LAPORAN PENELITIAN MANDIRI

PEREMPUAN DAN TASAWUF

(Konstruksi Feminisme Dalam Kajian Sufisme)

Oleh:
Achmad Faesol, M.Si
NIP. 198402102019031004

LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN MASYARAKAT

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) JEMBER

DESEMBER 2020

LEMBAR PENGESAHAN

HALAMAN IDENTITAS DAN PENGESAHAN

1.	a. Judul Penelitian	:	Perempuan dan Tasawuf (Konstruksi Feminisme Dalam Kajian Sufisme)
	b. Jenis Penelitian	:	Kepustakaan
	c. Kategori Penelitian	:	Mandiri
2.	Peneliti		
	Ketua Tim	:	
	Nama	:	Achmad Faesol, M.Si
	NIP/NIDN	:	2110028401
	Pangkat	:	III/b
	Jabatan	:	Asisten Ahli
	Prodi/Jurusan	:	Pengembangan Masyarakat Islam (PMI)
	Vak Wajib	:	Sosiologi Agama
	Anggota	:	
	Nama	:	-
	NIP/NIDN	:	-
	Pangkat	:	-
	Jabatan	:	-
	Prodi/Jurusan	:	-
	Vak Wajib	:	-
3.	Lokasi Penelitian	:	-
4.	Biaya	:	Rp. 3.000.000,-
5.	Sumber Dana	:	Mandiri

Jember, 20 Desember 2020

Mengetahui,
Ketua LPPM

Dr. Mustajab, S.Ag, M.Pd.I
NIP.197409052007101001

Peneliti,

Achmad Faesol
NIDN. 2110028401

KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdullah peneliti persembahkan kepadaNya karena menjelang akhir tahun ini peneliti bisa merampungkan Laporan Penelitian sebagai bentuk tanggung jawab akademis.

Karena penelitian ini masuk kategori riset pustaka maka pergaulan dengan literatur jauh lebih "intim" baik secara kuantitas maupun kualitas dari pada jenis penelitian lainnya. Penelitian pustaka menuntut ketekunan "mengawasi" gagasan-gagasan sebuah tulisan, kecermatan memilih sumber rujukan dan ketahanan intelektual untuk terus fokus pada titik utama persoalan penelitian.

Semua ini semakin tidak mudah dilakukan di tengah-tengah kesibukan yang seakan-akan tiada habisnya. Maka rasa syukur kepadaNya adalah hal pertama dan paling utama dikala sudah memasuki garis akhir perjalanan penelitian. Sudah tentu pula peneliti harus mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah ikut serta membantu.

Semoga karya akademis ini menjadi titik berangkat produktifitas dalam berkarya di masa yang akan datang. Namun yang paling penting semoga karya ini memiliki kebermanfaatan. Amiin.

Peneliti

Achmad Faesol, M.Si

DAFTAR ISI

Halaman Pengesahan	i
Kata Pengantar	ii
Daftar Isi	iii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Fokus Kajian	6
C. Tujuan Penelitian	7
D. Manfaat Penelitian	7
E. Definisi Istilah	8
F. Sistematika Pembahasan	8
BAB II KAJIAN PUSTAKA	9
A. Penelitian Terdahulu dan Originalitas Penelitian	9
B. Sufisme	12
C. Feminisme	38
BAB III METODE PENELITIAN	55
A. Jenis Penelitian	55
B. Jenis dan Teknik Pengumpulan Data	56
C. Sumber Data	56
D. Analisis Data	56
BAB IV PEMBAHASAN	58
Perempuan dan Tasawuf: Konstruksi Feminisme Dalam Kajian Sufisme	58
BAB V PENUTUP	65
DAFTAR PUSTAKA	66

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Wacana feminisme menjadi sangat menarik untuk dikaji dikala disandingkan dengan diskursus sufisme. Perempuan dan tasawuf sama-sama memiliki pesona yang selalu menarik untuk dipelajari. Daya tarik ini setidaknya disebabkan oleh beberapa hal.

Pertama, dalam sejarah Islam, kaum perempuan selalu menjadi wacana menarik bagi setiap sisi kehidupan. Permasalahan yang dihadapi sangatlah kompleks. Mulai dari adanya perluasan koloni laki-laki, sampai pada penjelmaan perempuan yang menjadi eksploitasi bisnis maupun seks. Demikian juga dalam masalah teks-teks ajaran agama, kata 'perempuan' sering ditafsirkan dalam perspektif maskulin (laki-laki). Walaupun dalam kenyataannya, argumentasi tersebut secara kontekstual telah menyalahi kodrat kemanusiaan. Karena banyak sifat keperempuanan (*feminine*) yang tidak tersingkap dan terungkap dalam wacana keislaman, terutama dalam tasawuf[1].

Kedua, unsur-unsur feminin atau maskulin dalam wacana tasawuf bukanlah kendala yang berarti, baik laki-laki maupun perempuan memiliki peluang yang sama dalam memperoleh *maqamat* dan *aḥwal* guna meniti jalan sebagai sufi sejati. Seorang yang menjadi sufi atau *waliyullah* tidak dipersyaratkan harus laki-laki. Persyaratan yang paling pokok adalah bagaimana kondisi kalbu manusia yang menjadi sentral kehidupan mereka, baik jasmani maupun rohani. Kekeruhan hati manusia menyebabkan gelapnya hubungan mereka kepada Tuhan sehingga obsesinya hanya tertambat pada realitas yang instan. Hati yang bersifat immateri esensinya hanya akan menyatu dengan Zat yang immateri pula, yaitu Tuhan. Sementara Tuhan merupakan Zat yang kuddus (maha suci) tidak mungkin menyatu dengan

[1] Dadang S. Anshori, *Membincangkan Feminisme: Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Wanita*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1997, h. 3.

sesuatu yang kotor. Oleh karena itu, tasawuf mengajarkan adanya proses penyucian dan pembersihan hati (*takhalli*)[2].

Ketiga, menurut Annemarie Schimmel, sifat keperempuanan (*feminine*) dalam tasawuf dapat ditunjukkan melalui sikap manusia itu sendiri apakah mampu melepaskan *nafsu amarah* untuk menuju nafsu *muṭma'innah*. Schimmel berusaha mengajak kepada seluruh manusia untuk merenungkan dan mengevaluasi kembali terhadap segala motivasi pemikiran dan tindakan di dunia ini, apakah semata-mata hanya memenuhi keinginan ego sehingga menyerah pada nafsu yang rendah (kualitas feminine negatif) atau untuk meningkatkan (nafsu *muṭma'innah*).

Karena yang menjadi persoalan dari feminisme dalam tasawuf bukanlah tuntutan terhadap hak-hak perempuan karena telah ditindas oleh kaum laki-laki sebagaimana yang didengungkan oleh kaum feminisme, akan tetapi bagaimana mengungkap sifat keperempuanan yang ada dalam tasawuf itu sendiri, seperti memiliki cinta, kasih sayang, ketaatan, kesabaran, *ḥusnuẓan*, dan rela berkorban. Jika hal-hal tersebut benar-benar dilakukan, maka menimbulkan sikap merasa selalu diawasi dan memiliki sikap tanggung jawab. Karena dengan cinta akan menimbulkan *khauf* dan *raja'*, kasih sayang akan menimbulkan kedamaian, sabar akan membuat selalu optimis, sedangkan rela berkorban akan menimbulkan sikap tawakal. Pada kenyataannya, sikap-sikap tersebut tidak hanya dimiliki oleh laki-laki saja, tetapi juga menjadi bagian dari perempuan[3].

Keempat, jika persoalan aspek dualitas semesta yang memiliki kemiripan pada Tuhan dikaitkan dengan isu gender era modern ini, maka kita dapat melihat dan menyebut kualitas-kualitas "gender" yang tampak dikhotomik pada *al-asma* dan *al-Ṣifat* Tuhan. Dalam diskursus gender, femininitas dan maskulinitas adalah konsep kunci. Sifat-sifat atau kualitas seperti kelembutan, pelindungan, kasih sayang, keibuan seringkali

---

[2] Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Bandung: Mizan, 2005, h. 254.

[3] Schimmel, Annemarie, *Jiwaku adalah Wanita: Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, terj. Eva Y. Nukman, Bandung: Mizan, 1998

diasosiasikan dengan femininitas (keperempuanan). Sementara keperkasaan, ketegasan, kekasaran, kebapakan seringkali dinisbahkan pada kualitas maskulin (kelaki-lakian).

Diskursus tentang aspek femininitas dan maskulinitas dalam sufi, telah lama dibicarakan. Konsep-konsep tersebut dapat dilihat pada Suhrawardi (w.1191), Ibn ‘Arabi (w.1240), Rumi (w.1273), alJandi (w.1300), al-Kasyani (w.1335). Pembahasan aspek feminitas dan maskulinitas ini mereka korelasikan sdengan sifat dan nama-nama Tuhan kaitannya dengan kosmos[4].

*Kelima, p*emahaman gender (maskulinitas dan femininitas) dalam wacana sufi memperjelas pada kita pada konsep tentang cinta, baik secara ontologi, epistemologi, dan aksiologinya. Maskulinitas dan femininitas adalah sebab sekaligus akibat cinta. Walaupun demikian, femininitaslah yang menginspirasi munculnya maskulinitas dan kreasi-kreasi lain. Kreasi ini dalam konteks ketuhanan diorientasikan pada femininitas. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabi mengurai “misteri kekuatan” wanita dengan mengatakan bahwa tanpa wanita, pria bukanlah seorang pria, karena pria didefinisikan oleh wanita. Sementara itu, dalam konteks kosmos dengan Tuhan dia mengatakan bahwa keberadaan kosmos membuat yang Nyata menjadi Tuhan[5].

Lima landasan rasional tersebut sudah cukup menjadi dasar argumentasi ilmiah untuk menunjukkan betapa menariknya mengkaji feminisme dalam wacana sufisme. Dasar ini semakin kuat dikala dipahami bahwa dalam wacana sufi, cinta adalah salah satu sifat yang dikategorikan dalam kualitas feminin (*jamal*). Sementara itu, dalam kehidupan sosial modern saat ini, terutama pada diskursus *gender*, femininitas dan

---

[4] Suwito. Relasi Cinta Dalam Tasawuf. Jurnal Teologia. Vol. 25 No. 2 Juli Desember 2013. Hal 7

[5] Murata, Sachiko, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1996. Ha;l. 254

maskulinitas seringkali dibenturkan, sehingga dalam istilah Marx terjadi "pertentangan" kelas/struktur[6].

Diskursus tentang kaum perempuan dan kedudukannya dalam kehidupan sosial selalu menjadi topik yang menarik. Dalam struktur sosial yang berkembang di masyarakat perempuan ditempatkan di dalam posisi minoritas. Apalagi dalam masyarakat yang secara umum bersifat patrilineal yang berarti memuliakan kaum lelaki dalam semua aspek kehidupan[7].

Ketertarikan terhadap tasawuf dewasa ini meningkat tidak hanya di kalangan orang-orang awam, tetapi juga di kalangan orang-orang terpelajar dan mapan secara ekonomis. Di antara alasan-alasan yang mendorong perhatian pada tasawuf menurut Kautsar Azhari Noer, adalah keberantakan sistem nilai dunia modern, rasa tak aman menghadapi masa depan, ketidakpahaman tentang pesan agama yang kandungan-kandungan ajaran batiniahnya semakin tidak dapat dicapai, dan kerinduan pada visi dunia spiritual dalam suatu lingkungan yang semakin merosot kualitasnya. Kegandrungan pada tasawuf ini sekaligus mencerminkan kegagalan modernisasi dan modernitas serta formalisme agama–agama mapan[8].

Perhatian besar pada kearifan yang sekarang sudah ditinggalkan Barat itu, menurut kalangan perenial, ternyata tetap dipelihara dengan baik di Timur. Dalam Islam disistematiskan dan dikembangkan ke dalam pemikiran-pemikiran tasawuf-filosofis. Berbicara sufisme dalam visi ini, berarti berbicara tentang aspek filosofis Islam yang paling mendalam dan paling universal, di mana pada level itu diakui hanya ada Satu Kebenaran[9].

Tasawuf atau mistik Islam, menurut Annemarie Schimmel, merupakan kesadaran terhadap kenyataan tunggal dan cinta kepada Yang

---

[6] Suwito. Relasi Cinta Dalam Tasawuf. Jurnal Teologia. Vol. 25 No. 2 Juli Desember 2013. Hal 17

[7] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 73-76

[8] Kautsar Azhari Noer, *Taswuf Perenial, Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta:Serambi,2002), Cet-I, h. 10

[9] Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001). Hal 188

Mutlak (*The Absolute*), sebab kekuatan yang memisahkan antara mistik sejati dengan hanya sekedar *tapa brata* (*asceticism*) adalah cinta. Bahkan cinta sejati dapat menjadikan kenikmatan terhadap segala yang menyakitkan. Mistik dianggap sebagai hal yang misterius yang tidak dapat dicapai dengan cara-cara biasa atau dengan usaha intelektual. Sedangkan *literature* dan kehidupan rohaninya sulit digambarkan sebagai-mana orang buta yang menyentuh gajah, dalam penggambarannya akan mengatakan sesuai dengan bagian tubuh yang disentuhnya itu[10].

Maskulinitas dan femininitas dalam sufisme adalah istilah *gender* yang memang sering diasosiasikan dengan sifat laki-laki dan perempuan. Walau demikian, kunci memahami *gender* adalah bahwa sifat maskulin yang melekat pada laki-laki dan feminin yang melekat pada perempuan bukan bersifat permanen, tapi *interchangeable*. Sedangkan Rumi dalam membicarakan konsep aspek femininitas dan maskulinitas merujuk pada istilah *luṭf* dan *qahr*, yang polaritas pada kosmosnya[11].

Sementara terkait dengan *jalal* dan *jamal* dalam konteks kosmos, pendapat Rumi senada dengan Ibn ‘Arabi yang mengatakan bahwa langit adalah pria, sementara bumi adalah perempuan. Dalam konteks ini, langit bersifat aktif, sementara bumi reseptif. Langit mencurahkan air hujannya, sementara bumi menerima curahan air dari langit. Dengan “perkawinan” kosmik tersebut kemudian bumi “melahirkan” berbagai macam potensi yang terkandung dalam “rahim” bumi. Dengan kata lain, langit adalah ayah, sementara itu bumi adalah ibu. Ibn `Arabi menjelaskan bahwa dengan pola kosmologi ini, para ayah dan para ibu -sifat-sifat langit dan sifat-sifat bumi- merupakan peralatan Tuhan untuk menciptakan alam raya manusia. Hal ini

---

[10] Schimmel, Annemarie, *Jiwaku adalah Wanita: Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, terj. Eva Y. Nukman, Bandung: Mizan, 1998

[11] Istilah *gender* berbeda dengan jenis kelamin. *Gender* adalah konstruk sosial, sementara jenis kelamin adalah bawaan, kodrat. Gender bersifat tidak permanen, *interchangeable* dapat dipertukarkan, sementara jenis kelamin bersifat permanen. Lihat Oakley Ann, *Sex, Gender, and Society*, New York: Harper and Row, 1972; Imam Kanafi, *Metafiasika Sufi dan Relasi Gender: Sebuah Studi atas Pemikiran Suhrawardi Syaikhul Isyraqiyah*, Jakarta: SPs. UIN Jakarta, 2008, h. 26-28.

sebagaimana diketahui bahwa Ibn `Arabi mengatakan bahwa mikrokosmos adalah pusat wujud. Dengan kata lain, "miskrokosmos adalah kejayaan tertinggi dari kosmos[12].

Realitas dalam hal ini kosmos bagi para sufi pastilah *bipolar*. Karena eksistensi suatu realitas tidak dapat dikenali kecuali ada oposisinya.Artinya, kiri tidak dapat dipahami kecuali ada kanan. Sifat baik tidak dapat dikatakan baik jika tidak ada yang buruk. Kenyataan inilah yang membedakan antara kosmos dengan Tuhan secara Esensial (Zat), yang dapat dipahami dalam tanpa "oposisi-Nya". Walaupun secara eksistensial, Ibn `Arabi mengatakan bahwa Tuhan dapat dikatakan Tuhan karena ada makhluk.

Konsep aspek femininitas dan maskulinitas pada Tuhan pada dasarnya adalah berawal dari sifat *bipolar* Tuhan yang telah disebut sendiri dalam firman suci-Nya. Dalam kosmologi sufi, sifat feminin adalah reseptif (menerima, pasif), sementara maskulin adalah aktif. Tuhan sebagai penyebab munculnya (aktif) kosmos adalah maskulin, sementara kosmos adalah feminin. Walaupun terdapat *bipolar* yang serba ganda dan berbeda keduanya tidak menjadi oposisi yang negatif yang selamanya bertentangan dan saling mendominasi. *Bipolar* dalam wacana sufi pada hakikatnya adalah sebuah kemestian karena cinta dan lokus cinta[13]. Maka kian menjadi menarik kajian terkait maskulin feminim jika diletakkan pada wacana sufisme.

B. Fokus Kajian

Bertolak dari latar belakang di atas maka semakin nampak jelas akar permasalahan yang akan peneliti analisis sebagai fokus kajian. Sebagai konsepsi ilmiah, uraian latar belakang di atas memandu peneliti ke permasalahan utama penelitian, yaitu memotret kadar eksistensi sufi perempuan dalam kajian sufisme. Dengan kata lain penelitian ini berfokus pada bagaimana porsi posisi perempuan dalam diskursus literatur tasawuf.

---

[12] Murata, Sachiko, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1996. Hal. 197-199

[13] Suwito. Relasi Cinta Dalam Tasawuf. Jurnal Teologia. Vol. 25 No. 2 Juli Desember 2013. Hal 13

C. Tujuan Penelitian

Mengacu pada uraian sebelumnya, penelitian ini dilakukan dengan tujuan utama untuk mendeskripsikan kadar eksistensi sufi perempuan dalam kajian literatur-literatur sufisme.

D. Manfaat Penelitian

Riset pustaka ini setidaknya memberikan manfaat penting dalam tiga ranah, yaitu teoritis, institusional, dan praktis. Ketiga manfaat tersebut dijabarkan sebagai berikut:

1. Manfaat yang bersifat teoritis, yaitu hasil penelitian ini diharapkan menjadi salah satu sumbangsih teoritik bagi kajian sufistik yang selama ini menjadi perhatian banyak pihak, dan menjadi bahan kajian bagi setiap peneliti di masa mendatang dalam meneliti tema serupa di tempat dan kultur yang berbeda sehingga memperkaya khazanah penelitian tentang tasawuf.
2. Manfaat yang bersifat institusional, yaitu penelitian ini mampu menghasilkan peta tentang diskursus tasawuf yang diharapkan menjadi bahan pertimbangan para pengambil kebijakan kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegera.
3. Manfaat praktis dari penelitian ini, setidaknya mampu memberikan sejumlah fakta historis keterkaitan antara perempuan dan tasawuf. Dengan kata lain, pembaca secara umum dapat menambah khazanah pengetahuan tentang feminisme dan sufisme sehingga memunculkan keluasan pemahaman terhadap dunia tasawuf.

