

DISERTASI

MISTISISME JAMAAH TAREKAT KHALWATIYAH SAMMAN DI PATTE'NE MAROS



Oleh:

M. SAYFUL
E023191004

PROGRAM STUDI ANTROPOLOGI
PASCASARJANA FAKULTAS ILMU SOSIAL & ILMU POLITIK
UNIVERSITAS HASANUDDIN
MAKASSAR
2023

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

**MISTISISME JAMAAH TAREKAT KHALWATIYAH SAMMAN
DI PATTE'NE MAROS**


Disusun dan diajukan oleh

M. SAYFUL

E023181002

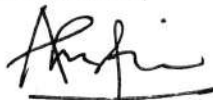
Telah dipertahankan di hadapan Panitia Ujian yang dibentuk dalam rangka
Penyelesaian Studi Program Doktor Program Studi Antropologi Fakultas Ilmu
Sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin
Pada tanggal 16 November 2023
dan dinyatakan telah memenuhi syarat kelulusan.

Menyetujui
Promotor,



Prof. Dr. H. Hamka Naping, MA
NIP 196111041987021001

Ko. Promotor,



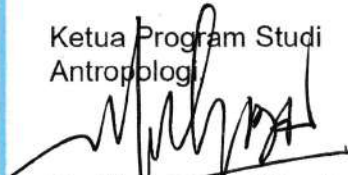
Prof. Dr. Ansar Arifin, MS.
NIP 196112271988111002

Ko. Promotor,



Dr. Yahya, MA
NIP 196212312000121001

Ketua Program Studi
Antropologi



Dr. Muhammad Basir, MA.
NIP 19620624 198702 1001

Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan
Ilmu Politik Universitas Hasanuddin,



Dr. Phil. Sukri, S.IP., M.Si.
NIP 197508182008011008

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : M. SAYFUL
Nomor Pokok Mahasiswa : E023181002
Program Studi : Antropologi

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa DISERTASI yang saya tulis ini merupakan hasil karya sendiri, dan bukan merupakan pengambilalihan tulisan atau karya orang lain. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa sebagian atau keseluruhan disertasi ini merupakan hasil karya orang lain, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut.

Makassar, 21 November 2023

Yang menyatakan



M. SAYFUL

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah rabbi 'alamin. Segala puji bagi Allah Swt. Sang Pemilik Cahaya dan Cinta yang telah melimpahkan rahmat serta hidayah-Nya kepada seluruh alam semesta. Tiada tuhan selain diri-Nya, maka tiada yang patut disembah melainkan hanya kepada-Nya. Shalawat, sajak dan nyanyian kerinduan tercurahkan pada Rasul Muhammad SAW beserta keluarga beliau dan sahabat-sahabatnya yang terpilih. Demi Muhammad, semesta diciptakan dan tetap terjaga hingga telah sampai waktunya. Terpuji dan ditinggikanlah para penjaga risalah Kenabian, sehingga kebenaran masih tetap terkabarkan. Panjang umur segala kebaikan, baik yang datang dari langit maupun bumi.

Ide awal penulisan disertasi ini muncul dari renungan panjang dan sekaligus keinginan untuk mencatatkan torehan tinta akademis perihal kajian Antropologi Agama. Penulis sangat menyadari bahwa dalam penyusunan disertasi ini, masih terdapat sedikit-banyak keterbatasan dan kekurangan yang bisa jadi belum disadari dan perlu untuk disempurnakan ke depannya. Akan tetapi, paling tidak disertasi ini dapat terselesaikan pada waktunya. Mengutip celoteh Kak Yahya; "Karya akademis (skripsi, tesis, maupun disertasi) yang baik adalah yang selesai dan diujikan dalam sidang. Oleh karenanya, akhirnya penulis tetap merasa bersyukur dapat menyelesaikan disertasi ini tepat pada waktu yang direncanakan.

UCAPAN TERIMA KASIH

Semasa proses pengerjaan tesis, penulis akui seringkali mendapat halangan maupun kesulitan. Akan tetapi, berkat bantuan dan bimbingan serta motivasi dari berbagai pihak, halangan itu dapat terlewati, kesulitan itu dapat teratasi. Oleh karena itu, pada kesempatan kali ini penulis mengucapkan banyak terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Dewan Promotor, yakni Bapak Prof. **Dr. H. Hamka Naping, MA** selaku **Promotor**, serta Bapak **Prof. Dr. Ansar Arifin, MS** dan **Dr. Yahya, MA** sebagai **Co-Promotor** yang telah meluangkan banyak waktunya untuk memberikan arahan dan bimbingan dalam penyusunan disertasi ini, sehingga dapat selesai dan diujikan sebagaimana mestinya.

Terselesaikannya disertasi ini juga tidak terlepas dari bantuan, motivasi dan dorongan dari berbagai pihak, sehingga melalui kesempatan ini pula penulis ingin mengucapkan banyak terima kasih kepada:

1. Segenap dosen dan staf pengajar di Departemen Antropologi FISIP UNHAS tanpa terkecuali. *Jai Guru Deva Om!*
2. Kepada kedua orang tua penulis: Ayahanda **Simollah** (Almarhum) dan Ibunda **Dahliah** yang telah memberikan dukungan moril kepada saya.
3. Bapak dan Ibu mertuaku tercinta. **Prof. Dr. M. Natsir Djide, MS, Apt.** dan **Prof. Dr. Sartini Djohansyah Natsir, M.Si, Apt.** Kehadiran mereka sudah seperti orang tuaku sendiri. Dukungannya secara moral dan finansial adalah faktor utama saya dapat menyelesaikan kuliah doktoral ini. Kasih

sayang dari beliau bagaikan mata air yang tak terbatas kepadaku. Mengingat secara terus menerus untuk menulis karya ini saya selalu anggap sebagai dukungan dan semangat. Terima kasih atas segala cinta kalian.

4. Kepada kekasih sejati tercinta, istri yang tak bosan-bosannya memberi dorongan, serta semangat ketika pada waktu-waktu tertentu membuka laptop dan menulis disertai menjadi sesuatu yang sangat tidak menarik: **Nina Pratiwi**, teman hidup yang selalu setia mendampingi dalam situasi dan kondisi apapun. Kita telah melewati banyak hal dan kita berjuang untuk melewatinya bersama. Semoga hubungan percintaan ini diberkahi sepanjang umur kita di dunia. Amin!
5. Anak perempuan pertamaku, **Naura Athaya Kamilia S.** Engkaulah cahaya mataku. Senyummu, tawamu, bahkan tangismu telah membuatku jatuh hati berkali-kali padamu. Bertumbuhlah, jadilah! Tak sabar bapakmu ini melihatmu merangkak, berjalan, dan berlari menyongsong kehidupan.
6. Anak Laki-Lakiku; **M. Akhtar Husaini Arkananta S.** Tumbuh dan besarlah menjadi hebat melampaui Bapakmu. Apapun harapan dan keinginanmu terhadap dunia, ada Bapakmu yang akan selalu mendukungmu.
7. Rekan-rekan dan kolega dosen, terutama di Fakultas Ushuluddin & Fikhsafat UIN Alauddin Makassar.

8. Kepada **kerabat-kerabat Antropologi FISIP UNHAS** dan Nusantara yang senantiasa memberikan dukungan dan semangat. Kalian adalah sahabat-sahabat terbaik. Selamat bermahasiswa, bro! Ingat, sarjana dan magister itu pilihan... 😊
9. Kepada seluruh informan di Patte'ne Maros. **Terkhusus kepada Mursyid Puang Wahyu dan Khalifah Puang Mukaddam.**
10. Adik-adik anggota dan kader **HMI KOMISARIAT SOSPOL** yang selalu menjadi teman diskusi yang tak kenal ruang dan waktu. Tanpa kalian, saya tidak akan pernah mengerti dimana “posisi Tuhan” dalam semesta yang teramat kecil ini.

Penulis juga menyampaikan terima kasih kepada berbagai pihak yang tidak ingin disebutkan namanya serta pihak yang lupa disebutkan di sini. Jasa mereka saya kira tak lebih kecil dari nama-nama yang telah disebutkan. Akhirnya, penulis mengharapkan saran dan kritik membangun guna membantu dalam upaya penyempurnaan tulisan ini dalam kesempatan yang lain.

Makassar, November 2023

Penulis

ABSTRAK

M. SAYFUL. *Mistisisme Jamaah Tarekat Khalwatiyah Samman di Pattene Maros* (dibimbing oleh Hamka Naping, Ansar Arifin, dan Yahya).

Penelitian ini bertujuan (1) menganalisis dan melakukan justifikasi mengenai ajaran dan kepercayaan tarekat Khalwatiyah Samman dalam pandangan jamaah tarekat Khalwatiyah Samman, (2) menganalisis dan melakukan justifikasi terkait dengan implikasi sosial budaya dan ekonomi ajaran tarekat Khalwatiyah Samman, dan (3) menganalisis dan melakukan justifikasi mengenai perubahan dan keberlanjutan eksistensi ajaran tarekat Khalwatiyah Samman di Pattene Kabupaten Maros. Penelitian ini bersifat kualitatif-deskriptif dan pengumpulan data dilakukan melalui wawancara mendalam (*in-depth interview*) dan observasi partisipasi (*participant observer*). Hasil penelitian menunjukkan bahwa ajaran dan kepercayaan yang dimiliki oleh tarekat Khalwatiyah Samman terdiri atas ajaran lisan maupun tulisan yang dijadikan pegangan bagi para pengikut jamaah tarekat. Pada kenyataannya, ajaran lisan tarekat sudah banyak berubah dan mengalami penyesuaian karena pergantian Mursyid dan interpretasi jamaah yang sedikit banyak telah berbeda dari sebelumnya. Selain itu, ajaran dan kepercayaan tarekat Khalwatiyah Samman memiliki implikasi langsung terhadap kenyataan sosial. Jamaah Khalwatiyah Samman memahami pentingnya membangun hubungan yang baik kepada seluruh makhluk, baik makhluk hidup maupun alam semesta. Pada aspek lain, Khalwatiyah Samman berpandangan positif terhadap perubahan sosial budaya yang terjadi pada masyarakat selama perubahan tersebut tidak menyalahi nilai-nilai atau ajaran yang ada di dalam Islam. Strategi yang dianggap penting dalam tarekat Khalwatiyah Samman dalam penyesuaian diri terhadap kemajuan zaman ialah dengan usaha menuntut ilmu setinggi-tingginya agar mereka dapat terhindar dari kebodohan.

Kata kunci: antropologi, tarekat, khalwatiyah samman, tasawuf, budaya, agama, religiusitas



ABSTRACT

M. SAYFUL. *Mysticism of "Tarekat Khalwadiyah Samman" Congregation at Patte'ne Maros.* (supervised by H. Hamka Naping, Ansar Arifin and Yahya).

The research aims at analysing and justifying: 1) the teachings and beliefs in the view of the congregation of "tarekat Khalwadiyah Samman", 2.) the socio- cultural and economic implications of the teachings of the "Khalwadiyah Samman" order, and 3.) the changes and the continued existence of "tarekat. Khalwadiyah Samman" congregation in Patte'ne, Maros Regency. This was the qualitative-descriptive research. Data were collected using the techniques being considered relevant and effective in the research were the in-depth interviews and participant observers. The research result indicates that the teachings and beliefs of "Khalwadiyah Samman" congregation consist of the oral and written teachings which are used as the guidelines for "tarekat" congregation followers. In fact, the oral teachings of "tarekat" have changed and undergone the adjustments due to the changes of Mursyid and the interpretation of the congregation which is more or less different from before. Apart from that, the teachings and beliefs of the "Khalwadiyah Samman" order have the direct implications in the social reality. "Khalwadiyah Samman" congregation understands the importance of building the good relationships with all the creatures, both living things and the universe. On another aspect, "Khalwadiyah Samman" has the positive view of the socio-cultural changes that occur in the society, as long as these changes do not violate the Islamic values or teachings. The strategy that is considered important in the "Khalwadiyah Samman" order in adapting to the progress of the times is to seek knowledge as high as possible, so that they can avoid ignorance,

Keyword: anthropology, congregation, "Khalwadiyah Samman", sufism, culture, religion, religiosity



DAFTAR ISI

	Hal
HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PENGESAHAN	ii
DAFTAR ISI	iii
KATA PENGANTAR	iv
ABSTRAK	v
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Masalah Penelitian	13
C. Tujuan Penelitian	14
D. Manfaat Penelitian	14
BAB II TINJAUAN PUSTAKA	
A. Tinjauan Penelitian Terdahulu	17
B. Tinjauan Teoritis	25
a. Konsepsi Tentang Mistisisme	25
b. Mistisisme Islam	32
c. Studi Agama dalam Peta Pemikiran Antropologi	40
d. Kerangka Teoritis Antropologi Agama <i>ala</i> Talal Asad	50
e. Kerangka Pikir	64

BAB III	METODE PENELITIAN	
	a. Pendekatan dan Jenis Penelitian	65
	b. Setting Lokasi Penelitian	67
	c. Teknik Pengumpulan Data	68
	d. Profil Informan	73
	e. Etika Penelitian	77
	f. Teknik Validasi Data	77
	g. Teknik Analisis Data	78
	h. Tahap dan Jadwal Penelitian	79
BAB IV	GAMBARAN UMUM LOKASI PENELITIAN	
	a. Setting Sosial Tarekat Khalwatiyah Samman di Patte'ne	80
	b. Kondisi Keagamaan di Dusun Patte'ne	83
	c. Sejarah Pengembangan Tarekat Khalwatiyah Samman	96
BAB V	Ajaran dan Kepercayaan Tarekat Khalwatiyah Samman	
	A. Sejarah Perkembangan Tarekat Khalwatiyah Samman	102
	B. Sumber Ajaran Tarekat Khalwatiyah Samman	119
	C. Pandangan Ketuhanan dan "Yang Gaib"	130
	D. Penciptaan dan Kematian	148
	E. Zikir Sebagai Ritual Pembeda	160
	F. Pantangan dan Hal-Hal Terlarang	196
Bab VI	Implikasi Sosial Budaya & Ekonomi Ajaran Tarekat Khalwatiyah Samman	
	A. Pandangan Terhadap Dunia dan Kenyataan Sosial	207

B. Esensi Kepemilikan Harta Benda	221
C. Implikasi Ajaran Terhadap Kehidupan Sosial	231
D. Posisi Khalwatiyah Samman di Tengah Masyarakat	248
E. Penyebaran Tarekat Khalwatiyah Samman	261
Bab VII Perubahan dan Keberlanjutan Ajaran Tarekat	
Khalwatiyah Samman	
A. Sikap Terhadap Dinamika Perubahan Sosial	278
B. Strategi Adaptasi Terhadap Kemajuan Zaman	296
C. Dinamika Akulturasi dan Sinkretisasi Budaya	311
D. Strategi Menghadapi Pandangan dan Stigma Negatif	325
E. Hubungan Khalwatiyah Samman dengan Tarekat Lain	341
F. Hubungan Khalwatiyah Samman dengan Institusi Lain	350
G. Pola-Pola Pemeliharaan & Perubahan Ajaran Tarekat	366
BAB VIII PENUTUP	
A. Kesimpulan	385
B. Saran & Rekomendasi	393

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN

BAB I

PENDAHULUAN

*"Sunyi adalah bahasa Tuhan,
sementara yang lain hanya
terjemahan yang buruk."
(Jalaluddin Rumi)*

A. LATAR BELAKANG

Pada mulanya, agama lahir karena ketertarikan manusia yang begitu besar terhadap hal-hal supranatural. Manusia percaya bahwa ada kekuatan yang lebih besar di luar dirinya yang hadir untuk menjaga dan memelihara segala jenis kehidupan di dunia ini. Seiring waktu, manusia mengenalnya dengan sebutan Tuhan ataupun Dewa. Tuhan menjadi penerang (cahaya) bagi umat manusia untuk bisa berjalan menuju kehidupan yang lurus dan menenteramkan. Agama kemudian diharapkan menjadi pemandu bagi umat manusia untuk hidup di jalan tersebut.

