarik perhatian Syukur untuk meresponsnya, terkait dengan psikologi transpersonal di atas. Menurut Syukur, psikologi transpersonal merupakan jembatan psikologi dan spiritual.[45] Hal ini dapat dikonfirmasikan dengan pendapat Mustamir Pedak tentang *the states of consciousness* atau *the altered states of consciousness* (A-SoC) sebagai pengalaman seseorang melewati

---

[43] M. Amin Syukur, "*Sufi Healing*: Terapi dalam Literatur Tasawuf", *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 2 (November 2012), 391-412.
[44] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 365.
[45] Ibid., 393.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

batas-batas kesadaran biasa, misalnya pengalaman memasuki alam kebatinan, kesatuan mistik, komunikasi batiniah, dan pengalaman zikir.[46] Dengan pendapat ini Syukur menegaskan bahwa melalui berbagai dimensi psikologi transpersonal, kesadaran spiritual dalam *sufi healing* dapat dikaji secara lebih jelas.[47]

Bahkan Khadijah dalam kajiannya menyimpulkan bahwa terdapat kesamaan dan titik temu antara aspek kebatinan dalam perspektif psikologi transpersonal dan aspek tasawuf dalam Islam. Titik temua keduanya ada pada fakta bahwa masing-masing memfokuskan usaha mengolah dan meningkatkan potensi keruhanian (spiritualitas) manusia. Bahkan konsep-konsep sufistik (*maqāmāt*, *aḥwāl*, *ittiḥād*, *waḥdat al-wujūd'*, *waḥdat al-shuhūd, waḥdat al-adyān*) tersebut memiliki titik relevansi dengan konsep *process of becoming* (proses menjadi) dalam disiplin psikologi transpersonal. Sebagai contoh, *maqâmât* dalam tasawuf pada dasarnya merupakan rangkaian proses yang harus dijalani oleh seorang *sâlik* dalam perjalanan spiritualnya menuju Allah. Keberhasilan *sâlik* dalam menjalani proses-proses tersebut pada akhirnya akan menjadikannya sebagai individu yang menjadi; individu yang paripurna karena dia telah menjadi kekasih dari Sang Maha Kasih.[48]

Proses untuk menjadi individu yang paripurna tersebut dijelaskan oleh Syukur, jika manusia ingin meraih derajat kesempurnaan (*insān kāmil*) atau dalam ungkapan lain disebut *ma'rifat* (pengetahuan ketuhanan) di mana dimensi ketuhanan (*ulūhīyah*) teraktualisasikan secara penuh, maka manusia harus

---

[46] Mustamir Pedak, *Metode Super Nol Menaklukkan Stress* (Jakarta: Hikmah, 2009), 30.
[47] [47] M. Amin Syukur, "*Sufi Healing*: Terapi dalam Literatur Tasawuf", 394.
[48] Khadijah, "Titik Temu Transpersonal Psychology dan Tasawuf", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam,* Vol. 4 No. 2 (Desember 2014): 399-400.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melalui proses latihan spiritual secara bertahap. Tahap pertama adalah *takhallī* (*zero mind process*), yaitu mengosongkan diri dari segala keburukan atau kejahatan. Tahap kedua adalah *taḥalli* (*character building*), yaitu menghiasi diri dengan perilaku baik. Selanjutnya tahap ketiga adalah *tajallī* (*God spot*), yaitu (kondisi yang kualitas *ilāhīyah* termanifestasikan). Konsep ini sejalan Q.S. al-Shams: 8-10. Dalam penjelasan Syukur, jika manusia menginginkan aktualisasi diri, maka ia harus senantiasa memilih potensi kebaikan yang ada dalam dirinya dan menghindarkan diri sejauh mungkin dari potensi kejahatan. Jika pilihan-pilihan baik ini dapat secara konsisten dilakukan, maka ia akan semakin mendekati derajat kesempurnaan. Demikian juga sebaliknya, jika ia selalu memilih kejahatan, maka ia akan semakin jauh dari kesempurnaan.[49]

2. Karakter Historis Sufisme

Dalam sejumlah referensi yang otoritatif, periode sejarah Islam terbagi ke dalam tiga periode, yaitu periode klasik (650-1200 M.), periode pertengahan (1200-1800 M.), dan periode baru (1800-... M.).[50] Dalam versi pembagian ini, periode modern dan kontemporer sejarah Islam berada dalam periode baru sejak abad XVIII sampai sekarang. Hal ini dapat digunakan sebagai konfirmasi periodik historis untuk memahami posisi sufisme dalam periode-periode sejarah Islam, termasuk karakter historis Sufisme.

---

[49] Syukur, "Kata Pengantar" dalam Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi* (*Telaah atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow)*; Editor: M. Adib Abdushomad, GJA (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Oktober 2002).

[50] 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.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sufisme sebagai ekspresi pemaknaan aspek esoteris agama, Islam khususnya, memiliki karakter historis yang dapat dibagi menjadi tiga kategori, yakni klasik, modern, dan kontemporer. Dalam penelitian ini wawasan teoretis tentang karakter historis sufisme klasik mereferensi pada pandangan Annemarie Schimmel. Karakter historis sufisme modern mereferensi pada pandangan Bruinessen dan Howell. Selanjutnya karakter historis sufisme kontemporer mereferensi paparan editorial Bruinessen dan Howell dan refleksi analitis John O. Voll. Penjelasan teoretis pandangan-pandangan ini sebagai berikut.

a. 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-Busṭāmī, Iran (188-261 H./874-947 M.), Yaḥyā ibn Mu'ādh al-Rāzī, Rayy (217-258 H./830-871 M.), al-Ḥarīth al-Muḥāsibī, Iraq (165-243 H./781-857 M.), Ḥusayn ibn Manṣūr 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.).[51]

Pada perkembangannya sufisme klasik diperkaya oleh munculnya tarekat-tarekat, sufisme teosofis seperti Ibn 'Arabī, Spanyol (560-635 H./1165-1240 M.) dan 'Umar ibn 'Alī ibn al-Farīḍ (576-632 H./1181-1235 M.), dan para penyair

[51] Annemarie Schimmel, *Mistical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975); Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period, the New Edinburgh Islamic Surveys* (Edinburgh: Edinburgh University Press, Ltd., 2007).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

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.).[52] Dari para tokoh inilah muncul karakter sufisme klasik.

Karakter sufisme klasik menekankan pada 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'rifah* (pengetahuan kesadaran), dan lainnya. Dengan demikian sufisme klasik masih cenderung berorientasi individual dan tertutup. Meskipun dalam sufisme klasik terdapat upaya *the training master* (guru pembimbing), *the cult of saints* (kultus terhadap orang suci), dan persinggungan dengan dunia politik, tetapi orientasi tersebut tampak dominan.

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

1) Sejak abad III H./IX M. mulai muncul istilah *sūfī* bagi pelaku tasawuf, bukan lagi asketis (*zāhid*) seperti abad I dan II H. sebelumnya.
2) Berkonsentrasi pada konsep-konsep moral, jiwa, tingkah laku, tingkatan (*maqāmāt*) dan keadaan (*hāl*) spiritual, *ma'rifat* (mengenal Tuhan) dan metodenya, *tawḥīd*, *fanā'*, penyatuan hamba dengan Tuhan (*wiḥdat al-wujūd*).

[52] Schimmel, *Mistical Dimensions of Islam;* Karamustafa, *Sufism: The Formative Period, the New Edinburgh Islamic Surveys.* Data-data lahir dan wafat dilengkapi oleh penulis berdasarkan hasil pelacakan terhadap berbagai sumber tentang tokoh-tokoh yang bersangkutan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3) Mulai dirintis sistem tarekat sejak abad IV H./X M. seiring dengan inisiatif untuk mengembangkan tasawuf ke luar Baghdad.
4) Tasawuf didominasi oleh corak falsafi dan metafisik.
5) Sejak abad V H./XI M. muncul gerakan pembaruan terhadap tasawuf falsafi dengan mengembalikan tasawuf pada landasan al-Qur'an dan al-Sunnah.[53]

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 *zāhid*), (2) bercorak praktis ('*amalīyah*), (3) asketisme yang didorong oleh *khawf* (rasa takut kepada Tuhan), (4) konsep *maḥabbah* (cinta kepada Tuhan), (5) konsep *maḥabbah* untuk *ma'rifat* (mengenal Tuhan).[54] 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.

b. Karakter Historis Sufisme Modern

Istilah "modern" merupakan identitas periode sejarah yang terjadi pada abad XV-XIX untuk sejarah global sebagaimana penjelasan Peter N. Stearns[55] 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 posklasik sejak V-XVI menurut versi penjelasan Stearns. Pertemuan periode modern dalam sejarah global dan sejarah Islam adalah

[53] Rosihon Anwar, *Ahlak Tasawuf* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010), 177-180.
[54] Ibid., 165-176.
[55] Peter N. Stearns et.al., *World Civilizations: The Global Experience* (Saddle River, New Jersey: Longman, 2011), 40-136.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

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 selanjutnya 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.[56]

Renaissance dapat disebut juga sebagai zaman Humanisme. Maksud ungkapan ini adalah manusia diangkat dari abad pertengahan. Pada abad

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

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertengahan itu manusia dipandang kurang dihargai sebagai manusia. Gereja menertapkan bahwa kebenaran diukur berdasarkan ukuran dari Gereja, bukan menurut ukuran yang dibuat manusia. Humanisme menghendaki manusia sebagai ukuran kebenaran. Karena manusia mempunyai kemampuan berpikir, maka humanisme menganggap manusia mampu mengatur dirinya dan dunia.

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.
3) Manusia adalah makhluk yang terlibat dalam situasi. Situasi itu berubah dan mengubah manusia. Dengan ini ia menyejarah. Meskipun demikian, manusia tetap dia sendiri.[57]

Atas dasar penjelasan tersebut, 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

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

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Huizinga, ahli sejarah terkenal Belanda,[58] 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).[59]

Sebagai perbandingan, al-Ghazali, seorang filosof 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'qūlāt*) yang berasal dari *'alam al-malakūt* atau *'alam al-'amr*.[60]

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.[61] Pandangan ini meletakkan humanisme dalam kondisi realitas kehidupan manusia dengan

---

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

[59]Ibid., 1.

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

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

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perspektif antroposentris, belum menunjukkan adanya sentuhan aspek spiritual.

Sentuhan aspek spiritual dalam humanisme dapat ditemukan dari para pemikir asal Italia sebagaimana penjelasan Thomas Hidya 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.[62]

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 bersubstansi ajaran spiritual bagi manusia. *A spiritual individual* membuka ruang akses ke humanisme transendental.[63] Makna-makna lain yang muncul dalam humanisme (kemampuan, kebebasan, eksistensi, harkat dan martabat manusia) dapat digunakan sebagai potensi-

[62] Thomas Hidya Tjaya, *Humanisme dan Skolatisisme: Sebuah Debat* (Yogyakarta: Kanisus, 2004), 17.
[63] 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.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

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-qaḍā*" (senang hati terhadap realitas ketentuan Allah). Dalam konteks kemanusiaan, *riḍā* Allah berupa kondisi ketika seseorang secara ikhlas membantu orang lain dalam kebaikan dan orang lain ini merasa senang atas bantuan tersebut.[64] 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 Islamis dan gerakan neo-fundamentalis ke ranah publik dari dunia Muslim tetapi juga tampaknya telah menyebabkan kebangkitan tasawuf dan gerakan ritual yang terkait dengannya. Kebanyakan sarjana setuju bahwa ideologi dan gerakan Islam adalah jelas dari fenomena modern, dan bahwa sampai batas tertentu bahkan gerakan neo-fundamentalis adalah bagian dari, bukan hanya reaksi terhadap, modernitas. Akan tetapi sampai saat ini hanya ada sedikit penghargaan ilmiah bahwa kebangkitan Islam juga berlaku untuk kebangkitan tasawuf pada era modern.[65]

---

[64] Abū 'Abd Allāh al-Ḥārith ibn al-Asad al-Muḥāsibī, *Al-Waṣāyā wa al-Naṣā'iḥ al-Dīnīyah wa al-Nafaḥat al-Qudsīyah li Naf'i Jamī ' al-Barīyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1986), 275-276.
[65] Bruinessen and Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam,* 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

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 transnalionalisasi. Gerakan ini menghasilkan perkembangan "*Modern Western Sufism*".[66]

Sesuai dengan realitas historis, sufisme modern memiliki tiga karakter historis. *Pertama*, presentasi tasawuf berbasis *sharī'ah*, tetapi tidak lagi memiliki peran sosial terkemuka dan pengaruh politik dari masa lalu, dan penganutnya secara sosial tidak marjinal. Dalam hal ini penelitian Valerie J. Hoffman[67] 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. [68]

---

[66] Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam* (New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007). Sebagai editor, Bruinessen dan Howell memberikan pandangan ilustratifnya pada kata pengantar yang dijadikan judul buku ini.
[67] 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.
[68] Bruinessen and Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lebih jauh, tarekat-tarekat tertentu seperti Burhānīyah dan Muḥammadīyah Shādhilīyah berhasil menargetkan orang-orang tersebut dengan presentasi tasawuf berbasis *sharī'ah*. Meskipun hal ini menurut Hoffman, bahwa 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 dalam masyarakat lokal khususnya.[69]

Kedua, kemampuan tasawuf untuk beradaptasi dengan lingkungan modern. Dalam hal ini penelitian penelitian Yavuz[70] dan Silverstein[71], misalnya, telah mendokumentasikan pelapisan yang luar biasa dari tarekat Naqshabandīyah di Turki. Salah satu cabang dari tarekat ini menginspirasi pembentukan partai Islam pertama dan berbagai penerusnya. Kerajaan bisnis yang sesungguhnya sekarang terkait dengan tarekat juga. Kasus ini, bersama dengan literatur yang berkembang dalam tasawuf dalam lingkungan modern dan modernisasi di tempat lain di dunia, mengajak secara lebih serius ke dalam pandangan yang membentuk pertanyaan terhadap anggapan ketidakcocokan tasawuf dengan modernisasi. Kasus-kasus tersebut juga menarik perhatian terhadap koneksi sesekali tasawuf

---

[69] Ibid.

[70] 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.

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

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan Islamisme.[72]

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 kesembilanbelas dan awal abad keduapuluh. Sebagai contoh, tarekat Sanusiyah telah memberikan struktur yang mengintegrasikan ke suku Badui yang terpecah-pecah dari Cyrenaica dan dengan demikian 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 dari bekas Uni Soviet, terus berusaha eksis sebagai benteng kekhasan etnis dan instrumen mobilisasi politik nasionalis yang kadang-kadang bersikap keras. Di Chechnya, misalnya, sufi telah diidentifikasi sebagai oposisi terhadap Kremlin dan sebagai kendaraan untuk pemulihan hubungan pro-Rusia.[73]

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 kesembilan belas dan kedua puluh, sejumlah tradisi Sufi secara langsung atau tidak langsung terlibat dalam pembentukan respons Muslim kepada dunia Barat. Dengan demikian mereka

[72] Bruinessen and Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 10.
[73] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyediakan kerangka organisasi dan inspirasi intelektual untuk respons muslim terhadap tantangan modern bagi Islam. Dalam kebanyakan kasus mereka disediakan untuk gerakan perlawanan terhadap kekuasaan asing, terutama pada abad kesembilanbelas. Banyak perang melawan perluasan kekuatan Eropa yang diperjuangkan oleh Organisasi Muslim yang memiliki asal usul Sufi.[74] Tiga contoh ini, pada perkembangan sufisme, mendorong kelahiran militansi sufi.

Keempat, tasawuf memperlihatkan gerakan militansi sufi pada konteks akhir kolonial, selanjutnya pada era kontemporer, yang kontras tajam terhadap atribusi umum untuk sufi yang damai penuh kasih, toleran, dan inklusif. Untuk menjelaskan kemunculan militansi yang tidak lazim dari tarekat-tarekat sufi tertentu di masa kolonial, sejumlah sarjana (yang paling menonjol adalah Fazlur Rahman) meluncurkan konsep 'neo-sufisme'. Konsep ini menarik perhatian sejumlah perubahan penting dalam sifat tasawuf selama akhir abad kedelapanbelas dan awal abad kesembilanbelas. 'Neo-Sufisme' diklaim untuk membedakan diri dengan meningkatnya militansi, orientasi kuat terhadap *sharī'ah* (beberapa tarekat telah mengambil pendekatan yang agak lunak), penolakan *bid'ah*, dan penolakan terhadap pencapaian *waḥdat al-wujūd* dalam usaha untuk mendukung praktik *sunnah* Nabi dalam kehidupan sehari-hari.[75] Hal ini merupakan landasan yang diberikan oleh Neo-sufisme yang menekankan pada kritik internal dalam relasi sufisme dengan sumber ajaran Islam dan tantangan dunia modern.

---

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

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Neo-sufisme secara terminologis pertama kali diperkenlkan oleh Fazlur Rahman dalam bukunya *Islam*.[76] 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 kehidupan ukhrawi.[77] Neo-sufisme menampakkan karakternya yang puritan karena bermaksud mengembalikan tradisi tasawuf ke sumber-sumber pokok Islam al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw. Kemunculan istilah "neo-sufisme" menjadi perbincangan yang luas di kalangan para ilmuwan. Sebelum Fazlur Rahman, Hamka telah memperkenalkan istilah "tasawuf modern" dalam bukunya *Tasawuf Modern*. Di dalam karya ini tidak ditemukan istilah "neo-sufisme". Keseluruhan isi buku ini memperlihatkan kesejajaran dengan prinsip-prinsip tasawuf al-Ghazali kecuali dalam hal *'uzlah* (isolasi diri). Jika al-Ghazali mensyaratkan *'uzlah* dalam penjelajahan menuju hakikat,[78] maka Hamka menghendaki agar pencari kebenaran hakiki tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat.[79]

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

---

[76] Fazlur Rahman, *Islam*, terj. oleh Ahsin Muhammad (Jakarta: Pustaka Bandung, 1984), 193-194.
[77] Ibid., 195.
[78] Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz II, 222.
[79] Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Yayasan Nurul Islam,1980) 150-174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dimensi kedua adalah adaptasi terhadap lingkungan modern. Dimensi ini pada kenyataannya terekspresi ke dalam bentuk responsibilitas sosial, lebih jauh daripada sekedar partisipasi individual, bahkan sampai pada level kepeloporan dalam bidang-bidang sosial, ekonomi, dan politik negara. Penekanan dimensi kedua ini adalah pada gerakan nasionalis untuk merespons hegemoni kolonial.

Dimensi ketiga adalah dimensi politis. Sufieme memperlihatkan peran politik baru sebagai perintis gerakan nasionalis modern. Dimensi politis ini sufisme memberikan struktur yang mengintegrasikan masyaraat, menjadi benteng kekhasan etnis dan instrumen mobilisasi politik nasionalis, dan tampil sebagai gerakan reformasi dan kampanye jihad melawan penjajah. Dengan demikian sufisme menyediakan kerangka organisasi dan inspirasi intelektual untuk respons muslim terhadap tantangan modern bagi Islam, khususnya dalam responsnya 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 *sharī'ah* untuk mendukung praktik *sunnah* Nabi dalam kehidupan sehari-hari; menekankan aspek praksis yuridis dan keperilakuan sumber utama tasawuf, yaitu *sunnah* Nabi. Dengan karakter ini Neo-sufisme menghendaki umat Islam tidak terhegemoni oleh aspek mistis-isolasionis sufisme, tetapi memperkokoh iman dan menempatkan keseimbangan kehidupan duniawi dan kehidupan ukhrawi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Karakter Historis Sufisme Kontemporer

Sufisme kontemporer, sebagaimana dipresentasikan oleh John O. Voll,[80] lahir pada saat sufisme modern mengalami perkembangan pesat seiring dengan desakan globalisasi. Dalam hal ini 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 mampu survival tetapi juga progresif dalam jangkauan wilayah yang luas. Pada akhirnya Voll berikhtiar untuk mendialogkan antara sufisme kontemporer dan teori sosial terkini.

Pendapat Voll tersebut dapat dilacak fakta-fakta empirisnya dengan pendekatan baru melalui akomodasi Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell terhadap sejumlah penelitian di berbagai belahan dunia. 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 berfokus pada wilayah atau gerakan tertentu, dari Asia Tenggara ke Afrika Barat, dan dari pusat-pusat Timur Tengah Islam ke Barat.[81]

Kebanyakan penelitian mengadopsi perspektif komparatif dan mencoba pendekatan analitis novel yang dipandang lebih memadai daripada studi sebelumnya yang warisan Sufi Islam secara aktual terwujud dalam dunia sosial kontemporer. Para penulis memfokuskan terutama pada daya tarik tasawuf bagi kaum urban dan kelompok-kelompok lain di garis depan modernisasi perubahan

---

[80] John O. Voll, "Contemporary Sufism and Current Social Theory", dalam Bruinessen and Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 281-290.
[81] Bruinessen Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosial dalam masyarakat Muslim di seluruh dunia. Akan tetapi mereka juga melihat keterkaitan jaringan Sufi yang membentuk antara kelompok-kelompok urban dan provinsial, serta antara kelompok-kelompok domestik dan gerakan dan diaspora internasional.[82]

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

1) Tasawuf sebagai Varitas Transnasionalisme

Pada era kontemporer, komunikasi modern dan munculnya diaspora Muslim yang signifikan di seluruh dunia telah memperkenalkan modalitas baru keterhubungan global yang dapat dikonseptualisasikan sebagai varitas transnasionalisme. Istilah sinyal penguatan baru dalam hubungan sosial jarak jauh pada era posmodern dimungkinkan oleh komunikasi elektronik yang lebih reguler, bahkan instan. Hal ini juga menunjukkan kemungkinan penggunaan bentuk pra-nyata asosiasi modern, organisasi formal, yang sekarang meresap ke dalam segala macam

[82] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelompok sukarela. Inovasi teknologi dan sosial dapat digunakan untuk merajut jaringan kebersamaan yang sebelumnya terlepas oleh jaringan sufi yang bekerja di luar negeri, pelancong bisnis internasional, keluarga migran dan *shaykh* yang berpindah tempat menjadi sesuatu yang lebih seperti keseluruhan sebagai komunitas transnasional.

