

Tasawuf Sebuah Pendekatan dalam Studi Agama di Indonesia

Oleh:

Muhammad Ainun Najib¹

Universitas Islam Negeri Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung

ainun.najib@uinsatu.ac.id

Ahmad Khoirul Fata²,

Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo

cakfata@iaingorontalo.ac.id

Andries Kango³

Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo

kangoandries@gmail.com

Abstract

The Sufistic approach in the study of religion is a method that seeks to explore the mystical and esoteric dimensions within various religious traditions, including Islam. This article highlights the use of the Sufistic approach by scholars, both within and outside the Islamic tradition, to understand the phenomenon of Sufism and mystical practices in Muslim communities. This study shows that the Sufistic approach is not only relevant for understanding individual morality and spirituality but also provides a broader perspective on interfaith dialogue and pluralism. Various methods such as phenomenology, historical, and even interreligious approaches are employed in Sufistic studies. Thus, this approach offers a deeper understanding of subjective and symbolic spiritual experiences. However, the study also emphasizes that understanding Sufism requires mastery of complex Sufistic terminology and concepts. This article concludes that, amidst the challenges of modernity and extremism, the Sufistic approach in religious studies remains relevant as an effort to enrich the understanding of religiosity and tolerance among religious communities.

Keywords: *Sufism, Sufistic Approach, Sufi Studies, Religious Studies*

A. PENDAHULUAN

Dimensi sufistik merupakan salah satu elemen yang inheren dalam setiap agama dan keyakinan. Sebagaimana dikutip Syafa', Friedrich von Huelgel (1852-1925) - seorang teolog Katolik-

berpandangan bahwa semua agama merupakan personifikasi tiga elemen, yaitu historis - institusional, intelektual spekulatif, dan mistikal intuitif. Senada dengan itu, sarjana mistisme Yahudi, Gershom Scholem, berpendapat bahwa agama berkembang melalui tiga tahap: mitis,

institusional, dan mistikal (Almirzanah, 2009, p. 310).

Dalam konteks Islam, para ulama banyak menyebutkan bahwa ajaran agama terakhir ini mengandung tiga hal penting: akidah, syariah, dan akhlaq (Bushtomi, 2023). Pada poin terakhir, akhlaq, itu lah terletak elemen mistis atau sering juga disebut sebagai tasawuf. Karena itu kedua istilah itu seringkali disebut secara bersamaan menjadi “akhlaq-tasawuf”. Keduanya disatukan karena fokus pada dimensi spiritual Islam yang bertujuan untuk memperbaiki moral dan perilaku seseorang. Dalam hal ini bisa dijelaskan bahwa akhlaq mulia seseorang merupakan tanda dari kedekatannya dengan Allah Swt dan merupakan hasil dari proses spiritual yang mendalam (Susanti, 2016).

Tiga elemen agama tersebut bila terabaikan salah satunya akan membawa dampak ketidakseimbangan dalam keberagamaan sehingga konflik tidak terhindarkan. Karena itulah, Ninian Smart menyatakan bahwa agama memiliki banyak dimensi, antara lain: dimensi ritual, naratif, pengalaman, dan doktrin (Smart, 2002, p. ix).

Dengan demikian, kajian agama tidak hanya bisa didekati melalui doktrin dan teks-teks suci keagamaan saja. Kajian terhadap teks dan doktrin keagamaan memang penting untuk memahami normativitas agama. Namun juga diperlukan kajian agama yang bersifat historis - sosiologis agar praktik keberagamaan dan perilaku pemeluk agama bisa dipahami pula. Kedua pendekatan ini

saling melengkapi agar dapat memahami agama secara utuh dan komprehensif (Janah, 2018).

Kajian agama secara sosio-historis perlu dilakukan karena ketika ajaran-ajaran agama dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari umat beragama, ia mengalami proses dialog dengan realitas yang ada dan dalam dinamika masyarakat setempat. Dalam konteks sosio-historis, agama yang dipraktikkan pemeluknya bersifat dinamis, berubah-ubah, dan beradaptasi dengan ruang waktu yang ada (Haryanto, 2017).

Karena itu, kajian sosio historis agama pun memestikan pendekatan yang multi dimensi dan multi disiplin, tidak bisa monodisiplin. Diperlukan beragam pendekatan agar kajian itu dapat memberi gambaran dan pemahaman yang relatif utuh tentang fenomena keberagamaan. Sebagai fakta historis, agama hadir tidak dalam ruang hampa dan sebagaimana adanya. Dalam konteks inilah, pendekatan studi agama menjadi sebuah keniscayaan. Banyak hal yang terlibat dan terkait ketika agama hadir dan menjadi fenomena sejarah. Pendekatan yang multi dimensi tentang hal itu memungkinkan kita untuk memahami agama secara lebih utuh dan komprehensif.

Dalam buku yang dieditori Peter Connolly (2002) diintrodusir tujuh pendekatan yang sering dipergunakan dalam studi agama, yaitu pendekatan antropologis, feminis, fenomenologis, filosofis, psikologis, sosiologis, dan teologis. Setiap pendekatan tersebut

memiliki titik tekan yang berbeda dan membawa asumsi yang beragam pula. Di samping itu, setiap pendekatan memiliki pula perspektif yang berbeda.