E. Definisi Istilah

1. Sufisme

Tasawuf adalah nama lain dari mistisisme dalam Islam. Di kalangan orientalis barat dikenal dengan sebutan “sufisme”. Kata “sufisme” merupakan istilah khusus mistisisme Islam. Sehingga kata “sufisme” tidak ada pada mistisisme agama-agama lain. Dalam penelitian ini yang dimaksud dengan sufisme adalah literatur akademis tasawuf yang fokus kajiannya relasi

2. Feminisme

Kata *feminism* berasal dari bahasa latin femina, yang berarti memiliki sifat keperempuanan. Feminisme adalah hal-hal yang berkenaan dengan wanita. Pada dasarnya feminim berbeda dengan kewanitaan (feminity), karena *feminism* lebih cenderung pada sifat kewanitaan atau keperempuannya, sedangkan *feminity* merupakan usaha mengajak untuk memberikan hak-hak secara berlebihan kepada perempuan. Pada ranah ideologi, feminisme masuk ke dalam kajian-kajian agama terhadap persoalan-persoalan yang bersentuhan dengan perempuan.

F. Sistematika Pembahasan

Secara berurutan, riset pustaka ini terdiri dari lima bab. Bab pertama, Pendahuluan berisi Latar Belakang Masalah, Fakus Kajian, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian dan Sistematika Pembahasan. Bab dua, Kajian Pustaka. Bab ini terdiri dari tiga point utama yaitu Penelitian Terdahulu dan Originalitas Penelitian, Sufisme dan Feminisme Bab tiga, Metode Penelitian yang terdiri dari Jenis Penelitian, Jenis dan Teknik Pengumpulan Data, Sumber Data dan Analisis Data. Bab empat yakni Pembahasan. Bab ini akan mengurai hasil analisis literatur yang bertitik tumpu pada fokus penelitian. Bab lima, Penutup dan kemudian diakhiri dengan Daftar Pustaka

BAB II
KAJIAN PUSTAKA

Tasawuf bertujuan untuk memperoleh suatu hubungan khusus langsung dari Tuhan. Hubungan yang dimaksud mempunyai makna dengan penuh kesadaran, bahwa manusia sedang berada dihadirat Tuhan. Kesadaran tersebut akan menuju kontak komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan. Hal ini melalui cara bahwa manusia perlu mengasingkan diri. Keberadaannya yang dekat dengan Tuhan akan berbentuk "ittihad" (bersatu) dengan Tuhan. Demikian ini menjadi inti persoalan "sufisme" baik pada agama Islam maupun selainnya[14].

A. Penelitian Terdahulu dan Originalitas Penelitian

Penelitian berjudul Perempuan dan Tasawuf; Konstruksi Feminisme Dalam Kajian Sufisme ini berangkat dari kekosongan sudut pandang analisis. Sudut pandang analisis yang dimaksud adalah tiadanya sentuhan teori sosiologi dalam mengkaji diskursus perempuan dan tasawuf. Berikut akan disajikan persamaan, perbedaan dan keunggulan penelitian ini dibandingkan dengan penelitian terdahulu sekaligus juga untuk menujukkan *state of the art* penelitian.

No	Penelitian Terdahulu	Persamaan	Perbedaan	Keunggulan Penelitian Ini
1.	M. Iqbal Maulana ***"Spiritualitas dan Gender; Sufi-sufi Perempuan"*** Jurnal Living Islam Volume I No 2 November 2018	Satu-satuya kesamaan antara penelitian peneliti dengan lima penelitian yang ada terletak pada tema utamanya yaitu tasawuf. Tema tasawuf	Penelitian ini menyajikan profil dua sufi perempuan yaitu Rabi'ah Adawiyah dan Aishah al-Ba''uniyah. M. Iqbal Maulana memaparkan konsep pemikiran sufistik dua sufi perempuan. Berbeda dengan penelitian peneliti	Nilai unggul penelitian peneliti dibanding dengan penelitian-penelitian sebelumnya yang sekaligus menjadi *state of the art* terletak pada tiga hal: 1. Peneliti

[1414] M. Hakim. Mursyid Perempuan Tarekat (Studi Kepemimpinan Perempuan Dalam tarekat Naqsyabandiyah Mazhariyah di Madura). 2019. Tesis tidak diterbitkan

		adalah titik temu antara peneliti dengan penelitian-penelitian sebelumnya.	yang tidak terfokus pada pemikiran tokoh tapi pada porsi perempuan dalam naskah-naskah tasawuf.	berfokus pada bagaimana kadar posisi perempuan dalam naskah-naskah tasawuf selama ini 2. Belum ada penelitian dengan tema utama bias gender dalam kajian sufisme. Peneliti mencoba fokus pada masalah ini. Bias gender yang dimaksud dibangun dengan rangka pikir konstruksi sosial 3. Ini penelitian pustaka yang berfokus pada analisa naskah literatur-literatur tasawuf dengan tema sentral pada perempuan dan tasawuf
2.	Sururin ***"Perempuan Dalam Lintasan Sejarah Tasawuf"*** Ulumuna; Jurnal Studi Keislaman Volume XIV No 2 Desember 2010		Penelitian ini mendeskripsikan kiprah perempuan dalam dunia tasawuf yang dimulai sejak masa awal Islam, masa abad pertengahan, pada masa perkembangan tarekat, hingga perkembangannya di Indonesia. Deskripsi kemudian diakhiri dengan menampilkan sosok perempuan sufi yang populer dalam sejarah seperti Rabi'ah Adawiyah, Sya''wanah, Nafisah, dan Fathimah dari Nisyapur. Penelitian Sururin ini sangat berbeda dengan penelitian peneliti karena peneliti tidak menganalisa sosok perempuan sufi dalam sejarah sufistik tapi lebih pada naskah akademik.	
3.	Umdatul Baroroh ***"Tarjuman Al-Asywaq dan Apresiasi Ibnu Arabi Pada Perempuan"*** Jurnal Islamic Review Volume II No 3		Penelitian Umdatul Baroroh ini merupapan penelitian tokoh. Dia meneliti pemikira Ibnu Arabi, seorang tokoh sufistik besar. Apa yang diteliti Umdatul Baroroh sangat berbeda	

	Desember 2013		dengan fokus penelitian peneliti yakni konstruksi feminisme dalam kajian sufisme.	
4.	Mahjudin ***"Gender Dalam Perspektif Tasawuf"*** Jurnal Paramedia Volume 6 No 3 Juli 2005		Penelitian ini mencoba mendeskripsikan perempuan dari sudut pandang tasawuf dan fiqh. Analisa deskriptifnya hanya berupa narasi-narasi umum sebagaimana wacana gender selama ini. Berbeda dengan penelitian yang dilakukan peneliti dengan fokus utama pada potret kadar feminisme pada lembaran naskah-naskah tasawuf.	
5.	Mustofa ***"Tinjauan Budaya Atas Kultur Tasawuf Berbasis Mursyid Perempuan"*** Jurnal el-Harakah Volume 10 No 3 Desember 2008		Penelitian karya Mustofa ini berfokus pada eksistensi murysid perempuan dalam dunia tasawuf. Sedangkan penelitian peneliti tidak berfokus pada murysid perempuan.	

B. Sufisme

1. Pengertian Sufisme

Ada beberapa teori tentang asal-usul kata tasawuf, antara lain[15]:

a. صف (*shaff*) yang berarti barisan. Hal ini dikaitkan dengan kekuatan iman orang-orang sufi yang senantiasa mengambil barisan-barisan pertama dalam shalat.

b. صفى (*shafaa*) berarti suci, yaitu kaum sufi adalah orang-orang yang senantiasa berusaha mensucikan dirinya melalui latihan-latihan berat dan lama. Teori ini menggunakan pendekatan subtantif.

c. صفة (*shuffah*) nama suatu ruang di sisi masjid Madinah tempat Nabi memberi pengajaran kepada para sahabat, kemudian para sahabat itu dikenal dalam sejarah Islam dengan *Ahl al-Shuffah*. Teori ini dari perspektif *makaniy*.

d. صوف (*shuf*) berarti bulu domba. Hal ini dikaitkan pola hidup para sufi yang sederhana yang selalu memakai pakaian dari bulu domba yang kasar sebagai simbol kesederhanaan, sehingga orang-orang yang memakai *shuf* dinamai *shufi*. Teori ini memakai pendekatan material.

e. Teori terbaru datang dari orientalis Barat yang mengatakan: asal kata tasawuf bukan dari bahasa Arab, tapi dari bahasa Yunani, yaitu *Theosophi*, yang terdiri dari dua kata: *theo* yang artinya Tuhan dan *sophos* artinya hikmah. Jadi *Theosophi* berarti hikmah ketuhanan. Hal ini karena ajaran tasawuf menurut mereka banyak dipengaruhi oleh ajaran Yunani

Secara etimologi ada beberapa pendapat tentang asal kata tasawuf. Diantaranya pendapat yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *Suf* (صوف), bahasa Arab untuk wol, merujuk kepada jubah sederhana yang dikenakan oleh para asetik Muslim. Namun tidak semua Sufi mengenakan jubah atau pakaian dari wol. Ada juga yang

[15] Duriana, *Tasawuf di dunia Islam* (Jakarta: Hilliana Press, 2007), h. 1-2; lihat juga Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Cet. V; Solo: Ramadhani, 1992), h. 25-27.

berpendapat bahwa sufi berasal dari kata saf, yakni barisan dalam sholat. Pendapat lain menyatakan bahwa akar kata dari Sufi adalah Safa *(صفا)*, yang berarti kemurnian.

Hal ini menaruh penekanan pada Sufisme pada kemurnian hati dan jiwa. Ada yang berpendapat bahwa tasawuf berasal dari kata *ahl al-suffah*, yaitu orang-orang yang ikut pindah dengan Nabi dari Mekkah ke Medinah, kehilangan harta benda dan dalam keadaan miskin, mereka tinggal di mesjid dan tidur di atas batu dengan memakai pelana sebagai bantal.

Pelana ini disebut suffah. Meskipun miskin, *ahl suffah* berhati mulia, tidak mementingkan keduniaan, itu merupakan sifat-sifat kaum sufi. Ada yang berpendapat kata Tasawuf berasal dari kata صف (s*haf)* yang berarti baris. Maksudnya adalah barisan pertama dalam shalat di masjid. Shaf yang pertama itu ditempati orang yang terlebih dahulu dating ke masjid dan banyak membaca al Qur'an serta berdzikir sebelum waktu sholat tiba[16].

Disamping itu ada definisi yang menyatakan tasawuf adalah kesucian hati dari pencemaran ketidakselarasan. Maksudnya bahwa seorang sufi harus menjaga hatinya dari ketidakselarasan dengan Tuhan, karena cinta adalah keselarasan dan pencinta hanya punya satu kewajiban di dunia, yaitu menjaga atau melaksanakan perintah sang kekasih[17].

Tasawuf atau sufisme adalah istilah yang khusus dipakai untuk menggambarkan mistisesme dalam islam, adapun tujuan tasawuf ialah memperoleh hubungan langsung dan dekat dengan tuhan, sehingga dirasakan benar bahwa seseorang sedang berada di hadiratnya, yang intisarinya adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara

---

[16] Harun Nasution, *Falsafat Islam dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h.56-61.

[17] Ali Ibn Usman al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub* , Alih Bahasa: Suwardjo Muthori, Abdul Hadi WM,(Bandung: Mizan, 1994), h.47

ruh manusia dengan tuhan dengan mangasingkan diri dan berkontemplasi[18].

Disiplin ilmu-ilmu keislaman tradisional meliputi antara lain: ilmu kalam, ilmu fiqh, filsafat dan tasawuf. Keempat disiplin ilmu tersebut masing-masing memiliki karakteristik tersendiri yang membedakan antara satu dan yang lainnya. Tasawuf membidangi segi-segi penghayatan dan pengamalan yang bersifat lebih pribadi di mana tekanan orientasinya bersifat esoterik, sedangkan filsafat membidangi hal-hal yang bersifat perenungan spekulatif[19].

Alwi Shihab mengungkapkan, bahwa terdapat hampir kesepakatan para ahli dalam bidang tasawuf tentang sulitnya merumuskan defenisi dan batasan tegas berkaitan dengan pengertian tasawuf. Hal ini disebabkan terutama karena kecenderungan spiritual terdapat pada setiap agama, aliran filsafat, dan peradaban. Oleh karena itu, wajar apabila setiap orang menyatakan pengalaman pribadinya dalam konteks pemikiran dan kepercayaan yang berkembang pada masyarakatnya[20].

Dilihat dari sisi keragaman objeknya, tasawuf dikelompokkan dalam tiga aliran induk, yaitu *pertama*, tasawuf akhlaki yang lebih berorientasi etis, etika yang mulia dan bahkan etika yang sempurna. Tokoh aliran ini ialah al Hasan al- Basri. *Kedua*, tasawuf amali ada yang menyebutkan tasawuf irfani atau tasawuf dzauqi yaitu tasawuf yang lebih mengutamakan intensitas dan ekstensitas ibadah agar diperoleh penghayatan spiritual dalam beribadah sehingga mencapai tingkat *al-'ubudiyah* dan selanjutnya berada pada tingkat tertinggi menjadi *al-*

---

[18] Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai Aspek, Jilid II,* (Jakarta; UI Press, 2002) h. 68

[19] Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, (Cet. III; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 201, 218

[20] Alwi Shihab, *al-Tasawwuf al-Islami wa Atsaruhu fi al-Tasawwuf al-Indunisiy al-Mu'asir*, diterjemahkan oleh Muhmmad Nursamad dengan judul *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Cet. II; Bandung: Mizan, 2002), h. 27.

'abbudah. Di antara tokoh tasawuf dari aliran ini adalah al- Muhasibi, Junaid al- Baghdadi, dan lain- lain. *Ketiga*, tasawuf falsafi yang bermakna mistik metafisis, di antara tokohnya adalah al- Hallaj, Ibn Araby, dan lain- lain[21].

2. Asal usul Tasawuf

Terdapat berbagai pendapat yang variatif, baik pro dan kontra mengenai asal usul ajaran tasawuf. Perbedaan pendapat bahkan muncul mengenai apakah tasawuf berasal dari ajaran luar atau dari dalam agama (ajara) Islam sendiri. Sebagian pendapat mengatakan bahwa paham tasawuf merupakan paham yang sudah berkembang sebelum Nabi Muhammad menjadi Rasulullah. Sebagian pendapat lagi mengatakan bahwa asal usul ajaran tasawuf berasal dari zaman Nabi Muhammad SAW. Berasal dari kata "beranda" (suffa), dan pelakunya disebut dengan ahl al-suffa, seperti telah disebutkan diatas. Mereka dianggap sebagai penanam benih paham tasawuf yang berasal dari pengetahuan Nabi Muhammad. Praktek tersebut didasari oleh kesungguhan untuk mengamalkan ajarannya, yaitu dalam hidupannya sangat berendah-rendah diri dan berhina-hina diri terhadap Tuhan. Mereka selalu mengenakan pakaian yang pada waktu itu termasuk pakaian yang sangat sederhana, yaitu pakaian dari kulit domba yang masih berbulu, sampai akhirnya dikenal sebagai semacam tanda bagi penganut-penganut paham tersebut. Itulah sebabnya maka pahamnya kemudian disebut paham sufi, sufisme atau paham tasawuf. Sementara itu, orang yang menganut paham tersebut disebut orang sufi[22].

Ilmu tasawuf pada awalnya merupakan gerakan zuhud (menjauhi hal duniawi) dalam Islam. Kemudian dalam perkembangannya gerakan tersebut melahirkan tradisi mistisme Islam. Zuhud secara etimologis

---

[21] A. Ri vay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002),52 dan Dahl an Tamri n, *Tasawuf Irfani Tutup Nasut Buka Lahut*, (Mal ang: UIN-Mal i ki Press, 2010), 25-26

[22] Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar Offset, 2000), hlm. 1

berarti *ragaba 'ansyai'in wa tarakahu,* artinya tidak tertarik terhadap sesuatu dan meninggalkannya. *Zahada fi al-dunya,* berarti mengosongkan diri dari kesenangan dunia untuk ibadah[23].

Sedangkan zuhud secara terminologi adalah hikmah pemahaman yang membuat para penganutnya mempunyai pandangan khusus terhadap kehidupan duniawi, dimana dia tetap bekerja dan berusaha, akan tetapi kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecenderungan kalbu mereka, serta tidak membuat mereka mengingkari tuhannya. Sehingga kelompok muslim awal yang mempraktekkan model perilaku kezuhudan menjadi rujukan dan embrio bagi faham tasawuf[24].

Pada abad pertama dan kedua hijriyah, periodesasi tasawuf dikategorikan sebagai fase asketisme (*zuhud*). Sikap asketisme (*zuhud*) ini banyak dipandang sebagai pengantar kemunculan tasawuf. Asketisme (zuhud) dimaknai berpaling dari dunia dan menghadapkan diri untuk beribadah. Melatih dan mendidik jiwa, dan memerangi kesenangannya dengan bersemedi (khalwat), berkelana, puasa, mengurangi makan, dan memperbanyak dzikir[25].

Askestisme (zuhud) dalam keyakinan para pelaku sufi ini adalah merupakan sebab untuk sampai kepada Allah, karena hati tidak akan sampai kepada-Nya apabila masih bergantung pada sesuatu selain yang dicintai Allah. Tasawuf pada fase ini lebih bersifat amaliah dari pada bersifat pemikiran. Bentuk amaliah itu seperti memperbanyak ibadah, menyedikitkan makan minum, menyedikitkan tidur dan lain sebagainya[26].