Gerakan *Mouride* (tarekat Muridiyah) dari Senegal, yang dijelaskan oleh Cruise O'Brien, Copans, dan Villalon, merupakan salah satu jenis khusus dari tarekat yang berpindah-pindah di mana keanggotaan dalam tarekat, perdagangan, dan migrasi internasional terkoneksi erat. Demikian juga komunitas imigran Asia Selatan dan Turki di Eropa Barat dan Australia menemukan jaringan Sufi 'transplantasi', yaitu ekstensi dari jaringan di negara asal. Ekspansi geografis yang cepat cabang Fethullah Gülen dari gerakan Nurcu dari Turki ke Asia Tengah, meskipun bukan tarekat sufi secara tegas, merupakan adaptasi yang sangat sukses dari gerakan yang terinspirasi sufisme untuk pembukaan sufisme di kawasan bekas blok sosialis.[83]

Di Senegal, reformis dan wacana Islam kritis tasawuf telah menonjol, bahkan di beberapa kalangan, kepatuhan terhadap tarekat Sufi merupakan norma. Leonardo Villalon menjelaskan bagaimana beberapa tokoh sufi terkemuka telah mengadopsi unsur-unsur wacana reformis ini, namun tanpa menyerahkan hidupnya ke 'model *maraboutic'* dan afiliasi dengan sebuah tarekat. Dia menggambarkan sejumlah gerakan sufi reformis atau modernis, serta perkembangan modern lain, lompatan persaudaraan Mouride di panggung global melalui migrasi internasional.

[83] Leonardo A. Villalón, "Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious Dynamics between the Local and the Global," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), Ibid., 172-191.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam lebih dari dua dekade, tarekat Senegal ini telah menjadi gerakan transnasional yang mengesankan, di mana perdagangan dan praktik Sufi sangat erat terkait.[84]

Sebuah bentuk yang agak berbeda dan lebih dinamis dari transnasionalisme Sufi adalah tarekat Naqshbandī Haqqānī, yang *murshid* dan *khalīfah* utamanya adalah sangat mobil dan mengawasi para pengikutnya di seluruh dunia. Meskipun tampaknya ada perbedaan yang cukup besar dalam praktik Sufi di antara cabang-cabangnya, hubungan dekat yang berkelanjutan melalui situs yang dikelola di Amerika Utara dan komunikasi elektronik lainnya serta dengan frekuensi kunjungan pimpinan spiritualnya.[85]

2) Perubahan Hubungan Kewenangan dan Pola Asosiasi dalam Sufisme

Terdapat pergeseran dalam praktik Sufi, yaitu perubahan hubungan kewenangan dan pola baru dari asosiasi yang muncul dalam responsnya terhadap perubahan sosial yang lebih luas terkait dengan modernitas pada era kontemporer. Rachida Chih, dengan fokus di Mesir, menunjukkan bahwa satu tarekat dan tarekat-tarekat yang sama, yaitu Khalwatiyah dalam hal ini, dapat mengambil bentuk yang sangat berbeda dalam lingkungan yang berbeda: praktik ritual, pola asosiasi, dan sifat hubungan yang menghubungkan para murid kepada Shaykh dan sesama murid. Hal ini bervariasi sesuai dengan lokalitas, kepribadian Shaykh, dan kebutuhan masyarakat. Adaptasi dari tarekat, yang memungkinkan untuk

---

[84] Ibid.

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

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menciptakan bentuk-bentuk asosiasi baru dan pelayanan sosial, namun tetap dikenali, tampaknya menjadi faktor utama dalam kelangsungan hidupnya dan kebangkitannya saat ini.[86]

3) Penekanan Sufisme sebagai *Khidmat*

Dalam penelitian Brian Silverstein, tarekat Naqshabandīyah di Turki, seperti tarekat Khalwatīyah Mesir, memiliki repertoar (persediaan pedoman) praktik ritual dan teknik spiritual. Menurut Silverstein, beberapa tarekat ditekankan dan tarekat lainnya tidak ditekankan menurut kebutuhan dalam situasi tertentu. Dia berfokus pada praktik pendisiplinan, terutama *sohbet* (obrolan, *chatting*), yang sangat penting dalam komunitas ini. Dia juga menunjukkan penekanan tarekat pada *hizmet* (*khidmat*, dedikasi), yang dipahami sebagai pelayanan kepada masyarakat, merupakan kongruen dengan pemfungsiannya sebagai asosiasi kebajikan yang secara resmi terdaftar sebagai yayasan, *vakif* (seperti banyak NGO/LSM di Turki).[87]

Basis *hizmet* menjadi penggerak para anggota Naqshbandi 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 dan ekonomi negara selama dekade-dekade terakhir. Beberapa praktik dan bentuk-bentuk sosial umumnya terkait dengan tarekat sufi sebagai hasil dari perkembangan

---

[86] 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.

[87] Brian Silverstein, "Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), Ibid., 39-60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

internal yang dimulai jauh sebelum periode Kemal.[88]

4) Sikap Akomodatif Sufisme terhadap Rezim Baru

Di bawah rezim revolusioner Islam di Iran, sufisme dan tarekat sufi telah menghadapi banyak kecurigaan dan penindasan. Akan tetapi, sebagaimana dijelaskan oleh 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*) dan van den Bos menemukan sedikit atau tidak ada kebersamaan simpati antara Sufi dan pemikir reformis dan aktivis terkemuka. Sosiologi Islam militan milik Ali Shari`ati, yang memberikan dorongan intelektual untuk revolusi pada akhir tahun 1970, telah menemukan tandingan Sufi dalam sosiologi spiritual yang dikembangkan oleh pemikir Sufi Tanha'i.[89]

5) Sufisme sebagai Basis Masyarakat Sipil untuk Mobilisasi Politik

Di Afrika Barat dan Asia Tenggara, sufi telah lama memainkan peran sosial dan pemimpin politik terkemuka yang 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 Villalon, tarekat di Senegal bertindak secara independen sebagai basis masyarakat sipil untuk

[88] Ibid.
[89] Matthijs van den Bos, "Elements of Neo-traditional Sufism in Iran," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), Ibid., 61-76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mobilisasi politik yang demokratis dan komunikasi dengan negara.[90]

6) Pengembangan Bentuk Unik Asosiasi Sukarela Lokal

Tarekat Muridiyah, Tijaniyah, dan tarekat-tarekat lain yang ada telah mengembangkan bentuk unik dari asosiasi sukarela lokal, *dāirah*, seperti *rawḍah* yang dijelaskan oleh Rachida Chih di kota-kota Mesir[91], memberikan dukungan yang saling terkait 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 dengan tarekat Qadiriyah atau Tijaniyah. Baru-baru ini suatu jenis baru *saint* (orang suci) sufi telah menjadi unggulan publik; bintang media yang kharismatik yang gaya hidupnya memainkan peran dalam budaya kaum muda urban modern dan yang muncul untuk mewakili sebuah perubahan dengan jenis tradisional *Marabout*. Sebagian dari mereka adalah heterodoks (*bid'ah*) secara mengejutkan, merangkul sinkretisme yang menggabungkan Islam, Kristen, dan unsur agama Afrika dan tampaknya terinspirasi oleh nasionalisme Pan-Afrika.[92]

---

[90] Villalón, "Sufi Modernities in Contemporary Senegal:…," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), Ibid., 172-191.
[91] Chih, "What is a Sufi Order?…" dalam Bruinessen dan Howell (eds.), Ibid., 21-38.
[92] Benjamin F. Soares, "Saint and Sufi in Contemporary Mali," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), Ibid., 76-91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7) Sikap Solutif Sufisme dalam Keterjebakan 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 sinkretis dan lebih puritan Islam. Sufi 'ortodoks', yang terjebak di tengah dua kelompok tersebut, menetapkan asosiasi politik mereka sendiri untuk membela kepentingan bersama mereka dan bersaing untuk patronase pemerintah atau mencoba untuk mempengaruhi kebijakan.[93]

8) Penggabungan Sufisme dengan Semangat Salafi dan Aktivisme Politik

Sufisme dan Salafisme telah sering disajikan sebagai manifestasi inheren yang saling bertentangan dan dengan demikian tidak sesuai dengan Islam. Gerakan Salafi setelah semua usaha keras untuk membersihkan Islam dari keyakinan dan praktik yang tidak ada tuntunan dalam al-Qur'an atau contoh Nabi dan para pengikut langsungnya, sedangkan tasawuf, tentu dalam bentuk terorganisasi, muncul beberapa abad setelah masa kejayaan Nabi. Namun hubungan antara Salafisme dan tasawuf adalah salah satu hal yang lebih rumit.[94]

Itzchak Weismann membahas jaringan ulama dan pemikir Suriah dan India yang dengan cara yang berbeda menggabungkan sufisme ortodoks dengan semangat Salafi dan aktivisme politik. Ulama yang memainkan peran kunci dalam penghubungan lingkaran reformis India dan Timur Tengah, yaitu Abū al-Ḥasan

---

[93] Bruinessen, "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), Ibid., 92-112.
[94] Ibid., 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

`Alī Nadwī, memiliki latar belakang keluarga Naqshabandī (seperti yang dilakukan oleh ulama Suriah yang belajar di sini) tetapi kunjungan pertamanya ke Timur Tengah adalah sebagai wakil dari Jamā`at Tablīgh, gerakan reformis inspirasi Sufi. Sebagian besar pendiri dan pemimpin awal Jama`at Tabligh memiliki hubungan keluarga dengan sufi dan pribadi yang berlatih beberapa ritual sufi, tetapi gerakan yang 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, Jamā`at Tablīgh telah berkembang menjadi gerakan paling benar-benar transnasional dalam Islam.[95] Dalam analisis Michael Laffan '*Sūfī*' dan '*Salafī*' disandingkan secara harfiah dari dua jurnal Indonesia kontemporer yang mengarah ke nama-nama ini.[96]

9) Relasi Globalisasi, Transnasionalisme, dan Hibriditas

Sufisme era kontemporer memperlihatkan *setting* baru dengan tema sentral globalisasi, transnasionalisme, dan hibriditas. Hal ini ditunjukkan oleh penelitian-penelitian Pnina Werbner, Julia Day Howell, Patrick Haenni dan Raphaël Voix, dan Celia 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

---

[95] Itzchak Weismann, "Sufi Fundamentalism between India and the Middle East," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 115-128.

[96] Michael Laffan, "National Crisis and the Representation of Traditional Sufism in Indonesia: The Periodicals *Salafy* and *Sufi,"* dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 149-171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

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.[97]

Di ibukota Indonesia, Jakarta, Julia Day Howell mengungkapkan minat yang marak terhadap tasawuf di kalangan kelas terdidik. Hal ini merepresentasi pemulihan hubungan 'elit modernisasi' Muslim dengan sufisme. Dia menjelaskan bagaimana rekonsiliasi ini telah dipengaruhi oleh para tokoh berpengaruh di kalangan Muslim Indonesia yang piawai dengan kritik kesarjanaan global yang kritis dari konstruksi modernitas rasionalis yang sempit, seperti yang diwujudkan dalam Modernisme Islam di Indonesia dan dalam konstruksi yang disponsori oleh negara dari apa yang merupakan 'agama' yang tepat dalam negara Indonesia modern. Dia juga menjelaskan bahwa warga urban telah membentuk jenis baru dari jaringan 'Sufi' yang menghubungkan tidak hanya tarekat-tarekat sufi yang ada tetapi juga berbagai penyedia layanan spiritual, dari yayasan pendidikan orang dewasa berbasis masjid untuk kesehatan alternatif dan kelompok psikologi spiritual yang menjangkau pasar spiritual global.[98]

Patrick Haenni dan Raphaël Voix mencatat perkembangan yang sangat mirip antara bagian-bagian dari borjuis Maroko yang dipengaruhi oleh budaya Barat yang, setelah studi di luar negeri dan eksperimen dengan agama-agama Asia dan gerakan *New Age*, ditemukan di tarekat Budchichiyah sebuah tradisi spiritual adat yang menarik. Tarekat ini, kebetulan, juga memperluas di antara orang-

[97] 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.
[98] 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.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang Barat dengan minat yang sama dalam spiritualisme oriental. Kajian Howell dan kajian Haenni dan Voix ini masing-masing mengungkapkan bagaimana kelas menengah dan kaum urban elite di Indonesia dan Maroko menjalankan otonomi yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam kehidupan spiritual mereka, dalam beberapa kasus bahkan berasimilasi dengan Islam beberapa model praktik dari tradisi esoteris lain melalui pemahaman mereka dari warisan Sufi Islam.[99]

Celia Genn mencontohkan cara lain di mana tasawuf terbuka terhadap budaya orang-orang dari latar belakang non-Muslim yang tidak diperlukan untuk melakukan konversi agama. Cara ini tidak ditarik secara ketat dalam batas-batas Islam legalistik. Subjek Genn, Gerakan Sufi Internasional Hazrat Inayat Khan[100], dibangun di atas tradisi keterbukaan di kalangan Sufi Chishtiyah India Selatan ke Hindu dan Sikh. Sebagai sebuah organisasi formal modern, ISM dan cabang-cabangnya telah mampu mengatur dan mengkoordinasikan pengajaran spiritual yang sangat personalistik yang Inayat Khan adalah pewaris di beberapa benua dan beberapa dekade.[101]

John O. Voll memeriksa tiga pendekatan baru dalam penelitian-penelitian di atas untuk memahami tarekat dan tempatnya di dunia kontemporer. Pendekatan ini telah dicontohkan dalam berbagai cara, tetapi harus ditandai sebagai alternatif yang signifikan terhadap pendekatan yang lebih tua yang dibatasi oleh

---

[99] 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.

[100] 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).

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

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hubungannya dengan hipotesis sekularisasi atau terhadap model ketinggalan zaman masyarakat Muslim. *Pertama*, pendekatan yang berfokus pada hubungan antara organisasi agama rakyat populer 'tradisional' dan organisiasi agama populer kontemporer. *Kedua*, pendekatan yang berfokus pada hubungan antara globalisasi dan perkembangan struktur tarekat. *Ketiga*, pendekatan yang berfokus pada pandangan tarekat dalam rangka konseptualisasi agama di dunia 'postmodern'.[102]

Penelitian-penelitian di atas menggunakan alat-alat konseptual klasik yang digunakan dalam studi sosiologis modernisasi masyarakat, seperti gagasan Max Weber tentang rasionalisasi kelembagaan dan birokratisasi dan gagasan Ferdinand Tönnies tentang kontras antara *Gemeinschaft* dan *Gesellschaft*, masyarakat dan asosiasi. Namun artikulasi dari proses sosial secara luas dalam kehidupan umat Islam kontemporer dikaji secara kritis, mendorong formulasi ulang pendekatan yang lebih baik untuk proses-proses tersebut benar-benar beroperasi saat ini. John O. Voll menyoroti tiga sosok yang lebih baru dari teori sosial (teori budaya, teori gerakan sosial, dan teori globalisasi) yang sangat mungkin berguna untuk memajukan penelitian tasawuf secara konseptual.[103]

Untuk agenda penelitian-penelitian selanjutnya, Voll menyarankan wawasan yang dapat diperoleh dari penggunaan perkembangan terakhir dalam teori gerakan sosial untuk memahami unsur-unsur Sufi dalam budaya dan poin-poin populer ke cara-cara menurut konsep globalisasi Robertson yang model ketegangan dapat berperan dalam sufisme kontemporer. Akhirnya, terhadap penekanan yang berlebihan pada motivasi materialis dalam teori modernisasi sebelumnya, Voll

[102] Bruinessen and Howell. eds., *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 17-18.
[103] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyarankan bahwa popularitas tasawuf saat ini dalam berbagai bentuknya dapat dipahami secara lebih baik dalam kejelasan literatur yang berkembang tentang nilai-nilai posmaterialisme dalam masyarakat postmodern.[104]

Dalam hemat penulis, seluruh penjelasan tentang karakter historis tersebut dapat dipahami melalui dua perspektif analisis. *Pertama*, secara hermenutis model Gadamer, sufisme menampilkan sosok karakter historis sesuai dengan kebutuhan identitas kesufian dan alternatif respons terhadap bentuk-bentuk tantangan pada gelombang arus sejarah yang bersangkutan. Sufisme pada periode klasik cenderung berkonsentrasi pada pembentukan identitas kesufian, yang menurut Schimmel disebut periode formatif, dan mengambil sikap *zuhd* dalam bentuk yang paling murni. Dalam periode formatifnya, 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 (misal: demokrasi, kreativitas ekonomi, dan kemajuan industri dan teknologi), (2) harmoni sufisme dan penguatan dimensi *sharī'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

[104] Ibid.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lokal, nasional, dan global, (2) kontribusi *problems solving* terhadap problem-problem 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, secara historis kritis model 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 *problems solving* sesuai dengan tantangan periode historis yang bersangkutan. 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 inilah yang memperlihatkan peran nyata sufisme dalam kancah praksis kehidupan sosial. Dalam peran sufisme pada seluruh era historis tersebut terdapat kata kunci utama "responsibilitas sosial".

B. Pendekatan-Pendekatan Dakwah

Dalam penelitian ini, teori pendekatan dakwah merujuk secara utama kepada pandangan teoretis Moh. Ali Aziz dan Muhammad Abū al-Fatḥ al-Bayānūnī. *Pertama*, Ali Aziz dalam bukunya *Ilmu Dakwah* menjelaskan bahwa pendekatan dakwah adalah suatu titik tolak atau sudut pandang terhadap proses dakwah. Pada umumnya, penentuan pendekatan dakwah didasarkan pada mitra dakwah dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suasana yang melingkupinya.[105] Selanjutnya Aziz dalam buku tersebut menawarkan pendekatan dakwah yang melibatkan semua unsur dalam proses dakwah. Dari pendekatan ini terdapat dua pendekatan dakwah, yakni pendekatan yang terpusat pada pendakwah dan pendekatan yang terpusat pada mitra dakwah.[106] Tawaran pendekatan ini merupakan puncak konseptual setelah melalui proses eksplorasi terhadap pendapat-pendapat para ahli, di antaranya adalah Sjahudi Siradj[107] dan Toto Tasmara.[108]

Dalam penjelasan Aziz tersebut, pendekatan yang terpusat pada pendakwah bertujuan hanya pada pelaksanaan kewajiban juru dakwah untuk menyampaikan pesan dakwah hingga mitra dakwah memahaminya (*al-balāgh al-mubīn*). Pendekatan ini berfokus kemampuan juru dakwah dan bertarget kelangsungan dakwah. Selanjutnya Aziz menjelaskan pendekatan yang terpusat pada mitra dakwah berupaya mengubah sikap dan perilaku keagamaan mitra dakwah, tidak hanya pada tingkatan pemahaman. Dalam hal ini semua unsur dakwah harus menyesuaikan kondisi mitra dakwah.

Aziz menempatkan pembahasan tentang pendekatan dakwah pada subbahasan paling awal dalam bab tentang metode dakwah. Menurut penjelasan Aziz, pendekatan dakwah ini memiliki sistem hirarki operasional metode dakwah dengan lima istilah kunci; (a) pendekatan atau *nāḥiyah*, (b) strategi atau *manhaj*, (c) metode atau *uslūb*, (d) teknik atau *ṭarīqah*, (e) taktik atau *shākilah*. Aziz juga menegaskan

---

[105] Moh. Ali Aziz, *Ilmu Dakwah* (Jakarta: Kencana, Edisi Revisi Ke-3, 2012), 347. Aziz menggunakan istilah *nāḥiyat al-da'wah* untuk pendekatan dakwah.
[106] Ibid.
[107] Sjahudi Siradj, *Ilmu Dakwah Suatu Tinjauan Metodologis* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1989), 29-33.
[108] Toto Tasmara, *Komunikasi Dakwah* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1987), 44-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa pendekatan merupakan langkah yang paling awal.[109] Dengan demikian pendekatan dakwah merupakan pijakan yang mendasar dalam operasionalisasi metode dakwah.

Sistem hirarki metode dakwah menurut Aziz dijelaskan demikian:

> Segala persoalan bisa dilihat atau dipahami dari sudut pandang tententu. Sudut pandang inilah yang disebut pendekatan. Sebuah pendekatan melahirkan sebuah strategi yaitu semua cara untuk mencapai tujuan yang ditetapkan. Setiap strategi menggunakan beberapa metode, dan setiap metode membutuhkan teknik, yaitu cara yang lebih spesifik dan lebih operasional. Selanjutnya setiap teknik membutuhkan taktik, yaitu cara yang lebih spesifik lagi dari teknik. Masing-masing istilah tersebut harus bergerak sesuai dengan ketentuan yang diterapkan. Ada ketentuan umum yang diikuti oleh semua istilah dan ada pula ketentuan khusus yang berlaku untuk suatu istilah tertentu. Ketentuan ini dinamakan prinsip.[110]

Sistem hirarki metode dakwah menurut Aziz tersebut penulis gunakan sebagai instrumen struktur pembahasan dalam kajian teoretis tentang sistem dan hirarki pendekatan dakwah. Sistem dan hirarki pendekatan dakwah ini penulis perkaya dengan wawasan teoretis dan konseptual dari tokoh otoritatif lainnya sebagaimana pandangan Muḥammad Abū al-Fatḥ al-Bayānūnī di bawah ini.

