**SUFISME DALAM PERUBAHAN SOSIAL**

**(PERAN URBAN SUFISME MAJELIS SHALAWAT MUHAMMAD BAGI MASYARAKAT KELAS MENENGAH PERKOTAAN)**

**Oleh: Rubaidi[[1]](#footnote-1)**

*ABSTRACT: This paper examines critically about the role of Sufism in the process of social change in society, especially among urban society which is symbolized by the middle class. The unit under investigation was the Majlis Shalawat Muhammad under Mursyid Gus Kahar and his successor, Gus Mustakim. Although as a representation of urban sufism, but the phenomenon of this Majelis but still has roots (red: thread) with classical Sufism. In analyzing the role of this Majelis in social change of community uses the theories of Cultural Brokers and Cultural Transetter of Geertz and Hirokosi as perspectives. Research results show, simultaneously, consistently, and sustainably, Sufism has a major contribution in any social change of societies to the value and ideology from the outside. The inherent value system in Sufism that is symbolized through the guru (murshid), is not just a role as a cultural broker like Geertz theory. Moreover, these guru (mursyid) are willing to change the value and ideology from outside it turned into a system of new traditions and cultures. This phenomenon is like the cultural roles of the kyai in the process of Islamization in past Indonesia. This phenomenon is like the theory of cultural transetter Hirokosi.*

***Abstraksi:*** *Tulisan ini menelaah secara kritis tentang peran-peran sufisme dalam proses perubahan social di masyarakat, terutama di kalangan masyarakat urban perkotaan yang disimbolisasikan dengan kelas menengahnya. Unit yang diteliti adalah Majelis Shalawat Muhammad di bawah Mursyid Gus Kahar dan penerusnya, yakni Gus Mustakim. Meskipun sebagai representasi urban sufisme, tetapi fenomena Majelis ini tetapi tetap memiliki akar (benang merah) dengan sufisme klasik. Dalam menganalisis peran Majelis ini dalam perubahan social masyarakat menggunakan kerangkan teori Cultural broker dan Cultural Transetter Geertz dan Hirokosi sebagai perspektif. Hasil riset menunjukkan, secara simultan, konsisten, dan berkelanjutan, sufisme memiliki kontribusi besar dalam setiap perubahan social masyarakat terhadap nilai maupun ideology dari luar. Sistem nilai yang inheren dalam sufisme yang disimbolisasi melalui guru/mursyid, ternyata tidak hanya sekedar berperan sebagai cultural broker seperti teori Geertz. Lebih dari itu, para guru/mursyid ini mau merubah nilai maupun ideology dari luar itu berubah menjadi system tradisi dan budaya baru. Fenomena ini seperti peran-peran kultural para kyai dalam proses Islamisasi di Indonesia masa lalu. Fenomena ini seperti teori cultural transetter Hirokosi.*

***Key Words: (1) Urban sufisme, (2) Majelis Shalawat Muhammad, (3) Perubahan Sosial, dan (4) Cultural Broker & Transetter***

1. **Pengantar**

Sufisme, sebagai cabang keilmuan dalam Islam yang lebih menekankan dimensi esoteris dan dipandang sebagai ruh Islam itu sendiri mendapat momentum di era kontemporer ini. Di era post-Industrialisme, masyarakat urban perkotaan mulai mencari kembali nilai-nilai agama (baca: Islam) dalam menjawab berbagai problem akut mereka. Di satu sisi, masyarakat urban tidak dapat menghindari hadirnya gelombang kapitalisme global yang tidak sekedar menawarkan model tatanan ekonomi masyarakat dunia. Lebih dari itu, kapitalisme global sebagai “ideologi” juga menawarkan gaya hidup (*life style*) yang bercirikan budaya barat yang hedonis dan sekular. Di sisi lain, masyarakat urban perkotaan yang modernis dicirikan dengan dominasi penggunaan akal atau rasio sebagai ciri khas mereka. Di saat kedua kutub ini (kapitalisme global dan rasio) tidak lagi mampu memberi kepuasaan batin setiap individu warga urban, mereka kembali mencari dan merasa menemukan solusinya dalam sufisme.

 Hadirnya sufisme sebagai disiplin keilmuan maupun praksis Islam, dalam sejarah panjangnya selalu dicurigai. Tidak hanya oleh kelompok modernis, di kalangan kelompok ortodok Islam sendiri juga tidak jarang menjadi polemik, terutama ajaran-ajaran tertentu. Sebagai contoh adalah sufisme beraliran falsafi yang mengajarkan doktrin *wihdat al-Wujud* (manunggaling kawula-Gusti) dari era Islam klasik hingga sekarang masih menjadi polemik. Di luar polemik ini, fenomena sufisme di kalangan kaum modernis tidak kalah menarik. Di awal era gerakan pembaruan Islam abad ke-18 yang dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahab (Wahabi), Sufisme dituduh sebagai biang kemunduran umat Islam. Karena itu, sufisme menjadi sasaran utama serangan kaum modernis ini. Dalam perkembangan selanjutnya, kaum modernis mulai menyadari, bahwa sufisme sebagai ruh ajaran Islam tidak semestinya menjadi kambing hitam. Fazlurrahman, berhasil meyakinkan kembali kaum modernis tentang arti penting sufisme itu sendiri. Dengan berbagai dalih maupun rasionalisasi, kaum modernis mulai menerima sufisme dengan sebutan neo-sufisme, untuk membedakan dengan sufisme ortodok.

 Dalam konteks kontemporer, sufisme semakin mendapat tempat di hati masryarakat, terutama di kalangan urban perkotaan. Di kota-kota besar di Indonesia, para kelas menengah urban menunjukkan gejala ketertarikan terhadap ajaran sufisme. Fenomena sufisme ini agaknya tidak dapat dilepaskan dari gerakan neo-sufisme sebelumnya. Para ahli, seperti Howel menyebutnya dengan fenomena urban sufism.[[2]](#footnote-2) Nurcholis Madjid adalah salah seorang tokoh neo-sufisme yang berhasil menarik minat kelas menengah perkotaan melalui Yayasan Paramadina, Jakarta. Era Nurcholis Madjid dapat dimaknai sebagai era baru kelanjutan dari neo-sufisme kepada urban sufisme ini. Bukti lain tentang maraknya minat kelas menengah perkotaan terhadap sufisme adalah tumbuh berkembangnya berbagai Majelis Pengajian yang lebih mengedepankan dimensi esoteris (sufisme) dari pada aspek eksoteris (syariat atau fiqih), seperti Majelis Rasulullah pimpinan Habib Mundzir al-Musawwa, Majelis Adz-Dzikra pimpinan Ustadz Arifin Ilham, Management Qalbu, pimpinan Ustadz AA. Gym, Management Sadaqah, pimpinan Ustadz Yusuf Mansyur, dan masih banyak lagi. Selain itu, terdapat majelis sejenis yang berisi kegiatan spiritual berbasis teologis, seperti pelatihan ESQ yang digagas oleh Ary Ginadjar. Bahkan, di luar gairah keagamaan berbasis Islam ini, terdapat gerakan maupun perilaku spiritual keagamaan seperti halnya Anand Khrisna melalui Brahma Kumaris, Lia Aminuddin dengan Komunitas Eden, maupun komunitas religius lainnya.[[3]](#footnote-3)

