

SUFISME MAHASISWA: WAWASAN KEBANGSAAN INKLUSIF BERBASIS TASAWUF

Alaika M. Bagus Kurnia PS

Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan Surabaya
 E-mail: alaika.ps@stikessurabaya.ac.id

Muhamad Basyrul Muvid

Universitas Dinamika
 E-mail: muvid@dinamika.ac.id

Risma Savhira D. L.

UIN Sunan Ampel Surabaya
 E-mail: risma.savhira@yahoo.com

Received	Revised	Accepted
20 Desember 2020	05 January 2021	23 Februari 2021

STUDENT SUFISM: INCLUSIVE NATIONAL INSIGHT BASED ON TASAWUF

Abstract

Sufi is an activity that gives an ethical and spiritual touch to the community. In the midst of its development, on the other hand there is homework for the Sufi group to take part. Because of the moral decadence among students, their concern for the integrity of the ideology of the nation and the state is no longer in the realm of indifference, but rather contra and wishes to change it. So that the purpose of this article is to respond to the open insight of student nationality with the Sufism approach. The method used in this research is descriptive-qualitative. The result is a national insight for students as a motor in preserving the ideology of national and state sovereignty. Sufi groups' concern among students for government politics in a participatory and accommodating manner is a field of pious charity for him as an actualization to maintain a comfortable arena of spiritual activity. Apart from being an effort at tazkiyatun nafsi.

Keywords: Student sufism, nationality, and tasawuf.

Abstrak

Sufi adalah sebuah aktivitas yang memberikan sentuhan etika dan spiritual di kalangan masyarakat. Ditengah-tengah perkembangannya, disisi lain terdapat pekerjaan rumah bagi kelompok sufi untuk ikut andil. Sebab dekadensi akhlak pada kalangan mahasiswa, kepeduliannya terhadap keutuhan ideologi bangsa dan negara juga bukan lagi pada ranah acuh, melainkan kontra dan berkeinginan untuk merubahnya. Sehingga tujuan dari artikel ini merespon wawasan kebangsaan mahasiswa yang terbuka dengan pendekatan tasawuf. Adapun metode yang digunakan pada penelitian ini berbentuk deskriptif-kualitatif. Adapun hasilnya adalah, wawasan kebangsaan bagi mahasiswa sebagai motor dalam melestarikan ideologi kedaulatan bangsa dan negara. Kepedulian kelompok sufi pada kalangan mahasiswa terhadap politik pemerintah secara partisipatif dan akomodatif adalah ladang amal saleh baginya sebagai aktualisasi mempertahankan arena aktivitas spiritual secara nyaman. Selain sebagai upaya *tazkiyatun nafsi*.

Kata kunci: sufisme mahasiswa, kebangsaan, dan tasawuf.

Pendahuluan

Dunia tasawuf yang diaktualisasikan dalam bentuk tarekat (*thoriqoh*) merupakan sebagai wahana bagi penanaman dan transmisi nilai-nilai keagamaan di tengah-tengah masyarakat. Di sini tarekat dapat memberikan sumbangan etik dan spiritual di tengah wacana kebangsaan yang diwarnai dengan masalah berbagai problem sosial, politik, dan ekonomi. Sehingga kadangkala, tarekat berperan juga sebagai jaringan bagi gerakan sosial politik selain sebagai gerakan sosial keagamaan.¹ Tarekat dalam hal ini sebagai lembaga yang berfungsi untuk menstranformasikan nilai-nilai keagamaan yang luhur serta menginternalisasi kebajikan kebajikan dalam jiwa agar menjadi jiwa yang peka terhadap setiap perubahan sosial politik yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Sehingga ia menjadi juru *ishlah* bagi setiap problem masyarakat, dan agen solusi untuk memecahkan masalah tersebut serta menjadi penengah di antara masyarakat. Ini menggambarkan bahwa kaum tarekat sangat responsif dan aktif terhadap dinamika sosial politik yang ada di tengah-tengah masyarakat. Bukan sebagai lembaga atau kaum yang statis dan acuh terhadap dinamika tersebut.

Tarekat juga berfungsi sebagai alat untuk merespon gejala politik di tengah masyarakat. Tarekat mempunyai kekuatan politik yang cukup besar. Banyak di antara syaikh yang *kharismatik*, mereka memiliki banyak pengikut sekaligus memiliki pengaruh yang kuat. Sehingga, mereka memainkan peranan penting dalam politik. Ini yang menyebabkan pemerintah (negara) melihat para syaikh ini sebagai ancaman atau sebaliknya sekutu yang menguntungkan dan mustahil mengabaikan mereka atau menganggap 'enteng' mereka.² Ini menegaskan bahwa tarekat bukan hanya saja sebagai jaringan keagamaan (spiritual), sosial semata tapi juga politik (kebangsaan) yang memiliki kekuatan masa yang tidak sedikit. Banyak dari syaikh tarekat yang ambil bagian dalam percaturan politik praktis yang tujuan utamanya adalah kemaslahatan ummat. Sehingga, banyak diincar oleh pemerintah (pejabat) untuk dijadikan mitra koalisi dalam membangun bangsa. Atau untuk membantu

¹ M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 43.

² *Ibid.*, 17.

pemerintah dalam mengusir penjajah yang menguasai negaranya atau bisa dijadikan sebagai pendulang suara untuk pemilu dan lain sebagainya. Namun, bukan berarti tarekat sebagai pemain politik praktis, ia hanya sebagai pendukung, pengawas dan ikut serta ketika bangsa atau negara mengalami kekisruhan dan krisis kemanusiaan. Bukan menjadi bagian dari pemerintahan itu sendiri.

Selain tarekat sebagai jaringan keagamaan (spiritual), sosial, juga sebagai jaringan gerakan politik dan kebangsaan. Hal ini mengingat peran Syaikh dan para murid terhadap penjajah Barat kala itu sangat penting dan kontribusi tarekat sebagai jama'ah keagamaan yang cukup besar dan mempunyai 'lumbung' suara dimanfaatkan oleh para pejabat negara untuk mendulang suara dikontestasi politik di Indonesia khususnya terlebih pada saat pemilu. Ini mengindikasikan bahwa tarekat mempunyai peran politik kebangsaan dalam memerdekakan dan memperjuangkan tanah air dari tangan penjajah dan juga dalam dunia perpolitikan praktis. Berikut ini akan penulis uraikan tentang peran tarekat sebagai jaringan gerakan politik dan kebangsaan:

Strategi Politik Hamzah Fansuri, Syamsuddin as Sumatrani dan Nuruddin al Raniri. Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as Sumatrani pada zamannya merupakan Syaikh yang terkemuka dalam lingkungan Kesultanan Aceh Darussalam. Kebesaran dan keterlibatan Syamsuddin as Sumatrani misalnya tampak dalam sebutan yang disandangnya. Selain ia disebut sebagai Syaikhul Islam, Imam Agung (*arts bischop*), dan Imam Kepala (*the cheife bischope*), juga sebagai Penasehat Agung Raja (*cheech den oppersten reathseer van den conink*) sebagaimana yang diturunkan oleh Frederich de Houtman yang dikutip Abdul Azizi.³

Sedangkan Nuruddin al Raniri pernah juga menjabat sebagai mufti kerajaan Aceh. Ia dikenal sebagai penentang paling keras atas paham *Wahdatul Wujud* yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as Sumatrani. Selain terkait sudut pandang yang berbeda, juga dikarenakan pertentangan itu sebagai akibat dari kepentingan-kepentingan politik. Keterlibatan Nuruddin dalam lingkungan istana boleh jadi sebagai alasan kuat atas keberaniannya mengeluarkan fatwa-fatwa yang menghalalkan pembunuhan para pengikut Hamzah Fansuri karena dianggap sebagai *zindiq*, *mulhid* dan *dhalalah*.⁴

Peran Politik Syaikh Arsyad al Banjari Tokoh Tarekat Sammaniyah. Peran politik Syaikh Arsyad al Banjari ini dimulai saat ia kembali dari dari studinya di Madinah dan di Mesir atas restu sang guru Syaikh Sulaiman al Kurdi.⁵ Saat usianya sudah

³ Abdul Azizi Dahlan, "Pembelaan Terhadap Wahdat al Wujud; Tasawuf Syamsuddin as Sumatrani", dalam M Muhsin Jami, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik*, 81. Lihat juga Miftah Arifin, *Sufi Nusantara* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2104), 51.