Kedua, al-Bayānūnī dalam bukunya *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Da'wah* menjelaskan bahwa pendekatan dakwah terbagi ke dalam empat kategori dengan macam-macamnya, yaitu: (1) pendekatan dakwah menurut sumber dakwah, (2) pendekatan dakwah menurut varian bidang, (3) pendekatan dakwah menurut pelaksanaan dakwah, dan (4) pendekatan dakwah menurut komponen psikis manusia. Keempat kategori ini dijelaskan sebagai berikut:

---

[109] Aziz, *Ilmu Dakwah*, 346.
[110] Ibid., 347.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Pendekatan dakwah menurut kategori sumber dakwah meliputi pendekatan ketuhanan (al-Qur'an dan Hadis) dan pendekatan kemanusiaan (pendakwah, ulama);
2. Pendekatan dakwah menurut kategori varian bidang meliputi: (a) pendekatan sosial, (b) pendekatan ekonomi, (c) pendekatan politik, dan lainnya (termasuk di dalamnya pendekatan ketasawufan dalam versi pemahaman penulis);
3. Pendekatan dakwah menurut kategori pelaksanaan dakwah meliputi: (a) pendekatan khusus dan pendekatan umum, (b) pendekatan individual dan pendekatan kelompok, (c) pendekatan teoretis dan pendekatan praktis, dan lainnya;
4. Pendekatan dakwah menurut kategori komponen psikis manusia (hati, akal, dan emosi); yakni pendekatan intuisi, pendekatan rasional, dan pendekatan emosional.[111]

Di samping penjelasan tentang kategori-kategori pendekatan dakwah, al-Bayānūnī juga menjelaskan bentuk-bentuk strategi dakwah sebagai berikut:

1. Strategi sentimentil (*al-manhaj al-'aṭīfī*), yakni strategi dakwah yang memfokuskan aspek hati dan menggerakkan perasaan dan batin mitra dakwah seperti nasihat yang mengesankan, memanggil dengan kelembutan, memberikan pelayanan yang baik dan memuaskan,
2. Strategi rasional (*al-manhaj al-'aqlī*), yakni strategi dakwah yang memfokuskan pada aspek rasio mitra dakwah; mendorong mereka untuk berpikir, merenungkan, dan mengambil pelajaran seperti penggunaan hukum logika, diskusi,

[111] Al-Bayānūnī, *Al-Madkhal ilā 'Ilm al-Da'wah,* 195-198. Al-Bayānūnī menggunakan istilah *manhaj al-da'wah* untuk pendekatan dakwah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penampilan contoh dan bukti historis,

3. Strategi indrawi (*al-manhaj al-ḥissī*), yakni strategi dakwah yang menekankan pada aspek indrawi, eksperimen, pengamalan seperti praktik keagamaan, keteladanan (*uswah ḥasanah*), dan acara-acara *entertainment*, dan pengungkapan hasil-hasil penelitian ilmiah.[112]

Dari pendapat-pendapat para ahli tersebut penulis mengonstruksi pemahaman bahwa pendekatan dakwah terbagi kedalam dua klasifikasi. *Pertama*, pendekatan dakwah menurut segi orientasi. Pendekatan ini terbagi kedalam pendekatan yang terpusat pada pendakwah dan pendekatan yang terpusat pada mitra dakwah. *Kedua*, pendekatan dakwah menurut segi kategori. Pendekatan ini memuat empat kategori pendekatan, yaitu: (1) sumber dakwah, (2) varian bidang, (3) pelaksanaan dakwah, dan (4) komponen psikis manusia. Secara khusus pada pendekatan menurut kategori varian bidang, terdapat pendekatan-pendekatan yang memuat varian bidang-bidang; sosial, budaya, ekonomi, politik, pendidikan, teologi, norma, sufisme, dan lainnya. Hal ini penulis tuangkan ke dalam tabel di bawah ini

[112] Ibid., 204-219.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tabel 2.1 Konstruksi Teoretis Pendekatan Dakwah

Pendekatan Dakwah	Strategi Dakwah	Metode Dakwah	Teknik Dakwah	Taktik Dakwah
A. Segi Orientasi: 1. Pendekatan yang terpusat pada pendakwah 2. Pendekatan yang terpusat pada mitra dakwah **B. Segi Kategori:** **1. Kategori Sumber Dakwah:** a. Pendekatan Ketuhanan (al-Qur'an dan Hadis) b. Pendekatan Kemanusiaan (Pendakwah, Ulama) **2. Kategori Varian Bidang:** a. Sosial b. Budaya c. Ekonomi d. Politik e. Pendidikan f. Teologi	a. Strategi Sentimentil (*al-Manhaj al-'Aṭīfī*) b. Strategi Rasional *(al-Manhaj al-'Aqlī*) c. Strategi Indrawi (*al-Manhaj al-Ḥissī*),	1) Metode Cermah 2) Metode Diskusi 3) Metode Konseling 4) Metode Karya Tulis 5) Metode Pemberdayaan Masyarakat 6) Metode Kelembagaan 7) Metode Keteladanan 8) Metode *Entertainment*	Cara-cara yang digunakan dalam implementasi metode yang digunakan oleh pendakwah.	Gaya-gaya pendakwah dalam pelaksanaan teknik-teknik dakwah tertentu yang digunakan oleh pendakwah.

Pendekatan Dakwah	Strategi Dakwah	Metode Dakwah	Teknik Dakwah	Taktik Dakwah
Kategori Varian Bidang (Lanjutan) g. Norma h. Sufisme i. Lainnya. 3. **Kategori Pelaksanaan Dakwah** a. Pendekatan Khusus dan Pendekatan Umum b. Pendekatan Individual dan Pendekatan Kelompok c. Pendekatan Teoretis dan Pendekatan Praktis **4. Kategori Komponen Psikis Manusia (Hati, Akal, dan Emosi):** a. Pendekatan Intuisi b. Pendekatan Rasional c. Pendekatan Emosional	a. Strategi Sentimentil (*al-Manhaj al-'Aṭīfī*) b. Strategi Rasional *(al-Manhaj al-'Aqlī*) c. Strategi Indrawi (*al-Manhaj al-Ḥissī*),	1) Metode Cermah 2) Metode Diskusi 3) Metode Konseling 4) Metode Karya Tulis 5) Metode Pemberdayaan Masyarakat 6) Metode Kelembagaan 7) Metode Keteladanan 8) Metode *Entertainment*	Cara-cara yang digunakan dalam implementasi metode yang digunakan oleh pendakwah.	Gaya-gaya pendakwah dalam pelaksanaan teknik-teknik dakwah tertentu yang digunakan oleh pendakwah.

Sumber: Sokhi Huda, 2016.

C. Pendekatan Sufisme Dakwah

Pendekatan sufisme dakwah ini dikontruksi secara sistemik dari pendapat para ahli ilmu dakwah dan tasawuf pada pembahasan di muka, yakni pendapat Moh. Ali Aziz tentang pengertian "pendekatan dakwah"[113], pendapat Muḥammad Abū al-Fatḥ al-Bayānūnī tentang bidang-bidang pendekatan dakwah[114], dan pendapat para ahli tasawuf tentang sufisme. Pendapat para ahli tasawuf yang penulis maksudkan adalah

1. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd[115] dan Ibn 'Aṭā' Allāh[116] tentang doktrin dasar tasawuf dan indikator sufi,
2. Abū Bakr al-Kattānī tentang dimensi-dimensi tasawuf (*ṣafā* dan *mushāhadah*),
3. Imām al-Ghazālī tentang *wasīlah* bagi *mushāhadah*,[117]
4. Sayyid Hussein Nasr tentang tasawuf sebagai nafas (semangat) kehidupan,[118]
5. Ibrāhīm Madhkūr tentang kedudukan tasawuf sebagai penyeimbang hubungan antara kecenderungan duniawi dan ukhrawi,[119]
6. Abū al-Wafā' al-Taftazanī tentang tasawuf sebagai senjata keseimbangan jiwa bagi solusi terhadap problem kehidupan,[120]
7. Abū Muḥammad al-Jarīrī dan Abū Husayn al-Nūri tentang tasawuf sebagai akhlak,[121]
8. Ibn al-Qayyim tentang tasawuf sebagai moralitas berdasarkan Islam,[122]

---

[113] Aziz, *Ilmu Dakwah,* 347.
[114] Al-Bayānūnī, *Al-Madkhal ilā 'Ilm al-Da'wah*, 195-198.
[115] Maḥmud, *Qaḍīyah fī al-Taṣawwuf*, 170.
[116] Ibn 'Ata' Allāh, *Al-Ḥikam al-'Aṭaiyyah*, 41.
[117] Al-Ghazalī, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, Juz 4, 293.
[118] Sayyid Husein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, 11.
[119] Ibrahim Madhkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmīyah Manhaj wa Tatbīghuh*, I, 66.
[120] Al-Taftazanī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, j.
[121] Ibid., 168-169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

9. Ibn Taymīyah tentang *iḥsān* (muara pokok tasawuf dalam hadis Nabi) sebagai indikator derajat tertinggi keterlibatan seorang muslim dalam sistem Islam[123].

Dari pendapat-pendapat ini penulis berusaha mendeskrpsikan konsep teoretis tentang pendekatan sufisme dakwah.

Pendekatan sufisme dakwah adalah sudut pandang yang mendasar yang menekankan dimensi moral (akhlak mulia) dalam proses dakwah dengan landasan dedikasi transendental yang kokoh dan berorientasi pada keterciptaan rahmat bagi seluruh alam semesta. Dengan pendekatan ini dakwah mengutamakan aspek keperilakuan sebagai pengamalan ajaran Islam sebagai cara untuk menarik perhatian manusia agar menerima dan mengamalkan pesan-pesan dakwah. Kesan bahwa Islam itu baik dan sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta tidak terpojok pada ruang-ruang tekstual, retorika, dan slogan-slogan mitologis, tetapi diterjemahkan secara sungguh-sungguh ke dalam bentuk perilaku nyata. Perilaku ini dilaksanakan dalam konteks individual ataupun relasi sosial secara luas bukan hanya terhadap sesama muslim tetapi juga terhadap non-muslim. Di sinilah pendekatan sufisme dakwah menekankan pandangannya bahwa Islam sebagai rahmat bagi alam semesta, bukan hanya bagi muslim.

Atas dasar konsep tersebut dengan latar pendapat-pendapat para ahli di atas, pendekatan sufisme dakwah memiliki empat komponen, yaitu: (1) landasan teologis, (2) perangkat spiritual, (3) manifestasi akhlak mulia, dan (4) orientasi praksis. Masing-masing komponen ini penulis jelaskan secara ringkas dalam tabel di bawah ini.

---

[122] Ibn al-Qayyim, *Madārij al-Sālikin.*
[123] Ibn Taymiyah, *Al-Īmān,* 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tabel 2.2 Komponen Pendekatan Sufisme Dakwah

No.	Komponen	Isi Komponen	Sumber Inspirasi Konseptual
1	Landasan Teologis	a. Perintah dakwah sebagai tugas mulia dengan cara bijaksana dan cara yang lebih baik.	Q.S. al-Naḥl [16]: 125, Q.S. Āli Imrān [3]: 104.
		b. Anugerah status "umat terbaik" bagi pelaksana dakwah.	Q.S. Ali Imrān [3]: 110.
		c. Tasawuf sebagai sarana penyucian jiwa menuju Allah swt.	Abū Bakr al-Kattānī tentang dimensi-dimensi tasawuf (*ṣafā* dan *mushāhadah*).
		d. Tasawuf sebagai *wasīlah*: membersihkan sifat-sifat buruk dari hati, memutus semua kabel yang mengarah pada sifat-sifat jelek, dan menghadapkan semua kekuatan jiwa ke hadirat Allah swt.	Al-Imām al-Ghazālī tentang *wasīlah* bagi *mushāhadah.*
2	Perangkat Spiritual	a. Tasawuf sebagai pemberi semangat kehidupan, baik dalam perwujudan sosial maupun intelektual.	Seyyed Hqssein Nasr tentang tasawuf sebagai nafas (semangat) kehidupan.
		b. Tasawuf sebagai penyeimbang relasi demi meraih kesuksesan dunia dan menikmati segala kenikmatan hidup yang memang diperbolehkan.	Ibrāhīm Madhkūr tentang kedudukan tasawuf sebagai penyeimbang hubungan antara kecenderungan duniawi dan ukhrawi.
3	Manifestasi Akhlak Mulia	a. Kesederhanaan hidup; b. Ketekunan dalam ibadah dan ritual keagamaan (puasa sunnah, salat sunnah, zikir, dan ritual lainnya);	'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd tentang doktrin dasar tasawuf dan indikator sufi.
		c. Ketidakterlenaan atas anugerah supranatural.	Ibn 'Aṭā' Allāh tentang doktrin dasar tasawuf dan indikator sufi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

No.	Komponen	Isi Komponen	Sumber Inspirasi Konseptual
	Manifestasi Akhlak Mulia (lanjutan)	d. Menghiasi diri dengan akhlak yang luhur dan keluar dari akhlak yang rendah;	Abū Muḥammad al-Jarīrī tentang tasawuf sebagai akhlak
		e. Kebebasan, kemuliaan, meninggalkan perasaan terbebani dalam pelaksanaan perintah *shara'*; f. Dermawan dan murah hati;	Abū Ḥusayn al-Nūrī tentang tasawuf sebagai akhlak.
		g. Bergegas dan menjadi "pelomba" atau "pemuka" (*sābiq*) dalam berbagai kebajikan.	Ibn Taymīyah tentang *iḥsān* sebagai indikator derajat tertinggi keterlibatan muslim dalam sistem Islam.
4	Orientasi Praksis	a. Usaha mempersenjatai diri dengan nilai-nilai rohaniah baru untuk menghadapi kehidupan materialis dan untuk merealisasikan keseimbangan jiwa; b. Kemampuan merespons berbagai kesulitan atau masalah dalam kehidupan; c. Mawas diri demi meluruskan kesalahan-kesalahan serta menyempurnakan keutamaan-keutamaan; d. Tasawuf mendorong wawasan hidup menjadi moderat dan tidak bersikap sombong pada orang lain; e. Tidak terperangkap dalam perbudakan cinta harta ataupun pangkat;	Abū al-Wafā' al-Taftāzanī tentang tasawuf sebagai senjata keseimbangan jiwa bagi solusi terhadap problem kehidupan
		f. Kontribusi penciptaan rahmat Islam bagi seluruh alam semesta.	Q.S. al-Anbiyā' [21]: 107.

Sumber: Sokhi Huda, 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada komponen terakhir (orientasi praksis) pendekatan sufisme dakwah dalam tabel di atas terdapat nilai-nilai sebagai berikut:

1. Kemampuan menghadapi tantangan kehidupan yang materialis,
2. Kemampuan menghadapi dan memecahkan masalah (*problems solving*),
3. Kemampuan-kemampuan preventif, korektif, dan prestasius,
4. Sikap moderat dan apresiatif,
5. Tidak ambisius dalam kehartaan dan pangkat/jabatan keduniaan,
6. Dedikasi totalitas dakwah sebagai kontribusi penciptaan rahmat Islam bagi seluruh alam semesta.

Secara sistematis, nilai-nilai praksis tersebut merupakan efek dari manifestasi akhlak yang tertradisikan dengan bekal perangkat spiritual dan fondasi landasan teologis. Nilai-nilai tersebut merupakan aspek yang paling kuat dalam ruang realitas pada pendekatan sufisme dakwah. Dalam hal ini, pendakwah memegang peran sentral dalam pelaksanaan dakwah dengan pendekatan sufisme. Kemampuan pendakwah untuk melaksanakan nilai-nilai tersebut dapat menjadi daya tarik yang kuat bagi penerima pesan dakwah untuk menerima dan mengamalkan pesan-pesan yang terkandung dalam nilai-nilai tersebut.

D. Sufisme Dakwah pada Era Kontemporer

1. Era Kontemporer Global

Era kontemporer merupakan periode terbaru saat ini dalam periode-periode sejarah dunia. Di antara sejumlah referensi tentang periode sejarah penulis menemukan referensi yang ditulis oleh Peter N. Stearns et.al., *World Civilizations:*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

The Global Experience.[124] Buku ini menjelaskan peradaban dunia dengan fokus pengalaman global, dilengkapi periodesasi historis dan tema-tema pada tiap-tiap periode. Deskripsi historis dalam buku ini, menurut hemat penulis, layak diakomodasi sebagai referensi bagi pembahasan dalam penelitian ini. Stearns meeyajikan bahasannya dengan pokok periode-periode sejarah sebagaimana tabel yang penulis buat di bawah ini.

Tabel 2.3 Peiode-Periode Sejarah Global

No.	Nama Periode	Masa Periode	Tema Sejarah
1	Periode Pelacakan dan Pengumpulan Peradaban	2500-1000 SM	Sumber-Sumber: dari prasejarah manusia sampai peradaban awal
2	Periode Klasik	1000 SM-500 M	Menyatukan wilayah-wilayah yang luas
3	Periode Posklasik	500-1450 M	Keimanan dan perniagaan baru
4	Periode Modern Awal	1450-1750 M	Pengerucutan dunia
5	Runtuhnya Periode Industri	1750-1914 M	(sesuai nama periode)
6	Tahap Terbaru Sejarah Dunia	1914 M-Sekarang	(sesuai nama periode)

Sumber: Tabel dibuat oleh Sokhi Huda, 2017, atas kajian Stearns, 2011.

Dari tabel di atas dan pembahasannya dalam buku Stearns, ada dua hal yang menarik untuk diperhatikan kaitannya dengan pembahasan penelitian ini. Pertama, pada dua bagian paling awal periode posklasik dibahas (a) peradaban global pertama kali: kemunculan dan penyebaran Islam, dan (2) runtuhnya Dinasti Abbasiyah: penyebaran peradaban Islam ke Asia Utara dan Asia Tenggara. Menurut hemat penulis, dengan sampel pembahasan dua bagian ini, kajian tematik Stearns

[124] Peter N. Stearns et.al., *World Civilizations: The Global Experience* (Saddle River, New Jersey: Longman, 2011).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memperlihatkan corak baru dengan penonjolan objektivitas pada deskripsi historis. Kedua, terdapat kecenderungan yang berbeda dalam penentuan identitas dan masa periode terbaru. Stearns menggunakan istilah "*the newest stage of world history*" yang berbeda dengan istilah digunakan secara luas, yaitu "*contemporary history*". Stearns menentukan masa periode tersebut pada tahun 1914 M sampai sekarang yang berbeda dengan pendapat para ahli sejarah yang mentukan masanya pasca Perang Dunia II, yakni sejak 1946, sebagaimana pembahasan berikut.

a. Periode Waktu dan Realitas Historis Era Kontemporer

Era kontemporer merupakan bagian dari era modern yang menggambarkan periode sejarah dari sekitar 1945 hingga saat ini,[125] yang disebut juga era posmodern. Sejarahnya disebut "sejarah kontemporer". Istilah "sejarah kontemporer" telah digunakan sejak awal abad ke-19.[126] Ketika era kontemporer memasuki abad ke-21, ia disebut sebagai "milenium ketiga" (*third millenium*). Sejarah kontemporer global secara garis besar menampilkan wajah aspek-aspek penting perkembangan kehidupan manusia di bidang-bidang politik, budaya, ekonomi, dan ilmu pengetahuan yang termasuk di dalamnya terdapat inovasi teknologi. Sebagai realitas periode sejarah, era kontemporer menampilkan gerakan dan memiliki ideologi yang disebut "posmodernisme".

Pertama, sejarah kontemporer secara politis didominasi oleh Perang Dingin (1945-1991) antara Amerika Serikat (AS) dan Uni Soviet yang efeknya dirasakan

---

[125] Brian Brivati, "Introduction", in Brian Brivati, Julia Buxton, and Anthony Seldon, *The Contemporary History Handbook* (1st Ed.) (Manchester: Manchester University Press, 1996), xvi.
[126] *Edinburgh review,* Volume 12 (1808), 480.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di seluruh dunia.[127] Dalam konteks geopolitik, kerajaan kolonial Eropa di Afrika dan Asia jatuh terpisah antara tahun 1945 dan 1975. Konfrontasi, yang terutama berjuang melalui perang proksi[128] dan melalui intervensi dalam politik internal negara-negara yang lebih kecil, berakhir dengan pembubaran Uni Soviet dan Pakta Warsawa pada tahun 1991, menyusul Revolusi 1989. tahapan terakhir dan setelah Perang Dingin membuka jalan bagi demokratisasi dari sebagian besar negara-negara Eropa, Afrika, dan Amerika Latin.

Kedua, era kontemporer global memperlihatkan wajah aspek-aspek penting politik, budaya, dan ekonomi yang terjadi di Timur Tengah, negara-negara Barat dan negara-negara Asia. Di Timur Tengah, periode setelah 1945 didominasi oleh konflik yang melibatkan negara baru Israel dan munculnya politik minyak bumi, serta pertumbuhan Islamisme setelah tahun 1980-an. Periode setelah 1945 melihat pertumbuhan organisasi supranasional pertama pemerintahan, seperti PBB dan Uni Eropa. Sosial, Pada bagian lain, negara-negara Barat mengalami

---

[127] Perang Dingin (*Cold War*) merupakan sebutan periode konflik, ketegangan, dan kompetisi antara AS (beserta sekutunya, disebut Blok Barat) dan Uni Soviet (beserta sekutunya, disebut Blok Timur). Persaingan antara keduanya terjadi di berbagai bidang: koalisi militer; ideologi, psikologi, dan tilik sandi; militer, industri, dan pengembangan teknologi; pertahanan; perlombaan nuklir dan persenjataan. Istilah " *Cold War*" diperkenalkan pada tahun 1947 oleh Bernard Baruch dan Walter Lippman dari AS untuk mendeskripsikan hubungan antara kedua negara adikuasa tersebut. Setelah AS dan Uni Soviet bersekutu dan berhasil menghancurkan Jerman Nazi, kedua pihak berbeda pendapat tentang cara yang tepat untuk membangun Eropa pascaperang. Persaingan di antara keduanya menyebar ke luar Eropa dan merambah ke seluruh dunia ketika AS membangun "pertahanan" terhadap komunisme dengan membentuk sejumlah aliansi dengan berbagai negara, terutama dengan negara-negara di Eropa Barat, Timur Tengah, dan Asia Tenggara. Lihat Walter Lippmann, *The Cold War: A Study in U.S. Foreign Policy* (New York and London: Harper & Brothers Publisher, 1947); George C. Herring Jr., *Aid to Russia, 1941-1946: Strategy, Diplomacy, the Origins of the Cold War* (Columbia: Columbia University Press, 1973); Philip Towle, "Cold War", dalam Charles Townshend, *The Oxford History of Modern War* (New York: Oxford University Press, 2000), 160.

[128] Perang proksi (*proxy war*) adalah perang antara dua negara yang mana negara tidak secara langsung terlibat terhadap negara yang lain. Contoh-contoh untuk hal ini adalah perang Amerika Serikat-Uni Soviet, perang Palestina-Israel, perang Arab Saudi-Iran, perang Soviet-Afghanistan (1978-1992). Lihat deskripsi detilnya pada Andrew Mumford, *Proxy Warfare* (Cambridge: Polity Press, 2013).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kenaikan dari budaya-budaya pesaing dan revolusi seksual antara 1960-an dan 1980-an yang mengubah hubungan sosial dan dicontohkan oleh Protes 1968.[129]

Standar hidup meningkat tajam di seluruh dunia dikembangkan sebagai hasil dari ledakan ekonomi pasca perang yang juga melihat munculnya ekonomi utama seperti Jepang dan Jerman Barat. Budaya Amerika Serikat, terutama konsumerisme, menyebar luas. Pada tahun 1960, banyak negara-negara Barat telah memulai proses deindustrialisasi. Di wilayah tersebut, globalisasi menyebabkan munculnya pusat-pusat industri baru, seperti Jepang, Taiwan, dan kemudian China, berdasarkan pada ekspor barang konsumen untuk negara-negara maju.