Seiring perkembangan zaman, tafsir dan praktik keagamaan menjadi berubah dan beragam. Sejalan dengan itu pula, para penganut agama mengenali Tuhannya dengan penyebutan Nama yang berbeda-beda. Bagi umat Islam, Tuhan disebut dengan nama Allah Swt. Sementara bagi penganut agama Nasrani, Tuhan disebut dengan nama *Yahweh*. Berbeda lagi dengan umat Yahudi, umumnya mereka menyebut Nama Tuhannya dengan sebutan *Elohim*. Dalam agama Hindu, Tuhan disebut dengan

sebutan *Brahman*. Lalu kemudian pada penganut Zoroaster, panggilan untuk Tuhan adalah *Ahura Mazda* dan *Ahriman*. Ironisnya, Tuhan yang disebut dengan nama yang berbeda-beda kemudian menjadi ihwal sebab merenggangnya hubungan antar manusia di dalam masyarakat.

Agama yang sejatinya hadir sebagai pedoman keselamatan manusia, kini bergeser dan justru harus bertanggung jawab atas berbagai persoalan kemanusiaan yang terjadi. Sejumlah peristiwa konflik yang terjadi di dunia, terutama di Indonesia memberi gambaran betapa wajah agama saat ini diidentikkan dengan nuansa kekerasan. Agama lalu bagi banyak orang diyakini sebagai salah satu pemantik lahirnya gesekan sosial yang berbuah perang di antara umat manusia. Singkat kata, perbedaan keyakinan umat beragama disinyalir menjadi sumber pertikaian dan malapetaka yang kerap terjadi di dunia.

Selama perkembangan agama berlangsung, terjadi berbagai macam persoalan-persoalan kemanusiaan yang berimplikasi terhadap hubungan sosial manusia. Munculnya berbagai macam sekte dan paham tertentu juga kemudian menjadi pendorong lahirnya perpecahan di antara penganut agama, begitu pula di Islam. Wajah agama berganti seturut kemauan para pengikutnya. Agama tidak lagi berfungsi sebagai nilai dan penuntun kebaikan dalam berkehidupan sosial, melainkan alat bagi manusia untuk meraih hasrat kepentingannya. Kenyataan menunjukkan bagaimana hasrat kepentingan

tersebut cenderung berorientasi pada keuntungan pribadi dan kelompok berupa penguasaan materil di dunia, maupun penguasaan lahan di akhirat (surga).¹

Di dunia Islam, terbelahnya kalangan Islam menjadi 2 bagian juga semakin memperparah wajah Islam hari ini. Nilai-nilai adiluhung yang terkandung dalam ajaran agama Islam hanya dimaknai secara parsial semata. Faktanya, ada golongan Islam yang hanya sibuk berkutat pada wilayah fiqh-syariat, namun kemudian melupakan dimensi moral-etis kehidupan. Ada juga yang ber-Islam dengan hanya fokus menjalankan kehidupan sosial, lalu kemudian mengabaikan kewajiban ibadah shalat dan ritual formal lain. Hal ini lantas menguatkan dualisme yang tegas di antara prinsip *habblumminnas* dan *habblumminallah*.²

Pada sisi lain, perkembangan masyarakat yang membawa arus modernisasi juga telah menimbulkan krisis makna hidup bagi masyarakat modern. Kehampaan spritual dan tergerusnya nilai agama dalam kehidupan masyarakat modern telah menyebabkan manusia seperti kehilangan arah. Padahal sejak awal lahirnya agama, kehadirannya diproyeksikan untuk menyelamatkan manusia dari jurang kehancuran, serta menunjukkan kita jalan-jalan menuju kedamaian. Selain itu, agama juga diharapkan dapat

¹ Penjelasan mengenai hal ini bisa juga dibaca pada artikel Firdaus M. Yunus dalam Jurnal Substantia, Volume 16 Nomor 2, Oktober 2014 berjudul "Konflik Agama di Indonesia Problem dan Solusi Pemecahannya."

² *Hablumminannas* diartikan sebagai hubungan dengan manusia, sementara *hablumminallah* diartikan sebagai hubungan dengan Tuhan.

menghilangkan ketidakpastian dan mendatangkan ketenteraman bagi umat manusia. Agama adalah pedoman hidup yang mengajarkan kasih sayang sesama manusia, memelihara hubungan baik dengan sesama dan dengan lingkungan hidup, yang kemudian mampu mendekatkan diri manusia dengan Tuhan pencipta alam semesta.

Namun kenyataannya, umat manusia justru menjauh dari nilai dan tujuan agama tersebut. Masyarakat yang mengalami proses sekularisasi sebagai bagian dari arus modernisasi menjadikan manusia lebih mementingkan kehidupan material daripada spiritualnya. Aspek-aspek kehidupan yang dijalani, baik dari pengembangan sains, masyarakat, politik dan lain-lain menjadi terpisah dari hal-hal yang berkaitan dengan agama dan nilai-nilai spiritual. Pada akhirnya, hal inilah yang membuat manusia modern hidup di dalam kehampaan spiritual. Ada banyak idiom yang digunakan orang untuk menandai kehidupan masyarakat modern dewasa ini, misalnya '*The Crisis of Our Age*', nestapa manusia modern (Hossein Nasr), terputusnya rantai kemajuan material dan kemajuan moral (Bertrand Russel), kesenjangan hati dan pikiran (Rabindranath Tagore), sindroma keterasingan (Eric Fromm), kekosongan rohani (Luis Leahy), ataupun '*The Age of Anxiety*' (H.D. Bastaman) (Syafi'i Maarif, Ahmad, 1995, hal. 22).

Munculnya idiom-idiom semacam itu menunjukkan adanya krisis yang diderita manusia modern yang hidup di zaman ini. Krisis tersebut disinyalir

bersumber pada kekosongan jiwa manusia modern akan “makna”, baik dalam arti ideologis, moral, mitologis maupun spiritual.³ Agama yang diharapkan dapat membawa manusia kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat juga menjadi “kambing-hitam” penghambat kemajuan manusia. Pandangan dunia yang selama ini diusung agama bagi masyarakat modern dianggap telah ketinggalan zaman. Hal ini pulalah yang membuat kegamangan orang-orang untuk menganut keyakinan agama. Agama sudah seharusnya dikembalikan kepada tujuannya semula, yakni sebagai pembawa misi kedamaian bagi umat manusia.

Sementara itu, salah satu fenomena yang sering diramalkan akan menjadi tren di abad XXI ini adalah munculnya gerakan spiritualitas baru. Terhadap gerakan ini, Rederic dan Maryann Brussat (Ruslani (ed.), 2000: vi-vii) mengistilahkannya dengan “kemelekan spiritual” atau kebangkitan spiritual. Ekspresi gerakan ini sering tampil dengan wajahnya yang sangat beragam, mulai dari *Cult*, *Sect*, *New Thought*, *New Relegious Movement*, *Human Potential Movement*, hingga gerakan *New Age*. Namun demikian dari semua gerakan tersebut, jika ditarik garis horizontalnya, hampir memiliki kesamaan misi, yakni memenuhi hasrat spiritual yang mendamaikan hati. Tuntutan untuk melakukan gerakan ini dilatarbelakangi oleh banyak hal, antara lain, pertama: kebutuhan untuk melakukan respons terhadap

³ Penjelasan lebih lanjut dapat kita baca secara mendalam pada tulisan Koeswara, 1987; Leahy, 1991; Arifin, 1994; dan Bastaman, 1996.

paradigma modernisme yang telah mengalami kegagalan dalam beberapa aspeknya; kedua, sebagai respons terhadap kebutuhan masyarakat akibat dari dampak hegemoni Barat yang mengesampingkan nilai-nilai spiritualitas dan lepas dari tuntutan ajaran keagamaan. Sebagai konsekuensinya, gerakan tersebut banyak yang berpaling dari agama Barat untuk kemudian berpihak ke agama-agama Timur, seperti Hinduisme, Budhisme, Zen dan Taoisme; ketiga, tidak menutup kemungkinan gerakan tersebut muncul karena perubahan budaya yang amat cepat dalam kehidupan keseharian akibat dari kesalahan desain kita sendiri.⁴

Gerakan *New Age* pada hakikatnya juga merupakan reaksi atas “dosa-dosa” sains modern yang hampa terhadap perasaan (dehumanisasi), dosa-dosa kapitalisme dan imperialisme yang belum bisa lepas dari watak eksploitatifnya. Untuk menghadapi ini, gerakan *New Age* mencoba berpaling dari eksploitasi, selanjutnya berpihak pada upaya-upaya perdamaian, toleransi, kesadaran dan keseimbangan alam. Dengan demikian, gerakan ini bisa diartikan sebagai sebuah proses pencarian jati diri manusia, setelah sekian lama manusia ditimpa oleh krisis kemanusiaan yang tak kunjung reda. Pada sisi lain, agama-agama formal yang mestinya dijadikan tempat kembali mereka, kini dianggap telah kehilangan pesan-pesan universalitasnya. Akhirnya, menjadi wajar jika kemudian pendukung dari gerakan ini sering

⁴ Uraian lengkap mengenai penjelasan ini bisa dibaca dalam tulisan Dr. HM. Zainuddin, MA yang diakses pada situs <https://www.uin-malang.ac.id/blog/post/read/131101/tasawuf-kontekstual.html>

menggunakan jargon “*Spirituality Yes, Organized Religions No.*” (Zainuddin, Muhammad, diakses pada situs-web <https://www.uin-malang.ac.id/blog/post/read/131101/tasawuf-kontekstual.html>).

Mistisisme sebagai suatu paham tertentu merupakan gerakan yang sejalan dengan tren tersebut. Dalam Islam, mistisisme lebih dikenal dengan istilah tasawuf⁵. Dalam pengertiannya yang sederhana, tasawuf adalah suatu aliran di dalam agama Islam dan merupakan gerakan yang berisi ajaran, serta nilai-nilai penyucian diri dari hal-hal yang bersifat keduniawian. Kehadiran mistisisme dianggap menjadi salah satu solusi dan jalan alternatif bagi umat manusia dalam menggapai kembali tujuan hidup yang sebenarnya.

Pada sisi lain, penganut agama yang selama ini lebih cenderung mengedepankan aspek eksoterik⁶ juga mulai memberi perhatian kepada aspek esoterik⁷ melalui mistisisme. Tasawuf atau gerakan mistisisme Islam yang mengandung nilai esoterik dipercaya menjadi jawaban atas kegelisahan dan kehampaan spiritual di dunia Islam. Tuntunan yang mengedepankan nilai ajaran agama, spiritualitas dan aspek esoteris menjadi benteng kepribadian penganut agama agar terhindar dari hiruk pikuk materialisme dan hedonisme,

⁵ Tasawuf atau Sufisme (bahasa Arab: *ت صوف*) adalah ilmu untuk mengetahui bagaimana cara menyucikan jiwa, menjernihan akhlaq, membangun dahir dan batin serta untuk memperoleh kebahagiaan yang abadi.

⁶ Dalam kamus Bahasa Indonesia, istilah eksoterik diartikan sebagai pengetahuan yang boleh diketahui atau dimengerti oleh siapa saja. Dalam pengertian lain, eksoterik dapat diartikan sebagai aspek permukaan dalam suatu keyakinan, seperti ibadah, ritual, serta syariat-syariat tertentu yang dapat diamati (melalui indera) dalam kenyataan sehari-hari.

⁷ Esoterik berasal dari kata Yunani kuno *ἑσώτερικός* (*esōterikós*) yang berarti suatu hal yang diajarkan atau dapat dimengerti oleh sekelompok orang tertentu dan khusus, dapat juga berarti suatu hal yang susah untuk dipahami.

terutama dalam kehidupan global yang penuh dengan tantangan kemanusiaan.

Dalam tasawuf seringkali dikenal istilah *Thariqah* (tarekat), yang berarti “sebuah jalan”, yakni jalan untuk mencapai Ridha Allah. Tarekat menjadi upaya para penganut agama dalam menerjemahkan aspek-aspek esoterisme agama yang dahulunya tidak begitu mendapatkan perhatian di dalam agama Islam. Perhatian pada aspek esoteris inilah yang seringkali membuat para penganut tarekat dianggap sebagai golongan yang lebih cenderung berkuat pada wilayah kebatinan dan memiliki banyak petuah-petuah filosofis dalam ajarannya. Sebagai contoh, misalnya prinsip teologis para penganut tarekat mengenai “*Wahdatul Wujud*”⁸, yakni pandangan bahwa Tuhan dan ciptaannya adalah satu. Selain itu, penganut tarekat juga seringkali menggambarkan pesan-pesan ajarannya melalui kata-kata metafora, seperti: Tuhan ibarat “Jauh tak berjarak, dekat tak bersentuh”, dan seterusnya.

Pandangan kebatinan dan filosofis mengenai Tuhan tersebut mewujud dalam sikap-sikap para penganut tarekat yang cenderung memahami manusia sudah seharusnya menjadi citra Tuhan di muka bumi. Sebagai

⁸ Pandangan ini pertama kali dibawa oleh seorang ulama dan filsuf besar dari Timur Tengah, tepatnya di daerah Persia bernama lengkap Mansur Al-Hallaj. Di Nusantara sendiri, pandangan ini dikembangkan oleh seorang tokoh agama yang hidup di zaman Wali Songo bernama Syekh Siti Jenar (nama aslinya adalah Raden Abdul Jalil) atau juga dikenal dengan nama Sri Lemahbang, Sunan Jepara atau Sunan Kajenar. Pandangannya mengenai Tuhan dan ciptaan adalah satu kemudian di Jawa lebih dikenal dengan istilah “*manunggaling kawula gusti*.”

upaya untuk mengingat diri, mereka juga tak luput untuk selalu berkomunikasi dengan Tuhan melalui zikir. Dalam zikirnya, para penganut tarekat juga berkeyakinan bahwa di manapun dan kapanpun sangat dimungkinkan untuk berinteraksi dengan Tuhan, meskipun sedang berada dalam keramaian.