⁴ Tidak hanya melalui tindakan nyata dalam melawan paham Wahdatul Wujud, ia juga menulis sebuah karya yang berjudul *al Fath al Mubin 'ala al Muhidin* (kemenangan atas kaum Ateis), ini sebagai karya untuk menyerang dan menghapus paham *Wahdatul Wujud* di Nusantara yang menurut pandangannya paham tersebut sesat, kufur dan termasuk paham yang salah. Lihat lengkapnya dalam Ahmad Daudy, "Tinjauan Atas *al Fath al Mubin al Muhidin* Karya Syaikh Nuruddin al Raniri", dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1990), 21-35. Lihat juga Miftah Arifin, *Sufi Nusantara*, 51.

⁵ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke 19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 92.

mencapai 65 tahun, ia kembali ke tanah air tepatnya di Martapura ibu kota pemerintahan Kerajaan Banjar yang telah lama ditinggalkannya (kurang lebih 35 tahun).⁶ Di sinilah ia memulai perannya khususnya di bidang pemerintahan (politik) ia menyarankan kepada sultan Tahmidullah untuk membentuk Mahkamah Syar'iyah yang dipimpin oleh sang mufti. Mufti kedudukannya di bawah sultan yang kewibawaannya meliputi seluruh pejabat agama dalam wilayah kesultanan Banjar. Mufti bisa disebut Hakim Agung (tertinggi)⁷ yang mempunyai bawahan seorang *qadhi* (hakim). Di mana mufti yang diangkat sultan pertama adalah cucu dari Arsyad al Banjari yakni Muhammad As'ad dan sebagai *qadhi* dijabat pertama kali oleh Su'ud anak Arsyad al Banjari sendiri. Semuanya itu di bawah bimbingan dan arahan al Banjari. Dengan demikian, terbentuklah lembaga yang makin memantapkan pelaksanaan hukum Islam di kesultanan Banjar Martapura Kalimantan Selatan.⁸

Kemudian, ia juga berhasil menuntaskan polemik yang 'menyandera' masyarakat Banjar kala itu dengan tersebarnya paham wujudiyah (wahdatul wujud) yang meresahkan kalangan masyarakat dan pihak kesultanan Banjar. Paham tersebut merupakan paham tasawuf yang bercorak falsafi yang diajarkan dan dikembangkan oleh H. Abdul Hamid. Ajaran wujudiyah ini memang sedang berkembang dengan pesatnya di daerah Aceh yang dibawa oleh Hamzah Fansuri pada kisaran abad XVI M dan diteruskan oleh muridnya Syamsuddin as Sumatrani (abad XVII M). Ajaran tersebut mengatakan bahwa semuanya itu hanya satu. Pencipta dan yang diciptakan hanya satu. Aka adalah Dia dan Dia adalah aku ini yang dikembangkan oleh H. Abdul Hamid yang membuat masyarakat saat itu resah. Sedangkan al Banjari mengatakan bahwa Allah itu *Khaliq*, selain makhluk (*mukhalafah lil hawadits*) sesuai dengan ajaran Ahlu as Sunnah wa al Jama'ah (sunni). Sehingga, ini menimbulkan polemik, pro dan kontra di tengah masyarakat.⁹

Dengan demikian, al Banjari tidak mungkin hanya diam saja, atas permintaan Sultan Tahmidillah II (1187-1223 H/ 1773-1808 M) kepada al Banjari untuk mengeluarkan suatu fatwa terkait masalah tersebut. Setelah al Banjari mempelajari ajaran tersebut dan mengkaji lebih dalam mengenai dampak yang ditimbulkan dalam masyarakat, maka ia mengeluarkan fatwa bahwa paham *wujudiyah* termasuk paham yang sesat (menyalahi tatanan syari'at) dan golongan yang masuk dalam paham tersebut termasuk golongan yang *zindiq*. Terhadap golongan *mulhid* dan

⁶ Rasyidah HA, *Ijtihad Syaikh Muhammad Arsyad al Banjari dalam Bidang Fiqih* (Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 1990), 30. Lihat juga Yusuf Halidi, *Ulama' Besar Kalimantan Syaikh Muhamamd Arsyad al Banjari* (Banjarmasin: TB. Aulia, 1980), 36.

⁷ Amir Hasan Bondang, *Suluh Sejarah Kalimantan* (Banjarmasin: Fajar, 1954), 150.

⁸ Abu Daudi, *Mualana Syaikh Muhammad Arsyad al Banjari, Tuan Haji Besar* (Martapura: Sekretaris Madrasah Sulum al Ulum-Dalam Pagar, 1980), 57-58. Lihat juga Yusuf Halidi, *Ulama' Besar Kalimantan.*, 40. Bandingkan juga dalam Hafiz Anshari, *Peranan Syaikh Muhammad Arsyad al Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan* (Banjarmasin: Khazanah Majalah Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan, 2002), 21. Dan juga dalam Tim Peneliti IAIN, *Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syaikh Muhammad Arsyad al Banjari* (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1989), 23.

⁹ Ahmad Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan* (Jakarta: Srigunting, 2001), 5. Zafri Zamzami, *Syaikh Muhammad Arsyad al Banjari Sebagai Ulama' Juru Dakwah* (Banjarmasin: Karya, 1974), 13 dan lihat juga Ahmad Basuni, *Nur Islam di Kalimantan Selatan, Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan Selatan* (Surabaya: Bina Ilmu, 1985), 50.

zindiq ini, ia mengeluarkan fatwa yang ditulis dalam risalahnya *Tuhfah al Raghabin*: “Tiada keraguan pada wajib membunuh dia karena murtadnya. Dan membunuh seumpama orang itu lebih baik dari pada membunuh seratus kafir asli”.¹⁰ Maka berdasarkan fatwa tersebut sultan Tahmidillah, menjatuhkan hukuman mati atas H. Abdul Hamid yang makamnya terdapat di Desa Abulung Sungai Batang, yang jaraknya tidak jauh dari desa Dalam Pagar.¹¹

Inilah salah satu peran politik kebangsaan yang dicontohkan oleh al Banjari dalam membangun negaranya (Banjar) menjadi negara yang Islami (beragama), sejahtera, aman dan kondusif dari berbagai paham-paham yang merusak keimanan dan aqidah masyarakat muslim khususnya di Banjar.

Dalam hal ini penulis berpendapat bahwa seandainya H. Abdul Hamid tersebut tidak menyebarkan dan mempublikasikan pengalaman ruhaniahnya dan ucapan-ucapan ganjil kepada khalayak umum, mungkin masih bisa dimaafkan. Mengingat, pengalaman spiritual seorang *salik* berbeda-beda tergantung mereka memilih ‘corak’ mana. Corak falsafi memang bentuknya demikian yang menyebabkan pro kontra baik di kalangan tokoh tokoh sufi maupun di masyarakat. Ini sebabnya, al Banjari berani mengeluarkan fatwa demikian, ia berasumsi pada kemaslahatan umat (orang banyak) dan menyelamatkan mereka dari sifat murtad, syirik dan kufur, terlebih bagi masyarakat yang awam. Dampaknya akan lebih berbahaya. Inilah kiranya yang menjadi pertimbangan al Banjari.

Beberapa pengalaman tersebut menjadi rujukan referensi bagi khalayak umum, alih-alih akademisi seperti mahasiswa. Mahasiswa memiliki peran yang sangat vital secara holistik. Beberapa kasus yang kontroversi juga terlahir dari gerakan mahasiswa. Sebagaimana karakter bawaannya yang lebih menyukai isu-isu terbaru dan kontroversial yang dijadikan bahan kajiannya¹².