Diantara tokoh sufi yang masyhur dalam periode ini adalah selain figur Rasulullah sendiri dan sahabat-sahabat terdekat beliau seperti

---

[23] Ibid

[24] Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman,* (Bandung : Penerbit Pustaka, 1985), hlm. 54

[25] Abd al-Hakim Hasan, *Al-Tasawwuf fi Syi'r al-'Arabi,*(Mesir : Al-Anjalu al-Misriyyah, 1954), hlm. 42

[26] Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf,* Cetakan ke-12, (Jakarta : IKAPI, 2010), hlm. 250-251

khulafaurrasyidin, terdapat sahabat-sahabat lain yang dianggap sebagai kelompok prototype dari kelompok sufi. Diantaranya adalah Abu Dzar alGhifari yang sering disebut sebagai seorang sosial sejati dan sekaligus sebagai prototip fakir sejati, si miskin Yang tidak memiliki apapun tapi sepenuhnya dimiliki Tuhan, menikmati hartaNYA yang abadi, Salman al Farisi, seorang tukang cukur yang dibawa ke keluarga Nabi dan menjadi contoh adopsi rohani dan pembaiatan mistik yang kerohaniannya kemudian dianggap sebagai unsur menentukan dalam sejarah tasawuf Parsi dan dalam pemikiran Syiah. Abu Hurairah, salah seorang perawi hadits yang sangat terkenal adalah ketua kelompok ini. Disamping itu tokoh-tokoh lain yang dianggap sebagai pioner sufi periode ini adalah Muadz Ibn Jabal, Abd Allah Ibn Mas'ud, Abd Allah ibn umar, Khudzaifah ibn al-Yaman, Anas ibn Malik, Bilal ibn Rabah, Ammar ibn Yasar, Shuhaib al-Rumy, Ibn Ummu Maktum dan Khibab ibn al-Arut, Hasah AlBashri[27].

Pusat kajian tasawuf tidak hanya terkonsentrasi di Baghdad, tetapi kemudian berkembang pesat kota-kota besar lainnya. Beberapa ulama tasawuf yang terkenal kealimannya yang mengajarkan tasawuf diluar Baghdad antara lain: Musa Al-Anshary; mengajarkan ilmu tasawuf di Khurasan, Abu Hamid bin Muhammad Ar-Rubazy, mengajarkannya disalah satu kota di Mesir, Abu Zaid Al-Adamy; mengajarkannya di Semenanjung Arabiyah, Abu Ali Muhammad bin Abdil Wahhab As-Saqafy; mengajarkannya di Naisabur dan kota Syaraz[28].

Diantara tokoh sufi yang paling terkenal abad ke 6 adalah Abu Hamid al-Ghazali atau yang lebih dikenal dengan al-Ghozali. sepenuhnya hanya menerima tasawuf berdasarkan Al-Quran dan AsSunnah serta bertujuan asketisme, kehidupan sederhana, pelurusan jiwa, dan

---

[27] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Terj. Sapardi Djokjo Damono, (Jakarta,Pustaka Firdaus, 1986), hal. 28

[28] Moh. Ansori. 2014. Akhlaq Sosial. Surabaya. Uinsa Press. Hal. 42

pembinaan moral. Pengetahuan tentang tasawuf Berdasarkan tasawuf dikajinya dengan begitu mendalam.

Di sisi lain, ia melancarkan kritikan tajam terhadap para filosof, kaum Mu'tazilah dan Batiniyah. Al-Ghazali berhasil mengenalkan prinsip-prinsip tasawuf yang moderat, yang Seiring dengan aliran ahlu sunnah waljama'ah, dan bertentangan dengan tasawuf Al-Hajjaj dan Abu Yazid Al-Busthami, terutama mengenai soal karakter manusia. Al-Ghazali dikenal sebagai pemuka madzhab *kasyf* dalam makrifat. Diantara kitab karangannya yang fenomenal yang banyak memabahas tentang konsep tasawuf adalah kitab *ihya' 'ulumuddin.*

Pada abad pertama, kehidupan sufistik atau juga dikenal dengan "kehidupan. spirimal" (*al-hayah al-ruhiyyah*) didasarkan pada *khauf* (rasa takut) yang kemudian berkembang menjadi *tawakkal* (pasrah) kepada Allah. Karena itu *mahabbah* dinilai belum mumi dan dewasa. *Mahabbah* masih bermakna kepatuhan karena rasa takut dan akhimya pasrah.

Pada abad II H *mahabbah* atau juga disebut *al-hubb al-ilahi* (cinta *ilahi/divine love*) berkembang dan mengalami pergeseran makna pada kutub yang lebih ekstrim. *Mahabbah* memiliki makna rasa cinta kepada Allah swt. karena Allah itu sendiri, tanpa ada pamrih. Hanya Allah swt. semata yang ada dalam sanubarinya dan keinginannya adalah menyatu dengannya. Inilah yang disebut-*al-hubb al-'athify* (cinta emosional)[29].

3. Perkembangan Tasawuf

Dalam perkembanganya tasawuf dalam dapat diklasifikasikan berdasarkan periodesasi berikut:

a. Abad Pertama dan Kedua Hijriah

Pada abad pertama dan kedua hijriyah, periodesasi tasawuf dikategorikan sebagai fase asketisme (*zuhud*). Sikap asketisme (*zuhud*) ini banyak dipandang sebagai pengantar kemunculan tasawuf.

[29] Achmad Maimun. Mahabbah Dalam tasawuf Rabiah Al Adawiyah; Apresiasi atas rintisan Mistik Sejati Dalam Islam. Jurnal Millah. Vol. III No. 2 Januari 2004

Asketisme (zuhud) dimaknai berpaling dari dunia dan menghadapkan diri untuk beribadah. Melatih dan mendidik jiwa, dan memerangi kesenangannya dengan bersemedi (khalwat), berkelana, puasa, mengurangi makan, dan memperbanyak dzikir[30].

Askestisme (zuhud) dalam keyakinan para pelaku sufi ini adalah merupakan sebab untuk sampai kepada Allah, karena hati tidak akan sampai kepada-Nya apabila masih bergantung pada sesuatu selain yang dicintai Allah. Tasawuf pada fase ini lebih bersifat amaliah dari pada bersifat pemikiran. Bentuk amaliah itu seperti memperbanyak ibadah, menyedikitkan makan minum, menyedikitkan tidur dan lain sebagainya[31].

Acuan yang dijadikan sebagai dasar dari praktek kezuhudan mereka adalah teladan yang diberikan oleh Rasulullah dalam kesederhanaan kehidupan. Ucapan, perilaku dan tindakan Nabi SAW.. mencerminkan kehidupan zuhud dan kesederhanaan baik dari segi pakaian maupun makanan, meskipun sebenarnya makanan yang enak dan pakaian yang bagus dapat dipenuhi. Bentuk kezuhudan yang cukup menonjol yang dilakukan oleh sekelompok sahabat Rasul s.a.w yang di sebut dengan *ahl al- Shuffah.* Mereka tinggal di emperan masjid Nabawi di Madinah. Nabi sendiri sangat menyayangi mereka dan bergaul bersama mereka.

Pekerjaan mereka hanya jihad dan tekun beribadah di masjid, seperti belajar, memahami dan membaca al-Qur`an, berdzikir, berdoa dan lain sebagainya Mereka menjalankan konsepsi asketis dalam kehidupan, yaitu tidak mementingkan makanan, pakaian, maupun tempat tinggal. Mereka lebih banyak beramal untuk hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan akhirat, yang menyebabkan mereka

---

[30] Abdul al-Hakim Hasan, *Al-Tasawwuf fi Syi'r al-'Arabi,*(Mesir : Al-Anjalu al-Misriyyah, 1954), hlm. 42

[31] Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf,* Cetakan ke-12, (Jakarta : IKAPI, 2010), hlm. 250-251

lebih memusatkan diri pada jalur kehidupan dan tingkah laku yang asketis.

Diantara tokoh sufi yang masyhur dalam periode ini adalah selain figur Rasulullah sendiri dan sahabat-sahabat terdekat beliau seperti khulafaurrasyidin, terdapat sahabat-sahabta lain yang dianggap sebagai kelompok prototype dari kelompok sufi. Diantaranya adalah Abu Dzar alGhifari yang sering disebut sebagai seorang sosial sejati dan sekaligus sebagai prototip fakir sejati, si miskin yang tidak memiliki apapun tapi sepenuhnya dimiliki Tuhan, menikmati hartaNya yang abadi, Salman alFarisi, seorang tukang cukur yang dibawa ke keluarga Nabi dan menjadi contoh adopsi rohani dan pembaiatan mistik yang kerohaniannya kemudian dianggap sebagai unsur menentukan dalam sejarah tasawuf parsi dan dalam pemikiran syiah[32]. Abu Hurairah, salah seorang perawi hadits yang sangat terkenal adalah ketua kelompok ini. Disamping itu tokoh-tokoh lain yang dianggap sebagai pioner sufi periode ini adalah Muadz Ibn Jabal, Abd Allah Ibn Mas'ud, Abd Allah ibn umar, Khudzaifah ibn al-Yaman, Anas ibn Malik, Bilal ibn Rabah, Ammar ibn Yasar, Shuhaib al-Rumy, Ibn Ummu Maktum dan Khibab ibn al-Arut, Hasah AlBashri[33].

b. Abad Ketiga Hijriah

Kelompok sufi pada periode ini mulai menaruh perhatian terhadap hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku. Disamping itu mereka sudah menaruh konsern pada perkembangan doktrin-doktrin dan tingkah laku sufi. Hal itu ditandai dengan upaya menegakkan moral di tengah terjadinya dekadensi moral yang ber kembang saat itu sehingga di tangan mereka, tasawuf pun berkembang menjadi ilmu moral keagamaan.

---

[32] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Terj. Sapardi Djokjo Damono, (Jakarta,Pustaka Firdaus, 1986), hal. 28

[33] Kâmil Mushthafâ Syiby, *al- Shillah Bain al-Tashawuf Wa al- Tasyayu',(*Bairut: Dar alAndalus, 1982), hal. 262

Kajian mereka berkaitan erat dengan akhlak, sehingga menjadikan tasawuf terlihat sebagai amalan yang bisa dipraktekan oleh semua orang. Mereka melaksanakan amalan-amalan tasawuf dengan menampilkan akhlak yang terpuji, dengan maksud memahami kandungan batiniah ajaran Islam yang mereka nilai banyak mengandung muatan anjuran untuk berakhlak yang terpuji.

Periode ini juga ditandai dengan upaya segolongan ahli tasawuf yang mencoba menyelidiki inti ajaran tasawuf yang berkembang masa itu, mereka membaginya menjadi tiga macam, yaitu: Tasawuf yang berintikan ilmu jiwa, yaitu tasawuf yang berisi suatu metode yang lengkap tentang pengobatan jiwa, yang mengkonsentrasikan-kejiwaan manusia kepada Khaliqnya, sehingga ketegangan kejiwaan akibat pengaruh keduniaan dapat teratasi dengan baik. Tasawuf yang berintikan ilmu akhlak yaitu didalamnya terkandung petunjuk-petunjuk tentang tata cara berbuat baik serta cara menghindari keburukan; yang dilengkapi dengan riwayat dari kasus yang pernah di alami oleh para sahabat Nabi. Tasawuf yang

berintikan metafisika; yaitu didalamnya terkandung ajaran yang melukiskan hakikat Ilahi, yang merupakan satu-satunya yang ada dalam pengertian yang mutlak, serta melukiskan sifat-sifat Tuhan, yang menjadi alamat bagi orang-orang yang akan tajalli kepada-Nya.

c. Abad Keempat Hijriah

Pada periode ini ditandai dengan perkembangan ilmu tasawuf yang lebih pesat dan lebih terformulasikan secara filosofis. Perkembangan tersebut dilatarbelakngi adanya usaha maksimal para ulama tasawuf untuk mengembangkan ajaran tasawufnya masing-masing di wilayah dimana mererka berdomisili. Sehingga diantara ciri yang menonjol pada periode ini adalah semakin kuatnya unsur filsafat yang mempengaruhi corak tasawuf.

Pengaruh tersebut dilatarbelakangi banyaknya buku filsafat yang tersebar dikalangan umat Islam hasil dari terjemahan orang-

orang muslim sejak permulaan Daulah Abbasiyah. Sehingga kemudian dalam perkembangan selanjutnya pemikiran tasawuf mereka diistilahkan dengan tasawuf falsafi. Di antara tokoh sufi model falasfi ini adalah Abu yazid alBusthami dengan konsep ittihadnya, Abu al-Mughits al-Husain Abu Manshur al-Hallaj yang lebih dikenal dengan al-Hallaj.

Pada periode ini, pusat kajian tasawuf tidak hanya terkonsentrasi di Baghdad, tetapi kemudian berkembang pesat kota-kota besar lainnya. Beberapa ulama tasawuf yang terkenal kealimannya yang mengajarkan tasawuf diluar Baghdad antara lain: Musa Al-Anshary; mengajarkan ilmu tasawuf di Khurasan, Abu Hamid bin Muhammad Ar-Rubazy, mengajarkannya disalah satu kota di Mesir, Abu Zaid Al-Adamy; mengajarkannya di Semenanjung Arabiyah, Abu Ali Muhammad bin Abdil Wahhab As-Saqafy; mengajarkannya di Naisabur dan kota Syaraz.

d. Abad Kelima Hijriah

Periode ini seringkali dianggap sebagai fase konsolidasi yakni memperkuat bangunan konsep tasawuf dengan menggunakan sumber ajaran Islam yang pokok yaitu al-Qur`an dan al-Hadits. Penguatan kajian dan praktek tasawuf ini kemudian terformulasikan dan oleh para pengkaji tasawuf model ini disebut dengan tasawuf *sunny* yakni tasawuf yang sesuai dengan tradisi (*sunnah*) Nabi dan para sahabatnya. Fase ini sebenarnya merupakan reaksi terhadap fase sebelumnya dimana tasawuf sudah mulai melenceng dari koridor syariah atau tradisi (sunnah) Nabi dan sahabatnya.

Diantara tokoh sufi yang paling terkenal pada periode ini adalah Abu Hamid al-Ghazali atau yang lebih dikenal dengan al-Ghozali. sepenuhnya hanya menerima tasawuf berdasarkan Al-Quran dan AsSunnah serta bertujuan asketisme, kehidupan sederhana, pelurusan jiwa, dan pembinaan moral. Pengetahuan tentang

Tasawuf berdasarkan tasawuf dikajinya dengan begitu mendalam. Di sisi lain, ia melancarkan kritikan tajam terhadap para filosof, kaum Mu'tazilah dan Batiniyah. Al-Ghazali berhasil mengenalkan prinsip-prinsip tasawuf yang moderat, yang seiring dengan aliran ahlu sunnah waljama'ah, dan bertentangan dengan tasawuf Al-Hajjaj dan Abu Yazid Al-Busthami, terutama mengenai soal karakter manusia. Al-Ghazali dikenal sebagai pemuka madzhab *kasyf* dalam makrifat. Diantara kitab Karangannya yang fenomenal yang banyak memabahas tentang konsep tasawuf adalah kitab *ihya' 'ulumuddin.*

e. Abad Keenam Hijriah

Pada periode ini, pengaruh tasawuf Sunni sebagaimana yang dikembangkan oleh Al Ghazali semakin meluas ke seluruh pelosok dunia Islam. Kondisi ini kemudian memberi peluang bagi munculnya upaya-upaya untuk mengembangkan tarikat-tarikat untuk mendidik ketasawufan tersebut. Diantara tarekat tersebut adalah Sayyid Ahmad Ar-Rifa"I dan Sayyid Abdul Qadir Al-Jailani.

Pada periode ini juga ditandai dengan munculnya sekelompok tokoh tasawuf yang berusaha memadukan tasawuf dengan filsafat. Di antara mereka adalah Syukhrawardi Al- Maqtul,, Syekh Akbar Muhyidin Ibnu Arabi dan lain-lain dengan konsepnya *wihdatul wujud*. Mereka banyak menimba berbagai sumber dan pendapat asing, seperti filsafat Yunani dan khususnya Neo-Platonisme. Mereka pun banyak mempunyai teori mendalam mengenai jiwa, moral, pengetahuan, wujud dan sangat bernilai baik ditinjau dari segi tasawuf maupun filsafat, dan berdampak besar bagi para sufi mutakhir.

Dengan munculnya para sufi yang juga filosof, orang mulai membedakannya dengan tasawuf yang mula-mula berkembang , yakni tasawuf akhlaqi. Tasawuf yang memadukan antara rasa (*dzauq*) dan rasio (*akal*), tasawuf bercampur dengan filsafat terutama filsafat

Yunani. Pengalaman – pengalaman yang diklaim sebagai persatuan antara Tuhan dan hamba kemudian diteorisasikan dalam bentuk pemikiran seperti konsep wahdah al-wujud yakni bahwa wujud yang sebenarnya adalah Allah sedangkan selain Allah hanya gambar yang bisa hilang dan sekedar sangkaan dan khayali. Tokoh-tokoh yang terkenal dalam tasawuf falsafi ini antara lain, yaitu Ibn Masarrah , Syukhrawardi dan Ibn Arabi . Jiila tasawuf sunni memperoleh bentuk final pada pengajaran Al-Ghazali, maka tasawuf falsafi mencapai puncak kesempurnaannya pada pengajaran Ibn Arabi.

4. Ajaran-ajaran Tasawuf

Tasawuf sebagai sebuah praktek keagamaan menjadi sebuah bidang kajian tersendiri dalam khazanah kajian Islam. Kajian tentang tasawuf terformulasikan menjadi salah satu bidang kajian tersendiri sebagaimana bidang-bidang kajian Islam yang lain, seperti fiqih, ilmu tauhid, ilmu Quran, ilmu hadits, dan sebagainya. Pada perkembangan selanjutnya bahkan muncul pengklasifikasian kajian Islam ke dalam dua model besar yaitu pertama ilmu yang mengkaji aspek-aspek lahiriyah dalam Islam, seperti yang diformulasikan dalam kajian fiqih.

Ilmu fiqh memfokuskan ranah kajiannya pada aspek peraturan atau hukum perbuatan lahiriyah dalam Islam. Sedangkan model yang kedua menkaji aspek-aspek batiniyah dalam Islam, seperti yang diformulasikan dalam kajian tasawuf. Ilmu tasawuf memfokuskan pada aspek batiniyah dari dalam Islam. Tasawuf merupakan bidang kajian yang bersifat esoteris.

Perkembangan kajian tasawuf semakin semarak dengan hadirnya berbagai macam formulasi ajaran tasawuf yang secara garis besar mengacu pada dasar pijakan pokok agama Islam, yaitu al Qur'an dan al-Hadits[34]. Para tokoh yang berkecimpung dalam praktek tasawuf ini

[34] Rosihan Anwar, M. Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hal. 25

kemudian membuat sebuah sistem yang tersusun secara teratur yang berisi pokok-pokok konsep dan merupakan inti dari ajaran tasawuf[35].

Secara keseluruhan ilmu tasawuf dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni *tasawuf ilmi* atau *tasawuf nadhari*, yaitu tasawuf yang bersifat teoritis. Dan yang kedua, ialah *tasawuf amali* atau *tasawuf tathbiqi*, yakni ajaran tasawuf yang praktis, tidak hanya teori belaka, tetapi menuntut adanya pengamalan dalam rangka mencapai tujuan tasawuf[36].

