



Tasawuf dan Akulturasi Budaya (Telaah Tasawuf dalam Perspektif *Culture and Education*)

Akhiyat

Institut Agama Islam Negeri Jember
Email: akhiyat9@yahoo.co.id

Abstrak. Kecenderungan terhadap spiritualitas Islam dalam hal ini tasawuf, baik yang terikat secara formal dalam konteks tarekat misalnya, maupun yang non-formal, masih akan terus berlangsung, baik di daerah pedesaan maupun perkotaan. Apalagi ketika masyarakat sudah mulai merasa jenuh dengan kehidupan hedonistis di satu sisi, ataupun kehampaan dan kegersangan hati dari ketergantungan kepada yang transenden menjadikan keperluan terhadap dunia spiritual menjadi semakin kuat. Di negara berkembang seperti Indonesia, yang di dalamnya bermacam-macam agama yang dianutnya, kehidupan spiritualitas dalam masing-masing agama tersebut mendapat tempat di masing-masing pemeluknya. Sebagai negara yang mempunyai bermacam-macam budaya, bahasa dan adat istiadat, keragaman ini juga hidup dan diakui keberadaannya. Agama (Islam) sebagai suatu pedoman yang diciptakan Allah, disebut sebagai agama wahyu; sementara yang bukan dari wahyu dapat disebut sebagai budaya. Budaya adalah sesuatu yang diciptakan akal budi manusia berdasarkan akal dan fikirannya melalui upaya-upaya yang kreatif dan imajinatif, kemudian dapat berkembang menjadi peradaban (sivilisasi). Peradaban dan interpretasi agama selalu berkembang dari waktu ke waktu, dan manusia pantas menghormati keduanya. Secara normatif agama dan budaya telah mengawal dan membimbing manusia, walaupun begitu perubahan global di seluruh negara menjadikan keberadaan dan status mereka bergeser dan mendapat tantangan baru. Agama, terutama Islam telah menetapkan ajaran-ajarannya yang universal, hal ini dikarenakan selain bahwa ia adalah agama wahyu, Islam dibawa oleh Nabi terakhir yaitu Muhammad SAW. Islam menghargai dan menerima perbedaan-perbedaan, dan karena ia sebagai “*rahmatan lil ‘alamin*” tentu ajarannya dapat menawarkan nilai-nilai yang dapat memecahkan masalah-masalah global secara umum, dan masalah-masalah Muslim pada khususnya. Tampaknya tiap insan akan menghadapi tantangan global, termasuk insan beragama. Islam yang mengajarkan persamaan dan kesetaraan, keadilan, penghargaan dan toleransi mendapat tantangan yang besar di era kontemporer saat ini, tentu diperlukan sikap bijak dalam menghadapi tantangan yang makin kompleks.

Kata kunci: tasawuf, akulturasi, *culture and education*.

A. Pendahuluan

Manusia dilahirkan dengan kemampuan untuk mengenal Tuhan. Kemampuan ini ada sebagai sebuah potensi yang sama pada seluruh manusia karena adanya “ruh” Tuhan pada dirinya. Potensi inilah yang disebut oleh Islam dengan *fitrah*. Oleh karena merupakan pembawaan secara intrinsik, maka kecenderungan berketuhanan ini tidak bisa dielakkan oleh siapapun (Rudolf Otto, 1967:80).

Kecenderungan kepada Tuhan sebagai realitas mutlak dan absolut ini, diekspresikan oleh sebagian orang dengan melakukan perbuatan dalam bentuk ibadah formal seperti doa, shalat, puasa, haji dan ibadah syariah lainnya. Ekspresi ini lebih dikenal dengan *fiqh*. Sementara sebagian yang lain melaksanakan lebih dari sekedar ibadah formal yakni menghampiri Tuhan sedekat-dekatnya bahkan bersatu dengan-Nya. Ekspresi yang kedua inilah yang kemudian disebut dengan tasawuf (*mistisisme/mistyc*).

Dengan demikian terlihat bahwa objek kajian tasawuf lebih mengarah pada kajian yang bersifat batin (esoteris), sedangkan *fiqh* lebih menekankan pada aspek-aspek luar (eksoteris). Keunikan tasawuf yang bersifat esoteris ini menyebabkan ia lebih bersifat universal, luas, lentur dan inklusif.

Esoterisme tasawuf terlihat nyata karena perbincangan yang muncul di dalamnya senantiasa mengarah pada aspek ruhani yakni penyucian jiwa (*tazkiyah an-nafs*) untuk selanjutnya melakukan perjalanan menuju Tuhan. Pengalaman kerohanian ini biasanya di ukur dengan rasa (*dzawq*) yang tentu saja sangat bersifat personal karena setiap individu merasakan pengalaman yang dipastikan tidak akan pernah sama dengan yang lain. Pengalaman ini juga meniscayakan keragaman yang tak mungkin disatukan sebab hal ini terkait erat dengan kondisi kejiwaan seseorang, tingkat pemahaman, keyakinan, penghayatan dan perolehannya dari pemberian (*mauhibah*, jamaknya *mawahib*) Tuhan yang dituju.

Mauhibah Tuhan kepada seseorang yang meniti jalan tasawuf biasanya dipahami dengan penyingkapan atau terbukanya tirai-tirai alam ghaib (*kasyf al-hijab*) yang sangat banyak jumlahnya. Penyingkapan ini akan mencapai titik puncaknya suatu saat, di mana seseorang akan merasakan *tajalli*-nya Tuhan Yang Maha Indah dan Sempurna (QS. An-Najm:11,13-14).

Pengalaman dalam merasakan *tajalli*-nya Tuhan ini, merupakan sesuatu yang sulit diungkapkan oleh bahasa biasa (sehari-hari). Alih-alih menyampaikan perasaan ini kepada orang lain, seorang sufi terkadang lebih memilih menutup mulutnya rapat-rapat, berdiam diri dan merahasiakannya dari orang lain. Hal ini biasanya dilakukan untuk terus menjaga kesucian diri, menangkal munculnya sifat-sifat kedirian (*nafs*) dalam bentuk ‘*ujub*, *riya*, *sum’ah* dan *takabbur*. Di samping itu, “gerakan tutup mulut” ini juga disebabkan karena adanya kekhawatiran jika apa yang mereka rasakan akan disalahpahami serta disalahmakan oleh orang lain.

Namun demikian, pengungkapan dari penyingkapan *tajalli* Tuhan tersebut ternyata juga merupakan sesuatu yang diperlukan terlebih untuk pendidikan dan pembelajaran bagi yang lain. Hanya saja, umumnya pengungkapan ini menggunakan media tersendiri seperti seni, baik seni tari maupun bahasa sastra, dalam menyampaikan pengalaman yang tak terkatakan itu (Idrus Abdullah Al-Kaf, 2003:9).

Dalam sejarah, ternyata banyak sufi yang menyampaikan pengalaman kerohanian dan pengajaran (lebih tepatnya pemikiran sufistik) mereka kepada orang lain dalam bahasa sastra yakni puisi, syair dan sejenisnya. Penyampaian dengan metode ini tampaknya karena ada jembatan penghubung antara tasawuf itu sendiri dengan seni yakni rasa (*dzawq*).