Tentu saja tersedia pendekatan lain dalam studi agama selain yang diintrodusir Connolly. Salah satunya adalah pendekatan sufistik yang berusaha menelisik dimensi mistik setiap agama. Pendekatan sufistik sebenarnya bukan sesuatu yang baru dalam studi agama. Pendekatan ini telah dilakukan oleh banyak sarjana baik insider maupun outsider (Azisi et al., 2023). Sekadar untuk menyebut beberapa sarjana yang telah menggunakan pendekatan ini, antara lain: Annemarie Schimmel, Tor Andree, Martin van Bruinessen, Simuh, dan lain-lain. Sekalipun menggunakan pendekatan sufistik, cara pandang dalam hal ini beragam serta berlainan tergantung core keilmuan masing-masing sarjana tersebut.

Simuh (1996, pp. 9–13) menetapkan beberapa syarat mutlak bagi peneliti yang ingin menggunakan pendekatan sufistik dalam studi agama, yaitu: Pertama, memiliki kompetensi penguasaan istilah atau bahasa sufisme. Sebagai ilmu yang telah berkembang sejak pertengahan abad kedua hijriyah, sufisme atau tasawuf mengembangkan terminologi khusus yang berkaitan dengan ajaran dan penghayatan mistik. Dalam kerangka konsep sufistik, syariat misalnya, selalu dihubungkan dengan hakikat. Seperti yang ditegaskan al-Qushayri, syariat tanpa hakikat tidak akan diterima. Sebaliknya, hakikat tanpa

syariat tidak akan ada hasilnya. Syariat dimaknai dalam tataran eksoterisme keagamaan yang didasarkan atas aturan formal. Sedangkan hakikat merupakan dimensi esoterisme keagamaan yang berupa kesadaran ‘kehadiran’ Tuhan dalam melaksanakan syariat dan menjalani kehidupan.

Kecuali syariat dan hakikat, dalam sufisme Islam berkembang pula terminologi lain, seperti *ma'rifat*, *nur Muhammad*, *ittihad*, *hulul*, *wara'*, *maqamat*, *hal* dan lain-lain. Terminologi tersebut memiliki makna khusus yang tidak sama dan bahkan berbeda dengan terminologi dalam kajian lain. Tanpa pengetahuan yang memadai terhadap terminologi sufistik, peneliti yang menggunakan pendekatan sufistik dianalogikan seperti orang buta yang berusaha mendeskripsikan gajah dengan cara sekadar merabanya.

Simuh menyarankan beberapa buku yang harus dilahap seseorang yang ingin melakukan kajian dan penelitian agama dengan pendekatan sufistik. Bagi yang ingin memahami terminologi sufisme Islam disarankan membaca buku *al-Risalah* yang ditulis oleh Imam al-Qusyairi. Buku yang dikenal dengan *al-Risalah al-Qushairiyyah* tersebut, menurut Simuh, merupakan buku tasawuf tingkat dasar. Untuk memahami sistematika tasawuf, Simuh menyarankan membaca buku kecil *The Mystics of Islam* karya R.A. Nicholson. Sementara itu, mengenai sejarah perkembangan tasawuf, buku *Dimensi Mistik dalam Islam* buah pena Annemarie Schimmel tidak dapat diabaikan.

Kedua, peneliti harus mempunyai pandangan mendalam tentang tasawuf dan kaitannya dengan agama. Harun Nasution (1973, p. 50) dengan jelas berpandangan bahwa inti dari mistisme, termasuk sufisme Islam, adalah kesadaran akan adanya komunikasi antara jiwa manusia dengan Tuhan melalui kontemplasi.

Sufisme Islam memiliki karakteristik yang bersifat moral, psikis, dan epistemologis. Setidaknya ada lima karakteristik dasarnya (Al-Taftazani, 1997, pp. 4–5): 1). Peningkatan moral. Sufisme memiliki moral tertentu yang bertujuan membersihkan jiwa agar dapat bertemu dengan Dzat Yang Maha Suci. Tanpa moral, sufisme akan kehilangan jati dirinya. Ibn al-Qayyim bahkan menandakan sufisme adalah moral. Meghilangkan sifat tercela dan menghiasi dengan sifat mulia merupakan tahap awal peningkatan moral dalam tasawuf. Tahapan yang berjenjang dalam peningkatan moral disebut maqamat.

2). Penggunaan simbol dalam berbagai ungkapan. Sufisme memiliki kekayaan melimpah ruah dalam pernyataan untuk menungkapkan kecintaan kepada Tuhan dan lain-lain. Setiap sufi mempunyai cara tersendiri dalam menuangkan pengalaman subjektif yang dialaminya. Karena itu, dalam sufisme banyak ditemui syair dan nyanyian yang indah. Tidak berlebihan bila sufisme memiliki kedekatan dengan seni. Kadang-kadang ungkapan sufistik tersebut tidak mudah dipahami (syathahat). Untuk memahami ungkapan tersebut

dibutuhkan pemahaman dari etimologi dan analisa mendalam. Namun, karena sufisme merupakan sesuatu yang subjektif dan bukan kondisi yang sama pada setiap orang, memahami ungkapan sufistik bukanlah sesuatu yang mudah.

