

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perspektif studi Islam memandang sufisme (tasawuf) merupakan salah satu bentuk ekspresi pengalaman keagamaan umat Islam. Ia muncul di tengah-tengah kesibukan para ulama dengan minat, kapasitas, dan prioritasnya masing-masing untuk menyusun dan menulis berbagai risalah dan kitab-kitab yang berhubungan dengan setiap masalah. Para ahli fikih menulis buku-buku fikih, para ahli hadits menulis dan menghafal sunnah, para ulama Ilmu Kalam mengkaji berbagai masalah akidah, sementara para mufassir menyusun buku-buku tafsir dan ilmu-ilmu Alquran. Setiap mereka mengerahkan segenap kemampuannya pada bidang masing-masing hingga melampaui cakrawala tertinggi untuk menunjukkan hakikat-hakikat Islam yang luhur tanpa pernah membiarkan ada ruang bagi munculnya ketidakjelasan dan kebingungan.

Para ilmuwan Islam, seperti juga para ulama tersebut di atas menaruh perhatian besar terhadap aspek spiritual dan rohani, seperti jati diri manusia, dasar kehidupan dan segala yang ada di baliknya, esensi serta hakikat manusia dan alam semesta, dan berbagai masalah lainnya, serta berusaha untuk menuntun perhatian semua manusia ke arah segala yang ada di balik semua entitas. Mereka adalah para sufi yang menekankan kepada riyadhah-riyadhah pribadi, kehidupan spiritual, penjernihan hati, dan penyucian jiwa.¹ Singkatnya, mereka mengembangkan berbagai arus dan jalan tasawuf dengan memahami agama secara komprehensif dari berbagai aspeknya agar senantiasa hidup, merasa, dan memahami agama dengan baik, paling tidak, menurut keyakinan mereka.

Kehidupan mereka disandarkan pada landasan praktik yang berkaitan langsung dengan kondisi hati. Praktek-praktek zuhud, puasa sepanjang hari, dan shalat dan membaca al-Qur'an di malam harinya adalah perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh umat Islam sejak masa sahabat Nabi s.a.w. di antara sahabat yang

¹ Fethullah Gülen, "Asal-Usul Tasawuf," <https://fgulen.com/id/karya-karya/makalah/asal-usul-tasawuf>. Diakses 02/09/2021, Pukul 21.00 WIB.

terkenal dengan hal itu antara lain Abu al-Darda', Abu Dzar al-Ghiffari, Bahlul ibn Zaubaid, dan Kahmas al-Hilali. Sejak itu pada setiap abad muncul para sufi terkenal seperti Hasan Basri pada abad I H (642-728M), Rabi'ah al-Adawiyah H. (w. 801M/185 H) Ali Syaqiq al-Balkhy, Ma'ruf al-Karkhy dan Ibrahim bin Adham pada abad II H.²

Berdasarkan kepada sejarah pemikiran tasawuf dalam Islam seperti yang dijelaskan oleh Jemil Firdaus³, tampaknya, penghayatan, pengalaman, dan praktek keagamaan seperti yang ditunjukkan oleh pengamal tasawuf menimbulkan perselisihan dan pertentangan pandangan. Bahkan pada beberapa kasus sampai berujung pada saling menuding sesat dan kafir. Atas kenyataan tersebut, dilakukan upaya-upaya untuk mengadakan rekonsiliasi antara pihak yang berbeda pandangan di kalangan umat Islam, sebagaimana yang telah diupayakan oleh beberapa ulama' seperti Muhammad al-Ghazali dalam kitab *Ihya Ulum al-Din*-nya. Dalam kitabnya tersebut, ia berupaya untuk menghidupkan kembali pengalaman ilmu-ilmu agama dengan pendalaman spiritualitas tasawuf. Ia juga berupaya mendekatkan tasawuf dan syari'at, agar tidak terjebak pada ritual ibadah tanpa ruh. Demikian juga ia menyadarkan para sufi untuk lebih mawas diri dalam ritual ibadah yang harus sejalan dengan syari'at.⁴

Sufisme dan tarekat telah dikritik keras sepanjang sejarah Islam. Seperti kritik keras dari A.J. Arberry, yang mencela posisi tarekat di Mesir, para ahli Barat percaya bahwa tarekat adalah gerakan yang akan ditinggalkan dan hilang.⁵ Clifford Geertz (1989) mengungkapkan bahwa tarekat-tarekat hanyalah perkumpulan mistik yang cenderung rahasia yang diikuti oleh orang-orang berusia lanjut. Eksistensi

² Aly Mashar, "Tasawuf: Sejarah, Madzhab, dan Inti Ajarannya", *Al-A'raf Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XII, No. 1, Januari – Juni 2015, 103.

³ Lihat Jemil Firdaus Kairo, "Karakteristik Neo-Sufisme Sejarah Baru Tasawuf", dalam http://www.kompasiana.com/jemilfirdaus/karakteristik-neo-sufisme-sejarah-baru-tasawuf_55289f8f6ea834994c8b45ab diakses tanggal 20 November 2016.

⁴ Muhammad al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, (Beirut: dar al-Fikr, 1980), 17.

⁵A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam* (London: George Allen dan Unwin, 1950), 122.

kelompok tarekat ini, meskipun tidak musnah sama sekali, telah merosot jumlahnya semenjak bangkitnya arus modernisasi yang menantanginya dengan keras.⁶

H. Lammens berpendapat bahwa sufisme mengalami kemerosotan seiring dengan terbukanya pengaruh Barat terhadap negeri-negeri Muslim. Karena serangan dari elit Muslim modern pada pertengahan abad kedua puluh, Louis Massignon percaya bahwa zaman sekarang adalah akhir yang efektif dari tasawuf dan tarekat. Tasawuf dan tarekat dianggap hanya cocok untuk masyarakat pedesaan dan orang buta huruf; Secara khusus, ceramah tasawuf dan pelajaran tarekat praktis dianggap sebagai artefak klasik yang tidak akan ada lagi dalam kehidupan sosial politik masyarakat modern.⁷

Secara sosio-religius, iklim masyarakat Indonesia berpotensi pada tumbuh kembangnya sufisme dalam bentuk ordo-ordo sufi (*sufi orders*) atau dikenal dengan istilah *tharîqah*. Setiap terbentuknya tarekat, ordo-ordo sufisme ini memiliki keunikan tersendiri bagi para pengikut dari kalangan dengan latar belakang tertentu.⁸ Namun dengan sifat tradisionalnya, tarekat menjadi daya tarik bagi para ulama, sehingga menciptakan dua sisi yang saling melengkapi; (1) sisi intelektual/cendekiawan rasional masuk ke dalam tarekat dan memberikan garis dasar baru, dan (2) sisi para anggota tarekat yang memperbarui diri dengan motivasi yang mendorong minat terhadap tarekat, baik berdasarkan doktrin, rasional, moral, dan psikologis. Motivasi ini terjalin dan saling mendukung dalam proses internalisasi dalam kesadaran individu. Oleh karena itu, peran sufisme dan tarekat yang berasal dari berbagai minat kalangan masyarakat memberikan ketahanan masyarakat menghadapi kenyataan kehidupan, terutama kehidupan modern saat ini.⁹

⁶Ahmad Amir Aziz, "Kebangkitan Tarekat Kota," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 50, no. 5 (2013): 59–83.

⁷Zaprul Khan, *Ilmu Tasawuf Sebuah Kajian Tematik* (Depok: Raja Grafindo Persada, 2016), vii–viii.

⁸Saifuddin, Wardani, and Dzikri Nirwana, "Tarekat dan Intelektualitas: Studi Keterlibatan Kalangan Intelektual dalam Tarekat Tijaniyah di Kota Banjarmasin," *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 15, no. 1 (2016): 1–14.

⁹Saifuddin, *Tarekat dan Intelektualitas*, 12.

Upaya-upaya sufisme dan tarekat untuk memadukan aspek penghayatan keagamaan Islam baik dalam aspek eksoterik maupun esoterik masih terus bergulir, hingga di era modern saat ini. Hal tersebut memunculkan apa yang diistilahkan dengan tasawuf modern atau Neo-Sufisme yang memiliki karakter berbeda dengan sebelumnya. Model Tasawuf modern mengiringi perkembangan zaman dan eranya masing-masing, bersamaan dengan kemunculan tokoh-tokohnya dari waktu ke waktu. Neo-sufisme atau tasawuf modern menciptakan sejarah baru periode tasawuf yang memiliki ciri khasnya tersendiri dan menjadikannya berbeda dari model tasawuf sebelumnya.

Neo-sufisme atau tasawuf modern menciptakan sejarah baru periode tasawuf yang memiliki ciri tersendiri. Gagasan neo-sufisme boleh dikatakan sebagai fenomena baru yang muncul pada abad ke-19 dan 20-an. Namun jika diamati lebih jauh, gagasan tersebut sudah ada pada abad-abad sebelumnya, dan terus mengalami perkembangan untuk menyesuaikan dengan kondisi modern. Istilah Neo-Sufisme muncul untuk menggambarkan suatu bentuk pembaharuan dalam tasawuf dengan istilah *reformed sufism* seperti yang diperkenalkan pertama kali oleh Fazlur Rahman (1919-1988).¹⁰

Perkembangan neo-sufisme menandakan terjadinya peningkatan kesadaran spiritualitas keimanan, di mana tasawuf menjadi pendekatan untuk mendapatkan kesempurnaan spiritualitas Islam. Sebagaimana telah banyak dijelaskan dalam berbagai penelitian, tasawuf adalah aktualisasi satu dari tiga pilar penting dalam ajaran Islam, yaitu syariah, aqidah, dan ihsan. Tasawuf sangat berkaitan dengan pilar ihsan sebagai sikap dan perilaku dari individu yang benar-benar menghamba kepada Tuhannya, yang diekspresikan dalam bentuk-bentuk budi pekerti luhur terhadap sesama manusia dan sesama makhluk Tuhan di muka bumi ini; hal ini mengantarkan seseorang pada sebuah jalan yang disebut tasawuf.¹¹

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa: Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), 15.

¹¹ Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan, Dan Tarekat: Kebangkitan Agama Di Jawa* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), .