Ketiga, periode setelah 1945 bersifat transformatif untuk sejarah ilmu pengetahuan. Inovasi teknologi yang terkenal adalah *spaceflight*, teknologi nuklir, laser dan teknologi semikonduktor, pengembangan biologi molekuler dan genetika, fisika partikel, dan model standar dari teori medan kuantum. Hal ini juga memperlihatkan penciptaan komputer pertama, internet, dan kelahiran era informasi.

Keempat, tren sosio-teknologis. Pada akhir abad ke-20, dunia berada di persimpangan jalan utama. Sepanjang abad, kemajuan teknologi telah dibuat lebih progresif daripada semua dekade sejarah sebelumnya. Komputer, Internet, dan teknologi modern lainnya secara radikal mengubah kehidupan sehari-hari.

---

[129] Protes 1968 dikenal sebagai protes sejumlah besar pekerja, mahasiswa, dan masyarakat miskin menghadapi represi negara yang semakin keras di seluruh dunia. Pembebasan dari represi negara itu sendiri adalah saat yang paling umum di semua protes pada tahun 1968: di Amerika Serikat saja, misalnya, protes terhadap kebebasan sipil, melawan rasisme dan menentang Perang Vietnam, serta feminisme dan awal dari gerakan ekologi, termasuk protes terhadap senjata biologi dan nuklir, semua ini diramu bersama-sama selama tahun 1968. Lihat Christopher Rootes, "1968 and the Environmental Movement in Europe" in Martin Klimke and Joachim Scharloth (eds.), *1968 in Europe: A History of Protest and Activism, 1956–1977 (New York: Palgrave MacMillan, 2008), 295-305*. Selanjutnya Sean O'Hagan, "Everyone to the Barricades," *The Observer,* 20 January 2008, menjelaskan bahwa televisi, yang berpengaruh dalam membentuk identitas politik dari generasi ini, menjadi alat pilihan bagi kaum revolusioner. Mereka berjuang bukan hanya di jalan-jalan dan kampus-kampus, tetapi juga di layar televisi dengan penguasaan liputan media.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Peningkatan globalisasi, khususnya Amerikanisasi, telah terjadi. Meskipun belum tentu sebagai ancaman, hal itu telah memicu sentimen anti-Barat dan anti-Amerika di negara-negara berkembang, khususnya Timur Tengah. Bahasa Inggris telah menjadi bahasa terkemuka global, sehingga orang-orang yang tidak berbicara dengan bahasa Inggris menjadi semakin kurang beruntung.[130]

b. Tantangan dan Problem

Dalam era kontemporer, minimal ada empat problem yang dihadapi oleh dunia global. *Pertama*, menurut studi James B. Davies dkk, kekayaan terkonsentrasi di antara G8 dan negara-negara industri Barat, bersama dengan beberapa negara-negara Asia dan OPEC. 1% yang terkaya dari orang dewasa saja memiliki 40% dari aset global pada tahun 2000 dan 10% yang terkaya dari orang dewasa menyumbang 85% dari total aset dunia. Setengah bagian bawah dari populasi orang dewasa di dunia yang dimiliki hampir 1% dari kekayaan global.[131]

Kedua, penyakit mengancam akan mengacaukan banyak wilayah di dunia. Virus baru seperti SARS, *West Nile*, dan Flu Burung terus menyebar dengan cepat dan mudah. Di negara-negara miskin, malaria dan penyakit lainnya mempengaruhi mayoritas penduduk. Jutaan orang terinfeksi HIV, virus yang menyebabkan AIDS. Virus itu menjadi epidemi di Afrika Selatan. Bahkan problem dengan penyakit non-infeksi telah dibesarkan di dunia - inovasi dalam teknologi di dunia Barat, dengan penyebaran 1900 dari gaya hidup di mana TV, komputer, makanan cepat saji, dan *lift* telah menyebabkan obesitas menjadi tantangan

---

[130] David Crystal, "English Worldwide" in David Denison and Richard M. Hogg, *A History of the English Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 420-439.
[131] James B. Davies, et.al., "The World Distribution of Household Wealth" in J.B. Davies, ed., *Personal Wealth from a Global Perspective* (New York: Oxford University Press, 2008), 395-418.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

global. Hal ini menyebabkan tantangan pada perekonomian global sejak obesitas terkait dengan jenis yang luas dari penyakit. Problem ini bahkan telah dipengaruhi sebelumnya oleh kelaparan di dunia di mana obesitas tinggal di samping kemiskinan.

Ketiga, terorisme, kediktatoran, dan penyebaran senjata nuklir juga merupakan problem yang membutuhkan perhatian. Diktator, seperti yang terjadi di Korea Utara pada tahun 2013,[132] terus memiliki senjata nuklir. Ada ketakutan terhadap teroris yang berusaha untuk mendapatkan senjata nuklir, tetapi mereka telah memperolehnya.

Keempat, problem perubahan iklim telah dikaitkan dengan berbagai faktor yang telah mengakibatkan pemanasan global. Pemanasan ini adalah peningkatan suhu rata-rata udara dekat permukaan bumi dan lautan sejak pertengahan abad ke-20 dan diproyeksikan kelanjutan. Beberapa efek pada lingkungan alam dan kehidupan manusia yang, setidaknya sebagian, sudah dikaitkan dengan pemanasan global.[133]

c. Agenda Global Saat ini

Terdapat minimal dua agenda global yang paling menonjol pada era kontemporer saat ini, yaitu: (1) terorisme dan peperangan dan (2) resesi besar. Agenda pertama ini dapat dibilang merupakan agenda laten dalam sejarah global era kontemporer. Agenda ini terjadi karena faktor-fakor politis, ideologis, ekonomis, dan budaya. Sebagai contohnya, selain contoh-contoh pada perang

---

[132] William Broad, "A Secretive Country Gives Experts Few Clues to Judge Its Nuclear Program", *New York Times*, 12 February 2013.

[133] Anthony J. McMichael, Rosalie E. Woodruff, and Simon Hales, "Climate Change and Human Health: Present and Future Risks", *Lancet*. Vol. 367 No. 9513, 11 March 2006, 859–69; Jennifer Macey, "Global Warming Opens up Northwest Passage", *ABC News,* 19 September 2007 (20 Oktober 2015).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

proksi di atas, adalah tragedi *WTC Burn,* 11 September 2001 (tragedi 9/11)[134]. Dalam penjelasan Erns dan Martin, tragedi 9/11 meningkatkan secara dramatis *public interest* terhadap Islam dibanding dengan dekade sebelumnya. Indikasi ini terbaca dari ruang-ruang kelas, toko-toko buku, komunitas profesional, sampai dengan berbagai konferensi tentang topik-topik Islam. Bahkan kolepnya ekonomi Amerika pada tahun 2008 pun dikaitkan dengan Islam.[135]

Contoh berikutnya adalah gerakan-gerakan fundamentalisme yang berbasis teologi "*jihādī-salafism*"[136] dengan tekad "berani mati" seperti gerakan-gerakan *Ikhwān al-Muslimīn*, *Jamā'at-I Islāmī* di Pakistan, *Ḥizbullāh* di Libanon, *Al-Jamā'ah al-Islāmīyah* di Mesir, *Hamas* di Palestina, FIS di Aljazair, Partai *Refah* di Turki, dan *Tanẓīm al-Qā'idah*[137] dan ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) dalam dekade teraktual.

Untuk konteks di Indonesia Afadlal dkk mempresentasikan hasil penelitian lapangan dari pemetaan pada level internasional, bahwa kelompok-kelompok fundamentalis-radikal Islam di Indonesia di antaranya adalah: (1) Jamaah Islamiyah (JI), (2) Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), (3) Hizhut Tahrir

---

[134]Lihat deskripsi kritisnya pada Ibrahim M. Abu Rabi', "A post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History" dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu Rabi', ed., *11 September: Religious Perspective on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications. 2002). Tragedi ini mengibarkan terma *global Salafism*. Lihat Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: C. Hurst Company, 2009), 1. Sejak peristiwa 9/11 itu, Barat memandang Islam dengan perspektif campuran antara takut dan benci. Lihat "Who Speaks for Islam?", disiapkan oleh *Dialogues: Islamic World-U.S.-The West* sebagai *background material* untuk Konferensi, pada 10-11 Pebruari 2006, di Kuala Lumpur, tentang "Who speaks for Islam? Who speaks for the West?"

[135] Carl W. Ernst and Richard C. Martin (eds.), "Toward a Post-Orientalist Approach to Islamic Religious Studies," introduction to *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism* (Columbia: University of South Carolina Press, 2010), 9.

[136] Roel Meijer, *Towords a Pilitical Islam* (Netherlands: Netherlands Institute of International Relations 'Clingeldael', 2009), 18.

[137] Lihat deskripsi gerakan-gerakan radikalisme di dunia Islam pada Endang Turmudi dan Riza Sihbudi, editor, *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005), 53-104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indonesia (HTI), (4) DI/NII, (5) Jamaah Salafi (JS) Bandung, (6) Fron Pemuda Islam Surakarta (FPIS), dan (7) Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) Sulawesi Selatan.[138]

Dunia Barat menyebut gerakan-gerakan tersebut sebagai gerakan terorisme dengan penekanan kesan bahwa Islam adalah agama teroris, meskipun sebenarnya terorisme tidak hanya didominasi oleh gerakan fundamentalisme dalam Islam sebagaimana dapat dilihat dalam data historis semisal ”Perang Salib” (*Crusade*) dan ”*Israel Violence*”. Hal ini diperkuat oleh pendapat dan pemetaan Juergensmeyer, guru besar Sosiologi dan direktur *Global and International Studies* Universitas California di Santa Barbara, Amerika Serikat, dalam bukunya *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*.[139] Dalam hal ini Juergensmeyer mengagenda fakta-fakta terorisme atas nama agama (Tuhan): (1) kekerasan klinik aborsi, (2) kelompok-kelompok 'milisi' Kristen, (3) 'Katolik' versus 'Protestan' di Irlandia Utara, (4) Arab versus Yahudi di Palestina, (5) teror

---

[138] Lihat deskripsi detilnya pada Afadlal dkk., *Gerakan Radikal Islam Indonesia dalam Konteks Terorisme Internasional: Pemetaan Ideologi Gerakan Radikal Islam Indonesia* (Jakarta: LIPI, 2003). Bandingkan juga dengan Umar Abduh, ed., Konspirasi Inteljen & Gerakan Islam Radikal (Jakarta: Center for Democracy and Social Justice Studies, 2003), 17-24. Abduh adalah figur yang pernah berinteraksi secara langsung dengan kelompok Islam radikal di Indonesia. Ia pernah merasakan tekanan luar biasa saat rezim Orde Baru berkuasa, sebagai akibat keterlibatannya dalam berbagai kelompok Islam garis keras. Kapasitas pengalaman Abduh sebagai penulis ini penting terkait dengan bobot informasi dalam buku ini.

[139]Lihat Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (*Comparative Studies in Religion and Society, 13*) (Berkeley, CA: University of California Press, 2000), xi. Juergensmeyer menjelaskan, buku ini didasarkan pada bacaan yang luas dan wawancara pribadi dengan beberapa penggerak utama yang termotivasi oleh kekerasan agama. Ia tidak memiliki kepentingan pribadi dalam salah satu konflik, yang memungkinkan dia untuk menjadi pengamat objektif dari semua kekerasan. Professor Audrey Kurth Cronin dalam *review*-nya menjelaskan, buku ini diterbitkan sebelum 11 September 2001, serangan di *World Trade Center* di New York City, dan Pentagon dekat Washington DC, tetapi tidak berurusan dengan serangan sebelumnya di *Twin Towers*, pada tahun 1993. Menurut Cronin, jika kita telah belajar dari serangan itu, kita mungkin telah lebih siap ketika gerakan teroris yang sama mencoba lagi pada tahun 2001. Buku ini meletakkan dasar yang kokoh untuk penyelidikan tersebut lebih lanjut. Semakin baik kita memahami pemikiran agama teroris, lebih baik kita akan mampu melindungi diri dari serangan di masa depan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam terhadap dunia non-Islam, (6) Hindu versus Sikh di India, dan (6) Aum Shinrikyo di Jepang.[140]

Sejauh data yang terungkap di atas, gerakan-gerakan yang dipandang sebagai terorisme pada era kontemporer ini memiliki dua dimensi internal dan eksternal. Dimensi internalnya adalah sebuah ungkapan ideologis dan teologis yang ditujukan sebagai kritik dan koreksi berbentuk aksi atas realitas politis dan keagamaan masyarakat yang seagama. Dimensi eksternalnya adalah peran kontrol terhadap tirani-dominasi dan peran aktualisasi ideologi dan politik. Dalam hal ini terorisme kontemporer dalam Islam semisal tragedi 9/11, dalam penjelasan Adian Husaini dan Nuim Hidayat, sesungguhnya merupakan ekspresi tuntutan terhadap pemerintah AS untuk mengevaluasi kebijakan-kebijakan luar negerinya. Aksi-aksi yang dilancarkan oleh kelompok Muslim tersebut lebih disebabkan oleh rasa frustasi, kecewa, dan marah karena melihat dominasi politik AS di dunia Muslim.[141]

Potensi terorisme sebagai agenda era kontemporer global semakin tandas pada wacana politik teraktual saat ini. Sebagai contoh, terorisme dijadikan sebagai komoditas politis unggulan dalam kampanye periode-periode pemilihan presiden Amerika Serikat (AS) selaku negara adidaya, termasuk periode pemilihan teraktual tahun 2016. Donald Trump dalam kampanyenya mengedepankan cara amputasi

---

[140]Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, 116-118.

[141]Kelompok konfrontasionis dan akomodasionis ini merupakan istilah yang digunakan oleh Fawaz A. Gerges (Guru Besar *Sarah Lawrence College*), sebagaimana dikutip oleh Adian Husaini dan Nuim Hidayat. Konfrontasionis adalah kelompok cendekiawan yang menggolongkan kelompok Islam fundamentalis seperti kelompok totalitarian komunis yang anti-demokrasi dan sangat anti-Barat. Pertarungan antara Islam dan Barat tidak hanya pada kepentingan politik dan materi, tetapi merupakan perbenturan kebudayaan dan peradaban. Sedang kelompok akomodasionis adalah kelompok yang menyatakan bahwa Islam tidak inheren anti-Barat dan anti-demokrasi. Kelompok ini membedakan antara aksi-aksi politik kelompok Islamis dan kelompok minoritas ekstrimis Islam. Periksa Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 195-200.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap terorisme yang secara tegas dialamatkan kepada umat Islam. Cara ini dilakukan dengan memutus jalur-jalur masuk (migrasi) teroris ke negara tersebut. Kampanye Trump ini terbukti meningkatkan kebencian warga AS kepada umat Islam. Pada bagian lain, Hillary Clinton mengedepankan cara partisipatif warga AS untuk mengatasi terorisme dengan cara saling bekerjasama dan meningkakan pengawasan terhadap ancaman terorisme.[142]

Agenda kedua, resesi besar.[143] Pada awal dekade 2000-an ada kenaikan harga global pada komoditas dan perumahan, menandai akhir resesi komoditas tahun 1980-2000. Sekuritas berbasis hipotesis AS, yang memiliki risiko yang sulit untuk dinilai, dipasarkan di seluruh dunia dan ledakan kredit berbasis luas diberi luapan spekulatif global dalam *real estate* dan hak keadilan. Situasi keuangan juga dipengaruhi oleh kenaikan tajam harga minyak dan pangan. Runtuhnya bisnis perumahan Amerika menyebabkan nilai surat berharga yang terkait dengan harga *real estate* menurun, merugikan lembaga-lembaga keuangan. Pada resesi akhir tahun 2000-an, sebuah resesi ekonomi yang parah, yang dimulai di Amerika Serikat pada tahun 2007, dipicu oleh pecahnya suatu krisis keuangan modern.[144] Krisis keuangan modern ini terkait dengan praktik-praktik pinjaman sebelumnya oleh lembaga keuangan dan tren sekuritisasi KPR *real estate* Amerika.[145]

---

[142] "Trump vs. Clinton: Fighting Terrorism," http://www.pbs.org/weta/washingtonweek/blog-post/trump-vs-clinton-fighting-terrorism, August 23, 2016, Topik: *2016 Elections, Donald Trump, Hillary Clinton, Terrorism* (16 Nopember 2016).

[143] David Wessel, "Did 'Great Recession' Live Up to the Name?", *The Wall Street Journal* (8 April 2010).

[144] Mark Hulbert, "It's Dippy to Fret About a Double-Dip Recession", *Barrons*, US Edition (July 15, 2010).

[145] Frederic S. Mishkin and Eugene N. White, "U.S. Stock Market Crashes and Their Aftermath: Implications for Monetary Policy," in William Curt Hunter, George G. Kaufman, and Michael Pomerleano (eds.), *Asset Price Bubbles: The Implications for Monetary, Regulatory, and International Policies* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2003). 53-79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Resesi besar tersebut menyebar ke banyak negara industri dan telah menyebabkan perlambatan yang jelas dari kegiatan ekonomi. Resesi global terjadi di lingkungan ekonomi yang ditandai oleh berbagai ketimpangan. Berdasarkan data-data tersebut di atas, resesi global ini telah mengakibatkan penurunan tajam dalam perdagangan internasional, meningkatnya pengangguran, dan merosotnya harga komoditas.

d. Posmodernisme sebagai Ideologi dan Gerakan Era Kontemporer

Posmodernisme (Inggris: *Postmodernism*), menurut Terry Barrett, secara orisinal digerakkan di tahun 1940-an untuk mengidentifikasi sebuah reaksi terhadap gerakan Modern[146] di bidang arsitektur. Istilah "Posmodernisme" pertama kali digunakan secara luas di tahun 1960-an oleh kritikus dan komentator budaya Amerika, yaitu Susan Sontag dan Leslie Fiedler. Mereka bermaksud mendeskripsikan sebuah "sensibilitas baru" di dalam literatur yang juga menolak perilaku dan teknik modernis atau mendukungnya. Pada dekade-dekade selanjutnya, istilah tersebut mulai digunakan pada disiplin-disiplin akademik di samping kritisisme literer dan arsitektur semisal teori sosial, studi budaya dan media, seni visual, filsafat, dan sejarah.[147] Secara faktual, menurut Kevin J. Vanhoozer, 'posmodern' sering dapat dilihat dalam terma-terma yang berharga semisal bidang-bidang literatur, filsafat, arsitektur, seni, sejarah, ilmu

[146] Terry Barrett, "Modernism and Postmodernism: An Overview with Art Examples," in James Hutchens and Marianne Suggs (eds.), *Art Education: Content and Practice in a Posmodern Era* (Woshington D.C.: NAEA, 1997), 17, menjelaskan gerakan-gerakan dan even-even mayor modernitas (demokrasi, kapitalisme, industrialisasi, ilmu pengetahuan, dan urbanisasi), sedang pengerahan bendera-benderanya adalah kebebasan dan individualitas.

[147] Bran Nicol, "Postmodernism and Postmodernity (Introduction)", dalam *The Cambridge Introduction to Postmodern Fiction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan, sinema, dan bahkan studi Bibel dan teologi.[148] Selanjutnya Steven Connor membedakan posmodernitas sebagai nama untuk; (1) perkembangan di dalam seni dan budaya, (2) kemajuan bentuk-bentuk baru organisasi sosial dan ekonomi, (3) sebuah wacana teoretis baru.[149]

Dalam pandangan Terry Barrett, tidak ada kesatuan definisi posmodernitas. Terdapat banyak pesaing yang meletakkan ide-ide yang berdebat tentang awal waktu posmodernitas. Para pendukung posmodernitas secara simbolik mencatat kelahiran posmodernitas dengan kerusuhan di Paris pada Mei 1968, ketika para mahasiswa, dengan dukungan para sarjana, menuntut perubahan radikal di dalam sebuah sistem universitas Eropa yang kaku, tertutup, dan elitis. Dengan ungkapan peristiwa ini Barret menegaskan bahwa posmodernisme tidak secara kronologis mengikuti modernisme, tetapi bereaksi terhadap modernisme, bahkan lebih baik disebut anti-modernisme.[150]

Lebih jauh, Barrett mengemukakan bahwa posmodernitas mengkritik modernitas dengan menyebutkan penderitaan dan kesengsaraan para petani di bawah monarki, dan selanjutnya ketertindasan para pekerja di bawah industrialisasi kapitalis, eksklusi perempuan dari ruang publik, kolonisasi daerah-daerah lain oleh imperialis dan, puncaknya, kehancuran warga pribumi. Posmodernis menuntut bahwa modernitas mengarah ke praktik dan institusi sosial yang melegitimasi dominasi dan kontrol oleh sebagian kecil kekuatan

---

[148] Kevin J. Vanhoozer, "Theology and the Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge (of God)," dalam Kevin J. Vanhoozer (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 3. Lihat juga

[149] Steven Connor, "Postmodernism," dalam Michel Payne, ed., *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* (Oxford: Blackwell, 1996), 428-432.

[150] Barret, "Modernism and Postmodernism," 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap sebagian besar, meskipun modernis menjanjikan kesetaraan dan kebebasan semua masyarakat.[151]

Narasi penjelasan di atas memberikan wawasan bahwa posmodernisme merupakan gerakan yang bereaksi terhadap modernisme. Sebagai sebuah gerakan, posmodernisme sesungguhnya tampil dengan ideologinya. Bahkan posmodernisme merupakan sebuah ideologi yang mendorong pelakunya untuk merefleksikannya ke dalam bentuk gerakan reaksioner terhadap modernisme atau bahkan anti-modernisme sebagaimana dijelaskan oleh Barret di atas. Hal ini memerlukan deskripsi konseptual tentang posmodernisme dari sumber yang otoritatif semisal pendapat S. Fuchs.

S. Fuchs dalam kajiannya tentang "*Modernism and Postmodernism: An Overview with Art Examples*" mendefinisikan posmodernisme sebagai 'ideologi "kelas baru" pekerja simbolik yang mengkhususkan dalam teknik referensi diri untuk memanipulasi tanda, gambar, dan berbagai lapisan representasi'. Posmodernisme dalam pandangan Fuchs merupakan suatu 'budaya' yang menekankan bahwa 'ada dunia yang lebih baik daripada dunia modern'.[152] Pandangan Barret ini dapat dipahami sebagai reaksi terhadap modernisme agar tidak menganggap dirinya sebagai standar tunggal idealitas nilai bagi dunia global.