 Apabila di kalangan masyarakat urban perkotaan yang umumnya dicirikan sebagai kelas menengah dari latar belakang neo-modernis menerima sufime, tentu saja kalangan ortodok yang selama ini identic sebagai penjaga utama sufisme dimaksud, semakin bergairah, terutama di kalangan masyarakat perkotaan. Jika sebelumnya sufisme hanya berkembang di lingkungan masyarakat pedesaan, seirama dengan kebutuhan spiritual kelas menengah perkotaan juga menerima sufisme ortodok yang terlembagakan (baca: tarekat) maupun tidak terlembagakan (baca: Majelis Shalawat).[[4]](#footnote-4) Selain fenomena Majelis Rasulullah Habib Mundir al-Musawwa di Jakarta seperti disinggung di atas, terdapat Majelis Shalawat Muhammad pimpinan Gus Kahar di Surabaya dan Majelis Shalawat Adlimiyah pimpinan Gus Mustakim, di Bojonegoro yang menjadi obyek studi tulisan ini. Contoh lain misalnya Majelis Shalawat Wahidiyah pimpinan Gus Abdul Madjid (Gus Majid), Kedunglo, Kediri. Masih banyak Majelis Shalawat lain yang tersebar di berbagai sudut kota di Indonesia. Berbagai tarekat yang awalnya didominasi para pengikut berbasis di pedesaan mulai bergeser pengaruhnya merambah di kota-kota besar di Indonesia. Dalam perkembangannya, fenomena urban Sufism tidak bisa dipisahkan dengan gerakan tasawuf konvensional yang terikat dengan simpul-simpul organisasi tarekat seperti Tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiyah (TQN), Syadziliyah, Sattariyah, dan masih banyak lagi. Di sekitar Jakarta saja, ternyata didapati tidak kurang dari 158 tempat manakiban yang berafiliasi kepada tarekat konvensional ini.[[5]](#footnote-5)

 Meskipun sama-sama dapat dimaknai sebagai fenomena urban sufisme, namun, antara urban sufisme dari garis sufisme ortodok berbeda dengan sufisme dari garis neo-sufisme. Pada urban sufisme yang mengikuti tradisi tarekat maupun berbagai Majelis Shalawat dicirikan dengan ikatan yang kuat dengan para pemimpin tarekat maupun Majelis Shalawat. Ikatan ini secara turun temurun selalu diwarisi dalam lazimnya ajaran sufisme ortodok. Mursyid atau guru menjadi figur sentral yang memang disucikan, bahkan dikultuskan.[[6]](#footnote-6) Selain itu, dalam tradisi sufisme ortodok dalam tarekat juga dikenal dengan adanya hirarkhi serta bai’at bagi setiap murid. Berbeda dengan sufisme ortodok, urban sufisme sengaja meniadakan ritual *ala* tarekat, hirarkhi, serta bai’at yang dianggapnya cenderung mengkultuskan mursyid. Karena itu, urban sufisme dari garis neo-sufisme tidak terikat tarekat tertentu. Semboyan yang diusung oleh kelompok urban sufisme ini adalah tasawuf rasional.

 Tulisan ini secara khusus lebih memfokuskan kepada fenomena urban sufisme dari garis sufisme ortodok, yakni dalam Majelis Shalawat Muhammad dengan mursyid Gus Kahar di Surabaya dan Majelis Shalawat Adlimiyah dengan Mursyid Gus Mustakim di Bojonegoro. Dua nama Shalawat ini sesungguhnya menjadi satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya. Baik Gus Kahar maupun Gus Mustakim sesungguhnya mengamalkan Shalawat Muhammad dan Shalawat Adlimiyah. Kedua shalawat ini bersumbur dari guru yang sama, yakni KH. Muhammad Tamyiz, Pesapen, Surabaya. Di antara kedua shalawat ini masih terdapat satu shalawat lagi, yakni Shalawat Kubro dengan mursyid Gus Syamsu Dhuha yang juga murid dari KH. Muhammad Tamyiz. Hanya saja, Majelis Shalawat Kubro dengan mursyid Gus Syamsu Dhuha ini wafat pada 2003. Gus Kahar sendiri adalah murid sekaligus penerus Gus Syamsu Dhuha. Sedangkan Gus Mustakim, selain murid Gus Syamsu Dhuha sekaligus murid Gus Kahar yang meneruskan ajaran kedua gurunya ini.

 Pesatnya urban sufisme dalam Majelis Shalawat Muhammad dan Majelis Shalawat Adlimiyah di perkotaan ini memberi dampak terhadap transformasi sufisme itu sendiri. Selain itu, secara nyata, urban sufisme dalam majelis ini berperan besar dalam perubahan sosial masyarakat, terutama para pengikutnya seperti akan dilihat dalam diskripsi selanjutnya. Formasi perubahan sosial yang tercermin melalui para pengikutnya tidak hanya satu aspek saja, terutama problem stress dan perasaan teraleneasi yang menimpa kelas menengah perkotaan. Bahkan, melalui figur mursyid, para jamaah mengalami perubahan di berbagai bidang kehidupan. Lebih dari itu semua, seperti umumnya doktrin sufisme ortodok, tujuan utama tidak lain adalah mencari eksistensi Tuhan itu sendiri. Singkatnya, di kalangan kelas menengah perkotaan, sufisme telah menjadi “life style” maupun budaya popular.

 Tulisan yang berbasis pada urban sufisme dalam Majelis Shalawat Muhammad ini hendak menguji tentang tesis Naisbitt; *High Tech High Tech.*[[7]](#footnote-7)Asumsi adalah semakin tinggi teknologi berkembang (*high tech*), maka semakin berkembang pula kebutuhan rohani manusia (*high touch*). Di situlah kemudian, kehadiran spiritualitas sendiri menjadi urgen dan signfiikan dalam menjelaskan hadirnya sufisme. Untuk membuktikan tesis ini, perspektif yang digunakan adalah teori Clifford Geerzt, yakni *Cultural Broker* dan Hirokosi yang terkenal dengam *Cultural Transetter*. Bahwa, dalam konteks sufisme ortodok, peran mursyid atau guru demikian sentralnya. Melalui perspektif teori Geertz dan Hirokosi semakin meneguhkan, bahwa, sumber-sumber legitimasi para kyai (baca: mursyid atau guru dalam terminilogi sufisme) dalam perubahan social tidak lain adalah bersumber dari doktrin sufisme. Karena itu, peran-peran urban sufisme di kalangan masyarakat perkotaan dewasa ini, selain bersumber dari doktrin sufisme ternyata memiliki persambungan (*sanad*) dengan tradisi dari guru masa lalu yang terus bersambung hingga dewasa ini.

1. **Dari Eskapisme Pragmatis menuju Spiritualitas**

Berdasarkan diskripsi sebelumnya, fenomena spiritualitas (baca: Sufisme) selalu menarik perhatian para ahli. Salah seorang pemerhati spiritualitas dunia, Naisbitt misalnya, dalam *High Tech High Touch* menyebutkan bahwa kemajuan teknologi yang berkembang telah membuat manusia modern menjadi gamang. Ketika pemujaan teknologi menjadi besar dan pengarustamaan logika rasional semakin dominan menyebabkan manusia kering imannya. Dalam Mega Trend 2000, Naisbitt membuat tesis lebih menarik lagi. Menurutnya, penganut agama yang terorganisasi dan formal akan mengalami kemunduran. Sedangkan agama yang mengutamakan spiritualitas akan meningkat. Dalam tesis ini Naisbitt menegaskan, ‘*spirituality yes, organized religion, no*.’ Tesis Naisbitt ini digunakan dalam membaca fenomena abad ke-21 dunia yang ditandai dengan kebangkitan agama yang lebih mengedepankan spiritualitas, bukan pada *organized religion*.[[8]](#footnote-8) Sebaliknya, tesis ini sebagai bentuk penegasan tentang tumbangnya dominasi rasionalitas (akal) dalam agama maupun dimensi lain yang bersifat profan. Naisbiit menegaskan, seberapapun nalar rasional manusia itu berkembang, akan tidak mampu untuk mengalahkan kekuasaan Tuhan. Terdapat garis demarkasi yang jelas antara ilmu pengetahuan yang menjelaskan ilmu fisik dan ilmu agama menjelaskan spiritual.[[9]](#footnote-9)