Pokok-pokok konsep kajian tasawuf yang muncul kemudian mewarnai dan menjadi bagian terpenting dari kajian tentang tasawuf. Sementara ada lagi yang membagi tasawuf, menjadi tiga bagian, yakni tasawuf *akhlakiy*, tasawuf amali dan tasawuf falsafi. Perlu dimaklumi pembagian ini hanya sebatas dalam kajian akademik, ketiganya tidak bisa dipisahkan secara dikotomik, tetapi dalam prakteknya ketiganya tidak bisa dipisahkan.

Sebagaimana telah disinggung dalam pendahuluan bahwa tasawuf adalah bidang kajian yang lebih memfokuskan diri pada aspek batiniah. Fokus terpenting yang menjadi orientasi dan tujuan tasawuf adalah memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan sehingga merasa dan sadar berada dalam hadirat Tuhan. Para tokoh sufi berpendapat dan berkeyakinan bahwa jalan yang dapat mengantarkan seseorang ke hadirat Allah hanyalah dengan kesucian jiwa. Kesucian jiwa tersebut sejalan dengan tujuan hidup yang ditekankan dalam tasawwuf. Para sufi berkeyakinan bahwa kebahagian yang pari purna dari langgeng bersifat spiritual.

Para sufi berpendapat bahwa untuk merehabilitasi sikap mental yang tidak baik diperlukan terapi yang tidak hanya dari aspek lahiriah. Sehingga kemudian muncullah istilah-istilah yang menjelaskan tata cara dan proses spiritual untuk kebersihan batiniyah tersebut. Diantaranya

---

[35] Mukhtar Hadi, *Memahami Ilmu Tasawuf; Sebuah Pengantar Ilmu Tasawuf (*Yogyakarta: Aura Media, 2009), hal. 65.

[36] M Amin Syukur dan H Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali (Yogyakarta:* Pustaka Pelajar, 2002), hal.43

adalah, *Riyadhoh, Muraqabah, Zuhud, Wara', Ridho, Takhalli, Tahalli, Tajalli, Munajat, Muroqobah, Muhasabah, Syari'at, Thariqat, dan Ma'rifat* , dan lain sebagainya. Istilah-istilah tersebut kemudian menjadi istilah spesifik yang murujuk kepada pengamalan atau praktek tasawuf, dan pelakunya dijuluki sufi. Sebenarnya inti dari ajaran tasawuf adalah pencapaian kesempurnaan serta kesucian jiwa. kebersihan jiwa yang dimaksud adalah merupakan hasil perjuangan (mujahadah) yang tak henti-hentinya, sebagai cara perilaku perorangan yang terbaik dalam mengontrol dri pribadi, setia dan senantiasa merasa di hadapan Allah.

Untuk mencapai hal tersebut, tidak ada lain kecuali membutuhkan latihan-latihan mental yang diformulasikan dalam bentuk pengaturan sikap mental yang benar dan disiplin tingkah laku yang ketat. Beberapa bentuk ajaran yang dipraktekkan dalam tasawuf adalah sebagai berikut;

a. Riyadhah

   Riyadah merupakan latihan-latihan spiritual, latihan kejiwaan, dan latihan batiniyah dan hati. Riyadhah dilakukan dengan upaya membiasakan diri agar tidak melakukan hal-hal yang mengotori jiwanya seperti perbuatanperbuatan yang tercela baik yang batin maupun yang lahir yang merupakan penyakit hati yang sangat berbahaya. Karena perbuatan-perbuatan tercela pada dasarnya merupakan penyakit-penyakit dan kotoran hati yang sangat berbahaya yang dapat menjadi penghalang untuk dapat dekat dengan Allah. Sehingga agar mudah menerima pancaran *Nur Illahi* dan dapat mendekatkan diri dengan tuhan maka hijab tersebut haruslah dihapuskan dan dihilangkan. Yakni, dengan berusaha membersihkan hati dari penyakit-penyakit hati dan kotoran hati yang dapat merusak.

b. *Muraqabah*

   Secara bahasa *muraqabah* memiliki akar kata yang sama dengan kata *raqib* yang berarti penjaga atau pengawal. *Muraqabah* menurut kalangan sufi mengandung pengertian adanya kesadaran diri bahwa ia selalu berhadapan dengan Allah dalam keadaan diawasi-Nya.

Muroqobah juga dapat diartikan merasakan kesertaan Allah, merasakan keagungan Allah Azza wa Jalla di setiap waktu dan keadaan serta merasakan kebersamaan-Nya di kala sepi atau pun ramai. *Muroqobah* dilakukan untuk menghadirkan kemantapan hati dan ketenangan batin seseorang dalam praktik mendekatkan diri kepada Allah. Hal ini dikarenakan, bila sudah tertanam kesadaran bahwa seseorang selalu melihat Allah dengan hatinya dan ia sadar bahwa Allah selalu memandangnya dengan penuh perhatian maka seseorang tersebut akan semakin mantab untuk mengamalkan dan melakukan apa-apa yang diridloi oleh Allah sehingga batin nya akan semakin terbuka untuk dapat mendekatkan dirinya pada Allah. *Muroqobah* akan dapat menghadirkan kesadaran pada diri dan jiwa seseorang bahwa ia selalu diawasi dan dilihat oleh Allah setiap waktu dan dalam setiap kondisi apapun. Sehingga dengan adanya kesadaran ini seseorang akan meneliti apa-apa yang mereka telah lakukan dalam kehidupan sehari- hari, apakah ini sudah sesuai dengan kehendak Allah ataukah malah menyimpang dari apa yang ditentukan-Nya.

c. Munajat

Munajat dimaknai sebagai melaporkan segala aktivitas yang dilakukan kehadirat Allah SWT. Maksudnya adalah dalam munajat seseorang mengeluh dan mengadu kepada Allah tentang kehidupan yang seorang hamba alami dengan untaian-untaian kalimat yang indah diiringi dengan pujian-pujian kebesaran nama Allah. Munajat dilakukan penuh *khusyu', khudhu' dan hudhur* nya hati kepada Allah. Tanpa disadari kemudian yang muncul kemudian ekspresi-ekspresi fisik dalam bentuk menangis atau tetesan dan bahkan deraian air mata. Peristiwa ini oleh para sufi menjadi salah satu *amal adabiyah* atau , suatu *riyadhah* bagi orang sufi ketika bermunajat kepada Allah. Para kaum sufi pun berpandangan bahwa tetesan-tetesan air mata tersebut merupakan suatu tanda penyeselan diri atas kesalahan-kesalahan yang tidak sesuai dengan kehendak Allah. Munjat dengan disertai do'a dan

penyesalan yang begitu mendalam atas semua kesalahan yang diiringi dengan tetesan-tetesan air mata merupakan salah satu cara untuk memperdalam perasaan kedekatan kepada Allah SWT.

d. *Muhasabah*

Muhasabah dimaknai sebagai memikirkan, memperhatikan, dan memperhitungkan amal dari apa-apa yang ia sudah lakukan dan apa-apa yang ia akan lakukan. Muhasabah juga didefinisikan dengan meyakini bahwa Allah mengetahui segala fikiran, perbuatan, dan rahasia dalam hati yang membuat seseotang menjadi hormat, takut, dan tunduk kepada Allah. Muhasabah meniscayakan terulangnya terus-menerus untuk melakukan perenungan terhadap diri dan jiwa beserta sikap dan keadaannya yang selalau berubah-ubah. Muhasabah merupakan praktek dimana seseorang senantiasa menghitung-hitung dirinya sendiri –terutama kejelekannya- tanpa menunggu hingga hari hari kebangkitan. Dalam muhasabah hal-hal yang perlu diperhatikan adalah menghisab tentang kebajikan dan kewajiban yang sudah dilaksanakan dan seberapa banyak maksiat yang sudah dilaksanakan. Apabila kemaksiatan lebih banyak dilakukan, maka orang tersebut harus menutupnya dengan kebaikan-kebaikan diringi dengan *taubatan nasuha*, yakni bentuk pertaubatan yang sesungguhnya.

e. *Taubat*

Taubat dimaknai dengan meninggalkan dan tidak mengulangi lagi perbuatan dosa yang pernah dilakukan demi menjunjung ajaran Allah dan menjauhi murka-Nya. Untuk melakukan taubat dilengkapi dengan beberapa ketentuan yang mengikutinya. Ketentuan tersebut adalah memohon ampunan dengan sesungguhnya kepada Allah, menyesal akan dosa dan kejelakan yang sudah dilakukan, bertekad untuk tidak mengulanginya lagi, mengganti kejelekan tersebut dengan kebaikan, meminta ampunan kepada sesama jika kesalahan dan kejelakan dilakukan kepada sesama. Ketentuan-ketentuan tersebut menjadi

syarat untuk menjadikan taubat yang dilakukan seseorang (sufi) disebut sebagai taubat yang sungguh-sungguh (*taubatan nasuha*).

f. Zuhud

Zuhud diartikan sebagai melepaskan pandangan keduniawian dan usaha memperoleh keduniawian dari seorang yang sebenarnya mampu untuk memperolehnya. Zuhud dimaksudkan untuk mengosongkan diri dari kesenangan dunia dan mengisinya hanya untuk ibadah. Mengosongkan diri bukan berarti tidak menginginkan dunia, melainkan keperluan dan kepentingan dunia hanya sekedar saja sebagai sarana untuk lebih mementingkan kehidupan akherat dibandingkan dunia.

g. *Waro'*

Waro' adalah menahan diri untuk tidak melakukan sesuatu, dalam rangka menjunjung tinggi perintah Allah. Waro adalah meninggalkan setiap yang syubhat (tidak jelas halal atau haramnya). Waro' dibagi menjadi dua bentuk, yaitu pertama; Waro' Lahiriyah yaitu dimaksudkan sebagai meninggalkan seluruh perbuatan kecuali perbuatan yang karena Allah. Kedua; Waro' Batiniyah dimaksudkan sebagai sikap hati yang tidak menerima selain Allah.

h. Takhalli

Definisi *takhalli* atau penarikan diri adalah menarik diri dari perbuatan-perbuatan dosa yang merusak hati. Definisi lain mengatakan bahwa, *Takhalli* adalah membersihkan diri sifat-sifat tercela dan juga dari kotoran atau penyakit hati yang merusak. *Takhalli* juga berarti mengosongkan diri sikap ketergantungan terhadap kelezatan duniawi. *Takhalli* merupakan upaya menjauhkan diri dari kemaksiatan, kelezatan atau kemewahan dunia, serta melepaskan diri dari hawa nafsu yang jahat, yang kesemuanya itu adalah penyakit hati yang dapat merusak. Perbuatan dosa dan maksiat dapat dibagi menjadi dua macam, yakni maksiat lahir dan maksiat batin. Maksiat lahir, yaitu segala bentuk maksiat yang dilakukan atau

dikerjakan oleh anggota badan yang bersifat lahir. Sedangkan maksiat batin adalah berbagai bentuk dan macam maksiat yang dilakukan oleh hati, yang merupakan organ batin manusia. Maksiat batin pada dasarnya merupakan bentuk maksiat yang lebih berbahaya dari pada maksiat lahir. Jenis maksiat ini cenderung tidak tersadari oleh manusia karena jenis maksiat ini adalah jenis maksiat yang tidak terlihat, tidak seperti maksiat lahir yang cenderung sering tersadari dan terlihat. Bahkan maksiat batin dapat menjadi motor bagi seorang manusia untuk melakukan maksiat lahir. Sehingga bila maksiat batin ini belum dibersihkan atau belum dihilangkan, maka maksiat lahir juga tidak dapat dihilangkan. Maksiat batin, penyakit-penyakti dan kotoran hati pada hakekatnya sangat berbahaya karena dapat menjadi penghalang untuk dapat dekat kepada Allah SWT. Sehingga ketika bentuk-bentuk kejelakan tersebut belum dihapuskan maka manusia akan sulit menerima cahaya Allah. Oleh karena itu agar dapat mendekatkan diri kapada Allah, maka penghalang tersebut harus dihapuskan dan dihilangkan dengan berusaha membersihkan hati dari penyakit-penyakit hati dan kotorannya.

i. Tahalli

Tahalli secara bahasa berarti berhias. Tahalli adalah menghiasi diri dengan sifat-sifat yang terpuji serta mengisi diri dengan perilaku atau perbuatan yang sejalan dengan ketentuan agama baik yang bersifat lahir maupun batin. Sementara itu definisi lain menerangkan bahwa *tahalli* adalah mengisi diri dengan perilaku yang baik dengan taat lahir dan taat batin, setelah dikosongkan dari perilaku maksiat dan tercela[37]. *Tahalli* merupakan tahap yang harus dilakukan setelah tahap pembersihan diri dari sifat-sifat, sikap dan perbuatan yang buruk ataupun tidak terpuji, yakni dengan mengisi hati dan diri yang telah dikosongkan atau dibersihkan tersebut dengan sifat-sifat, sikap, atau

[37] Mukhtar Hadi, *Memahami Ilmu Tasawuf; Sebuah Pengantar Ilmu Tasawuf* (Yogyakarta : Aura Media, 2009), hal. 67

tindakan yang baik dan terpuji. Dalam hal yang harus dibawahi adalah pengisian jiwa dengan hal-hal yang baik setalah jiwa dibersihkan dan dikosongkan dari hal-hal yang buruk bukan berarti hati harus dibersihkan dari hal-hal yang buruk terlebih dahulu, namun ketika jiwa dan hati dibersihkan dari hal-hal yang bersifat kotor, merusak, dan buruk harus lah diiringi dengan membiasakan diri melakukan hal-hal yang bersifat baik dan terpuji. Karena hal-hal yang buruk akan terhapuskan oleh kebaikan. Pengisian jiwa dengan hal-hal yang baik itu diawali dengan melatih diri dengan melakukan hal-hal yang baik, sehingga lama kelamaan hal-hal yang baik tersebut akan berubah menjadi kebiasaan, dan apabila secara berkelanjutan dilakukan hal-hal yang baik tersebut akan terbentuk menjadi suatu kebiasaan. Tahalli juga dimaksudkan sebagai menghiasi diri dengan sifat-sifat Allah. Yaitu menghiasi diri dengan sifat-sifat yang terpuji. Apa bila jiwa dapat diisi dan dihiasi dengan sifat-sifat yang terpuji, hati tersebut akan menjadi terang dan tenang, sehingga jiwa akan menjadi mudah menerima nur Illahi karena tidak terhijab atau terhalang oleh sifat-sifat yang tercela dan hal-hal yang buruk Hal-hal yang harus dimasukkan, yang meliputi sikap mental dan perbuatan luhur itu adalah seperti taubat, sabar, kefakiran, zuhud, dan lain sebagainya.

j. Tajalli

Tajalli merupakan tahap yang dapat ditempuh oleh seorang hamba ketika setelah melalui tahap *takhall*i dah *tahalli*. *Tajalli* adalah lenyapnya atau hilangnnya hijab dari sifat kemanusiaan atau terangnya nur yang selama itu tersembunyi atau fana segala sesuatu selain Allah, ketika nampak wajah Allah SWT. *Tajalli* harus dilakukan dalam bentuk melakukan usaha dan latihan-latihan kejiwaan atau kerohanian, yakni dengan membersihkan dirinya dari penyakit-penyakit jiwa seperti berbagai bentuk perbuatan maksiat dan tercela, kemegahan dan kenikmatan dunia lalu mengisinya dengan perbuatan-perbuatan, sikap, dan sifat-sifat yang terpuji,

memperbanyak dzikir, ingat kepada Allah, memperbanyak ibadah dan menghiasi diri dengan amalan-amalan mahmudah yang dapat menghilangkan penyakit jiwa dalam hati atau diri seorang hamba. *Tajalli* tidak hanya dapat ditempuh dengan melakukan latihan-latihan kejiwaan yang tersebut di atas, namun latihan-latihan tersebut harus menjadi kebiasaan dan membentuknya menjadi sebuah kepribadian. Hal ini berarti, untuk menempuh jalan kepada Allah dan membuka tabir yang menghijab manusia dengan Allah, seseorang harus terus melakukan hal-hal yang dapat terus mengingatkannya kepada Allah, seperti banyak berdzikir dan semacamnya juga harus mampu menghindarkan diri dari perbuatan-perbuatan yang dapat membuatnya lupa dengan Allah.

k. *Sabar*

Sabar adalah ketabahan dalam menghadapi dorongan hawa nafsu. Sabar adalah menjauhkan diri dari perbuatan yang melanggar agama, tabah dan tenang dalam menghadapi cobaan, dan menampakkan hidup lapang dalam mengalami kemelaratan.

l. Faqir

Faqir dimaknai sebagai tenang dan tabah diwaktu susah dan senantiasa memprioritaskan orang lain di kala sedang dalam keadaan mampu. Faqir adalah perasaan selalu membutuhkan Allah. Faqir adalah selendang orang-orang *mulia, Pakaian para Rosul dan baju kurung kaum Sholikhah.*

m. *Syukur*

Syukur dimaksudkan sebagai bentuk pengakuan terhadap kenikmatan, tindakan badan untuk mengabdi kepada Allah dan ketetapan hati untuk selalu menyingkiri yang haram. Syukur adalah tidak menggunakan kenikmatan untuk maksiat, tidak segan-segan menggunakannya untuk taat sedang batasan syukur adalah mengetahui bahwa kenikmatan itu datangnya dari Allah SWT.

n. *Khauf*

Khouf dimaknai sebagai rasa ketakutan dalam menghadapi siksa Allah atau tidak tercapainya kenikmatan dari Allah. Orang yang Khauf pada dasarnya adalah orang yang lari dalam ketakutan dari Allah untuk menuju kepada Allah".

o. Raja'

Raja' adalah perasaan gembira hati karena mengetahui adanya kemurahan dari dzat yang menjadi tumpuan harapannya. Khauf dan Roja' merupakan dua hal yang saling terkait. Khaouf dan raja' adalah ibarat dua belah sayap burung, jika seimbang keduanya, maka terbang nya burung menjadi sempurna, jika kurang salah satunya, maka terbangnya tidak sempurna, dan jika hilang keduanya, maka burung jatuh dan menemui kematiannya.

p. *Tawakkal*

Tawakkal berarti sikap hati yang bergantung pada Allah dalam menghadapi sesuatu yang disukai, dibenci, diharapkan atau ditakuti kalau terjadi dan bukan menggantungkannya pada suatu sebab, sebab satu-satunya adalah Allah SWT. Jenjang pertama kali dalam Tawakal adalah hendaknya hamba dihadapan Allah bersikap sebagaimana mayat dihadapan orangyang merawatnya, dibalik kesana kemari diam saja.

q. *Ridho*

Ridho adalah perasaan puas hati dalam menerima nasib yang pahit. Ridho digambarkan dengan apabila seseorang senang dalam menghadapi musibah sebagaimana ia senang dalam menerima nikmat. Seseorang yang berada pada tingkatan ridho ini Jika diberi mau menerima, jika ditolak ia rela, jika ditinggalkan ia tetap mengabdi dan jika diajak ia menuruti.