Sejarah tarekat di Indonesia diyakini sama dengan sejarah masuknya Islam ke Nusantara itu sendiri. Besarnya pengaruh tarekat dalam Islamisasi juga didukung dengan sejumlah kajian dan temuan sejarah bahwa sebenarnya Islam sudah masuk di Nusantara sejak abad ke-7, dan di Jawa sejak abad ke-11 Masehi (Awaluddin, 2016). Meskipun demikian, berkembang suatu pandangan bahwa keberadaan tarekat sejauh itu dianggap tidak cukup signifikan dalam mengubah agama masyarakat Nusantara. Dalam catatan sejarah tersebut, diketahui bahwa perkembangan gerakan tarekat tidak hanya terjadi di pulau Jawa, melainkan juga beberapa daerah lain di Indonesia, termasuk di Sulawesi Selatan.

Kenyataan menunjukkan bahwa gerakan tarekat yang berkembang di Sulawesi Selatan dianggap cukup besar dibandingkan dengan daerah-daerah lain di Nusantara (lihat Abdullah, 2016). Hal inilah yang menjadi alasan mengapa Sulawesi Selatan juga dikenal sebagai daerah dengan penganut tarekat terbesar di Nusantara. Salah satu tarekat yang berkembang cukup besar dan mendapatkan pengikut dengan jumlah banyak yang

tersebar di hampir seluruh wilayah Indonesia adalah tarekat Khalwatiyah Samman, di samping tarekat Khalwatiyah Yusuf yang dibawa oleh Syekh Yusuf Al-Makassari.

Gerakan tarekat di Sulawesi Selatan tidak hadir dengan sendirinya. Untuk sampai pada suatu titik memperoleh tempat di tengah masyarakat, gerakan tarekat telah melalui proses panjang dan berliku. Khusus mengenai tarekat Khalwatiyah Samman, dinamika dan strategi penyesuaian diri yang dilakukan pada akhirnya yang kemudian membuat tarekat ini mendapatkan posisinya di masyarakat. Dinamika sosial, budaya dan politik yang beririsan dengan dinamika agama Islam lokal juga tidak dapat diabaikan. Situasi tersebut menjadi salah satu faktor yang memberi dampak positif gerakan tarekat yang pada mulanya berkembang di Sulawesi Selatan ini dapat memperoleh ruang yang terbuka di dalam masyarakat. Meskipun mengalami pasang surut eksistensi, namun pada akhirnya tarekat Khalwatiyah Samman berhasil mendapatkan kepercayaan di antara umat, khususnya umat Islam yang berada di Maros.

Merujuk pada fakta sejarah, hadirnya gerakan tarekat di Sulawesi Selatan mengantarkan suatu misi legitimasi dan eksistensi kekuatan umat muslim di tengah masyarakat (Azis, 2021). Dengan adanya tarekat Khalwatiyah Samman di Sulawesi Selatan yang bermula hanya dianut oleh kalangan bangsawan dan pamong kerajaan, menjadikan posisi Islam

cenderung lebih kuat dari sebelumnya. Sejalan dengan itu, akhirnya peran tarekat yang pada awalnya sebagai jalan pemenuhan kedamaian hidup kemudian berkembang menjadi lebih besar daripada hanya sekadar fungsi dasar agama. Kenyataan sejarah tersebut membuktikan bahwa pernah di suatu rentang sejarah Islam Nusantara, gerakan tarekat menjadi sangat penting posisinya di dalam masyarakat dan menjadi pilihan bagi orang-orang, meskipun dengan beragam motifnya masing-masing.

Dalam ilmu Antropologi, tasawuf merupakan suatu objek studi yang menarik untuk dikaji. Bagaimana pengalaman esoteris manusia dalam aspek agama yang diyakini adalah fokus kajian yang berguna untuk menambah khazanah pengetahuan di dunia antropologi, khususnya antropologi agama. Minimnya pengkajian mengenai tasawuf di dalam keilmuan antropologi juga menjadi alasan mengapa topik ini kemudian dipilih. Sebagai sebuah disiplin ilmu di dalam ilmu sosial dan humaniora, antropologi dapat berkontribusi menjadi suatu perspektif yang cukup berbeda dalam melihat bagaimana praktik ajaran tasawuf yang dijalankan oleh penganut Islam tertentu. Pendekatan antropologi tentu dipercaya akan memberi kontribusi yang signifikan dalam mewarnai studi keagamaan di dunia akademis, khususnya dalam bidang kajian ke-Islam-an.

Selain itu, penelitian yang pernah ada sebelumnya terkait dengan ajaran tasawuf (lihat Siregar (2002), Simuh dkk. (2001), Aminah (2019),

Hamid (2004), Nur (2013), Nurhikmah (2017), Hasan (2020), Priandika (2019), hingga Sabiq (2020), misalnya) menurut pandangan penulis dianggap masih kurang memadai. Penelitian terkait topik ini seringkali bahkan cenderung hanya menggunakan pendekatan historis dan teologis semata, sehingga bahasannya lebih mengarah pada aspek sejarah dan hal-hal yang abstrak. Padahal, topik tentang ajaran tasawuf membuka banyak peluang bagi kita untuk mengeksplorasinya pada aspek-aspek lain yang lebih konkrit dan empiris. Meskipun demikian, ada juga beberapa penelitian sebelumnya paling tidak dianggap memiliki sumbangsih akademis yang berguna dan dirasa perlu untuk dikembangkan dalam konteks kekinian. Oleh karena itu, penelitian ini diharapkan mampu mengisi hal-hal yang sebelumnya dibiarkan menganga serta dapat memberi narasi segar terkait tema ini.

Pada akhirnya, penulis memfokuskan penelitian pada jamaah tarekat Khalwatiyah Samman yang berada di Patte'ne kabupaten Maros. Alasannya, tarekat Khalwatiyah yang pada mulanya dibawa oleh Pemuka Agama yang berasal dari Jazirah Arab adalah salah satu tarekat besar yang lahir dan berkembang di masyarakat Sulawesi Selatan, kemudian menyebar luas hingga ke berbagai pelosok Nusantara dan dunia. Dipilihnya Patte'ne Maros sebagai lokus kajian dikarenakan secara faktual, lokasi perkembangan tarekat Khalwatiyah Samman saat ini berada di Dusun Patte'ne, Kabupaten Maros. Patte'ne juga dianggap sebagai episentrum sosio-religius dan pusat

penyebaran tarekat Khawalatiyah Samman sejak berpindah dari Leppakomai. Selain itu, masyarakat Patte'ne dikenal juga sebagai suatu komunitas sosial yang sebagian besar warganya merupakan bagian dari jamaah tarekat Khalwatiyah Samman.

Atas dasar uraian di atas akhirnya penulis mengajukan suatu penelitian yang kemudian diberi judul "**Mistisisme Jamaah Tarekat Khalwatiyah Samman di Patte'ne Maros.**" Penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi bagi pengembangan kajian antropologi agama secara khusus, serta mampu membuka jalan bagi studi ilmu sosial dan humaniora yang *concern* terhadap kajian agama (khususnya Islam) dan kebudayaan di Indonesia.

B. MASALAH PENELITIAN

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka menjadi penting untuk merumuskan masalah penelitian yang menjadi fokus perhatian dalam penelitian ini. Rumusan masalah yang telah ditentukan menjadi batasan dalam melakukan pengumpulan data dan analisis untuk dideskripsikan ke dalam hasil penelitian pada tulisan ini. Adapun rumusan masalah penelitian dari studi ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana ajaran dan kepercayaan tarekat Khalwatiyah Samman?
2. Bagaimana implikasi sosial budaya dan ekonomi ajaran tarekat Khalwatiyah Samman?

3. Bagaimana perubahan dan keberlanjutan eksistensi jamaah tarekat Khalwatiyah Samman?

C. TUJUAN PENELITIAN

Berdasarkan perumusan masalah penelitian yang telah diuraikan dan disebutkan di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menganalisis dan melakukan justifikasi mengenai ajaran dan kepercayaan tarekat Khalwatiyah Samman dalam pandangan jamaah tarekat Khalwatiyah Samman.
2. Menganalisis dan melakukan justifikasi terkait implikasi sosial budaya dan ekonomi ajaran tarekat Khalwatiyah Samman.
3. Menganalisis dan melakukan justifikasi mengenai perubahan dan keberlanjutan eksistensi jamaah tarekat Khalwatiyah Samman.

D. MANFAAT PENELITIAN

Ada beberapa manfaat yang dapat diperoleh dari hasil penelitian ini, yaitu dari segi teoritis, memberikan informasi ilmiah dari sudut pandang antropologis mengenai mengenai praktik ajaran tasawuf, dalam hal ini tarekat Khalwatiyah Samman di tengah keberagaman masyarakat. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan mampu memberi penjelasan terkait bagaimana implikasi ajaran tasawuf tarekat Khalwatiyah Samman di Patte'ne terhadap hubungan sosial mereka di dalam masyarakat. Penelitian ini juga berusaha

mengungkapkan mengenai strategi jamaah tarekat Khalwatiyah Saman dalam mempertahankan eksistensinya di tengah perkembangan zaman.

Hasil dari penelitian ini juga diharapkan dapat bermanfaat bagi perkembangan khasanah ilmu antropologi terutama dalam bidang studi antropologi agama. Selain itu, penelitian ini diharapkan mampu menawarkan sebuah wacana mengenai perspektif baru dalam melihat fenomena keberagaman di Indonesia. Pada sisi lain, penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi sumbangsih pemikiran moderasi beragama yang tengah digulirkan dalam menyikapi problem keumatan bangsa Indonesia belakangan ini.

Dari segi metodologis, hasil dari penelitian ini diharapkan memberi nilai tambah yang selanjutnya dapat dikomparasikan dengan penelitian-penelitian ilmiah lainnya, khususnya yang mengkaji masalah kehidupan beragama. Kontribusi tersebut bisa jadi berguna dalam mencari jawaban atas penanggulangan intoleransi dan perilaku kekerasan kelompok agama yang kerap terjadi di dalam masyarakat. Penelitian ini juga bisa menjadi penyumbang semangat keterbukaan dalam penerimaan pandangan yang berbeda di luar kepercayaan agama (semangat pluralisme).

Dari segi praktis, hasil dari penelitian ini diharapkan menjadi informasi bagi masyarakat tentang teori komunikasi budaya, teori agama, serta teori antropologi agama. Penelitian ini juga diharapkan bisa memberi sumbangsih

dan kontribusi wacana, terkhusus bagi para stakeholder bidang agama, yakni penggiat studi agama-agama, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan pemerintah daerah, khususnya Pemerintah Kota Makassar dan Sulawesi Selatan.

Penelitian ini menjadi satu dari beberapa karya ilmiah dalam bidang antropologi agama yang diharapkan dapat berguna dalam memberi sumbangsih bagi studi dan kajian-kajian bertemakan agama dalam ilmu sosial humaniora. Hasil dari penelitian ini dapat dijadikan bahan masukan dalam perumusan kebijakan pembangunan kehidupan beragama dalam rangka penanggulangan intoleransi, radikalisme, konflik dan kekerasan kelompok beragama yang mulai semakin menggejala di tengah masyarakat kita. Selain itu, hal yang paling penting adalah dapat bermanfaat dalam membangun narasi moderasi keberagamaan di dalam masyarakat dan bernegara.

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

A. TINJAUAN PENELITIAN TERDAHULU

Penelitian secara kualitatif dan telah dibukukan yang berkenaan dengan tasawuf dan tarekat sudah banyak dilakukan oleh para peneliti, baik yang berasal dari dalam maupun luar negeri. Salah satu studi yang dilakukan secara akurat sebagaimana ditulis oleh Ibrāhim Basyūni (1969; 3-12) diterbitkan dalam buku berjudul, "*Nasy'ah al-Tasawuf al-Islāmiy*" dengan menitik-beratkan pembahasan pada sejarah perkembangan tasawuf mulai dari abad kedua Hijriah sampai abad keduabelas. Akan tetapi, buku tersebut tidak menjelaskan eksistensi tasawuf, terutama gerakan tarekat yang terjadi untuk masa sekarang. Meskipun demikian, buku ini menjadi sangat relevan untuk dirujuk menjadi sumber pustaka dalam membaca fenomena tasawuf pada konteks penelitian yang sedang dilakukan oleh penulis.

J. Spencer Trimingham (1971; iii) juga pernah menulis buku hasil dari studinya selama beberapa tahun yang berjudul "*The Sufi Orders in Islam*", di mana inti pembahasannya mengungkap sejarah perjalanan mistisisme Islam dari masa ke masa. Buku lain yang membahas tentang tasawuf dan perkembangannya, atau perjalanan mistisisme Islam dari masa ke masa, juga ditulis oleh Simuh (1996; v-vii) dalam bukunya yang berjudul "Tasawuf

dan Perkembangannya dalam Islam”, yang inti pembahasannya menelusuri akar perkembangan tasawuf dari zaman Yunani sampai masa modern.

Selain itu, penelitian lain yang dilakukan oleh H. Abdul Malik Karim Amrullah atau yang lebih dikenal dengan nama Buya Hamka (1983; 67-96 dan 131-145) menulis dalam bukunya yang berjudul “Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya.” Karya Hamka ini, hampir sama pembahasannya dengan buku Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme yang ditulis A. Rivai Siregar (2002; xi-xii). Dapat dikatakan bahwa kedua buku ini hampir sama pembahasannya karena makna yang terkandung dalam kedua judul buku tersebut dianggap memiliki esensi yang sama.

Studi tentang tasawuf juga ditemukan pada kumpulan makalah yang ditulis oleh Simuh dkk (2001; 3-34), dan kemudian diedit menjadi sebuah buku dengan judul “Tasawuf dan Krisis.” Buku ini terdiri atas tiga bahasan penting, yakni: Tasawuf dan Krisis Spiritual; Alternatif metodologis dalam menjawab persoalan krisis spiritual; Aktualisasi dan Pemberdayaan Tasawuf. Dalam buku tersebut, diperoleh bahasan tentang krisis spiritual yang terjadi pada manusia, sehingga perlu dilakukan amalan tasawuf.

Penelitian tentang gerakan tasawuf, khususnya mengenai tarekat Khalwatiyah juga telah banyak dilakukan oleh sejumlah pakar dan peneliti. Salah satu penelitian tentang tarekat Khalwatiyah, dalam hal ini Khalwatiyah Syekh Yusuf al-Makassariy adalah yang pernah dilakukan oleh St. Aminah

(2019) dengan judul “Eksistensi Jam’iyah Khalwatiyah Syekh Yusuf Al-Makassariy” pada tahun 2019. Dalam studinya tersebut, Aminah banyak melakukan pengkajian dengan mengumpulkan sejumlah literatur terkait, lalu kemudian menguraikan secara historis mengapa kemudian Tarekat Khalwatiyah Yusuf masih bisa bertahan hingga sekarang.

Adapun untuk penelitian lapangan yang berkenaan dengan tarekat Khalwatiyah Syekh Yusuf, pernah dilakukan oleh Abu Hamid (2004; 265) yang tertuang dalam disertasinya berjudul “Syekh Yusuf Tajul Khalwati: Suatu Kajian Antropologi Agama”, ditulis pada tahun 1992. Penelitian disertasi tersebut telah dibukukan dan dicetak ulang dengan judul “Syekh Yusuf Seorang Ulama Sufi dan Pejuang”, Cetakan I, tahun 1994. Hasil penelitiannya merumuskan kesimpulan bahwa Syekh Yusuf sebagai ulama sufi memiliki tarekat yang disebut Khalwatiyah Syekh Yusuf al-Makassariy yang basis awal jamaahnya di Kota Makassar dan sekitarnya secara khusus, serta di Sulawesi Selatan pada umumnya.