Rabi’ah al-Adawiyah misalnya, dikenal dengan syair *mahabbah*-nya yang cukup masyhur. Ada juga Shana’i al-Ghaznawi, seorang pujangga sufi Persia pertama yang

sangat produktif dalam memaparkan doktrin-doktrin tasawufnya melalui media syair sejak paruh pertama abad ke-6 H, (Bambang Herawan, 1993:139-143). Enam puluh tahun setelah Shana'i, ada Fariduddin al-'Aththar (w.626 H), penyair yang juga sangat produktif. Karya-karyanya berbentuk prosa dan puisi. Ia menulis risalah *Tadzkirah al-Auliya'*, yang berisi riwayat hidup dan karakter para sufi. Kitabnya *Mantiq at-Thayr* juga merupakan maha karya dalam bidang tasawuf. Ibn Faridh al-Mishri (w.632 H) merupakan sufi yang sajak-sajak tasawufnya sangat menakjubkan. Ia terkenal dengan *Diwan* (himpunan sajak puitis)-nya. Seorang penyair sufi Iran yang juga terkemuka adalah Jalaluddin Muhammad ar-Rumi (w.672 H) yang terkenal dengan *Matsnawi*-nya. Karyanya ini merupakan samudera *'irfani* yang sarat dengan visi spiritual dan sosial yang unik dan istimewa. Selain mereka juga ada Nizami, seorang sufi penyair persia yang cukup terkenal. Salah satu syair dari lima naratif (*khamisah*) yang digubahnya berjudul *Makhazan al-Asrar* (Khazanah Rahasia-Rahasia), lihat dalam Murtadha Muthahhari (2002:16).

Berbagai macam cara para sufi telah mengekspresikan bentuk pengalaman dan pengembaraannya untuk menyingkap tabir ketuhanan. Tasawuf dengan segala dimensinya merupakan bagian dari ajaran Islam yang mempunyai corak tersendiri. Kehadiran tasawuf dalam dunia Islam merupakan upaya mencari jalan keluar terhadap berbagai keserakahan duniawi. Pada generasi awal para sufi, upaya jalan keluar ini tak berbenturan dengan ulama, namun perjalanan berikutnya tasawuf seakan menjadi duri dalam daging bagi ulama. Alih-alih menjadi jalan keluar bagi persoalan umat, yang terjadi malah sebaliknya, perbedaan semakin meruncing dan tak jarang memakan korban.

Harus diakui secara jujur, ada upaya baik sengaja maupun tidak sengaja untuk terus mempertentangkan antara ulama dengan kaum sufi. Tuduhan dan fitnah satu dengan yang lainnya seakan sudah menjadi biasa. Dengan demikian, persoalan umat bukan semakin berkurang, sebaliknya malah semakin bertambah.

Dalam kesempatan ini, kajiannya tidak ada maksud mempertentangkan antara paham sufi dan ulama, karena antara ulama dan sufi bagaikan dua sisi mata uang yang tak bisa dipisahkan. Dalam panelaahan ini akan memotret tasawuf dalam perpektif budaya dan pendidikan.

B. Memahami Hakikat Tasawuf

Dalam berbagai buku teks tasawuf, kata ini biasanya dirujuk kepada beberapa kata dasar. Termasuk di dalam kata *Shaff* (baris, dalam shalat) karena dianggap kaum sufi berada dalam shaf pertama. Atau *Shuf*, yakni bahan wol atau bulu domba kasar yang biasa mencirikan pakaian kaum sufi. Atau juga *ahl al-Shuffah*, yakni para zahid (pezuhud) dan *zahid* (ahli ibadah) yang tak punya rumah dan tinggal di serambi masjid Nabi (Haidar Bagir, 2005:89).

Tapi, pada umumnya, berbagai definisi itu mencakup atau mengandung makna *shafa* (suci), *wara'* (kehati-hatian ekstra untuk tidak melanggar batas-batas agama), dan *ma'rifah* (pengetahuan Ketuhanan atau tentang hakikat segala sesuatu). Tapi, kepada apapun dirujuk, semua sepakat bahwa kata ini terkait dengan akar *shafa* yang berarti suci. Pada gilirannya, ia akan bermuara pada ajaran al-Qur'an tentang penyucian hati (lihat al-Qur'an surat al-Syams, ayat 7-10), (Haidar Bagir, 2005:90).

Pada dasarnya tasawuf adalah upaya para ahlinya untuk mengembangkan semacam disiplin (*riyadhah*) – spiritual, psikologis, keilmuan dan jasmaniah – yang dipercayai mampu mendukung proses penyucian jiwa atau hati sebagaimana diperintahkan dalam kitab suci tersebut (Haidar Bagir, 2005:92).

Definisi lain juga diberikan oleh ahli tasawuf seperti Martin Lings dan Annemarie yang mempunyai makna yang hampir sama.

Sufism is nothing other than Islamic mysticism, which means that it is the central and most powerful current of that tidal wave which constitutes the Revelation of Islam; and it will be clear from what has just been said that to affirm this is in no sense a depreciation, as some appear to think (Martin Lings, 1975:15).

Mysticism can be defined as love of the Absolute – for the power that separates true mysticism from mere ascetism is love. Divine love makes the seeker capable of bearing, even of enjoying, all the pains and afflictions that God showers upon him in order to test him and to purify his soul (Annemarie Schimmel, 1975:4).

Sedangkan Prof Mulyadhi Kartanegara, melihat tasawuf sebagai salah satu cabang ilmu Islam yang menekankan dimensi atau aspek spiritual dari Islam. Spiritualitas ini dapat mengambil bentuk yang beraneka ragam di dalamnya:

1. dalam kaitannya dengan manusia, tasawuf lebih menekankan aspek rohaninya dari pada aspek jasmaninya;
2. dalam kaitannya dengan kehidupan, tasawuf lebih menekankan kehidupan akhirat dari pada kehidupan dunia yang fana;
3. dalam kaitannya dengan pemahaman keagamaan, tasawuf lebih menekankan aspek esoterik dari pada eksoterik;
4. dalam kaitannya dengan penafsiran lebih menekankan penafsiran batin dari pada penafsiran lahir.

Dari definisi di atas tentang tasawuf, dapat diambil garis tengahnya yaitu tasawuf lebih menekankan spiritualitas dalam berbagai aspeknya. Hal ini disebabkan karena para ahli tasawuf, yang kita sebut sufi, memercayai keutamaan “spirit” dari pada “jasad”, memercayai dunia spiritual dari pada dunia material. Secara ontologis mereka percaya bahwa dunia spiritual lebih hakiki dan riil dibanding dengan dunia jasmani. Bahkan

sebab terakhir dari segala yang ada ini, yang kita sebut Tuhan, juga bersifat spiritual (Mulyadhi Kartanegara, 2006:1-3).

Seorang ulama besar di Indonesia, Haji Abdul Malik Karim Amrullah yang lebih dikenal dengan sebutan Buya Hamka, yang juga baru saja menerima gelar sebagai pahlawan nasional, memberikan apresiasi yang tinggi terhadap tasawuf. Sebagai bukti kecintaannya terhadap tasawuf Hamka menulis rubrik tasawuf modern antara tahun 1937 sampai 1938 dalam majalah yang diasuhnya yaitu majalah Pedoman Masyarakat.