5. Tasawuf dan Tarekat

Bila ditelisik dari segi bahasa, tarekat berasal dari bahasa arab *thariqat* yang artinya jalan, keadaan, dan aliran dalam garis sesuatu.

Jamil Shaliba mengatakan, bahwa secara harfiah tarekat berarti jalan yang terang, dan lurus yang memungkinkan sampai pada tujuan dengan selamat.

Selanjutnya, pengertian tarekat berbeda-beda menurut tinjauan masing-masing. Di kalangan muhadditsin tarekat digambarkan dalam dua arti yang asasi. *Pertama*, menggambarkan sesuatu yang tidak dibatasi terlebih dahulu, dan *kedua*, didasarkan pada sistem yang jelas yang dibatasi yang sebelumnya. Selain itu tarekat juga diartikan sekumpulan cara-cara yang bersifat renungan, dan usaha inderawi yang mengantarkan pada hakikat, atau sesuatu data yang benar[38].

Selanjutnya istilah tarekat lebih banyak digunakan para ahli tasawuf. Mustafa Zahri dalam hubungan ini mengatakan tarekat adalah jalan atau petunjuk dalam melakukan suatu ibadah sesusai dengan ajaran yang dicontohkan Nabi besar Muhammad SAW dan dikerjakan oleh sahabat-sahabatnya, tabi'in dan tabi'it tabi'in turun temurun sampai kepada guru-guru secara berantai sampai pada masa kita ini.

Lebih khusus lagi tarekat di kalangan sufiyah berarti sistem dalam rangka mengadakan latihan jiwa, membersihkan diri dari sifat-sifat yang tercela dan mengisinya dengan sifat- sifat yang terpuji dan memperbanyak zikir dengan penuh ikhlas semata-mata untuk mengharapkan bertemu dengan dan bersatu secara ruhiah dengan Tuhan. Jalan dalam tarekat itu antara lain terus menerus berada dalam zikir atau ingat terus kepada Tuhan, dan terus- menerus menghindarkan diri dari sesuatu yang melupakan Tuhan.

Dalam ilmu tasawuf, kata tarekat diartikan sebagai "cara sufi" mendekatkan diri kepada Allah yang disebut *thuruq as sufiiyah*. Sedangkan dalam tarekat, kata ini dimaknai sebagai *trade mark* seorang sufi. Secara umum tujuan tasawuf adalah mendekatkan diri kepada Yang Maha Esa melalui pensucian jiwa. Ajaran tasawuf yang harus diamalkan

---

[38] Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), 233-234.

dalam bimbingan seorang guru, itulah yang disebut tarekat. Dengan kata lain dapat dirumuskan bahwa tasawuf adalah seperangkat ilmu mendekatkan diri kepada Allah, sedangkan tarekat adalah suatu sistem untuk mendekatkan diri kepada Allah yang salah satu unsur pokoknya adalah ilmu tasawuf. Rumusan ini menunjukkan, bahwa tarekat adalah sistemisasi pembelajaran dan pengamalan tasawuf yang berakar pada pengalaman seorang sufi. Karenanya ajaran pokok tarekat adalah tasawuf, atau sebagian dari tasawuf. Sampai di sini semakin jelaslah terlihat, bahwa hubungan tarekat dengan tasawuf adalah "hubungan simbiosis" hubungan yang saling mengisi dan saling memerlukan.

Harun Nasution mengatakan tarekat ialah jalan yang harus ditempuh seorang sufi dengan tujuan agar berada sedekat mungkin dengan Tuhan. Hamka mengatakan bahwa diantara makhluk dan khalik itu ada perjalanan hidup yang harus ditempuh. Inilah yang kita katakan tarekat. Dengan memerhatikan berbagai pendapat tersebut di atas, kiranya dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan tarekat adalah jalan yang bersifat spiritual bagi seorang sufi yang didalamnya berisi amalan ibadah dan lainnya yang bertemakan menyebut nama Allah dan sifat- sifatnya disertai penghayatan yang mendalam. Amalan dalam tarekat ini ditujukan untuk memperoleh hubungan sedekat mungkin (secara rohaniah) dengan Tuhan. Dalam perkembangan selanjutnya tarekat, sebagai disebutkan Harun Nasution, mengandung arti organisasi (tarikat), yang mempunyai syaikh, upacara ritual dan bentuk zikir tertentu.

Menurut Annemarie Schimel, tarekat adalah "jalan" yang ditempuh para sufi, dan digambarkan sebagai jalan yang berpangkal dari syariat, sebab jalan utama disebut *syar'* sedangkan anak jalan disebut *tariq*. Kata turunan ini menunjukkan bahwa menurut anggapan para sufi, pendidikan mistik merupakan cabang dari jalan utama yang terdiri atas hukum ilahi, tempat berpijak bagi setiap muslim. Tidak mungkin ada jalan tanpa adanya jalan utama tempat ia berpangkal; pengalaman mistik

tidak mungkin didapat bila perintah syariat yang mengikat itu tidak ditaati terlebih dahulu dengan seksama[39].

Dalam perspektif sejarah, tarekat mulai muncul di masyarakat Islam pada awal abad kesebelas, ditandai dengan munculnya tarekat Qadiriyah, yang didirikan oleh al- Syaikh Abdul Qadir al- Jilani (w. 1165). Sebelum ini, sufi- sufi besar seperti al- Bisthami, al- Hallaj, bahkan al- Ghazali, belum bisa dikatakan memiliki tarekat, sekalipun ia memiliki pengikut yang banyak[40].

Berbagai tarekat yang pernah berkembang di dunia Islam, antara lain yang mempunyai pengaruh besar sampai saat ini. Beberapa yang bisa disebutkan adalah tarekat al- Qadiriah yang didirikan oleh Syaikh al- Qadir al- Jailani (lahir pada 470 H dan wafat pada 561 H di Bagdad); tarekat Rifa‟‟iyah yang didirikan oleh Syaikh Ahmad al-Rifa‟‟iyah yang berasal dari sebuah kabilah Arab, yaitu Banu Rifa‟‟ah, ia meninggal pada 578 H; tarekat alSyadziliyah yang didirikan oleh Abu al-Hasan al- Syadzili yang berasal dari Syadzilah, Tunisia, ia meninggal pada 686 H; tarekat Naqsyabandiyah yang didirikan oleh Baha Naqsaband al- Bukhari (719- 791H); tarekat al Suhrawardiyah yang didirikan oleh Abu Najib al- Suhrawadi (490- 565 H), dan tarekat al-Tijaniyah yang didirikan oleh al- SyaikhAbu al- Abbas Ahmad Ibn Muhammad al- Tijani (1737- 1815) yang lahir pada 1150 H di „Ain Madli, Aljazair.

Tarekat- tarekat tersebut mengalami perkembangan di berbagai belahan negara Islam dari Afrika Utara, Afrika Barat Daya, Asia Tengah, Timur Tengah, Benua India, Asia Tenggara, bahkan sekarang melebar ke Benua Amerika (Utara dan Latin), Eropa dan Australia, termasuk Indonesia. Banyak tokoh gerakan Islam yang berkaitan erat dengan gerakan tarekat yang ajarannya berasal dari sufi-sufi yang metodenya

---

[39] Annemarie Schimel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 123.

[40] Moenir Nahrawi Tohir, *Menjelajahi Eksistensi Tasawuf, Meniti Jalan Menuju Tuhan*, (Jakarta: PT. As-Sal am Sej ahtera, 2012), 105.

merupakan penyaluran kegairahan masyarakat terhadap aktifitas religius dan kemanusiaan.

Dalam Islam, konsep jalan (*thariqah*) sering diidentikkan dengan sufisme itu sendiri. Pada abad ke- 3 dan ke- 4 H, periode sufi awal, tasawuf masih merupakan fenomena individual yang menekankan hidup asketis untuk sepenuhnya meneladani perikehidupan spiritual Nabi Muhammad saw. Selanjutnya, menginjak abad ke- 5 dan ke- 6 H, para elit sufi*concern* untuk melembagakan ajaran- ajaran spiritual mereka dalam sebuah sistem mistik praktikal agar mudah dipelajari dan dipraktikkan oleh para pengikut mereka.

Sistem mistik tersebut pada prinsipnya berisi ajaran tentang *maqamat*, sebuah tahapan-tahapan yang secara gradual diikuti dan diamalkan para sufi untuk ampai ke tingkat ma‟rifat, dan *ahwal*, yaitu kondisi psiko- spiritual yang memungkinkan seseorang (*salik*) dapat merasakan kenikmatan spiritual sebagai manifestasi dari pengenalan hakiki terhadap Allah swt. Kondisi demikian, pada akhirnya (abad ke- 6 dan ke- 7 H), melembaga sebagai sebuah kelompok atau organisasi atau ordo sufi yang terdiri dari syekh, murid, dan doktrin atau ajaran sufi yang selanjutnya dikenal dengan *ta'ifah sufiyyah*, dan lebih teknis lagi sebagai tarekat.

Dengan demikian, tarekat dapat disebut sebagai sebuah madhab sufistik yang mencerminkan suatu produk pemikiran dan doktrin mistik teknikal untuk menyediakan metode spiritual tertentu bagi mereka yang menghendaki jalan mistik menuju *ma'rifat billah*. Tarekat merupakan fenomena ganda, dimana pada satu sisi, menjadi sebuah disiplin mistik yang secara normatif doktrinal meliputi sistem wirid, zikir, do‟a, etika *tawassul*, ziarah, dan sejenisnya sebagai jalan spiritual sufi.

Sementara pada sisi yang lain merupakan sistem interaksi sosial sufi yang terintegrasi dalam sebuah tata hidup sufistik untuk menciptakan lingkungan psiko-sosial sufi sebagai kondisi yang

menekankan kesalihan individual dan komunal yang tujuannya adalah tercapainya kebahagiaan hakiki, dunia akhirat. Kedua sisi tarekat tersebut (normatif doktrinal dan institusional) tidak dapat dipisahkan satu sama lain.

Doktrin tarekat, terutama aspek teosofiknya, dapat direformasi dan reformulasi terkait dengan upaya kontekstualisasi agar tarekat mampu memberi seperangkat kurikulum spiritual bagi para murid. Sementara itu, institusi tarekat, sebagai wahana sosialisasi dan aktualisasi doktrin sufi, dapat dimodifikasi dan dikembangkan sesuai dengan prinsip- prinsip organisasi modern menjadi sebuah ikatan sosial organis sufistik yang memungkinkan kelangsungan dan perkembangannya ke depan.

Dari sisi organisasi, tarekat yang semula merupakan ikatan sederhana dan bersahaja antara guru dan murid, berpotensi untuk berkembang baik struktural maupun fungsional. Secara struktural, misalnya, terdapat suatu ordotarekat yang mengembangkan jaringan-jaringan seperti pendidikan, ekonomi, perdagangan, pertanian, dan bahkan sistem dan struktur politik. Struktur tarekat tersebut bermanifestasi dalam sebuah asosiasi- asosiasi yang pada akhirnya memperbesar tubuh atau organisasi tarekat yang bersangkutan. Salah satu contoh dari perkembangan institusi atau organisasi tarekat sebagaimana menurut Harun Nasution secara garis besar melalui tiga tahap yaitu tahap *khanaqah*, tahap *tariqah* dan tahap *ta'ifah*[41].

C. Feminisme

1. Pengertian Feminisme

Kata *feminism* berasal dari bahasa latin femina, yang berarti memiliki sifat keperempuanan. Feminisme adalah hal-hal yang berkenaan dengan wanita. Pada dasarnya feminim berbeda dengan kewanitaan

[41] Agus Riyadi, "Tarekat Sebagai Organisasi Tasawuf (Melacak Peran Tarekat Dalam Perkembangan Dakwah Islamiyah)", *Jurnal at-Taqaddun*, Volume 6, Nomor 2, (Nopember 2014), 362-364

(feminity), karena *feminism* lebih cenderung pada sifat kewanitaan atau keperempuannya, sedangkan *feminity* merupakan usaha mengajak untuk memberikan hak-hak secara berlebihan kepada perempuan[42].

Laki-laki dan perempuan memiliki pengalaman keagamaan yang berbeda, arena proses sosialisasi yang diterimanya berbeda pula tergantung pada diri mereka masing-masing. Antara diri mereka dengan setiap konstelasi komunitas dan hubungan keduniaan serta interaksi dialektika yang melandasi kemampuan individu untuk menerjemahkan dan menerima apakah simbol-simbol dan hukum-hukum yang dikonstruksi sedemikian rupa otentik atau tidak[43].

Dalam sejarah perkembangan pemikiran mengenai ketidakadilan sosial, analisis gender dianggap sebagai analisis yang baru. Analisis gender dianggap sebagai suatu inovasi dalam ranah penelitian jika dibanding dengan analisis-analisis klasik semisal, analisis kelas, analisis kultural dan analisis hegemoni-ideologi meski sebernarnya analisis gender masih berada pada tahap mendasar[44].

Analisis gender memberikan pemahaman mengenai perbedaan antara laki-laki dan perempuan dilihat dari kondisi sosial budaya yang berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman. Peradaban manusia modern (baik pria maupun wanita) terlihat ingin menguasai, mendominasi dan mengekploitasi, maka dari itu persoalan gender adalah sesuatu yang sangat penting mengingat hal ini akan berpengaruh pada aspek pembangunan. Mengingat begitu pentingnya kesetaraan gender dalam strategi pembangunan baik laki-laki dan perempuan dalam hal ini, maka perlu adanya perberdayaan yang terimplementasikan dalam bentuk

---

[42] Ahmad Purwanto: *Pemikiran Annemarie Schimmel tentang Sifat Feminin Dalam Tasawuf. Jurnal Teologia.Volume 26. No. 2 Juli-Desember 2015. Hal 219-220*

[43] Ibid *Hal 226*

[44] Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007). 4

kerjasama antara keduanya (laki-laki dan perempuan) sehingga tidak ada salah satu pihak yang di diskreditkan apa lagi diuntungkan[45].

Kaum wanita telah mencetuskan berbagai teori feminis yang masing-masing saling berbeda. Walaupun demikian, teori-teori itu dapat dikelompokkan menjadi tiga teori yang memfokuskan pada perbedaan gender, ketidaksetaraan gender, dan tekanan terhadap gender[46].

Sementara itu, pengertian gender sebagaimana yang diungkapkan oleh Mansour Fakih adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya, perempuan itu dikenal lemah lembut, cantik, emosional, dan keibuan, sedangkan laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan, dan perkasa. Sifat-sifat tersebut sebenarnya dapat dipertukarkan, artinya ada laki-laki yang memiliki sifat emosional, lemah lembut, dan keibuan dan ada juga perempuan yang kuat, rasional, dan perkasa. Jadi seks bersifat kodrati, dan gender bersifat non kodrati[47].

Penggunaan istilah gender dalam makna tersebut mulai sering digunakan di awal tahun 1977, ketika sekelompok feminis di London tidak lagi memakai isu-isu lama seperti patriarchal atau sexist, tetapi menggantinya dengan wacana gender (*gender discourse*)[48]

Perubahan dalam feminisme dari waktu ke waktu maupun kemajemukan feminisme pasca 1970an bukanlah sebuah kelemahan. Perubahan dalam tujuan-tujuan feminisme merupakan bukti bahwa feminisme dapat beradaptasi terhadap perubahan kebutuhan perempuan sesuai dengan tuntuan jaman yang dihadapi perempuan[49].

---

[45] Sachiko Murata, Sakapur Sirih, Ratna Megawangi , *The Tao of Islam*, VII (Mizan, 1999). 8

[46] Ritzer, George. 1988. *Sociological Theory*. New York: Alfred A. Knopf. P 403

[47] Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 8-9.

[48] Nasaruddin Umar, Argumen Kesetaraan Jender Perspektif AlQur'an, Jakarta: Paramadina, 1999. Hal 35

[49] Ni Komang Ari Suwastini. Perkembangan Feinisme Barat Dari Abad Kedelapan Belas Hingga Postfeminisme; Sebuah Tinjauan Teoritis. Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora. Vol. 2 No. 1 April 2013

Istilah pemaknaan gender dibedakan menjadi beberapa pengertian, yakni *pertama*, gender sebagai istilah asing dengan makna tertentu; *kedua*, gender sebagai suatu fenomena sosialbudaya; *ketiga*, gender sebagai suatu kesadaran sosial; *keempat*, gender sebagai suatu persoalan sosial-budaya; *kelima*, gender sebagai suatu konsep untuk analisis; dan *keenam*, gender sebagai suatu perspektif untuk memandang kenyataaan.

Oleh karena itu, studi gender lebih menekankan perkembangan aspek maskulinitas (*masculinity* atau *rujuliyah*) dan feminitas (*feminity* atau *nisa'iyah*), sedangkan studi seks lebih menitikberatkan pada perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness* atau *dzukuriyah*) dan perempuan (*femaleness* atau *umutsah*).

Sedangkan dalam ranah ideologi, feminisme masuk ke dalam kajian-kajian agama terhadap persoalan-persoalan yang bersentuhan dengan perempuan. Khususnya yang berkaitan dengan kesetaraan gender. Wacana ini lahir berdasarkan tuduhan adanya hegemoni Islam terhadap perempuan muslim di negaranegara Islam. Sehingga terkesan membatasi ruang gerak dinamis perempuan dan mendiskriminasikan posisi perempuan di dalam masyarakat, bahkan terkadang aspirasi dan suara hatinya tak didengarkan.

Sangat mungkin sekali bahwa feminisme dalam Islam memilki koherensi feminisme yang bersumber dari ajaran Islam yaitu al-Quran dan Sunnah, yang secara komprehensif telah memaparkan kesamaan hak asasi antara perempuan dan laki-laki meliputi hak beribadah, keyakinan, potensi dan pendidikan tanpa mengingkari adanya tamayyuz secara fitrah antara keduanya. Bahkan Al-quran memuliakan perempuan dengan kehadiran satu surat khusus di antara 114 surat yang ada di dalamnya yaitu surat Annisa.