Sehingga sangat disayangkan apabila aktivitas yang disukainya (*favourable*) tidak ada pihak atau kelompok yang menjadi solusi dalam mengarahkannya. Faktanya pada tahun 1996 terjadi peningkatan aktivitas keagamaan di perguruan tinggi sekuler seperti UI, UGM, Unair, Unhasy dll. Aktivitas tersebut tidak lain dimotori oleh kelompok intelektual fundamental yang cenderung bersifat eksklusif dan radikal¹³. Pergerakan kelompok tersebut yang menjadi resah bagi kalangan publik. Keresahan tersebut adalah sebuah keresahan yang bisa membingungkan masyarakat, melakukan statement takfiri, hingga mencuatnya goncangan ideologi ke permukaan, hingga kontra terhadap ideologi negara. Karena asumsinya adalah antipati terhadap selain al-Qur’an dan sunnah. Sehingga perlu adanya pembekalan pemikiran, sikap

¹⁰ Syaikh Muhamamd Arsyad al Banjari, *Tuhfah al Raghabin* (Martapura: Yayasan Pendidikan Dalam Pagar, 1999), 28. Lihat juga Asywaie Syukur, *Syaikh Muhammad Arsyad al Banjari; Kitab Sabilal Muhtadin* (Surabaya: Bina Ilmu, 1987), 6.

¹¹ Zafri Zamzam, *Syaikh Muhammad Arsyad.*, 9. Lihat juga Asywaie Syukur, *Syaikh Muhammad Arsyad.*, 6.

¹² Fattah Hanurawan, “SIKAP MAHASISWA TERHADAP PENGGUNAAN DISKUSI ISU-ISU KONTROVERSIAL,” *Jurnal Ilmu Pendidikan* 18, no. 2 (Desember 2012): 135–141.

¹³ Saifuddin, “RADIKALISME ISLAM DI KALANGAN MAHASISWA (Sebuah Metamorfosa Baru),” *Analisis* 11, no. 1 (June 2011): 17–32.

dan perilaku¹⁴ mahasiswa itu sendiri melalui ranah tasawuf sebagai alternatif solusi dalam mengembalikannya dengan berbagai metode dan media yang dibutuhkan serta diminati saat ini.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan cara mengeksplorasi keterkaitan antara sufisme dan wawasan kebangsaan mahasiswa dalam kehidupan sehari-hari baik di dunia akademik dan dunia sosial.

Hasil dan Pembahasan

Iman, Islam dan Ihsan Perspektif Mahasiswa Sufi

Agama memiliki fungsi utama yaitu mendekatkan manusia kepada Tuhannya. Sebagai upaya mendekatkan manusia kepada Tuhannya, agama memiliki tingkatan atau rukun yang ditempuh guna mengantarkan manusia dalam sisi lahir dan batin untuk mencapai kemaslahatan di dunia dan akhirat. Tingkatan-tingkatan tersebut yaitu Islam, Iman, dan Ihsan. Ketiga rukun ini berasal dari perkataan Nabi Muhammad yang shahih dan diriwayatkan oleh sahabat Umar ra¹⁵ tentang malaikat Jibril as yang menyamar sebagai orang-orang yang memakai baju putih yang menanyakan kepada nabi Saw tentang Iman, Islam dan Ihsan serta tanda-tanda hari kiamat.

Islam dalam bahasa arab artinya damai, suci, patuh, dan taat. Sedangkan jika diartikan dalam konteks agama yaitu kepatuhan kepada kehendak Allah serta hukum-hukumNya. Maka pengertian Islam dalam konteks bahasa dan agama jika dikaitkan memiliki arti yang sangat jelas yaitu seseorang yang patuh kepada kehendak Allah dan tunduk kepada hukumNya, maka akan merasakan kesucian dan kedamaian dalam hidupnya¹⁶. Seperti yang kita mafhum bahwa rukun Islam yang lima wajib dilaksanakan, maka ini adalah sebuah bukti bahwa rukun Islam adalah penopang tegaknya agama.

Pengertian Iman jika dilihat dari perspektif al-Qur'an akan menghasilkan dua arti, yang pertama pada Qs. an-Nisa ayat 136 mengartikan iman sebagai sikap mempercayai pokok-pokok keimanan yang dibawa Allah dan Rasulnya. Pokok-pokok keimanan yang dimaksud meliputi, percaya adanya Allah dan Rasul-Nya, Malaikat, kitab-kitab, hari kiamat, dan takdir baik maupun buruk. Hal tersebut berkaitan satu sama lain, dan mengharuskan beriman kepada seluruhnya¹⁷.

¹⁴ Herman Beni and Arief Rachman, "MEDIA SOSIAL DAN RADIKALISME MAHASISWA," *ORASI: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 10, no. 2 (December 16, 2019): 191–203.

¹⁵ Muhyiddin Ibn Syaraf al-Nawawi, *Al-Arba'in al-Nawawiyyah* (1426 H: Islamic Propagation Office In Robwah, 1426), 34. Lihat juga di Alaika M Bagus Kurnia PS, *Hadiah Untuk Wong Kampung: Sebuah Amaliah Aswaja* (Surabaya: Idea, 2019), 2-4.

¹⁶ M. Hatta, "Implementasi Isi atau Materi Pendidikan (Iman, Islam, Ihsan, Amal Saleh, Dan Islah) Di SD Muhammadiyah 7 Pekanbaru", *Indonesian of Jurnal Islamic Education Management*, Vol 02, No. 02 (April, 2019), 17.

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Vol. 02* (Jakarta: Lentera Hati), 619.

Sedangkan definisi lain menyebutkan bahwa Iman adalah percaya dengan tidak ada keraguan dalam hatinya, membuktikan keimanan dengan berjihad membela kebenaran dengan mengorbankan jiwa dan harta di jalan Allah. Sebagaimana terdapat pada Qs. al-Hujurat ayat 15 yang mengartikan Iman sebagai perpaduan antara mempercayai kebenaran dengan amal¹⁸.

Ihsan adalah rukun ketiga untuk mencapai keadaan sempurna dari akhlak seorang hamba kepada Allah. Karena rukun ini dimaksudkan untuk menyadarkan manusia ketika hendak mentautkan rukun pertama dan kedua, serta mengingat bahwa Allah selalu hadir dan mengawasinya dalam setiap tindak tanduk manusia.¹⁹

Maka dapat disimpulkan bahwa, Islam adalah rukun yang mewakili sisi lahiriah dalam beribadah, hukum dan tata caranya. Yang kedua, Iman berkaitan dengan ilmu aqidah atau tauhid, yang membahas keimanan kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, rasul-rasul-Nya, kitab-kitab-Nya, hari akhir, dan takdir, yang bertujuan untuk meluruskan orientasi hidup manusia. Dan yang ketiga adalah Ihsan yaitu mempelajari hubungan manusia dengan Allah yang disebut tasawuf²⁰. Ketiga pilar ini harus dipahami dan diimplementasikan dengan menyeluruh dan dengan perbuatan yang nyata.²¹

Fiqh telah mengatur dengan rinci dan jelas segala pelaksanaan amal ibadah baik yang berhubungan langsung dengan Allah maupun dengan sesama manusia . Namun, hal tersebut belum menjamin penghayatan yang sempurna. Oleh karena itu, dibutuhkan sebuah konsep untuk melatih kesadaran batin yang sempurna melalui tasawuf²². Fokus substansi ajaran tasawuf adalah pendekatan diri kepada Tuhan, melalui pendekatan hati, dzikir, serta ibadah lain yang dapat mengantarkan hati kepada Tuhan²³. Maka hakikat tasawuf sebenarnya menekankan kepada aspek rohani yang menjadi puncak dari pengalaman spiritual yang didapat, sementara jasad tidak lebih hanya sebagai perantara saja²⁴

Fenomena keadaan masyarakat muslim khususnya generasi muda di negara-negara Islam semakin membutuhkan bimbingan dan arahan dalam memahami Islam secara kaffah. Hal ini mengundang keprihatinan para ulama khususnya pada bidang tasawuf untuk membentuk sebuah konsep baru untuk memudahkan para generasi muda dalam memahami Islam yaitu konsep thoriqoh. Thoriqoh menurut QS. an-Nisa ayat 168-169 adalah jalan Allah yang mengantarkan kepada kebahagiaan dunia dan akhirat, atau jalan sesat yang menuju kekufuran²⁵. Abbas Husayn Basri juga menyebutkan bahwa thoriqoh adalah suatu jalan yang ditempuh berdasarkan

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Vol. 13* (Jakarta: Lentera Hati), 267.

¹⁹ Syaikh Muhammad Hisyam Kabbani, *Tasawuf dan Ihsan* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007),

²⁰ Syekh Muhammad Akbar Fathurahman, *Jalan Menuju Tuhan* (Jakarta: Grasindo, 2016), 4.