Menurut Fazlur Rahman, karakter “tasawuf lama” perlu direformasi dan dikembalikan kepada keasliannya. Karakter ekstatis dan metafisisnya diganti dengan ajaran syari’ah substantif yang mampu beradaptasi dengan modernitas. Oleh karena itu, sejatinya neo-sufisme berada dalam ruang lingkup kendali syari’ah yang berlandaskan kepada dasar ajaran Islam yaitu al-Qur’an dan al-Sunnah yang senantiasa memiliki relevansi dengan zaman. Beberapa ulama’ klasik juga telah berupaya mengembalikan tasawuf dalam pangkuan syari’ah, seperti yang dilakukan oleh Ibn Taimiyyah (w.728 H) yang kemudian dilanjutkan oleh muridnya, Ibnu Qayyim al-Jauziyah.¹²

Upaya yang sama dilakukan oleh salah seorang ulama’ Indonesia, yaitu Buya Hamka (Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah) dengan menampilkan istilah “Tasawuf Modern” yang memiliki kesamaan nuansa dan visi dengan istilah neo-sufisme yang dicetuskan oleh Fazlur Rahman. Keberadaan neo-sufisme sesungguhnya mengkritik syari’ah dan juga tasawuf lama “tertentu”. Neo-sufisme cenderung mengkritik pemahaman *syari’ah oriented* yang legal-formal dan terkesan sangat eksoteris, ritual tanpa ruh, dan ibadah yang gersang tanpa pemaknaan. Neo-Sufisme lebih menekankan aspek rekonstruksi moral sosial suatu masyarakat yang diyakini menjadi terapi efektif dalam menciptakan kesadaran manusia agar lebih manusiawi dalam melangsungkan kehidupan mereka.

Neo-sufisme juga mengkritik ajaran tasawuf lama yang menabur paham isolatif, pasif, individualistik, dan bahkan dipandang tidak proporsional dalam menyikapi kehidupan dunia. Menolak taklid dan mengklaim bahwa individu Muslim memiliki hak untuk melakukan ijtihad. Akibatnya, Neo-Sufisme mendorong umat Islam untuk mengembangkan kompetensi intelektual dan kemampuan untuk melakukan ijtihad daripada sekadar taklid kepada ulama tanpa syarat.

¹² A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: PT. Rajawali Press, 1999). Lihat pula Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota: Berfikir Jernih Menemukan Spiritualitas Positif*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), 159.

Tasawuf tradisional dihadapkan pada realitas sosial yang merugikan kemajuan Islam, Neo-Sufisme, di sisi lain, mendorong adanya tekad politik dan patriotisme yang luhur. siap menghadapi tantangan dan menghasilkan solusi positif dan perubahan terhadap imperialisme Barat, khususnya pada abad ke-18.¹³ Dengan kata lain, munculnya neo-sufisme merupakan respon, kritik, dan rekonstruksi sosial serta moral masyarakat muslim di zaman modern terhadap tasawuf lama yang cenderung individualis, pasif, dan hanya memperhatikan kepentingan ukhrawi tetapi kurang peka dan kritis terhadap masalah-masalah baru yang dihadapi umat muslim di zaman modern.

Munculnya corak aktifitas neo-sufisme menjadi salah satu usaha yang dilakukan umat muslim untuk melakukan berbagai perubahan dalam masyarakat muslim melalui anjuran untuk terus berusaha, belajar, berkarya, dan bekerja keras secara mandiri agar mampu memecahkan masalah-masalah baru, serta memelihara eksistensinya dalam kehidupan sosial dan entitas budaya. Hal demikian dipandang lebih baik dari pada menunggu datangnya intervensi dan pertolongan eskatologis dari Tuhan – yang dalam ajaran teologi – disebut sikap berserah diri (*jabariyah*). Pendek kata, neo sufisme lebih bercirikan sikap progresif – yang dalam ajaran teologi – disebut sikap mau terus berusaha (*qadariyah*).

Berdasarkan uraian tersebut di atas, penelitian ini memahami bahwa kemunculan neo-sufisme tidak berdiri sendiri. Meminjam logika yang banyak digunakan dalam ajaran filsafat dialektika,¹⁴ neo-sufisme muncul sebagai antitesis atas paham sufisme lama.¹⁵ Antithesis tersebut ditandai misalnya dengan

¹³ Azyumardi Azra, *Tasawuf dan Tarekat* (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2002), 379.

¹⁴ Istilah dialektika berasal dari berbagai dialog komunikasi sehari-hari, yakni pendapat-pendapat yang dilontarkan ke hadapan publik dan kemudian muncul tantangan terhadap pendapat tersebut. Kedua posisi yang saling bertentangan ini didamaikan dengan sebuah pendapat yang lebih lengkap. Proses tersebut disebut *aufgehoben* atau dinamakan falsafah kuadrat, karena sepenuhnya kebenaran terakhir ini mempunyai tingkat yang lebih tinggi dari kebenaran sebelumnya, terutama setelah ia mengalami kritik koreksi. Baru kemudian disadari bahwa falsafah kuadratnya ternyata merupakan awal dari suatu pengertian dialektika dalam filsafat Hegel. Tjahjo Hardjo, *Dialektika*, artikel dalam <http://tjahjorahardjo.wordpress.com/2012/03/16/dialektika/> diakses tanggal 28 November 2016.

¹⁵ Istilah dialektika sendiri berasal dari ajaran Hegel yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang terdapat di alam semesta itu terjadi dari hasil pertentangan antara dua hal dan yang menimbulkan hal lain lagi secara terus-menerus. Dilihat dari segi asal-usul kata (etimologi), term “dialektika” berasal dari bahasa Latin (*dialectica*), bahasa Inggris (*dialectic*), dan dalam bahasa Arab

keterbukaan dan penerimaan terhadap entitas budaya baru dan upayanya untuk memelihara eksistensinya dalam kehidupan sosial. Semangat inklusif seperti ini dapat disaksikan bahwa corak-corak sufisme di berbagai tempat selalu menyerap beberapa unsur atau entitas budaya setempat yang dipadu dengan ajaran pokok sufisme.

Salah satu aspek dari entitas budaya tersebut adalah etnisitas (*ethnicity*) yang merupakan salah satu ciri penting sebagai identitas suatu kelompok masyarakat tertentu. Fahaman sufisme yang memadukan nilai-nilai etnisitas di dalamnya disebut sebagai sufisme etnik. Pergeseran pemikiran dari paham sufisme lama ke sufisme baru (*neo-sufism*) dan kemudian ke 'sufisme etnik' menggambarkan kecenderungan dan sifat dasar manusia untuk senantiasa berubah dan berpikir kritis serta radikal dalam menjawab masalah-masalah baru yang dihadapinya. Munculnya masalah-masalah baru dan proses perubahan sosial secara umum akan selalu mendorong manusia untuk terus berpikir, berubah, dan melakukan perubahan. Inilah yang terjadi dalam tradisi sufisme hingga sampai kepada bentuknya yang khas, 'sufisme etnik'.

Penelitian ini mengamati fenomena integrasi tradisi lokal dan entitas budaya Sunda sebagai etnis mayoritas di Jawa Barat dalam tradisi sufisme Islam, yang disebutkan dalam penelitian ini sebagai "sufisme etnik". Munculnya 'sufisme etnik' sebagai sintesis dari adanya 'neo-sufisme' dan 'sufisme lama'. Dalam perkembangan setiap pemahaman terus berubah dan berdialektika sesuai dengan tuntutan pemikiran, sikap, dan pengamalan keagamaan setiap masyarakat. Demikian halnya, sufisme kontemporer beradaptasi dan berakulturasi dengan konteks kekinian dan bermetamorfosis menjadi corak pemahaman sufisme baru yang khas dan disesuaikan dengan budaya dan kultur daerah setempat. dalam konteks ini peneliti menggarisbawahi penelitian ini untuk mengeksplorasi

setara maknanya dengan term (مجادلة). Sedangkan dilihat dari segi pengertian secara istilah (terminologi), dialektika adalah segala sesuatu yang secara sepintas lalu kelihatannya benar dan sesudah dipertimbangkan kembali terbukti salah, tetapi sesudah dipikirkan lebih dalam dan terperinci, sehingga jika terbukti dapat diterima kembali kebenarannya. Dialektika juga dapat diartikan dengan berbahasa dan bernalar dengan dialog sebagai cara untuk memecahkan suatu masalah. Lihat Jamil Saliba, *Mu'jam Falsafi*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubani, 1982), hlm. 539.

pemahaman sufisme yang beradaptasi dengan budaya lokal Sunda dalam istilah ‘sufisme etnik Sunda’.

Jawa Barat memiliki ciri-ciri kebudayaan yang khas dan menarik untuk dikaji. Jawa Barat identik dengan etnis Sunda, Tanah Sunda, Tatar Sunda, atau Pasundan dalam sistem kebudayaan di Indonesia, tidak hanya menunjuk pada jenis etnis, tapi juga menunjuk letak geografis dan budayanya yang khas. Sunda dikenal dengan orang atau sekelompok orang yang tinggal di dataran Sunda, hidup dan dibesarkan dalam lingkungan budaya Sunda, serta menghayati dan mengamalkan nilai-nilai budaya Sunda. Suku Sunda yang memiliki sub suku yang relatif sedikit dibandingkan dengan suku lain yang terdapat di Nusantara. Kebudayaan Sunda adalah kebudayaan orang Sunda yang hidup, tumbuh dan berkembang di kalangan orang Sunda yang pada umumnya berdomisili di tanah Sunda.¹⁶

Penelitian ini mengkaji Etnik Sunda, dengan argumen yang digunakan oleh Retno Hanggarani Ninin, “*The Self of Sundanese Ethnic: Interdependent Construal and Religious Self*” (2015), bahwa: (1) mereka adalah salah satu dari sedikit suku bangsa di Indonesia yang tidak memiliki banyak sub suku dan masyarakatnya masih berhubungan cukup kuat dengan kebudayaannya sehingga memiliki jati diri budaya; dan (2) seperti budaya Minang dan Bali, orang Sunda sangat dipengaruhi oleh agama (Islam dalam budaya Sunda dan Minang dan Hindu dalam budaya Bali). Dengan kata lain, agama dipengaruhi oleh budaya Sunda, sehingga kultur orang Sunda tidak dapat dipisahkan dari religiusitasnya.¹⁷

Penelitian ini mengkaji tentang keagamaan dalam budaya etnik Sunda di Jawa Barat yang secara umum mempunyai kemiripan dengan tradisi keagamaan dan budaya masyarakat muslim di daerah lainnya, misalnya Islam dalam budaya Sunda dan Minang dan Hindu dalam budaya Bali tersebut. Namun demikian, tentu terdapat bentuk-bentuk yang khas yang dapat dibedakan dengan tradisi di kelompok etnik lainnya. Hal itu yang ditemukan pula dalam praktek-praktek keagamaan pada

¹⁶ Retno Hanggarani Ninin, “The Self of Sundanese Ethnic: Interdependent Construal and Religious Self,” *Asian Social Science* 11, no. 16 (2015): 1, <https://doi.org/10.5539/ass.v11n16p1>.

¹⁷ Ninin, *The Self of Sundanese Ethnic*, 2.

masyarakat muslim Sunda di Jawa Barat yang beberapa di antaranya dipengaruhi oleh nilai-nilai lokalitas kesundaan (etnik Sunda) di dalamnya.