Teori feminis merupakan suatu teori tentang kehidupan sosial dan pengalaman manusia ditinjau dari perspektif wanita. Teori feminis memusatkan perhatiannya pada tiga hal; *pertama*, objek utama kajiannya

adalah situasi dan pengalaman wanita dalam masyarakat; *kedua*, membicarakan wanita sebagai subjek utama dalam proses kajiannya; dan *ketiga* teori ini kritis dan aktif membela wanita, berusaha menghasilkan dunia yang lebih baik untuk wanita pada khususnya dan manusia pada umumnya[50].

2. Perkembangan Feminisme

Pembagian feminisme menjadi gerakan feminisme awal, feminisme gelombang kedua, dan feminisme gelombang ketiga merupakan salah satu usaha untuk menarik benang merah perkembangan feminisme secara kronologis.

a. Feminisme Awal

Gerakan feminisme awal merupakan sebagai usaha-usaha untuk menghadapi patriarki antara tahun 1550-1700 di Inggris[51]. Fokus perjuangan feminisme awal adalah melawan pandangan patriarkis mengenai posisi subordinat perempuan karena dianggap sebagai mahluk yang lebih lemah, lebih emosional dan tidak rasional. Pemikiran ini dimungkinkan karena berkembangnya pencerahan di Inggirs yang mempengaruhi pemikiran mengenai perempuan sebagai bagian dari masyarakat yang turut berperan bagi perkembangan masyarakat.

Menurut Hodgson-Wright[52], perjuangan feminisme awal melalui tiga cara. *Pertama*, melalui usaha untuk merevisi esensial subordinasi perempuan dalam ajaran gereja. *Kedua*, dengan menentang berbagai buku panduan bersikap yang cenderung mengekang perempuan pada jaman tersebut. *Ketiga*, dengan membangun solidaritas antar penulis perempuan. Solidaritas ini

---

[50] Rahman, Mohammad Taufiq. *Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice*. Diss. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. 2010. 58

[51] Hudgson-Wright, 2006. Hodgson-Wright, *Early Feminism*, dalam *Cambridge Companion to Feminism and Postfeminism*, Sarah Gamble (2006).

[52] Ibid

membangun kepercayaan diri dan dukungan finansial di kalangan penulis perempuan. Pendidikan intelektual yang diberikan kepada anak-anak perempuan dalam keluarga-keluarga yang dipengaruhi oleh pencerahan pada gilirannya menerbitkan inspirasi mengenai pentinganya pendidikan perempuan menjadi dasar bagi pergerakan yang lebih politis dalam feminisme gelombang pertama.

b. Feminisme Gelombang Pertama

Feminisme gelombang pertama dianggap dimulai dengan tulisan Mary Wollstonecraft *The Vindication of the Rights of Woman* (1792) hingga perempuan mencapai hak pilih pada awal abad keduapuluh[53]. (Sanders, 2006). Tulisan Wolstonecraft dilihat Sanders sebagai tonggak gerakan feminisme modern Wollstonecraft menyerukan pengembangan sisi rasional pada perempuan dan menuntut agar anak perempuan dapat belajar di sekolah pemerintah dalam kesetaraan dengan anak laki-laki. Pendidikan ini diharapkan Wolstonecfrat akan mengembangkan intelektualitas perempuan sehingga mampu berkembang menjadi individu yang mandiri, terutama secara finansial.

Perjuangan Wollstonecraft dilanjutkan oleh pasangan Harriet dan John Stuart Mill. Mereka memperjuangkan perluasan kesempatan kerja bagi perempuan dan hak-hak legal perempuan dalam pernikahan maupun perceraian. Feminisme gelombang pertama juga sudah diwarnai oleh usaha beberapa perempuan untuk memperjuangkan hak perempuan setelah menikah dan hak asuh anak setelah perceraian. Salah satu pejuang hak perempuan yang sudah menikah yang paling menonjol adalah Caroline Norton yang memperjuangkan hak asuh atas anakanaknya setelah Caroline bercerai.

[53] Sanders, Valerie. 2006. ―First Wave Feminism‖ dalam *Cambridge Companion to Feminism and Postfeminism*, editor Sarah Gamble (2006)

Aktifitas para perempuan ini merangsang tumbuhnya kesadaran mengenai ketertindasan perempuan yang kemudian mendorong munculnya berbagai organisasi untuk membela nasib kaum perempuan. Aktifitas kaum feminis di Inggris ini bergaung juga di Amerika yang mencapai tonggak penting pada *Seneca Falls Convention* (1848) yang menuntut dihapuskannya semua diskriminasi berdasarkan jenis kelamin.

Di Inggris, meningkatnya jumlah perempuan yang bekerja menuntut disediakannya sekolah yang dapat mempersiapkan perempuan sebagai tenaga kerja professional. Meski lapangan kerja yang tersedia umumnya berada pada sektor domestik, namun hal ini mendorong meluasnya kebutuhan pendidikan untuk perempuan. Pada gilirannya, semakin banyak perempuan yang terlibat di dunia pendidikan yang memicu dicetuskannya ide bahwa perempuan berhak mendapatkan hak pilih.

Feminisme gelombang pertama mencakup beberapa ambivalensi. Para feminis gelombang pertama sangat berhati-hati agar tidak terlibat kehidupan yang tidak konvensional. Di samping itu, gerakan ini hanya memperjuangkan perempuan lajang dari kelas menengah saja, terutama yang memiliki intelektualitas tinggi. Sementara itu, gerakan mereka hanya ditujukan untuk isu-isu tertentu saja dan belum ada kesadaran mengenai gerakan feminisme yang lebih luas. Hanya perempuan kaya yang memiliki kesempatan untuk berkarir dan kehidupan domestic karena mereka mampu membayar pelayan untuk melakukan pekerjaan rumah tangga mereka. Dan kritik yang paling mencolok adalah para feminis ini masih mengandalkan bantuan kaum laki-laki untuk mencapai tujuan-tujuan mereka.

c. Feminisme Gelombang Kedua

Feminisme gelombang kedua dimulai pada tahun 1960an yang ditandai dengan terbitnya *The Feminine Mystique* (Freidan, 1963), diikuti dengan berdirinya *National Organization for Woman* (NOW,

1966) dan munculnya kelompok-kelompok *conscious raising* (CR) pada akhir tahun 1960an (Thompson, 2010). Feminisme gelombang kedua dinilai sebagai feminisme yang paling kompak dalam paham dan pergerakan mereka[54]. Feminisme gelombang kedua bertema besar ―*women¨s liberation*‖ yang dianggap sebagai gerakan kolektif yang revolusionis. Gelombang ini muncul sebagai reaksi ketidakpuasan perempuan atas berbagai diskriminasi yang mereka alami meskipun emansipasi secara hukum dan politis telah dicapai oleh feminisme gelombang pertama. Untuk itu, feminisme gelombang kedua lebih memusatkan diri pada isu-isu yang mempengaruhi hidup perempuan secara langsung: reproduksi, pengasuhan anak, kekerasan seksual, seksualitas perempuan, dan masalah domestisitas.

Feminisme gelombang kedua di Amerika dapat dikelompokkan menjadi dua aliran. Kelompok pertama merupakan aliran kanan yang cenderung bersifat liberal yang bertujuan untuk memperjuangkan partisipasi perempuan di seluruh kehidupan sosial (di Amerika), dengan hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki. Aliran ini ada di bawah organisasi NOW (National Organization for Women- Organisasi Perempuan Nasional) yang didirikan oleh Betty Freidan pada 1966. Aliran kedua sering disebut aliran kiri dan bersifat lebih radikal. Feminisme radikal berakar reaksi para feminis yang merasa tidak terfasilitasi dalam feminisme liberal NOW karena perbedaan ras, kelas, dan protes terhadap kekejaman Amerika dalam perang Vietnam.

Konsep utama feminisme radikal adalah ―*consciousness raising*. Paham ini percaya bahwa kekuasaan patriarki bekerja pada insitusi-institusi personal seperti pernikahan, pengasuhan anak, dan kehidupan seksual. Menurut aliran ini, perempuan telah dipaksa oleh patriarki untuk bersikap apolitis, mengalah, dan lemah kembut.

---

[54] Thornham, S. 2006. Feminism and Film‖ dalam *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. Editor Sarah Gamble. London and New York: Routedge.

Mereka menentang konteskontes kecantikan karena menganggap kontes-kontes tersebut sebagai sarana untuk mencekoki perempuan dengan standar kecantikan yang melemahkan posisi perempuan. Di Inggris, Kelompok Kanan terbentuk kuat di kalangan perempuan pekerja. Mereka melaksanakan pemogokan untuk menuntut persamaan upah.

Sementara itu kelompok kiri sangat dipengaruhi oleh paham Sosialis Marxisme. Namun dalam *The British National Women"s Liberation Conference* pada 1970, aliran kanan dan kiri di Inggris bersatu dan menyerukan satu feminisme. Secara kompak mereka menuntut persamaan upah, persamaan pendidikan dan kesempatan kerja, tempat penitipan anak 24 jam, alat kontrasepsi gratis, dan aborsi sesuai kebutuhan. Tuntutan-tuntutan ini menunjukan bahwa feminisme gelombang kedua berfokus pada isu perempeuan sebagai kelompok yang tertindas dan tubuh perempuan sebagai situs utama penindasan tersebut.

Salah satu ciri utama feminisme gelombang kedua baik di Inggris maupun di Amerika adalah usaha mereka untuk merumuskan teori yang mampu memayungi semua perjuangan feminis. Dalam pandangan Thornham, buku *The Second Sex* dari Simone de Beauvoir menjadi salah satu acuan utama feminisme tahun 1970an. Simone de Beauvoir menentang determinisme biologis dalam fisiologi, determinisme dorongan bawah sadar dalam psikoanalisa Freud dan determinisme subordinasi ekonomi dalam teori Marx. Menurut de Beauviour, teori-teori tersebut telah mendorong internalisasi konsep perempuan sebagai yang liyan (*the Other)* dan perempuan menjadi wanita karena konstruksi-konstruksi sosial yang patriarkis tersebut. Bagi de Beauvoir, perempuan harus merebut kesempatan untuk mencapai kesetaraan dalam hal ekonomi dan sosial agar perempuan menjadi subjek yang setara dengan laki-laki.

Di Amerika, pendapat de Beauvoir dikembangkan oleh Betty Freidan, Kate Millett, dan Shulamith Firestone. Baik Freidan maupun de Beauvoir percaya bahwa satu-satunya jalan untuk membebaskan perempuan dari ketertindasan adalah dengan mengubah perempuan itu sendiri. Freidan berpendapat, untuk menjadi perempuan yang setara dengan laki-laki, perempuan harus meninggalkan jebakan rumah tangga dan semua ―*feminine mystique*‖ yang mengikat perempuan dalam konstuksi yang mensubordinasinya.

Menurut feminis gelombang kedua, *conscious rising* (pencerahan akan kondisi terstindasnya perempuan oleh patriarki) merupakan alternative terbaik untuk menyadarkan perempuan dari keterkungkuan mereka. Sementara itu Kate Millett dan Firestone berpendapat lebih radikal. Bergerak di bidang sastra, Kate Millett mengembangkan kajian sastra, film, dan budaya untuk melawan penindasan terstruktur melalui control ideologis. Sementara Firestone mengikuti ajaran Marxis dan mengajak perempuan menguasai alat-alat *reproduksi*.

Di Inggris, Julliet Mitchel setuju bahwa penindasan perempuan utamanya dilakukan secara ideologis dalam =*psychology of femininity*. Diinternalisasi oleh perempuan melalui pencekokan ideologi yang terstruktur, psikologi femininitas ini kemudian diwujudkan dalam perilaku seksual yang privat dan pengabdian pada keluarga. Namun tidak seperti Firestone, Mitchel berpendapat pembebasan perempuan terletak pada penguasaan control terhadap produksi, reproduksi, seksualitas, dan pendidikan anak. Di Perancis, Luce Irigaray, Hélène Cixous dan Julia Kristeva menggunakan psikoanalisa untuk menjelaskan subordinasi posisi perempuan.

Ketiganya setuju dengan de Beauvoir bahwa perempuan menginternalisasi peran mereka sebagai yang liyan. Dengan menggunakan psikoanalisa dari Lacan, mereka menelusuri subordinasi

perempuan melalui perbedaan seksual yang dikonstruksi dalam bahasa dan budaya[55].

d. Feminisme Gelombang Ketiga

Berbagai kritik terhadap universalisme dalam feminisme sgelombang kedua mendorong terjadinya pendefinisian kembali berbagai konsep dalam feminisme pada akhir tahun 1980an. Menurut Brooks[56] ada beberapa hal yang mendorong terjadinya reartikulasi konsep-konsep feminisme.

Pertama, dari dalam feminisme sendiri yang mulai melihat bahwa konsep mereka bersifat rasis dan etnosentris yang hanya mewakili perempuan kulit putih kelas menengah dan memarginalkan perempuan dari kelompok etnis dan kelas lainnya. *Kedua*, feminis gelombang kedua dianggap belum cukup menyuarakan isu *sexual difference*. Sementara itu, di luar feminisme, berkembang teori-teori postmodenrnisme, poststrukturalisme dan postkolonialisme yang kemudian beririsan dengan perkembangan feminisme. Dengan sedemikian banyaknya suara yang tak terwakili dalam feminisme gelombang kedua berpadu dengan perkembangan post-modernisme, perkembangan feminisme sejak akhir tahun 1980an menjadi sangat majemuk. Postmodernisme menolak wacana monolitik dan kebenaran tunggal serta pengaburan batas-batas adi budaya dengan budaya masa (dalam hal ini budaya populer).

Dengan konsep-konsep postmodernis ini, banyak suara yang tadinya dipinggirkan mendapatkan kesempatan untuk menyuarakan diri dan didengar. Hal ini mengakibatkan begitu banyak aliran yang dapat dicakup dalam perkembangan feminisme pasca gelombang kedua. Dikotomi antara feminisme gelombang ketiga dan postfeminisme dalam perkembangan feminisme pasca gelombang

---

[55] Ibid

[56] Brooks, A. 1997. *Postfeminism: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms*. London dan New York: Routledge

kedua merupakan salah satu permasalahan mendasar yang dialami mengenai penamaan perkembangan feminisme pasca 1970an.

Jika keduanya dianggap sebagai perkembangan feminisme yang berbeda, maka keduanya merupakan perkembangan yang berlangsung pada waktu yang hampir bersamaan. Jika keduanya dianggap perkembangan yang sama, ada usaha-usaha definitif dari beberapa feminis yang mendefinisikan diri mereka sebagai feminis gelombang ketiga dan atau sebaliknya postfeminist. Lebih jauh, kedua istilah tidak hanya sering dimaknai secara bertentangan, keduanya juga memiliki banyak definisi yang terkadang saling tumpang tindih dan saling bertentangan.

Istilah postfeminisme muncul lebih awal dalam sebuah artikel pada 1920. Istilah ini digunakan untuk menyatakan sikap pro perempuan namun tidak anti-laki-laki yang merayakan keberhasilan feminisme gelombang pertama dalam meraih hak pilih.

Istilah postfeminisme kembali muncul pada 1980an dengan makna yang sangat beragam. Gill dan Scharff merangkum adanya empat pengertian postfeminisme[57]. *Pertama*, postfeminisme sebagai titik temu antara feminisme dengan postmodernisme, poststrukturalisme, dan postkolonialisme yang berarti postfeminisme merupakan pengkajian yang lebih kritis terhadap feminisme.

Pengertian postfeminisme berikutnya mengacu pada perayaan matinya feminisme yang ditandainya dengan tercapainya tujuan-tujuan feminisme gelombang kedua pada 1970an sehingga tujuan-tujuan tersebut tidak lagi relevan pada 1980an.

Pengertian post-feminisme sebagai perayaan atas matinya feminisme in diajukan oleh para pendukung feminisme gelombang kedua. Tania Modleski, misalnya, melihat postfeminisme sebagai

[57] Gills dan Schraff. 2011. Gill, Rosalind dan Christina Scharff. 2011. *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. Hampshire dan New York: Palgrave MacMillan

kajian yang menegasi dan meruntuhkan perjuangan kaum feminis dan mengantar perempuan kembali ke jaman pre-feminis.

Pengertian postfeminisme yang ketiga menurut Gill dan Scharff adalah postfeminisme sebagai backlash. Susan Faludi merupakan salah satu proponen utama perumusan definisi postfeminisme sebagai backlash. Dalam buku fenomenalnya *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, Faludi merumuskan postfeminisme sebagai perang terhadap feminisme melalui media masa dan budaya popular. Media masa dan budaya popular digunakan sebagai perantara untuk menyebarkan propaganda yang mendiskreditkan perempuan-perempuan yang telah teremansipasi. Backlash, menurut Faludi, mendapat dukungan dari pemerintah.

Definisi postfeminisme keempat yang dirangkum Gill dan Scharff adalah postfeminisme sebagai sensibility. Dengan mengacu pada pembahasan terhadap konsep *double entanglement* dari Judith Butler yang dilakukan oleh McRobbie, postfeminisme merupakan *both a doing and undoing of feminism* yang mengartikulasikan konsep-konsep feminisme pendahulunya sekaligus melakukan peninjauan kembali atas konsep-konsep tersebut. Salah satu konsep feminis yang mengalami redefinisi adalah peralihan femininitas sebagai bagian dari tubuh dan perubahan focus dari objektifikasi perempuan ke subjektifikasi yang lebih menekankan pada kemampuan perempuan untuk membuat keputusan, pilihan, dan mempertanggungjawabkan diri sendiri.

Feminisme gelombang ketiga juga memiliki banyak definisi yang berbeda dan terkadang saling bertentangan. Para pencetus feminisme gelombang ketiga secara sistematis menyatakan diri mereka sebagai reaksi atas postfeminisme. Mereka memiliki pandangan negatif terhadap postfeminisme. Para pelopor feminisme gelombang ketiga seperti Iyvonne Tasker dan Diane Negra memiliki

pandangan negatif terhadap postfeminisme dan menarik dikotomi antara feminisme gelombang ketiga dan postfeminisme dalam hubungannya dengan budaya popular.

Postfeminisme dinilai sebagai feminisme aras utama yang dimotori berbagai kepentingan komersial tanpa aktivitas ataupun agenda feminis yang jelas. Dalam hal ini, feminisme gelombang ketiga menyatakan diri sebagai feminisme yang berkembang di dunia akademik, bersifat sistematis, dan bersifat lebih kritis. Gamble melihat feminisme gelombang ketiga sebagai reaksi perempuan kulit berwarna terhadap dominasi perempuan kulit putih dalam feminisme gelombang kedua dan menolak asumsi bahwa penindasan terhadap perempuan bersifat seragam dan universal. Lebih jauh, feminisme gelombang ketiga juga terlibat berbagai aktivitas turun ke jalan. Gamble menyerukan penggunaan istilah feminisme gelombang ketiga dan menolak penggunaan istilah postfeminisme karena implikasi negatif yang melekat pada makna postfeminisme.