3). Pengetahuan intuitif langsung dari Tuhan. Ini merupakan titik perbedaan antara filsafat dan tasawuf. Bila filsafat mencoba berpikir secara mendalam dan radikal, sufisme memperoleh pengetahuan melalui dengan kasyf atau intuisi. Kasyf sufi tidak dapat dirumuskan dengan kata-kata karena hasilnya berupa dhawq, hasil cita rasa, dan bersifat subjektif. Para sufi melukiskan kasyf bagaikan kilat yang tiba-tiba muncul dan hilang.

4). Kebahagiaan dan ketenteraman jiwa. Pengendalian hawa nafsu, penyucian jiwa, dan berbagai ahwal yang dilakukan sufi mendorong pudarnya rasa takut sekaligus melahirkan ketenteraman jiwa. Ketakutan memudar karena keyakinan yang teguh tentang Tuhan Dzat Yang Mahaada. Kebahagiaan muncul sebab jiwa terbebas dari penjara nafsu. Hamka, seperti yang akan ditulis kemudian, memulai Tasawuf Modern dengan uraian kebahagiaan. Kecuali, bagi sufi ‘bersatu’ dengan Tuhan merupakan kebahagiaan yang tidak terperikan, dan mustahil diungkapkan dengan kata-kata.

5). *Fana* dalam realitas mutlak. Dalam tasawuf ‘kesatuan’ Tuhan dengan hamba merupakan sesuatu yang memungkinkan. Sebab, tanpa ‘bersatu’ dengan Tuhan, tasawuf

berkutat dengan moral. Jalan menuju Tuhan dalam setiap tahap berjenjang hingga terwujud ‘kesatuan’ paripurna yang menegaskan tiada yang ada, kecuali Tuhan. Dalam ungkapan lain dinyatakan, tasawuf merupakan pendakian spiritual menuju Tuhan, Dzat yang Mahaada (Shihab, 2001, p. 30).

Dari lima karakteristik tersebut tasawuf berdasar pada perbedaan fase-fase pendakian spiritual kepada Tuhan. Bagi sebagian sufi, tasawuf merupakan sarana untuk melahirkan konsisten terhadap keluhuran moral melalui bermacam-macam praktik sufistik. Karena itu, tujuan tasawuf sebatas moral; menghilangkan akhlak tercela (*takhalli*) dan menumbuhkan akhlak mulia (*tahalli*).

Bagi sebagian sufi lain, tasawuf merupakan sarana mengenal Tuhan (*ma'rifatullah*). Tasawuf tidak sebatas urusan moral, melainkan pendakian spiritual kepada Tuhan agar manusia mengetahui dan menyadari eksistensi Tuhan. Dalam konteks ini, Rabi'ah Al-Adawiyah merupakan contoh yang tepat untuk menggambarkan pencapaian *ma'rifatullah*. Rabi'ah mengariskan tujuan utama para sufi, yakni menghayati Tuhan, bertatap muka dengan Tuhan, atau bahkan bila mungkin bersatu dengan-Nya. Karakter tasawuf dan tujuan utamanya menjadi ideal dalam ungkapan mahabbah Rabi'ah adalah cinta yang penuh emosional kepada Tuhan. Sebuah cinta rindu pendorong kegandrungan untuk bertemu dan bermesraan dengan Tuhan atau bahkan mungkin bersatu dengan Tuhan (Simuh, 1996, p. 32). Tujuan

utama sufisme adalah terbukanya tabir (*kasyf al-hijab*) yang menutup alam gaib dan wajah Tuhan sehingga manusia bisa langsung menghayati Tuhan. Menurut Simuh, inti dari sufisme Islam adalah fana' dan kashf (Simuh, 1996, p. 13).

Di tengah berkecambahnya radikalisme dan ekstremisme keagamaan (Nafis & Najib, 2017), serta kekeringan spiritual dan moral akibat modernisasi dan sekularisasi di segala bidang kehidupan yang mengakibatkan krisis kemanusiaan dan bencana alam (Faslah & Fata, 2020; Fata, 2011), pendekatan sufistik dalam studi agama tampaknya menemukan relevansinya. Hal itu karena dimensi esoterisme agama menjadi salah satu upaya untuk menghadirkan pemahaman agama yang didasarkan atas welas asih (rahmatan li al-alamin) terhadap alam semesta beserta isinya, termasuk pemeluk agama lain.

Artikel ini berupaya menelisik kajian-kajian terhadap dimensi esoterisme Islam di Indonesia. Mengingat banyaknya kajian yang ada, penelitian ini baru bisa mengkaji sedikit di antaranya dan merupakan survei awal terkait tema ini. Diperlukan penelitian lanjutan yang lebih serius dan mendalam agar bisa mencakup kajian-kajian tentang sufisme yang lebih luas dan komprehensif.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitis untuk mengeksplorasi kajian tasawuf di

Indonesia. Metode ini bertujuan untuk memahami dimensi esoterik dalam tradisi Islam dan kontribusinya terhadap keragaman studi agama. Penelitian ini bersifat eksploratif, dengan fokus pada survei awal literatur mengenai pendekatan sufistik dalam studi agama di Indonesia. Pendekatan ini dipilih untuk menggali dan memetakan ragam kajian sufisme di Indonesia yang telah dilakukan oleh para sarjana.