Meski mencintai tasawuf, namun Hamka memberikan catatan kritis terhadap tasawuf yang banyak menyimpang dari ajaran Islam. Menurut Hamka, kalangan sufi hendak memerangi hawa-nafsu, dunia dan setan, tetapi kadang-kadang mereka tempuh jalan yang tidak digariskan oleh agama. Terkadang mereka haramkan kepada diri sendiri barang yang diharamkan Tuhan, bahkan ada yang tidak mau lagi mencari rezeki, menyumpahi harta, membelakangi hura-hura dunia, membenci kerajaan. Sehingga kemudiannya, ketika bala tentara Mongol masuk ke negeri Islam, tidak ada lagi senjata yang tajam buat menangkis, sebab orang telah terbagi dan terpecah (Hamka, 1987:14).

Selain kritik yang disampaikan oleh Hamka, masih ada beberapa lagi masalah yang menjadikan kritikan kalangan ulama terhadap kaum sufi. Salah satu masalah yang kontroversial tentang tasawuf adalah anggapan bahwa kaum sufi menyepelekan keharusan menaati kewajiban-kewajiban syari'at. Barangkali tak ada anggapan tentang tasawuf yang lebih salah dari ini.

Kritik atau bahkan tuduhan tersebut, bukan sesuatu yang mengada-ada, sikap kurang mementingkan syari'at seolah-olah shalat, puasa dan berbagai bentuk ibadah mahdhah itu hanyalah untuk orang awam. Dengan kata lain, seseorang yang sudah mencapai maqam paling tinggi dalam tasawuf tidak lagi perlu syari'at, pandangan seperti ini adalah salah.

Jika kita telaah secara seksama pandangan kaum sufi terhadap syari'at sangat jelas, yaitu syari'at merupakan fondasi untuk menuju hakikat. Karenanya, tak ada satupun tokoh tasawuf sepanjang sejarah yang pernah menyatakan atau menunjukkan sikap meremehkan syari'at. Kaum sufi pada saat yang sama dikenal sebagai *abid* atau *ubbad* (para ahli ibadah) melalui penyelenggaraan ibadah-ibadah syar'i. Makin sufi seseorang, makin intens ibadah-ibadah dilakukannya. Atau, diungkapkan secara lain, tingkatan kesufian seseorang justru ditentukan oleh intensitas ibadahnya. Bagi kaum sufi, syari'at adalah landasan tasawuf (*thariqah*) sedang thariqah adalah jalan menuju hakikat (*haqiqah* atau kebenaran sejati).

Kritik yang sangat tajam, sehingga menimbulkan pandangan yang negatif terhadap kaum sufi, bukanlah sesuatu yang datang secara tiba-tiba. Menurut Annemarie Schimmel (1975:23) dan juga Haidar Bagir (2005:141), berpandangan bahwa hal itu lahir dari adanya suatu kelompok tertentu dalam sejarah tasawuf yang disebut sebagai

Malamati (yang mendedahkan diri terhadap celaan orang). Seperti namanya kelompok ini berpendapat bahwa, untuk dapat terjauhkan dari dunia dan dekat kepada Allah, mereka harus mendedahkan diri mereka kepada celaan-celaan orang. Makin banyak dicela dan makin rendah kedudukan mereka ditengah-tengah manusia, menurut pendapat kelompok ini makin mungkin mereka untuk bersikap rendah diri dihadapan Allah SWT. Meski pendapat seperti ini, bukannya sama sekali tak berdasar, terkadang ia diselewengkan. Ada sekelompok diantara orang-orang yang mengaku sufi seperti ini (bisa disebut *mutashawifiin*, kaum “sok sufi”) menampilkan diri sebagai orang-orang yang tidak menjalankan perintah syari’at, agar menurut pengakuan mereka orang menganggap buruk dan mencela mereka.

Selanjutnya, disamping adanya ritual-ritual tertentu yang dianggap bertentangan dengan praktik-praktik ajaran Islam. Sekurangnya ada tiga hal penting yang sering dipersoalkan orang mengenai tarekat ini: *pertama*, soal otoritas guru yang mutlak tertutup dan cenderung bisa diwariskan. *Kedua*, soal bai’at yang menuntut kepatuhan mutlak seorang murid kepada sang guru, seperti mayat di depan pemandinya; dan *ketiga*, soal keabsahan (validitas) garis silsilah guru yang diklaim oleh setiap tarekat sampai kepada Nabi SAW. Mengenai yang ketiga, memang di dunia tarekat ada beberapa contoh silsilah lengkap, disusun sebelum abad ketigabelas yang bersambung kepada Nabi SAW, namun banyak kritik yang mencurigai otentisitas sejarah silsilah itu.

Dalam bukunya *The Sufi Orders in Islam*, J.Spencer Trimingham, seperti dikutip Haidar Bagir, seorang sejarawan tasawuf, menyatakan bahwa “tarekat pada mulanya adalah metode gradual, kontemplatif dan penyucian diri (*thariqah*): sekelompok murid berkumpul mengelilingi seorang guru sufi terkemuka, bersama-sama menempuh pelatihan ruhani, namun sama sekali tak terkait dengan bentuk bai’at apapun, “ia menyebut tarekat periode pertama ini (*thariqah*) sebagai “suatu ungkapan keberagamaan pribadi murni...yang berseberangan dengan pelembagaan agama berdasarkan otoritas manusia” (Seyyed Hossein Nasr, 2003:3). Pada periode kedua, sekitar abad keduabelas, pelatihan ruhani itu kemudian mengalami pelembagaan berdasarkan garis silsilah guru dan kewajiban bai’at. Akibatnya, pada periode ketiga, sekitar abad kelimabelas tarekat berubah menjadi struktur organisasi yang hierarkis (*tha’ifah*). Menurut Trimingham, menjamurnya organisasi hierarki tarekat – yang menjadi menyerupai organisasi gereja dan cenderung dipimpin secara turun temurun, dengan makam para walinya sebagai pusat berdo’a – praktis membawa kemunduran tasawuf dari nilai-nilai murninya (Haidar Bagir, 2005:177).

Belum lagi kritik-kritik serta pandangan negatif terhadap kalangan sufi diluruskan, kalangan sufi sendiri – khususnya dilevel akar rumput – terjadi penyimpangan yang sangat eksestif, dengan diperkenalkannya praktik-praktik pemujaan wali, promosi cara hidup miskin, dan kecaman terhadap kehidupan dunia dalam segala aspeknya. Di sisi lain dibelahan dunia Islam, lahir paham Wahabi yang secara khusus menentang penyimpangan kaum sufi. Sayangnya, konflik antara Wahabiyyah dan

Tasawuf akhirnya hanya menghasilkan pelecehan secara semena-mena atas tasawuf, disatu pihak, dan kengototan dengan tasawuf-eksesif dipihak penganut tradisionalnya.