Hasil penelitian menjelaskan bahwa perkembangan lebih lanjut tarekat ini sampai ke Banten dan Timur Tengah, seterusnya ke ke Afrika Selatan. Penelitian tersebut tidak berfokus pada persoalan eksistensi tarekat Jam’iyah Khalwatiyah Syekh Yusuf al-Makassariy sebagaimana yang menjadi salah satu fokus penelitian yang penulis lakukan. Dengan demikian, penelitian Abu Hamid tentu berbeda dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis.

Perbedaan lainnya juga terletak pada jenis tarekat dan lokus penelitiannya. Namun demikian, pada berbagai aspek sangat membantu penelitian yang penulis lakukan, terutama dalam hal sumbangsih penjelasan mengenai sejarah perkembangan tarekat di Sulawesi Selatan.

Sofyan Nur (2013) juga pernah melakukan studi tentang Khalwatiyah di Sulawesi selatan. Dalam penelitiannya yang berjudul “Tarekat Khalwatiyah; Ajaran dan Eksistensinya di Sulawesi Selatan.” Sofyan Nur menggunakan pendekatan komparasi dengan menitikberatkan pada perbandingan di antara kedua tarekat Khalwatiyah yang berkembang di Sulawesi Selatan, yakni tarekat Khalwatiyah Yusuf dan Khalwatiyah Samman. Penelitian ini menjadi menarik dikarenakan Sofyan Nur dengan cukup bersemangat berupaya mendeskripsikan secara umum bagaimana kedua tarekat besar ini dapat bertahan dalam menghadapi perubahan zaman, serta bagaimana pandangan Ahlussunnah Waljamaah sebagai golongan Islam terbesar di Indonesia terhadap ajaran tarekat yang diajarkan di dalam kedua tarekat Khalwatiyah, baik Khalwatiyah Yusuf maupun Khalwatiyah Samman.

Penelitian lain tentang ajaran tarekat Khalwatiyah, dalam hal ini tarekat Khalwatiyah Samman adalah yang dilakukan oleh Nurhikmah (2017) dengan judul “Eksistensi Dakwah Ajaran Tarekat Khalwatiyah Samman di Kabupaten Wajo.” Seperti bunyi judulnya, studi ini lebih cenderung mengeksplanasi eksistensi tarekat Khalwatiyah Samman yang ada di Kabupaten Wajo dalam

perspektif ilmu komunikasi sebagai wilayah penelitian yang menjadi salah satu daerah berkembangnya praktik ajaran tarekat ini. Hasil penelitian menunjukkan bahwa adanya sejumlah daya tarik Khalwatiah Samman di Kabupaten Wajo yang terbentuk melalui konsep dakwah dan bentuk praktik ajaran Khalwatiah Samman di Kabupaten Wajo. Selain itu, faktor pendukung keberhasilan Khalwatiah Samman menunjukkan eksistensinya di Kota Sengkang juga terjadi karena figur Puang Lompo yang merupakan orang tua dari khalifah tertinggi Khalwatiah Samman di Patte'ne yang keberadaannya didukung oleh pemerintah dan semua turunan Khalifah dan pengikutnya di Wajo. Tentu saja, penelitian yang dilakukan oleh Nurhikmah sangat berbeda dengan yang dilakukan oleh penulis. Selain metode penelitian dan lokus kajian yang berbeda, fokus penelitian Nurhikmah juga lebih diarahkan pada strategi dakwah ajaran tarekat Khalwatiah Samman, sehingga studinya dianggap lebih cenderung kepada perspektif ilmu komunikasi.

Berbeda dengan penelitian di atas, Zakiah Hasan (2020) dalam penelitiannya melakukan studi dengan judul “Zikir Maddate’ dalam Tarekat Khalwatiah Samman Perspektif Nilai-Nilai Pendidikan Agama Islam (Studi Kasus di Rappang Panca Rijang Kabupaten Sidenreng Rappang).” Penelitian ini dilakukan pada tahun 2020 yang bertempat di Panca Rinjang, Rappang. Perbedaan utama dari studi yang dilakukan oleh penulis dengan Zakiah Hasan terletak pada fokus penelitiannya. Dalam penelitiannya tersebut,

Zakiah Hasan lebih berfokus pada ritual zikir yang dilakukan oleh jamaah tarekat Khalwatiyah Samman, serta nilai-nilai agama yang terkandung di dalamnya.

Penelitian yang cukup berbeda dengan yang lain mengenai tarekat Khalwatiyah Samman pernah dilakukan oleh Arfiandy (2015) dan Sitti Jamilah Amin (2022). Penelitian yang dilakukan oleh Arfiandy berjudul “Kepatuhan Pengikut Ajaran Khalwatiyah Samman Terhadap Pemimpinnya Pada Pemilu Legislatif 2014.” Sementara penelitian yang dilakukan oleh Sitti Jamilah Amin berjudul “Geliat Bisnis Pengikut Tarekat: Studi Jamaah Tarekat Khalwatiyah Samman di Kulo.” Dikatakan cukup berbeda karena masing-masing penelitian ini menggunakan perspektif Politik dan Ekonomi. Dilihat dari kedua judul tersebut, penelitian pertama berfokus pada proses-proses politik yang terjadi di kalangan jamaah tarekat Khalwatiyah Samman, sementara penelitian kedua lebih memfokuskan studi pada aktivitas ekonomi yang berlangsung di kalangan jamaah tarekat Khalwatiyah Samman.

Chandra Priandika (2019) juga pernah melakukan studi mengenai tarekat Khalwatiyah Samman. Dalam penelitian skripsinya, Priandika memfokuskan studinya terhadap “Perubahan Sikap Mujahadah Pada Generasi Muda Tarekat Khalwatiyah Samman di Dusun Patte’ne Kabupaten Maros.” Dilihat dari judulnya, penelitian yang dilakukan oleh Chandra Priandika menitikberatkan pada perubahan sikap mujahadah, khususnya di

kalangan generasi muda Tarekat Khalwatiyah Samman. Temuan penelitian menunjukkan bahwa telah terjadi perubahan sikap mujahadah yang signifikan pada generasi muda tarekat Khalwatiyah Samman. Perubahan sikap mujahadah pada generasi muda tarekat Khalwatiyah Samman di Patte'ne, yakni dalam hal keterlibatan generasi muda melaksanakan ketiga inti ajaran tarekat Khalwatiyah Samman yang dinilai tidak intens dan tidak bersungguh-sungguh.

Studi yang dilakukan oleh Chandra Priandika dianggap cukup relevan oleh penulis untuk dijadikan sumber rujukan dan informasi awal mengenai sikap mujahadah tarekat Khalwatiyah Samman dalam penelitian penulis. Akan tetapi, informasi yang dihasilkan dari temuan Priandika tidak lantas dijadikan satu-satunya rujukan untuk memahami perubahan yang terjadi di kalangan penganut tarekat Khalwatiyah Samman. Hal ini disebabkan ada kesan yang muncul bahwa Priandika dalam tulisannya tidak cukup berhati-hati dalam membuat kesimpulan akhir. Perlunya kehati-hatian dalam menyimpulkan informasi menjadi catatan kritis yang dipegang oleh penulis, sebab pada hal-hal tertentu informasi yang ada dapat menjadi isu sensitif yang bisa jadi merugikan sejumlah kalangan, khususnya bagi kalangan jamaah tarekat Khalwatiyah Samman di Patte'ne.

Penelitian terbaru lainnya tentang tarekat, khususnya mengenai Khalwatiyah Samman adalah yang dilakukan oleh Muhammad Sabiq (2020).

Judul penelitian tersebut adalah “Fungsi Barakka Dalam Pembentukan Sistem Sosial Jamaah Tarekat Khalwatiyah Samman Kabupaten Maros Provinsi Sulawesi Selatan.”⁹ Pada simpulan disertasinya dikatakan, fungsi *barakka* bagi Jamaah Tarekat Khalwatiah Zamman di Maros meliputi tiga dimensi. Pertama, dimensi keagamaan berfungsi sebagai wujud ikrar seseorang untuk mematuhi segala ajaran Islam. Kedua, dimensi sosial, jadi kontrak sosial antara jamaah dan khalifah tentang kesepakatan untuk berbuat baik di masyarakat. Dimensi puncak, sebagai Khalifah Allah untuk dirinya sendiri maupun lingkungannya. Penelitian ini merupakan penelitian disertasi yang menggunakan pendekatan keilmuan Sosiologi dalam menganalisis data yang diperoleh.

Dari judul penelitian tersebut, kita dapat melihat perbedaan dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis. Meskipun demikian, terdapat pula beberapa kesamaan, misalnya lokasi penelitian yang dilakukan di Patt’ene, serta metode penelitian yang dilakukan secara kualitatif dengan menggunakan teknik penelitian wawancara mendalam (*indepth interview*) kepada informan yang dipilih. Hanya saja, penelitian tersebut hanya memusatkan perhatian pada fungsi *barakka* dalam pembentukan sistem sosial, bukan aspek-aspek lain yang juga dimungkinkan untuk berpengaruh.

⁹ Muhammad Sabiq. 2020. Fungsi Barakka Dalam Pembentukan Sistem Sosial Jamaah Tarekat Khalwatiyah Samman Kabupaten Maros Provinsi Sulawesi Selatan. Disertasi pada Sekolah Pascasarjana Program Doktorat Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial & Ilmu Politik (FISIP) Universitas Hasanuddin.

Hasil penelitian dan buku-buku yang telah disebutkan di atas menjadi rujukan penulis dalam memberi sorotan terhadap tarekat Khalwatiyah Samman sebagai sebuah komunitas sosio-religius. Penelitian ini juga sebagaimana yang penulis katakan di atas lebih berfokus pada persoalan ajaran dan ritual ibadah dalam bertarekat serta berbagai amalan lainnya berkaitan dengan eksistensi tarekat Khalwatiyah Samman. Khusus tentang ibadah, penulis lebih memilih memfokuskan pada ibadah zikir, serta kegiatan keagamaan lain yang dapat menunjang pembahasan sebagai bagian integral dari aktivitas yang dilakukan oleh tarekat Khalwatiyah Samman di Patte'ne Maros.

B. TINJAUAN TEORITIS

1. Konsepsi Tentang Mistisisme

Istilah “mistisisme” telah menjadi salah satu isu kontroversial dalam kajian modern tentang mistisisme sejak awal kemunculannya di paruh kedua abad ke-19 Masehi. Beberapa penulis menggunakan istilah tersebut dengan merujuk pada subjek yang berlainan. Dalam penjelasan lain misalnya, konsepsi tentang mistisisme juga sering sekali dilekatkan pada hal-hal yang klenik, seperti hantu, *parakang*, *poppo'*, *batitong* dan seterusnya. Hal ini yang kemudian menciptakan pengertian yang agak “serba salah” terkait mistis. Konsepsi terhadap mistis pada akhirnya lebih cenderung mengarah kepada hal-hal yang bernuansa kalam dan negatif.

Pandangan mengenai mistisisme tersebut tidak lain disebabkan karena definisinya yang cenderung mengarah dan mencakupi kepada hal-hal yang “membingungkan” seperti di atas. Dapat dilihat, mistisisme itu sendiri berasal dari akar “mistik” dan “isme.” Kata mistik itu sendiri berasal dari bahasa Yunani *mystikos* yang artinya rahasia (*geheim*), serba rahasia (*geheimzinnig*), tersembunyi (*verborgen*), gelap (*donker*) atau terselubung dalam kekelaman (*in het duister gehuld*). Sementara kata “isme” diartikan sebagai aliran/paham. Hal ini yang membuat orang-orang terkadang keliru mengartikan mistisisme. Oleh karena itulah, diperlukan definisi yang tepat dan memadai mengenai mistisisme itu sendiri.

Dalam Kamus Bahasa Indonesia (2008; 962), mistis diartikan sebagai hal-hal yang gaib yang tidak terjangkau oleh akal manusia, tetapi ada dan nyata. Berdasarkan arti ini, mistik sebagai sebuah paham yaitu paham mistik atau mistisisme merupakan “Paham yang memberikan ajaran yang serba mistis (misal ajarannya berbentuk rahasia atau ajarannya serba rahasia, tersembunyi, gelap atau terselubung dalam kekelaman) sehingga hanya dikenal, diketahui atau dipahami oleh orang-orang tertentu saja, terutama sekali penganutnya.” (Bagus, 2000; 653).

Mistisisme secara harfiah berarti pengalaman batin, yang tidak terlukiskan, khususnya yang memiliki ciri religius. Dalam arti paling luas, ia dimengerti sebagai jenis apapun dari kesatuan mendalam dengan Allah.

Dalam arti sempit, ia berarti kesatuan luar biasa dengan Allah. Sementara dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2008; 962), mistisisme diartikan sebagai ajaran yang menyatakan bahwa ada hal-hal yang tidak terjangkau oleh akal manusia. Dalam hal ini, hakikat realitas tak dapat diungkapkan dan tidak dialami melalui pengalaman serta pemikiran biasa.

Umumnya, mistisisme dapat dimengerti sebagai suatu pendekatan spiritual dan non-diskursif kepada persekutuan jiwa dengan Allah, atau dengan apa saja yang dipandang sebagai realitas sentral alam raya. Jika realitas ini dipandang sebagai Allah yang transenden, satu cara khas ialah kebatinan, jauh dari dunia, menuju persekutuan dengan Sang Ilahiah yang transenden. Akan tetapi, mistisisme kebatinan (introversif) bukan satu-satunya tipe. Ada juga mistisisme ekstraversif (ke luar), di mana subjek merasakan kesatuannya dengan alam semesta, dengan semua realitas yang ada. Ini sering diiringi, entah sebagai sebab atau akibat, melalui identifikasi panteistik¹⁰ Allah dengan semua yang ada. Akhirnya, terdapat penggunaan teknik-teknik meditatif, bernada mistis, untuk mencapai keadaan pencerahan, terlepas dari konsep manapun tentang yang Ilahi.

Dalam ilmu Psikologi, kata mistisisme berasal dari bahasa Yunani *Meyein*, yang artinya “menutup mata.” Kata mistik biasanya digunakan untuk menunjukkan hal-hal yang berkaitan dengan pengetahuan

¹⁰ Filsafat panteistik merupakan cara pandang yang menganggap bahwa Tuhan dan ciptaannya adalah satu.

tentang misteri. Dalam arti luas, mistik dapat didefinisikan sebagai kesadaran terhadap kenyataan tunggal, yang mungkin disebut kearifan, cahaya, cinta atau nihil (Syamsul Arifin, 2008; 207). Menurut Prof. Harun Nasution dalam tulisan Orientalis Barat, mistisisme yang dalam Islam adalah tasawuf disebut sufisme, sebutan ini tidak dikenal dalam agama-agama lain, melainkan khusus untuk sebutan mistisisme Islam. Sebagaimana halnya mistisisme, tasawuf atau sufisme mempunyai tujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan (lihat Jalaluddin dan Ramayulis, 1993; 125).