 Peradaban modern telah melahirkan keresahan hidup bagi kelas menengah urban perkotaan. Keresahan tersebut ditimbulkan karena adanya pola kehidupan mekanik yang menempatkan manusia tak ubahnya seperti robot dan mesin.[[10]](#footnote-10) Akibatnya, masyarakat kelas menengah perkotaan tidak memiliki ruang ekspresi lebar dalam mengartikulasikan keinginannya. Berbagai bentuk keresahan kehidupan tersebut ditandai dengan dua bentuk pelarian sekaligus, yakni alienasi dan juga bunuh diri. Krisis tersebut ditandai dengan semakin banyaknya orang yang mengalami kecemasan, kegelisahan, dan kehampaan eksistensial. Akibat selanjutnya adalah, merebaknya penyakit-penyakit spiritual yang berujung pada stres, frustrasi, hingga penurunan martabat manusia serta mengancam eksistensi manusia itu sendiri. Beberapa pakar spiritualitas berusaha menawarkan nilai-nilai yang berhubungan dengan dimensi spiritual. Di antara nilai-nilai itu, dalam Islam dikenal dimensi tasawuf (sufisme).[[11]](#footnote-11)

Fenomena ini ditandai dengan lahirnya gairah baru spiritualitas di berbagai pusat kota besar dunia. Fenomena ini membuktikan bahwa ajaran sufisme kembali diminati oleh berbagai lapisan masyarakat yang sedang mencari identitas eksistensial. Gejala ini membentuk semacam gelombang air yang menyisir di sebagian kota-kota besar di dunia, tidak terkecuali di kota-kota besar di Indonesia. Dalam konteks Indonesia, Budhy Munawar Rachman menolak fenomena ini sebagai “demam tasawuf,” yakni antitesis dari kecenderungan keagamaan yang lebih mengedepankan pendekatan yang serba-fiqh.[[12]](#footnote-12) Tetapi, menurut Ewert Cousins, sufisme adalah salah satu fenomena khas dari bagian akhir abad ke-20 menjelang abad ke-21. Spiritualitas diminati kembali dengan tujuan untuk menyinari sebagian besar masalah yang ditimbulkan oleh modernitas. Secara nyata, para guru spiritual dari Timur yang datang ke Barat mampu menjawab kerinduan spiritual yang mendalam dari banyak orang Barat. Sejak itu, publikasi-publikasi mulai bermunculan seputar kebijaksanaan spiritual (*wisdom spirituality*).[[13]](#footnote-13)

Eksistensi kehadiran sufisme di kalangan masyarakat urban tidak ubahnya seperti “agama baru” (*new religious movement*).[[14]](#footnote-14) Betapa tidak, setelah terlibat secara langsung dalam spiritualitas sufisme, masyarakat urban mampu mengekspresikan pemaknaan baru terhadap religuisitas dalam beragama. Di tengah rutinitas pergulatan karir, aktivitas kantor, perburuan materi maupun berbagai bentuk kontestasi perebutan kekuasaan maupun akses ekonomi lainnya, masyarakat urban hampir tidak memiliki ruang khusus untuk berkontemplasi terhadap Tuhannya. Di sisi lain, agama dalam ranah doktrin eksoteris (syariat/fiqih) yang bersifat hitam-putih tidak mampu memberi kepuasan batin setiap individu warga kota. Karena itu, religuisitas dalam arti sufisme lebih penting daripada pengalaman agama secara skriptural dikarenakan efeknya bisa langsung dirasakan oleh diri sendiri maupun orang lain. Untuk itu, pada level yang paling umum, dengan adanya gerakan agama baru (*new religion movement*) sendiri kemudian mengarahkan makna sufisme sendiri lebih menyempit yakni sebagai solusi pemecah masalah.[[15]](#footnote-15)

Di sinilah konteks lahir dan tumbuh suburnya berbagai gerakan spiritualitas di berbagai kota besar di Indonesia. Menjamurnya berbagai majelis taklim, tarekat, majelis shalawat, maupun kelompok-kelompok studi yang mengkaji dimensi Islam esoteris (sufisme) dapat dianalisis dalam konteks “agama baru” ini. Fenomena “agama baru” ini di berbagai kota besar seperti Jakarta, Bandung, Surabaya, Semarang, dan berbagai kota lain di Indonesia mendapat respon yang tinggi dari masyarakat, terutama lapisan kelas menengah atas. Fakta ini secara obyektif meneguhkan, bahwa krisis identitas masyarakat modern juga melanda di kalangan lapisan kelas menengah dan atas di kota-kota besar di Indonesia.

Ekspresi gerakan spiritualitas di berbagai kota besar di Indonesia pada mulanya dapat dirunut dari kesadaran masyarakat kota dari *back ground* kaum neo-modernis. Walaupun tidak bisa dinegasikan, bahwa gerakan spiritual dari kelompok ortodoks (baca: tarekat) sejatinya terus merambah di berbagai pusat perkotaan di Indonesia. Namun, tarekat sifatnya lebih sebagai gerakan “bawah tanah,” sehingga kurang mendapat ekspose dalam diskursus akademis. Karena itu, tidak mengherankan jika tokoh seperti Nurcholis Madjid yang menjadi symbol dari kaum neo-modernis mulai menginisiasi forum studi di bawah Yayasan Paramadina, Jakarta yang lebih consens pada doktrin sufisme ketimbang doktrin legal-formal (fiqih). Effek dari gerakan Nurcholis Madjid yang biasa dipanggil Cak Nur ini harus diakui memiliki resonansi yang kuat. Berbagai majelis taklim mulai tumbuh subur di Jakarta maupun kota besar lainnya di Indonesia.

Fenomena majelis yang digagas seperti Ustadz Arifin Ilham, AA. Gym, Ustadz Haryono, Mama Dede, dan masih banyak lainnya, dapat dibaca sebagai *side effect* langsung dari gairah spiritual yang dimulai oleh Cak Nur. Sejak itu, spiritualitas semakin mendapat tempat di hati masyarakat urban di berbagai kota besar di Indonesia. Kebangkitan spiritualitas yang digagas oleh kaum neo-modernis seperti ulasan di atas, oleh Julia D. Howell disebutnya sebagai urban sufisme.[[16]](#footnote-16) Secara parallel, sufisme ortodoks juga mendapat sambutan di kalangan masyarakat urban. Sufisme kedua secara subtansi dapat diidentifikasi melalui pelembagaan ajaran, baik melalui tarekat itu sendiri maupun majelis Shalawat. Karena itu, dibalik dinamika tumbuh berkembangnya gerakan urban sufisme di perkotaan, secara subtansi bisa dipilah menjadi dua; *Pertama*, urban sufisme yang bercorak neo-modernisme yang tidak lain dilahirkan dan menjadi bagian tidak terpisahkan dari kaum neo-modernis. *Kedua*, urban sufisme yang selalu menjadi identitas dari kelahiran awalnya yang disebar luaskan oleh kaum ortodoks sunni. Karena itu, untuk membedakan kedua jenis urban sufisme ini salah satunya ditandai dengan ikatan yang kuat dalam relasi guru-murid seperti tradisi inheren dalam umumnya tarekat.[[17]](#footnote-17)

Sebagai bagian dari fenomena urban sufisme, satu hal yang membedakan antara sosok Gus Kahar dan Gus Mustakim sekaligus institusi Majelis Shalawat Muhammad dalam studi ini dengan urban sufisme lainnya terletak pada pendekatannya. Kedua figur utama dalam Majelis Shalawat Muhammad mewakili pendekatan sufisme ortodok. Fenomena ini tentu berbeda dengan para figur seperti Nurcholis Madjid, AA. Gym, Ustadz Arifin Ilham, dan sejenisnya dengan berbagai majelis pengajian masing-masing. Dalam konteks sufisme ortodok, ciri khasnya adalah ikatan yang kuat terhadap mursyid atau guru sekaligus pelembagaan dalam bentuk tarekat maupun majelis Shalawat. Ikatan kuat ini mula-mula ditandai dengan munculnya “rasa.”[[18]](#footnote-18) Maka, “rasa” itu kemudian dilembagakan dalam bentuk tarekat atau majelis Shalawat sekalipun yang ditandai adanya ikatan guru-murid dalam mengamalkan dzikir dan amalan. Peran mursyid/guru sebagai sosok spiritual yang membimbing pengikutnya. Ada banyak tarekat maupun Majelis Shalawat yang keduanya sama-sama menekankan pengakuan terhadap sosok mursyid. Ada banyak tarekat di Indonesia. Menyebut di antara beberapa adalah Qadiriyah, Syattariyah, Khalidiyah, Tijaniyah, Wahidiyah, Naqsyabandiyah, dan masih banyak lagi. Begitu juga dengan Majelis Shalawat yang jumlahnya tidak kalah banyaknya dengan tarekat itu sendiri. Bagi para jamaah, berdzikir, wirid, serta amalan lain yang dibaca, dihayati secara rutin membawa setiap individu ingat kepada Allah. Sugestinya adalah terus mengingat Allah, maka persoalan akan terselesaikan. Ini yang dapat menjelaskan, kenapa di antara banyak tarekat, bersatunya Tarekat Qadiriyah dan Naqsabandi ini lantaran adanya kesamaan yakni menekankan berzikir sebagai praktinya yang mampu menjadi “obat” para pengikutnya.[[19]](#footnote-19)