Uraian di atas adalah argumen penelitian ini yang memfokuskan pada kajian fenomena sufisme yang bermuatan nilai-nilai etnisitas di kalangan masyarakat muslim Sunda di Jawa Barat. Etnik Sunda memiliki dan bermuatan nilai-nilai lokalitas tersebut adalah dalam praktek-praktek di kalangan penganut sufisme (tasawuf) sehingga tampak ada nuansa 'etnik Sunda' dalam praktek sufisme tersebut yang tampak berbeda dengan corak sufisme dalam masyarakat muslim di tempat lain. Beberapa pendapat menyebut penyatuan nilai-nilai agama dan etnisitas tersebut sebagai akulturasi agama dan budaya. Dengan demikian, sufisme etnik: studi fenomenologi terhadap pemahaman tasawuf dalam masyarakat muslim Sunda sangat menarik untuk dikaji dalam ranah *religious studies*.

B. Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, dapat diketahui adanya pertemuan agama sebagai anutan dengan unsur-unsur tempatan (*local values*) yang menjadi bagian dari fenomena masyarakat etnik. Hal ini didasarkan kepada argumen sebagai berikut:

Pertama, munculnya sufisme etnik merupakan sintesis dari neo-sufisme, dan neo-sufisme juga merupakan antitesis dari sufisme lama; *kedua*, sufisme etnik muncul sebagai pertemuan antara tradisi agama dengan tradisi kearifan lokal (local wisdom), serta; *ketiga*, sufisme etnik muncul sebagai semangat baru dari masyarakat modern yang ingin menampilkan corak pemahaman agama dan pengamalannya yang direduksi dari nilai-nilai tradisi dan budaya lokal. Oleh karena itu, fokus utama terhadap persoalan utama yang ingin dikaji dalam penelitian ini akan dibatasi hanya untuk menjawab pertanyaan inti yaitu *bagaimana kajian fenomenologi terhadap sufisme etnik yang direduksi dari pemahaman tasawuf dalam masyarakat muslim Sunda?*

Fokus masalah yang telah dirumuskan di atas, diuraikan dalam beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana unsur-unsur sufisme dalam kearifan lokal masyarakat Sunda?
2. Bagaimana pemahaman masyarakat muslim Sunda terhadap tasawuf ?
3. Bagaimana pemahaman masyarakat muslim Sunda dalam tradisi Sunda modern?
4. Bagaimana implikasi sufisme etnik dalam hubungan masyarakat masyarakat muslim Sunda?

C. Tujuan Penelitian

Mengacu kepada pertanyaan inti yang telah dirumuskan sebelumnya, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan menganalisis:

1. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji unsur-unsur sufisme dalam kearifan lokal masyarakat Sunda.
2. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji pemahaman masyarakat muslim Sunda terhadap makna tasawuf dalam ajaran Islam dan pengamalannya dalam kehidupan sosial dan budaya lokal hingga melahirkan Sufisme Etnik.
3. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisa pemahaman dan pengalaman masyarakat muslim Sunda terhadap makna tradisi-tradisi Sunda dalam kehidupan sosial dan budaya lokal di tengah masyarakat modern.
4. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisa pemahaman masyarakat muslim Sunda tentang implikasi Sufisme Etnik terhadap harmonisasi hubungan masyarakat dalam kehidupan keberagamaan.

D. Kegunaan Penelitian

Penelitian tentang sufisme etnik merupakan pengembangan dari berbagai hasil penelitian yang mengkaji sufisme atau tasawuf. Secara umum, kegunaan akademis dalam penelitian ini untuk mengembangkan hasil-hasil penelitian sebelumnya tentang paham sufistik di lingkungan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI). Secara khusus, kegunaan akademis dalam penelitian ini untuk mengembangkan keilmuan studi agama-agama yang memiliki fokus kajian pada agama, baik secara interdisipliner maupun multidisipliner, terutama mengenai

pertemuan tradisi agama dengan tradisi etnik tertentu di mana agama dipengaruhi oleh unsur etnisitas yang diamalkan dalam tradisi-tradisi di masyarakat etnis.

Penelitian ini juga berguna secara praktis untuk meningkatkan wawasan dan pengetahuan masyarakat tentang perubahan ajaran tasawuf lama (sufisme lama) ke tasawuf baru (neo-sufisme) yang dikemas ke dalam wajah baru yang bercorak lokal (sufisme etnik). Namun yang paling utama adalah memberikan pemahaman secara mendalam kepada umat muslim bahwa sufisme etnik dan pengamalan agama dalam tradisi ritual masyarakat muslim Sunda merupakan bagian dari khazanah pemikiran Islam aktual di tengah problematika masyarakat modern saat ini.

E. Kerangka Pemikiran

Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi untuk mengamati agama. Penelitian terhadap fenomena agama mengarahkan kajian kritis pada elemen-elemen agama, termasuk pemahaman dan pengalaman keagamaan. Penelitian studi agama-agama terhadap fenomena agama mengarahkan pengamatannya kepada tiga persoalan keilmuan, yaitu; (1) fenomena agama sebagai realitas keilmuan sebagaimana fenomena sosial dalam sosiologi; (2) membangun pemahaman dialogis antara agama sebagai doktrin-normatif dengan agama sebagai historis-empiris; (3) masalah dialog antaragama pada tataran realitas doktrin-normatif, maupun tataran realitas historis-empiris melibatkan hubungan antarumat beragama.¹⁸

Sejarah fenomenologi berawal dari aliran filsafat yang berkembang di Eropa Barat pada abad pertengahan. Fenomenologi menjadi aliran filsafat sekaligus metodologi kajian ilmu sosial yang menonjol berkat kerja keras Edmund Husserl (1859-1938). Fenomenologi tidak hanya sebagai aliran filsafat akan tetapi lebih sebagai metodologi penelitian. Fenomenologi secara kritis dapat dianggap sebagai gerakan filosofis yang memberikan metode penelitian sosial dan efek emansipatoris implisit terhadap responden. Responden diposisikan sebagai subjek yang menjadi

¹⁸Sokhi Huda, “Studi Agama-Agama (Wacana Pengantar Metodologis)” (Jombang, 2002),2.

aktor sosial dalam kehidupan sehari-hari sebagai akibat dari dampak tersebut.¹⁹ Lebih jauh Husserl menyatakan, “*Fenomenologi harus kembali kepada data dan bukan pada pemikiran, yakni pada halnya sendiri yang harus menampakkan dirinya sendiri. Pengetahuan sejati adalah kehadiran data dalam kesadaran budi dan bukan rekayasa pikiran untuk membentuk teori.*”²⁰

Fenomenologi sebagai pendekatan agama berurusan dengan area yang begitu rumit dan kompleks seperti pemahaman keagamaan suatu individu atau masyarakat, yang seringkali dikaburkan oleh prasangka, idealisme, ketidakamanan, inspirasi, kenafian, tekanan institusional, rasionalisme yang mengerikan, fideisme yang aneh²¹, dan sebagainya telah banyak untuk berkontribusi pada pertanyaan manusia lainnya dalam upaya mencapai objektivitas empati, atau subjektivitas netral. Dengan kata lain, sebagaimana ditegaskan Ninian Smart, “*Anda harus tahu apa datanya jika Anda menjelaskannya. Data manusia, terutama ketika diarahkan pada hal yang transenden, yang memang akan memiliki kerumitan tersendiri.*”²²

Di dalam aplikasinya, fenomenologi yang digunakan dalam penelitian tentang sufisme etnik ini mengikuti pendekatan di dalam kajian ilmu sosial-kemanusiaan ditekankan pada hal-hal berikut: (1) Fenomenologi terfokus pada penampakan sesuatu; (2) Fenomenologi memperhatikan secara keseluruhan, dengan menguji sebuah entitas dalam berbagai sudut pandang, sudut pandang dan perspektif sehingga unifikasi visinya didapatkan; (3) Fenomenologi mencari makna dari penampakan, sehingga didapatkan esensinya melalui intuisi dan refleksi atas

¹⁹ Stefanus Nindito, “Fenomenologi Alfred Schutz: Studi tentang Konstruksi Makna dan Realitas dalam Ilmu Sosial,” *Jurnal ILMU KOMUNIKASI* 2, no. 1 (2013): 80, <https://doi.org/10.24002/jik.v2i1.254>.

²⁰ Syam, *Tarekat Petani*, 30. Pendapat ini sebagaimana dikatakan A. Sudiarja, dalam “Kata pengantar” dalam Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 6-7.

²¹ Fideisme berarti mengandalkan iman daripada akal dalam mengejar kebenaran agama (Merujuk pada <https://www.merriam-webster.com/dictionary/fideism>). Fideisme (dari bahasa Latin: fides, iman, percaya) adalah pandangan epistemologis yang memahami bahwa keimanan adalah suatu hal yang terpisah dari nalar. Dalam artian lain, iman dinilai lebih tinggi ketimbang nalar dalam menentukan justifikasi atas kebenaran—nalar dinilai tak tepat atau tidak kompeten untuk dilibatkan dalam urusan keimanan. Justifikasi kebenaran yang dimaksudkan fideisme tidak terbatas pada justifikasi kebenaran supernatural, melainkan dapat mencakup kebenaran natural (merujuk pada <https://id.wikipedia.org/wiki/Fideisme>).

²² Ninian Smart, *The Phenomenon of Religion*, 1 ed. (London: THE MACMILLAN PRESS LTD, 1973), 6.

tindakan yang berkesadaran dari pengalaman, ide, konsep, putusan dan pemahaman; (4) Fenomenologi berkomitmen dengan deskripsi pengalaman, bukan penjelasan atau analisis; (5) Fenomenologi berakar di dalam pertanyaan yang memberi arah dan berfokus pada makna; (6) Subjek dan objek terintegrasi atau tidak ada pemilihan subjek objek; (7) Pada keseluruhan penyelidikan realitas intersubjektif adalah bagian dari proses; (8) Data tentang pengalaman, pikiran, intuisi, refleksi, dan putusan dijadikan sebagai kejadian-kejadian primer dari penyelidikan ilmiah; (9) Pertanyaan penelitian difokuskan, diarahkan dan dirumuskan secara hati-hati.²³

Penelitian ini menggunakan fenomenologi untuk meneliti pemahaman keagamaan. Pemahaman keagamaan dapat didekati dengan berbagai metode pendekatan, seperti pendekatan tekstual, kontekstual, hermeneutik, sejarah, fenomenologi, dan lain-lain. Pada tataran norma keagamaan, pemahaman agama dapat dikaji dari sisi dimensi eksoterik dan esoterik. Penelitian menggunakan pendekatan esoterik sebagai upaya untuk mengamati pemahaman keagamaan secara mendasar dengan mengkaji hakikat yang dikandung oleh pemahaman keagamaan tersebut. Pendekatan eksoterik lebih banyak menyoroti dimensi formalitas ajaran agama, sedangkan pendekatan esoterik lebih banyak menyoroti makna dan inti suatu ajaran agama.²⁴

Pemahaman yang dimaksud dapat dijabarkan menjadi tiga yaitu: *Pertama*, menerjemahkan (*translation*), pengertian menerjemahkan bukan saja pengalihan (*translation*) dari arti bahasa yang satu kedalam bahasa yang lain, namun dari konsepsi abstrak menjadi suatu model, serta pengalihan konsep dengan kata-kata ke dalam gambar grafik *Kedua*, menginterpretasi (*interpretation*), yaitu kemampuan untuk mengenal dan memahami ide utama suatu komunikasi dan

²³ Syam, *Tarekat Petani: Fenomena Tarekat Syattariyah Lokal*, 34.