²¹ Itmam Aulia Rakhman, "Urgensi Tasawuf dalam Membentuk Kepribadian Umat (Telaah Keberagamaan dengan Pendekatan Psikologi Humanistik)", *Jurnal Esoterik*, Vol. 04, No. 02 (2018), 54.

²² *Ibid*, 53.

²³ Itmam Aulia Rakhman, "Urgensi Tasawuf dalam Membentuk Kepribadian Umat (Telaah Keberagamaan dengan Pendekatan Psikologi Humanistik)", *Jurnal Esoterik*, Vol. 04, No. 01 (2018), 54.

²⁴ *Ibid*, 353.

²⁵ *Ibid*, 670.

syariat Allah dan peraturannya, mengikuti perintah Rasul saw. yang memberikan petunjuk kebenaran.²⁶

Thoriqoh dibentuk untuk menyeimbangkan kemampuan spiritual dan sosial generasi muda sebagai upaya pengimplementasian dari rukun Ihsan, sebagaimana yang terkandung dalam surah asy-Syuara ayat 88-89. Ayat tersebut menjelaskan bahwa hubungan inti antara manusia dengan Allah semata-mata bukan ekspresi syariat belaka. Namun, yang terpenting adalah hubungan hati manusia kepada Allah yang menjadi tujuan utama dari Ihsan melalui dua jalur, yaitu ibadah ritual dan ibadah sosial²⁷. Maka ibadah ritual yang tidak mengkaitkan dengan ibadah sosial, kebanyakan menghasilkan perilaku yang ganas, gersang, dan tidak ramah. Sedangkan ibadah sosial yang tidak dilandasi dengan ibadah ritual menyebabkan tindakan yang mementingkan kepentingan individual dan gerakan yang hampa.²⁸

Perilaku Keagamaan Mahasiswa di Era 4.0

Adanya revolusi industri 4.0 yang dirasakan saat ini tidak terlepas dari kontribusi revolusi industri 1.0 sampai 3.0. Revolusi industri gelombang pertama (Industrial Revolution 1.0) terjadi pertama kali di Inggris ditandai dengan penggunaan mesin uap sebagai pengganti tenaga manusia dan hewan. Revolusi industri gelombang kedua mulai memanfaatkan energi listrik sebagai alat produksi massal. Revolusi industri ketiga ditandai dengan penggunaan otomatisasi dalam berbagai sektor industri. Dan revolusi industri 4.0 ini menjadi keuntungan tersendiri bagi sektor industri karena teknologi informasi dan komunikasi berpengaruh di seluruh rantai nilai industri. Sehingga melahirkan model bisnis yang baru berbasis digital guna menciptakan efisiensi yang tinggi dan kualitas produk yang lebih baik.²⁹

Mahasiswa pada era 4.0 biasa disebut dengan generasi Z yang tumbuh dan berkembang dengan dorongan besar dari teknologi digital dan internet. Tanpa disadari atau tidak, ekspansi teknologi digital dan kecepatan internet telah membuat perilaku generasi muda di era 4.0 sangat berbeda dengan era sebelumnya, karena teknologi digital dan internet sangat memanjakan mereka dengan segala kemudahannya, sehingga mereka cenderung berpikir dan bertindak dengan instan, cepat, efisien, dan inovatif.³⁰ Era ini juga menghasilkan sebuah pola perilaku keagamaan baru pada generasi muda, antara lain:

Pertama, hibridasi identitas. Salah satu ciri dominan dari generasi muda saat ini adalah hibridasi identitas, yaitu sebuah percabangan dari perilaku keagamaan yang

²⁶ Lindung Hidayat Siregar, "Sejarah Tarekat dan Dinamika Sosial", *Jurnal Miqot*, Vol. 33, No. 02 (Juli-Desember 2009), 173.

²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Vol. 10* (Jakarta: Lentera Hati), 80.

²⁸ Farhan, "Islam dan Tasawuf di Indonesia: Kaderisasi Pemimpin Melalui Organisasi Matan", *Jurnal Esoterik*, Vol. 02, No. 01 (2016), 23.

²⁹ Gunawan, "Mencari Peluang di Era Revolusi Industri 4.0 untuk Melalui Era Disrupsi 4.0" (Jakarta: Queensher Publisher, 2019), 11.

³⁰Wandi Adiansah, "Person in Environment Remaja pada Era Revolusi Industri 4.0", *Jurnal Pekerjaan Sosial*, Vol. 02, No. 01 (Juli 2019), 51.

tidak linear. Hal tersebut disebabkan karena adanya pengalaman interaksi sosial yang dialami dari masa kanak-kanak hingga dewasa.

Kedua, hilangnya pemahaman konsep keislaman. Adanya spesialisasi di bidang-bidang ilmu pengetahuan umum yang mengakibatkan nilai-nilai spiritualitas Islam menjadi dikesampingkan, dan lebih mengandalkan akal pikiran.³¹

Ketiga, kesalehan milenial. Dulu pemahaman keagamaan didapat dari orangtua, pembelajaran di masjid, dan guru sekolah. Namun sekarang, terdapat realitas baru dengan menggunakan media *smartphone* yang dapat memberikan referensi dalam versi elektronik yang dapat diakses melalui *YouTube, Instagram, Twitter, Facebook*, dll. sebagai upaya pemahaman keagamaan.

Keempat, bacaan Islamis populer. Pemanfaatan media elektronik sebagai jalan memahami agama sangat diminati mahasiswa karena mereka lebih suka mengakses pengetahuan keislaman yang ditulis oleh tokoh-tokoh inspiratif muda yang kemudian dituangkan dalam bentuk novel, komik, meme dan video yang dapat diakses dengan mudah di sosial media. Tokoh-tokoh inspiratif muda ini memang dinilai sangat berpengaruh dalam upaya pemahaman keagamaan bagi generasi muda, karena tokoh-tokoh ini berperan bukan sebagai guru namun sebagai teman dari generasi muda. Selain itu, tokoh-tokoh ini juga dapat memberikan ilmu sesuai zaman dan karakteristik generasi muda saat ini.

Urgensi Thoriqoh dalam Penanaman Karakter Spritualitas Mahasiswa

Era 4.0 menciptakan komunikasi, transportasi, dan hiburan dengan sentuhan teknologi dalam rangka memudahkan pemenuhan kebutuhan generasi muda. Namun realitasnya, segala kemudahan dan kesenangan lahiriyah yang didapat dari ekspansi teknologi tersebut kerap menimbulkan bencana yang menimpa, seperti banyaknya generasi muda yang terjangkit paham ekstrem, pergaulan bebas, atau narkoba. Hal tersebut disebabkan karena ada satu faktor yang dilupakan generasi muda saat menghadapi ekspansi teknologi, yaitu hubungan hati dengan Tuhan atau batiniah.³²

Kondisi ini memunculkan berbagai usaha untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Maka, thoriqoh dinilai sebagai konsep yang berpengaruh dalam penyempurnaan batiniah generasi muda kepada Tuhan. Karena *pertama*, thoriqoh adalah basis yang suci pada setiap manusia. Thoriqoh dapat melandasi segala kegiatan manusia, baik agama, sosial, politik, dan budaya. *Kedua*, thoriqoh adalah alat pengendali dan pengontrol manusia, agar dimensi spiritualitas tidak ternodai oleh modernisasi yang mengarah pada penurunan moral, sehingga thoriqoh akan mengantarkan manusia pada tercapainya kesempurnaan moral. *Ketiga*, thoriqoh berperan dalam menyelamatkan manusia dari kondisi kebimbangan akibat hilangnya nilai-nilai spiritualitas. *Keempat*, thoriqoh sebagai penegasan bahwa bahwa inti dari hubungan manusia kepada Allah terletak dalam hati masing-masing,

³¹ Muhammad Nabil, "Membumikan Tasawuf di Tengah Krisis Spiritualitas Manusia Abad Modern Pandangan Sayyed Hossein Nasr", *Jurnal Esoterik*, Vol. 04, No. 02 (2018), 356.