Data dikumpulkan melalui studi kepustakaan melalui penelaahan berbagai literatur yang sesuai untuk memperoleh pemahaman mendalam tentang konsep-konsep sufisme dan metode yang digunakan dalam studi agama. Data dianalisis menggunakan pendekatan deskriptif-analitis, yang dikategorisasikan berdasarkan tema utama, lalu dilakukan interpretasi data untuk menafsirkan makna dari berbagai temuan untuk menyusun argumen dan kesimpulan yang relevan. Kemudian dilakukan komparasi berbagai pendekatan dan temuan dalam studi sufisme untuk mengidentifikasi pola dan tren.

Metode ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang komprehensif mengenai pendekatan sufistik dalam studi agama, serta relevansinya dalam menjawab tantangan modernitas dan pluralism.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Ragam Metode Pendekatan Sufistik

Studi agama dengan pendekatan sufistik biasanya menggunakan

metode historis dan fenomenologis (*verstehen*). Kedua metode tersebut dinilai tepat untuk studi agama dengan pendekatan sufistik (Simuh, 1996, p. 7). Ada beberapa kajian mengenai tasawuf yang menggunakan pendekatan ini, meskipun di antara kajian itu tidak secara ketat menggunakan metode historis yang terdiri dari heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan historografi. Contoh yang bisa disebut adalah Martin van Bruinessen yang mengkaji Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia (Lihat Bruinessen, 1992). Pengagas Islam rasional di Indonesia, Harun Nasution, juga mengeditori sebuah buku tentang ordo sufi dengan metode historis (Lihat Nasution, 1990).

Pendekatan sufistik dengan metode fenomenologi barangkali yang menghasilkan temuan dan buku sufistik yang melimpah. Fenomenologi mengandaikan agar objek penelitian itu sendiri yang berbicara mengenai dirinya sendiri. Peneliti semata-mata mencatat apa yang dirasa, dipikirkan, dipahami dan diungkapkan objek. Hasil catatan tersebut dicoba untuk dipahami dan dianalisis peneliti untuk menyusun teori atau tesis (Novayani, 2019). Dalam konteks ini, fenomenologi berupaya menelisik religiusitas pelaku tasawuf atau pengikut tarekat tertentu. Nur Syam, misalnya, penelitiannya terhadap pengikut Tarekat Syattariyah di desa Kuanyar Mayong Jepara menghasilkan apa yang disebutnya dengan tarekat petani (Syam, 2013). Demikian pula penelitian Sokhi Huda terhadap tarekat yang tidak mu'tabarah,

Shalawat Wahidiyyah, yang disebutnya dengan tasawuf kultural (Huda, 2008).

Kecuali dua metode tersebut, pendekatan sufistik dalam studi agama berkembang dengan menggunakan metode lain. Seyyed Hossein Nasr mengkategorikan sufisme sebagai salah satu dari tiga ranah intelektual Islam, selain dari filsafat dan kalam (Nasr, 2009). Nasr menyebut sufisme Islam dengan al-hikmah al-muta'aliyyah (gnosis). Ranah intelektual dalam sufisme tentu saja menarik untuk ditelisik pemikiran yang berkembang di dalamnya. Metode yang sebenarnya tidak baru ini melengkapi metode historis dan fenomenologis dengan pendekatan sufistik dalam studi agama sebelumnya. Dengan analisa yang mendalam, spektrum pemikiran sufistik tampak beragam (Riyadi, 2016).

Barangkali metode yang relatif baru dalam pendekatan sufistik dalam studi agama adalah metode interreligius. Sufisme yang diakui menghadirkan kedamaian dan kehidupan yang toleran telah mendorong kemunculan dialog antar iman (passing over). Dalam konteks Indonesia, seperti yang akan dibahas, Prof. Syafa telah mengintrodusir metode tersebut dengan mengkomparasikan dua mahaguru mistik, Shaykh al-Akbar, Ibn 'Arabi (1165-1240) dan Meister Eckhart (1260-1328).

Berikut ini akan peneliti uraikan secara ringkas pendekatan-pendekatan yang dilakukan beberapa

sarjana dalam mengkaji tasawuf di Indonesia.

2. Martin van Bruinessen: Sejarah Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia

Buku Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis merupakan buku pertama kali sejarah Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara yang ditulis oleh outsider, Martin van Bruinessen. Buku ini sebenarnya tidak ditulis dengan metode sejarah dengan ketat. Karya yang diterbitkan pertama kali pada 1992 ini menemukan sumber primer melalui naskah-naskah yang ditulis oleh tokoh-tokoh Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara yang tersedia di Perpustakaan Nasional Jakarta dan perpustakaan di Leiden.

Sumber sejarah yang bertarikh abad ke-19 tersebut bermanfaat untuk menyusun silsilah sekaligus memahami perkembangan tarekat ini. Sumber primer lain adalah kitab-kitab yang diterbitkan di kalangan Tarekat Naqsyabandiyah dan kelompok yang menentang Tarekat Naqsyabandiyah selama abad dua puluh. Sedangkan sumber sekunder diambil dari kajian sejarah yang terkait dengan Tarekat Naqsyabandiyah, seperti yang dilakukan Sartono Kartodirjo, dan lain-lain, termasuk skripsi mahasiswa Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN). Untuk melengkapi sumber tersebut, Bruinessen melakukan sejumlah wawancara dengan guru-guru dan pengikut Tarekat Naqsyabandiyah (Bruinessen, 1992, p. 19).