²⁴ M Ikbal, "Memahami agama dengan pendekatan esoterik," *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 9 (2015): 10.

ketiga, mengekstrapolasi (*extrapolation*), tidak lain dari menerjemahkan dan menafsirkan, tetapi lebih tinggi sifatnya.²⁵

Faktor ekstern yang mempengaruhi pemahaman adalah yaitu faktor berasal dari luar individu, di antaranya: (1) Faktor keluarga yang sangat berpengaruh pada pemahaman seseorang; (2) Faktor masyarakat menyangkut masalah kegiatan pergaulan dalam kehidupan sehari-hari; (3) Faktor pendidikan yang pernah diperoleh seseorang akan sangat berpengaruh terhadap dirinya, termasuk mempengaruhi orang tersebut dalam memahami suatu masalah keagamaan.²⁶ Dengan kata lain, seseorang dapat dikatakan paham apabila muncul indikator-indikator yang meliputi mengerti, menerima, mampu menjelaskan kembali dengan kata-kata sendiri dan mampu membuat kesimpulan dari apa yang telah disampaikan dari pemahaman atas sebuah realitas yang dihayati oleh manusia.

Fenomenologi dapat diimplementasikan untuk kajian tasawuf atau sufisme, yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah pemahaman manusia terhadap tasawuf atau sufisme sebagai sisi esoteris agama. Sufisme dengan memfokuskan pada dimensi esoteris adalah fenomena yang menarik dikaji melalui pendekatan ini fenomenologi. Tasawuf yang telah terorganisir dalam tarekat-tarekat yang tersebar luas di Indonesia yang di dalamnya dijumpai fenomena ritual yang unik, seperti keterlibatan penganutnya di dalam berbagai upacara-upacara lokal, tentunya didasari oleh adanya *pattern for behavior*. Pertanyaan-pertanyaan dalam proses analisis penelitian ini menarik untuk dikaji dengan mengelaborasi makna di balik tindakan yang tampaknya tidak masuk akal akan tetapi memiliki rasionalitas tersendiri.²⁷

Penelitian ini menempatkan fenomenologi untuk mengamati dimensi esoterik terhadap ajaran agama, yang biasanya dilakukan terutama oleh para sufi dalam kajian tasawuf atau 'irfan. Pengamatan dan kajian pada aktivitas sufistik

²⁵ Lutfiah Nur Aini, *Hubungan Pemahaman Tingkat Agama (Religiusitas) Dengan Perilaku Seks Bebas Pada Remaja Di Sman 1 Bangsal Mojokerto*, dalam <http://www.dianhusada.ac.id/jurnalimg/jurper1-5-luth.pdf>, 2011, diakses pada 19 September 2020.

²⁶ Pirdayanti, *Pemahaman Keagamaan Mad'u Terhadap Pesan-Pesan Dakwah Melalui Ceramah Agama Yang Disampaikan Oleh Da'I*, (Bandung: UIN SGD Bandung, 2005), 46-48.

²⁷ Syam, *Tarekat Petani: Fenomena Tarekat Syattariyah Lokal*, 35.

akan membawa penelusuran penelitian ini kepada dunia makna yang lebih luas, dan dalam keluasan makna-makna itulah tersimpan kedamaian ruhani dan kearifan yang sesungguhnya.²⁸

Istilah sufisme dalam penelitian ini merujuk kepada istilah tasawuf dalam literature Islam. Istilah Sufisme berarti “*a muslim mystic*”²⁹ atau “*the beliefs and practices of a Muslim group who try to become united with God through prayer and meditation and by living a very simple life*”³⁰. Menurut Nurcholish Madjid, istilah sufisme merujuk kepada tasawuf, sehingga dapat dikatakan bahwa, “*Ini pun menambah bahan keterangan mengapa Islam di sini banyak berkompromi dengan budaya lokal. Sufisme (tasawuf) dapat dikatakan mewakili segi paling intelektual agama Islam.*”³¹ .A Nicholson dalam bukunya *The Mystics of Islam* menggambarkan konsep *Sufism*, dengan memberi ilustrasi seperti di bawah ini:

Sûfism is this: that actions should be passing over the Sûfi, which are known to God only, and that he should always be with God in a way that is known to God only. and Sûfism is wholly self-discipline. Sûfism is, to possess nothing and to be possessed by nothing. Sûfism is not a system composed of rules or sciences but a moral disposition; and if it were a science, it could be acquired by instruction; but on the contrary. it is a disposition, according to the saying, “Form yourselves on the moral nature of God”; and the moral nature of God cannot be attained either by means of rules or by means of sciences..³²

Nicholson berpendapat bahwa sufisme adalah segala aktivitas yang harus dilakukan Sufi yang hanya diketahui Tuhan saja, dan dia harus selalu bersama Tuhan dengan cara yang hanya diketahui Tuhan. Sufisme sepenuhnya tentang disiplin diri. Sufisme berarti tidak memiliki apa-apa dan tidak dimiliki oleh apa-apa. Tasawuf adalah disposisi moral, bukan hanya sistem aturan atau disiplin diri. Jika itu adalah ilmu, itu bisa dipelajari dengan pendidikan, tetapi tidak bisa untuk

²⁸ Ikbal, *Memahami agama dengan pendekatan esoterik*, 13.

²⁹ Lihat dalam <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Sufism>, diakses pada 10/26/2021, pukul 01.30 WIB.

³⁰ Lihat dalam <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/sufism?q=Sufism>, diakses pada 10/26/2021, pukul 01.37 WIB.

³¹ Nurcholish Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, ed. oleh Budhy Munawar-rachman, 1 ed. (Jakarta Selatan: Nurcholish Madjid Society, 2020), 121.

³² Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (World Wisdom, 2002), 17-18.

sufisme. Sufisme adalah keinginan untuk "*membentuk dirimu di atas karakter moral Tuhan,*" seperti ungkapan itu, dan sifat moral Tuhan tidak dapat dicapai melalui aturan atau sains.³³

Secara terminologi sufi, adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari cara dan jalan bagaimana seseorang hamba dapat berada sedekat mungkin dengan Tuhan yang mempunyai hubungan langsung penuh dengan kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan, (*Ittihad*) atau menyatu dengan Tuhan³⁴. Istilah lain dari sufisme adalah moral, di mana tasawuf merupakan semangat Islam di mana semua hukum harus berlandaskan moral.³⁵ Tasawuf adalah ilmu yang dengannya dapat diketahui hal ikhwal kebaikan dan keburukan jiwa, cara membersihkannya dari sifat-sifat yang buruk (*tahally*) dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji (*takhally*) dengan melakukan suluk atau melangkah menuju keridaan Allah dan meninggalkan larangan-Nya³⁶.

Pengertian sufisme dapat ditelusuri dari istilah-istilah berikut: kata *sufi* atau *sufiyah*, diartikan sebagai orang yang selalu mengamalkan ajaran tasawuf. Beberapa ulama memberikan definisi berikut, yaitu: (1) Asy-Syekh Muhammad Amin Al-Kurdy, "*Sufi adalah orang yang hatinya jernih dari kehidupan yang buruk dan terisi pengajaran (dari Tuhan) serta kemurniannya bagaikan emas dan tanah liat.*"; (2) Al-Qusyalyry, "*Sufi adalah orang yang tidak pernah merasakan letih (bila) mencari keridhan Allah dan tidak pernah susah (bila) ditimpa suatu cobaan.*"; (2) Imam Al- Ghazali yang mengungkapkan pendapat Abu Bakar Al-Kattaany, "*Sufi adalah ahli ibadah yang telah melakukan suluk dengan nur (petunjuk) dan ihsan (perbuatan mulia).*"; (3) Ibnu 'Athaa' As-Sakandary, "*Sufi adalah orang yang benar (kelakuannya), yang ditandai dengan sikap memfikirkan dirinya setelah ia memiliki kekayaan, bersikap sederhana setelah ia mengalami*

³³ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (World Wisdom, 2002), 17-18.

³⁴ Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, 56. Kemudian Tasawuf adalah ilmu untuk mengetahui berbagai kondisi jiwa (ahwal an-Nafs) yang terpuji dan tercela, cara penyucian diri dari sifat-sifat tercela, cara menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji, cara menempuh suluk, menuju Allah dan berlari kepada-Nya, al-Kudri, *Tanwir al-Qulub*, 182.

³⁵ Abu Al-Wafa, Al-Ganimi, *al-Tafsani, Sufisme dari zaman-ke zaman*, terjemahan (Bandung, Pustaka Setia 1997), 13

³⁶ H.A.Mustofa. *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta, Pustaka Setia 1999), 203.

kesulitan dan menyembunyikan dirinya setelah ia terkenal.” Istilah lain dari sufisme, adalah moral dan barangsiapa diantara kamu yang bermoral, tentu jiwanya semakin bening.”³⁷

Para ahli telah membagi sejarah perkembangan tasawuf menjadi dua, yaitu tasawuf yang mengarah pada perilaku dan tasawuf yang mengarah pada teori-teori perilaku dan tasawuf yang mengarah pada teori-teori yang rumit dan memerlukan pemahaman mendalam. Tasawuf ke arah pertama sering disebut tasawuf *akhlaqi*. Tasawuf yang berorientasi ke arah kedua disebut tasawuf disebut sebagai *falsafi*.³⁸ Kemunculan para sufi dengan menggunakan tradisi filsafat, memunculkan istilah tasawuf *akhlaqi* yang identik dengan tasawuf *sunni* yang memagari tasawufnya dengan Al-Quran dan As-Sunnah. Dengan demikian terbagi menjadi dua, yaitu *sunni* yang lebih berorientasi pada pengokohan akhlak, dan tasawuf *falsafi*, yakni aliran yang menonjolkan pemikiran-pemikiran filosofis dengan ungkapan-ungkapan ganjilnya (*syathahiyat*) dalam ajaran-ajaran yang dikembangkannya. Tasawuf *Sunni* terus tumbuh dan berkembang selama abad kelima Hijriyah. Sebaiknya, aliran tasawuf *falsafi* mulai tenggelam dan muncul kembali dalam bentuk lain pada pribadi-pribadi sufi yang juga filosof pada abad keenam hijriah dan seterusnya..³⁹

Gerakan sufisme dari berbagai pengaruh teosofi dalam kajian intelektual Barat, mendorong upaya baru Seyyed Hossein Nasr dan Fazlur Rahman sebagai perintis gerakan Neo-Sufisme tradisional, dan Neo-Modernisme. Sufisme kontemporer, secara umum adalah ajaran yang bernuansa universal. Tidak hanya menjelaskan hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan manusia, melainkan hubungan manusia dengan seluruh makhluk lain. Disamping itu, sufisme kontemporer juga mengkaji makna kebenaran spiritual yang terdapat pada masing-masing agama (*religion's*).⁴⁰

³⁷ Abu Al-Wafa, Al-Ganimi, *al-Tafsani, Sufisme dari zaman-ke zaman*, terjemahan (Bandung, Pustaka Setia 1997), 13

³⁸ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 57.