Berbeda dengan Gamble yang menentang istilah postfeminisme, Tong bahkan menolak untuk menyebut istilah postfeminisme dan memilih menggunakan istilah feminisme multicultural. Shelley Budgeon melihat feminisme gelombang ketiga sebagai feminisme yang sangat dipengaruhi oleh budaya populer. Hal ini bertentangan dengan pendapat Tasker dan Negra serta pendapat Faludi di atas yang melihat posteminisme sebagai feminisme yang merangkul budaya populer. Bagi Budgeon, feminisme gelombang ketiga melihat budaya populer sebagai objek kajian kritis dan menolak oposisi biner yang memarginalkan budaya populer.

Feminisme gelombang ketiga merupakan perkembangan feminisme yang mendekonstruksi dan mengevaluasi kembali feminisme sebelumnya agar dapat terus berkembang dan memfasilitasi perempuan pasca feminisme tahun 1970an. Di sisi lain, Budgeon mendefinisikan postfeminisme sebagai perkembangan

feminisme yang lebih kontradiktif terhadap feminisme gelombang kedua. Dalam pandangan Budgeon, postfeminisme merangkul sekaligus menolak feminisme. Budgeon sepakat dengan Angela McRobie yang melihat postfeminisme sebagai perayaan terhadap pencapaian tujuantujuan feminisme sehingga feminisme dapat dilihat sebagai masa lalu.

Tercapainya tujuan-tujuan feminisme membuka jalan bagi perempuan untuk mencapai tujuan-tujuan yang bersifat individual melalui gaya hidup dan pola konsumsi yang menjadi ciri khas postfeminisme. Jadi, dalam pemahaman Budgeon dan McRobbie, feminisme gelombang ketiga bersifat global, aktifis, dan akademis sementara postfeminisme lebih bersifat individualistic, konsumtif, dan populer. Zeisler melihat feminisme gelombang ketiga sebagai istilah yang memayungi berbagai perkembangan feminisme pasca gelombang kedua dengan berbagai definisi yang saling bertentangan. Sementara itu, postfeminisme dilihat sebagai bentuk protes dari generasi feminis non-akademis yang melihat feminisme sebagai gerakan yang sudah mencapai tujuannya dan karenanya sudah tidak relevan lagi untuk dilanjutkan.

Menurut Zeisler, kemajemukan definisi feminisme gelombang ketiga disebabkan karena masing-masing pelopornya berusaha merumuskan gelombang feminisme ini menurut pengalaman individual atau kelompok semata[58]. Dalam hal ini, Zeisler melihat feminisme gelombang ketiga sebagai perkembangan feminisme yang lebih individual yang antara lain disebabkan karena kegagalan feminisme gelombang kedua untuk memfasilitasi kemajemukan dalam rumusan feminisme hegemonis mereka. Bertentangan dengan Zeisler, Brooks melihat postfeminisme sebagai istilah yang memayungi berbagai perkembangan feminisme pasca 1970an.

[58] Zeisler, A. 2008. *Feminism and Popular Culture*. California: Seal Press.

Definisi ini tidak menafikkan gerakan-gerakan feminisme terdahulunya dan melihat postfeminisme sebagai perkembangan feminisme dipengaruhi oleh perkembangan berbagai bidang lainnya. Dengan pengaruh berbagai teori dan gerakan anti-fundalis yang mengakui kemajemukan dan perbedaan, definisi mengakui adanya berbagai aliran dalam perkembangan feminisme. Dengan sikap terbuka terhadap perkembangan di dunia filsafat dan dunia politik, definisi postfeminisme ini bisa menerima berbagai perubahan dan perkembangan yang terjadi pasca feminisme gelombang kedua, baik yang bersifat teoretis maupun bersifat populer.

Namun terlepas dari berbagai kontradiksi dalam pendefinisian feminisme pasca gelombang ketiga, Genz dan Brabon melihat bahwa feminisme gelombang ketiga maupun postfeminisme memiliki banyak persamaan. Bahkan keduanya sering digunakan sebagai istilah yang memayungi seluruh perkembangan feminisme pasca 1970an. Misalnya saja Brooks serta Genz dan Brabon menggunakan istilah postfeminisme untuk mencakup feminisme gelombang ketiga, sementara Zaslow dan Budgeon menggunakan feminisme gelombang ketiga untuk mencakup postfeminisme.

Keduanya menentang agenda anti budaya populer dalam feminisme gelombang kedua dan mengakui budaya populer sebagai situs yang subur untuk mengartikulasikan feminisme dan pemberdayaan perempuan. Pada akhirnya, usaha untuk membedakan postfeminisme dan feminisme gelombang ketiga dianggap sia-sia karena menurut Genz dan Brabon, perbedaan antara postfeminisme dengan feminisme gelombang ketiga adalah fenomena yang tak terhindarkan dari kehidupan sosial budaya masyarakat Barat yang rentan terhadap kontradiksi.

Meski pendapat ini cenderung menggaris bawahi feminisme gelombang ketiga sebagai perkembangan yang didominasi dunia Barat, namun kesadaran feminisme untuk mengakui perbedaan dan

merangkul kemajemukan menjadi modal sendiri bagi perempuan non-Barat untuk mengembangkan feminisme dengan keyakinan bahwa feminisme pasca gelombang kedua berkomitmen untuk merangkul aliran-aliran feminis yang berbeda.

BAB III

METODE PENELITIAN

Pada bab ini peneliti memaparkan unsur-unsur metodologi penelitian yang dipakai dalam penelitian ini. Secara terperinci berikut adalah unsur-unsur yang dimaksud.

A. Jenis Penelitian

Feminisme menjadi salah satu alternatif model dalam melakukan penelitian kualitatif. Banyak persoalan yang sejatinya ketika didekati dengan kacamata laki-laki maka terjadi penyeselesaian yang tidak tepat bahkan dalam persoalan-persoalan tertentu menjadi bias gender. Sehingga rentan terhadap ketidakadilan dan kesewenang-wenangan[59].

Dalam sejarah pemikiran feminisme muncul kerumitan-kerumitan yang dihadapi dalam penelitian kualitatif kaum feminis. Sehingga perlu memetakan ruang lingkup penelitian, model penelitian yang jelas, dan isu-isu yang dihadapi para peneliti feminis. Apapun gaya penelitian kualitatif dan secara sadar didefinisikan sebagai feminis atau tidak yang pasti bahwa problematika kaum perempuan adalah sesuatu yang penting untuk diteliti pada kerangka teoritis, kebijakan, atau tindakan demi merealisasikan keadilan sosial bagi kaum perempuan[60].

Metode penelitian yang digunakan peneliti yaitu jenis penelitian deskriptif-kualitatif, penelitian deskriptif-kualitatif adalah penelitian yang menggambarkan, melukiskan serta menelaah data sesuai dengan fakta-fakta yang sedang terjadi. Metode ini digunakan agar mengetahui secara mendalam bagaimana suatu masalah yang akan diteliti dengan melihat keselarasan dengan situasi dan kondisi saat ini. Sehingga peneliti akan bisa mengambil suatu penolakan, penerimaan, solusi dan pemecahan masalah dalam

---

[59] Abdul Karim. Kerangka Studi Feminisme (Model Penelitian Kualitatif tentang Perempuan Dalam Koridor Sosial Keagamaan). Jurnal Fikrah. Vol. 2 No. 1 Juni 2014

[60] Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (United Kingdom: SAGE Publication, 1994), hlm. 158159.

penelitian terkait gender yang terjadi dalam lingkup sosial, budaya, ekonomi, politik, hukum, kebijakan dan hak-hak kemanusiaan.

B. Jenis dan Teknik Pengumpulan Data

Penelitian Kualitatif yang menjadi poros dalam menentukan langkah awal penelitian yaitu dengan mengumpulan naskah-naskah, data-data, berupa tulisan, buku, jurnal, majalah serta literatur lain yang memiliki relevansi kedalam penelitian tersebut. Metode pengumpulan data yang digunakan oleh peneliti adalah kepustakaan (*Library Reasearch*), penelitian kepustakaan juga dapat diartikan sebagai bentuk telaah pada objek dengan cara mengenal, mecermati dan memabahas suatu objek secara teoritis dan konseptual.

Langkah selanjutnya, peneliti mencari sumber-sember terkait penelitian yang diusung dari buku-buku, jurnal, majalah serta teks-teks terkait permasalahan yang diangkat. Setalah data yang butuhkan terkumpul, peneliti mulai mengklasifikasi dan menganalisis sumber-sumber tekait secara sistematis sesuai dengan metode penelitian deskriptif-kualitatif. Adapun teknik pengumpulan data terdiri dari data primer dan data sekunder.

C. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini berasal dari buku, artikel jurnal maupun makalah yang ada kaitannya dengan tema utama yakni perempuan dan tasawuf.

D. Analisis Data

Analisis data dalam penelitian kualitatif terdiri dari:

1. Deskriptif, menguraikan secara holistik mengenai tokoh yang akan menjadi objek kajian. Menurut Huserl, deskripsi merupakan suatu usaha untuk menemukan eidos pada fenomena tertentu. Deskripsi digunakan dalam upaya menelusuri secara luas corak pemikiran analisis gander.
2. Interpretasi untuk menyingkap makna dan nuasa pemikiran khas akan diteliti. Maka dari itu untuk mengetahui secara jelas apa yang maksud dari

pemikiran tersebut perlu adanya bentuk interpretasi mengenai tema yang diteliti. Hal ini berupaya agar otentitifikasi kebenaran tersebut tersingkap secara universal dan mendalam. Salah satu cara yang digunakan untuk memahami teks yakni dengan metode intertekstualitas. Intertekstualitas adalah upaya pencarian pemahaman dari satu teks ke teks yang lainnya dalam berbagai naskah.

3. Analisis Data. Analisis data adalah suatu proses mengatur dan mensistematiskan suatu data yang diperoleh, kemudian mengorganisirkan data tersebut menjadi sebuah pola, kategori dan satuan uraian dasar. Ini akan mencoba menguraikan secara sistematis corak pemikiran mengenai perempuan menggunakan analisis gender

BAB IV
PEMBAHASAN

Perempuan dan Tasawuf: Konstruksi Feminisme Dalam Kajian Sufisme

Bab IV merupakan bab yang berisi hasil analisis peneliti atas fokus penelitian. Sebagaimana peneliti deskripsikan di latar belakang masalah kemudian dikerucutkan pada fokus kajian, penelitian ini mengambil posisi untuk memotret kadar eksistensi sufi perempuan dalam kajian sufisme. Dengan kata lain penelitian ini berfokus pada bagaimana porsi posisi perempuan dalam diskursus literatur tasawuf.

Setelah mengumpulkan sumber referensi-referensi terkait kemudian peneliti analisa dengan seperangkat metodologi penelitian maka dapat peneliti sajikan hasil dari riset pustaka ini sebagai barikut.

Al Sulami, salah seorang tokoh sufi abad ke-4 H, menulis sebuah kitab yang dalam edisi Indonesianya berjudul *Sufi-Sufi Wanita, Tradisi yang Dicadari.* Ia, dalam buku tersebut, mencoba menampilkan perempuan-perempuan agung yang dalam kehidupannya menekuni tarekat ataupun ritual tasawuf yang taat.

Sebagian dari mereka adalah para murid sufi-sufi terkenal. Dalam catatan Al Sulami, terdapat puluhan perempuan yang layak disebut sebagai seorang *sufiah* (sufi perempuan). Sungguh sebuah karya yang luar biasa. Buku ini bukan saja menampilkan perempuan sufi yang tercadari, tapi juga telah membantu mengungkap sejarah perempuan yang jarang mucul dalam literature klasik yang patriarkhis[61].

Naskah-naskah yang mendefinisikan sejarah, praktik dan pemikiran sufisme dari masa awal menggambarkan berbagai kontribusi kaum perempuan dalam tasawuf. Namun, seperti yang telah disinggung di atas, jumlah perempuan yang tercatat dalam naskah-naskah tersebut jauh lebih kecil dibanding jumlah sufi laki-laki.

---

[61] Abu Abdurahman Al Sulami, *Sufi-Sufi Wanita, Tradisi yang Tercadari,* (Jakarta: Pustaka Hidayah, cet. I, 2004), hlm. 20.

Dalam Hilyat al-Awliya, Abu Nu'aim al-Isfahani mencatat 28 perempuan dan 649 lakilaki; dalam Nafahat al-Uns, Abdurrahman Jami mencatat 35 perempuan dan 564 laki-laki; dalam Tabaqat al-Kubra, Abdul Wahab al-Sha'rani mencatat 16 perempuan dan 412 lakilaki—dan sebagian besar nama perempuan yang disebut dalam naskah-naskah itu adalah anggota keluarga Nabi Muhammad, Sahabat atau tokoh-tokoh wanita dalam al-Qur'an. Hal senada juga tampak dalam naskah-naskah sufisme lainnya: dalam al- Risalah fi 'ilm al-Tasawwuf, Abu Qasim al-Qushayri mencatat 83 laki-laki dan tidak menyebut satu pun nama sufi perempuan; dalam Kashf al-Mahjub, Abu Hasan Ali ibn Usman al-Jullabi al-Hujwiri mencatat 12 perempuan dan 109 laki-laki; dalam Tadzkirat al-Awliya, Fariduddin Attar mencatat 1 perempuan dan 72 laki-laki; dalam Kitab al-Bayad wa al-Sawad, Abu Hasan al-Sirjani mencatat 8 perempuan dan 478 laki-laki (laury, 2015)[62].

Sebagian catatan tentang sufi perempuan itu diabadikan melalui tradisi lisan dan tulisan dalam catatan biografis individu-individu termasyhur, seperti dalam Dhikr al-Niswa alMuta'abbidat al-Sufiyyat yang ditulis Abdurrahman al-Sulami; Sifat al-Safwa yang ditulis Abul Faraj ibn al-Jawzi; dan Tabaqat al-Kubra yang ditulis Muhammad ibn Sa'd. Namun, terlepas dari pengabadian tersebut, naskah-naskah utama sufisme -seperti Qutul Qulub Abu Thalib al-Makki, Ta'aruf al-Kalabadhi, Kitab al-Luma' Abu Nasr al-Sarraj, al-Risalah al-Qushayri dan Kashf al-Mahjub al-Hujwiri-- hanya secara sepintas lalu menyebutkan nama sufi wanita legendaris Rabiah Adawiyah dan sufi-sufi perempuan lainnya pada abad-abad awal kemunculan sufisme. Sekalipun dalam naskah-naskah utama itu sejumlah nama sufi perempuan disebutkan, namun kemunculan itu paling sering dalam bentuk anonymous, dan lebih sering lagi, dilukiskan hanya sebagai sosok pendamping dalam catatan tentang para sufi laki-laki yang ternama[63].

Gambaran sedikit lebih jelas tentang kontribusi kaum perempuan dalam sufisme bisa dilihat pada karya al-Sulami dan Ibn al-Jawzi. Dalam kedua karya

---

[62] Laury Silvers, "Early Pious, Mystic Sufi Women," Lloyd Ridgeon (ed.), The Cambridge Companion to Sufism (New York: Cambridge University Press, 2015), p. 24

[63] Ibid Hal 25

yang disebut di atas itu disebutkan bagaimana sejumlah sufi ternama berusaha mengajarkan pengetahuan spiritual kepada kaum perempuan[64].

Selain itu, karya Ibn al-Jawzi, Sifat al-Safwa, juga bisa disebut sebagai naskah yang istimewa terkait catatannya tentang sufi perempuan. Dalam karyanya itu Ibn al-Jawzi mencatat 240 nama sufi perempuan, dan jumlah itu hampir sama dengan seperempat bagian dari jumlah nama sufi yang tercatat di dalamnya. Karena porsi yang relatif besar terkait sufi perempuan inilah karya Ibnl-Jawzi tersebut dipandang lebih istimewa dibanding karya-karya pendahulunya[65].

Situasi yang disinggung di atas memang, sepintas lalu, menimbulkan kesan bahwa kaum perempuan mengalami marjinalisasi atau peminggiran dalam proses perkembangan, penyebaran dan pengajaran praktik, pengetahuan dan ajaran sufisme. Namun, betapapun miskinnya catatan tentang sufi perempuan dalam naskah-naskah awal sufisme, catatan-catatan tersebut tetap menawarkan bukti-bukti penting tentang eksistensi sufi-sufi perempuan[66].

Salah satu sufi perempuan yang disebut dalam naskah-naskah awal sufisme tersebut di antaranya adalah istri Hakim al-Tirmidzi, seorang sufi yang hidup sekitar abad X M. Dalam autobiografinya, Khatm al-Awliya, al-Tirmidzi menceritakan bagaimana istrinya berperan sebagai semacam saksi pembenar bagi pengalaman mistis (mystical experiences) yang dialaminya pada masa-masa awal perjalanan spiritualnya—sebuah peran yang mirip dengan peran Khadijah pada masa-masa awal penurunan wahyu.

Dalam karyanya itu disebutkan bagaimana sang istri mengalami berbagai mimpi spiritual (spiritual dream). Melalui mimpi-mimpi itu si istri bukan hanya

---

[64] Laury Silvers, "Early Pious, Mystic Sufi Women," Lloyd Ridgeon (ed.), The Cambridge ompanion to Sufism (New York: Cambridge University Press, 2015), p. 26

[65] Ruth Roded, Women in Islam and the Middle East: A Reader (London & New York: I. B. Tauris, 2008), p. 128.

[66] Silvers, Laury, "Early Pious, Mystic Sufi Women," Lloyd Ridgeon (ed.), The Cambridge Companion to Sufism, New York: Cambridge University Press, 2015. P. 27

mendapatkan pengetahuan batin terkait berbagai maqam yang dilalui suaminya, tetapi juga, pada akhirnya, mendapatkan pengetahuan spiritual itu sendiri[67].

Di tengah membanjirnya karya-karya akademik dan literatur yang mengkaji sufisme, memang tidak banyak karya-karya yang secara khusus membahas keterlibatan dan kontribusi kaum perempuan dalam dunia mistisisme Islam tersebut. Namun fakta itu tidak bisa dijadikan alasan untuk mengatakan bahwa sufisme -apalagi Islam- sama sekali mengabaikan posisi dan peranan kaum perempuan. Adalah sesuatu yang tidak masuk akal jika fakta dunia literatur tersebut dianggap sebagai bukti sikap penyepelean Islam dan sufisme terhadap kaum perempuan, sebab al-Qur'an itu sendiri, sebagai landasan hukum Islam dan sufisme, menegaskan kesejajaran posisi dan peranan kaum perempuan dalam perjalanan spiritual manusia[68].