---

[151] Ibid., 18.

[152] S. Fuchs, "The Poverty of Postmodernism," *Science Studies,* Vol. 1, 1996, 58, sebagaimana dikutip oleh Dewan Mahboob Hossain and M.M. Shariful Karim, "Postmodernism: Issues and Problems", *Asian Journal of Social Sciences & Humanities*, Vol. 2 No. 2 (Oyama, Japan: Leena and Luna International, May 2013), 173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Posmodernisme sebagai ideologi dan gerakan era kontemporer tampil pada level-level praksis maupun pemikiran.[153] Pada level praksis, posmodernisme tampil dalam bentuk karya-karya seni dan arsitektur dan dalam level pemikiran tampil dalam bentuk karya-karya filsafat, epistemologi keilmuan, dan metodologi kajian. Penerjemahan ideologi ke bentuk gerakan tersebut didorong oleh teologi, yaitu teologi posmodernisme.

Barrett menjelaskan bahwa ketika modernitas dipengaruhi oleh rasionalisme Newton, Descartes, Kant, dan lainnya, posmodernitas dipengaruhi oleh para filosof semisal Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, John Dewey, dan lebih baru, Jacques Derrida, dan Richard Rorty yang skeptis tentang kepercayaan modernis bahwa teori dapat mencerminkan realitas. Karl Marx dan Sigmund Freud juga meruntuhkan kepercayaan modernis bahwa akal merupakan sumber kebenaran dengan mengidentifikasi kekuatan-kekuatan ekonomi di atas permukaan manusia dan kekuatan-kekuatan psikologis di bawahnya yang tidak dibingkai oleh akal, yang merupakan pembentuk yang kuat masyarakat dan individu-individu. Posmodernis mencakup perspektif yang lebih berhati-hati dan terbatas tentang kebenaran dan pengetahuan daripada modernis. Posmodernis menekankan bahwa fakta merupakan informasi yang mudah. Kebenaran tidak absolut tetapi hanya konstruk kelompok-kelompok individual, dan semua pengetahuan dimediai oleh budaya dan bahasa.[154]

---

[153] Hossain and Karim, "Postmodernism: Issues and Problems", 173, menjelaskan bahwa dekade 1970-an dan 1980-an menandai perkembangan bentuk-bentuk posmodern dalam literatur, sastera, lukisan, dan arsitektur.
[154] Barret, "Modernism and Postmodernism," 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pemahaman terhadap posmodernisme sebagai gerakan dapat dilacak akarnya sebagai dorongan yang berupa teologi posmodernisme. Teologi ini memperlihatkan variasi tipikal sebagaimana dijelaskan oleh sejumlah tokoh pemikir yang dipresentasikan oleh Kevin J. Vanhoozer dalam buku editorialnya *The Cambridge Companion to Postmodern Theology.* Dalam buku ini Vanhoozer menyajikan tujuh tipe teologi postmodern yang diberikan oleh delapan tokoh pemikir, yaitu: (1) posmodernitas Anglo-Amerika: sebuah teologi praktik komunal (Nancey Murphy dan Brad J. Kallenberg), (2) teologi posliberal (George Hansinger), (3) teologi posmetafisik (Thomas A. Carlson), (4) teologi dekonstruktif (Graham Ward), (5) teologi rekonstruktif (Davis Ray Griffin), (6) teologi feminis (Mary McClintock Fulkerson, dan (7) ortodoksi radikal (D. Stephen Long).[155] Tipe-tipe teologi ini merupakan eksaminasi terhadap "arah posmodern" yang berbelok jauh dari modenitas sebagai arah menuju sesuatu yang lain. Tipe-tipe tersebut juga memperlihatkan karakter teologi postmodern, yaitu: praktik komunal, posliberal, posmetafisik, dekonstruktif, rekonstruktif, feminis, dan ortodoksi radikal.

Sebagai realitas historis, dalam posisi sebagai ideologi dan gerakan, posmodernisme memiliki fitur-fitur tertentu untuk pembacaan dan pemaknaannya. Dalam hal ini dapat dipertimbangkan pandangan Akbar S. Ahmed dalam bukunya *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise.* Dalam buku ini Ahmed

---

[155] Untuk efisiensi, lihat deskripsi Vanhoozer, ed., *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, 26-148, tentang tujuh tipe teologi posmodern. Sebagai pengayaan wawasan,lihat David Ray Griffin, *God and Religion in Postmodern World*: *Esaays in Postmodern Theology* (Albany: State University of New York Press, 1989) dan *Spirituality and Society: Postmodern Visions* (Albany: State University of New York Press, 1988); Thomas Guarino, "Postmodernity and Five Fundamental Theological Issues," *Theological Studies*, 57, 1996.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengajak pembaca untuk mengidentifikasi fitur-fitur utama posmodernisme yang meliputi delapan fitur sebagai berikut:

1) Pendekatan pemahaman tentang era postmodernis berfungsi untuk mengandaikan persoalan kehilangan iman dalam proyek modernitas; semangat pluralisme; skeptisisme yang tinggi dari ortodoksi tradisional; dan akhirnya penolakan terhadap pandangan dunia sebagai totalitas universal, dari harapan solusi akhir dan jawaban lengkap.
2) Posmodernisme berdampingan dan bertepatan dengan era media; dalam banyak cara yang mendalam, media merupakan dinamika pusat, *Zeitgeist*, fitur yang mendefinisikan posmodernisme.
3) Hubungan antara posmodernisme dan revivalisme etnoreligius atau fundamentalisme butuh untuk dieksplorasi oleh para ilmuwan sosial dan politik.
4) Kontinuitas dengan masa lalu tetap menjadi fitur kuat posmodernisme.
5) Karena bagian-bagian besar populasi penduduk hidup di area-area perkotaan dan bagian terbesar masih dipengaruhi oleh ide-ide yang bersumber dari area tersebut, maka metropolis menjadi pusat posmodernisme.
6) Ada elemen kelas dalam posmodernisme, dan demokrasi merupakan pra-kondisi untuk itu untuk berkembang. Di antara elemen kelas ini adalah arsitektur, pemeran drama, ilmuwan sosial, dan penulis. Mereka, sebagai pelaku dinamika kota modern, merupakan inti posmodernisme.
7) Posmodernisme memungkinkan, bahkan mendorong penjajaran wacana, eklektisisme yang subur, dan pencampuran corak yang beragam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

8) Ide bahasa yang biasa dan sederhana kadang-kadang muncul untuk menghindari master postmodernis agar terlepas dari klaim mereka untuk aksesibilitas pemahaman.[156]

Delapan fitur tersebut disajikan oleh Ahmed pada pembahasan tentang "*Postmodernism and Islam*". Di bagian terakhir pembahasan ini, setelah paparan delapan fitur tersebut, Ahmed menyimpulkan pembahasannya ke dalam tiga poin.[157] *Pertama*, Ahmed mencatat bahwa perkembangan yang bertentangan, paradoks yang mengganggu, teka-teki pikiran: sebuah pertanyaan materialisme, di satu sisi, dan keinginan yang tidak terpuaskan untuk bergabung dengan orde konsumtif, di sisi lain; individu menikmati hak dan hak istimewa yang belum pernah sebelumnya dalam sejarah, namun negara tidak pernah menjadi mahakuasa seperti di zaman kita. Paradoks lain posmodernisme adalah bahwa 'budaya postmodern tampaknya memproklamasikan dirinya sebagai *avant-garde* (garda depan) pada saat yang sama mengumumkan bahwa *avant-garde* tidak ada lagi'.

Paradoks lain adalah jelas dalam ledakan dari blok-blok besar politik, contoh yang paling terkenal di antaranya adalah komunis dan negara-negara seperti di Eropa Barat yang menuju konsolidasi. Penolakan dari agama yang mapan di sepanjang salah satu gelombang revivalis paling kuat dalam sejarah agama-agama besar juga paradoks; dengan demikian merupakan pengakuan diam-diam dari kebutuhan untuk melihat masyarakat dunia sebagai kemanusiaan dan yang belum pernah terjadi sebelumnya, kefanatikan yang tersebar luas dan intoleransi

[156] Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London and New York: Routledge, 1992), 10-27.
[157] Ibid., 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menguasai kehidupan. Dalam hemat penulis, pada kesimpulan pertama ini Ahmed memaparkan empat paradoks, yakni paradoks behavioristik, paradoks politis, paradoks blok-blok ideologi politik, dan paradoks perspektif religius.

Kedua, dengan anarki perubahan, yakni pluralitas wacana, Ahmed menegaskan bahwa kita harus juga mencatat kontribusi positif dan menggembirakan, apa yang Barthes sebut '*jouissance*', posmodernisme membawa kepada kita: pentingnya keanekaragaman, kebutuhan untuk toleransi, kebutuhan untuk memahami pihak lain. Kebajikan sederhana, terkait dengan agama-agama Semitik tradisional – kesalehan, kasih sayang, kepedulian terhadap orang yang tua usia dan kurang beruntung—tampaknya memudar dari ingatan kita.

Ketiga, Ahmed menyatakan bahwa kita perlu menafsirkan posmodernisme dengan cara yang positif; apa yang cenderung ditekankan dalam tebaran literatur postmodernis adalah arti anarki, tanpa akar dan putus asa. Apa yang terjawab adalah sisi positif, seperti keragaman, kebebasan untuk mengeksplorasi, kerusakan struktur pembentukan dan kemungkinan untuk mengetahui dan memahami satu sama lain. Posmodernisme tidak perlu dilihat sebagai kesombongan intelektual, diskusi akademik yang jauh dari kehidupan yang sebenarnya, tetapi sebagai fase historis dari sejarah manusia yang menawarkan kemungkinan yang tidak tersedia sebelumnya ke peluang-peluang besar seperti; fase yang memegang kemungkinan untuk membawa masyarakat dan budaya yang beragam lebih dekat bersama-sama dari masa sebelumnya.

Dalam hemat penulis, tiga poin kesimpulan Ahmed tersebut memancarkan substansi yang bervariasi tentang relasi *Postmodernism and Islam*. Pada kesimpulan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertama, empat paradoks yang dipaparkan oleh Ahmed, yakni paradoks-paradoks behavioristik, politis, blok-blok ideologi politik, dan perspektif religius, merupakan tantangan bagi Islam. Pada kesimpulan kedua terdapat orientasi nilai yang dibawa oleh posmodernisme, yaitu pentingnya keanekaragaman, kebutuhan untuk toleransi, kebutuhan untuk memahami pihak lain, kesalehan, kasih sayang, dan kepedulian sosial. Orientasi nilai ini merupakan masukan berharga bagi Islam dalam eksistensi kesejarahannya pada era posmodern. Pada kesimpulan ketiga, diperlukan sikap untuk menafsirkan posmodernisme dengan cara yang positif menuju peluang-peluang besar seperti; fase yang memegang kemungkinan untuk membawa masyarakat dan budaya yang beragam lebih dekat bersama-sama dari masa sebelumnya. Bagi Islam, fase ini merupakan peluang untuk menjadi partisipan atau bahkan *avant-garde* (garda depan).

Dalam penjelasan Akbar S. Ahmed, posmodernisme pada akhirnya mungkin hanya berubah menjadi klise jurnalistik, sebuah frase yang terdefinisikan, dan tidak benar-benar memberitakan babak baru dalam sejarah manusia. 'Sebagai sebuah kata rumah tangga, posmodernisme pada saat yang sama menjadi sesuatu dari klise gemilang. Hampir semua majalah akademik topikal dengan apapun koneksi ke hal-hal budaya telah menerbitkan edisi khusus pada posmodernisme.[158] Tren ini terus berlanjut, setiap disiplin memeriksa dirinya melalui perspektif postmodernis. Griffin bahkan membawa Tuhan ke judul bukunya *God and Religion in the Postmodern World*.[159] Pada bagian lain, secara alamiah, institusi

[158] Ibid., 9. Lihat juga Scott Lash, *Sociology of Postmodernism* (London: Routledge, 1990), 1.
[159] David Griffin, *God and Religion in the Postmodern World* (Albany, New York: State University of New York Press, 1989),

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

paling kuat di dunia, yaitu Presiden Amerika Serikat, juga telah diteliti melalui perspektif posmodernis.[160]

Sebagai kelanjutan tren tersebut, dalam penjelasan Ahmed, judul buku seperti *Heterology and the Postmodern*[161] terus dipublikasikan, menyuruh kita bergegas menuju kamus kita.[162] Para editor berkala mempublikasikan dengan bangga bahwa kita tidak pernah mempunyai masalah pada posmodernitas.[163] Para sarjana sudah mencari sesuatu di luar posmodernisme dengan judul seperti *Beyond the Post-Modern Mind*.[164] Memang, Jencks telah menyatakan istilah "mati" dan memproklamasikan sebuah frase baru, '*The New Modernism*'.[165] Bagi tokoh lain, misalnya Gidden, itu adalah akhir abad modern atau modernitas tinggi; fitur utama yang meradikalisasi dan mengglobal.[166]

Dengan pernyataan istilah "mati" tersebut, Jencks secara persis mengidentifikasi saat kematian arsitektur modern pada pukul 03:32 p.m., tanggal 15 Juli 1972 di St Louis, Missouri, ketika skema Pruitt-Igoe yang tidak terkenal diberi *coup de grâce* (tindakan yang mengakhiri penderitaan) oleh dinamit.[167] Menurut Ahmed, tanpa ketepatan tentang saat yang sebenarnya, dapat dilacak kelahiran arsitektur posmodern dalam masyarakat Muslim. Ide ini hadir melalui Harvard dan

---

[160] Lihat Richard Rose, *The Postmodern President* (New York: Basic Books, 1988).
[161] Julian Pefanis, *Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard* (Durham, NC: Duke University Press, 1991). Lihat juga Costas Douzinas dan Ronnie Warrington dengan Shaun McVeigh, *Postmodern Jurisprudence: The Law of the Text in the Text of the Law* (London: Routledge, 1991).
[162] Ahmed, Postmodernism and Islam…, 9.
[163] Lash, Sociology of Postmodernism, 1.
[164] Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind* (New York: Crossroads, 1989).
[165] Charles Jencks, *The New Moderns,* London: Academy Editions, 1990).
[166] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), 243.
[167] Tim Clarke, "Book Reviews of Charles Jencks 1990 and Jonathan Glancey 1990," dalam *Literary Review,* Dec. 1990, 18. Buku Jenks yang dimaksud adalah Charles Jencks, *The Language of Post-Modern Architecture* (NewYork: Rizzoli, 1984).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pangeran Shah Karim al-Husseini, Aga Khan IV.[168] Di Barat, gelar Aga Khan ini identik dengan kekayaan yang luar biasa, misteri oriental yang eksotis. Bagi Pangeran Shah Karim, arsitektur Islam adalah simbol yang terbaik dalam sejarah dan pemikiran Islam, dan melalui hal itu ia mengungkapkan filsafat. Kemegahan, simetri, dan kaum bangsawan dari khazanah arsitektur Islam menciptakan rasa kebanggaan dan identitas di kalangan umat Islam. Dari Serena Hotel yang baru dibangun di Quetta, Pakistan, pada Serena di Zanzibar, bertempat di sebuah bangunan yang dipulihkan, ia mendorong sintesis antara masa lalu dan sekarang. Proyek Aga Khan tersebar dari Indonesia ke Maroko, tetapi ide-ide yang dihasilkan dari Program Aga Khan untuk Arsitektur di MIT-Harvard dan Trust di Jenewa. Masjid Agung Niono, Mali, yang memenangkan *Aga Khan Award for Vernacular Architecture*, dan Terminal Haji di Jeddah, yang memenangkan *Appropriate Building Systems Award*, pada tahun 1983, memberikan contoh yang menarik dan kontras dari dua benua yang berbeda.[169]

2. Era Kontemporer di Dunia Islam

a. Periode Waktu dan Realitas Historis Era Kontemporer di Dunia Islam

Periode waktu era kontemporer dunia Islam ditandai oleh realitas politis, dialektika budaya, dan spirit untuk melestarikan identitas dan karakter budayanya. Era kontemporer dunia Islam juga ditandai oleh keinginan untuk membangun kehidupannya sendiri yang terlepas dari hegemoni pihak lain yang dikenal

---

[168] Aga Khan adalah nama yang digunakan oleh Imam Ismailiyah Nizari sejak 1957. Pengguna nama tersebut saat ini adalah Shah Karim yang merupakan Imam 49 (1957-sekarang), Pangeran Shah Karim al-Husseini, Aga Khan IV (l. 1936). Lihat Farhad Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines, Second Ed.* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

[169] Ahmed, Postmodernism and Islam…, 203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kolonialis, sehingga muncul istilah era poskolonialisme sebagai identitas periodik era kontemporer. Pada kenyataannya, ketika berbagai belahan dunia Islam bangkit dengan cara-caranya masing-masing, mereka menghadapi sejumlah problem baru pada level internal maupun dalam relasinya dengan dunia global. Oleh karena itulah kemudian muncul gerakan-gerakan progresif dunia Islam yang bermaksud untuk memberikan solusi terhadap problem-problem tersebut secara intelektual maupun praksis.

Secara umum, era kontemporer dunia Islam bersamaan dengan semangat antikolonialisme yang melanda dunia pasca Perang Dunia II, dan secara historis dapat ditelusuri narasinya dari periode runtuhnya Kerajaan Ottoman pasca Perang Dunia I. Dalam narasi ini dapat dipertimbangkan studi kritis Seyyed Hossein Nasr tentang peta dunia Islam[170] di bawah ini sampai munculnya respons para pemikir dan aktivis progresif kontemporer di kalangan muslim.

Dalam studi kritis Seyyed Hossein Nasr, pada peta dunia Islam abad XIII H./XIX M. dapat dilihat bahwa selain dari dunia Ottoman yang sedang sakit, Persia yang lemah, dan jantung Semenanjung Arab, sisa wilayah kekuasaan dunia Islam yang dijajah dalam satu bentuk atau bentuk lainnya oleh berbagai kekuatan Eropa dan, dalam kasus Turkistan Timur, oleh Cina. Perancis memerintah Afrika Utara, beberapa negara Afrika barat dan tengah, dan, setelah runtuhnya Kekaisaran Ottoman setelah Perang Dunia I, Suriah dan Lebanon. Inggris menguasai sebagian besar Muslim Afrika, Mesir, Muslim India, sebagian

[170] Lihat di antaranya pada Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization* (New York: HarperCollins, 2002), 148-152; Ibrahim M. Abu Rabi', ed., *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2006), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muslim yang berbahasa Melayu, dan, setelah Perang Dunia I, Irak, Palestina, Yordania, Aden, Oman, dan Teluk Persia Emirat Arab.[171]

Selanjutnya Belanda memerintah Jawa, Sumatera, dan sebagian besar bagian lain dari Indonesia dengan tangan besi. Rusia secara bertahap memperluas kekuasaannya atas daerah-daerah Muslim seperti Daghestan dan Chechnya serta Caucasia rendah dan Asia Tengah. Orang-orang Spanyol menguasai bagian Afrika Utara pada saat mereka menaklukkan Muslim Filipina dan memaksa banyak orang untuk menjadi Katolik. Portugis kehilangan kepemilikan luas mereka sebelumnya di Samudera Hindia dan koloni dikendalikan dengan populasi Muslim yang hanya sedikit. Dalam konteks ini gerakan abad kemerdekaan negara-negara Islam mulai mencuat dengan basis etos agama Islam dan nasionalisme, yang mulai menembus dunia Islam dari Barat ke tingkat yang lebih besar lagi, dan menjadi lebih kuat selama abad XX.[172]

Dengan runtuhnya Kekaisaran Ottoman pada akhir Perang Dunia I, yang sekarang adalah Turki menjadi negara merdeka dan negara pertama dan hanya di dunia Islam yang mengklaim sekularisme sebagai dasar ideologi negara tersebut. Banyak negara mantan wilayah Eropa, yang telah mencari kemerdekaan sebelumnya, menjadi negara merdeka, sedangkan provinsi Arabnya ke selatan, sebagaimana telah disebutkan, jatuh di bawah kekuasaan kolonial Perancis dan Inggris secara langsung. Di Semenanjung Arab keluarga Saudi bersekutu dengan Wahhabi, gerakan keagamaan yang agresif dan kadang-kadang keras, di Najd sejak abad XII H./XVIII M. Najd dan Hijaz bersatu pada tahun 1926 dan

[171] Nasr, Islam: Religion, History, and Civilization, 148-152.
[172] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendirikan Kerajaan Saudi seperti yang dikenal saat ini. Hanya tepi semenanjung dari Laut Arab ke pantai selatan Teluk Persia tetap berada di bawah kekuasaan Inggris, yang memerintah dengan bantuan shaykh lokal dan pangeran, atau amir. Mesir ditahan kedaulatan nominal, meskipun pada kenyataannya Mesir di bawah pengaruh Inggris.[173]

Pada akhir Perang Dunia II, dengan gelombang antikolonialisme yang melanda dunia, gerakan kemerdekaan mulai terjadi di seluruh dunia Islam. Segera setelah perang, India dipartisi menjadi Muslim Pakistan, sebagai bangsa Muslim terbesar, dan India sebagai bangsa mayoritas Hindu, di mana minoritas Muslim yang cukup besar terus hidup di sana. Pakistan sendiri dipartisi pada tahun 1971 menjadi Pakistan dan Bangladesh. Demikian juga segera setelah Perang, setelah pertempuran berdarah, Indonesia merdeka dari Belanda, diikuti oleh Malaysia. Di Afrika, negara-negara Islam di Afrika Utara melawan kolonialisme Prancis, mendapatkan kemerdekaan mereka pada 1950-an, kecuali untuk Aljazair, di mana pertempuran sengit untuk kemerdekaan, yang mengakibatkan kematian satu juta warga Aljazair, berlangsung. Aljazair akhirnya menjadi sepenuhnya merdeka pada tahun 1962. Demikian juga dengan negara-negara Islam dari Afrika Hitam memperoleh satu kemerdekaan mereka demi satu dari Inggris dan Perancis, meskipun pengaruh ekonomi yang kuat dari mantan penguasa kolonial berlanjut sampai hari ini.[174]