³⁹ Ihsan Ilahi Dhahir, *Sejarah Hitam Tasawuf*, Alih Bahasa Fadli Bahri, (Jakarta: Darul Falah, 2001), 44.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of in Intellectual Tradition* (Chicago and London University Press 1982), 6, lihat juga Abd, A'laa *Dari Modernisme ke Islam*

Universalisme Tuhan dalam setiap eksistensi adalah pengejawantahan dari sifat *al-Ada*” termasuk kebenaran dalam berbagai agama (*religijs*) merupakan esensi (*esotaris*) agama yang paling dalam. Nasr melihat, bahwa sufisme kontemporer merupakan ajaran tasawuf yang dielaborasi dengan menggunakan bahasa kontemporer seperti kebenaran universal, spiritual dan *intelengensi* yang terdapat masing-masing agama, atau pesan universal Islam untuk kemanusiaan.”⁴¹

Hal lain yang diperdebatkan dalam tasawuf saat ini adalah konsep tasawuf, yang berasal dari banyak budaya dan tradisi yang ada dalam keberadaan manusia di seluruh dunia. Tasawuf kontemporer sebagai ekspresi dari ajaran tasawuf tidak dibatasi. Akibatnya, keberadaan tasawuf kontemporer dalam multikulturalisme, serta tasawuf sebagai kosmopolitanisme, merupakan kajian multikultural dan multitradisional. Sufisme kontemporer, memberikan pemahaman mengenai hubungan masyarakat melalui tradisi dan budaya yang sakral (suci), akan memberikan makna secara spesifik dalam pemahaman keberagamaan.

Sufisme kontemporer berupaya untuk kembali kepada nilai-nilai Islam yang utuh, yaitu kehidupan seimbang (*tawazun*) dalam segala aspek kehidupan dan dalam segala segi ekspresi kemanusiaan. Dengan demikian, sufisme kontemporer dipraktikkan dalam kehidupan pribadi dan bermasyarakat sesuai dengan kedudukan masa kini yang menghendaki hidup secara aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan.⁴² Sebagaimana diakui R.A. Nicholson, “*Here I can only sketch in broad outline certain principles, methods, and characteristic features of the inner*

Liberal. (Jakarta: Paramadina, 2003). Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992) dari beberapa karya Rahman banyak menjelaskan tentang metodologi pembaharuan pemikiran Islam sebagai basis dalam rana dunia kontemporer. Seperti “*Islamic Methodology in History*” yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “*Membuka Pintu Ijtihad*” diterbitkan lewat sebuah jurnal *Institut Islamic Studies* (New York University, 1963).

⁴¹ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam Enduring Values for Humanity*, Published by arrangement with Harper San Francisco, a division of Harper (Collins Publishers, New York USA. 2002), Nasr banyak menjelaskan tentang kebenaran-kebenaran agama secara Universal, disamping juga menjelaskan masalah-masalah kemanusiaan. Lihat juga Schimmel, Dalam *Dimension*, 332-333. Konsep hakikat agama-agama, yang didasari dengan konsep kesatuan wujud. Banyak terilhami ajaran Ibnu Arabi, dan Jalal ad-Din Rumi.

⁴² H.Muzakkir, “Tasawuf dalam Kehidupan Kontemporari: Perjalanan Neo-Sufisme,” *Jurnal Ushuluddin, Bil.* (2007), 26

*life as it has been lived by Muslims of every class and condition from the eighth century of our era to the present day*⁴³

Sufisme membimbing manusia dalam mengarungi kehidupan dunia agar menjadi manusia yang arif, bijaksana, dan profesional dalam kehidupan bermasyarakat, dan amalan yang terkandung dalam ajaran tasawuf akan membimbing seseorang dalam mengarungi kehidupan dunia agar menjadi orang yang arif dan bijaksana dalam kehidupan bermasyarakat.⁴⁴ Tasawuf merupakan pintu gerbang isu-isu modern, sebagaimana didefinisikan dalam pemahaman tasawuf etnis sebagai fenomena masyarakat modern saat ini, khususnya dalam pemahaman sufisme Sunda dalam dinamika modern dengan banyak kesulitan kontemporer yang mempengaruhi spiritualitas individu atau komunal.

Tasawuf saat ini merupakan alternatif terbaik untuk menghadapi berbagai persoalan, konflik, dan fenomena spiritual, moral, dan sosial. Karena tasawuf klasik tidak mempedulikan masalah kemasyarakatan saat itu. Menghadapi hal tersebut, muncul pemahaman baru yang menginginkan tasawuf positif dalam memandang dunia baru, sehingga muncul istilah-istilah seperti tasawuf modern, tasawuf urban, tasawuf kontemporer, dan neo-sufisme.⁴⁵

Pencapaian yang hendak dituju oleh tasawuf kontemporer adalah sama dengan konsep para sufi terdahulu (sufi klasik). Seperti kedekatan (*qurb*) dengan Allah, kehadiran Allah dalam kehidupan sehari-hari (*muraqabah*), dan menjadi *al-Insan al-Kamil*. Melihat coraknya, pengembangan tasawuf kontemporer mengarah kepada tubuhnya *tasawuf akhlaqi*, yang lebih mengedepankan sikap kesahajaan dan ibadah yang banyak untuk mencapai kedamaian hidup dan kedekatan diri dengan Allah, yang harus dilalui dari tahap penyucian diri (*tazkiyat al-Nafs*). Menurut al-Ghazali, setiap orang dapat menempuh cara-cara ke arah itu dengan melalui penyucian hati, konsentrasi dalam berdzikir, dan *fana` fillah* atau *mukasyafah*.⁴⁶

⁴³ Nicholson, *The Mystics*, 1

⁴⁴ Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 67.

⁴⁵ Kasmuri Selamat, dan Ihsan Sanusi, *Akhlaq Tasawuf: Upaya Meraih kehalusan Budi dan Kedekatan Ilahi*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2012), 203

⁴⁶ Simuh, *Sejarah Perkembangan Tasawuf*, 32.

Salah satu aspek dari entitas budaya tersebut adalah etnisitas (*ethnicity*) yang merupakan salah satu ciri penting sebagai identitas suatu kelompok masyarakat tertentu. Paham sufisme yang memadukan nilai-nilai etnisitas di dalamnya disebut sebagai sufisme etnik. Pergeseran pemikiran dari paham sufisme lama ke sufisme baru (*neo-sufism*) dan kemudian ke ‘sufisme etnik’ menggambarkan kecenderungan dan sifat dasar manusia untuk senantiasa berubah dan berpikir kritis serta radikal dalam menjawab masalah-masalah baru yang dihadapinya. Penciptaan tantangan baru, serta proses umum perubahan sosial, akan selalu memotivasi orang untuk berpikir, berubah, dan bertindak. Inilah yang terjadi pada bentuk-bentuk sufi dalam tradisi sufi., ‘sufisme etnik’. Penelitian ini mengamati fenomena integrasi tradisi lokal dan entitas budaya Sunda sebagai etnis mayoritas di Jawa Barat dalam tradisi sufisme Islam, yang disebutkan dalam penelitian ini sebagai “sufisme etnik”. Munculnya ‘sufisme etnik’ sebagai sintesis dari adanya ‘neo-sufisme’ dan ‘sufisme lama’.

Pembahasan tentang isu etnisitas yang selama ini dikembangkan baik secara tertulis maupun lisan, tampak bahwa isu etnisitas selalu dikaitkan dengan konsep ”kelompok etnik” yang selama ini dikenal dalam studi-studi antropologi klasik, seperti *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* yang ditulis oleh Fredrik Barth (1969). Bagi Fredrik Barth, sebuah kelompok etnik didefinisikan dengan batas-batasnya yang cenderung “alamiah” dan ”tetap”. Etnisitas cenderung dilihat sebagai bagian dari kebudayaan yang baku, yaitu sebagai suatu batasan identitas sosial-budaya yang membedakan kelompok etnik yang satu dengan yang lain. Perspektif yang demikian muncul karena di masa kelompok-kelompok etnik di Indonesia masih hidup terpisah-pisah satu sama lain, terdapat perbedaan-perbedaan yang sangat jelas di antara kelompok etnik tersebut, terutama dari pilar-pilar budaya yang umum seperti bahasa, tradisi dan ritual keagamaan.⁴⁷

Etnisitas, menurut Fredrik Barth, adalah mekanisme pembuatan batas yang mendasar. Mekanisme ini, menurut Barth, adalah “tetap konstan” dan “secara

⁴⁷ Thung Ju Lan, “Redefinisi Etnisitas dalam Konteks Kebudayaan Nasional,” *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 8, no. 1 (2006): 124.

implisit dianggap memiliki independensi dalam konteks mereka. Sistem hubungan yang diperlukan oleh etnisitas dalam berbagai situasi secara implisit dilihat sebagai setara oleh Barth. Akibatnya, etnisitas adalah fenomena "endemik bagi umat manusia dan bukan pada peradaban tertentu," kategori tanpa syarat, dan karenanya merupakan fenomena sosial universal.⁴⁸

Menurut Barth bahwa terdapat dua pandangan soal ini, yaitu: (1) batas-batas budaya dapat bertahan walaupun suku-suku tersebut saling berbaur; (2) dapat ditemukan hubungan sosial yang mantap, bertahan lama, dan penting di antara dua kelompok etnik berbeda, yang biasanya terjadi disebabkan adanya status etnik yang berbeda tersebut, namun tidak dapat ditentukan oleh tidak adanya interaksi dan penerimaan sosial, tetapi justru karena disadari oleh terbentuknya sistem sosial tertentu. Kelompok etnik ditentukan oleh batas-batas dan mempunyai atau berciri khas yang ditentukan oleh kelompok itu sendiri yang kemudian membentuk polanya sendiri.⁴⁹

Di dalam masyarakat dimanapun kontak budaya tidak dapat dihindari sehingga hubungan antarbudaya tersebut menjadi kemutlakan guna lancarnya interaksi dan komunikasi dalam masyarakat. Untuk dapat berpartisipasi dalam sistem sosial di masyarakat dalam memilih strategi sebagai berikut: (1) Mereka berusaha untuk bergabung dan masuk ke dalam kelompok masyarakat dan budaya industri; (2) Mereka menerima status minoritas dan berusaha mengatasi dan mengurangi minoritasnya dengan cara membatasi budayanya hanya pada sektor kegiatan yang tidak dikerjakan bersama. Sekaligus berperan serta dalam kelompok industri yang lebih besar untuk kegiatan lainnya; (3) Mereka baru menonjolkan identitas etniknya, dan menggunakannya untuk mengembangkan posisinya dan kegiatan yang selama ini belum terjamah dalam masyarakat ini.⁵⁰

Penelitian ini mengkaji Etnik Sunda, dengan argumen yang digunakan oleh Retno Hanggarani Ninin, "*The Self of Sundanese Ethnic: Interdependent Construal*

⁴⁸ Marek Jakoubek, "Ethnic Indifference - Fredrik Barth's Conceptual Blind Spot," *Anthropological Notebooks* 25, no. 1 (2019): 58.