Apa yang menjadi kritik terhadap tasawuf di atas, maka Hamka menyatakan, jika ada tasawuf menyimpang dari syari'at, maka tasawuf yang demikian tidaklah berasal dari ajaran Islam. Zuhud yang melemahkan itu bukanlah bawaan Islam. Semangat Islam ialah semangat berjuang, semangat berkorban, bekerja, bukan semangat malas, lemah-paruh dan melempem (Hamka, 1987:15).

C. Konsep Iluminasi Islam

Hampir tak ada sebuah konsensus sepanjang jaman dan setiap kalangan melebihi konsensus yang terbentuk dari “alam bawah sadar”—meminjam istilah Derrida—bahwa sufisme selalu problematis. Problematisasi sufisme seakan terbentuk secara sistematis dan menumpuk sejak kemunculannya hingga era kontemporer sekarang. Jika meminjam konsep akal Aristo, problematisasi sufisme seakan membentuk sebuah gugusan energi potensial yang sewaktu-waktu—namun berkesinambungan—meledak dan menciptakan sebuah pola baru gugusan energi kinetik. Tumpukan “epistemologi problematisasi”—jika boleh disebut demikian—sepanjang jaman semakin bertambah menumpuk dan menggunung membentuk “keabadian problem” yang sangat mirip dengan “keabadian akal” dalam konsep Aristo maupun Ibnu Rusyd (Abdurrahman Badawi, 1977:151).

Bila dikaji secara mendalam, sejatinya problem ini tak muncul dari para sufi; tasawuf sejatinya sebuah representasi pergulatan dialektis antara pengalaman empirik dan paradigma nalar dalam mencari hakekat kehidupan yang sejatinya secara alamiah telah tersimpan rapi dalam fitrah setiap manusia. Jika demikian, setiap manusia telah memiliki potensi mistik yang memadai dalam dirinya, meski akhirnya terjadi gradasi dalam potensi ini. Namun, problematisasi ini muncul ketika hasil dialektis ini (antara pengalaman empirik dengan paradigma nalar) telah terekam dalam sejarah; sebuah fenomena yang sangat alami. Artinya, buah karya dan pandangan mereka seputar pengalaman mistik akan menjadi semacam “bahan perbincangan sejarah” yang berkontinuitas sepanjang jaman. Ia selalu mengundang decak kagum para pemujanya, sekaligus memantik emosi setiap “penonton” yang apatis terhadapnya. Dua tipologi “penonton” ini sejatinyalah yang memunculkan problematisasi sufisme di setiap era. Kesan-kesan keduanya terhadap sufisme akan mereka tulis-perbincangkan pula kepada generasi selanjutnya yang selanjutnya di tangan “sejarawan epistemologi” terbentuk suatu gugusan tipologisasi sufisme sesuai karakteristik lahiriah yang sejatinya bersatu sumbernya. Yakni hubungan dialektis antara pengalaman empiris dengan paradigma nalar. Dalam hal ini, sejarawanlah yang paling “bertanggungjawab”—dengan konotasi positif tentunya—memunculkan problematisasi ini.

Dengan mengabaikan—untuk sementara waktu—tipologisasi ini, dan berusaha memahami sufisme secara alamiah, kita akan merasakan, setidaknya, bahwa sufisme muncul karena ketidakmampuan akal (dan syariat agama formal) menjawab sedemikian

runyamnya problematika manusia dalam kehidupan sehari-hari. Seseorang akan selalu merasa terbelenggu, meskipun semua problematika telah teratasi melalui mekanisme syariat, akal dan sains. Satu hal yang masih asing dan belum terucapkan inilah yang akan melahirkan paradigma mistis (*shûfiyah*). Sehingga, domain para sufi adalah irrasionalitas (*al-lâ ma'qûl*); orientasi terpuncak mereka adalah bersinergi dengan Tuhan yang Maha Ghaib. Dalam sebuah karya oleh Guy-Rene Dumayro, ia berusaha membedakan antara Surealisme dan Esoterisme. Yang pertama adalah sebuah gerakan mencari “penerangan” dengan cahaya yang tak terlihat (cahaya rohani) atau nalar demi menyingkap hakekat nalar ini. Sedang yang kedua adalah demi menyingkap fungsi-fungsi *esoteris* alam semesta. Jika yang pertama berusaha mengembalikan kepada nalar kebebasannya, maka yang kedua berupaya demi kebebasan rohani (Adonis, tt:11).

Secara umum, mekanisme nalar sufistik adalah pencapaian hakekat melalui berbagai latihan dan pengalaman rohani yang tak berkaitan sama sekali dengan metodologi nalar yang rasional. Dengan mekanisme tersebut, seorang *salik* akan memperoleh tuntunan cahaya internal (*al-nûr al-dâkhili*) dalam dirinya. Semakin lepas jiwanya dari materialisme dunia, semakin terang dan pancar pula cahaya tersebut sehingga semakin jernih pula “cermin hatinya”. Dengan latihan menempa jiwa yang intens dan cukup lama, seorang *salik* - suatu ketika - akan mencapai puncak. Yakni “ketersingkapan mutlak” (*via illuminativa*) yang memancarkan segala “cinta” dan “pengetahuan batin”. Terkadang pula, ia akan mencapai puncak tertinggi dalam “pendakiannya”. Puncak tersebut tak lain adalah sebuah tingkatan “menyatu dengan Tuhan” (*unio mistica*). “Penyatuan” ini bisa dicapai dan seringkali dikenal dengan “penyatuan cinta” atau “memandang Zat Tuhan” (*visio beativica*). Yakni tatkala ruh atau cahaya rohani yang disokong cahaya kekal-ilahi mampu melihat segala eksistensi dalam eksistensi. Ia sering pula dikenal dengan penyingkapan “hijab kebodohan” yang selalu membelenggu menghalangi penyatuan Zat Tuhan dengan makhluk. Dalam kesarjanaan Kristen, mekanisme pembersihan jiwa ini dikenal dengan *via purgativa* (Annemarie Schimmel, 2006:8).

Dalam titik ini, sufisme telah menjadi bagian dari sejarah yang tak patut dilupakan. Meski, secara alamiah, potensi sufisme dimiliki, atau tepatnya, tersimpan dalam fitrah setiap manusia, namun mekanisme ini pulalah yang pada akhirnya menyaring “para pencari Tuhan” ke dalam berbagai tingkatan secara gradual. Tak semua orang laik disebut sufi; tak semua orang mampu menanggung “beban berat” *lelakon* yang sedemikian panjang dan melelahkan. Karenanya, fenomena sufisme menjadi fenomena asing yang tercatat dalam bingkai sejarah manusia. Ia menjadi semacam *trade mark* tersendiri dalam sejarah manusia. Tapi menariknya, meski tak banyak yang laik disebut sufi, ajaran dan paradigma mereka telah meresap hampir ke dalam semua sendi masyarakat, terutama Islam, saat ini. Hampir nyaris tak ditemukan satu jengkal masyarakat proletar, kecuali telah merasakan atau terpengaruh dengan ajaran sufi. Di Indonesia, misalnya, ajaran para sufi menjadi “garda terdepan” transformasi Islam. Para Wali Songo, sebagai penyebar Islam di Indonesia generasi awal-awal, secara turun-

temurun terkisahkan sebagai sekelompok “Para Pencari Tuhan” yang berlaku sufisme dalam mentransformasikan nilai-nilai Islam. Ajaran mereka kemudian meresap dan menimbulkan benih-benih sufisme dalam setiap jengkal tanah di bumi pertiwi.