³² Mahdi, "Urgensi Akhlak Tasawuf dalam Kehidupan Masyarakat Modern", *Jurnal Edueksos*, Vol. 01, No. 01 (Juni 2012), 153.

bukan hanya ekspresi ibadah semata. Sehingga jika hubungan hati manusia dengan Tuhan hilang, maka aspek-aspek ajaran Islam yang lain juga turut hilang.³³

Tarekat dalam kalangan dunia tasawuf berarti sebuah sistem dalam rangka mengadakan latihan jiwa, membersihkan diri dari sifat-sifat yang tercela dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji serta memperbanyak dzikir kepada Allah agar jiwa senantiasa terhubung dengan-Nya hingga mencapai maqam ma'rifah.³⁴ Ini menjadi bukti bahwa dalam praktik tarekat terdapat proses pengayaan pendidikan yang mencerminkan nilai-nilai luhur dan juga mempunyai peranan yang cukup besar di dalam mewujudkan sebuah 'revolusi spiritual' di masyarakat.³⁵

Inti dalam ajaran tarekat (thoriqoh) adalah *tazkiyah an nafs*, mengingat hanya jiwa yang sucilah yang bisa berjumpa dengan Allah swt, sehingga pensucian jiwa sebagai output dari seseorang bertasawuf (bertarekat).³⁶ Dzikir sebagai salah satu amaliah dalam dunia tarekat yang dijadikan sebagai metode untuk mensucikan jiwa dari berbagai kotoran ruhani (hati) yang menjadikan manusia terhibab dengan Tuhannya. Di saat dzikir diamalkan dengan serius, istiqamah dan sungguh-sungguh maka akan mencapai ketenangan, ketentraman dan kedamaian ruhani yang endingnya mengarahkan manusia untuk senantiasa menjaga hatinya dari berbagai kotoran-kotoran; sifat-sifat tercela yang menyebabkan jauh dari Allah swt.³⁷

Tarekat Kebangsaan Sebagai Upaya Pembentukan Sikap Nasionalisme Kaum Mahasiswa

Sufisme tidak hanya sekedar fokus pada masalah *'ubudiyah* semata dengan menghabiskan seluruh waktunya untuk bermunajat kepada Allah swt. Namun, sufisme menjadi sebuah 'muharrrik' dalam urusan bangsa dan negara, ia menjadi sebuah senjata yang ampuh untuk menjaga kedaulatan bangsa dan negara, sehingga tepat jika sufisme disebut sebagai gerakan kebangsaan. Perluasan makna dan fungsi sufisme sesuai dengan dinamika zaman yang senantiasa berubah. Artinya sufisme tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan fleksibel sesuai dengan kondisi dan tuntutan zaman.

Sufisme sebagai gerakan kebangsaan memiliki makna nasionalisme yang tinggi, mengingat ia berhasil mengaktualisasikan nilai-nilai ajaran Islam ke dalam kehidupan nyata melalui gerakan 'jihad' kebangsaan, yakni usaha mempertahankan kehormatan, kedaulatan dan kemaslahatan umat dari belenggu penjajah, kolonialisme serta perbudakan yang tidak peri kemanusiaan *plus* peri keadilan. Efek dari penjajah tersebut adalah sebuah kemadharatan, kesengsaraan yang akan menyusahkan rakyat. Sehingga dalam hal ini, kaum sufi mengambil tindakan yang

³³ Ibid, 162.

³⁴ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), 57.

³⁵ Said Aqil Siraj, *Dialog Tasawuf Kiai Said Akidah Tasawuf dan Relasi Antar Umat Beragama* (Surabaya: Khalista, 2012), 76-77.

³⁶ Al Ghazali, *Raudhah ath Thalibin wa Umdat as Salikin* (Beirut: Darul Qalam, t.t), 26.

³⁷ Baca lengkapnya dalam Muhamad Basyrul Muvid, *Pendidikan Karakter Dalam Dimensi Sufisme: Menguak Aktualisasi Nilai-nilai Pendidikan Karakter dalam Ajaran dan Praktik Kaum Sufi Abad Global* (Tuban: Karya Litera Indonesia, 2019), 39. Bandingkan juga dalam Muhamad Basyrul Muvid, *Strategi dan Metode Kaum Sufi Dalam Mendidik Jiwa* (Kuningan: Goresan Pena, 2019), 37.

nyata untuk melawan itu semua demi mempertahankan negara-bangsa untuk kemaslahatan umat secara umum. Tindakan sufisme tersebut dapat dimaknai dengan *jihad fii sabilillah* dan juga sebagai usaha mendekatkan diri kepada Allah swt. Dalam hal ini, perlu kita pahami bahwa berjuang untuk bangsa merupakan ladang amal shalih yang sifatnya horizontal, selain memupuk amal shalih yang sifatnya vertikal. Peran nasionalis kaum sufi menunjukkan makna keseimbangan antara urusan dunia dan akhirat, individu dan sosial, serta masalah spiritual dan kebangsaan.

Penjelasan penulis ini dikuatkan dengan Bruinessen dan Howell,³⁸ yang mengatakan bahwa sufisme (tasawuf) mengekspresikan peran politik kebangsaan baru (*new political*) sebagai perintis gerakan nasionalis modern. Hal ini dapat dijumpai pada gelombang gerakan di seluruh dunia dari gerakan jihad yang dipimpin oleh sufi melawan kekuasaan kolonial atau elit pribumi akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Sebagai contoh, tarekat Sanusiyah telah memberikan struktur yang mengintegrasikan ke suku Badui yang terpecah-pecah dari Cyrenaica sehingga mampu berperan dalam pembangunan bangsa Libya. Penjelasan semacam ini dapat digunakan untuk memahami perkembangan sufi dalam konteks kolonial awal modern. Sufi yang muncul dalam kasus ini telah mengadopsi peran politik baru sebagai perintis gerakan nasionalis modern. Contoh lain adalah perjuangan nasionalis sufi, terutama di republik mayoritas Muslim bekas Uni Soviet. Mereka terus berusaha eksis sebagai benteng khas etnis dan instrument mobilisasi politik nasionalis yang kadang-kadang bersikap keras. Di Chechnya, sufi telah diidentifikasi sebagai oposisi terhadap Kremlin dan sebagai kendaraan untuk pemulihan hubungan pro Rusia.

Kasus lain juga bisa kita 'tenggok' pada peristiwa jihad besar pada awal abad kesembilan belas di Nigeria Utara yang dipimpin oleh Usman dan Fodio, seorang pengikut tarekat Qadiriyyah. Di banyak daerah lain, sufi dikaitkan dengan gerakan reformasi dan kampanye jihad melawan penjajah. Dalam abad 19 dan 20, sejumlah tradisi sufi secara langsung atau tidak langsung terlibat dalam pembentukan respons Muslim kepada dunia Barat. Dengan demikian, mereka dipersiapkan untuk gerakan perlawanan terhadap kekuasaan asing, terutama pada abad ke 19. Banyak perang melawan perluasan kekuatan Eropa yang diperjuangkan oleh organisasi Muslim yang memiliki asal usul sufi.³⁹

Dimensi kebangsaan identik dengan masalah politik. Sufisme memperlihatkan peran politik kebangsaannya sebagai perintis gerakan nasionalisme modern. Dalam dimensi politik, sufisme memberikan struktur yang mengintegrasikan masyarakat, menjadi benteng kekhasan etnis dan instrument mobilisasi politik nasionalis, serta tampil sebagai gerakan reformasi dan kampanye jihad melawan penjajah (Barat). Dengan demikian, sufisme menyediakan kerangka organisasi dan inspirasi

³⁸ Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufisme and the 'Modern' in Islam* (New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2007), 10.

³⁹ Rabi'ah Nasir dan Arsheed Ahmad Malik, "Role and Importance of Sufism in Modern World," dalam *International Journal of Advancements in Research and Technology*, Vol. 2, No. 1 (Januari 2013), 8.

intelektual terhadap tantangan modern bagi Islam, khususnya terhadap kekuasaan asing.⁴⁰

Peristiwa tersebut menjadi salah satu 'petanda' bahwa sufisme memiliki sikap reaktif terhadap masalah-masalah kebangsaan yang menyangkut harkat martabat, kedaulatan dan keutuhan bangsa yang memiliki dampak kepada kelangsungan hidup masyarakat (rakyat) bangsa tersebut. Nilai-nilai luhur yang dimiliki sufisme mencerminkan kodratnya sebagai khalifah Allah di bumi yang bertugas melindungi, merawat dan menjaga stabilitas kehidupan di bumi, baik berkenaan dengan persoalan alam lingkungan, kemanusiaan, keadilan dan kebangsaan. Di samping, ia sebagai 'abdullah yang senantiasa meluangkan waktunya untuk menghambakan diri kepada Allah swt. Sinergi antara tugas dan tanggung jawab (sufisme; kaum sufi) sebagai hamba dan wakil Allah di bumi menjadi landasan bagi mereka untuk senantiasa menjaga stabilitas hubungan vertikal dan horizontal secara proporsional.