Menurut Inge (1899-1920) bahwa inti terdalam dari mistisisme adalah “kesadaran akan realitas Yang Melampaui, Yang Maha” (*consciousness of the beyond*) yang tampak sebagai suatu prinsip aktif yang independen. Meski demikian, Inge meyakini mistisisme telah membangun suatu “sistem spekulasi dan praksis”nya sendiri yang berada di luar inti mistisisme itu sendiri. Hal dikarenakan setiap prinsip aktif seyogyanya menemukan instrumennya sendiri yang layak. Dalam pengertian ini, mistisisme dapat dipandang sebagai suatu model atau bentuk agama.¹¹ Asumsinya bahwa “kehidupan yang memadu (*unitive*)

¹¹ Di antara kajian mistisisme modern, beberapa peneliti meyakini Christian Mysticism karya Inge memunculkan tumbuhnya kembali minat masyarakat Inggris pada mistisisme Kristen (Crook, Paul, “W. R. Inge and Cultural Crisis, 1899—1920,” dalam *Journal of Religious History*, (Oxford: Blackwell, vol. 16, 1977), hlm, 5-6.

atau kontemplatif yang mewadahi persaksian langsung antara manusia dan Tuhan, serta melebur dengan-Nya” merupakan langkah akhir yang menjadi tujuan jalan mistis (lihat Inge, dalam *Journal of Religious History*, 1977; 12).

Rufus M. Jones menyatakan, bahwa mistisisme mencakup “(1) pengalaman yang dirasakan dari perjumpaan langsung dengan Ilahi dan (2) doktrin teologiko-metafisis mengenai penyatuan yang mungkin terjadi antara jiwa dengan Realitas Absolut, Tuhan.” Jones yakin hal tersebut dapat mendorong pada kejelasan untuk membatasi penggunaan istilah “mistisisme” pada signifikansi belakangan, yaitu “doktrin historis tentang hubungan dan penyatuan yang bersifat potensial antara jiwa manusia dengan Realitas Tertinggi,” serta pada penggunaan istilah “pengalaman mistis” sebagai perjumpaan langsung dengan Tuhan.¹² Sembari membedakan antara istilah dalam bahasa Jerman *Mystizismus* dan *Mystik*, Jones menganggap “mistisisme” sepadan dengan istilah yang terakhir; *Mystik*.¹³

Secara terminologi, para tokoh antropolog atau sosiolog mengartikan mistik sebagai subsistem yang ada pada hampir semua

¹² Rufus M. Jones, “Mysticism,” *Encyclopædia of Religion and Ethics*, diedit oleh James Hastings, (New York: Scribner’s, vol. IX, 1924), hlm. 83. Dia menjelaskan bahwa dalam arti yang sempit ini, mengimplikasikan konsepsi metafisis tertentu tentang Tuhan dan jiwa serta suatu “langkah mistis” (*mystical way*) untuk mencapai suatu kesatuan dengan sang Absolut, hlm. 84.

¹³ *Mystizismus*, ditulisnya, berarti pemujaan terhadap sesuatu yang supernatural, pengejaran kekuatan kebatinan, dan eksploitasi spiritualistis bagi penelitian atas entitas isik, sementara *Mystik* bermakna pengalaman atas perjumpaan dan relasi tuhan-manusia yang berlangsung secara langsung. (hlm. 83).

sistem religi untuk memenuhi hasrat manusia mengalami dan merasakan bersatu dengan Tuhan (Suyono, 2007; v). Lebih lanjut William James dalam bukunya “Perjumpaan dengan Tuhan” mengungkapkan bahwasanya kata-kata mistis hanya sebagai istilah untuk menjatuhkan pendapat apa saja yang dipandang kabur, sentimental, dan longgar, serta tidak memiliki landasan, baik dari segi fakta maupun logika.¹⁴

Pengalaman mistis adalah suatu kejadian yang dialami seseorang, baik orang tersebut dalam kondisi sadar atau tidak. Pengalaman mistis berbeda dengan pengalaman yang lain. Pengalaman mistis berhubungan dengan sesuatu yang sifatnya non-materi atau eksistensi non-materi. Pengalaman mistis sangat dekat sekali hubungannya dengan agama; misalnya pengalaman mistis merasakan hadirnya Tuhan, surga, atau merasakan menyatunya Tuhan dalam diri seseorang, melihat malaikat atau berbicara dengannya. William James dalam tulisannya tersebut kemudian mengatakan bahwasanya ada empat karakter pengalaman keagamaan:

Tidak bisa diungkapkan. Orang yang mengalami pengalaman mistik mengatakan bahwa pengalaman itu tidak bisa diungkapkan; bahasa atau kata-kata tidak bisa mewakili apa yang pernah dialami kecuali mengalami sendiri. Dalam keadaan mistik, seseorang lebih menggunakan perasaan ketimbang akalinya.

¹⁴ William James, *The Varieties of Religious Experience*, di Terjemahkan oleh Gunawan Admiranto, *Perjumpaan Dengan Tuhan*, (Bandung: Mizan 2004), hlm. 506.

Kualitas noetik. Meskipun lebih menggunakan perasaan, bagi orang yang mengalaminya situasi mistik itu juga adalah situasi pengetahuan. Dalam situasi ini, orang mendapatkan wawasan tentang kedalaman kebenaran yang tidak bisa digali melalui intelek yang bersifat diskursif. Semua ini merupakan peristiwa pencerahan dan pewahyuan yang penuh dengan makna dan arti, tetapi tidak bisa diungkapkan lewat kata-kata meskipun tetap dirasakan. Umumnya pengalaman ini juga membawa perasaan tentang adanya otoritas yang melampaui waktu.

Situasi Transien. Keadaan mistik tidak bisa dipertahankan dalam waktu yang cukup lama. Kecuali pada kesempatan-kesempatan yang jarang terjadi, batas-batas yang bisa dialami seseorang sebelum kemudian pulih keadaan biasa adalah sekitar setengah jam, atau paling lama satu atau dua jam. Sering kali saat mulai melemah, kualitas situasi ini bisa diproduksi di dalam ingatan meskipun tidak terlalu sempurna. Akan tetapi, saat ia datang kembali akan dapat dikenali dengan mudah. Kemudian, dari berulangnya peristiwa-peristiwa ini, mudah sekali dimengerti adanya perkembangan yang kontinyu pada suasana batin yang dirasakan kaya dan penting.

Kepasifan. Datangnya situasi mistik bisa dikondisikan oleh beberapa tindakan pendahuluan yang dilakukan secara sengaja, seperti melakukan pemusatan pikiran, gerakan tubuh tertentu, atau menggunakan cara-cara

yang diuraikan dalam berbagai buku panduan mistisisme. Meskipun demikian, saat kesadaran mistiknya muncul, sang mistikus merasa bahwa untuk sementara hasratnya menghilang, dan ia merasa direngkuh dan dikuasai oleh suatu kekuatan yang lebih tinggi (James, 2004; 506-509).

Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa mistisisme merupakan suatu keyakinan (berupa pengetahuan dan atau pengalaman) spiritual yang istimewa dan cenderung berada di luar kemampuan nalar (logika) awam. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa mistisisme merupakan ajaran yang menyatakan adanya hal-hal yang cenderung tidak terjangkau oleh akal manusia. Mistisisme juga dapat dipahami sebagai keyakinan tentang kebenaran puncak tertinggi tentang kenyataan (realitas tertinggi) yang tidak dapat diperolehnya melalui pengalaman biasa, juga tidak melalui akal budi (logika intelek), tetapi hanya melalui pengalaman mistik atau melalui suatu intuisi mistik yang non-rasional.

2. Mistisisme Islam

Manusia adalah makhluk yang kompleks sekaligus misterius. Sebagitu kompleks dan misteriusnya, manusia menempati urutan teratas sebagai topik yang menarik untuk diperbincangkan. Tidak akan pernah ada habisnya untuk mengkaji dan mempelajari manusia dengan segala aspek-aspek yang dimilikinya. Dalam ranah akademis, selain menjadi subjek kajian, manusia juga dapat dijadikan sebagai objek kajian. Sebagai subjek dan objek kajian,

manusia dapat dikaji dari berbagai sudut pandang, seperti dari sudut pandang biologi, filsafat, psikologi, antropologi, sosiologi, teologi, dan sebagainya.

Dari sudut pandang filsafat dan antropologi misalnya, manusia dapat dilihat dalam kaitannya dengan spiritualisme, termasuk aspek-aspek mistisisme mereka. Manusia diyakini memiliki sejumlah pengalaman subjektif yang bisa jadi tidak lazim terkait dengan realitas yang mencakup ranah kosmologi semesta. Hal tersebut yang memungkinkan diri manusia dapat terhubung dengan realitas lain yang dianggap sebagai sumber atau dasar dari eksistensi segala hal. Dari sudut pandang inilah, seringpula hal tersebut lantas dikaitkan dengan mistisisme agama.

Mistisisme dapat dijumpai dalam semua agama yang ada di dunia, baik agama teistik (Islam, Kristen dan Yahudi) maupun nonteistik (misalnya penganut agama Budha). Dapat diamati dalam kenyataannya, tidak jarang agama-agama yang ada mengajarkan sesuatu pada hal yang bersifat mistik terkadang dianggap berada di luar nalar manusia. Ini menunjukkan bahwa pada dasarnya setiap agama dianggap memiliki dimensi-dimensi yang bersifat mistik. Dimensi tersebut dapat berupa pengalaman religiusitas dan spiritualitas, maupun pengalaman ritual dari kelompok beragama. Betapa tidak, setiap agama diyakini memiliki konsep ajaran yang mengacu pada

kebaikan-kebaikan universal. Tidak ada satupun ajaran agama di dunia ini yang acuannya mengarah pada keburukan.

Pada sisi lain, mistisisme merupakan salah satu bagian dan pokok bahasan dalam kajian psikologi agama. Manusia dari sudut pandang mistisisme juga sangatlah menarik untuk dikaji. Bukan hanya karena melibatkan unsur rasa dan pengalaman spiritual dari masing-masing orang, tetapi karena dalam banyak hal dianggap tidak cukup hanya dengan mengandalkan nalar manusia. Pada aspek inilah, kajian mistisisme dalam kacamata antropologi akan memberikan cara pandang dan pendekatan yang menarik terhadap fenomena sufisme atau tasawuf yang pada masa sekarang mendapatkan tempat tersendiri dalam fenomena keberagaman di Indonesia.

Berbicara mengenai mistisisme dalam agama Islam, mistisisme Islam secara umum merujuk pada makna orisinil dari kata mistisisme itu sendiri, yaitu kerahasiaan Ilahi. Kata mistisisme atau *mysterion* (baca: misteri) diturunkan dari kata kerja bahasa Yunani kuno, yang berarti diam atau tutup mulut. Dalam konteks Islam, istilah *asrar* (tunggal: *sirr* [rahasia] atau *batin* [yang tersembunyi atau esoteris]) menduduki posisi kunci. Mistisisme Islam ialah dimensi esoteris Islam itu sendiri, yang diidentifikasi sebagai sufisme atau tasawuf¹⁵. Dalam pengertian tersebut, menurut Sayyed Hossein Nasr, mistisisme juga berarti pengetahuan (*al-Ma'rifah*, *al-Irfan*) yang

¹⁵ Artikel ini berjudul "Tradisi Mistisisme Islam" yang dipublikasi pada 29 Januari, 2018 pada Jurnal Studi Islam "Gana Islamika" (Mozaik peradaban Islam). Bisa dibaca secara lengkap pada laman: <https://ganaislamika.com/tradisi-mistisisme-islam/>

menyemai unsur cinta dalam jiwa. Namun demikian, cinta dalam konteks mistisisme Islam berbeda dengan mistisisme sentimental dan individualistik yang mengemuka di lingkungan Kristen sejak zaman Renaissans. Itulah sebabnya mengapa mistisisme Islam memiliki jalinan yang sangat erat dengan filsafat Islam selama berabad-abad.

Filosof Islam pertama yang tercatat sebagai pelaku ajaran sufi adalah al-Farabi¹⁶. Pengaruh sufisme dalam tulisannya yang berjudul *Fushus al-Hikmah* (Untaian Kebijaksanaan), yang oleh sebagian dinisbatkan kepada Ibn Sina, sangat jelas terlihat. Kehadiran sufisme nampak sekali dalam kehidupan pribadi al-Farabi, dan hal ini mempengaruhi berbagai gagasan dan gubahan musiknya. Sebagian gubahan musik al-Farabi bahkan sampai saat ini masih dinyanyikan dan dimainkan dalam tarekat-tarekat sufi di Turki dan anak benua Indo-Pakistan.

Kedekatan dengan sufisme lebih tampak pada sosok Ibn Sina¹⁷, tokoh filsafat Peripatetik yang paling masyhur. Bukunya yang berjudul "Filsafat Timur" (*al-Hikmah al-Masyriqiyyah*) yang demikian syarat dengan ide-ide mistis merupakan bukti teramat jelas bahwa Ibn Sina adalah seorang sufi. Selain itu, pada pasal kesembilan (*Namath*) dalam masterpiece-nya yang

¹⁶ Al-Farabi adalah ilmuwan dan filsuf Islam yang berasal dari Farab, Kazakhstan. Setelah besar Al Farabi pindah ke Baghdad dan tinggal di sana sekitar 20 tahun lamanya. Di sana ia memperdalam filsafat, logika matematika, etika, ilmu politik, dan sebagainya.

¹⁷ Ibnu Sina dikenal juga sebagai "Avicenna" di dunia Barat yang merupakan seorang filsuf, ilmuwan, dan dokter kelahiran Persia (sekarang Iran). Ia juga seorang penulis yang produktif yang sebagian besar karyanya adalah tentang filosofi dan kedokteran. Bagi banyak orang, dia adalah "Bapak Kedokteran Modern."

terakhir, *al-Isyarat wa al-Tanbihat* (Isyarat dan Komentar) yang bertajuk *Fi Maqamat al-Arifin* (ihwal Maqam-maqam Kaum Urafa), Ibn Sina secara tegas dan gigih membela sufisme dari kritik-kritik kalangan filosof Islam pada umumnya¹⁸.

Dalam pasal tersebut, Ibn Sina mengakui adanya kemungkinan tercapainya pengetahuan alam spiritual dan tersingkapnya rahasia-rahasia gaib oleh kaum sufi. Pengajaran karya Ibn Sina pada millennium lalu di Persia (Iran) dan tempat lainnya adalah bukti nyata terjadinya saling pengaruh antara sufisme dan filsafat Islam sejak masa-masa awal sejarah Islam. Manakala filsafat Peripatetik mendapat kritik tajam baik dari para teolog Asy'ariyah maupun para sufi semisal al-Ghazali dan Sana'i di belahan Timur Islam, perkembangan filsafat Islam di kawasan Barat justru ditandai dengan makin mesranya hubungan filsafat dan sufisme. Spanyol, misalnya, menyaksikan tumbuhnya pemikiran sufisme filosofis¹⁹ atau tasawuf falsafi²⁰ yang diprakarsai oleh Ibn Masarra. Kecuali Ibn Rusyd, hampir semua filosof terkemuka Spanyol memiliki tendensi mistis yang secara jelas mewarnai tulisan-tulisan mereka.