Sehingga yang patut dipertanyakan adalah: apa rahasia di balik transformasi yang begitu merata ini? Tentunya, ada semacam keistimewaan sufisme yang tak dimiliki diskursus lain dalam Islam. Satu yang paling menonjol adalah elastisitasnya menghadapi segala problematika hidup di segala jaman dan situasi-kondisi. Hal ini paling tidak kembali pada karakternya yang menjadikan cahaya ilahi-internal sebagai sumber inspirasi dan petunjuknya. Tentunya, hal ini paling tidak, membuat rasa nyaman setiap penganutnya; mereka tak perlu susah payah mencari petunjuk hidup karena segala inspirasi tersebut bersumber dari hati mereka masing-masing. Mereka cukup “berkaca” dengan hati mereka; sangat efisien dan tak rumit. Selain itu, sufisme juga tak punya “keangkuhan” untuk bersikap eksklusif; ia mampu mengambil “air jernih” dari siapapun, di manapun, agama apapun. Kata Nabi, “*Hikmah bagaikan barang hilang orang beriman. Di manapun ia temukan, ia akan ambil*”. Karakter dasar inilah yang menjelaskan alasan tumbuh suburnya singkretisme dalam tasawuf. Karena ia tak lain adalah representasi dialektika antara pengalaman empirik dengan paradigma nalar seseorang. Tentunya, tiap orang memiliki varian bermacam-macam hubungan dialektis ini. Ini juga yang menjelaskan munculnya berbagai varian sufisme dengan beragam karakternya karena merupakan hasil “adopsi dari sana-sini yang agamis”.

Sehingga, laik sekali kita mengetahui sejauh mana sufisme telah berakulturasi dengan berbagai peradaban asing. Dari titik tersebut dapat dilacak dan diketahui bagaimana genealogi epistemologi tasawuf dan evolusinya yang pada akhirnya mencapai kematangannya di abad ketujuh hijriyah di tangan Syaikh Akbar Ibnu ‘Arabi sebagai konseptor ulung pematang konsep panteisme atau yang lebih akrab dikenal dengan *wihdah al-wujûd* (al-Dâr al-Baidlâ’: 2005:16).

D. Tasawuf dalam Perspektif Budaya

Dalam tradisi Indonesia, kebudayaan yang masih dipertahankan oleh masyarakat dari berbagai macam suku tidak terlepas dari tradisi-tradisi sebelumnya yang dibawa serta dipegang erat nenek moyangnya. Begitu pula dalam tradisi tasawuf yang bermetamorfosis menjadi *thoriqoh-thoriqoh* juga terdapat silsilah yang membawa ajaran tasawuf itu hingga sampai Nabi.

Selanjutnya untuk mengaitkan tasawuf dengan budaya masyarakat Indonesia, dapat dikaji dalam berbagai perspektif. Yakni tasawuf dikaji dalam perspektif budaya Indonesia. Budaya adalah sebuah sistem yang mempunyai koherensi. Bentuk-bentuk simbolis yang berupa kata, benda, laku, mite, sastra, lukisan, nyanyian, musik, kepercayaan, mempunyai kaitan erat dengan konsep-konsep epistemologis dari sistem pengetahuan masyarakatnya (Kuntowijoyo, 1999:11).

Sebagaimana pandangan hidup masyarakat Jawa adalah bersifat mistis spiritual. Ciri ini sangat dekat dengan sifat religius, dan pada kelompok tertentu malah bersifat magis. Mistis merupakan aktivitas manusia yang lebih menekankan aspek *rasa* atau olah batin, sehingga dalam konteks Jawa, aktifitas ini populer dengan sebutan aliran kebatinan, atau yang juga dikenal dengan aliran kepercayaan. Mistik Jawa merupakan sinkretisme (akomodasi) antar unsur Jawa, Hindu dan Islam, karena proses sejarah yang panjang (De Jong, 1975:14).

Kebatinan (spiritualisasi) Jawa memiliki beberapa ciri pokok sebagai berikut:

1. Batin

Ia menunjuk segala usaha untuk merealisasikan daya batin. Dengan menjauhkan diri dari segala hal yang bersifat lahir dan mau menembus dinding alam (panca indra) untuk bersemayam pada rasa terakhir pada kepribadiannya, yaitu roh. Ini tampaknya merupakan reaksi terhadap terlalu ditekankannya hal-hal yang lahiriah baik dalam agama maupun dalam masyarakat apalagi menjelang masa kemerdekaan dengan besarnya pengaruh modernisasi. Jadi yang ingin dicari adalah nilai-nilai batin.

2. *Rasa*

Rasa merupakan pengalaman intuitif-spiritual yang bersifat sangat subyektif yang dengannya orang yang telah terlatih akan memperoleh "*ngelmu wangsit*" – sebagaimana juga dikenal konsep "*ilmu huduri* dalam tasawuf –, yakni suatu kejernihan rasa dan ketajaman intuitif dari Tuhan. *Rasa* dalam konteks ini mampu menangkap hal-hal yang mungkin secara akal sulit diterima. Ungkapan *yen tak rasa-rasa kok bener*, merupakan penjelas dari gambaran tersebut. Penekanan aspek *rasa* ini tampaknya merupakan reaksi terhadap pola hidup yang menekankan hubungan sosial yang "hanya" berdasar akal, dan kurang tenggang rasa.

Secara epistemologi, konsep *olah rasa* untuk mencapai ketinggian intuisi batin dalam spiritualisasi kebatinan Jawa dekat dengan aktivitas mental yang diekspresikan dengan *tembung: mikir, nggagas, ngeling-eling, nguraos, ngrasa, nyipta, muja, mengku puja, manekung, mawas, maneges, mahas ing ngasepi, manunggil, menggalih* (dari *galih* yaitu inti lapis terdalam batang kayu, maksudnya menemukan inti masalah) dan *manah* (dari kata *panah*, yakni menembus sumber inspirasi).

Sesuai dengan karakter tipologi masing-masing aliran kebatinan, maka ada banyak hal yang diharapkan bisa diraih dengan melakukan *laku kebatinan (olah batin)*: seperti mendekati kepada Tuhan (*jumbuh manunggaling rasa kawula lan Gusti*), mencerahkan batin, memperoleh *daya linuwih* baik bersifat *kanuragan* atau *kawaskitan* (ketajaman intuitif) terhadap alam gaib, mencapai *budhi luhur*, serta mencapai *panjangka* duniawi seperti karir, rejeki dan kesehatan. Agar sampai pada hasil yang maksimal dalam *olah rasa* atau bermistik, oleh Ranggawarsita diajarkan beberapa laku seperti: *teliti, taberi, ngati-ati, gladhi, tatag, waskita, eling, waspada, sujana lan samapta*.