Pada 1970-an hampir seluruh dunia Islam setidaknya secara nominal merdeka kecuali untuk wilayah yang masih berada dalam kekaisaran Soviet dan Turkistan

[173] Ibid., 149-150.
[174] Ibid., 150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Timur. Dengan pecahnya Uni Soviet pada tahun 1989, bagaimanapun, wilayah mayoritas Muslim dari kedua Caucasia dan Asia Tengah menjadi merdeka. Hanya wilayah Muslim dikuasai oleh Rusia pada abad XIII H./XIX M. dan dianggap sebagai bagian dari masa kini oleh Rusia tetap berada di bawah dominasi politik eksternal, seperti yang dilakukan di daerah Muslim di China dan Filipina bersama dengan Kashmir dan wilayah Palestina.[175]

Lebih jauh menurut Nasr, kemerdekaan negara-negara Islam di zaman modern tidak berarti kemandirian budaya, ekonomi, dan sosial yang sesungguhnya. Jika ada, setelah kemerdekaan politik banyak bagian dunia Islam menjadi bagian budaya bahkan lebih ditundukkan dari budaya Barat sebelumnya. Selain itu, bentuk yang sangat tampak dari negara-bangsa yang dikenakan pada dunia Islam dari Barat adalah alien dengan sifat masyarakat Islam dan merupakan penyebab ketegangan internal yang besar di banyak wilayah. Di satu sisi, ada keinginan sebagian umat Islam untuk persatuan Islam yang bertentangan dengan segmentasi umat dan pembagian dunia Islam tidak hanya menjadi kuno, tetapi sering disalahpahami dan merupakan buatan yang baru. Di sisi lain, ada keinginan yang kuat untuk melestarikan identitas dan karakter dari dunia Islam sebelum serangan peradaban Barat modern, invasi yang nilainya terus berlanjut.[176]

Keberlanjutan nilai tersebut menjadi ketegangan di dunia Islam dalam upaya pelestarian identitas dan karakternya. Sejarah kontemporer dunia Islam ditandai dengan ketegangan ini dan ketegangan lainnya, seperti yang terjadi antara tradisi dan modernisme, ketegangan yang kehadirannya sangat membuktikan

[175] Ibid.
[176] Ibid., 151-152.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa tidak hanya Islam tetapi juga peradaban Islam masih hidup. Ketegangan ini sering mengakibatkan pergolakan dan kerusuhan yang menunjukkan bahwa, meskipun kondisi yang melemah peradaban ini karena penyebab eksternal dan internal selama dua abad terakhir (abad XIX dan abad XX), dunia Islam adalah realitas hidup dengan nilai-nilai agama dan budaya sendiri yang tetap sangat banyak hidup untuk lebih dari 1,2 miliar pengikut Islam yang tinggal di tanah yang membentang dari Timur ke Barat.[177]

Dalam hemat penulis, narasi studi kritis Sayyed Husein Nasr di atas memunculkan tiga poin penting tentang periode waktu dan realitas historis era kontemporer di dunia Islam. *Pertama*, era kontemporer dunia Islam berawal dari pasca Perang Dunia II. *Kedua*, awal periode ini bersamaan dengan semangat antikolonialisme yang melanda dunia. Semangat antikolonialisme dapat dipahami sebagai ekspresi keinginan mandiri yang terlepas dari hegemoni kekuasaan negara-negara kolonial Barat yang bermisi ekplorasi kekayaan, kristenisasi, dan westernisasi. *Ketiga*, adanya keinginan untuk melestarikan identitas dan karakter dari dunia Islam berhadapan dengan invasi nilai budaya Barat yang masih berlanjut dan hal ini berakibat munculnya ketegangan internal dunia Islam. Di antara indikasi ketegangan ini adalah adanya pergolakan dan kerusuhan di sebagian wilayah dunia Islam.

b. Pemikiran dan Gerakan Islam Kontemporer

Realitas ketegangan budaya dan problem-problem kontemporer di dunia Islam sebagaimana penjelasan di atas menjadi perhatian serius para pemikir dan aktivis

[177] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

progresif kontemporer di kalangan muslim sehingga melahirkan konsep "reformasi pemikiran Islam" dari Nasr Abu Zayd[178] dan konsep "pemikiran Islam kontemporer" dari Ibrahim M. Abu-Rabi'[179]. Masing-masing konsep ini memberikan tekanan perhatian pada topik-topik dan tokoh-tokoh pemikir muslim kontemporer. Abu Zayd pada konsep "reformasi pemikiran Islam", dalam konteks pemikiran Islam kontemporer yang penulis maksudkan, memfokuskan perhatian pada problem-problem kontemporer abad XX yang meliputi tujuh topik yang dilengkapi oleh eksplorasi dua kasus, yakni: (1) emergensi politik Islam yang terjadi di Mesir, Iran, dan Iraq, serta Indonesia, (2) rentang gerakan dari Reformasi (*Iṣlāḥ*) ke Tradisionalisme (*Salafīyah*), (3) isu negara Islam, (4) politisasi al-Qur'an, (5) debat intelektual tentang al-Qur'an sebagai teks literer, (6) Islam kultural di Indonesia; demokrasi, kebebasan berpikir, dan hak asasi manusia (kasus 1), dan (7) negara Islam di Iran (kasus 2).[180]

Dengan tujuh topik tersebut pada akhirnya Abu Zayd meyimpulkan bahwa Barat selalu ada dalam perdebatan tentang 'Islam dan modernitas' di Mesir, Turki, Indonesia, India, dan Iran serta wilayah-wilayah lainnya. Ketika Barat kultural menstimulasi dan mendukung adopsi nilai-nilai modern, maka Barat politis memiliki nilai-nilai ini. Lebih jauh, hal ini secara aktual telah

---

[178] Nasr Abu Zayd, with the assistance of Dr. Katajun Amirpur and Dr. Mohamad Nur Kholis Setiawan, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

[179] Ibrahim M. Abu-Rabi', ed., *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2006).

[180] Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, 37-79. Pada pembahasan tantang abad sebelumnya, yakni abad XIX, Abu Zayd menyebutkan bahwa pioner reformasi pemikiran Islam adalah Jamāl al-Dīn al-Afghānī. Pada abad XIX ini reformasi pemikiran Islam merespons empat problem mayor; (1) tantangan modernitas, (2) emergensi ulama baru, (3) emergensi tafsir baru al-Qur'an dalam kaitan dengan kritisisme Hadis (pemikiran ulang Sunnah), dan (4) pemikiran ulang makna al-Qur'an yang berkenaan dengan Islam dan Sains serta Islam dan Rasionalisme.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mencetuskan resistensi yang riuh terhadap modernisasi yang dilihat sebagai sebuah Westernisasi yang mengabadikan hegemoni Barat. Kasus Iran merupakan contoh yang paling nyata keberhasilan implementasi Islamisme dan pendirian negara teokratis. Meskipun demikian, pada puncak sikap mental anti-politik Barat, para intelektual Iran aktif menerjemahkan dan menerbitkan teks-teks filsafat yang terkenal dari Barat, dengan demikian melapisi jalan perdebatan yang kuat dan bersemangat.[181]

Fakta bahwa muslim Iran telah merasakan Islamisme memungkinkan mereka mengkritik pengalaman mereka sendiri dan berjuang untuk negara demokratis dan liberal yang hak asasi manusia dapat dipelihara dan dilindungi. Pada saat yang sama, satu fakta dapat diangkat, bahwa keberhasilan revolusi Iran merupakan basis untuk pendirian bukan dalam bentuk kekhalifahan atau *imāmīyah*, tetapi Republik, sebuah sistem politik Barat. Sistem pilihan parlementer dan presidensial –dengan batas-batas hukum Islam—merupakan bagian dan paket model status sebagai negara bagian yang diadopsi oleh Iran. Peranghkat demokratis ini berarti bahwa warga Iran dapat mempunyai hak pilih kebebasan bagi mereka yang menghendaki perubahan ideologi keagamaan Iran. Akan tetapi Barat Politis, yakni Amerika Serikat, mencegah perkembangan positif ini ketika Mr. Bush mendeklarasikan Iran sebagai bagian 'Poros Kejahatan' (*Axis of Evil*), di samping Iraq dan Korea Utara.[182]

Nasr Abu Zayd juga mempresentasikan para pemikir Islam terpilih tentang Islam, Shari'ah, demokrasi, dan hak asasi manusia pada era kontemporer dengan

[181] Ibid., 78-79.
[182] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tekanan pemikiran mereka masing-masing, yakni: (1) "*Rethinking Islam*" Muhammed Arkoun (Algeria, 1928); (2) "*Sharia and Human Rights*" Abdullah Ahmed An-Naim (Sudan, 1946); (3) "*Feminist Hermeneutics*" Riffat Hassan (Pakistan, 1943) dan lainnya; (4) "*European Islam*" Tariq Ramadan (Swiss, 1962); dan (5) "*Rethinking Sharia, Democracy, Human Rights, and the Position of Women*" Nasr Hamid Abu Zayd (Mesir, 1943).[183] Hal ini memberikan deskripsi sebagian topik-topik pemikiran Islam kontemporer. Deskripsi seperti ini diberikan juga oleh Ibrahim M. Abu-Rabi'.

Ibrahim M. Abu-Rabi' berpandangan bahwa konsep "pemikiran Islam kontemporer" merefleksikan sebuah variasi yang luas tentang kekinian intelektual yang mendominasi dunia muslim kontemporer sejak akhir Perang Dunia II, sejak munculnya proses negara-bangsa dan permulaan dekolonisasi. Terdapat empat gerakan intelektual mayor yang mendominasi kehidupan intelektual muslim kontemporer, yaitu: (1) nasionalisme, (2) Islamisme, (3) Westernisasi, dan (4) ideologi negara. Setiap kategori gerakan intelektual ini memuat variasi posisi yang berbeda yang berkaitan dengan hal-hal kenegaraan, keagamaan, politik, sosial, isu ekonomi, dan problem-problem tertentu.[184]

Menurut Abu-Rabi', karena kompleksitas dunia muslim kontemporer dan keadaan dinamika politik yang memunculkan negara-bangsa di dunia, maka tidak mungkin dilakukann pembahasan hanya satu jenis sejarah intelektual Islam kontemporer dan oleh karenanya bersifat multipel. Sejarah intelektual Islam

[183] Ibid., 83-102. Tahun-tahun kelahiran yang penulis sebutkan direferensikan pada sumber-sumber biografi para tokoh yang bersangkutan.
[184] Abu-Rabi', ed., The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought, 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

multipel ini merefleksikan tiga kriteria; (1) perbedaan tren-tren intelektual pada setiap sejarah intelektual, (2) pokok isu dan problem yang dimiliki oleh setiap sejarah intelektual, dan (3) *starting point* setiap sejarah intelektual. Sebagai contoh, sejarah intelektual di Asia Selatan adalah partisi India dan Pakistan pada tahun 1947 serta persoalan-persoalan dan beban intelektual, moral, dan politik yang disebabkan oleh partisi tersebut.[185]

Pada kasus Indonesia, sejarah intelektual Indonesia kontemporer bermula setelah kemerdekaan negara tersebut pada tahun 1945 dan sebagai respons terhadap problem-problem besar sejak masa kemerdekaan. Dalam inti yang sama, sejarah intelektual Arab di Timur Tengah dan Afrika Utara bermula dengan serangan proses dekolonialisasi pada tahun 1950-an dan 1960-an dan konstruksi negara-bangsa di wilayah-wilayah yang berbeda di dunia Arab. Pada bagian lain, pemikiran Turki kontemporer memiliki eksistensinya terhadap eksperimen Kemal dan fondasi Republik Turki Modern pada tahun 1923.[186]

Lebih jauh, jika diperhatikan secara seksama fakta-fakta historis yang ada, muncul berbagai gerakan muslim era kontemporer dengan penekanan substansinya masing-masing. Mereka berusaha merespons dan berkontribusi secara progresif untuk menghadapi dan menyelesaikan problem-problem kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam. Di antara problem-problem ini adalah minoritas muslim (*muslim diaspora)*, gender, hak asasi manusia, politik, dan radikalisme, di samping problem-problem pada sisi epistemologi keilmuan dan tantangan realitasnya. Seiring dinamika historis, gerakan-gerakan progresif dan radikal menampilkan sosoknya

[185] Ibid., 3.
[186] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara tandas, bahkan dalam episode-episode tertentu ada indikasi kompetisi di antara mereka. Pada bagian lain, sejumlah pemikir muslim kontemporer memilih peran-peran tertentu yang diminati oleh mereka masing-masing; sebagian dari mereka memilih peran sebagai intelektual saja, sedang sebagian lainnya memilih peran sebagai intelektual dan sekaligus pelaku gerakan.

Dalam kajian Mansoor Moaddel dan Kamran Talattof[187] serta John L. Esposito[188], perkembangan Islam pada era kontemporer selama abad-abad ke-19 dan ke-20 terdeskripsikan melalui karya-karya penulis muslim dan respons mereka terhadap realitas dunia kontemporer yang selalu berubah. Dalam hal ini terdapat kontribusi gerakan-gerakan tradisionalis, reformis, nasionalis, sekuler, radikal, fundamentalis, liberal, dan feminis. Dalam kontribusi ini menarik untuk diperhatikan interpretasi kontemporer dari isu-isu seperti hak asasi manusia, pluralisme agama, interpretasi al-Qur'an, hukum Islam, isu gender, perang, dan perdamaian.

Dari dua kajian tersebut dapat dipetakan secara tematis gerakan-gerakan Islam era kontemporer ke dalam dua klasifikasi tema, yaitu interpretasi modern Islam dan Islam kontemporer. Pada tema pertama terdapat empat topik sebagai berikut:

1) Interpretasi pendahuluan, dengan kontribusi dari (a) Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, perintis modernisme Islam (Iran, 1838/1839-1897) tentang agama dan ilmu pengetahuan, (b) anonim (muslim Mu'tazilah) tentang liberalisme sosial,

---

[187] Mansoor Moaddel dan Kamran Talattof (eds.), *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader* (New York: St. Martin's Press, 2000).

[188] John L. Esposito, *Islam, the Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1998). Lihat juga sebagai pengayaan referensi pada Kenneth W. Morgan, *Islam, the Straight Path: Islam Interpreted by Muslims* (New Delhi: Narindra Prakash Jain Por, 1993).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(c) Muhammad Farid Wajdi (Mesir, 1875-1954) tentang Islam dan peradaban, (d) Shibli Nu'mani (India/Pakistan, 1957-1914) tentang sejarah Islam.[189]

2) Reformasi dan pembaruan Islam, dengan kontribusi dari Muhammad Abduh (Mesir, w.1905) tentang hukum Islam dan Qur'an.[190]

3) Politik di Mesir dan Sub-Benua India, dengan kontribusi dari (a) Ali Abd al-Raziq (Mesir, 1888-1966) tentang khalifah, (b) Chiragh Ali (India/Bengladesh; 1844-1895) tentang jihad, (c) Sayyid Ahmad Khan (India/Pakistan, 1817-1898) tentang kebebasan pendapat, (d) Hasan al-Banna (Mesir, 1906-1949) dan Ikhwan al-Muslimin tentang pesan-pesan ajaran dan arah menuju pencerahan, (e) Sayyid Abul A'la Mawdudi (Pakistan; 1903-1979) tentang hak asasi dalam Islam, perlawanan terhadap rasionalisme, dan politik Islam.[191]

4) Agama dan politik, dengan kontribusi dari Sayyid Quṭb (Mesir, 1906-1966) tentang keadilan sosial dan manajemen projek (*Ma'ālim fī al-Ṭarīq/Milestones*).

Pada tema kedua, Islam kontemporer, terdapat lima topik sebagai berikut:

1) Kebangkitan Islam, dengan kontribusi dari (a) Ali Shariati (Iran, 1933-1977) tentang jihad dan (b) Ayatollah Ruhollah Khomeini (Iran, 1900-1989) tentang pemerintahan dan negara Islam.[192]

2) Militansi, aktivisme, dan ekstremisme, dengan kontribusi dari (a) Abdullah Yusuf Azzam (Palestine; 1941-1989), ko-pendiri al-Qaedah bersama Osama bin Laden, tentang deklarasi perang, (b) Fron Penyelamatan Islam Algeria

---

[189] Moaddel dan Talattof (eds.), *Modernist and Fundamentalist..,* 23-40, 123-134, 135-143, 135-143, 53-69; Esposito, *Islam, the Straight Path*…, 125-145.
[190] Moaddel dan Talattof (eds.), *Modernist and Fundamentalist..,* 41-51.
[191] Ibid., 95-108, 71-94, 109-121, 207-221, 263-271; Esposito, *Islam, the Straight Path*…, 142-157.
[192] Moaddel dan Talattof (eds.), *Modernist and Fundamentalist..,* 247-250; Esposito, *Islam, the Straight Path*…, 159-169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentang negara Islam (1989), (c) masyarakat persaudaraan Muslim dan pemilihan umum tahun 1997 di Jordan, (d) Ishaq Ahmad Farhan dan Partai Fron Aksi Islam di Jordan.[193]

3) Islam dan Barat, dengan kontribusi dari (a) Ali Shariati (Iran, 1933-1977) tentang Barat, (b) Jalal-I Ahmad (Iran, 1923-1969) tentang "*westoxication*" (mabuk barat), (c) Mawdudi (Pakistan; 1903-1979) tentang Kebaratan, (d) Khomeini (Iran, 1900-1989) tentang kapitulasi, (e) Sultani (Morocco, 1975) tentang Islam.[194]
4) Islam dan perubahan, dengan kontribusi dari (a) Chiragh Ali (India/Bengladesh, 1844-1895) tentang poligami, (b) Ahmad Khan (India/Pakistan, 1817-1898) tentang hak-hak perempuan dan gaya hidup, (c) Qasim Amin (Mesir, 1863-1908) tentang kebebasan perempuan, (d) Zein-ed-Din (Ottoman/Lebanon, 1928) tentang jilbab, (e) Rifa'at Badawi al-Tahtawi (Mesir, 1801-1873) tentang hak-hak sipil, (f) 'Abd al-Latif Sultani (Morocco; 1975) tentang jilbab, (g) Murtadha Mutahhari (Iran, 1919-1979) tentang jilbab, (h) Hasan al-Turabi (1932-2016) tentang perempuan dalam Islam dan masyarakat Muslim.[195]
5) Islamisasi, dengan kontribusi dari Khurram Murad (Pakistan; 1932-1996) tentang dakwah kepada non-Muslim di Barat.[196]

---

[193] Moaddel dan Talattof (eds.), *Modernist and Fundamentalist..,* 273-300, 301-307, 310-313; Esposito, *Islam, the Straight Path*…, 169-200.
[194] Moaddel dan Talattof (eds.), *Modernist and Fundamentalist..,* 315-323, 343-357, 325-331, 333-339, 341-342; Esposito, *Islam, the Straight Path*…, 200-222.
[195] Annemarie Schimmel, *Islam an Introduction*, 2nd Edition (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), 101-106; Moaddel dan Talattof (eds.), *Modernist and Fundamentalist..,* 145-157, 159-161, 183-188, 163-181, 189-196, 359-360, 361-372,; Esposito, *Islam, the Straight Path*…, 223-241.
[196] Esposito, Islam, the Straight Path…, 242-252.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain para pemikir dan tokoh gerakan yang disebutkan di muka, dalam hemat penulis, terdapat para pemikir muslim kontemporer lainnya yang dapat disebutkan di sini sebagai representasi, yakni: Hassan Hanafi (Mesir, 1935), Asghar Ali Engineer (India, 1939) dan Farid Esack (Afrika Selatan, 1959) di bidang teologi pembebasan; Seyyed Hossein Nasr (iran, 1933) di bidang filsafat Islam; Muhammad 'Abid al-Jabiri (Maroko, 1936) di bidang pemikiran epistemologi keilmuan; Ibrahim M. Abu-Rabi' (Palestina, 1956) di bidang relasi Kristen-Muslim; Fatima Mernissi (Maroko, 1940) dan Amina Wadud (Maryland, 1952) di bidang pemikiran gender; Abdullah Saeed (Maldives, 1964) di bidang metodologi tafsir al-Qur'an dan studi Islam; Muhammad Shahrur (Syiria, 1938), Khaled Abou el-Fadl (Kuwait, 1963), dan Jasser Auda di bidang pemikiran hukum Islam; Muhammad Sa'id al-'Ashmawi (Mesir, 1932-2013) di bidang pemikiran politik; Shaykh M.R. Bawa Muhayaddeen (India, 1916-1986)**,** Mawlana Shaykh Muhammad Hisham Kabbani (Lebanon, 1945), dan Idries Shah (India, 1924-1996) di bidang tasawuf; Muhammad Fethullah Gülen (Turki, 1941) di bidang sufisme dan "*interfaith and intercultural dialogue*". Pemikiran mereka memperlihatkan arus besar gelombang intelektual dan aktivisme di dunia Islam era kontemporer. Pemikiran mereka merupakan refleksi intelektual untuk merespons sejumlah problem internal umat Islam maupun problem eksternal dalam relasinya dengan dunia global.

Sebagai kelengkapan kajian teori pada bagian ini, penulis memandang penting untuk menghadirkan teori pemikiran dan gerakan Islam yang diberikan oleh Abdullah Saeed. Saeed menguraikan enam tren yang luas dari pemikiran Islam dan berusaha untuk menemukan gagasan "Islam progresif" dan "Muslim

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

progresif" dalam tradisi Islam. Dia melanjutkan pemeriksaan terhadap tujuh metode penafsiran al-Qur'an dan mengusulkan metodologi alternatif untuk menafsirkan teks suci agar pesannya relevan dengan abad ke-21.