 Diskripsi teoritis di atas menjadi basis argumen dalam menganalisis fenomena Majelis Shalawat Muhammad, baik di era Gus Kahar di Surabaya maupun penerusnya, Gus Mustakim, di Bojonegoro yang masih hidup hingga saat ini.[[20]](#footnote-20) Ribuan jamaah Majelis Shalawat Muhammad dengan “*home base*” di 2 (dua) kota di Jawa Timurmeskipunterdiri dari stratifikasi sosial berbeda, tetapi mayoritas dari mereka terdiri dari lapisan kelas menengah perkotaan. Lapisan kelas menengah perkotaan ini masih dapat dipilah-pilah lagi sesuai dengan jenis pekerjaan maupun karir. Menyebut di antaranya adalah Kyai, Gus, PNS, manager perusahaan, dosen, dokter, bankir, politisi, birokrat, TNI/Polri, wiraswasta, bahkan dosen dengan gelar professor. Sebagian jamaah lainnya adalah lapisan menengah-bawah, baik karyawan pabrik, buruh, hingga petani kota dan desa.

 Sejauh yang dapat diamati, fenomena Majelis Shalawat Muhammad tidak ubahnya seperti fenomena berbagai institusi urban sufisme lainnya. Ibarat “Super Market,” institusi ini menawarkan berbagai produk yang dipasarkan kepada para konsumen. Setiap individu warga kota dapat memilih dan memilah, mana di antara Super Market tersebut yang mampu menarik perhatian para konsumen terhadap berbagai produk yang ditawarkan. Dalam konteks ini, meminjam istilah Weber, setiap individu kelas menengah perkotaan memiliki alasan rasional (*rational choice*) terhadap tindakan masing-masing bergabung dalam Majelis Shalawat Muhammad ini.[[21]](#footnote-21) Pilihan rasional ini dipengaruhi oleh inter-subyektif maupun intra-subyektif. Inter-subyektif lebih dimaksudkan adanya kesadaran individu terhadap pilihan sendiri. Sedangkan intra-subyektif lebih dipengaruhi oleh faktor eksternal berupa aktor yang ada dalam institusi (Shalawat Muhammad) dimaksud. Dasar tindakan sosial ini memandang, bahwa manusia sebagai individu aktif dalam kehidupan sosial.

 Fakta sosial lain yang menarik dari beragam jamaah kelas menengah dalam Majelis Shalawat Muhammad justeru terlihat dari latar belakang ideologi organisasi keislaman. Selain sebagian besar memiliki latar belakang sebagai kelompok tradisionalis (baca: NU), tidak sedikit jamaah yang berlatar belakang kaum modernis, baik Muhammadiyah, Salafi, FPI, PKS, bahkan NII. Amin Thohari adalah salah seorang murid yang relative “dekat” dengan Gus Kahar. Dia adalah salah seorang manager di salah satu perusahaan swasta di Gresik, Jawa Timur. Selain sebagai manager, Amin dikenal aktif di organisasi yang menjadi *under bow* Muhammadiyah, Jawa Timur. Amin mengemukakan, salah satu alasan rasional mengapa dirinya menjadi jamaah aktif dalam Majelis Shalawat Muhammad karena alasan kekeringan spiritual yang dirasakan selama bertahun-tahun sebagai warga kota di Sidoarjo.[[22]](#footnote-22) Sebagai bagian dari lapisan kelas menengah perkotaan, dirinya mendapat jawaban spiritual dari sosok Gus Kahar. Sosok Gus Kahar dalam pandangannya, selain memiliki pemikiran tidak terbatas dalam menjawab spiritualitas Islam juga memiliki pandangan keagamaan yang menyejukkan bagi semua golongan.

 Krisis spiritualitas seperti Amin juga terjadi pada Muhammad Rofi’i. Sama dengan Amin, Rofi’i dibesarkan dalam tradisi gerakan modernis yang kuat dan ketat. Sebelum menjadi salah seorang terdekat Gus Kahar, karirnya banyak dihabiskan sebagai direktur Yayasan Persahabatan Indonesia-Amerika (YPIA), Surabaya era 1990-an. Menurut pengakuannya, Rofi’i selama bertahun-tahun mengalami krisis spiritualitas. Dalam konteks inter-subyektif, dirinya berpandangan bahwa struktur sosial dalam wujud pemikiran yang terlembagakan dalam organisasi kaum modernis menjadi satu-satunya kebenaran tunggal. “Saya alergi begitu disebut nama kyai, termasuk Gus Dur,” tegasnya.[[23]](#footnote-23) Secara *rational choice*, kontruksi pemikiran tersebut secara perlahan berubah setelah berjumpai dengan intra-subyektif yang disimbolisasi oleh Gus Kahar. Perasaan teralineasi, seperti tesis Naisbitt dalam *high tech high touch* bagi masyarakat modern perkotaan tidak hanya dimaknai dalam ranah industri dan teknologi saja. Corak berfikir mekanik yang cenderung positivistik (hitam-putih) implikasinya juga dirasakan dalam cara memaknai agama. Dalam pandangannya, Rofi’i menegaskan, bahwa, spiritualitas Shalawat Muhammad menghilangkan sekat-sekat primordialisme keislaman berdasar organisasi ke-Islaman.[[24]](#footnote-24) Konsekwensi dari perubahan paradigma pemikiran ini, dirinya selalu berfikir positif dalam melihat individu tanpa dibatasi sekat organisasi keagamaan.

 SF, adalah salah satu contoh lagi jamaah Shalawat Muhammad yang mengalami perubahan sosial secara signifikan, terutama dalam cara pandang ke-Islam-an. Sebelum secara rutin mengikuti Majelis Shalawat Muhammad Gus Kahar, SF yang berjenis kelamin perempuan ini pernah terlibat aktif dalam organisasi terlarang, yakni Negara Islam Indonesia (NII). Doktrin keras NII dalam alam bawah sadar membentuk sikap maupun pemikiran yang keras dalam dirinya. “Dalam NII tidak boleh salaman laki-laki dan perempuan. Bagi kelompok yang berlawanan dengan NII, membunuh dapat dibenarkan,” terangnya.[[25]](#footnote-25) Bagi SF, sikap kasih sayang, kekeluargaan, dan sikap *hamble* yang ditunjukkan Gus Kahar kepada setiap jamaah maupun tamu ternyata menyadarkan dirinya akan arti Islam sesungguhnya. Selain itu, makna Islam sebagai *rahmat li al-‘Alamin* selain ditunjukkan melalui perilaku nyata Gus Kahar dan percikan pemikiran yang selalu diulas dalam berbagai Majelis Shalawat Muhammad merubah total *main set* pemikiran ala NII.