¹⁸ Artikel ini berjudul "Tradisi Mistisisme Islam" yang dipublikasi pada 29 Januari, 2018 pada Jurnal Studi Islam "Gana Islamika" (Mozaik peradaban Islam). Bisa dibaca secara lengkap pada laman: <https://ganaislamika.com/tradisi-mistisisme-islam/>

¹⁹ Sufisme Filosofis merupakan upaya perdamaian ilmiah agar perang-tanding antara ilmu tasawuf dan ilmu filsafat, antara kesucian batin dan kekuatan pikiran, dapat diposisikan dengan seimbang.

²⁰ Tasawuf Falsafi adalah sebuah konsep ajaran tasawuf yang mengenal Tuhan (ma'rifat) dengan pendekatan rasio (filsafat) hingga menuju ketinggian yang lebih tinggi, bukan hanya mengenal Tuhan saja (ma'rifatullah) melainkan yang lebih tinggi dari itu yaitu wihdatul wujud (kesatuan wujud).

Pada abad kesebelas Masehi, sintesis mistisme dan filsafat paling signifikan dan berpengaruh diajukan oleh Syihab ad-Din as-Suhrawardi. Pendiri filsafat iluminasi (*al-Isyraq*) ini menjabarkan sebuah perspektif filosofis baru yang berdasarkan pada pengetahuan dengan iluminasi dan mempertemukan latihan pikiran rasional dengan penyucian batin. Sejak era Suhrawardi, mistisisme Islam tidak pernah berpisah dari penalaran dan pencarian filosofis²¹

Penjelasan lebih lengkap mengenai tasawuf dapat kita temukan dalam buku berjudul *Tasawuf dan Tarekat (Dimensi Esoteris Ajaran Islam)*, karangan Cecep Alba (2014), yang mengemukakan secara kategoris mengenai tasawuf dan tokoh-tokohnya menurut pemikiran dan konsep ajarannya. Dalam penjelasannya, Alba menguraikan bahwa ada 3 kategori tasawuf jika dipandang dari pemikirannya, yakni tasawuf akhlaki, tasawuf falsafi, dan tasawuf irfani. Pertama, *tasawuf akhlaki (tasawuf sunni)* adalah tasawuf yang berusaha mewujudkan akhlak mulia dalam diri seorang sufi, sekaligus menghindarkan diri dari akhlak tercela. Tokoh-tokohnya antara lain: Hasan al-Basri, al-Muhasibi, al-Qusyairi, Abdul Qadir al-Jilani, al-Gazali dan lain-lain. Kedua, *tasawuf falsafi* adalah tasawuf yang didasarkan kepada keterpaduan teori-teori tasawuf dan filsafat. Tokoh-tokohnya antara lain: al-Hallaj, Ibn 'Arabi, al-Jili, Ibn Sab'in, as-Sukhrawardi dan lain-lain. Ketiga,

²¹ Artikel ini berjudul "Tradisi Mistisisme Islam" yang dipublikasi pada 29 Januari, 2018 pada Jurnal Studi Islam "Gana Islamika" (Mozaik peradaban Islam). Bisa dibaca secara lengkap pada laman: <https://ganaislamika.com/tradisi-mistisisme-islam/>

tasawuf 'irfani adalah tasawuf yang berusaha menyingkap hakikat kebenaran atau makrifat yang diperoleh dengan tidak melalui logika atau pembelajaran, tetapi melalui pemberian Tuhan (*mauhibah*). Tokoh-tokohnya antara lain: Rabiah al-Adawiyah, Dzunnun al-Misri, Junaid al-Baghdadi, Abu Yazid al-Bustami, Jalaluddin Rumi dan lain-lain.

Seperti halnya yang terjadi di beberapa wilayah di Nusantara (sebutan Indonesia di masa silam), Sulawesi Selatan juga menjadi satu di antara sekian banyak daerah yang menjadi wilayah berkembangnya tasawuf di Negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Gerakan tasawuf menjadi jalan alternatif bagi perkembangan Islam di wilayah ini. Di bumi Makassar, seorang ulama terkemuka di Sulawesi Selatan bernama lengkap Syekh Yusuf Tajul Khalwati yang kemudian menjadi *pioneer* gerakan tasawuf di daerah Gowa dan menyebarkan ajaran tarekatnya hingga ke wilayah lain di Sulawesi Selatan bahkan sampai ke Afrika Selatan. Syekh Yusuf, sebagai salah seorang ulama yang dikenal oleh banyak orang menjadikan tasawuf sebagai metode penyebaran Islam yang kemudian dapat diterima dan dipraktikkan hingga kini oleh warga muslim dunia dan secara khusus bagi sebagian besar orang Bugis-Makassar.

Meskipun seorang putra Nusantara, namanya justru lebih berkibar di Negara Afrika Selatan. Beliau dianggap sebagai sesepuh penyebaran Islam di negara benua Afrika tersebut. Setiap tahun, tanggal

kematiannya diperingati secara meriah di Afrika Selatan, bahkan menjadi semacam acara kenegaraan. Ketika menjabat sebagai presiden di Afrika Selatan, Nelson Mandela pernah menjulukinya sebagai “Salah Seorang Putra Afrika Terbaik.” Di Indonesia sendiri, barulah pada tahun 1995 namanya kemudian tercantum dalam deretan Pahlawan Nasional berdasarkan ketetapan pemerintah Republik Indonesia pada saat itu.

Saat ini, gerakan tasawuf di Nusantara lebih dikenal dengan nama ajaran tarekat. Gerakan tarekat itu sendiri berkembang menjadi beberapa jenis, baik yang diajarkan di dalam pendidikan formal maupun secara informal. Di Sulawesi Selatan sendiri, ada banyak gerakan tarekat yang diusung baik oleh ulama-ulama besar yang berasal dari dalam maupun luar Nusantara. Salah satu ajaran tarekat yang populer di Sulawesi Selatan selain Naqshabandiyah adalah tarekat Khalwatiyah. Dalam perkembangannya, tarekat Khalwatiyah terbagi menjadi 2, yakni Khalwatiyah Yusuf dan Khalwatiyah Samman. Seperti yang diuraikan di atas, Khalwatiyah Syekh Yusuf dibawa oleh Syekh Yusuf, sementara Khalwatiyah Samman dibawa oleh Syekh Abdullahil Munir ke Indonesia kemudian dikembangkan oleh Syekh Muhammad Fudail di tanah Bugis. Sebagian besar jamaah tarekat Khalwatiyah Yusuf menempati wilayah di Kota Makassar, Kabupaten Gowa dan sekitarnya, sementara jamaah tarekat Khalwatiyah Samman umumnya

menempati wilayah di Kabupaten Maros dan sekitarnya, meskipun juga tersebar di hampir seluruh wilayah di Sulawesi Selatan dan Barat.

Pada kenyataannya, kedua tarekat ini merupakan gerakan tasawuf yang pada awalnya merupakan gerak tarekat dengan spirit keislaman bercorak filosofis yang kental. Seiring perkembangannya, keduanya berkembang dengan corak masing-masing. Khalwatiyah Syekh Yusuf sendiri akhirnya lebih cenderung melakukan pergerakan perjuangan melawan kolonialisme di masa-masa awal perkembangannya. Sementara Khalwatiyah Samman lebih cenderung memusatkan tarekat pada pendalaman kitab-kitab dan ritual tertentu. Namun hingga kini, ajaran tarekat tersebut kemudian berubah menyesuaikan dengan konteks kebudayaan masyarakat di mana tarekat tersebut berkembang. Terkhusus bagi tarekat Khalwatiyah Samman, hingga saat ini dianggap sebagai gerakan tasawuf yang lebih fleksibel dan tidak lagi eksklusif seperti pada awal-awal perkembangannya. Hal inilah yang juga menjadi salah satu fokus penelitian yang dilakukan oleh penulis dalam kaitannya dengan penelitian Mistisisme Jamaah Tarekat Khalwatiyah Samman di Patte'ne Maros ini.

3. Studi Agama dalam Peta Pemikiran Ilmu Antropologi

Sebagai suatu agama formal, Islam tidak hanya terbatas pada keyakinan pemeluknya saja. Akan tetapi, keyakinan tersebut hadir dalam segala aspek dan aktivitas agama Islam seperti ibadah, bisnis, politik, budaya

dan lain-lain. Kompleksitas fenomena keberagaman Islam pada gilirannya menjadi bahan kajian, yang kemudian melahirkan suatu disiplin ilmu khusus yang disebut *Islamic Studies*. Meskipun demikian, kajian Islam sudah ada sejak awal kedatangan Islam. Penelitian Islam pada tahap awal juga sudah sering dilakukan. Kajian Islam saat itu muncul dari tradisi Islam yang panjang dalam mengembangkan ilmu pengetahuan untuk memahami Islam. Pada saat yang sama, orang-orang barat yang berlatarbelakang agama Kristen sejak Abad Pertengahan juga mempelajari Islam di tengah sentimen keagamaan dan tendensi superioritas agama ini.

Dalam perkembangannya, kajian Islam pada awal kehadirannya secara umum bersifat normatif dan doktrinal. Kajian semacam ini cenderung memandang Islam sebagai ajaran agama yang harus diamalkan secara ideal. Namun, dengan berkembangnya komunitas Muslim, penelitian semacam itu tidak lagi cukup untuk menggambarkan dinamika budaya Islam. Dalam konteks kekinian, Islam tidak lagi dapat dipahami hanya secara normatif dan doktrinal, tetapi juga harus dipahami sebagai suatu fenomena sosial, budaya, politik dan ekonomi yang kompleks. Dalam hal ini, penelitian Islam membutuhkan metode dan pendekatan lain yang lebih adil terhadap fenomena sosial yang terjadi. Oleh karena itu, studi Islam harus bekerja sama dengan ilmu-ilmu sosial lainnya dan berkolaborasi dalam pendekatan interdisipliner.

Pada akhirnya, sejumlah pengkaji Islam kemudian berupaya mendorong gagasan bahwa Studi Islam membutuhkan pendekatan yang lebih memadai di samping pendekatan doktrinal (teologis-filosofis). Pendekatan ini dapat berupa pendekatan linguistik-historis atau antropologis. Di sisi yang lain, para Islamolog menunjukkan bahwa kesatuan historis Islam tidak hanya memiliki wajah dogmatis yang ketat, tetapi juga sisi sejarah empiris, objektif, sosial dan juga kritis. Oleh karena itu, Islam harus didekati melalui berbagai pendekatan, salah satunya adalah antropologi. Dalam hal ini, dapat diyakini bahwa dengan pendekatan antropologi, kajian agama dianggap bisa lebih menggambarkan peran masyarakat dalam pelaksanaan kegiatan keagamaan. Di sinilah antropologi membantu para pengkaji Islam untuk memahami agama sebagai bagian dari kehidupan individu atau kelompok, dan setiap orang memiliki kekuatan untuk memahami dan menerapkan ajaran agamanya.

Dalam studi antropologi, agama dianggap berperan dalam mengubah perilaku masyarakat dan diselaraskan dengan cita-cita sosial dengan cara yang sesuai dengan doktrin. Pemahaman ini juga menegaskan bahwa agama merupakan bagian dari kebudayaan masyarakat. Dalam konteks agama ini, antropologi mengamati kepercayaan akan adanya suatu kekuatan yang mempengaruhi kehidupan manusia, yang datang dari luar diri sendiri dan dari alam semesta serta tidak terlihat (gaib) oleh panca indera.

Ketertarikan antropologis pada kehidupan beragama manusia itulah yang kemudian melahirkan disiplin ilmu antropologi agama. Dalam hal ini, antropologi menganggap bahwa agama adalah bagian dari kebudayaan manusia. Selain itu, antropologi bertujuan untuk mempelajari hubungan antara agama dan berbagai pranata sosial masyarakat. Penggabungan antropologi ke dalam studi agama didasarkan pada pemahaman akan adanya hubungan yang kuat antara agama dan budaya.

Secara garis besar, ada empat kategori kerangka teori kajian agama dalam antropologi, yaitu: Intelektualis, struktural-fungsionalis, simbolis, dan post-strukturalis. Tradisi kajian agama dalam antropologi diawali dengan kajian agama dari perspektif intelektualisme. Di sini antropologi bertujuan untuk menunjukkan pengertian agama yang dominan dalam masyarakat dan kemudian mengkaji perkembangan agama tersebut (*religious development*) dalam masyarakat. Bagian dari tradisi itu adalah E.B. Tylor (2018), yang mencoba mendefinisikan agama sebagai kepercayaan akan adanya kekuatan supranatural. Walaupun definisi agama ini sangat sederhana, namun menunjukkan kecenderungan untuk menggeneralisasikan realitas agama dari animisme ke monoteisme. Kecenderungan tradisi intelektualisme yang demikian terus mendorong upaya untuk mempelajari aspek-aspek evolusi agama dari fase yang sederhana menjadi lebih kompleks.

Kerangka teori berikutnya, yaitu struktural fungsionalisme sebenarnya muncul dari penelitian Emile Durkheim (2011) sebagaimana diuraikan dalam buku *The Elementary Forms of Religious Life*. Karya Durkheim ini pada akhirnya menginspirasi banyak orang untuk mempelajari agama. Dalam buku tersebut, Durkheim mengkaji bentuk paling sederhana dari agama yang diyakini oleh penduduk asli Australia, bahwa agama secara sederhana terstruktur dengan baik dan terorganisir secara solid dalam suatu keyakinan monoteistik. Durkheim menyimpulkan bahwa aspek terpenting dalam mendefinisikan agama adalah perbedaan antara yang sakral dan yang profan. Meskipun demikian, berbeda dengan tokoh lainnya, Durkheim berpendapat bahwa sesuatu yang sakral tidak selalu bersifat spiritual. Dalam bentuk agama yang paling sederhana, sesuatu yang selama ini diyakini sebagai hal yang sakral sebenarnya memiliki keterkaitan erat kepada hal-hal yang profan.

Dalam hubungan antara agama dan budaya, agama diyakini berperan sebagai pedoman etis dan moral yang memanifestasikan dirinya sebagai nilai-nilai budaya yang mempersatukan dan memberi energi pada setiap realisasi budaya dan sosial warga negara. Oleh karena itu, masyarakat membutuhkan agama sebagai pedoman yang dipandang benar dan suci dengan sanksi-sanksi supranaturalnya sesuai dengan aturan dan ketentuan yang dianut oleh agama tersebut. Antropolog menjelaskan keberadaan

agama dalam kehidupan manusia dengan membedakan antara apa yang mereka sebut akal sehat dan peristiwa agama atau mistis. Di sisi lain, akal sehat mencerminkan kegiatan sehari-hari yang biasanya dilakukan secara rasional atau dengan bantuan teknologi, sedangkan akal agama adalah kegiatan atau peristiwa yang terjadi di luar jangkauan akal atau teknologi.