Dengan menelisik dokumen dan arsip Belanda, Bruinessen menemukan bahwa pemerintahan Hindia Belanda memandang Tarekat Naqsyabandiyah membahayakan *rust en orde* dengan terlibat dalam sejumlah perlawanan di Banten, Praya, dan Sidoarjo. Namun demikian, Bruinessen juga menemukan fakta bahwa tidak semua pengikut Tarekat Naqsyabandiyah anti terhadap penjajahan.

Dalam hal ini Bruinessen menjelaskan, Tarekat Naqsyabandiyah memiliki tiga cabang, yaitu: Naqsyabandiyah Mazhariyyah, Naqsyabandiyah Khalidiyah, dan Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (Bruinessen, 1992, p. 17). Cabang yang disebut terakhir merupakan perpaduan dari dua tarekat dan berasal dari sufi Indonesia, Syaikh Ahmad Khatib Sambas, yang mengajar di Mekkah sekitar pertengahan abad ke delapan belas. Perlawanan bersenjata melawan Belanda di Banten, Praya, dan Sidoarjo muncul dari kubu Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah ini.

Tarekat Naqsyabandiyah yang diambil dari nama sufi Baha' al-Din Nasysaband (w. 1389) ini mula-mula muncul di Nusantara dalam paruh kedua abad ketujuh belas. Orang yang diketahui pertama kali mengamalkan tarekat ini adalah Syaikh Yusuf Makassar (1626-1699). Di Sulawesi Selatan, tarekat ini telah diamalkan oleh sebagian kecil penduduk sejak Syaikh Yusuf Makassar masih hidup. Tarekat Naqsyabandiyah muncul di Banten kurang lebih bersamaan dengan kemunculannya di Sulsel. Seorang

guru dari Banten menyebarkan tarekat ini di Bogor dan Cianjur dan mengangkat khalifah. Permulaan abad sembilan belas, Tarekat Naqsyabandiyah ditemukan di Jawa Tengah, namun tidak diketahui apakah jalurnya dari Banten ataukah langsung dari Timur Tengah (Bruinessen, 1992; Noupal, 2016).

Menurut Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah merupakan tarekat yang paling penting. Di dunia tarekat, Naqsyabandiyah menjadi tarekat yang memiliki persebaran internasional dengan berbagai cabang hampir terdapat di semua negeri, antara Yugoslavia dan Mesir di belahan barat, dan Indonesia serta China di belahan timur. Dalam kebangkitan politik Islam abad sembilan belas, Tarekat Naqsyabandiyah lebih menampakkan peran ketimbang tarekat lain. Lebih dari, kitab-kitab yang ditulis oleh shaikh Tarekat Naqsyabandiyah lebih berbobot ketimbang tarekat lain (Bruinessen, 1992, p. 17). Terlepas dari metode historis yang longgar, Bruinessen, sebagaimana terlihat dalam bukunya lain, menandakan dirinya sebagai peneliti yang konsern serta serius terhadap sejarah kajian Islam di Indonesia. Sumber-sumber sejarah yang didapatkannya begitu melimpah dan beragam, sebagaimana terlihat dalam karya-karyanya yang lain mengenai sejarah Islam di Indonesia, seperti tentang pesantren dan kitab kuning (Bruinessen, 2015).

3. Nur Syam: Fenomenologi Tarekat Syattariyyah di Pedesaan

Nama tarekat Syattariyah diambil dari pendiri tarekat ini, yaitu Ahmad Syatari. Mulanya berkembang di Baghdad melalui jalur Ahmad Qusyasyi. Tarekat ini berkembang di Nusantara melalui jalur Abdurrauf al-Sinkili di Aceh. Dari pulau Sumatra, tarekat ini menyebar di pulau Jawa; Banten, Jawa Tengah dan Jawa Timur (Faslah & Fata, 2020).

Tidak ada dokumen dan sumber sejarah yang menjelaskan jalur sanad Tarekat Syattariyah di Desa Kuanyar, kecuali tarekat ini dinisbahkan kepada Kiai Murtadho, cicit dari Syaikh Mutamakkin. Seperti halnya ordo sufi dan kelompok keagamaan lain, Tarekat Syattariyah bermula dari kegiatan pengajian sekitar tahun 1880-an (Syam, 2013, p. 73).

Eksistensi Tarekat Syattariyah di desa ini, bagi Nur Syam, sangat menarik. Sebab, tarekat ini menggambarkan kehidupan religiusitas petani yang mengikuti tarekat dalam interaksinya dengan kehidupan sosial-masyarakat (Syam, 2013, p. 1). Dengan menggunakan *in order to motives*, Nur Syam menelisik ritual dan kebudayaan petani yang turut dalam tarekat ini. Sebagai pengikut tarekat, petani di Desa Kuanyar melakukan berbagai ritual, antara lain *ba'iat*, *tawajuhan*, *wirid* dan lain-lain. Bagi mereka menjadi anggota tarekat berarti menapaki dunia spiritual dengan yang berfokus dunia batin dengan serangkaian ritual yang harus ditempuh (Syam, 2013, p. 204).