 Watak berfikir postivistik, mekanik, dan hitam putih seperti dalam struktur logika modernisme dalam faktanya tidak hanya membentuk struktur berfikir masyarakat kelas menengah modern. Struktur berfikir ini juga mempengaruhi cara berfikir masyarakat modern dalam memahami agama (Islam). Struktur berfikir ini diperkuat oleh model penalaran fiqih yang cenderung hitam-putih; halal versus haram; muslim versus kafir, dan sebagainya. Pola penalaran demikian ini memberi konstribusi besar dalam cara beragama masyarakat perkotaan yang kering dari nilai-nilai spiritualitas.[[26]](#footnote-26) Karena ini pula, Komaruddin Hidayat menjelaskan setidaknya ada empat cara pandang mengapa sufisme semakin berkembang di kota-kota besar. *Pertama*, sufisme diminati oleh masyarakat perkotaan karena menjadi sarana pencarian makna hidup. *Kedua*, sufisme menjadi sarana pergulatan dan pencerahan intelektual. *Ketiga*, sufisme sebagai sarana terapi psikologis. *Keempat*, sufisme sebagai sarana untuk mengikuti trend dan perkembangan wacana keagamaan.[[27]](#footnote-27)

Fakta di atas dapat menjelaskan eksistensi Majelis Shalawat Muhammad pada periode awal dikembangkan Gus Mustakim di tengah-tengah komunitas masyarakat kota Bojonegoro, Jawa Timur. Gus Mustakim berkisah, dalam struktur sosial keagamaan yang estabelish, cenderung menolak terhadap kelompok maupun “ajaran baru” yang hendak merubah sistem maupun tatanan sosial keagamaan.[[28]](#footnote-28) Karena itu, masih menurut Gus Mustakim, tidak sedikit para kyai yang mempertanyakan eksistensi ajaran Shalawat Muhammad ini. Bahkan, sebagian dari individu kyai tidak segan menyatakan Majelis Shalawat Muhammad sebagai ajaran sesat. Di satu sisi, setelah mengetahui sanad guru ajaran Shalawat Muhammad mulai dari KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), KH. Hamim Jazuli (Gus Mik), hingga KH. Romli Tamim, KH. Hasyim Asy’ari, hingga Syaekhona Cholil, mereka akhirnya merima. Selain itu, para individu kyai pada akhirnya dapat menerima, bahkan memahami ajaran Shalawat Muhammad dengan baik karena memang memiliki sanad keguruan dan sumber ajaran tidak terputus dari guru ke guru sufi lainnya hingga bersambung kepada Rasulullah.

Di luar konteks pencarian makna kebenaran melalui spiritualitas Islam seperti dicontohkan dalam beberapa *case study* di atas, tidak dapat dipungkiri, bahwa, tindakan rasional setiap individu kelas menengah perkotaan menentukan pilihan kepada institusi sufisme di dasarkan atas motif tertentu. Beragam motif setiap individu kelas menengah perkotaan terhadap urban sufisme dapat diidentifikasi mulai dari obat stress, perbaikan ekonomi, *problem solving*, mencari ketenangan batin, hingga pencarian sesungguhnya tentang arti dan makna Islam sesungguhnya. Karena itu, setiap institusi urban sufisme yang dipenuhi jamaah yang terdiri lapisan sosial kelas menengah perkotaan tidak jauh dari beragam motif dimaksud, termasuk dalam Majelis Shalawat Muhammad itu sendiri. Dalam khazanah tarekat dan pesantren yang diambil dari ajaran sufisme terdapat istilah yang populer, yakni *barakah*. Makna barakah dimaksud adalah nilai-nilai yang bermanfaat dalam kehidupan murid atas pengabdian dirinya terhadap seorang mursyid atau guru dalam tradisi sufisme. Dalam konteks Majelis Shalawat Muhammad, baik Gus Kahar maupun Gus Mustakim mengetahui secara persis terhadap setiap motif dari individu para jamaah. Dalam pandangan Gus Kahar maupun Gus Mustakim, di antara motif tertinggi sesungguhnya dalam sufisme tidak lain adalah pencarian tentang hakekat makna Islam itu sendiri. Makna pencarian hakekat Islam dimaksud, menurut Gus Kahar adalah mencari eksistensi Tuhan, bukan yang lain.[[29]](#footnote-29)

Beragam motif setiap individu kelas menengah perkotaan terhadap institusi urban sufisme, terutama dalam konteks Majelis Shalawat Muhammad dapat diidentifikasi pada sejauh mana tingkat kedekatan dengan figur Gus Kahar maupun Gus Mustakim. Para jamaah dalam Majelis Shalawat Muhammad secara alamiah membentuk pelapisan sosial tidak ubahnya seperti spiral. Pelapisan sosial dimaksud adalah adanya jamaah pada umumnya, jamaah khusus, dan jamaah *inner circle*. Jamaah umum yang berjumlah ribuan biasanya datang dalam setiap Majelis Shalawat Muhammad tanpa harus bertemu atau bersalaman dengan sang mursyid. Sementara, jamaah khusus dimaksud terdiri dari para individu yang setia selama berjam-jam menyimak pengajian Gus Kahar maupun Gus Mustakim dalam bentuk mirip seperti *open house*.[[30]](#footnote-30) Sedangkan jamaah *inner circle* dimaksud terdiri para murid khusus yang datang tidak hanya dalam majelis pengajian, melainkan dalam berbagai kesempatan di luar pengajian formal. Jamaah yang membentuk *inner circle* ini biasanya memahami lebih mendalam, baik tentang spektrum luas pemikiran sufisme hingga *khaliyah* (keberadaan) sang mursyid.

Fenomena kelas menengah perkotaan yang tergabung dalam urban sufisme Majelis Shalawat Muhammad diyakini berbeda dengan kelas menengah yang sama dalam urban sufisme garis neo-sufisme. Pada lingkaran jamaah khusus dan lingkaran inti (*inner cirle*) terikat oleh hubungan guru-murid tanpa *reserve*. Keterlibatan dalam sufisme tidak lagi karena motif ekonomi, problem keluarga, stress, atau lainnya. Setidaknya, mereka telah melampaui berbagai fase dimaksud. Satu-satu motif yang tersisa adalah pengabdian secara total terhadap mursyid untuk dididik sebagaimana sang mursyid dahulu juga dididik oleh para gurunya. Pada lapisan khusus para murid yang membentuk *inner cirle* ini dalam derajat tertentu telah diajari berbagai ilmu rahasia (*sirri*). Dalam terminologi sufisme, ilmu rahasia dimaskud dikenal dengan ilmu hakekat maupun makrifat. H. Muhammad Sukri adalah salah satu murid dalam lingkaran inti Gus Kahar yang berprofesi sebagai pengusaha rokok. Menurut H. Sukri, sebelum menjadi murid Gus Kahar, 2 (dua) tahun sebelum bertemu, Gus Kahar sudah pernah mengatakan pada jamaah lain, bahwa, dirinya akan menjadi murid Gus Kahar.[[31]](#footnote-31) Menurutnya, di saat pertemuan pertama, usaha rokok yang digelutinya mengalami masalah. Setelah aktif mengikuti Pengajian Majelis Shalawat Muhamamd, berangsur-angsur usaha rokok kembali normal. Di saat itulah, dirinya mulai diajari berbagai hakekat tentang ajaran sufisme.

Diskripsi di atas menggambarkan peran-peran transformasi sosial bagi proses perubahan yang ditunjukkan oleh institusi urban sufisme. Gambaran di atas sekaligus menegaskan, bahwa, dimensi sufisme terbukti dari masa ke masa selalu memainkan perubahan sosial masyarakat. Satu hal yang patut dilihat adalah sifat kelenturan dan fleksibilitas ajaran sufisme dalam melakukan transformasi perubahan sosial, terutama dalam konteks masyarakat modern berbasis perkotaan di penghujung abad ke-20 dan memasuki abad ke-21. Alasan mendasar terhadap peran sufisme bagi masyarakat kelas menengah perkotaan karena kelompok ini sedang mengalami problem psikologis akut di era *high tech high touch* seperti tesis Naisbitt. Seperti peran sufisme di abad ke-21, peran yang sama juga terlihat pada abad ke-18. Pada akhir abad ke-18, tercatat para guru tarekat mulai memasuki daerah pedesaan dari kota-kota pesisir. Mereka membangun pesantren dan mengajarkan kepada para petani mengenai Islam yang pragmatikal. Abad ini merupakan proses Islamisasi yang fundamental. Sebab, Islam tampil sebagai pengisi kevakuman budaya akibat jatuhnya kerajaan-kerajaan lokal Hindu dan penetrasi Belanda yang sangat kuat.[[32]](#footnote-32) Pada abad ke-19, juga digambarkan sebagai kurun dimana tarekat telah mengambil peran politik yang sangat penting. Di Jawa Barat, khususnya di Banten, Tasikmalaya, dan garut, selain sebagai basis ajaran tarekat juga menjadi basis gerakan pemberontakan petani terhadap Belanda. Spiritualitas sufisme tampaknya tidak pernah padam dalam sejarah pergerakan Indonesia, baik di masa perang Diponegoro, perang mempertahankan kemerdekaan, hingga lahirnya resolusi Jihad 22 Oktober diikuti perang 10 November 195.