Penjelasan lebih lanjut diberikan oleh Emile Durkheim, misalnya tentang fungsi agama dalam memperkuat solidaritas sosial, atau Sigmund Freud yang mengungkapkan posisi ini (dalam Pals, 2011). Durkheim tidak hanya mengkritik pandangan kaum intelektual yang membicarakan agama secara evolusionis, tetapi juga memberitahukan pentingnya memahami intisari kebudayaan masyarakat dalam perbincangan mengenai agama. Bagi Durkheim, masyarakat adalah struktur ikatan sosial yang diperkuat oleh kesepakatan moral. Pemikiran Durkheim kemudian menginspirasi para antropolog untuk menggunakan pendekatan struktural fungsional dalam memahami agama di masyarakat, seperti yang selanjutnya dilakukan oleh Marvin Harris.

Kerangka teori selanjutnya adalah kerangka teori simbolik yang dibawa oleh Clifford Geertz (2011). Baginya, tradisi antropologi masa lalu dipandang sebagai disiplin ilmu yang memiliki kemampuan untuk generalisasi dan menjelaskan apa saja yang dilakukan oleh manusia dalam masyarakatnya. Tradisi itu dibangun atas dasar keinginan untuk menjadikan

antropologi sebagai bagian yang sah dari seluruh bangunan ilmu pengetahuan dengan memahami budaya dengan model pendekatan *explanation of behavior* (penjelasan perilaku).

Akan tetapi, Clifford Geertz berpendapat bahwa paradigma tersebut tidak dapat menjelaskan manusia secara utuh. Gagasan tentang kebudayaan tidak bisa diperlakukan seperti hukum gravitasi untuk bidang humaniora dengan daya penjabar tentang apa saja yang hendak diusahakan manusia untuk dilakukan, dibayangkan, dikatakan atau dipercayainya. Apabila menggunakan teori seperti yang digunakan oleh para ilmuwan sains, maka tidak akan bisa mendapatkan sesuatu dari manusia, karena manusia hidup dalam suatu sistem yang kompleks yang disebut budaya. Model pendekatan tersebut menurut Geertz lebih sesuai diterapkan untuk penelitian saintis semisal meneliti sekelompok ikan atau lebah (Pals, 2011; 234).

Pendekatan struktural fungsional yang menekankan segi-segi fungsional adat atau kebiasaan suatu masyarakat sebatas untuk menyelaraskan dan menciptakan harmonisasi, dapat mereduksi banyak aspek fungsional yang secara nyata terjadi dalam konteks kebudayaan dan keagamaan manusia. Dalam analisis terhadap agama, pendekatan struktural fungsional tersebut cenderung statis dan ahistoris serta menghasilkan pandangan-pandangan yang konservatif mengenai peranan

ritus serta kepercayaan dalam kehidupan sosial. Kecenderungannya selalu menekankan keselarasan, mengintegrasikan, dan secara psikologis bersifat mendukung pola-pola religius daripada segi-segi yang memecah-belah, disintegratif, dan yang secara psikologis mengacaukan. Agama cenderung dilihat sebagai yang memelihara struktur sosial dan psikologis daripada sebagai sebuah kekuatan untuk mengubah.

Geertz mengembangkan analisa-analisa sebagai bentuk revisi terhadap teori-teori fungsional dan menekankan perlunya suatu usaha untuk membedakan secara analitis antara segi-segi kultural dan sosial kehidupan manusia dan membahas hal-hal tersebut sebagai faktor-faktor yang berubah secara independen, namun saling tergantung satu sama lain. Dalam konteks inilah pendekatan "*interpretasi budaya*" diperlukan sebagai upaya memahami kebudayaan manusia.

Dapat dikatakan bahwa Geertz memahami analisis budaya bukanlah sebuah sains eksperimental yang mencari suatu kaidah, tapi sebuah sains interpretatif yang mencari makna. Sekalipun budaya cenderung memiliki berbagai arti dari para Antropolog, namun kata kunci yang sebenarnya adalah "*makna*." Geertz menggambarkan kebudayaan sebagai sebuah pola makna-makna (*pattern of meaning*) atau ide-ide yang termuat dalam simbol-simbol yang dengannya masyarakat menjalani pengetahuan mereka

tentang kehidupan dan mengekspresikan kesadaran mereka melalui simbol-simbol itu (Geertz, 1992; 89).

Pada sisi lain, Geertz mendefinisikan kebudayaan sebagai seperangkat mekanisme-mekanisme kontrol, yaitu rencana-rencana, resep-resep, aturan-aturan, instruksi-instruksi di mana manusia tergantung pada mekanisme-mekanisme kontrol atau program-program kultural tersebut untuk mengatur tingkah lakunya (Geertz, 1992; 55). Berkaitan dengan agama, Geertz kemudian mendefinisikan ke dalam 5 hal, yang masing-masing saling mempunyai keterkaitan:

“Agama sebagai sebuah sistem budaya berawal dari sebuah kalimat tunggal yang mendefinisikan sebagai: 1) Sebuah sistem simbol yang bertujuan; 2) Membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, mudah menyebar dan tidak mudah hilang dalam diri seseorang dengan cara; 3) Merumuskan tatanan konsepsi kehidupan yang umum; 4) Melekatkan konsepsi tersebut pada pancaran yang faktual; 5) Yang pada akhirnya konsepsi tersebut akan terlihat sebagai suatu realitas yang unik.” (Geertz, 1992; 87-125).

Definisi di atas cukup menjelaskan secara runtut keseluruhan keterlibatan antara agama dan budaya. *Pertama*, sistem simbol adalah segala sesuatu yang membawa dan menyampaikan ide kepada seseorang. Ide dan simbol tersebut bersifat publik, dalam arti bahwa pikiran pribadi individu yang memikirkan simbol tersebut, mengikuti kesepakatan dan kehendak kolektif. *Kedua*, dengan adanya simbol, agama dapat menyebabkan seseorang merasakan, melakukan atau termotivasi untuk

tujuan- tujuan tertentu. Orang yang termotivasi tersebut akan dibimbing oleh seperangkat nilai yang penting, baik dan buruk maupun benar dan salah bagi dirinya. *Ketiga*, agama bisa membentuk konsep-konsep tentang tatanan seluruh eksistensi. Dalam hal ini agama terpusat pada makna akhir (*ultimate meaning*), atau suatu tujuan pasti bagi dunia. *Keempat*, konsepsi-konsepsi dan motivasi tersebut membentuk pancaran faktual yang oleh Geertz diringkas menjadi dua, yaitu agama sebagai “*etos*” dan agama sebagai “*pandangan hidup.*” *Kelima*, pancaran faktual tersebut akan memunculkan ritual unik yang memiliki posisi istimewa dalam tatanan tersebut, yang oleh manusia dianggap lebih penting dari apapun (Pals, 2011; 343-346).

Kerangka teori selanjutnya dalam dunia antropologi agama adalah yang diperkenalkan oleh Talal As’ad sebagai post-strukturalisme. Kerangka teori ini hadir sebagai respons terhadap pendekatan sebelumnya, terutama oleh Clifford Geertz (maupun Abdul Hamid Zein) yang juga dianggap terlalu melakukan generalisasi fakta agama di dalam masyarakat. Hal ini utamanya dalam upaya pengkategorisasian kelompok beragama tertentu (seperti Islam folk dan Islam elit). Generalisasi ini tentu saja mengaburkan cara baca dan analisis para antropolog terhadap fenomena agama, serta menimbulkan kekeliruan yang fatal dalam menyimpulkan praktik-praktik kelompok beragama, terutama dalam agama Islam.

Bagi Asad, seperti disebutkan di atas bahwa secara umum kelemahan dari pendekatan Geertz adalah kecenderungan melakukan esensialisasi Islam dengan mencari kesamaan-kesamaan dari diversitas Islam. Para antropolog tidak seharusnya mencari titik temu tersebut karena setiap fenomena agama adalah unik. Selain itu, semua manifestasi beragama (baik yang bersifat diskursus maupun praktik) harus diposisikan secara *equal*. Untuk memahami Islam dan masyarakat muslim, para pengkaji, khususnya antropolog harus melihat peran penalaran khas umat Islam (*Islamic reasoning*), yaitu penalaran yang berbasis pada al-Quran dan Hadis. Para antropolog dan pengkaji Islam secara umum harus memulai studi dengan terlebih dahulu memahami cara berpikir spesifik umat Islam, yaitu berbasis pada sumber ajaran Islam.

4. Kerangka Teoritis Antropologi Agama *ala* Talal Asad

Talal Asad merupakan seorang antropolog yang mengemukakan kerangka teori tentang agama dengan menggunakan perspektif teori post-strukturalis. Kerangka teori ini menjadi respons atas aliran simbolik yang digagas oleh Geertz dan dianggap memiliki sejumlah kelemahan-kelemahan mendasar dalam membaca fenomena agama di dalam masyarakat. Geertz menyatakan bahwa agama merupakan rangkaian simbol-simbol yang sistematis. Simbol menurut Geertz (dengan merujuk kepada S. Langer) mencakup objek, aksi, peristiwa, kualitas, atau segala

sesuatu yang menghubungkan kepada konsepsi. Dengan kata lain, konsepsi adalah makna simbol (Geertz, 1993; 91).

Bagi Asad, makna simbol yang dipahami oleh Geertz dapat diterima, dengan mengaitkan simbol dengan konsepsi. Akan tetapi, ungkapan Geertz, “angka enam yang ditulis, diimajinasikan, disusun dari batu-batu, atau melalui pita program komputer adalah juga sebuah simbol” menunjukkan bahwa ia tidak konsisten, dan terkesan Geertz menyatakan bahwa simbol bukanlah objek dan menghubungkan kepada suatu konsepsi, tapi simbol itu adalah konsepsi (Asad, 1993; 30). Dengan kata lain, di satu sisi simbol dipahami Geertz terpisah dari konsep atau maknanya, dan di sisi lain simbol adalah konsep itu sendiri.

Menurut Geertz, meskipun sebagai suatu konsepsi, simbol mempunyai koneksi intrinsik (*intrinsic connection*) dengan peristiwa empirik. Di sisi lain, Geertz menekankan pentingnya menjaga simbol dan objek empirik secara terpisah. Dengan kata lain, menurut Asad, terkadang Geertz menyatakan simbol sebagai aspek realitas (*aspect of reality*) dan pada saat yang sama menyatakan simbol adalah representasi dari realitas (*its representation*) (Asad, 1993; 30). Pernyataan ini dianggap Talal suatu ketidakkonsistenan Geertz, hingga berakibat terhadap sulitnya sesuatu disebut simbol, diuji, dan dapat diterima orang banyak berdasarkan praktik sosial. Kalaupun dianggap simbol sebagai representasi dari realitas,

menurut Talal dengan mengutip Pierce, suatu objek atau peristiwa mesti berada dalam kondisi tertentu; 1) maknanya mempunyai kualitas independen, 2) mempunyai hubungan sebab akibat yang *real* dengan objek, dan 3) menunjukkan objek yang sama dalam ide (Asad, 1993; 30).

Bagi Asad, simbol bukanlah objek atau peristiwa yang dapat menghubungkan kepada makna, tetapi simbol adalah seperangkat hubungan antarobjek-objek atau peristiwa-peristiwa yang merupakan *complexes* dan *concepts*, serta memiliki makna intelektual, instrumental, dan emosional (Asad, 1993; 31). Dalam hal ini Talal Asad mengutip analisis Vygotsky ketika melihat perkembangan konsep pemikiran anak. Menurut Vygotsky, perkembangan konsep pemikiran tidak serta-merta muncul, melainkan melalui fase *heaps*, *complexes*, *pseudoconcepts*, dan *true concepts*. Fase ini ia terapkan dalam melihat perkembangan bahasa anak hingga tumbuh menjadi dewasa.

Argumen munculnya suatu konsep ini melahirkan pertanyaan terhadap Geertz, bagaimana *complexes* dan *concepts* dibangun dengan menghubungkannya kepada aneka ragam praktik keberagaman yang ada, sehingga kemudian menjadi penting dalam kajian antropologi?. Bagi Asad, format simbol dikondisikan dengan relasi sosial, sehingga mempengaruhi munculnya suatu simbol sebagaimana pertumbuhan anak yang sangat dipengaruhi oleh aktivitas sosial anak tersebut dan peran

lingkungannya (kondisi sosial). Kondisi-kondisi baik diskursif maupun nondiskursif menjelaskan bagaimana sebuah simbol dikonstruksi secara alami/natural atau berdasarkan otoritas tertentu. Untuk itulah Asad menegaskan bahwa pemaknaan simbol yang diusung Geertz tidak cukup sebatas masalah studi originalitas dan fungsi simbol untuk mencari makna, sehingganya argumen Geertz tidak relevan.

Geertz juga mengungkap sistem simbol (*systems of symbols*) sebagai pola budaya (*culture patterns*) yang membentuk sumber informasi yang ekstrinsik (*extrinsic sources of information*) (Geertz, 1993; 92). Di tempat lain ia menyatakan bahwa pola budaya memiliki aspek ganda yang intrinsik (*intrinsic double aspect*) yang memberikan makna, format konsep mengenai objek tersebut, terhadap realitas sosial dan psikologi, pola budaya terhadap realitas, dan realitas terhadap pola budaya (Asad, 1993; 93). *Culture patterns* merupakan pemikiran tentang *modelling; models for reality dan model of reality*²². Konsep *modelling* ini memungkinkan diskursus konseptual tentang proses; elaborasi, modifikasi, pengujian, dan lain-lain. Bagi Asad, pernyataan Geertz ini mengandung *dialectical tendency* yang sulit diterima, karena bagaimana mungkin budaya di satu sisi yang terdiri dari simbol-simbol bisa berinteraksi dengan aspek

²² Model for seperti perilaku dan tindak tanduk binatang sebagai model untuk ditiru oleh keturunannya. Sedangkan model of tidak berfungsi sebagai hal yang bisa ditiru, tetapi memungkinkan orang untuk melaksanakan sesuatu. Seperti gambar rancangan rumah, merupakan simbol menyebabkan kita bisa membuat sesuatu berdasarkan pola tersebut. Lina Meilinawati Rahayu, "Agama dan Teater" dalam Jurnal *Ibda'*, P3M STAIN Purwokerto, vol. 5, no. 2, 2007, hlm. 181.

sosial dan psikologi. Dengan kata lain, bagi Talal, Geertz beralih dari ide tentang simbol yang intrinsik dan terorganisir dalam praktik kepada ide tentang simbol sebagai makna dari realitas sosial dan psikologi (Asad, 1993; 32).

Talal Asad juga mengkritik Geertz ketika mengatakan bahwa simbol membawa penganut agama kepada disposisi-disposisi tertentu, seperti; tendensi, kapasitas, *propensity*, *skill*, *habit*, *liabilies*, dan pengendalian kecenderungan. Situasi mental ini menurut Asad, tidak pantas dikaitkan dengan simbol, karena umat kristiani zaman industri lagi modern ini, misalnya tidak bisa disamakan dengan umat kristiani zaman pertengahan atau zaman awal (Asad, 1993; 33). Sebagai contoh, misalnya cara berpakaian, bertindak, dan beribadah mereka sangat berbeda dengan masa kristiani sebelum datangnya perubahan besar di dunia.