Enam tren pemikiran Islam yang dmaksudkan oleh Saeed adalah: (1) legalis-tradisionalis, yang penekanannya pada hukum yang dikembangkan dan ditafsirkan selama periode pramodern; (2) kelompok puritan teologis, yang fokusnya terutama pada masalah etika dan doktrin; (3) Islamis politik, yang lebih tertarik untuk membangun negara Islam; (4) ekstremis Islam, yang memberikan sanksi kekerasan terhadap kelompok yang mereka anggap musuh mereka, apakah muslim atau non-muslim; (5) kelompok sekuler, yang menganggap agama pada dasarnya adalah urusan pribadi; dan 6) kelompok ijtihadis progresif atau penafsir modern iman. Menurut Saeed, muslim progresif berada di bawah kategori terakhir.[197]

Menurut Saeed, tugas utama kelompok progresif adalah memikirkan kembali, menafsirkan kembali, dan menjunjung tinggi nilai-nilai universal Islam. Untuk tujuan ini, beberapa istilah yang digunakan oleh mereka untuk menggambarkan "Islam progresif" adalah keadilan, kesetaraan gender, reklamasi Islam sebagai proyek peradaban, keterlibatan kritis dengan tradisi Islam, dan pluralisme dan dialog antariman. Alasan yang mendasari kelompok progresif adalah dengan mengadaptasi cara-cara umat Islam melihat al-Qur'an, mereka juga dapat mengakomodasi pesan al-Qur'an untuk mengatasi kebutuhan dunia modern. Dengan demikian, kelompok progresif harus memainkan bagian dari intelektual

[197] Abdullah Saeed, "Progressive Muslims and the Interpretation of the Qur'an Today," dalam Barry Desker (Director), *Progressive Islam and the State in Contemporary Muslim Societies* (*Report on a Conference), 7-8 March 2006* (Nanyang Avenue, Singapore: The Institute of Defence and Strategic Studies, Nanyang Technological University, 2006), 4-5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akademik dan aktivis sosial secara bersama-sama, melancarkan perjuangan untuk dunia yang lebih baik. Saeed selanjutnya menyarankan bahwa satu jalur yang mungkin dapat diambil oleh perjuangan ini adalah komitmen untuk ijtihad atau pemikiran kritis. Atas dasar alasan pendisiplinan dan independen, ijtihad secara tradisional dilakukan dengan tujuan memberikan solusi Islam untuk masalah-masalah yang tidak diperhitungkan sebelumnya. Hal ini memerlukan pembacaan yang segar terhadap teks, sambil juga tetapmemperhatikan nilai-nilai tradisional Islam.[198]

Muslim progresif dibedakan oleh Saeed ke dalam sepuluh kriteria utama: (1) menunjukkan tingkat kepercayaan diri yang relatif pada saat menafsirkan kembali atau menerapkan kembali hukum dan prinsip-prinsip Islam; (2) percaya bahwa kesetaraan gender didukung oleh Islam; (3) berpandangan bahwa semua agama pada dasarnya sama dan harus diabadikan secara konstitusional; (4) berpandangan bahwa semua manusia juga sama; (5) mengklaim bahwa keindahan merupakan bagian inheren dari tradisi Islam, apakah ditemukan dalam seni, arsitektur, puisi, atau musik; (6) berdebat untuk kebebasan berpendapat, berkeyakinan, dan berserikat; (7) menunjukkan kasih sayang terhadap semua makhluk hidup; (8) mengakui hak "orang lain" untuk eksis dan makmur; (9) memilih moderasi dan non-kekerasan untuk memecahkan masalah sosial mereka sendiri; (10) memanifestasikan kemudahan dan semangat ketika membahas isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam ruang publik.[199]

Saeed menunjukkan tujuh pendekatan utama muslim progresif terhadap al-Qur'an: (1) memperhatikan konteks dan dinamika sosio-historis; (2) pengakuan

[198] Ibid.
[199] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa ada topik-topik tertentu yang al-Qur'an tidak menjelaskannya karena waktu mereka belum tiba; (3) setiap pembacaan teks suci harus dipandu oleh cita-cita belas kasih, keadilan, dan kejujuran; (4) pengakuan bahwa al-Qur'an mengakui hierarki nilai-nilai dan prinsip-prinsip; (5) diizinkan untuk pindah dari contoh-contoh konkret ke generalisasi dan sebaliknya. (6) kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks-teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan keasliannya; dan (7) fokus unggulan pada kebutuhan umat Islam kontemporer.[200]

Paparan teoretis tersebut dapat dipahami bahwa Saeed mengartikulasikan model baru untuk cara muslim progresif mampu menafsirkan al-Qur'an. Dia menekankan bahwa mereka harus terlebih dahulu meneliti peran al-Qur'an sebagai teks suci untuk penerima pertama. Selanjutnya, mereka harus mempertimbangkan pandangan dunia, adat istiadat, dan kepercayaan orang-orang yang dituju. Dengan pertimbangan ini, ada kemungkinan untuk menjelaskan makna al-Qur'an menjadi kontekstual untuk realitas sosial tertentu. Selanjutnya, paralel dapat ditarik antara bentuk ijhtihad yang dipraktikkan oleh komunitas pertama dan penerima al-Qur'an saat ini. Selanjutnya kebenaran universal dari teks suci akan bersinar, didasarkan pada dunia kontemporer.

Pada akhirnya, variasi pemikiran dan gerakan Islam kontemporer, sebagaimana pembahasan di muka, memperlihatkan karakter khasnya masing-masing, tetapi dari variasi ini dapat dirumuskan pola umum struktur pemikiran dan gerakan Islam kontemporer yang tersusun atas empat belas komponen, yaitu: (1) sumber dan sendi pokok Islam, (2) kenabian, (3) warisan tradisi Islam, (4)

[200] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum, (5) metodologi, (6) konsep-konsep tentang Islam dan muslim, (7) konsep-konsep perbandingan tentang Islam dan khazanahnya, (8) keprilakuan, (9) sains dan teknologi, (10) politik, (11) interaksi sosial, (12) realitas Islam dan muslim, (13) problem-problem umat Islam, dan (14) solusi progresif. Komponen-komponen ini bergerak secara hirarkis dan sirkular. Gerak hirarkis menunjukkan relasi vertikal-interaktif dari komponen tertinggi sampai komponen terendah, dengan kemungkinan adanya relasi multikomponen. Gerak sirkular menunjukkan relasi referensial dari komponen terendah yang berusaha melacak sumbernya pada komponen tertinggi untuk pemenuhan solusi progresif atas problem-problem yang dihadapi oleh umat Islam pada era kontemporer ini. Struktur ini penulis visualisasikan ke dalam gambar terlampir.

3. Urgensi Sufisme Dakwah pada Era Kontemporer

Menurut Rabia Nasir dan Arsheed Ahmad Malik, pentingnya sufisme di era kontemporer ini ada pada substansi tasawuf sebagai pengetahuan dan peran praksisnya untuk mengatasi problem-problem keperilakuan. Nasir dan Malik menjelaskan bahwa pengetahuan tentang tasawuf akan membimbing mereka untuk mengetahui semua tentang apa Islam itu; ketika seseorang mulai bergerak di jalan kehidupan Sufi, ia akan mengerti jawaban dari pertanyaannya. Sebagaimana diketahui, bahwa sufi adalah orang yang mengikuti Sunnah dan menjalani hidup seperti itu dari Nabi Muhammad saw. Urgensi ini dapat dilihat jika diperhatikan tragedi WTC Burn 9/11. Kebanyakan orang mudah memberikan identitas tertentu bagi agama tanpa memiliki pengetahuan yang mendalam tentang hal itu. Politikus mulai membuat pikiran tentang persepsi masyarakat umum terhadap

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam dan menginginkan mereka berpikir bahwa Islam adalah teroris.[201] Kesan ini muncul akibat pemahaman tentang totalitas Islam yang jauh dari substansi sufisme. Oleh karena itulah sufisme teruji untuk memberikan bimbingan kepada umat manusia sampai ke bentuk praksis keperilakuan dalam rangka merespons terhadap kesan dan vonis terorisme Islam.

Nasir dan Malik melanjutkan pandangannya bahwa sufisme memberikan bimbingan kepada umat manusia di segala usia secara berkelanjutan. Setiap agama memiliki beberapa prinsip dasar. Prinsip dasar Islam adalah iman kepada kepada Tuhan dan Nabi. Umat manusia pada saat ini tidak memahami hal itu secara terus-menerus namun menyembunyikan prinsip dasar Islam serta agama-agama lainnya. Saat ini umat manusia telah kehilangan saluran persaudaraan dan hubungan manusia. Tidak ada kepatuhan terhadap prinsip-prinsip agama, tidak mengikuti sunnah Nabi. Tidak ada cinta, kasih sayang, dan keadilan; apa yang tersisa adalah manipulasi, eksploitasi, ketidakjujuran, keserakahan. Untuk konteks inilah sufisme menawarkan obat untuk kejahatan-kejahatan ini. Sufisme menawarkan dukungan kepada setiap individu dengan melatihnya di dalam nilai-nilai yang diperlukan seperti menghormati hubungan dan kehidupan, apresiasi kepada cinta. Untuk keperluan ini sufisme mengajarkan nilai-nilai sebagai berikut:

a. Sufisme mengajarkan dan mengarahkan kepada kehidupan dan nilai-nilai yang dipegang oleh Nabi Muhammad saw;
b. Sufisme mengajarkan untuk menghormati dan menghargai orang lain dan perlakuan yang sama untuk semua orang;

[201] Nasir dan Malik, "Role and Importance of Sufism in Modern World," 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Sufisme mengajarkan cinta kepada manusia, hewan, bunga, buah-buahan, daun, dan pohon, siang dan malam, dan semua ciptaan Tuhan;
d. Sufisme mengajarkan perkataan yang sopan, sehingga tidak ada orang yang terluka karena cinta adalah agama sufi;
e. Sufisme mengajarkan kemurnian pandangan untuk memastikan kemurnian jiwa;
f. Sufisme mengajarkan kita untuk menghindari hal-hal yang terlarang;
g. Sufisme mengajarkan kita untuk tidak menggunakan tangan dalam setiap perbuatan yang salah.[202]

Pandangan Nasir dan Malik tentang urgensi sufisme tersebut dapat ditarik secara lebih luas ke urgensi sufisme dakwah era kontemporer melalui kajian-kajian kritis atas realitas kontemporer dan mendialogkannya secara logis dengan substansi sufisme dakwah. Dari dialog inilah muncul urgensi sufisme dakwah era kontemporer atas dasar pemetaan realitas yang membentuk lima faktor kebutuhan, yaitu: (a) kebutuhan realitas historis terhadap spirit agama, (b) kebutuhan realitas historis terhadap penguatan citra rahmat Islam, (c) kebutuhan strategis terhadap seleksi pendekatan dakwah, (d) kebutuhan praktis terhadap varian partisipan dalam *social media*, dan (e) kebutuhan progresif terhadap pendekatan "*problems solving*" internal umat Islam. Masing-masing faktor kebutuhan ini dijelaskan secara ringkas sebagai berikut.

a. Faktor Kebutuhan Realitas Historis terhadap Spirit Agama

Faktor ini muncul dari inspirasi *core problem* dialektika modernisme dan posmodernisme. Dua sumber otoritatif (kajian Nasr dan Abu-Rabi') menjelaskan

[202] Ibid., 4-5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa arus sejarah kontemporer mendorong manusia untuk melepaskan diri dari kolonialisme pada abad modern dan hegemoni superioritas modernisme. Era kontemporer dikenal sebagai era poskolonialisme karena dorongan tersebut dalam bentuk semangat antikolonialisme yang melanda dunia pasca Perang Dunia II.[203] Selanjutnya Voll menjelaskan bahwa pada era kontemporer dunia bereaksi terhadap, bahkan, melawan kesewenangan modernisme yang mengandalkan sekularisasi sebagai bagian sentral dari proyek modernisasi. Sekularisasi ini memandang bahwa agama tidak penting; hanya ada dalam etalase doktrin dan ekspresi simbol-simbolnya; bahkan berpuncak pada kondisi masyarakat tanpa agama.[204] Reaksi posmodernisme terhadap modernisme selanjutnya melahirkan '*New Age Movement*' dan '*New Religious Movements*'.[205]

Pada kondisi tersebut muncul kebutuhan realitas historis terhadap sufisme dakwah. Sufisme dakwah berposisi urgen karena dibutuhkan untuk merespons dan memenuhi kebutuhan era kontemporer terhadap spirit agama sebagai kebutuhan esensial manusia.

---

[203] Lihat *Nasr, Islam: Religion, History, and Civilization*, 149-152; Abu-Rabi', ed., The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought, 2.

[204] Voll, "Contemporary Sufism and Current Social Theory", dalam Bruinessen and Howell (eds.), Sufism and the 'Modern' in Islam, 282, menjelaskan: *In the middle of the twentieth century, 'secularization theory' became a central part of the theories of modernization. The separation of religion from politics and the broader processes of the secularization of society came to be seen as an inherent part of modernization. In this framework, as Swatos and Christiano (1999: 213) noted of Shiner's (1967) conceptual study, 'Secularization theory's claims mean the 'decline of religion', that is, religion's "previously accepted symbols, doctrines, and institutions lose their prestige and influence. The culmination of secularization would be a religionless society'.*

[205] Bruinessen and Howell (eds.), Sufism and the 'Modern' in Islam, 6; Ruslani (ed.), Wacana Spiritualitas Timur dan Barat, vi-vii; Solihin, Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara, 5-6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Faktor Kebutuhan Realitas Historis terhadap Penguatan Citra Rahmat Islam

Citra rahmat Islam tereduksi secara serius pada era kontemporer, terutama sejak tragedi *WTC Burn*, 11 September 2001 (tragedi 9/11).[206] Sejak tragedi ini, Islam diklaim sebagai agama teroris oleh Barat, meskipun terorisme bukan dominasi dunia Islam sebagaimana penjelasan Juergensmeyer[207] dan dalam realitas historis terdapat 'Perang Salib' (*Crusade*) dan '*Israel Violence*'. Sejak tragedi 9/11, Barat memandang Islam dengan perspektif campuran antara takut dan benci. Ernst and Martin menjelaskan bahwa tragedi tersebut meningkatkan secara dramatis *public interest* (perhatian publik) terhadap dunia Islam dibanding dengan dekade-dekade sebelumnya. Indikasi ini terbaca dari ruang-ruang kelas, toko-toko buku, komunitas profesional, sampai pada berbagai konferensi tentang topik-topik Islam. Bahkan kolepnya ekonomi Amerika Serikat pada tahun 2008 pun dikaitkan dengan Islam.[208]

Kesan bahwa Islam adalah agama teroris pada era kontemporer terus bergema sampai saat ini. Bahkan isu tentang teorisme dijadikan sebagai komoditas politis unggulan dalam kampanye periode-periode pemilihan presiden Amerika Serikat (AS) selaku negara adidaya, termasuk periode pemilihan teraktual tahun 2016. Donal Trump dalam kampanyenya secara tegas mengalamatkan terorisme kepada umat Islam dan meresponsnya dengan cara memutus jalur-jalur pendanaan dan migrasi. Kampanye Trump ini terbukti meningkatkan kebencian

---

[206] Lihat deskripsi pada Abu-Rabi', "A post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History" dalam Markham dan Abu Rabi' (eds.), *11 September: Religious Perspective on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications. 2002); Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement,* 1.
[207] Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence,* 13.
[208] Ernst and Martin (eds.), "Toward a Post-Orientalist Approach to Islamic Religious Studies," 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

warga AS kepada umat Islam. Sebaliknya, Hillary Clinton mengedepankan cara partisipatif warga AS untuk mengatasi terorisme dengan cara saling bekerjasama dan meningkakan pengawasan terhadap ancaman terorisme.[209]

Realitas tersebut memperlihatkan polaritas egoisme antara dunia Islam dan dunia Barat. Bagi Islam sendiri, realitas tersebut mereduksi citra rahmat Islam dan ini dapat berpengaruh secara kontraproduktif terhadap perkembangan Islam dan kehidupan umat Islam di berbagai belahan dunia. Dalam konteks inilah sufisme dakwah dibutuhkan pada era kontemporer karena sufisme dakwah menyediakan perangkat cara-cara bijaksana dan kontraegois serta mengedepankan sikap kontributif dan partisipatif, non-destruktif.

c. Faktor Kebutuhan Strategis terhadap Seleksi Pendekatan Dakwah

Faktor ini muncul dari kebutuhan strategis untuk menetapkan pendekatan dakwah yang dipandang akurat terhadap problem-problem pokok dan mayor dalam masyarakat era kontemporer. Mereka (muslim dan non-muslim) mengalami problem-problem dalam aspek-aspek keagamaan, kebudayaan, dan politis. Seiring dengan penguatan teknologi informasi, problem perbedaan agama dan budaya tampak semakin menguat dan dinamika politik internasional juga semakin menguat secara cepat. Kecepatan gerak sejumlah problem ini dapat bersifat linier dengan kemungkinan dampak positif dan negatifnya.

Kemungkinan dampak yang muncul dapat terjadi akibat karya semisal tesis kontroversial Samuel P. Huntington tentang *Clash of Civilizations?*[210] dan *The*

---

[209] "Trump vs. Clinton: Fighting Terrorism," http://www.pbs.org/weta/washingtonweek/blog-post/trump-vs-clinton-fighting-terrorism, August 23, 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order antara Islam dan Barat[211]. Pada karya terakhir ini Huntington menulis *Civilizations are the ultimate human tribes, and the clash of civilizations is tribal conflict on a global scale*. Stephen M. Walt menyatakan analisis yang menarik, bahwa karya Huntington menyebabkan problem yang semakin keruh dalam relasi antara Islam dan Barat, dan hal ini berpengaruh kontraproduktif. Analisis ini menunjukkan maksud ambisius Huntington dan paradigmanya yang menekankan kompetisi peradaban.[212] Karya-karya lain yang bernuasa alternatif adalah semisal kajian-kajian Meir Litvak, ed.[213] dan Shireen T. Hunter.[214]

Pada kondisi tersebut era kontemporer menghadapi tantangan yang serius dalam hubungan antarperadaban yang sangat menentukan terhadap dinamika hubungan internasional sekaligus masa depan dunia global. Oleh karena itu, dalam konteks dakwah, diperlukan pendekatan dakwah yang strategis untuk rekonsiliasi antarperadaban atau pada level di bawahnya, usaha-usaha untuk penciptaan proses-proses pengurangan ketegangan antarperadaban. Dalam hal inilah sufisme dakwah dibutuhkan karena menyediakan perangkat sikap-sikap akomodatif dan dialogis serta nilai-nilai universal yang terkait dengan kehormatan manusia (*human dignity, karāmat al-insān*).

---

[210] Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*; Summer 1993 (72, 3), 22-49.
[211] Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon and Schuster, A Touchstone Book, 1996), 207.
[212] Stephen M. Walt, "Building up New Bogeymen: The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order" *Foreign Policy*, Spring 97, Issue 106.
[213] Meir Litvak, ed., *Middle Eastern Societies and the West: Accommodation or Clash of Civilizations?* (Tel Aviv, Israel: The Moshe Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University, 2006).
[214] Shireen T. Hunter, The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence? (USA: Greewood Publishing Group Inc., 1998).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

d. Faktor Kebutuhan Praktis terhadap Varian Partisipan dalam *Social Media*

Faktor ini muncul dari inspirasi akselerasi informasi dan pertumbuhan pesat *social media*. Era kontemporer diidentifikasi sebagai abad media informasi atau, dalam istilah Ahmed, bertepatan dengan era media; dalam banyak cara yang mendalam, media merupakan dinamika pusat (*zeitgeist*), fitur yang mendefinisikan posmodernisme.[215] Perkembangan informasi dan pertumbuhan *social media* bergerak sangat pesat. Dalam perkembangan ini, nyatanya, sangat mungkin adanya akselerasi pasokan informasi dari berbagai sumber dan keterlibatan sosial untuk keperluan-keperluan yang bervariasi.

Dalam kondisi tesebut, sufisme dakwah berposisi urgen sebagai varian partisipan dalam dinamika *social media*, sehingga akelerasi informasi tersebut dapat memperoleh kontribusi sufisme dakwah dengan pasokan informasinya yang konstruktif, preventif, kuratif, atau bahkan solusional.

e. Faktor Kebutuhan Progresif terhadap Pendekatan "*Problem Solving*" Internal Umat Islam

Pada era kontemporer ini umat Islam mengalami problem-poblem internal semisal *muslim dispora*, gender, hak asasi manusia, dan idealisme pemerintahan Islam serta problem-problem lain dalam aspek-aspek pendidikan, ekonomi, dan politik. Problem-problem ini dapat dilihat di negara-negara Islam, di negara-negara yang berpenduduk mayoritas atau minoritas muslim, dan di berbagai belahan dunia lainnya. Sebagian problem ini disebutkan oleh Abu Zayd sebagaimana disebutkan di muka dalam konsepnya tentang "reformasi pemikiran

[215] Ahmed, Postmodernism and Islam: Predicament and Promise, 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam". Abu Zayd memfokuskan perhatian pada problem-problem kontemporer abad XX dengan tujuh topik yang dilengkapi oleh eksplorasi dua kasus di Indonesia dan Iran.[216]

Problem-problem tesebut menuntut adanya solusi. Sebagian solusi ini sudah diberikan oleh para tokoh pemikir dan aktivis di kalangan muslim sesuai dengan kapasitas, selera pendekatan, dan coak gerakan yang digunakan oleh mereka sebagaimana penjelasan di muka. Sebagian dari mereka berkapasitas intelektual organik dan sebagian lainnya berkapasitas intelektual non-organik. Sebagian dari mereka menggunakan pendekatan tafsir normatif dan sebagian lainnya menggunakan pendekatan interdisipliner atau multidisipliner. Sebagian dari mereka menggunakan corak gerakan reformis dan sebagian lainnya menggunakan corak gerakan progresif.

Variasi solusi tesebut merupakan bentuk-bentuk kontribusi yang berharga bagi lingkungan internal umat Islam maupun dalam konteks Islam sebagai agama rahmat bagi seluruh alam semesta. Pada sisi lain, terdapat peluang solusi dari aspek yang mampu mengurai skat-skat egoisme dan menghubungkan idealisme ideologis kelompok-kelompok muslim di berbagai belahan dunia. Pada sisi inilah sufisme dakwah berposisi urgen untuk memenuhi kebutuhan progresif terhadap pendekatan "*problem solving*" internal umat Islam.