⁴⁹ Fredrik Barth, *Kelompok Etnik dan Batasannya*, trans. oleh Nining I. Susilo (Jakarta: UI-PRESS, 1988), 10.

⁵⁰ Barth, *Kelompok Etnik dan Batasannya*, 35.

and Religious Self'' (2015), bahwa: (1) mereka adalah salah satu dari sedikit suku bangsa di Indonesia yang tidak memiliki banyak sub suku dan masyarakatnya masih berhubungan cukup kuat dengan kebudayaannya sehingga memiliki jati diri budaya; dan (2) orang Sunda sangat dipengaruhi oleh agama. Dalam penelitian ini, agama dipengaruhi oleh budaya Sunda, sehingga kultur orang Sunda tidak dapat dipisahkan dari religiusitasnya.⁵¹

Pergeseran pemikiran dari paham sufisme lama ke sufisme baru (*neo-sufism*) dan kemudian ke 'sufisme etnik' menggambarkan kecenderungan dan sifat dasar manusia untuk senantiasa berubah dan berpikir kritis serta radikal dalam menjawab masalah-masalah baru yang dihadapinya. Munculnya masalah-masalah baru dan proses perubahan sosial secara umum akan selalu mendorong manusia untuk terus berpikir, berubah, dan melakukan perubahan. Inilah yang terjadi dalam tradisi sufisme hingga sampai kepada bentuknya yang khas, 'sufisme etnik'.

Integrasi sufisme dengan tradisi lokal dan entitas budaya tertentu dari perspektif filsafat eksistensialisme. Oleh sebab itu, perkembangan ajaran sufi di Indonesia ternyata tidak terlepas dari kandungan dimensi transendental yang terkait dengan masalah etika dan keyakinan agama, serta dimensi horizontal yang terkait dengan aspek-aspek yang mempengaruhi berubahnya norma-norma agama Islam, seperti: dimensi kultural, situasi, kondisi, waktu, dan tempat.

Uraian di atas adalah argumen kerangka berpikir dalam penelitian dengan memfokuskan pada kajian fenomena sufisme yang bermuatan nilai-nilai etnisitas di kalangan masyarakat muslim Sunda di Jawa Barat. Etnik Sunda memiliki dan bermuatan nilai-nilai lokalitas tersebut adalah dalam praktek-praktek di kalangan penganut sufisme (tasawuf) sehingga tampak ada nuansa 'etnik Sunda' dalam praktek sufisme tersebut yang tampak berbeda dengan corak sufisme dalam masyarakat muslim di tempat lain. Dengan demikian, sufisme etnik: studi fenomenologi terhadap pemahaman tasawuf dalam masyarakat muslim Sunda sangat menarik dalam kajian *religious studies*.

⁵¹ Ninin, *The Self of Sundanese Ethnic*, 2.

F. Kajian Penelitian Terdahulu

Kajian tentang Sufisme Etnik ini boleh dikatakan bukan merupakan objek penelitian yang pertama, namun ia merupakan pengembangan dari hasil-hasil penelitian sebelumnya yang pernah mengkaji ajaran sufistik dalam perspektif filsafat agama. Berikut ini hasil pelacakan peneliti tentang beberapa penelitian yang membahas objek sejenis serta hasil penelitian tersebut digunakan untuk memperkaya analisis dalam penelitian ini, sebagaimana dibagi dalam tema-tema berikut:

Pertama. Penelitian terdahulu bertema sufisme dan mistisisme dalam etnis masyarakat di Indonesia, di antaranya:

Penelitian Najiyah berjudul, “*Woman, Spirituality and Power: A Study of Three Sufi Women in Yogyakarta,*” hasil penelitian UGM, 2008.⁵² Hasil penelitian ini memperkuat teori filsafat agama feminis yang menyatakan bahwa terdapat perbedaan cara mengetahui kebenaran agama antara laki-laki dan perempuan. Tiga orang Sufi perempuan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa intuisi dan tubuh memegang peranan penting dalam memahami realitas dan mengalami penyatuan dengan Tuhan. Ini meruntuhkan asumsi yang telah bertahan lama di dunia filsafat dan filsafat agama bahwa pikiran dan akal merupakan dimensi tertinggi dari manusia. Dalam perspektif Sufi, justru intuisilah yang merupakan alat utama untuk menuju pada kebenaran. Sedangkan dalam perspektif psikologi menyatakan bahwa intuisi lebih berkembang pada perempuan. Hasil kedua menunjukkan bahwa Sufism memberdayakan perempuan melalui penyadaran dan peningkatan agensi dan kesadaran diri perempuan. Daya atau power yang ditimbulkan oleh Sufisme adalah pemberdayaan dari dalam (*power from within*) dan kemampuan untuk

⁵² Najiyah, *Woman, Spirituality and Power: A Study of Three Sufi Women in Yogyakarta*, hasil penelitian UGM, 2008. Lihat dalam http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&act=view&typ=html&buku_id=40231 yang diakses 28 November 2019.

memberdayakan orang lain atau bedaya bersama orang lain (*empower other and power with other*).

Penelitian Muhammad Abduh Zen, “*Filsafat Pendidikan Sufisme: Kejadian Pemikiran Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali Tentang Pendidikan*,” Penelitian disertasi UPI Bandung, 2013.⁵³ Penelitian ini menemukan bahwa dalam pemikiran Al-Ghazali pendidikan utamanya untuk memenuhi tuntutan substansi esensial manusia yaitu ruh. Ruh ditiupkan dalam proses kejadian manusia agar manusia mampu mengetahui kreasi Tuhan dan Tuhan itu sendiri. Inilah inti dari filsafat pendidikan sufisme yang berimplikasi kepada visi dan operasi pendidikan. Tujuan pendidikan adalah untuk kesempurnaan dan penataan kehidupan manusia agar dapat berbahagia di dunia ini dan di akhirat kelak. Personifikasi keutuhan manusia tersebut adalah "orang salih" (*Godly man*) yang ditandai oleh kedamaian hati (*sa'adah*) dan moralitas terpuji (akhlak mulia). Prinsip pembelajaran sufisme Al-Ghazali ialah spiritualitas, otoritas guru, dan karakter murid dengan muatan kurikulum terdiri atas pengetahuan *fardlu ain* dan *fardlu kifayah*. Model pembelajaran yang ditekankannya adalah "tadzakkur" (*recalling*) yaitu mengaktualkan pengetahuan potensial yang terpendam di dalam jiwa melalui pembelajaran dengan merasakan (*experience learning*), yang meliputi hampir seluruh pemikiran filsafat pendidikan yang lebih rasional dan spiritual.

Penelitian Zulfan Taufik, “*Sufisme Perennial Pada Masyarakat Perkotaan Kasus Padepokan Thaha Jakarta*,” IAIN Mataram, 2015.⁵⁴ Penelitian ini menyimpulkan bahwa perkotaan Indonesia, sebagaimana di perkotaan lain di dunia, memunculkan gejala keagamaan yang tidak lagi hanya diwakili bentuk-bentuk konvensional. Tetapi juga bahkan bentuk-bentuk baru yang bersifat pluralis, universalis, dan eklektik. Gejala ini dapat dipahami jika melihat bahwa banyak dari

⁵³ Muhammad Abduh Zen, *Filsafat Pendidikan Sufisme: Kejadian Pemikiran Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali Tentang Pendidikan*, Penelitian disertasi UPI Bandung, 2013. Lihat dalam http://digilib.upi.edu/digitalview.php?digital_id=1062 diakses 28 November 2019.

⁵⁴ Zulfan Taufik, *Sufisme Perennial Pada Masyarakat Perkotaan Kasus Padepokan Thaha Jakarta*, IAIN Mataram, 2015. Lihat dalam <http://ejurnal.iainmataram.ac.id/index.php/lemlit/article/view/905> diakses 28 November 2019.

aspek-aspek modernitas yang cenderung menguntungkan penyebarluasan model keagamaan demikian. Tidak heran jika kebanyakan dari anggotanya berasal dari kelas menengah dan telah memiliki karir yang luas dalam pendidikan formal, termasuk pendidikan tingkat universitas, yang memang terbiasa menerima ide-ide baru.

Wahyu Nurhadi, “*Komunikasi Sufistik Dalam Kajian Realisme Magis (Telaah Realisme Magis Wendy B. Faris terhadap Kumpulan Cerpen Lukisan Kaligrafi Karya A. Mustofa Bisri)*”, hasil penelitian IAIN Purwokerto, 2015.⁵⁵ Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa kumpulan cerpen dalam bentuk Lukisan Kaligrafi termasuk ke dalam karya sastra yang memiliki kadar realisme magis. Realisme magis kumpulan cerpen Lukisan Kaligrafi merupakan representasi dari magisme agama Islam sebagai wacana dan tradisi sufisme. Elemen-elemen magis yang terdapat dalam beberapa cerpen Lukisan Kaligrafi dapat dilihat sebagai komunikasi sufistik yang disampaikan oleh A. Mustofa Bisri kepada masyarakat (pembaca) melalui karya sastra berupa kumpulan cerpen.

Penelitian oleh Odi Darmawan Juli, “*Dimensi Sufisme dalam Pemikiran Yusuf Mansur*”, Tesis Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin, 2016.⁵⁶ Penelitian ini menyimpulkan bahwa nilai-nilai sufisme dalam pemikiran Yusuf Mansur terdiri: khauf, raja’, ikhlas, ridha, sabar, niat, malu, husnuzan, istiqomah, jujur, qana’ah, syukur, zuhud, dan akhlak. Namun peneliti memfokuskan pada tiga ranah yakni tauhid yang erat hubungannya dengan keyakinan; muhasabah berkaitan dengan proses taubat dan upaya terus menerus memperbaiki diri; dan perselisihan antara niat dan doa terhadap suatu ibadah & doa sebagai upaya mewujudkan impian.

Penelitian Wuri Handoko, “*Sufisme dan Sinkretisme Islam di Wilayah Maluku: Kajian Arkeologi-Antropologi*”, Hasil Penelitian Balai Arkeologi Ambon,

⁵⁵ Wahyu Nurhadi, *Komunikasi Sufistik Dalam Kajian Realisme Magis (Telaah Realisme Magis Wendy B. Faris terhadap Kumpulan Cerpen Lukisan Kaligrafi Karya A. Mustofa Bisri)*, hasil penelitian IAIN Purwokerto, 2015. Lihat dalam <http://repository.iainpurwokerto.ac.id/249/1/Cover,%20Bab%20I,%20Bab%20V,%20Daftar%20Pustaka.pdf> diakses 28 November 2019.