Hal ini karena *rasa* berarti merasakan dalam segala dimensi yang harus menyatu dengan pengalaman yang meliputi: perasaan jasmani indrawi, perasaan akan kedudukannya dalam suatu medan interaksi, perasaan kesatuan dengan alam semesta, rasa akan penentuan eksistensinya sendiri oleh takdir, akhirnya kesadaran yang semakin mendalam akan keakuannya sendiri. Sekaligus *olah rasa* juga berarti mencari arti, misal mencari arti suatu tanda. Dalam *rasa* realitas dan arti dari apa yang dirasakan membuka diri.

Dalam epistemologi Jawa juga dikenal *olah ngelmu* sebagai teori dan konsep sesuatu yang tidak didukung oleh bukti rasional dan tidak dapat dibuktikan secara rasional, metodenya melalui ketajaman olah hati dan *rasa* yang *sumusup ing telenging kalbu* (menemukan jati diri yang tersimpan di lubuk hati terdalam) sehingga sampai pada *pambukaning warana* (tersingkapnya makna hakekat hidup di balik fenomena kehidupan lahir). Hasil dari proses *ngudi ngelmu* adalah diraihnya *madu rasa* (kecerdasan emosi), *madu basa* (kedewasaan intelektual) dan *madu brata* (kecerdasan spiritual), *metyasing sesami* (menjadi pribadi yang menarik bagi sesama) dan *mingising budhi* (tajamnya kepekaan budi pekerti).

3. Asli (*genuine*)

Karena munculnya gejala globalisasi budaya, maka kebatinan lahir untuk mempertahankan budaya mistik yang khas Jawa ini, *wong Jawa nggone rasa*. Jadi ia memperkembangkan kepribadian yang asli sebagai kebudayaan daerah dengan kesopanannya. Seiring dengan datangnya agama-agama besar dunia seperti Hindu, Budha, Islam dan Nasrani ke Jawa, maka kebatinan mendapat bahan, metode (ritual) serta pengayaan konsep yang menyatu ke dalam dirinya sehingga ia bersifat sinkritis antara nilai-nilai yoga, semedhi, tasawuf dan ritual dari unsur-unsur ajaran agama-agama tersebut, dan itulah yang kemudian juga disebut *Religion of Java (agama Jawi)* atau *kejawen* (Clifford Geertz, 1983).

4. Hubungan erat antar anggota

Hubungan erat antar anggota terwujud karena kesamaan pandangan hidup antar mereka. Dengan demikian sifat gotong-royong dan kekeluargaan sebagai ciri khas budaya Jawa tampak dilestarikan di kalangan mereka. Hal ini sebagai *trade mark* budaya Jawa yang menekankan hidup *paguyuban* (individu eksis dalam kolektifitas dan komunalitas), *bukan patembayan*.

5. Akhlak sosial

Akhlak sosial merupakan gerakan yang melawan demoralisasi dan kaidah etik dan menyerukan kesusilaan asli dan kesederhanaan nenek moyang. Aliran jenis ini merupakan penonjolan tipe etis. Untuk alasan ini kebatinan pernah dinamakan "garis pertahanan paling depan bagi kesehatan jiwa orang Jawa" (lihat Niels Mulder, 1985:21). Kebatinan merupakan metode pertahanan "akhlak Jawa" dengan segala *unggah-ungguh* dan tata krama sosialnya.

Perlu diterangkan bahwa tidak semua aliran kebatinan memenuhi kelima ciri tersebut. Ada kebatinan yang menekankan pada kekuatan gaib, ada yang hanya menekankan akhlak sosial, ada yang terlalu menekankan pada aspek *olah rasa* saja, ketuhanan dan sebagainya. Bila diamati secara lebih cermat, maka aliran kebatinan itu ada yang bertipe:

1. Etis, yakni yang tujuannya adalah mencapai "manusia baru" *budi luhur*, manusia "*waskita*" atau manusia cerdas, bersusila dengan budi luhur.
2. Tipe kosmis, yakni yang menekankan peleburan diri dengan alam universal. Tipe ini mengandung ajaran tentang emanasi. Dari sini dikembangkan ajaran *sangkan paraning dumadi*.
3. Tipe Panteistis, keingin menyatu dengan Tuhan adalah tujuan kebatinan tipe ini. Hal ini dilakukan dengan melakukan *eneng, ening, meleng manteng, eling, nyawiji, manekung ing tyas, tapa brata, sujud* dan sebagainya. Bila orang sudah sampai pada tingkatan *nyawiji*, maka ia merasa bahwa Tuhan telah hadir dalam dirinya. Ia lantas "merasa sebagai Tuhan" dan ucapannya disadari sebagai wahyuNya. Kata-kata itulah yang lalu ditulis dan dijadikan "kitab suci" bagi aliran itu. Pangestu tampaknya termasuk tipe ini (Adi Massana, 1986;17).

Secara umum inti dari tujuan aktivitas spiritualisasi (mistis) Jawa adalah mencapai keselarasan (*rukun*, harmoni) antara lahir (*jagad cilik*) dengan batin (*jagad gedhe*) (Frans Magnis Suseno, 1983). Ini tidak lepas dari esensi pandangan hidup Jawa yang menekankan keselarasan. Bila manusia telah dapat menundukkan *jagad cilik* tersebut dengan olah batin atau *olah rasa*, maka ia menjadi *satria pinandita*, seorang "raja" merangkap pahlawan, seorang pujangga yang maklum akan hal-hal rahasia. Dalam dirinya sendiri telah tercapai kesatuan (keselarasan): seperti batinnya mempunyai asal usul Ilahi, demikian pula badannya mengalami spiritualisasi setelah melalui berbagai latihan berupa *mawas diri* dan pengendalian nafsu-nafsu, serta berbagai *laku tirakat* dengan mendekati diri padaNya, sehingga berkembang menjadi "rohani". Karena ingin mencapai tingkatan kualitas mental spiritual yang stabil dan harmonis di atas, maka semboyan dari kebatinan Jawa adalah: *hamemayu hayuning bawana* dan *sepi ing pamrih rame ing gawe* (Budiono Herusatoto, 1987:92).

Ajaran mistik Jawa dari aliran *Pangestu* yang paling populer dan paling banyak anggotanya. *Pangestu* merupakan singkatan dari *Paguyuban Ngesti Tunggal* yang lahir pada tahun 1949 di Solo. Sistem ajarannya terkenal dengan *Tri-Sila* dan *Pancasila* yang keduanya terangkum dalam *Hasta-Sila* yang termuat dalam *Serat Sasangka Jati*, yang merupakan "Kitab Suci" dari aliran tersebut (Budiono Herusatoto, 1987:80).

Di sisi lain, al-Farouqi melihat bahwa kebudayaan adalah kesadaran akan nilai-nilai dalam kesemestaannya, yang pada tingkat terendah mengandung makna suatu kesadaran intuitif dari identitas nilai dan urutan tingkat yang sesungguhnya dari setiap nilai, serta kewajiban seseorang untuk mengejar dan mewujudkan nilai-nilai itu (Ismail R Farouqi, 1991:7).

Yang menarik adalah kebudayaan Indonesia, menurut Sutan Takdir Alisyahbana, itu bukanlah sesuatu yang padu dan bulat, tetapi adalah sesuatu yang terjadi dari berbagai unsur yang tersusun bersimpang siur di seluruh Indonesia. Unsur sejarah yang menentukan kebudayaan Indonesia dapat kita bagi menjadi empat lapis yaitu:

1. kebudayaan Indonesia asli;
2. kebudayaan India;
3. kebudayaan Arab-Islam;
4. kebudayaan Modern Eropa-Amerika (Sutan Takdir Alisyahbana, 1982:7).