Namun, keterlibatan mereka itu tidak menghalangi untuk aktif dalam berbagai kegiatan sosial sebagai

bagian dari masyarakatnya. Pengikut Tarekat Syattariyah terlibat pula dalam ritual slametan hidup, upacara di luar rumah dan tindakan sosial lain lainnya. Nur Syam mengidentifikaisi upacara slametan yang diikuti pengikut Tarekat Syattariyah antara lain: selapanan, buka pager, pakponjen, tingkepan, krayanan, sepasar, mudun lemah, dan kematian. Di samping pengikut tarekat tersebut turut pula upacara di luar rumah yang sebenarnya merupakan upacara keagamaan dalam konteks budaya Jawa. Upacara di luar rumah mencakup upacara peralihan di *jum'at wage* jelang tahun baru Hijriyah, upacara barikan di makam Nyai Emban dengan membaca tahlil serta membawa apem merah putih, pisang, nasi putih, dan lauk pauk yang diadakan setiap 1 Suro, upacara bodo, upacara *mauled* Nabi Muhammad, upacara Nuzulul Qur'an, dan upacara *maleman* (Syam, 2013, p. 208).

Selain itu pengikut Tarekat Syattariyah juga tidak menarik diri dari kehidupan sosial. Mereka terlibat aktif dalam tindakan sosial berupa sambutan dengan memberikan bantuan kepada saudara dan tetangga dalam rangka menjaga kerukunan, keselarasan, dan hubungan baik antar kerabat dan tetangga. Fakta-fakta tersebut sangat menarik. Terlebih lagi, kehadiran pengikut tarekat tersebut ternyata berusia muda. Hal itu seakan merontokkan anggapan bahwa dunia tarekat adalah dunia bagi orang yang sudah memasuki masa tua dan senja.

Nur Syam membagi pengikut Tarekat Syattariyah dengan dua

kategori. **Pertama**, kasepuhan. Dalam bahasa Jawa, sepuh berarti tua. Kasepuhan dikategorikan sebagai pengikut tarekat yang sudah tidak bekerja, semi menganggur, numpang di rumah anaknya yang sudah dewasa dan menikah, terlibat aktif dalam pengajian, tawajuhan, dan kegiatan keagamaan lain. Mereka ini rata-rata berpendidikan rendah dan kesehatannya mulai menurun. Cara berpikirnya fatalistik, pasrah, ikhlas dan sudah tidak memperhatikan persoalan dunia.

Kedua, kanoman dengan indikator pengikut tarekat yang masih aktif bekerja, bertanggung jawab penuh kehidupan rumah tangga, dalam keadaan terpaksa akan meninggalkan shalat berjama'ah, tawajuhan, tahlilan, terlibat aktif dalam acara sambatan, dan masih terlibat dalam acara sosial kemasyarakatan. Pengikut tarekat kategori ini rata-rata berpendidikan rendah dan secara fisik berbadan sehat bugar. Tidak pasrah bongkokan dalam mencari rizki, ikhlas, dan masih mementingkan kehidupan dunia.

Menurut Nur Syam, penelitian tersebut menandakan bahwa dinamika hubungan tarekat dan kebudayaan Jawa tidak dalam suasana antagonis tetapi simbiosis mutualisme. Keduanya saling membutuhkan sehingga membentuk corak keagamaan yang khas, yaitu agama kaum tarekat. Corak keagamaan ini tidak sepenuhnya bercorak Arab, tetapi tidak pula bertentangan dengan Islam dan tidak sepenuhnya budaya Jawa, tetapi tidak

bertentangan dengan budaya Jawa (Syam, 2013, p. 6).

Temuan tersebut selaras dengan hipotesis yang dibangun Nur Syam sejak awal, bahwa sebagai orang Jawa, pengikut tarekat akan menggunakan kerangka konseptual budaya Jawa sebagai pedoman untuk melakukan tindakan-tindakan dalam kehidupannya. Karena itu, orang Jawa akan selalu menggunakan prinsip-prinsip dasar di dalam hubungannya dengan alam dan sosial kemasyarakatan dengan prinsip-prinsip nilai budaya Jawa, yaitu rukun, harmoni, dan slamet. Orang Jawa selalu mengedepankan rukun yang dalam pepatah Jawa didengungkan dengan istilah rukun agawe sentoso, congkrah agawe bubrah. Rukun agawe sentoso berarti kerukunan (harmoni) melahirkan ketenteraman dan kesejahteraan. Congkrah agawe bubrah bermakna pertengkaran akan membawa pada kehancuran dan kerusakan.

Keselarasan atau harmoni menjadi konsep penting dalam tindakan orang Jawa. Tidak hanya dengan manusia, bagi orang Jawa harmoni harus dijalin dengan Tuhan dan alam semesta. Terakhir, slamet adalah kunci penting dalam menghadapi kehidupan sekaligus tujuan akhir yang harus dicapai. Karena itu, dalam berbagai tradisi Jawa, slametan menjadi ritual penting dan bahkan bersifat wajib (Suseno, 1985, p. 40).