Kemudian, penulis menambahkan bahwa sufisme sebagai gerakan kebangsaan ini secara tidak langsung 'mematikan' anggapan, tuduhan dan *negative thinking* terhadap kaum sufi (kaum tarekat) yang dicap sebagai kaum individualis yang fokus kepada 'ubudiyah ila Allah semata, kaum yang mengisolasi diri dari *public*, kaum yang acuh kepada masalah sosial politik, kaum yang hanya memikirkan keselamatan dirinya sendiri dan kaum yang tidak memiliki jiwa kekinian. Tuduhan demikian, telah terbantahkan dengan sikap nyata kaum sufi yang langsung turun tangan dalam memperjuangkan kedaulatan suatu bangsa untuk kelangsungan hidup masyarakat secara umum.

Gerakan kebangsaan ini menjadi barometer kaum sufi dalam mengaktualisasikan nilai-nilai nasionalisme dalam dirinya dan juga tindakannya. Spiritualitas yang dimiliki kaum sufi juga bisa menjadi faktor pendukung lahirnya sikap nasionalisme terhadap negerinya. Artinya, menjalin hubungan dengan Allah swt secara kontinu akan menuntunnya kepada kepribadian yang senantiasa membawa aura positif, peka terhadap gejolak sosial-politik dan solutif terhadap berbagai problem kemasyarakatan baik yang berkenaan dengan sosial, politik, ekonomi, budaya, agama maupun pendidikan. Bukan menjadi pribadi yang statis, isolatif, acuh, antipati, egois dan intoleran. Ini juga bisa menjadi penegasan bahwa menjalin kedekatan dengan Allah swt akan menimbulkan efek positif terhadap kehidupan sosial seseorang, sehingga seseorang tersebut akan lebih reaktif terhadap persoalan, problem atau masalah yang mendera masyarakat maupun bangsa yang ia tempati. Sebagaimana yang dipraktikkan oleh para kaum sufi.

Sufisme selain sebagai gerakan kebangsaan, juga sebagai gerakan perjuangan yang mengantarkan sufisme menjadi sebuah gerakan militansi sufi pada konteks akhir kolonial, dan pada era kontemporer, militansi meningkat tajam sehingga sangat kontras dengan atribusi umum sufi yang damai, penuh kasih, toleran dan inklusif. Untuk menjelaskan kemunculan militansi yang tidak lazim dari tarekat-tarekat sufi di masa kolonial, sejumlah sarjana yang paling menonjol adalah Fazlur Rahman meluncurkan konsep 'neo-sufisme'. Konsep ini membawa sejumlah

⁴⁰Sokhi Huda, "Karakter Historis Sufisme: Masa Klasik, Modern dan Kontemporer," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1 (Juni 2017), 81.

perubahan penting dalam tasawuf selama akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19. Neo-sufisme yang menekankan pada kritik internal dalam relasi sufisme dengan sumber ajaran Islam dan tantangan dunia modern.⁴¹

Militansi sufi dengan identitas baru yakni 'neo-sufisme' yang menekankan pada kritik internal dalam relasi sufisme dengan sumber ajaran Islam dan tantangan dunia modern. Dimensi militan ini menekankan pada penguatan karakter puritan dan orientasi terhadap syari'ah untuk mendukung praktik sunnah Nabi saw dalam kehidupan sehari-hari. Dengan karakter ini, neo-sufisme menghendaki umat Islam tidak terhegemoni oleh aspek mistis-isolasionis sufisme, tetapi memperkokoh iman dan menempatkan keseimbangan kehidupan duniawi dan kehidupan ukhrawi.⁴²

Gerakan perjuangan kaum sufi menjadi indikator ia seorang neo-sufisme, yang memiliki sikap kepedulian tinggi terhadap permasalahan bangsa dan juga sosial masyarakat. Ia tidak acuh terhadap permasalahan politik, namun ia berusaha berperan untuk menjaga stabilitas politik bangsa agar kehidupan manusia bisa berjalan normal, sehat, damai dan sejahtera yang akan berdampak pada ketenangan dalam beribadah, bekerja, bersosial, berjama'ah dan lain sebagainya. Sehingga, ini mengantarkan mereka (kaum sufisme) menjadi suatu kaum yang mampu beradaptasi dengan baik, melakukan gebrakan sosial-politik dengan hebat yang diaktualisasikan melalui gerakan perjuangan serta melakukan kerja sama dengan berbagai pihak untuk menjaga kedaulatan negara dari unsur-unsur kolonial (penjajah).

Gerakan kebangsaan saja tidak cukup, harus dilengkapi dengan gerakan perjuangan sebagai implementasi sikap patriotisme yang mengantarkan mereka kepada kemandirian, keberanian, dan semangat menegakkan suatu keadilan yang universal. Sikap spiritual yang mendalam menjadikan mereka manusia yang pemberani (*asy syuja'ah*), tidak pengecut, rela 'mati' demi menegakkan suatu keadilan kemanusiaan dan kedaulatan bangsa. Artinya, lagi-lagi ini membantah tuduhan yang menyudutkan kaum sufi. Dengan senantiasa melakukan ibadah, *munajat* dan *taqarrub* kepada Allah swt, menjadikan jiwa spiritualnya tinggi dan dekat dengan Allah, sehingga membentuk pribadi yang kuat, pemberani dan senantiasa tawakkal kepada Allah swt. Orang yang sudah dekat dengan-Nya, tidak ada ketakutan sedikitpun, kekhawatiran secilpun dan kecemasan secuilpun, ia yakin bahwa Allah senantiasa membantunya, menolongnya dan merahmatinya. Untuk itu, tidak sedikit kaum sufisme yang memiliki jiwa patriotisme, di samping nasionalisme dalam memperjuangkan bangsa dari penjajah, perbudakan, dan teror.

Kefleksibelan kaum sufi menjadikannya sebagai teladan baik dari sisi spiritualitas maupun dari sisi kebangsaan; kenegaraan yang patut dicontoh oleh para generasi meliniial juga oleh kita masyarakat post modern. Meskipun negeri ini sudah merdeka dari penjajah secara eksistensi, namun secara esensi negeri ini masih dijajah oleh berbagai paham, gaya hidup (*life stiytle*), budaya serta busana dan bahasa. Sehingga, sikap nasionalis dan patriotis harus tetap dimiliki oleh segenap elemen bangsa.

⁴¹ Rabi'ah Nasir dan Arsheed Ahmad Malik, "Role and Importance of Sufism in Modern World,"., 8.

⁴² Sokhi Huda, "Karakter Historis Sufisme: Masa Klasik, Modern dan Kontemporer,"., 81.

Kemudian, penulis menambahkan bahwa sifat kaum sufi yang dinamis, adaptif dan responsif menjadikannya mudah bersikap dan bertindak untuk kepentingan umat dan bangsa. Gerakan perjuangan sufisme untuk melawan penjajah, kolonialisme Barat mengantrakan mereka (sufisme) pada *agent of change* dalam dunia tasawuf (tarekat), yang sebelumnya lebih terkenal dengan sikap individualis, inklusif, pasif, isolatif dan fokus pada sisi '*ubudiyah plus munajah* semata.

Sufisme sebagai gerakan perekat persatuan ikut andil dalam melengkapi gerakan sufisme yang lain yakni gerakan kebangsaan dan perjuangan. Gerakan perekat persatuan menjadi hal yang sangat penting dalam menumbuhkan rasa cinta kepada tanah air. Melalui persatuan rakyat akan lebih bisa menjaga kekuatan, kedaulatan dan kemandirian bangsanya. Dengan persatuan inilah bangsa Indonesia ini khususnya, dapat meraih kemerdekaan.