Sebelum kebudayaan India datang ke Indonesia, kebudayaan asli Indonesia dapat dikatakan mempunyai cara berpikir yang kompleks, yaitu bersifat keseluruhan dan emosional, yaitu amat dikuasai oleh perasaan. Dengan kata lain, pendekatan intuisi dalam kebudayaan asli Indonesia lebih dominan ketimbang nalar atau logika. Dengan demikian kedudukan agama, dalam kehidupan masyarakat dan kebudayaan menjadi amat penting. Kepercayaan kepada roh-roh dan tenaga-tenaga yang gaib meresapi seluruh kehidupan, baik kehidupan manusia seorang-seorang, maupun kehidupan masyarakat sebagai keseluruhan.

Karena kedudukan agama yang sangat kuat dalam kebudayaan Indonesia asli itu, telah selayaknya bahwa kehidupan ekonomipun rapat berjaln, malahan sering ditentukan oleh syarat-syarat agama. Orang memilih hari baik untuk memulai suatu usaha, berdasarkan kepercayaan kepada yang gaib. Tiap-tiap membuat rumah, perahu atau apapun, mesti disertai upacara agama. Dalam ekonomi ini amat penting kedudukan mantra-mantra dan sajian-sajian untuk memperoleh bantuan tenaga kudus yang baik, maupun untuk menolak pengaruh-pengaruh yang jahat.

Sebagai kebudayaan yang ekspresif yang dikuasai oleh intuisi perasaan, dan fantasi, tentulah tenaga penciptaan kesenian yang berdasarkan intuisi, perasaan dan fantasi itu amat besar. Bentuk dari pada seni yang rapat berjaln dengan agama adalah mitos, yang mengisahkan kejadian segala sesuatu dari bumi, manusia, hewan hingga adat istiadat yang kudus. Mitos itu biasanya diulang-ulang dalam upacara pada hari-hari yang penting dalam kehidupan masyarakat.

Jika penelaahan terhadap tasawuf dilihat dari budaya Indonesia, maka ada aspek kimiawi yang sama antara tasawuf dengan budaya Indonesia asli yaitu dominannya aspek intuisi dibandingkan aspek nalar. Hal inilah yang menjelaskan mengapa masyarakat Indonesia ketika Islam datang dapat dengan mudah menerima agama Islam.

Meski memiliki unsur kimiawi yang sama dengan budaya Indonesia asli, namun sayang kedatangan Islam ke Indonesia terbilang “lambat”. Sebab Islam yang datang ke Indonesia adalah Islam yang telah dikuasai sepenuhnya oleh golongan agama yang ortodoks maupun golongan ahli fiqh setelah mundurnya keberanian dan kecakapan berpikir filsafat dan ilmu pada umat Islam. Akibatnya masyarakat Islam Indonesia tidak pernah mengalami masa kemajuan filsafat dan ilmu, sehingga ketika manusia Eropa dari

Renaissance datang kemari, kerajaan Islam satu persatu dengan mudah dapat dikalahkan (Sutan Takdir Alisyahbana, 1982:39-40).

Dengan kata lain, jika tasawuf dilihat dalam perspektif budaya, maka ada sinergitas antara nilai-nilai tasawuf yang intuitif dengan budaya asli Indonesia yang juga intuitif. Namun Takdir menyangkan kedatangan Islam ke Indonesia lebih berorientasi pada fiqih dan bukan para filsuf atau para sufi yang ilmuwan. Akibatnya masyarakat muslim Indonesia, seakan kehilangan jejak bagaimana memajukan Islam di bumi Nusantara.

E. Tasawuf dalam Perspektif Pendidikan

Tasawuf pada dasarnya adalah sebuah model pendidikan, namun pendidikan model tasawuf sulit diterima sebagai model pendidikan akademik. Sebab apa yang akan didapat dari model pendidikan tasawuf tidak dapat diukur dalam pendidikan modern dewasa ini. Sebagai contoh, Makrifat adalah sejenis pengetahuan yang mana para sufi menangkap hakikat atau realitas yang menjadi obsesi mereka. Makrifat berbeda dengan jenis pengetahuan yang lain, karena ia menangkap objeknya secara langsung, tidak melalui “representasi”, sedangkan objek-objek intuisi, hadir begitu saja dalam diri orang itu, dan arena itu sering disebut ilmu “*hudhuri*” dan bukan ilmu “*hushuli*”, yakni ilmu yang diperoleh melalui latihan dan percobaan (Mulyadhi Kartanegara, 2006:10).

Perbedaan makrifat dan jenis pengetahuan yang lain adalah cara memperolehnya. Jenis pengetahuan biasa diperoleh melalui usaha keras, seperti belajar, merenung dan berpikir keras melalui cara-cara yang logis. Jadi manusia memang betul-betul berusaha dengan segenap kemampuannya untuk memperoleh objek pengetahuannya. Tetapi makrifat tidak bisa sepenuhnya diusahakan manusia. Pada tahap akhir semuanya bergantung pada kemurahan Tuhan (Mulyadhi Kartanegara, 2006:13).

Model pendidikan tasawuf sebenarnya juga pernah diterapkan dalam model pendidikan kepribadian masyarakat Jawa dikalangan Istana. Dalam peristilahan Jawa kita mengenal sejumlah kata yang menunjukkan betapa pentingnya pendidikan yang membuat orang *waskita*, *wicaksana*, *wiryana*, dan *sampurna*. Kata-kata seperti *kawaskitaan*, *kawicaksanaan*, *kawiryana*, dan *kasampurnan* merupakan atribut dari mereka yang kepribadian sempurna, salah satu syarat bagi kepemimpinan. Kualitas kepribadian itu bukanlah keterampilan, atau keahlian sebuah profesi, tetapi syarat umum bagi manusia ‘Jawa’, beradab (Kuntowijoyo, 1999:39).

Transisi model pendidikan tasawuf ke arah pendidikan modern sebenarnya terjadi di dunia pendidikan pesantren. Menurut Kuntowijoyo, pendidikan pesantren berhasil menciptakan jenis kepribadian tersendiri, tidak diragukan. Kata-kata kunci seperti tawadhu (rendah hati) ikhlas, sabar, memenuhi etika hidup para santri. Lukisan-lukisan mengenai kepribadian seseorang digambarkan melalui perwatakan para Nabi atau para “orang suci” dari sahabat Nabi.