4. Syafa'atun Almirzanah: Interreligious dalam Mistik

Berbeda dari perspektif historis dan fenomenologi, dalam karya *When Mystic Master Meet*, Prof. Syafa'atun Almirzanah menawarkan pendekatan sufistik dalam perspektif relasi Islam - Kristen. Melalui Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart, Syafa'atun menawarkan apa yang disebut oleh JB Banawiratma sebagai *interreligious studies* (Banawiratma, 2009, p. xiv).

Menurut JB Banawiratma, model studi agama sekurang-kurangnya ada tiga, yaitu *comparative studies of religion*, *religious studies*, dan *interreligious studies* (Banawiratma, 2009, p. xiv). *Comparative studies of religion* berupaya membandingkan dan menilai kenyataan-kenyataan agama. Studi agama model ini dikritik lantaran subjektivitas yang kentara dalam menilai sebuah agama, terlebih bila penilaian tersebut dilakukan oleh outsider. *Religious studies* menyajikan fakta-fakta agama sebagaimana adanya, sebagai sejarah agama (*history of religion*) atau fenomenologi agama (*phenomenology of religion*).

Lebih dari dua model tersebut, model *interreligious studies* seperti yang dilakukan Syafa'atun menyadarkan banyak orang bahwa studi agama merupakan komunikasi berbagai subjek yang terlibat dan bertemu dalam pengalaman, interpretasi, dan pemahaman religius. Studi agama-agama seyogyanya mampu mendialogkan dan memahami agama lain (liyan).

Dalam konteks tersebut, dengan subjek mahaguru mistik, baik Islam maupun Kristen, terjadi konvergensi.

Dengan berbagai legasinya, terutama *al-Futuh al-Makkiyah* dan *Fusus al-Hikam*, Ibn 'Arabi meyakini citra Tuhan sebagai 'Perbendaharaan Tersembunyi' (Kanzan Makhfiyyan), *Nafas al-Rahman*, *Manusia Sempurna* (*Insan Kamil*) dan *wihdat al-wujud*. Di sisi lain, Meister Eckhart berbicara perihal *detachment* (mengambil jarak atau tidak lekat) dengan diri sendiri, "orang yang (dalam sikap tidak lekatnya) tetap berada dalam cinta Tuhan harus mati bagi dirinya sendiri dan semua makhluk sehingga dia hanya mempunyai sedikit perhatian terhadap dirinya seperti perhatiannya terhadap sesuatu yang ribuan mil". Syafa'atun menyebutnya dengan asketisisme kontemplatif (Almirzanah, 2009, p. 198).

Pertanyaannya, bagaimana relevansi kedua mahaguru sufi tersebut dalam dialog Islam-Kristen? Syafa'atun menggarisbawahi empat hal (Almirzanah, 2009, pp. 292–297). **Pertama**, hermeneutika skriptural. Kedua mahaguru tersebut berpandangan bahwa setiap teks ilahiah mempunyai makna yang tidak terhingga; **Kedua**, keesaan wujud yang merupakan kesatuan mendasar semua eksistensi, penyingkapan diri Pencipta dalam seluruh tatanan ciptaan mendorong dialog antar agama tidak berkesat pada persoalan pembuktian Tuhan, melainkan bagaimana dan di mana manusia menemukan Tuhan dalam kepercayaan dan praksis keagamaan;

Ketiga, penamaan Tuhan. Bahasa manusia mempunyai keterbatasan untuk 'menampung' nama Tuhan. Karena itu, dalam dialog agama,

pemahaman tentang Tuhan harus ‘dipendam’ terlebih dahulu. Sebab, pemahaman ini kadang kala menjadi penghalang bagi dialog sekaligus pemberhalaan pemahaman tersebut. Padahal, pemahaman tentang Tuhan bukanlah Tuhan itu sendiri; Keempat, transformasi diri. Menjadi pribadi beriman kepada Tuhan merupakan proses yang tidak pernah berhenti. Setiap saat orang yang yakin kepada Tuhan menyediakan dirinya untuk menjadi pribadi yang lebih baik dan lebih baik, termasuk dalam dialog agama.

Dalam kadar tertentu buku *When Mystic Masters Meet* karya Syafa’atun merupakan proyek ilmiah melanjutkan apa yang ditulis oleh Sidney H. Griffith berjudul *Mystic and Sufi Masters: Thomas Merton and Dialogue between Christian and Muslims*. Keterlibatan Thomas Merton dalam sufisme yang mengantarkannya mempelajari karya sufi dan bergaul dengan para sufi. Dalam surat yang ditujukan kepadanya, Sidi Abdessalam, keturunan Syaykh Ahmad Alawi Aljazair, menuliskan bahwa kata-kata dan pemahaman mengakibatkan kekacauan dan perpisahan. Karena itu, pengalaman mistik tidak tercapai. Akibatnya manusia terhalangi untuk sampai kepada Dia yang sebetulnya tidak dapat dibelenggu oleh apa pun jua. Mistisme mengajak manusia untuk mengabdikan kepadaNya yang tidak pernah memadai diungkapkan dengan kata-kata (Sindunata, 2006). Dalam aras inilah, sufisme, atau mistisme menemukan relevansinya dalam setiap dialog agama..