**C. Menegaskan Mursyid sebagai Cultural Broker & Cultural Trandsetter**

Walaupun tidak secara linier, fenomena institusi urban sufisme di berbagai perkotaan di Indonesia dapat dipilah ke dalam 2 (dua) sumber utama, yakni; *Pertama*, urban sufisme yang memiliki benang merah dengan tradisi maupun ajaran sufisme yang bersumber dari garis ortodoksi sunni. Pelembagaan urban sufisme ini paling mudah diidentifikasi dalam bentuk majelis Rasulullah, Majelis Shalawat, maupun penggunaan institusi lama, yakni tarekat. Ciri umum lainnya adalah penekanan kepada hubungan “irrasional” antara mursyid/guru dengan murid (jamaah).[[33]](#footnote-33) Dimensi *barakah* menjadi dasar acuan utama. Tesisnya yang dibangun adalah, seorang mursyid memiliki hubungan tanpa *hijab* (pembatas) dengan *al-Haq*. Ilmu makrifat dalam khazanah sufisme ortodok menjadi “garansi” bagi sistem sosial yang mengikat hubungan relasional ini. Hasilnya berupa ketundukan tanpa *reserve.* Sumber secara personal aliran sufisme ortodok ini mengacu kepada para tokoh seperti al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi, juga deretan sufi besar seperti al-Jaelani, al-‘Arabi, al-Jilli, Hallaj al-Mansur, al-Syibli,al-Rumi*,* dan masih banyak lagi.

*Kedua*, urban sufisme yang bersumber dari garis neo-sufisme abad ke-19. Selain mengklaim bersumber kepada sufisme al-Ghazali, sumber lain adalah pemikiran Ibnu Taimiyah. Fazlurrahman adalah tokoh pertama mengkonsepsi neo-sufisme ini. Dasar pemikiran neo-sufisme adalah ajaran sufisme yang disesuaikan antara syariah dan fiqih di satu sisi, serta disesuaikan dengan kehidupan masyarakat modern.[[34]](#footnote-34) Selain dasar pemikiran di atas, dasar yang lain adalah berbagai sumber penentangan kaum modernis terhadap sufsime di abad ke-18. Beberapa point penolakan kaum modernis terhadap sufisme antara lain meliputi konsep tarekat, zuhud, taklid, serta pengkultusan terhadap mursyid atau guru. Semua bentuk konsepsi ini, dalam klaim kaum modernis berujung kepada *bid’ah* dan *khurafat*. Karena itu, beragam institusi urban di kalangan neo-sufisme secara institusi maupun ajaran relatif berbeda dan mudah dicirikan dari pada urban sufisme dari garis ortodok seperti telah diuraikan sebelumnya. Terlepas dari perbedaan sumber di atas, secara faktual, lahirnya beragam institusi urban sufisme membuka diskursus baru tentang khazanah sufisme di Indonesia. Dalam konteks Indonesia, Nurcholis Madjid sebagai “icon” tokoh pembaharu yang memang dilahirkan dari tradisi pesantren memiliki andil besar dalam melahirkan urban sufisme.[[35]](#footnote-35)

Penjelasan tentang fenomena urban sufisme dalam Majelis Shalawat Muhammad, sebagai bagian dari urban sufisme garis sufisme ortodok dapat diterangkan menggunakan kerangka teori “*cultural broker*” Cliffort Geerzt, lebih-lebih teori “*cultural trandsetter*” Hirokoshi. Kerangka teori ini lebih menekankan kepada peran-peran sosial-budaya kyai (mursyid/guru) di tengah-tengah masyarakat. Kedua teori ini memang telah lama digunakan dalam menganalisis peran-peran perubahan sosial-budaya para kyai dalam masyarakat. Basis analisis Geertz maupun Hirokoshi di dua distrik yang lebih mencerminkan masyarakat pedesaan. Namun, analisis ini dapat digunakan dalam membaca gejala perubahan dalam konteks masyarakat urban sekalipun. Riset Geertz di Mojokuto (Baca: Pare, Kediri). Sementara, Hirokoshi di Garut, jawa Barat, tepatnya di Pesantren Cipari asuhan Ajengan Yusuf Tojiri.

Secara garis besar, tesis Geertz menyatakan, bahwa kiai berperan sebagai alat penyaring arus informasi yang masuk ke lingkungan kaum santri, menularkan apa yang dianggap berguna dan membuang apa yang dianggap merusak bagi mereka. Namun, menurut Geertz, peranan penyaring tersebut akan macet, ketika arus informasi yang masuk sangat deras dan kiai tidak lagi bisa untukmenyaringnya. Dalam keadaan demikian, kiai akan kehilangan perannya dan mengalami kesenjangan budaya (*cultural lag*) dengan masyarakat sekitarnya.[[36]](#footnote-36) Namun, kesimpulan Geertz ini disanggah oleh Hirokoshi. Menurutnya, temuan Geertz tersebut tidak semuanya benar. Menurut Horikoshi, kiai tidak berperan pasif sebagai broker seperti dikemukakan Geertz. Para kiai, menurut Horikoshi, justru berperan aktif dalam melakukan seleksi atas nilai dan sikap positif yang seharusnya dikembangkan masyarakat. Dengan demikian, kiai ikut merumuskan skala prioritas sendiri atas perubahan masyarakat dan mengembangkan kepeloporan mereka dalam proses perubahan yang tengah berlangsung. Dengan demikian, bagi Horikoshi, kiai bukan kurang berperan karena menunda datangnya perubahan melalui proses penyaringan informasi, melainkan ia sepenuhnya berperan karena ia mengerti bahwa perubahan sosial adalah perkembangan yang tak terelakkan lagi. Masalah yang dihadapinya adalah bagaimana kebutuhan akan perubahan itu dapat dipenuhi tanpa merusak ikatan-ikatan sosial yang telah ada, melainkan justru dengan memanfaatkan ikatan-ikatan itu sebagai mekanisme perubahan sosial yang diinginkan.[[37]](#footnote-37)

Menurut Geertz maupun Hirokoshi, sebagai modal dasar para kyai dalam memainkan peran perubahan budaya ini karena basis ajaran *ahlussunnah wa al-Jama’ah* (Aswaja). Secara organisasi, ajaran Aswaja ini diikuti oleh para kyai dari kelompok tradisionalis NU. Pandangan keagamaan yang membedakan antara kelompok tradisionalis NU dengan kaum modernis terletak pada cara memaknai teks (al-Qur’an-Hadist) saat “dibenturkan” dengan realitas sosial-budaya. Kaum modernis memiliki sikap yang cenderung tertutup dengan mendasarkan argumentasinya pada pemahaman tektual atas pesan wahyu (al-Qur’an-Hadist). Sementara, kyai dengan latar sosio-religius tradisionalis pada umumnya lebih mendasarkan argumentasinya pada pemaknaan terhadap konteks secara lebih bebas, sehingga memiliki sikap yang cenderung lentur dan terbuka.[[38]](#footnote-38) Satu hal yang harus difahami, bahwa, pola pemikiran kaum tradisional ini, sebagai sumber rujukan primer tidak lain adalah pemikiran berbasis sufisme melalui para guru sufi di lingkungan NU.