Selain mempelajari etika yang berdasarkan agama, di pesantren juga diajarkan mata pelajaran formal lingkungan pesantren, itu jelas merupakan mata ajaran humaniora yang terpadu dengan agama, maka kehidupan kultural di lingkungan pesantren membantu penyelenggaraan pendidikan humaniora secara informal. Banyak sekali pengalaman kemanusiaan yang didapat oleh para santri pada waktu belajar dan sesudah belajar. Upacara-upacara peringatan hari-hari besar yang diadakan sepanjang tahun merupakan pengalaman keagamaan sekaligus pengalaman kemanusiaan yang khas pesantren. Dalam kumpulan cerita pendek Jamil Suherman, Umi Kalsum, dilukiskan diantaranya upacara *mauludan* yang memperingati kelahiran Nabi di Pesantren Jawa Timur. Bagi para santri dan penduduk desa pesantren umumnya malam mauludan adalah peristiwa yang paling mengesankan dalam hidup; keramaian terdiri dari arak-arakan selamat dan berpuncak pada upacara pembacaan tarikh nabi. Pendidikan kemanusiaan juga tercermin dalam berbagai kisah sejarah nabi dan para sahabatnya.

Lebih jauh, peranan pesantren dalam mentransformasikan model pendidikan tasawuf kepada masyarakat mempunyai peranan yang penting. Sejarah menunjukkan bahwa peranan pesantren bagi kehidupan orang Jawa di pedesaan sangat penting. Budaya pesantren juga dialirkan kepedesaan. Sampai sekarang bentuk-bentuk kesenian yang ada di desa dan sangat dipengaruhi oleh pesantren ialah *solawatan* dalam berbagai variasinya.¹

Hubungan antara tradisi pesantren dengan pedesaan dapat pula dilihat dari mata rantai persaudaraan tarekat. Gerakan-gerakan tarekat menjadi begitu penting di masa lalu dan masih sangat penting juga di masa kini. Tarekat yang mempunyai disiplin keras merupakan pendidikan yang efektif bagi para pesertanya. Melalui sebuah bai'at hubungan antara guru, (*mursyid*) dan murid merupakan ikatan seumur hidup. Dan melalui pemberian ijazah tuntunan dari guru kepada murid itu diberikan. Mata rantai antara murid wakil guru (*badal mursyid*) dan murid merupakan hubungan kemanusiaan dan spiritual yang mengikat. Tujuan *zuhud* yaitu menghidarkan diri dari kesenangan duniawi, menjadi puncak etik pengikut tarekat, sedangkan kesempurnaan spiritual dinyatakan dalam berbagai tingkatan (*maqam*) rohaniah. Dengan gambaran tentang pesantren dan budayanya menjadi terang, bagaimana sumbangan pesantren dalam kehidupan masyarakat pedesaan sebagai tempat bermuaranya semua kreatifitas budaya (Kuntowijoyo,1987:47).

E. Kesimpulan

Banyak hal yang bisa diambil pelajaran dari tasawuf. Saat ini bukan saatnya lagi kita memperdebatkan atau mempersoalkan tasawuf yang hanya akan membuang-buang waktu saja. Saatnya kini kita mengambil apa yang baik dari tasawuf dan meninggalkan apa yang tidak sejalan dengan syari'at. Sebaliknya, bagi kalangan sufi untuk terus meningkatkan ukhuwah Islamiyah dan menjadi semakin terbuka (inklusif), bukan

¹ Ibid.46.

sebaliknya menutup diri (eksklusif) seakan kebenaran hanya miliknya. Para sufi terdahulu Syekh Abdul Qadir Djaelani, Hamzah Fansuri serta tokoh sufi lainnya, adalah para sufi yang patut dicontoh dalam akhlaknya serta ketawadhu'annya. Para tokoh sufi tersebut betapa hancur perasaannya dan sedih, manakala mereka dikultuskan, dipuja serta dipuji bahkan sering melampaui Rasulullah sendiri.

Melalui penjelasan di atas bahwa ajaran tasawuf dalam perpektif budaya Indonesia sama sekali tidak ada pertentangan, yang terjadi justru malah sebaliknya, ada persenyawaan yang sangat kuat antara keduanya. Persenyawaan intuisi ini jika dikelola dengan baik, maka tak menutup kemungkinan muslim Indonesia akan menemukan kejayaannya yang tak sama dengan kejayaan muslim di tempat lain.

Model pendidikan tasawuf yang menekankan peran intuisi merupakan kebalikan dari model pendidikan Barat yang mengutamakan intelektual. Namun dalam konteks Indonesia kedua model pendidikan ini harus dapat disatukan. Pesantren dalam hal ini adalah labolatorium yang sangat istimewa dalam melakukan transformasi antara pendidikan model Barat dan pendidikan model tasawuf.

Daftar Pustaka

- Alisyahbana, Sutan Takdir. 1982. *Sejarah Kebudayaan Indonesia Dilihat Dari Segi Nilai-Nilai*. Dian Rana. Jakarta.
- Adonis, *al-Shûfiyah wa al-Sûriyâliyah*, Beirut: Dâr al-Sâqi, tt.
- Al-Kaf, Idrus Abdullah. 2003. *Bisikan-Bisikan Ilahi : Pemikiran Sufistik Imam al-Haddad dalam Diwan ad-Durr al-Manzhum*. Pustaka Hidayah. Bandung.
- Bagir, Haidar. 2005. *Tasawuf*. Arasy Mizan. Bandung.
- Berry, A.J. 1993. *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, diterjemahkan oleh Bambang Herawan. Mizan. Bandung.
- De Jong, S. 1975. *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa*, Kanisius. Yogyakarta.
- Farouqi, Ismail R. 1991. *Islam dan Kebudayaan*. Mizan. Bandung.
- Geertz, Clifford. 1983. *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. Pustaka Jaya. Jakarta.
- Hamka. 1987. *Tasawuf Modern*. Pustaka Panjimas. Jakarta.
- Herusatoto, Budiono. 1987. *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Handito. Yogyakarta.
- Kartanegara, Mulyadhi. 2006. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Erlangga. Jakarta.

- Kuntowijoyo. 1999. *Budaya dan Masyarakat*. Tiara Wacana. Yogyakarta.
- Lings, Martin. 1975. *What Is Sufism?* George Allen and Unwin, Cambridge. Cambridge.
- Magnis Suseno, Franz. 1991. *Etika Jawa, Sebuah Analisis tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Gramedia. Jakarta.
- Massana, Adi. 1986. *Ki Ageng Suryomentaram Tentang Citra Manusia*. Kanisius. Yogyakarta.
- Mulder, Niels. 1985. *Pribadi dan Masyarakat Jawa*. Sinar Harapan. Jakarta.
- Muthahhari, Murtadha. 2002. *Mengenal 'Irfan: Meniti Maqam-Maqam Kearifan*, diterjemahkan oleh C.Ramli Bihar Anwar. IMAN & Hikmah. Jakarta.
- Mulyati, Sri. 2006. *Tasawuf Nusantara*. Kencana. Jakarta.
- Muslih, K.S. 2006. *Konsep Moral dan Pendidikan Dalam Manuskrip Keraton Yogyakarta*. YKII dan UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta.
- Nasr, Seyyed Hossein (Editor). 2003. *Ensiklopedia Spiritualitas Islam*. Mizan. Bandung.
- Rusyd, Ibnu. 1998. *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah*. Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah. Beirut.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press. Chapel Hill. USA.
- Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ronggowarsito dalam Serat Hidayat Jati*. UI-Press. Jakarta.
- Wiryaatmadja. 1992. *Tuntunan Samadhi*. Citra Jaya Murti. Surabaya.