Perempuan dan praktek spiritual kerohaniaan dan atau tasawuf tidak banyak diperbincangkan dalam lembaran sufisme. Padahal dalam al-Qur‟an, hal ini merupakan episode yang tak terlupakan yang jiwa dan raganya dipasrahkan sepenuhnya hanya untuk Allah semata. Tunjuk misalnya, ibunda Nabi Isa as, Maryâm; ibu biologis Nabi Musa yang mengikuti perintah Allah dengan melawan naluri biologisnya sendiri; perempuan yang mengangkatnya sebagai anak, istri Fir‟aun. Perempuan lainnya yang juga tercatat dalam sejarah karena keteguhan jiwanya adalah ibunda Nabi Isma'il, Siti Hajar, yang dengan ikhlas melepas anak tunggalnya untuk disembelih karena mengikuti perintah Allah[69].

Anggapan bahwa tasawuf adalah dunianya para lelaki barangkali tidak sepenuhnya salah, jika menilik lembaran demi lembaran yang tersajikan sekarang mengguatkan hal yang demikian. Riwayat-riwayat yang tersampai, tertulis, juga karyakarya yang terbaca hatta dewasa ini merupakan sepenuhnya dunianya laki-

---

[67] Hakim al-Tirmidzi, "Khatm al-Awliya: The Autobiography of Hakim al-Tirmidzi," terj. D. F. Reynolds, dalam D. F. Reynolds (ed.), Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition (Berkeley: University of California Press, 2001), pp. 120-131

[68] M. Iqbal Maulana. Spiritualitas dan Gender; Sufi-sufi Perempuan. Jurnal Living Islam. Vol. I. No. 2. Noovember 2018

[69] Sururin. Perempuan Dalam Lintasan Sejarah Tasawuf. Jurnal Ulumuna. Volume XIV. No 2 desember 2010. Hal 300

laki. Nyaris tidak ada satu pun karya sufisme yang dapat dikatakan sebagai warisan dari perempuan sufi, terkecuali kisah-kisah kesalehan dan kearifan yang dikisahkan oleh para laki-laki saleh (baca: para sufi)[70].

Dalam karya al-Sulâmî digambarkan tentang kesadaran identitas perempuan sebagai sufi yang berperan dalam banyak hal, seperti melayani saudara-saudara laki-laki, belajar bersama, mendukung secara finansial, dan bahkan melebihi mereka dalam pengetahuan. Selain itu, al-Sulâmî juga menunjukkan bahwa pada masa terbentuknya tasawuf, kaum perempuan tidak terlalu sering disisihkan dari aspek-aspek publik kehidupan spiritual. Perempuan digambarkan setara dengan kaum laki-laki dalam hal agama dan kecerdasan akal, dan dalam pengetahuan mereka tentang ajaran-ajaran dan praktek-praktek sufi[71].

Di Indonesia, tidak banyak dijumpai nama-nama perempuan sebagai wali. Karena salah satu kesulitan besar dalam upaya merekonstruksi dan menulis sejarah sosial intelektual ulama perempuan Indonesia adalah langkanya sumber-sumber tertulis. Hal ini tidak hanya untuk ulama perempuan, akan tetapi juga ulama laki-laki. Seringkali informasi yang ada berdasarkan kepingan-kepingan informasi oleh masing-masing ulama atau catatan orang lain atau bahkan riwayat lisan (*oral history*) yang terus dipelihara masyarakat, dimana mereka pernah hidup, sebagaimana cerita tentang tokoh perempuan di Indonesia. Salah seorang perempuan yang dianggap wali dan makamnya banyak diziarahi adalah Fatimah binti Maimun, putri Raja Carmen dari Kedah[72].

Sebenarnya banyak perempuan-perempuan yang menjadi murid para guru sufi, akan tetapi banyak juga perempuan yang tidak memiliki akses kepada ajaran sufi seperti halnya laki-laki. Di banyak negeri muslim, peran serta kaum perempuan dalam tasawuf bersifat *marginal*, seringkali pekerjaan perempuan terbatas pada pencari barakah di makam-makam para wali atau berperan serta

---

[70] Ibid

[71] Abû „Abd al-Rahmân al-Sulâmî, (selanjutnya disebut al-Sulâmî), *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, ter. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 2004), 23.

[72] Azyumardi Azra, "Biografi Sosial Intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Historiografi", dalam *Pengantar Buku Ulama Perempuan*, (Jakarta: Gramedia, 2002), xxv.

dalam perayaan-perayaan umum. Perempuan-perempuan mungkin juga menjadi penjaga makam-makam para wali, dan di Asia Selatan, mereka bahkan menjadi *qalandar*[73].

Abd al-Rahmân bin Âli bin al-Jawzî (597 H./1200 M.) dalam biografinya tentang kaum sufi menyebutkan 240 perempuan, hampir seperempat dari seluruh jumlah entrinya. Para sufi yang tercatat dalam sejarah antara lain: Nafîsah lahir di Mekah tahun 145 H.-adalah buyut dari Hasan bin Âli bin Abî Thâlib- besar di Madinah di mana ia menghabiskan waktunya dengan bekerja keras dan ibadat kepada Allah swt., dan wafat di Mesir 208 H. Ia sangat dikenal kemampuannya tentang alQur‟an beserta tafsirnya dan sering mensyairkkannya dengan syair keagamaan sehingga mujtahid besar, Imâm al-Syâfi‟î sering mengunjunginya dan mengadakan diskusi[74].

Ruth Roded yang meneliti 36 kitab biografi ulama muslim yang memuat nama perempuan. Ibn Sa‟âd (168H/765M-230H/845M), penulis biografi muslim paling awal menulis tentang 629 sahabat perempuan Rasulullah Saw. dalam karyanya, "al-Thabaqât al-Kabîr Jilid VIII". Secara keseluruhan Ibn Sa‟âd menulis 4250 nama-nama tokoh dalam karyanya, ini berarti nama perempuan 15 % dari keseluruhan entri yang ditulisnya.

Ibn Sa‟âd termasuk tokoh yang banyak memasukkan entri perempuan dalam koleksi biografisnya. Dibandingkan dengan beberapa penulis biografi lainnya, seperti al-Khatîb al-Baghdâdî (463 H./1070 M.) menyebutkan 31 nama perempuan dari 7800 entri yang disusunnya, ini berarti kurang dari 1 % dari seluruh jumlah tokoh yang ditulis. Ibn „Asâkîr (571 H./1176 M.) menyebutkan 200 nama perempuan dalam 13.500 entri yang disusunnya. Farîd al-Dîn al-‟Attâr (628 H./1230 M.), dalam karya popularnya *Tazdkirah al-Awliyâ*‟, menyebutkan satu nama dari 72 para sufi yang ditulis biografinya, yaitu Rabî‟ah al-Adawiyah (w. 185 H.).

---

[73] *Qalandar* hampir sama dengan pelaku *malamat*, dengan menggunakan busana yang berbeda dengan biasanya. Lebih lanjut baca, J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam* (New York: Oxford University Press, 1971), 267.

[74] Margaret Smith, *Rabi'a The Mystic & Her Fellow Saint in Islam* (London: Cambridge University Press, 1928), 39; 63-5.

Ibn Khalikan (681 H./1282 M.) memasukkan 6 tokoh perempuan dalam 826 entri yang ditulisnya (kurang dari 1%). Jâmi‟ (898 H./1492 M.) memasukkan 35 nama perempuan dalam 564 entri yang disusunnya. Al-Sakhâwî (902 H./1497 M.) menulis 1075 entri perempuan dari 11.691 keseluruhan entri yang disusunnya (9 %). Al-Ghâzzî (1061 H./1651 M.) menyusun 12 nama perempuan dari 1647 nama dalam koleksi biografisnya[75].

Terlepas dari perbedaan komposisi kuantitas kajian atas sufi perempuan dan laki-laki, dalam filsafat *ecofeminism* manusia telah memuja tuhan sebagai maskulin (*the father god*) dan kurang memuja Tuhan sebagai feminim (*the mother god*). Akibatnya manusia mengidentifikasikan dirinya sebagai yang kuasa, aktif, terpisah dominan, padahal pemujaan Tuhan sebagai feminim (*the mother God*) adalah bertujuan merealisasikan eksistensi asal segala sesuatu yaitu ibu, bumi atau kosmos.

Penyembahan tersebut membuat manusia mengidentifikasikan dirinya sebagai yang dekat, sebagai pemelihara, pasif, berserah diri, dan segala kualitas feminim lainnya. Kualitas tersebut akan menjadikan manusia sadar bahwa elemen-elemen dalam diri manusia, manusia sesama manusia, bumi, langit dan seluruh kosmos pada dasarnya adalah satu yang berasal dari Tuhan sebagai feminim (*the mother God*).

Menanggapi permasalahan tersebut, Prof. Sachiko mengatakan bahwa makna kesatuan dan makna dualitas pada dasarnya berasal dari hakekat yang satu. Dengan menggunakan Asma' al-Husna, ia telah membagi nama Tuhan menjadi dua, nama keagungan yang disebut sebagai *jalal* (kualitas maskulin) dan nama-nama Keindahan yang disebut *jamal* (kualitas feminim)[76]. Hal ini berarti bahwa segala sesuatu yang berkenaan dengan Tuhan, memiliki dualitas, yaitu sisi memiliki sifat pengasih, penyayang, pemaaf. Namun disisi yang lain Tuhan memiliki sifat pemberi adzab, penguasa, dan sebagainya. Hal ini juga berarti bahwa suatu saat hamba akan diperlakukan oleh Tuhan seolah-olah menjadi seorang perempuan dan disaat tertentu akan diperlakukan seperti laki-laki.

---

[75] Ruth Rodeth, *Kembang Peradaban*, ter. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995).
[76] Shachiko Murata, *The Tao of Islam*, h. 350

BAB V
PENUTUP

Dalam wacana sufi, cinta adalah salah satu sifat yang dikategorikan dalam kualitas feminin (*jamal*). Sementara itu, dalam kehidupan sosial modern saat ini, terutama pada diskursus *gender*, femininitas dan maskulinitas seringkali dibenturkan, sehingga dalam istilah Marx terjadi "pertentangan kelas/struktur".

Dalam tradisi sufi terutama dalam tasawuf *waḥdat al-wujud*, dengan menggunakan pola pikir *imaginal thinking* melihat dan memahami dualitas (*bipolar*), bahkan keragaman sekalipun ini adalah *unity of opposites*. Dalam konteks sufi, maskulinitas -yang dinyatakan yang secara sosiologis sebagai yang dominan itu- secara substansial sebenarnya memiliki "kelemahan". Karena maskulinitas tidak akan muncul jika tidak ada femininitas. Sementara dalam konteks lahirnya wujud semesta dan apapun yang ada justru lahir karena dorongan cinta yang masuk pada karegori feminin ini. Dengan kata lain, maskulinitas tidak akan lahir jika tidak didorong oleh aspek feminin.

Inilah "misteri kekuatan dahsyat" aspek femininitas dalam wacana sufi. Karena itu, adanya perbedaan kadar maskulin dan feminim dalam sejumlah naskah sufisme tidak lantas mengindikasikan adanya dominasi gender. Dengan demikian, tidak ada yang lebih superioritas antara dua aspek ini. Relasinya adalah setara berdasar dan akibat dari cinta.

DAFTAR PUSTAKA

A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002)

Abd al-Hakim Hasan, *Al-Tasawwuf fi Syi'r al-'Arabi,*(Mesir : Al-Anjalu al-Misriyyah, 1954)

Abdul Karim. Kerangka Studi Feminisme (Model Penelitian Kualitatif tentang Perempuan Dalam Koridor Sosial Keagamaan). Jurnal Fikrah. Vol. 2 No. 1 Juni 2014

Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf,* Cetakan ke-12, (Jakarta: IKAPI, 2010)

Abu Abdurahman Al Sulami, *Sufi-Sufi Wanita, Tradisi yang Tercadari,* (Jakarta: Pustaka Hidayah, cet. I, 2004)

Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman,* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985)

Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013)

Achmad Maimun. Mahabbah Dalam tasawuf Rabiah Al Adawiyah; Apresiasi atas rintisan Mistik Sejati Dalam Islam. Jurnal Millah. Vol. III No. 2 Januari 2004

Agus Riyadi, "Tarekat Sebagai Or gani sasi Tasawuf (Melacak Peran Tarekat Dalam Perkembangan Dakwah I s l ami yah)", *Jurnal at-Taqaddun*, Volume 6, Nomor 2, (Nopember 2014)

Ahmad Purwanto: *Pemikiran Annemarie Schimmel tentang Sifat Feminin Dalam Tasawuf. Jurnal Teologia.Volume 26. No. 2 Juli-Desember 2015*

Ali Ibn Usman al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub* , Alih Bahasa: Suwardjo Muthori, Abdul Hadi WM,(Bandung: Mizan, 1994)

Alwi Shihab, *al-Tasawwuf al-Islami wa Atsaruhu fi al-Tasawwuf al-Indunisiy al-Mu'asir*, diterjemahkan oleh Muhmmad Nursamad dengan judul *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Cet. II; Bandung: Mizan, 2002)

Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2000)

Annemarie Schimel , *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj . Sapardi Djoko Damono (et.al), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000)

Azyumardi Azra, "Biografi Sosial Intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Historiografi", dalam *Pengantar Buku Ulama Perempuan,* (Jakarta: Gramedia, 2002)

Brooks, A. 1997. Brooks, Ann, 1997. *Postfeminism: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms*. London dan New York: Routledge

Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001)

Dadang S. Anshori, *Membincangkan Feminisme: Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Wanita*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1997

Duriana, *Tasawuf di dunia Islam* (Jakarta: Hilliana Press, 2007)

Gills dan Schraff. 2011. Gill, Rosalind dan Christina Scharff. 2011. *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. Hampshire dan New York: Palgrave MacMillan

Hakim al-Tirmidzi, "Khatm al-Awliya: The Autobiography of Hakim al-Tirmidzi," terj. D. F. Reynolds, dalam D. F. Reynolds (ed.), Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition (Berkeley: University of California Press, 2001)

Harun Nasution, *Falsafat Islam dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)

_____, *Islam ditinjau dari berbagai Aspek, Jilid II,* (Jakarta; UI Press, 2002)

Hudgson-Wright, 2006. Hodgson-Wright, *Early Feminism,* dalam *Cambridge Companion to Feminism and Postfeminism*, Sarah Gamble (2006).

Oakley Ann, *Sex, Gender, and Society,* New York: Harper and Row, 1972;

Imam Kanafi, *Metafiasika Sufi dan Relasi Gender: Sebuah Studi atas Pemikiran Suhrawardi Syaikhul Isyraqiyah,* Jakarta: SPs. UIN Jakarta, 2008

Kâmil Mushthafâ Syiby, *al- Shillah Bain al-Tashawuf Wa al- Tasyayu',(*Bairut: Dar alAndalus, 1982

Kautsar Azhari Noer, *Taswuf Perenial, Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Jakarta: Serambi, 2002

Laury Silvers, "*Early Pious, Mystic Sufi Women*," Lloyd Ridgeon (ed.), The Cambridge Companion to Sufism (New York: Cambridge University Press, 2015

M Amin Syukur dan H Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali (Yogyakarta:* Pustaka Pelajar, 2002)

M. Hakim. Mursyid Perempuan Tarekat (Studi Kepemimpinan Perempuan Dalam tarekat Naqsyabandiyah Mazhariyah di Madura). 2019. Tesis tidak diterbitkan

M. Iqbal Maulana. *Spiritualitas dan Gender; Sufi-sufi Perempuan.* Jurnal Living Islam. Vol. I. No. 2. Noovember 2018

Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)

Margaret Smith, *Rabi'a The Mystic & Her Fellow Saint in Islam* (London: Cambridge University Press, 1928)

Moenir Nahrawi Tohir, *Menjelajahi Eksistensi Tasawuf, Meniti Jalan Menuju Tuhan*, (Jakarta: PT. As-Sal am Sej ahtera, 2012)

Moh. Ansori. 2014. Akhlaq Sosial. Surabaya. Uinsa Press

Mukhtar Hadi, *Memahami Ilmu Tasawuf ; Sebuah Pengantar Ilmu Tasawuf* (Yogyakarta : Aura Media, 2009)

Murata, Sachiko, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1996

Nasaruddin Umar, Argumen Kesetaraan Jender Perspektif AlQur'an, Jakarta: Paramadina, 1999

Ni Komang Ari Suwastini. Perkembangan Feinisme Barat Dari Abad Kedelapan Belas Hingga Postfeminisme; Sebuah Tinjauan Teoritis. Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora. Vol. 2 No. 1 April 2013

Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (United Kingdom: SAGE Publication, 1994)

Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, (Cet. III; Jakarta: Paramadina, 1995)

Qalandar hampir sama dengan pelaku *malamat*, dengan menggunakan busana yang berbeda dengan biasanya. Lebih lanjut baca, J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam* (New York: Oxford University Press, 1971)

Rahman, Mohammad Taufiq. *Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice*. Diss. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. 2010.

Ritzer, George. 1988. *Sociological Theory*. New York: Alfred A. Knopf.

Rosihan Anwar, M. Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2008)

Ruth Roded, Women in Islam and the Middle East: A Reader (London & New York: I. B. Tauris, 2008)

Ruth Rodeth, *Kembang Peradaban*, ter. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995).Shachiko Murata, *The Tao of Islam*

Sachiko Murata, Sakapur Sirih, Ratna Megawangi , *The Tao of Islam*, VII (Mizan, 1999)

Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Bandung: Mizan, 2005

Sanders, Valerie. 2006. ―First Wave Feminism‖ dalam *Cambridge Companion to Feminism and Postfeminism*, editor Sarah Gamble. 2006

Schimmel, Annemarie, *Jiwaku adalah Wanita: Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, terj. Eva Y. Nukman, Bandung: Mizan, 1998

Silvers, Laury, “Early Pious, Mystic Sufi Women,” Lloyd Ridgeon (ed.), The Cambridge Companion to Sufism, New York: Cambridge University Press, 2015

Sururin. Perempuan Dalam Lintasan Sejarah Tasawuf. Jurnal Ulumuna. Volume XIV. No 2 desember 2010

Suwito. Relasi Cinta Dalam Tasawuf. Jurnal Teologia. Vol. 25 No. 2 Juli Desember 2013

Thornham, S. Feminism and Film‖ dalam *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. Editor Sarah Gamble. London and New York: Routedge. 2006.

Zeisler, A. *Feminism and Popular Culture*. California: Seal Press. 2008