⁵⁶ Odi Darmawan Juli, *Dimensi Sufisme Dalam Pemikiran Yusuf Mansur*, Tesis Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin, 2016. Lihat dalam <http://idr.iain-antasari.ac.id/6613/4/AWAL.pdf> diakses 28 November 2019.

2012.⁵⁷ Penelitian ini menyimpulkan bahwa dari berbagai data arkeologi baik secara langsung maupun tidak langsung menghasilkan bahan interpretasi tentang praktik sufisme dan sinkretisme Islam. Hal ini semakin dipertegas oleh adanya berbagai ritual yang dilakukan oleh komunitas Islam yang memadukan antara paham Islam dengan adat dan tradisi lokal yang masih bertahan sampai sekarang. Dengan demikian, karakteristik Islam di Maluku menampilkan identitas Islam yang integratif, yakni sangat mengakomodir paham- paham budaya lokal.

Kedua. Penelitian terdahulu dengan tema kearifan lokal, mistisisme, religiusitas, dan sufisme dalam budaya Sunda, di antaranya:

Retno Hanggarani Ninin berjudul “*The Self of Sundanese Ethnic: Interdependent Construal and Religious Self*” (2015).⁵⁸ Penelitian ini tentang pengenalan “diri religious” (*religious self*) dalam konteks Indonesia. Indonesia adalah negara besar dengan kelompok etnis yang beragam dan penelitian ini berusaha untuk menyelidiki diri sendiri dalam kaitannya dengan etnis. Secara khusus, penelitian ini mengkaji kelompok etnis Sunda yang memiliki sub-kelompok yang relatif sedikit dibandingkan dengan yang lain yang ditemukan di nusantara. Kajian ini melakukan analisis konseptual untuk menggambarkan diri religious. Dalam hal ini, faktor-faktor sosial dan budaya diperiksa untuk memungkinkan penjelasan yang tepat tentang diri religious, khususnya di Indonesia. Bukti empiris yang relevan disajikan untuk mendukung dan menjelaskan konsep diri religious.

Penelitian ini mengemukakan bahwa diri budaya Sunda mirip dengan diri yang saling bergantung atau *self-in-relation-to-other* dalam cara memandang diri sendiri sebagai saling terkait dengan orang lain. Ketergantungan diri yang saling bergantung dengan konteks sosialnya, karakteristik diri yang saling bergantung tidak dapat diidentifikasi secara tepat sebagai satu kesatuan karena struktur dirinya akan berubah sesuai dengan konteks sosial tertentu yang berinteraksi dengannya.

⁵⁷ Wuri Handoko, *Sufisme dan Sinkretisme Islam Di Wilayah Maluku: Kajian arkeologi-Antropologi*, Penelitian Balai Arkeologi Ambon, 2012. Lihat dalam http://www.academia.edu/21438344/SUFISME_DAN_SINKRETISME_ISLAM_DI_WILAYAH_MALUKU yang diakses 28 November 2019.

⁵⁸ Ninin, “The Self of Sundanese Ethnic: Interdependent Construal and Religious Self,” 1.

Hal ini terlihat ketika orang Sunda berinteraksi dengan orang non-Sunda. Ini juga dikonseptualisasi dan dalam *relational-interdependent self-construal* (RISC), yang merupakan kecenderungan untuk memikirkan diri sendiri dalam hal hubungan diri dengan orang-orang yang dekatnya yang akan mempengaruhi pemikiran tentang hubungan tersebut.⁵⁹ Akhirnya, penelitian ini diakhiri dengan diskusi tentang arah penelitian masa depan mengenai diri religius.

Penelitian Agus Heriyana berjudul “Mythology of Sundanese Women” (2012). Penelitian ini menyatakan bahwa perempuan diposisikan dengan baik di alam semesta mitologi Sunda. Uraian tentang cara memanfaatkan tata cara ini digunakan untuk mengungkap sosok-sosok legendaris perempuan Sunda. Pencarian tokoh-tokoh perempuan Sunda yang khas dalam tokoh-tokoh mitologinya mengarah pada kajian tentang mitologi Sunda yang berkaitan dengan perempuan. Setiap karakter perempuan Sunda dianalisa dengan tujuan memahami spiritualitas seorang perempuan Sunda sebagai hasil akhir. Salah satu temuannya, kedudukan, martabat, dan prestise perempuan Sunda tidak berada di bawah kendali laki-laki, tetapi mereka memainkan peran penting dalam pengembangan manusia yang berkualitas dalam beberapa keadaan.⁶⁰

Penelitian ini menyimpulkan bahwa mitologi perempuan Sunda terdapat pada cerita-cerita pantun, semacam cerita epos (kepahlawanan), dan tradisi-tradisi yang bertalian erat dengan kehidupan pertanian. Ada sejumlah sejumlah nama (tokoh) dalam mitologi Sunda yang diidentifikasi sebagai tipikal perempuan Sunda, yaitu *Dayang Sumbi*, *Sunan Ambu*, dan *Nyi Sri Pohaci*. Ketiga tipikal tokoh yang berbeda karakter ini diharapkan dapat bersatu, menjelma pada sosok seorang *indung*, ibu. *Indung* menjadi lambang spiritual bukan saja untuk perempuan Sunda, tetapi untuk seluruh orang Sunda. Oleh karena dalam diri *indung* tercermin sifat-sifat teguh pendirian, bijaksana, pengayom, dan pendidik. Lebih dari itu semua,

⁵⁹ Ninin, *The Self of Sundanese Ethnic*, 4.

⁶⁰ Agus Heryana, “Mythology of Sundanese Women,” *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya* 4, no. 1 (2012): 156.

indung merupakan kekuatan moral atau kekuatan spiritual, baik untuk diri, keluarga, maupun bangsa.⁶¹

Penelitian Acep Aripudin, “Haji Hasan Mustapa: Sufisme Lokal dalam Masyarakat Sunda” (2015). Penelitian ini mengemukakan bahwa dampak tasawuf Haji Hasan Mustafa (HHM) dapat dilihat pada tradisi keagamaan masyarakat Sunda. Namun, sebagai pengaruh langsung, tidak jelas. Tasawuf HHM didasarkan pada konsep dasar pribadi dan unsur-unsurnya (jiwa, tubuh, dan roh). Meski spiritualisme HHM bukan satu-satunya yang tumbuh di masyarakat Sunda, namun berdampak signifikan. Bahkan, tasawuf HHM telah dipraktikkan oleh masyarakat Sunda dalam kegiatan ritual sehari-hari, terutama oleh mereka yang tinggal di desa-desa dan di Dangding dan Sinom Sunda yang dilestarikan dalam seni tradisional Sunda. Esensi tasawuf HHM bisa dilihat dalam tulisannya, *Martabat Tujuh*, yang bisa dibilang puncak tasawuf HHM.⁶²

Penelitian ini menyimpulkan bahwa Mistisisme Islam dalam ragam bentuknya sangat diminati berbagai kalangan umat manusia dengan latar belakang sosio-kultural masing-masing. Sufisme Islam berkembang mengikuti penyebaran Islam di hampir setiap wilayah perkembangan Islam, dan tidak terkecuali di Tatar Pasundan. Haji Hasan Mustapa (HHM) sangat mewakili bagaimana mistisisme Islam dikerangkeng melalui berbagai tradisi lokal Sunda yang bertahan hingga kini. Tradisi sufisme yang dikembangkan HHM, dampak dan pengaruhnya, masih nampak dihayati dan dipelihara dalam bentuk amalan-amalan Islam khas Tatar Sunda.

Namun begitu, sufisme HHM tetap memiliki jaringan intelektual dengan tradisi sufisme yang tumbuh dan berkembang sebelumnya seperti disinyalir beberapa pengkaji sufisme di Jawa Barat. Argumen mendasar atas asumsi bahwa sufisme HHM memiliki akar tradisi pada sufisme awal setidaknya-tidaknya dapat ditelusuri melalui konsep-konsep yang ditemukan dalam pemikirannya meski dengan menggunakan bahasa kultural orang Sunda. Konteks kultural masyarakat Sunda dijadikan HHM sebagai media menyampaikan pesan-pesan moral Islam

⁶¹ Heryana, *Mythology of Sundanese Women*, 167–68.

⁶² Acep Aripudin, “Haji Hasan Mustapa: Sufisme Lokal dalam Masyarakat Sunda,” *Jurnal Lektur Keagamaan* 13, no. 1 (2015): 135.

(*da'wah*) meski tidak terlalu populis, karena berbagai alasan sebagai konsekuensi dari pemikiran tasawuf yang dibangunnya.⁶³

Penelitian Aam Masduki, “*Local Wisdom in the Expressions of Sundanese Traditional in Kuta Village, Ciamis District*” (2015). Penelitian tentang kearifan lokal dilakukan pada masyarakat adat Kuta di kabupaten Ciamis, yang difokuskan pada babasan dan paribasa. Pendekatan yang digunakan adalah metode deskriptif yang meliputi teknik pengumpulan data kualitatif seperti observasi/observasi partisipatif, wawancara mendalam dengan informan dan wisatawan, dan studi pustaka. Signifikansi kearifan lokal babasan dan paribasa, serta konteks manusia sebagai individu, interaksi manusia dengan masyarakat, hubungan manusia dengan alam, dan ikatan manusia dengan Tuhan sebagai data-data yang diteliti.

Penelitian ini mengemukakan bahwa etnis Sunda merupakan salah satu suku yang memiliki rasa bangga yang kuat terhadap bahasa dan budayanya. Istilah atau idiom tradisional Sunda seperti *babasan* dan *paribasa* sangat dikenal dalam bahasa Sunda. *Babasan* dan *paribasa* banyak mengandung kearifan lokal yang dijadikan sebagai falsafah hidup orang Sunda. Kearifan lokal mengandung nilai, kepercayaan, dan sistem religi yang dianut oleh masyarakat setempat. Kearifan lokal dalam kegiatan intinya adalah menjaga dan melestarikan alam dan lingkungan. Oleh karena itu, penting untuk mempelajari dan melestarikan kearifan lokal yang berkembang di masyarakat.⁶⁴

Penelitian Jajang A Rohmana, “*Sastra Sufistik Sunda di Tengah Arus Budaya Populer: Problem Pembacaan atas Karya Dangding Haji Hasan Mustapa (1852-1930)*,” in *Annual International Conference on Islamic studies (AICIS XII)* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2012). Penelitian ini mengemukakan bahwa sastra sufistik Sunda seperti tampak pada *dangding* Mustapa menunjukkan secara jelas kreativitas lokal dalam merespons tradisi intelektual tasawuf. Konteks tembang dalam tradisi Sunda sebagai ungkapan spiritualitas mistik sama sekali tidak bisa

⁶³ Aripudin, *Haji Hasan Mustapa: Sufisme Lokal dalam Masyarakat Sunda*, 154.