Gerakan perekat persatuan tersebut sebagai barometer jika sufisme sebagai gerakan perekat persatuan selain gerakan kebangsaan dan perjuangan *plus* gerakan spiritual. Bagaimana seorang sufi mensinergikan nilai-nilai spiritual, sosial, dan negara menjadi satu kesatuan yang padu sehingga mampu mengantarkan masyarakat yang utuh, berkeadilan, saling toleransi dan menghormati *plus* saling mengasihi. Kaum sufi juga bertugas sebagai juru *ishlah* (damai); mediator di tengah gejolak masyarakat, sehingga mereka (kaum sufi) mampu meminimalisir perpecahan, permusuhan dan problem lainnya.

Kesejukan, kelembutan, dan keindahan bahasa, tutur kata didukung perilaku membuat kaum sufi banyak mendapat simpatian dari berbagai elemen masyarakat sehingga mereka mudah diterima. Kelembutan dan keindahan ucapan kaum sufi menjadi 'obat bius' (penawar) dari perpecahan, permusuhan, konflik serta pertikaian. Sikap yang mulia tersebut menjadi modal kaum sufi untuk menebarkan kasih sayang kepada segenap manusia, sehingga nasihat-petuahnya banyak didengar dan diterima oleh masyarakat. Teladan yang dipancarkan oleh kaum sufi menjadi barometer dirinya sebagai seorang guru spiritual yang tugasnya menuntut manusia ke jalan yang lurus, menjadi umat yang senantiasa 'welas asih' kepada sesama. Dengan demikian, seseorang akan mudah mengasihi orang lain, tidak pendendam dan tidak suka berkonflik, akhirnya persatuan, harmonisasi kehidupan dan kerukunan dapat dicapai. Oleh karenanya, sufisme layak dijadikan sebagai perekat persatuan dan keutuhan masyarakat, bangsa dan negara.

Sufisme sebagai gerakan sosial politik memberikan angin segar bagi perluasan makna sufisme sesungguhnya. Sehingga, sikap inklusif, isolatif dan individualistis yang diidentikkan dengan kaum sufi, lama kelamaan akan memudar. Gerakan sosial-politik kaum sufi menunjukkan sikap dinamis, fleksibel serta adaptif terhadap gejolak zaman yang kian berjalan yang menuju kepada arah perubahan sesuai dinamika kebutuhan hidup masyarakat. Di sini sufisme tampil di garda terdepan untuk ikut andil dalam mengentaskan permasalahan sosial-politik, baik jasa, material maupun pemikiran. Gerakan sosial politik kaum sufi menjadi pelengkap gerakan kaum sufi yang lain yang sudah dipaparkan sebelumnya.

Gerakan sosial-politik mengantarkan sufisme untuk memberikan kontribusinya secara nyata terhadap kepentingan sosial dan politik bagi masyarakat dan bangsa.

Sosial-politik sebagai tugas dan tanggung jawab sufisme dalam hubungan horizontalnya dan sebagai aktualisasi dari hubungan vertikalnya kepada Allah swt. Ini artinya, tidak ada distorsi antara hubungan vertikal dan horizontal, melainkan adanya sinergi antara keduanya yang menjadikan kaum sufi aktif dan responsif terhadap masalah-masalah sosial-politik, di samping aktif dalam masalah *'ubudiyah, munajah, mujahadah* dan *riyadhah*.

Gerakan sosial politik ini sengaja penulis seghukan sebagai gerakan pelengkap untuk membuktikan bahwa dunia tasawuf tidak anti dengan dunia, tidak acuh dengan permasalahan sosial-politik serta tidak antipasti dengan berbagai persoalan bangsa. Melainkan peka, aktif, reaktif, responsif terhadap permasalahan-permasalahan tersebut. Ini sebagai perluasan makna sufisme di abad post modern.

Hal ini senada dengan penelitian Muhammad Masyhuri,⁴³ yang menjelaskan bahwa kaum tarekat khususnya tarekat Naqsyabandiyah yang memaknai sufisme sebagai *way of life*. Mereka sebagai penganut tarekat urban tidak saja dapat memaknai sufisme sebagai pembingkai rasa aman ontologis, namun juga menjadikan sufisme sebagai suatu pijakan dalam mengaktualisasikan dirinya dalam merespon modernitas. Konsepsi modern dan tradisional bagi penganut tarekat lebih mencerminkan mentalitas diri dalam merefleksikan dunianya. Baik tradisional maupun modern tidak lagi dipahami sebagai sebuah dimensi yang kontradiktif, namun lebih pada bagaimana di tiap dimensi itu dimaknai sesuai dengan tujuan sufisme melalui bertarekat. Dalam hal ini, sisi praktis di kalangan penganut tarekat lebih kepada sisi 'laku' sufisme yang mendorong terciptanya suasana yang damai, kondusif, harmoni dengan tetap berpijak pada aspek-aspek normatif katarokatan.

Kemudian ia menambahkan bahwa hasil penelitiannya tersebut menghasilkan tiga kerangka dasar yaitu; *Pertama*, pentarekat tradisi (jama'ah tarekat tradisional: klasik) yang mencerminkan tarekat sebagai ritualitas ketarekatan sebagaimana mulanya dijalankan dalam tradisi ketarekatan. Mengikuti *bai'at, suluk, tawajjuh*, dzikir dan kegiatan lainnya. *Kedua*, pentarekat transisi (jama'ah tarekat semi modern) yang mencerminkan adanya bentuk institutional ketarekatan yang tidak hanya berperan sebagai rutinitas belaka, namun juga berupaya mengaktualisasikan diri melalui pembentukan identitas diri dan kemonitasnya secara lebih luas. Keberadaan pesantren dan surau tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan dan ketarekatan, namun juga memiliki peran sosial kemasyarakatan. *Ketiga*, pentarekat inovasi (jama'ah tarekat modern) yang tidak saja mencerminkan atas aktualisasi diri dengan komunitasnya, namun ritualitas ketarekatan perlu diselaraskan dengan terbentuknya keseimbangan tatanan sosial untuk meraih pilihan hidup lebih baik. Karena demikian, sufisme dalam tahapan ini tidak saja berarti mengoptimalkan dzikir ritualitas ketarekatan, namun juga perlu diiringi dengan optimalisasi fungsi fikir dalam rangka tercapainya tujuan keagamaan secara lebih luas. Begitupula pada aspek kepemimpinan, peran mursyid tidak saja terbatas pada kepemimpinan ritual, pesantren, namun juga organisasi sosial kemasyarakatan

⁴³ Muhammad Masyhuri, "Transisi Tarekat Urban dalam Merespon Modernitas: Telaah Pembentukan Identitas Kediri di Kalangan Penganut Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah Jember." (Disertasi: Universitas Airlangga Surabaya, 2017), ix.

secara luas. Berdzikir dalam ritual ketarekatan tidak saja bermakna pada pencapaian keintiman dengan Tuhan (liqa') yang bersifat personal, namun lebih pada apa bentuk ekspresi dari kedekatan dengan Tuhan itu pada aspek sosial sesungguhnya.⁴⁴

Gerakan sosial politik kaum tarekat (sufisme) pada abad ke-20 memang berbeda dengan gerakan-gerakan mereka sebelumnya, terutama pada abad ke-19. Pada abad tersebut gerakan ini seringkali tampil dalam perlawanan rakyat melalui pemberontakan fisik terhadap kolonialisme Barat.⁴⁵ Maka, pada permulaan abad ke-20 perlawanan antikolonial mereka jarang terjadi dalam gerakan-gerakan radikal. Gerakan kaum tarekat pada abad itu ditunjukkan dengan perlawanan terhadap pemerintah Belanda dan pendudukan Jepang dalam bentuk proses penguatan basis sosial keagamaan. Kemudian gerakan mereka sesudah kemerdekaan Indonesia ditunjukkan dalam proses partisipasi politik dan kerjasama dengan pemerintah atau kekuatan sosial politik bagi perjuangan kemerdekaan dan pembangunan bangsa.