Figur Gus Kahar maupun Gus Mustakim dalam Majelis Shalawat Muhammad merepresentasikan teori Geertz maupun Hirokoshi. Dua sosok figur ini seperti medan magnet. Setiap benda yang berada di sisinya menarik akan tersedot oleh kekuatan magnetnya. Tidak sedikit para jamaah keduanya berasal dari kelas menengah terdidik seperti dosen, bahkan professor di bidang agama Islam. Lebih dari itu, sebagiannya lagi adalah para aktor *rulling class*, seperti Gus dan kyai. Namun, di saat berhadapan dengan cakrawala pemikiran yang seperti tanpa batas dalam dimensi spiritualitas Islam, mereka seperti tidak berdaya. Karena itu, pilihan-pilihan sadar bagi kalangan kelas menengah segmen ini, plus para *rulling class*, dalam istilah Weber disebut sebagai *tradisional rationality,* yakni rasionalitas yang diperjuangkan atas dasar nilai-nilai tradisi kehidupan masyarakat.[[39]](#footnote-39) Dalam konteks kelas menengah terdidik ini, kekaguman mereka lebih didasari karena kedalaman Gus Kahar maupun Gus Mustakim dalam menjelaskan berbagai dimensi ajaran Islam. Dalam terminologi sufi, kelebihan ini disebut sebagai *mukhasafah,* yakni terbukanya *hijab* antara dimensi makhluk dengan Tuhannya.

Diskripsi di atas dapat menjelaskan, mengenai relasi guru-murid dalam sufisme ortodok seperti terdapat dalam Majelis Muhammad begitu kuat, bahkan mengkultuskan. Terlepas setuju atau tidak setuju, nilai positif relasi guru-murid yang absolut ini memudahkan mursyid/guru dalam melakukan perubahan sosial. Otoritas mursyid sebagai aktor perubahan bertumpu pada penguasaannya atas dimensi ajaran Islam secara komprehensif. Selain itu, otoritas mursyid, terutama dalam terminologi sufisme yang dikenal dengan maqam wali, dikenal dekat dengan Allah. Bahkan, sesuai ajaran *wihdat al-Wujud* atau dalam konsepsi Jawa dikenal dengan *manunggaling kawulo-Gusti*, tidak lagi ada pemisahan antara yang *al-Haq* (Tuhan) dan *al-Khalq* (makhluk). Karena itu, berbeda dengan penafsiran kaum fuqaha, baik menurut pemikiran Gus Kahar maupun Gus Mustakim, *qadla’* dan *qadar* itu bisa diubah oleh manusia.[[40]](#footnote-40) “Anak mu laki-laki!,” tegas Gus Mustakim kepada salah seorang jamaah pasangan suami-istri. “Sudah saya USG, perempuan Gus,” jawab istri. “Bukan! laki-laki,” tandas Gus Mustakim. “Saat lahir, ya laki-laki, tapi kelakuannya seperti perempuan. Lha memang harusnya lahir sebagai perempuan,” imbuhnya sambil tersenyum.[[41]](#footnote-41) Kisah sama pernah terjadi pada salah seorang perempuan masih saudara guru Gus Kahar, Gus Syamsu, bernama Lin Ling. Ia berkeluh kesah kepada Gus Kahar. Suami Lin Ling menginginkan anak laki-laki, karena 2 (dua) anak yang telah lahir berjenis kelamin perempuan.[[42]](#footnote-42) Pada saat sakit dalam proses bersalinan, Gus Kahar menyempatkan diri datang sebelum melahirkan. “Anak mu *lanang* Ling,” ucap Gus Kahar setelah menengok sebentar sembari langsung keluar lagi.[[43]](#footnote-43) Lin Ling hampir tidak percaya. Saat melahirkan, bayi tersebut berjenis kelamin laki-laki.

Kisah-kisah yang bersifat eskatologis sering menjadi bagian transformasi sosial pada tokoh Nabi maupun wali dalam tradisi sufisme. Secara psikologis-spiritual, fenomena ini penting dalam meneguhkan para pengikut. Secara sosiologis, berbagai peristiwa dimaksud menjadi modal kultural dan simbolik bagi para aktor/agen, baik dalam memediasi (*cultural broker*)perubahan sosial budaya, bahkan menciptakan perubahan baru (*cultural trandsetter*). Basis argumentasi sosiologis ini berangkat dari nalar sufisme, bahwa, *qadla’* dan *qadar* bukan menjadi hak prerogatif Tuhan, melainkan bisa berubah melalui orang-orang suci yang dicintai Tuhan (wali). Pada rangkaian kisah Lin Ling di atas, Gus Syamsu sebagai guru Gus Kahar mendengar bayi lahir laki-laki marah. Keduanya lantas berdialog. “*Mbok apakno kok bayi lahir laki-laki? Di lauh al-Mahfudz* *jelas perempuan,*” tanya Gus Syamsu. “*Ora tak apak-apakno Gus, aku cuman jaluk pengeran,*” kisah Gus Kahar.[[44]](#footnote-44)

Kelebihan di atas sebagai modal sosial dalam melakukan transformasi sosial-budaya masyarakat di tengah arus globalisasi kehidupan. Sebagai contoh pemaknaan tentang konsep zuhud. Dalam konsepsi “baku,” zuhud dari masa ke masa selalu dimaknai sebagai hidup sederhana, menjauh dari kehidupan komunal (*uzlah*), hidup miskin, dan sejenisnya. “Zuhud itu bukan berpakaian compang-camping atau hidup di tengah hutan,” tegas Gus Mustakim suatu saat.[[45]](#footnote-45) ”Hidup kaya itu juga zuhud. Naik kendaraan mercy seperti saya ini juga zuhud,” imbuh Gus Kahar.[[46]](#footnote-46) Pemaknaan ulang terhadap zuhud ini berkorelasi positif bagi lapisan kelas menengah perkotaan yang umumnya secara ekonomi adalah lapisan kelas mapan. Essensi zuhud, baik dalam pandangan Gus Kahar dan Gus Mustakim maupun dalam makna sufisme yang generik bukan hidup yang serba miskin, sederhana, atau manjauh dari hiruk pikuk masyarakat. Sebaliknya, makna zuhud sesungguhnya tidak berkorelasi dengan segala atribut material. Essensi zuhud adalah menomorduakan selain Tuhan. Gus Kahar lantas mencontohkan guru sufi besar, yakni Hasan al-Syadzili. Al-Syadzili selain dikenal sebagai guru sufi juga saudagar yang kaya raya. Tetapi, atribut kekayaan materi ini tidak menjadikannya menomorduakan Tuhannya.

Pandangan sufisme Gus Kahar maupun Gus Mustakim bagi para pengikutnya menjadi *word view* dalam melihat dunia modern. Segala hirup pikuk kehidupan modern dengan segala perkembangan teknologi informasi, industrialisasi, dan berbagai variabel kapitalisme global lainnya tidak ada sangkut pautnya dengan dimensi tauhid-sufistik. Pandangan demikian ini ternyata sesuai dengan mayoritas pengikut tarekat Naqsyabandiyah di Turki. Mehmed Zahid berpandangan bahwa tidak masalah bagi masyarakat muslim melakukan industrialisasi dengan menggunakan teknologi mutakhir, bahkan mereka wajib melakukan hal ini.[[47]](#footnote-47) Bagi kalangan skripturalis, selain mengharamkan ideologi barat, mereka tidak segan-segan mengharamkan berbagai produk yang dihasilkan oleh Barat. Sebaliknya, terhadap produk Barat ini, Gus Kahar punya pandangan lain yang didasarkan atas ajaran tauhid. “Semua yang ada di muka bumi ini diperuntukkan bagi orang beriman. Pesawat terbang yang membuat orang Jerman (baca: *kafir*), tapi kita orang beriman yang menikmatinya. Enak mana yang susah payah membuat dengan tinggal menikmati?,” tanya Gus Kahar kepada jamaah.[[48]](#footnote-48)