⁶⁴ Aam Masduki, “Local Wisdom in the Expressions of Sundanese Traditional in Kuta Village, Ciamis District,” *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya* 7, no. 2 (2015): 295.

diabaikan dalam mengapresiasi karya HHM. Konteks itulah yang kiranya tidak lagi hadir dalam upaya pembacaan karyanya di era budaya populer.

Penelitian ini mendorong kesadaran pentingnya harmonisasi puisi dan tembang dalam membaca dangding sufistik Mustapa. Sebuah kesadaran akan pentingnya pembacaan atas kreasi imajinasi sufistik Sunda yang sudah memperkaya khazanah tradisi intelektual Islam Nusantara.⁶⁵ Melalui karyanya, ia menginterpretasikan pengalaman sufistik yang diungkapkan melalui karakteristik alam kesundaan. Menurut Jajang A. Rohmana menyatakan bahwa:

Bujangga Sunda terbesar ini karenanya memiliki kontribusi penting dalam proses indigenisasi Islam, bahkan tampak harmonisasi ajaran Islam dengan alam pikiran Sunda... Dangding lahir dalam tradisi aktual masyarakat Sunda yang masih mengandalkan tradisi lisan dan tulisan (naskah) sekaligus menandai pergeserannya ke dalam tradisi cetak (mekanik). Kedalaman permenungan sangat ditekankan, karena perlu waktu untuk menghasilkan dan memahami makna di dalamnya. Karenanya revitalisasi sastra dangding Mustapa merupakan upaya sangat berat dilihat dari beberapa aspek tersebut. Sebuah perjuangan ke arah revitalisasi khazanah budaya Sunda yang mengarah pada pentingnya pertarungan ideologi kesundaan.⁶⁶

Dangding Haji Hasan Mustapa (1852-1930), tidak banyak orang Sunda yang mengenal sosok sufi soliter ini dengan segala kekhasan ekspresi sufistiknya itu. Selain kurangnya akses, kesulitan memahami karya-karyanya yang karena kekayaan bahasa sastra dan konsep tasawuf. Selanjutnya, ketika membaca karya sastra sangat signifikan dengan cara pembacaan tembang secara terpisah atau bergantian. Menurut Jajang A. Rohmana, "*Kering rasanya bila sekedar dibaca dalam hati (diilo) dalam kesunyian dari tulisan cetak. Pada saatnya, suara menjadi hening dan dangding semakin kehilangan perannya dalam khazanah sastra Sunda*".⁶⁷

Penelitian Enden Irma Rachmawaty, "Makna dan Simbol dalam Upacara Adat Perkawinan Sunda di Kabupaten Bandung," Patanjala: Jurnal Penelitian

⁶⁵ Rohmana, Sastra Sufistik Sunda di Tengah Arus Budaya Populer, 1411.

⁶⁶ Jajang A Rohmana, "Sastra Sufistik Sunda di Tengah Arus Budaya Populer: Problem Pembacaan atas Karya Dangding Haji Hasan Mustapa (1852-1930)," in *Annual International Conference on Islamic studies (AICIS XII)* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2012), 1410-1411, http://digilib.uinsby.ac.id/14038/1/Buku_3_Fix_372.pdf.

⁶⁷ Rohmana, Sastra Sufistik Sunda di Tengah Arus Budaya Popule, 1411.

Sejarah dan Budaya 3, no. 2 (2011). Masyarakat Sunda memiliki budaya tradisional yang beragam. Penelitian ini bertujuan mengungkap Upacara Adat Perkawinan Sunda yang sampai saat ini masih tetap lestari. Penelitian upacara adat ini bersifat deskriptif dengan metode kualitatif. Adat perkawinan Sunda memiliki simbol dan makna sebagai lambang kehidupan kebudayaan masyarakat pemiliknya.

Upacara adat ini terdiri atas kegiatan sebelum pernikahan, saat pelaksanaan pernikahan dan setelah pernikahan. Dalam kegiatan sebelum pernikahan ada beberapa upacara di antaranya *neundeun omong*, *ngalamar* (minang), *nyangcang* (mengikat calon pengantin), *narikan* (menentukan kepastian), dan *seserahan*. Saat pelaksanaan pernikahan terdiri atas akad nikah dan sungkem. Setelah pelaksanaan pernikahan terdapat upacara *sawer*, *nincak endog* dan *huap lingkung*.⁶⁸

Semua rangkaian upacara tersebut memiliki simbol dan makna tersendiri. Hal itu tampak dari sebagian masyarakat yang masih melaksanakan upacara adat perkawinan ini dengan segala syarat yang diharuskan dalam pelaksanaan kegiatan upacara tersebut. Mulai dari kegiatan pranikah sampai pasca nikah. Simbol-simbol tersebut hanya diartikan sebagai simbol yang bernuansa budaya yang kadang-kadang hanya dijadikan sarana kemeriahan pesta upacara adat perkawinan.⁶⁹

Penelitian Asep Nahrul Musadad, "Persinggungan Islam dan Tradisi Mistik Lokal: Studi Kasus Pananyaan dan Ahli Hikmah di Masyarakat Tasikmalaya," *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society* 1, no. 1 (2016). Penelitian ini mengemukakan bahwa salah satu faktor penentu dalam proses Islamisasi Nusantara adalah persinggungan antara ajaran Islam dan kearifan lokal. Pertemuan keduanya rupanya membawa jalan esoteris. Dalam hal ini, ajaran esoterik Islam yaitu tasawuf menjadi penting. Namun, ada unsur esoteris lain yang juga berperan utama dalam proses tersebut, yakni wawasan mistik hasil sintesis antara ajaran esoteris Islam dan tradisi mistik pribumi.

Penelitian ini menggunakan pendekatan etnografis dan memberikan catatan pendahuluan tentang persinggungan antara Islam dan tradisi mistik lokal yang

⁶⁸ Enden Irma Rachmawaty, "Makna dan Simbol dalam Upacara Adat Perkawinan Sunda di Kabupaten Bandung," *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya* 3, no. 2 (2011): 245.

⁶⁹ Rachmawaty, *Makna dan Simbol dalam Upacara Adat Perkawinan Sunda di Kabupaten Bandung*, 249.

diwakili oleh “*pananyaan*” dan “ahli hikmah” pada masyarakat Sunda, khususnya di Tasikmalaya, sebagai acuan. Ia dianggap sebagai “orang terpelajar” tempat seseorang bertanya, terutama yang berhubungan dengan dunia gaib.⁷⁰

Penelitian ini menyimpulkan bahwa penelusuran singkat terhadap fenomena *pananyaan* dan ahli hikmah di kawasan Kawalu, Tasikmalaya, mengantarkan kepada suatu refleksi terkait cerita akulturasi antara spektrum ajaran Islam dan tradisi mistik lokal Sunda. Hal ini berawal dari munculnya para ahli hikmah yang menjadikan sebuah keluarga besar “*pananya*”. Juga terlihat jelas dalam beberapa mantra yang digunakan baik oleh “*pananyaan*” dan masyarakat biasa bahwa komposisinya menunjukkan persilangan budaya antara Islam dan tradisi lokal. Beberapa alat dan fasilitas yang digunakan oleh *pananyaan* dalam beberapa proses mistik mereka juga mencerminkan akulturasi antara agama dan tradisi lokal.⁷¹

Penelitian Deni Miharja dalam “Sistem Kepercayaan Awal Masyarakat Sunda,” *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 10, no. 1 (2015). Penelitian ini menyatakan bahwa sistem kepercayaan masyarakat berkembang dari waktu ke waktu. Sistem kepercayaan suatu masyarakat adalah seperangkat pedoman yang diikutinya dalam melakukan aktivitas sosialnya. Sebagai komunitas etnis di Indonesia, orang Sunda memiliki sistem kepercayaan awal yang unik yang bertahan hingga saat ini.

Sunda Wiwitan adalah nama yang diberikan untuk sistem kepercayaan ini, yang masih dipraktikkan di desa adat Baduy Kanekes. Namun fakta sejarah menunjukkan bahwa masyarakat Sunda dipengaruhi oleh beberapa budaya, antara lain; pertama, budaya Hindu-Budha yang berasal dari anak benua India, kedua, budaya Islam yang berasal dari jazirah Arab, ketiga, budaya Jawa, keempat, budaya Barat yang berasal dari benua Eropa, dan kelima, budaya nasional karena Tatar Sunda terintegrasi. dan menjadi bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia dan Budaya Global. Meski beragam budaya asing, masyarakat Sunda memiliki

⁷⁰ Asep Nahrul Musadad, “Persinggungan Islam dan Tradisi Mistik Lokal: Studi Kasus *Pananyaan* dan Ahli Hikmah di Masyarakat Tasikmalaya,” *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society* 1, no. 1 (2016): 47, <https://doi.org/10.22515/islimus.v1i1.77>.

⁷¹ Musadad, 61.

identitas tersendiri yang melekat pada masyarakat adat Baduy, termasuk dalam sistem kepercayaannya, yaitu Sunda Wiwitan.⁷²

Penelitian Deni Miharja menegaskan bahwa meskipun masyarakat Sunda awal memiliki sistem kepercayaan unik yang masih ada hingga saat ini dan selalu dikaitkan dengan masyarakat Baduy di Kanekes, beberapa masyarakat Sunda pedalaman atau masyarakat Sunda yang masih memegang teguh nilai-nilai tradisional nenek moyangnya memiliki sistem kepercayaan yang hampir identik yang dikembangkan oleh masyarakat Baduy. Meski begitu, agama yang berkembang di sebagian masyarakat adat Sunda kini lebih dekat dengan Islam, sehingga disebut juga sebagai penganut agama Islam.⁷³

Perbedaan penelitian ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya adalah penelitian ini lebih difokuskan pada tinjauan fenomenologi sebagai salah satu aliran filsafat yang menjadi pendekatan sufisme etnik dan pengamalan nilai-nilai agama dalam tradisi ritual masyarakat muslim Sunda. Secara teoritis, hasil dari penelitian ini diharapkan dapat mengembangkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang karakteristik Sufisme Etnik dan pengamalan nilai-nilai agama, serta implikasinya terhadap tradisi ritual dalam entitas sosial dan budaya masyarakat muslim Sunda.

Berdasarkan penelusuran penulis disertai berbagai argumen yang telah diuraikan secara panjang di atas, penelitian tentang sufisme etnik dalam studi fenomenologi terhadap pemahaman tasawuf dalam masyarakat muslim Sunda ini dapat dilakukan, selanjutnya dituangkan dalam bentuk laporan penelitian untuk disertasi di Program Studi Agama-Agama (S3) Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

⁷² Deni Miharja, "Sistem Kepercayaan Awal Masyarakat Sunda," *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 10, no. 1 (2015): 19.

⁷³ Miharja, "Sistem Kepercayaan Awal Masyarakat Sunda," 22.