Demikian pula bahwa basis sosial penganut (murid-murid tarekat) pada dua periode sejarah abad ke-20 itu juga mengalami perubahan. Perubahan yang terjadi pada periode sebelum kemerdekaan lebih banyak datang dari masyarakat petani di pedesaan, sedangkan perubahan sesudah kemerdekaan datang dari kalangan masyarakat kota. Karena itulah kaum tarekat memainkan peranan yang tidak kalah penting dari pada gerakan-gerakan pembaruan Islam seperti Sarekat Islam, Muhammadiyah, Persatuan Islam dan Nahdlatul Ulama' (NU).⁴⁶

Gerakan sufisme kaum tarekat berdasarkan doktrin sufi dijabarkan dalam pengembangan ajaran serta ritual tarekat dapat tumbuh dan berkembang sebagai gerakan sosial-politik. Gerakan ini berlangsung dalam hubungan kaum tarekat dengan pemerintah yang berkuasa ataupun keterlibatan mereka dalam situasi sosial-politik yang dihadapi. Gerakan-gerakan yang ditimbulkan oleh kaum tarekat berlangsung dan terus berubah sesuai dengan dinamika sosial-politik di Indonesia. Namun, gerakan sosial politik tersebut juga didasarkan pada perubahan interpretasi kaum tarekat terhadap pengembangan doktrin sufi dengan memodifikasi gerakan-gerakan tarekat yang disesuaikan dengan perubahan sosial-politik selama abad ke-20. Oleh karena itu, masing-masing tarekat tumbuh dan berkembang melalui peran-peran keagamaan atas kebutuhan spiritual dan moral masyarakat yang didukung perubahan perilaku hubungan sosial-politik. Hubungan kaum tarekat dengan masyarakat dan pemerintahan selalu bertolak dari proses interaksi guru-murid, yang dikembangkan dalam gerakan keagamaan dan sosial-politik. Interaksi tersebut berpengaruh terhadap hubungan timbal balik dengan pemerintah, partai-partai politik, dan organisasi-organisasi massa.⁴⁷

Sistem hubungan guru-murid pada masing-masing tarekat dikembangkan melalui aktivitas-aktivitas ritual, pendidikan, dan dakwah. Aktivitas keagamaan ini

⁴⁴Ibid.,xi-xii.

⁴⁵ Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888: Kondisi, Jalan Peristiwa, dan Kelanjutannya; Sebuah Studi Kasus Mengenai Gerakan Sosial di Indonesia*, terj. Hasan Basri dan Bur Rasuanto (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 208.

⁴⁶ Baca lengkapnya dalam Dudung Abdurrahman, "Gerakan Sosial-Politik Kaum Tarekat di Priangan Abad XX," (Disertasi: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008), 2-3

⁴⁷ Ibid., 266.

berfungsi sebagai media hubungan sosial-politik. Adapun peranan sosial-politik melalui media-media itu berlangsung sebagai berikut: *pertama*, kaum tarekat melakukan mobilisasi sosial dan gerakan untuk mengembangkan politik nasionalisme dan anti penjajah pada akhir pemerintahan Belanda dan semasa pendudukan Jepang. Perilaku politik mereka berlangsung dalam proses *antagonistik* terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah kolonial. Peranan kaum tarekat pada masa ini memperoleh dukungan masyarakat karena perilaku politiknya tersebut. Selain itu, masyarakat menjadikan tarekat sebagai jalan ruhaniah dan kekuatan kharismatik mursyid serta menjadikan gerakan tarekat itu sebagai pelindung dari tantangan kekuasaan pemerintah kolonial. *Kedua*, peran sosial-politik kaum sufi (tarekat) melalui media-media gerakan keagamaan di atas bertahan pada masa kemerdekaan Indonesia. Namun, hubungan sosial-politik mereka berpola kerjasama timbal-balik dengan pemerintah, baik proses pencarian identitas bangsa dan negara pada masa Orde Lama maupun proses pembangunan pada masa Orde Baru. Kaum tarekat mengembangkan hubungan secara *akomodatif* dan *partisipatif* terhadap politik pemerintah. Mereka selalu mendukung negara yang sah sepanjang pemerintah melindungi dan mensejahterakan masyarakat khususnya masyarakat Muslim. Sementara itu, hubungan sosial-politik kaum tarekat dengan kekuatan-kekuatan sosial-politik berlangsung dalam proses dukungan mereka secara independen terhadap partai-partai politik. Dalam hal ini, komunitas kaum tarekat menempuh cara yang berbeda-beda tergantung kecondongan politik serta kreasi guru tarekat dalam mengerakkan penganutnya untuk mendukung suatu partai.⁴⁸

Simpulan

Dalam kajian di atas dapat disimpulkan, mahasiswa sebagai *agent of change* dirasa urgen dalam memiliki wawasan kebangsaan. Karena wawasan tersebutlah sebagai motor baginya untuk mempertahankan kedaulatan berbangsa dan bernegara. Selain itu, kaum sufi pada kalangan mahasiswa juga perlu melakukan gerakan *partisipatif* dan *akomodatif* terhadap politik pemerintahan sebagai bentuk aktualisasi *jihad fii sabilillah* dan revitalisasi ladang amal saleh secara horizontal. Mengingat *branding* dari gerakan sufi sendiri lebih cenderung secara spiritual belaka. Sehingga perjalanan mahasiswa dalam melakukan aktivitas semakin meminimalisir degradasi akhlak. Karena dalam ajaran tasawuf sendiri adalah sebuah pantangan melakukan perilaku negatif.

⁴⁸ Ibid., 266-268. Baca juga Muhamad Basyrul Muvid, *Para Sufi Moderat: Melacak Pemikiran dan Gerakan Spiritual Tokoh Sufi Nusantara Hingga Dunia* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2019), 39-43.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Nawawi, Muhyiddin Ibn Syaraf. *Al-Arba'in al-Nawawiyyah*. 1426 H: Islamic Propagation Office In Robwah, 1426.
- Adiansah, Wandu. 2019. *Person in Environment Remaja pada Era Revolusi Industri 4.0*. Jurnal Pekerjaan Sosial. Vol. 02. No. 01.
- Beni, Herman, and Arief Rachman. "MEDIA SOSIAL DAN RADIKALISME MAHASISWA." *ORASI: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 10, no. 2 (December 16, 2019): 191–203.
- Farhan. 2016. *Islam dan Tasawuf di Indonesia: Kaderisasi Pemimpin Melalui Organisasi Matan*. Jurnal Esoterik. Vol. 02. No. 01.
- Fathurahman, Syekh Muhammad Akbar. 2016. *Jalan Menuju Tuhan*. Jakarta: Grasindo.
- Gunawan. 2019. *Mencari Peluang di Era Revolusi Industri 4.0 untuk Melalui Era Disrupsi 4.0*. Jakarta: Queensher Publisher.
- Hanurawan, Fattah. "SIKAP MAHASISWA TERHADAP PENGGUNAAN DISKUSI ISU-ISU KONTROVERSIAL." *Jurnal Ilmu Pendidikan* 18, no. 2 (Desember 2012): 135–141.
- Hatta, M. 2019. *Implementasi Isi atau Materi Pendidikan (Iman, Islam, Ihsan, Amal Saleh, Dan Islah) Di SD Muhammadiyah 7 Pekanbaru*. Indonesian of Jurnal Islamic Education Management. Vol 02. No. 02.
- Kabbani, Syaikh Muhammad Hisyam. 2007. *Tasawuf dan Ihsan*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Mahdi. 2012. *Urgensi Akhlak Tasawuf dalam Kehidupan Masyarakat Modern*. Jurnal Edueksos. Vol. 01. No. 01.
- Nabil, Muhammad. 2018. *Membumikan Tasawuf di Tengah Krisis Spiritualitas Manusia Abad Modern Pandangan Sayyed Hossein Nasr*. Jurnal Esoterik. Vol. 04. No. 02.
- Kurnia PS, Alaika M Bagus. *Hadiah Untuk Wong Kampung: Sebuah Amaliah Aswaja*. Surabaya: Idea, 2019.
- Rakhman, Itmam Aulia. 2018. *Urgensi Tasawuf dalam Membentuk Kepribadian Umat (Telaah Keberagamaan dengan Pendekatan Psikologi Humanistik)*. Jurnal Esoterik. Vol. 04. No. 02.
- Saifuddin. "RADIKALISME ISLAM DI KALANGAN MAHASISWA (Sebuah Metamorfosa Baru)." *Analisis* 11, no. 1 (June 2011): 17–32.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* Vol. 02. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* Vol. 13. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* Vol. 10. Jakarta: Lentera Hati.
- Siregar, Lindung Hidayat. 2009. *Sejarah Tarekat dan Dinamika Sosial*. Jurnal MIQOT. Vol. 33. No. 02.