Ketika melihat seorang umat Kristiani misalnya, kita tidak bisa memastikan apakah dia seorang kristiani atau tidak. Hal ini dikarenakan simbol-simbol yang biasa digunakan zaman modern ini berbeda dengan zaman pertengahan. Jika ditarik kepada komunitas muslim, khususnya muslim yang bertarekat Khalwatiyah Samman, hal yang sama juga dapat ditemui. Jamaah perempuan tarekat Khalwatiyah Samman misalnya, dulu mereka menggunakan baju kurung dan selendang, dapat dipastikan dengan melihat simbol pakaian yang digunakan bahwa dia seorang

muslimah. Namun sekarang, seiring dengan era globalisasi telah terjadi perubahan gaya berpakaian. Pada akhirnya kita tidak bisa menebak apakah seseorang perempuan yang kita lihat di daerah Patte'ne Maros adalah jamaah tarekat atau tidak, atau bahkan ia bukan seorang dari kalangan tarekat Khalwatiyah Samman.

Menurut Geertz, sistem simbol dapat membangun suasana hati (*moods*) dan motivasi (*motivations*) yang kuat, tahan lama dalam diri manusia (Geertz, 1993; 95). Dapat dikatakan bahwa melalui simbol yang ada bisa membuat orang merasakan sesuatu dan ingin melakukannya. Itulah yang diistilahkan oleh Geertz dengan suasana hati dan motivasi. Suatu motivasi adalah kecenderungan yang tahan lama, kecenderungan yang terus menerus muncul untuk melakukan suatu tindakan dan mengalami jenis perasaan tertentu dalam situasi tertentu pula. Geertz mencontohkan bagaimana seorang berani bertapa dalam rimba belantara sehari-hari, siang maupun malam. Tidak ada rasa takut sedikitpun dalam dirinya akan bahaya alam atau binatang buas di sana. Dalam hal inilah motivasi sangat berperan (Geertz, 1993; 95).

Selain itu, motivasi memiliki tujuan dan dibimbing oleh nilai yang abadi. Misalnya seorang biksu Budha, merasakan motivasi negatif, yakni keengganan yang kuat ketika diberi sajian *steak* makan malam Amerika yang banyak sekali. Baginya adalah salah untuk memakan daging (sapi)

dan dengan volume sebanyak itu. Karena bagi biksu tersebut, keterikatan pada makanan akan membebaniya dalam perjuangan untuk melahirkan yang lebih baik dan mencapai pelepasan akhir dari kehidupan di dunia natural. Motivasi biksu ini adalah peran moral, yaitu memilih yang baik atau yang jahat bagi dirinya. Orang Yahudi ingin melihat Jerusalem, orang Islam ingin berhaji ke Mekah, tujuan utama mereka adalah mendapatkan pengalaman moral yang baik pada tempat sakral dalam tradisi masing-masing. Dengan demikian, Geertz ingin menegaskan bahwa motif bukanlah dalam bentuk suatu tindakan atau perasaan, melainkan kecenderungan untuk melakukan tindakan tertentu (Geertz, 1993; 95).

Bagi Asad, tidak selamanya simbol menciptakan *mood* dan *motivation*. Meskipun menghasilkan *mood* dan *motivation* ataupun tidak, ia tetaplah dianggap sebagai simbol. Umat Kristiani sekarang tidak peduli dengan kebenaran simbol yang *power*-nya sudah berkurang di zaman sekarang ini. Ia bisa saja menanyakan “Kondisi bagaimana sehingga simbol agama bisa menciptakan disposisi agama”? Atau bahkan seorang yang tidak beriman akan mempertanyakan, “Bagaimana kekuatan agama menciptakan kebenaran agama?” (Asad, 1993; 33). Untuk menguatkan argumennya, Talal Asad menggunakan teori Cf. Collingwood yang menyatakan bahwa aktivitas kognitif/komunikatif seseorang mempunyai emosi spesifik yang berbeda. Untuk itu, *mood* atau *religious emotion* tidak

bisa digeneralisasi, karena masing-masing orang memiliki *mood* sendiri-sendiri²³.

Menurut Talal Asad, relasi antara *power* dan *truth* adalah kajian lama, dan telah selesai dengan majunya pemikir St. Augustine tentang *power* menghasilkan fungsi agama yang kreatif dalam bentuk kekerasan dalam merealisasikan kebenaran terhadap Donatis Heresy. Menurut St. Augustine, *power* berpengaruh dalam menciptakan motivasi praktik beragama, menerima kebenaran agama, aktivitas manusia karena merupakan instrumen Tuhan.

Formulasi agama yang dirumuskan Geertz sangat sederhana untuk mengakomodir kekuatan simbol agama (*religious symbolism*). Asad menegaskan, bukan hanya simbol yang menanamkan kebenaran disposisi agama, tetapi (1) *power* dalam menetapkan hukum-hukum kekuasaan dan *ecclesiastical*, (2) sanksi hukuman (neraka, mati, selamat, baik, ketenangan), dan (3) yang terkait dengan *human bodies* (puasa, salat, taat, penebusan dosa)²⁴. Konfigurasi *power* ini berubah-ubah dari suatu zaman ke zaman lainnya, zaman klasik ke pertengahan, hingga zaman industri seperti sekarang ini. Dengan kata lain, meskipun makna dari *religious truth* itu abadi, namun cara untuk memaksa umat tetap meyakinkannya sama sekali tidak kekal, selalu berubah.

²³ Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1983, vol. 18, No. 2, Juni, hlm. 252.

²⁴ Geertz, "Religion as a Cultural System", hlm. 35.

Ketika melihat ritual, Geertz menyimpulkan apa yang ia pikirkan sebagai *common sense*, *science*, dan *aesthetic*. Perspektif menurut Geertz adalah cara melihat, mengenali, mengerti, memahami, atau menangkap. Ia merupakan cara khusus untuk memandang kehidupan, untuk menafsirkan dunia (Geertz, 1993; 110). Bagi Geertz, "*religious perspective*" dibedakan dari tiga perspektif lainnya ketika memandang dunia; *common-sense*, *scientific*, dan *aesthetic*. Dalam tataran *common-sense*, perbedaan *religious perspective* bahwa ia bergerak melampaui *realitas* atau kenyataan kehidupan sehari-hari kepada yang lebih luas, yang mengoreksi dan melengkapi kenyataan tersebut, menerima, dan mengimaminya. Dalam tataran *scientific*, perbedaan *religious perspective* dalam kenyataan mempertanyakan *realitas* yang berkembang dalam terma yang lebih luas, dapat diterima orang banyak, bukan kebenaran hipotetik (*nonhypothetical truths*) dan tanpa harus terkungkung dengan suatu sikap skeptis institusional yang larut dalam pemberian kata-kata pada lingkaran hipotetik tersebut (Geertz, 1993; 112).

Bagi Talal Asad, pemahaman Geertz tentang perspektif harus sama dengan pemahaman orang lain pada waktu dan tempat berbeda karena memiliki kaitan dengan masyarakat kontemporer, kemudian menghubungkan agama dengan ketiga perspektif tersebut di atas terlalu dipaksakan. Bagi Talal, agama adalah opsi atau pilihan, sedangkan sains

tidak. Praktik, teknik, keilmuan yang bersifat saintifik meresap dan meluas sedangkan agama tidak. Dengan kata lain, agama saat ini adalah sebuah perspektif, sedangkan sains itu sendiri bukanlah perspektif. Sains tidak bisa diperoleh dalam setiap kehidupan sosial masa lalu dan sekarang²⁵.

Dalam artikelnya yang lain, Talal Asad mengakui bahwa sangat sulit memberikan definisi agama secara universal. Ketika agama didefinisikan dengan karakteristiknya dan memberikan batasan dari keumuman definisi tersebut, menandakan bahwa definisi yang universal tersebut adalah parsial. Menurut Asad, mendefinisikan agama dengan mengidentifikasi sesuatu yang esensi (seperti iman kepada Tuhan) adalah merupakan identifikasi terhadap aksi, tanda, dan simbol tertentu sebagai sesuatu yang bersifat keagamaan (Asad, 2001; 220).

Untuk memahami Islam dan masyarakat muslim, para pengkaji, khususnya antropolog, menurut Asad harus melihat peran penalaran khas umat Islam (*Islamic reasoning*), yaitu penalaran yang berbasis pada al-Quran dan Hadis. Para antropolog dan pengkaji Islam secara umum harus memulai studi mereka dengan terlebih dahulu memahami cara berpikir spesifik umat Islam, yaitu berbasis pada sumber ajaran Islam. Asad kemudian menulis:

“Jika seseorang ingin menulis antropologi Islam, ia harus memulai, sebagaimana muslim melakukannya, dari konsep

²⁵ Talal Asad, “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz” dalam *Man*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. 18, No. 2, Juni 1983, hlm. 249.

tradisi diskursif yang selalu memasukkan dan mengkaitkan dirinya dengan teks-teks dasar, yaitu al-Quran dan hadis.”

Talal Asad mengingatkan para peneliti bahwa Islam adalah tradisi diskursif. Umat Islam dalam ruang dan waktu manapun selalu berupaya untuk melegitimasi praktik-praktik beragama mereka dengan kembali pada rujukan otoritatif. Sebagai tradisi diskursif, Islam memerintahkan pemeluknya untuk selalu mencari bentuk beragama yang benar serta mencari tujuan dalam mempraktikkan ajaran keagamaan (*instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice*).

Bagi Asad, merupakan sebuah fakta yang harus dipahami oleh para peneliti, bahwa umat Islam selalu berusaha untuk mencari legitimasi dan otentisitas dengan menemukan *ittisaliyyah* (ketersambungan) dengan otoritas di masa lalu. Bagi umat Islam, proses pencarian inilah yang menentukan satu praktik beragama sebagai islami atau tidak. Sebuah doktrin atau praktik beragama baru akan dianggap otoritatif dan otentik jika telah diterima oleh masyarakat muslim beberapa generasi ke belakang atau memiliki jangkar dari tradisi intelektual di masa lalu.

Selain melihat otoritas pada teks dan preseden dari masa lalu, tradisi Islam juga memiliki jangkar ke depan. Artinya, tradisi tidak sekadar replikasi model dari masa masa lalu. Dalam hal ini Asad sesungguhnya tengah mengkontraskan pandangan Islam tentang tradisi dengan pandangan Barat. Dunia Barat, khususnya pasca periode Pencerahan (*the*

Enlightenment), cenderung melihat tradisi sebagai sesuatu yang serba negatif. Tradisi dimaknai sebagai “sekumpulan doktrin yang sudah tidak dapat berubah atau fakta kebudayaan yang sudah jadi.” Tidak hanya itu, tradisi juga dianggap sebagai lawan dari nalar (*the opposite of reason*). Bangsa yang memasuki fase *modernity* (kemodernan), menurut cara berpikir ini adalah bangsa yang memutus diri dari tradisi.

Dalam Islam, menurut Asad, tradisi bukan sesuatu yang statis. Tradisi dapat berubah karena ia merespons tuntutan masa kini. Tradisi bukan berarti atavisme²⁶, regresifisme dan penolakan terhadap perubahan. Sebagai tradisi, Islam selalu memiliki kemampuan untuk bertransformasi menyesuaikan dengan tuntutan kekinian, tanpa kehilangan otentisitas dan kontinuitasnya dengan masa lalu. Hal itu disebabkan penalaran Islam memberi peluang untuk negosiasi antara praktik masa lalu sebagai referensi dan tuntutan masa kini dan masa depan. Dalam bahasa yang lain, para peneliti Islam harus melihat bagaimana sebuah wacana dan praktik keislaman terhubung dengan preseden masa lalu, dan bertransformasi menyesuaikan diri dengan tuntutan aktual dan obyektif yang melingkupinya.

Aspek lain yang perlu dipahami oleh pengkaji Islam adalah fakta bahwa tradisi Islam tidak homogen melainkan heterogen. Merupakan suatu

²⁶ Atavisme merupakan istilah yang umumnya dikenal di dunia biologi untuk menjelaskan suatu fenomena genetik yang terjadi. Dalam pengertiannya yang sederhana atavisme adalah kemunculan karakteristik dalam organisme setelah absen selama beberapa generasi (Sumber: Wikipedia).

kekeliruan ketika mengasumsikan adanya homogenitas tradisi Islam sebagaimana dilakukan sebagian pengkaji dari luar. Bagi Asad, manifestasi Islam yang beragam tersebut selalu terlibat kontestasi satu dengan yang lain. Dengan kata lain, Asad menyatakan bahwa tradisi selalu bersifat *contested* (diperdebatkan). Selanjutnya Asad juga mengemukakan bahwa simbol tidak bisa berfungsi dengan sendirinya. Ia baru memiliki kekuatan (efikasi), karena ada aktor yang memainkannya.

Antropologi agama secara umum dan antropologi Islam secara khusus, seharusnya tidak hanya melihat bagaimana sebuah simbol keagamaan melahirkan keyakinan dan praktik keagamaan, tapi juga melihat bagaimana *power* (kekuasaan) dalam relasi sosial membuat simbol tersebut berfungsi. Para antropolog dengan demikian harus melihat bagaimana sebuah kekuasaan dijalankan (*how powers are exercised*) atau membuat pertanyaan tentang kekuasaan (*the question of power*). Oleh karena itu, Asad telah mengatakan bahwa tidak ada suatu simbol yang murni bersifat efektif, tapi efektivitas dan religiusitas itu selalu dikonstruksi oleh aktor yang memiliki *power*.

Selain melihat bagaimana kekuasaan dimainkan oleh para aktor untuk membentuk suatu wacana dan praktik yang bersifat Islami, antropolog juga harus melihat kontestasi antara pemilik *power* tersebut. Proses kontestasi inilah yang menurut Asad pada gilirannya akan

melahirkan ortodoksi dan heterodoksi. Oleh karena itu, antropolog yang mengkaji Islam, juga harus melihat bagaimana peran kekuasaan dalam membentuk tradisi Islam dan bagaimana dalam proses penggunaan kekuasaan tersebut terjadi perlawanan. Antropologi Islam harus melihat proses terbentuknya ortodoksi dan heteredoksi.

Dalam hal perlunya melihat *power* (kekuasaan) pada tradisi Islam, Asad sangat dipengaruhi oleh pemikiran Michel Foucault tentang pengaruh *power* pada *discourse* (wacana). Menurut Foucault, sebuah *discourse* selalu dibentuk oleh kekuasaan. Mengikuti alur pikir tersebut, sebuah tradisi Islam selalu dibentuk oleh relasi kuasa. Kekuasaan tersebut tidak terkonsentrasi pada satu pihak tertentu, tetapi *dispersed* (terpencar) atau bisa ada di mana saja. Dengan kata lain, kekuasaan tidak hanya ada pada pemimpin politik atau militer, namun juga terletak pada institusi yang lebih mikro seperti tokoh agama (syaikh, kiai, ustaz), institusi (sekolah, lembaga birokrasi, rumah sakit, majelis ulama), bahkan juga ada pada keluarga (ayah, suami, ibu, istri dan lain-lain). Aktor-aktor itulah yang perlu juga dilihat oleh para pengkaji dan peneliti, khususnya para antropolog saat melihat tradisi Islam.

C. KERANGKA PIKIR