D. KESIMPULAN

Pendekatan sufistik dalam studi agama tidak terpisahkan dari penelitian keagamaan. Dengan berbagai metodenya, pendekatan sufistik dalam studi agama akan memperkaya penelitian keagamaan itu sendiri. Di tengah serbuan modernitas yang kering dari spiritualitas dan ekstremisme yang membuncah, pendekatan sufistik dalam studi agama menemukan aktualitasnya. Karena itu, tidak berlebihan, dengan diiringi fenomena tasawuf kontemporer, seperti urban sufism, ngaji sufi online, dan lain-lain, pendekatan sufistik dalam studi agama semakin membludak. Kontribusi yang diberikan oleh para sarjana yang telah disebutkan di depan merupakan sumbangsih yang tidak terkira dalam meretas penelitian yang serupa.

Penelitian ini baru sekedar survey awal terhadap karya-karya tentang sufisme yang beredar di Indonesia. Masih banyak kekurangan dalam kajian ini. Karena itu, diperlukan riset serius dan mendalam agar terungkap kajian-kajian sufisme lainnya dengan berbagai pendekatan dan metode yang digunakannya. Semua kajian itu tentu memberikan sumbangsih penting bagi pemahaman kita tentang sisi historisitas studi agama, khususnya di bidang kajian tasawuf dan mistisisme Islam. Namun demikian, setidaknya artikel ini memberikan gambaran serba ringkas mengenai kajian-kajian tentang sufisme Islam dengan pendekatan yang digunakannya.. .

Daftar Kepustakaan

- Al-Taftazani, A. al-W. al-G. (1997). *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Pustaka.
- Almirzanah, S. (2009). *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*. Gramedia.
- Azisi, A. M., Fitria, R. P. W., & Athaillah, M. (2023). *Pengalaman Mistik Dalam Agama-Agama: Studi Komparatif Perspektif Islam, Buddha dan Kristen*. Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya, 6(4), 694–718. <https://doi.org/https://doi.org/10.31538/almada.v6i4.4220>
- Banawiratma, J. (2009). *Kata Pengantar*. In *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*. Gramedia.
- Bruinessen, M. van. (1992). *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*. Mizan.
- Bruinessen, M. van. (2015). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Gading.
- Bushtomi, Y. (2023). *Objek Kajian Islam (Akidah, Syariah, Akhlaq)*. Salimiya, 4(1), 70–86.
- Connolly, P. (Ed.). (2002). *Aneka Pendekatan Studi Agama*. LKiS.
- Faslah, R., & Fata, A. K. (2020). *Islam, Adat, Dan Tarekat Syattariyah Di Minangkabau*. Al-Ittihad, 6(2), 1–19. <https://doi.org/https://doi.org/10.61817/ittihad.v6i2.32>
- Fata, A. K. (2011). *Tarekat*. Al-Ulum: Jurnal Studi Islam, 11(2), 373–384.
- Haryanto, S. (2017). *Pendekatan Historis Dalam Studi Islam*. Manarul Qur'an: Jurnal Ilmiah Studi Islam, 17(1), 127–135.
- Huda, S. (2008). *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah*. LKiS.
- Janah, N. (2018). *Pendekatan Normativitas dan Historisitas serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam*. Cakrawala: Jurnal Studi Islam, 13(2), 102–119. <https://doi.org/https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2.2331>
- Nafis, M. M., & Najib, M. A. (2017). *Pemikiran Sufistik dan Toleransi Beragama KH. Sholeh Badruddin di Pesantren Ngalah Pasuruan*. Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam, 7(2), 330–352. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/teosofi.2017.7.2.330-352>
- Nasr, S. H. (2009). *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*. Pustaka Pelajar.
- Nasution, H. (1973). *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*. Bulan Bintang.
- Nasution, H. (Ed.). (1990). *Thoriqot Qadariyah Naqsabandiyah: Sejarah dan Asal Usul Perkembangannya*. IAILM.
- Noupal, M. (2016). *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia Abad 19 dari Ortodoksi ke Politisasi*. Intizar, 22(2), 297–

318.
<https://doi.org/https://doi.org/10.19109/intizar.v22i2.943>
- Novayani, I. (2019). Pendekatan Studi Islam: Pendekatan Fenomenologi dalam Kajian Islam. *At-Tadbir*, 3(1), 44–58. <https://doi.org/10.3454/at-tadbir.v3i1.3412>.
- Riyadi, A. K. (2016). Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara. Mizan.
- Shihab, A. (2001). Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia. Mizan.
- Simuh. (1996). Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam. Raja Grafindo Persada.
- Sindunata. (2006). Dia yang di Luar Kata-Kata. Basis.
- Smart, N. (2002). Pengantar. In P. Connolly (Ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*. LKiS.
- Susanti, A. (2016). Penanaman Nilai-Nilai Tasawuf dalam Pembinaan Akhlak. *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam*, 7(2), 277–298. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24042/atjpi.v7i2.1508>
- Suseno, F. M. (1985). *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Orang Jawa*. Gramedia.
- Syam, N. (2013). *Tarekat Petani: Fenomena Tarekat Syattariyah Lokal*. LKiS.