Sufisme dakwah menyediakan perangkat dedikasi yang bersumber dari kedalaman *iḥsān*. Dengan *iḥsān* ini muslim pemikir dan aktivis dalam pelaksanaan dakwah berekspresi sebagai pelomba dalam kebajikan dan terbebas dari perbuatan

[216] Abu Zayd, Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis, 37-79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

zalim[217], menghiasi diri dengan akhlak yang luhur dan keluar dari akhlak yang rendah[218], merealisasikan keseimbangan jiwanya sehingga timbul kemampuannya menghadapi berbagai masalah kehidupan, bersikap moderat dan tidak terjerat oleh hawa nafsu[219], dan menempatkan seluruh kontribusi ke dalam landasan moral.[220]

4. Eksistensi Sufisme Dakwah pada Era Kontemporer

Eksistensi sufisme dakwah dalam sejarah memperlihatkan sosoknya yang signifikan dalam ekspansi Islam ke berbagai belahan dunia. Menurut John Renard, sufisme merupakan bagian signifikan dalam pengalaman kesejarahan muslim. Secara mudah, buku teks mendefinisikan sufisme sebagai "ekspresi mistis keimanan Islam.[221] Lebih jauh menurut Marshall G.S. Hodgson, sufisme merupakan arus utama tatanan sosial internasional. Dalam sufisme ini hubungan internasional diberi dukungan moral yang kuat, ketika *sharī'ah* sudah disediakan dan perguruan tinggi berbasis madrasah membantu untuk mempertahankan dalam bentuk konkret hubungan tesebut.[222]

Pada tempat pertama, banyak tarekat berskala internasional dan minimal pada awalnya ada subordinasi tertentu Pirs dan *khāniqah*, *zawīyah* pada jarak ke markas pimpinan tarekat, biasanya di makam pendirinya. Dengan cara ini, beberapa tarekat membentuk jaringan erat otoritas yang fleksibel yang tidak memperhatikan batas-batas politik pada saat itu dan mudah diperluas ke daerah-

---

[217] Ibn Taymiyah, *Al-Īmān,* 11.
[218] Al-Taftazanī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 168-169.
[219] Ibid., j.
[220] Ibid., 11.
[221] John Renard, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims* (Berkeley: University of California Press, 1996), 307.
[222] 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.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

daerah baru. Selain itu, kaum sufi cenderung secara alamiah toleran terhadap perbedaan lokal, sedang ulama *sharʿī* cenderung secara alamiah tidak toleran.[223] Kecenderungan toleransi dalam pendekatan sufisme ini merupakan cara yang sangat potensial dalam sejarah perkembangan dakwah ke berbagai belahan dunia.

Pada bagian pembahasan ini penulis menggunakan perspektif teori Abū al-Wafā' al-Taftazanī tentang tasawuf sebagai senjata keseimbangan jiwa bagi solusi terhadap problem kehidupan. Teori ini, dalam rangkaian empat komponen pendekatan sufisme dakwah, merupakan sumber inspirasi konseptual pada komponen ”orientasi praksis” (komponen keempat), sedang tiga komponen lainnya merupakan modal sufisme dakwah dengan kapasitas dan fungsi masing-masing komponen tersebut. Ketiga komponen ini dapat ditemui fakta-faktanya pada semua gerakan sufisme dakwah, khususnya sufisme dakwah era kontemporer, sebagaimana kajian teoretis tentang karakter historis sufisme dakwah di muka. Penjelasan ini diperlukan untuk pencapaian pemahaman yang sistematis tentang eksistensi sufisme dakwah era kontemporer. Untuk keperluan ini, penjelasan sistematis keempat komponen sebagai berikut:

a. Komponen pertama (landasan teologis) berfungsi sebagai landasan bertindak sufisme dakwah. Sumber inspirasi konseptualnya adalah Q.S. al-Naḥl [16]: 125; Q.S. Āli Imrān [3]: 104, 110; Abū Bakr al-Kattānī tentang dimensi-dimensi tasawuf (*ṣafā* dan *mushāhadah*); Imām al-Ghazālī tentang *wasīlah* bagi *mushāhadah*.
b. Komponen kedua (perangkat spiritual) berfungsi sebagai penyedia energi spiritualitas yang menghubungkan antara komponen pertama dan komponen

[223] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketiga dan selanjutnya komponen keempat. Sumber inspirasi konseptual komponen kedua adalah Seyyed Hossein Nasr tentang tasawuf sebagai nafas (semangat) kehidupan dan Ibrāhīm Madkoūr tentang kedudukan tasawuf sebagai penyeimbang hubungan antara kecenderungan duniawi dan ukhrawi.

c. Komponen ketiga (manifestasi akhlak mulia) befungsi sebagai manifestasi nilai-nilai sufisme ke dalam bentuk keperilakuan individual sufi dalam konteks dakwah. Sumber inspirasi konseptualnya adalah ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmud tentang doktrin dasar tasawuf dan indikator sufi; Ibn ‘Aṭā’ Allāh tentang doktrin dasar tasawuf dan indikator sufi; Abū Muḥammad al-Jarīrī dan Abū Husayn al-Nūrī tentang tasawuf sebagai akhlak; dan Ibn Taymīyah tentang *iḥsān* sebagai indikator derajat tertinggi keterlibatan muslim dalam sistem Islam.

d. Komponen keempat berfungsi sebagai ekspresi dan aktualisasi keterkaitan tiga komponen sebelumnya ke dalam perilaku praksis dakwah dalam konteks relasi sufi dengan kehidupan secara luas.

Pada era kontemporer, sufisme dakwah memperlihatkan perannya secara utama melalui komponen keempatnya, yakni orientasi praksis. Di antara enam poin substansinya, terdapat tiga poin substansi yang merepresentasikan eksistensi sufisme dakwah era kontemporer, yaitu: (a) kemampuan merespons berbagai kesulitan atau masalah dalam kehidupan (peran *problems solving*), (b) tasawuf mendorong wawasan hidup menjadi moderat dan tidak bersikap sombong pada orang lain (peran motivasi), (c) kontribusi penciptaan rahmat Islam bagi seluruh alam semesta (peran kontribusi universal). Eksistensi ini dapat dilacak realitasnya dalam fenomena-fenomena sufisme dakwah era kontemporer di beberapa belahan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dunia dari Asia Tenggara ke Afrika Barat, dan dari pusat-pusat Islam Timur Tengah ke Barat sebagaimana penjelasan berikut.

Peran pertama, kemampuan sufisme merespons berbagai kesulitan atau masalah dalam kehidupan (peran *problems solving*). Peran ini dapat ditemui pada tiga fakta: (1) sufisme sebagai basis masyarakat sipil untuk mobilisasi politik di Afrika Barat dan Asia Tenggara, (2) sikap solutif sufisme dalam keterjebakan politik di Indonesia, dan (3) penggabungan sufisme dengan semangat salafi dan aktivisme politik di India dan Timur Tengah. Pada fakta pertama, sufi memainkan peran sosial dan pemimpin politik terkemuka dengan keterlibatan *shaykh* sufi sebagai penasihat spiritual. Leonardo Villalon mencatat bahwa tarekat di Senegal, dengan kepatuhan terhadap tarekat Sufi, bertindak secara independen sebagai basis masyarakat sipil untuk mobilisasi politik yang demokratis dan komunikasi dengan negara.[224]

Pada fakta kedua, Bruinessen menjelaskan fenomena sufisme di Indonesia selama era Suharto. Pada periode ini terdapat perjuangan antara versi sinkretis dan lebih puritan Islam. Sufi 'ortodoks', dalam keterjebakan di tengah dua kelompok tersebut, menetapkan asosiasi politik mereka untuk membela kepentingan mereka dan bersaing untuk patronase pemerintah dalam produksi kebijakan.[225]

Pada fakta ketiga, sebagaimana kajian Weismann, jaringan ulama dan pemikir Suriah dan India menggabungkan sufisme ortodoks dengan semangat Salafi dan aktivisme politik. Peran kunci dalam penghubungan lingkaran reformis

[224] Villalón, "Sufi Modernities in Contemporary Senegal:…," 172-191.
[225] Bruinessen, "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order," 92-112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

India dan Timur Tengah dimainkan oleh Abū al-Ḥasan `Alī Nadwī yang memiliki latar belakang keluarga Naqshbandi, tetapi eksistensinya adalah sebagai wakil dari Jama`at Tabligh (gerakan reformis inspirasi Sufi). Gerakan ini mendidik masyarakat marginal dan mereformasi praktik agama dan secara tegas menolak model tasawuf yang mengultuskan orang-orang suci (*marabouts*, *saint*).[226]

Peran kedua, sufisme mendorong wawasan hidup menjadi moderat dan tidak bersikap sombong pada orang lain (peran motivasi). Peran ini dapat ditemui pada dua fakta: (1) sikap akomodatif sufisme terhadap rezim baru di Iran dan (2) pengembangan bentuk unik asosiasi sukarela lokal di Mesir dan Mali (Afrika Barat). Pada fakta pertama, sebagaimana dijelaskan oleh Matthijs van den Bos, tarekat-tarekat sufi di bawah rezim revolusioner Islam di Iran (saat ini dan di bawah modernisasi Pahlavi) telah menemukan berbagai cara untuk mengakomodasi rezim baru dan mayoritas sufi Iran mempertahankan sikap *zuhd.* Di sisi lain, ditemukan oleh van den Bos bahwa sufi Iran menampilkan sikap responsip dalam Sosiologi Spiritual karya Tanha'i terhadap Sosiologi Islam militan karya Ali Shari`ati yang memberikan dorongan intelektual untuk revolusi Iran pada akhir tahun 1970.[227]

Pada fakta kedua, sebagaimana kajian Rachida Chih, tarekat Murīdīyah, tarekat Tījānīyah, dan tarekat-tarekat lainnya telah mengembangkan bentuk unik dari asosiasi sukarela lokal (*dāīrah*) di kota-kota Mesir[228] yang saling terkait untuk para anggota perkotaan. Di Mali (Afrika Barat), sebagaimana catatan

[226] Itzchak Weismann, "Sufi Fundamentalism between India and the Middle East," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, 115-128.
[227] Matthijs van den Bos, "Elements of Neo-traditional Sufism in Iran," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), Ibid., 61-76.
[228] Chih, "What is a Sufi Order?…" dalam Bruinessen dan Howell (eds.), Ibid., 21-38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Benjamin Soares, banyak orang penganut yang memiliki hubungan dari tarekat Qādirīyah dan tarekat Tījānīyah beberapa *saint* (orang suci) yang diyakini memiliki karunia supranatural. Suatu jenis baru *saint* sufi menjadi unggulan publik (bintang media) yang kharismatik. Gaya hidupnya memainkan peran dalam budaya kaum muda urban modern yang merepresentasi sebuah perubahan dengan jenis tradisional *marabout*.[229]

Peran ketiga, kontribusi sufisme dalam penciptaan rahmat Islam bagi seluruh alam semesta (peran kontribusi universal). Peran ini dapat ditemui pada fakta-fakta: (1) tasawuf sebagai varitas transnasionalisme, (2) penekanan sufisme sebagai *khidmat*, dan (3) relasi globalisasi, transnasionalisme, dan hibriditas. Pada fakta pertama, dukungan komunikasi modern dan signifikansi fenomena *diaspora* Muslim di seluruh dunia memperkenalkan modalitas baru keterhubungan global yang dapat disebut varitas transnasionalisme. Inovasi teknologi dan sosial ini dapat digunakan untuk merajut jaringan kebersamaan sufi yang bekerja di luar negeri, pelancong bisnis internasional, keluarga migran dan *shaykh* yang berpindah tempat menjadi keseluruhan sebagai komunitas transnasional.

Gerakan *Mouride* dari Senegal, yang dijelaskan oleh O'Brien, Copans, dan Villalon, merupakan tarekat yang berpindah-pindah di mana keanggotaan tarekat, perdagangan, dan migrasi internasional terkoneksi erat. Demikian juga komunitas imigran Asia Selatan dan Turki di Eropa Barat dan Australia menemukan jaringan Sufi 'transplantasi' di negara asal. Pada bagian lain, ekspansi geografis yang cepat cabang Fethullah Gülen dari gerakan Nurcu Turki ke Asia Tengah

[229] Benjamin F. Soares, "Saint and Sufi in Contemporary Mali," dalam Bruinessen dan Howell (eds.), Ibid., 76-91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan adaptasi yang sangat sukses dari gerakan yang terinspirasi oleh sufisme di kawasan bekas blok sosialis.[230]

Bentuk lain yang lebih dinamis adalah tarekat Naqshbandī Haqqānī. *Murshid* dan *khalīfah* utamanya sangat mobil dan mengawasi para pengikutnya di seluruh dunia. Hubungan dekat yang berkelanjutan dibangun melalui situs yang dikelola di Amerika Utara, komunikasi elektronik lainnya, serta frekuensi kunjungan pimpinan spiritualnya.[231] Bentuk lainnya lagi yang paling dinamis adalah Jama`at Tabligh India. Dengan semangat reformasi tasawuf melalui upaya mendidik masyarakat marginal dan mereformasi praktik agama, Jama`at Tabligh telah berkembang menjadi gerakan paling benar-benar transnasional dalam Islam.[232]

Pada fakta kedua, dalam penelitian Silverstein, tarekat Naqshbandīyah di Turki, seperti tarekat Khalwatīyah Mesir, memiliki repertoar (persediaan pedoman) praktik ritual dan teknik spiritual. Tarekat Naqshbandiyah ini menekankan praktik pendisiplinan, terutama *sohbet* (obrolan, *chatting*). Dia juga menunjukkan penekanan tarekat pada *hizmet* (*hidmat*, dedikasi), sebagai pelayanan kepada masyarakat. Basis hizmet menjadi penggerak para anggota Naqshbandi Turki dalam aspek-aspek kehidupan. Komunitas ini menunjukkan sebuah adaptasi yang lebih radikal dan memainkan peran penting dalam aspek politik dan ekonomi negara selama dekade-dekade terakhir. Fenomena ini terkait dengan tarekat sufi sebagai hasil dari perkembangan internal sejak sebelum periode Kemal.[233]

---

[230] Villalón, "Sufi Modernities in Contemporary Senegal: …," 172-191.
[231] Damrel, "Aspects of the Naqshbandi–Haqqani Order in North America," dalam Hinnels dan Malik (eds.), *Sufism in the West,* 115-126; Nielsen, Draper, dan Yemelianova, "Transnational Sufism: The Haqqaniyya," dalam Hinnels dan Malik (eds.), Ibid., 103-114.
[232] Weismann, "Sufi Fundamentalism between India and the Middle East," 115-128.
[233] Silverstein, "Sufism and Modernity in Turkey:…," 39-60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada fakta ketiga, tema sentral sufisme era kontemporer adalah globalisasi, transnasionalisme, dan hibriditas. Hal ini ditunjukkan oleh penelitian-penelitian Pnina Werbner, Julia Day Howell, Patrick Haenni dan Raphaël Voix, dan Celia Genn. Werbner membahas sejumlah kelompok Sufi 'Pakistan British' yang cukup ortodoks dari jaringan Sufi yang berbasis di Pakistan ke formasi lokal *hybrid* yang mencerminkan berbagai pengaruh intelektual dan spiritual. Sufi Inggris memberikan bentuk 'sosialitas intim' antara orang-orang yang tidak saling kenal dengan baik.[234]

Howell mengungkapkan minat yang marak terhadap tasawuf di kalangan kelas terdidik di ibukota Indonesia, Jakarta, sebagai representasi pemulihan hubungan 'elit modernisasi' muslim dengan sufisme. Dia menjelaskan bahwa rekonsiliasi ini dipengaruhi oleh para tokoh berpengaruh di kalangan muslim Indonesia yang piawai dengan kritik kesarjanaan global yang kritis. Dia juga menjelaskan bahwa warga urban membentuk jaringan 'Sufi' yang menghubungkan tarekat-tarekat sufi dan berbagai penyedia layanan spiritual; yayasan pendidikan berbasis masjid untuk kesehatan alternatif dan kelompok psikologi spiritual yang menjangkau pasar spiritual global.[235]

Haenni dan Voix mencatat perkembangan yang sangat mirip antara bagian-bagian dari borjuis Maroko yang dipengaruhi oleh budaya Barat yang ditemukan di tarekat Budchichiyah sebuah tradisi spiritual adat yang menarik. Tarekat ini juga memperluas di antara orang-orang Barat dengan minat yang sama dalam spiritualisme oriental (ketimuran). Kajian Haenni dan Voix ini dan kajian Howell di atas mengungkapkan bahwa kelas menengah dan kaum urban elit di Indonesia

[234] Werbner, "Intimate Disciples in the Modern World:…," 195-216.
[235] Howell, "Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks," 217-240.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan Maroko menjalankan otonomi yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam kehidupan spiritual mereka, bahkan dalam beberapa kasus, beberapa model praktik dari tradisi esoteris lain berasimilasi dengan Islam melalui pemahaman mereka dari warisan Sufi Islam.[236]

Genn mencontohkan cara lain tasawuf (Gerakan Sufi Internasional Hazrat Inayat Khan) yang terbuka terhadap budaya non-Muslim yang tidak memerlukan konversi agama. Gerakan ini dibangun di atas tradisi keterbukaan di kalangan Sufi Chishtiyah India Selatan ke Hindu dan Sikh. Sebagai organisasi formal modern, ISM dan cabang-cabangnya telah mampu mengatur pengajaran spiritual yang sangat personalistik.[237]

Gerakan Hazrat Inayat Khan memperlihatkan keterbukaan pintu besar spiritualisme dalam sufisme Islam yang mewadahi spiritualitas agama-agama lain tanpa konversi agama. Pintu besar spiritualisme ini hampir sama dengan konsep "puncak esoterisne agama-agama" menurut versi Frithjof Schuon dalam bukunya *The Transcendent Unity of Religions*.[238] Puncak esoterisne tersebut merupakan kesatuan transenden agama-agama dan oleh karenanya dapat menjadi wadah komunikasi yang mempertemukan spiritualisme agama-agama.[239] Dapat mungkin terjadi sebuah aliran spiritualisme agama tertentu, yang menyediakan pintu terbuka bagi spiritualisme agama-agama lain, menerima kehadiran pemeluk agama-agama lain untuk menjadi peserta aktivitas spiritualnya tanpa konversi agama. Lebih jauh,

---

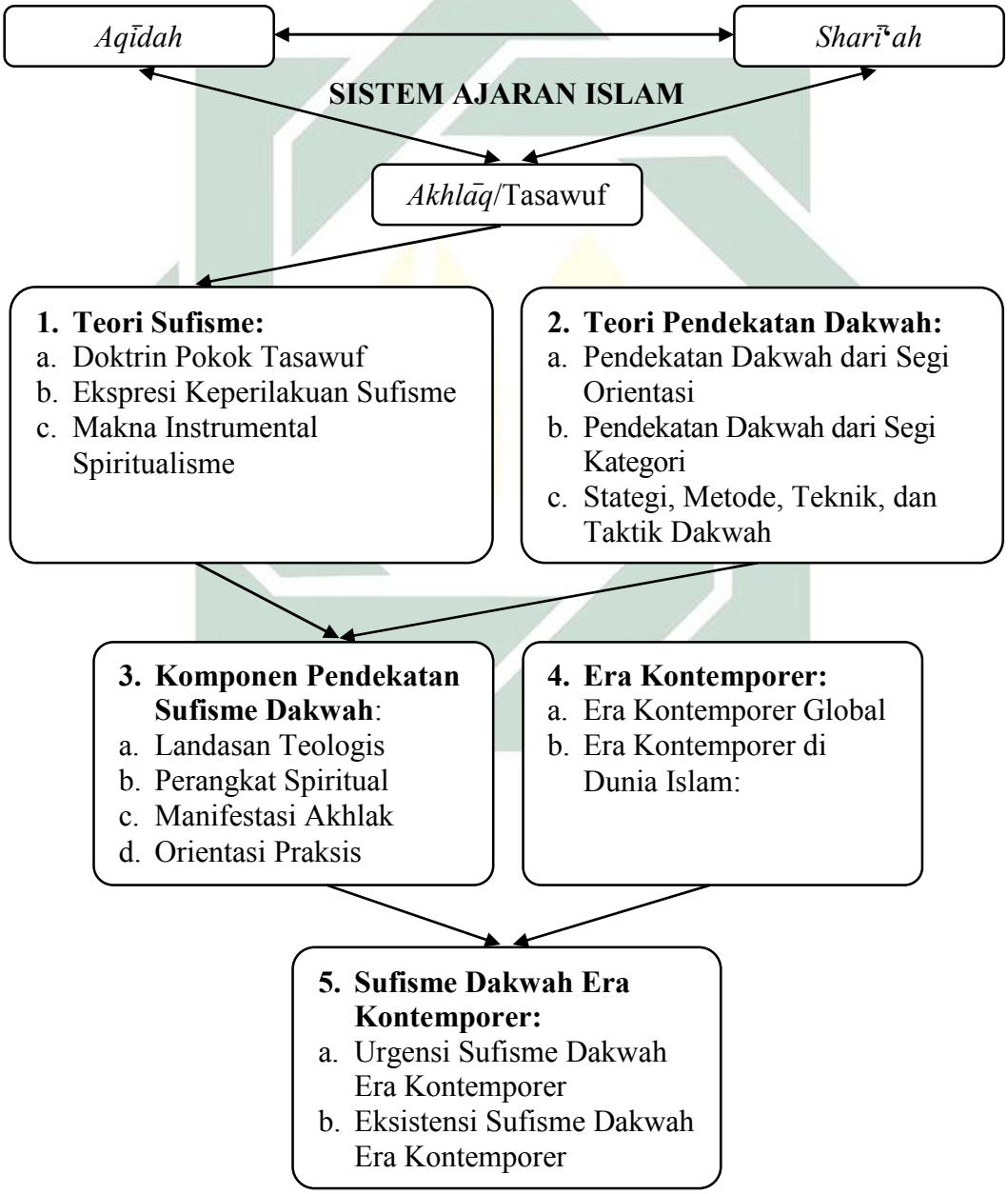
[236] Haenni dan Voix, "God by All Means:..," 241-256.
[237] Genn, "The Development of a Modern Western Sufism," 257-278.
[238] Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper and Row, 1975).
[239] Sebagai pengayaan wawasan, terdapat karya-karya spiritualisme klasik lintas sebagaimana dikaji dalam *50 Spiritual Classics: 50 Great Books of Inner Discovery, Enlightenment and Purpose* (Tom Butler-Bowdon - London & Boston: Nicholas Brealey).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagi tradisi baru dialog antariman pada era kontemporer ini, konsep "puncak esoterisme" tersebut dapat digunakan sebagai pintu masuk bagi dialog antaragama.

Pada akhirnya dari pembahasan tentang kajian teori ini penulis menyajikan visualisasi grafisnya ke dalam gambar skema *theoretical framework* berikut ini.

Gambar 2.2 Skema *Theoretical Framework*
Sufisme Dakwah Era Kontemporer



Sumber: Sokhi Huda, 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id