Pemikiran Gus Kahar dan Gus Mustakim dalam Majelis Shalawat Muhammad memberi andil besar bagi proses transformasi sosial bagi para pengikutnya. Di tengah kebekuan cara berfikir dan menempatkan Islam di antara berbagai ideologi dunia dan budaya yang dihasilkan, Majelis Shalawat Muhammad memberi terobosan solutif dalam menjembatani pilihan tindakan bagi umat Islam. Tidak hanya cukup menjembatani saja, pemikiran kedua tokoh ini bahkan memberi warna baru setiap perubahan yang dihasilkan oleh budaya Barat dengan nilai tauhid. Kebudayaan Barat bagi sekelompok umat Islam dianggap negative, tidak demikian halnya bagi jamaah Shalawat Muhammad. Setidak-tidaknya, budaya ini diposisikan sebagai sesuatu yang netral, tergantung sudut pandang dan cara memanfaatkannya. Di sinilah arti peran sufisme dalam menghadapi perubahan sosial. Karena peranan itulah sangat penting untuk terus mendialogkan sufisme dan sekaligus menyegarkannya agar tetap memiliki kekuatan transformatif[[49]](#footnote-49) maupun kritik sosial yang kosntruktif.[[50]](#footnote-50) Sebagai contoh, bagi kebanyakan umat Islam, keberadaan hiburan karaoke (NAV, Happy Puppy, dan sejenisnya) dianggap negatif, bahkan haram. Sebagai industri hiburan yang telah menjadi budaya popular di kalangan kelas menengah perkotaan, Gus Kahar memberi “warna baru” dalam memanfaatkan industri hiburan ini. Berbagai syair dalam lagu tergantung cara menghayati. “Lagu ini mengingatkan pada Gus Syamsu,“ kenang Gus Kahar saat menyanyikan lagu kerinduan Mansyur S.[[51]](#footnote-51) Setali mata uang, Gus Mustakim memiliki hoby menyanyi. “Lagu-lagu dapat cepat membawa kita dialog dengan Allah,” ungkap Gus Mustakim. “Senengno pikiran mu, maka rezeki akan ikut kepada mu,” tegas Gus Mustakim mengaitkan rasa senang melalui ungkapan lagu.[[52]](#footnote-52)

Diskripsi di atas cukup menjadi justifikasi atas peran figur Shalawat Muhammad dalam proses perubahan sosial. Menurut Hirokoshi, indikator peran kyai sebagai *cultural trandsetter* mencakup beberapa hal; (1) Para kiai tidak berposisi meredam perubahan yang terjadi, akan tetapi mempelopori perubahan sosial dengan kreatifitas mereka sendiri, (2) Para kiai bukan menyaring informasi, melainkan menawarkan agenda perubahan yang mereka anggap sesuai dengan kebutuhan nyata masyarakat yang mereka pimpin, dan (3) Para kiai tidak bersikap pasif dengan menunda datangnya perubahan melalui proses penyaringan informasi, akan tetapi mereka berperan sepenuhnya. Mereka memahami, bahwa perubahan sosial merupakan perkembangan yang tak terelakan.[[53]](#footnote-53) Dalam pengertian Weber, tindakan sadar sufisme Shalawat Muhammad yang direpresentasi melalui figur Gus Kahar dan Gus Mustakim memberi *value oriented rationality*.[[54]](#footnote-54) Sosok keduanya tidak hanya berfungsi sebagai pialang budaya (*cultural broker*), lebih dari itu memberi makna baru terhadap budaya yang sebelumnya dijustifikasi negative oleh sebagian pihak umat Islam. Di pihak pengikutnya, melihat adanya nilai manfaat baru bagi kehidupan mereka.

Menurut Weber, sebuah tindakan (aksi) adalah ‘sosial,’ jika tindakan itu memiliki makna ketika individu berinteraksi dengan individu lain dan hasilnya mempengaruhi perilaku individu lainnya.[[55]](#footnote-55) Dalam teori tindakan sosial Weber terdapat beberapa kata kunci, yakni (1) Aktor/agen, aksi, dan makna. Di sinilah pentingnya peran seorang aktor atau agen dalam interaksi sosial. Ia mampu membawa perubahan sosial dalam komunitasnya, dan bahkan komunitas eksternalnya.[[56]](#footnote-56) Gus Kahar dan Gus Mustakim memberi setiap makna kehidupan dengan nilai-nilai tauhid disesuaikan dengan budaya populer masyakarat urban perkotaan. Nongkong di Cafe, Mall, maupun tempat public lainnya diberi isi tauhid. Di luar pengajian Majelis Shalawat Muhammad, keduanya sering mengajak para murid tertentu hanya untuk makan dan minum maupun berbelanja di pusat-pusat perbelanjaan di Surabaya. Di luar pikiran umum, di Cafe maupun Mall ini, kedua mursyid ini tidak lepas pembicaraan tentang berbagai dimensi hakekat dan makrifat.

Salah satu warna menonjol dalam berbagai Majelis Shalawat Muhammad adalah kesan majelis ini sebagai majelis kelas menengah, bahkan *upper class.* Kesan ini dengan mudah ditangkap mulai dari iring-iringan kendaraan roda empat bermerek yang mengiringi mobil Gus Kahar menuju ke rumah para jamaah yang ditempati pengajian Shalawat Muhammad. Gus Kahar sendiri berganti-ganti mobil, mulai dari Mercy E Class, Mercy keluaran terbaru 2015, CLS, Robicon, Mini Cooper, hingga Velfire, Alphad, hingga Pajero Sport. Sementara, deretan mobil jamaah juga mulai dari Mercy E Class, C Class, hingga Pajero, Innova, dan lain sebagainya.[[57]](#footnote-57) Baju yang dikenakan Gus Kahar, Gus Mustakim, hingga para jamaah juga terlihat bermerek, alias *branded*. Terlihat baju bermerek mulai Rohul, Lacoste, Hugo Boss, Hugo Orange, Nautica, Zara, dan masih banyak lagi tersembul logo masing-masing di antara pakaian jamaah. Selama berlangsung Majelis Shalawat Muhammad, hidangan makanan dan minuman tidak ubahnya seperti pesta. Kedua mursyid Shalawat Muhammad seperti memberi pelajaran atau isyarat, bahwa, sufisme Majelis Shalawat selalu *compatible* perkembangan zaman. Bukan larut oleh budaya hedonis ataupun profan, kedua mursyid ini memberi muatan tauhid di dalamnya.

1. **Kesimpulan**

Sufisme dalam dimensi kesejarahan memiliki peran penting bagi perubahan social masyarakat sekaligus compatible dengan masyarakat. Tesis ini sekaligus menandaskan, bahwa, sufisme tidak lekang oleh dimensi *time* dan *place*. Di saat doktrin agama yang difahami secara eksoteris menampakkan wajah radikal, sebaliknya, dimensi intrinsik agama (Islam) yang diidentifikasi sebagai sufisme ternyata mampu berdialektika dengan berbagai perubahan social akibat nilai-nilai dan ideologi yang datang dari luar agama dimaksud. Majelis Shalawat Muhammad sebagai bagian dari fenomena urban sufisme yang berbasis di Surabaya dan Bojonegoro telah membuktikan peran-peran perubahan social bagi masyarakat, terutama para pengikutnya.

Pelembagaan essensi dari ajaran sufisme dalam doktrin Shalawat Muhammad melalui mursyidnya, yakni Gus Kahar dan Gus Mustakim menarik perhatian kalangan lapisan kelas menengah perkotaan. Dalam telaah mendalam, doktrin urban sufisme dalam Shalawat Muhammad memang mengajarkan tauhid seperti dalam tradisi generik sufisme klasik lainnya. Wujud aktualisasi dari essensi ajaran tauhid dimaksud epressesi ditampilkan, baik oleh Gus Kahar, Gus Mustakim dan para muridnya adalah perilaku (akhlaq) terpuji terhadap apa saja maupun siapa saja.

Implikasi ideologis maupun praksis pelembagaan ajaran urban sufisme dalam Shalawat Muhammad adalah pembentukan pemikiran maupun perilaku para murid. Di tengah perubahan social yang begitu cepat dalam konteks masyarakat menengah perkotaan, para pengikut Gus Kahar maupun Gus Mustakim tidak terpengaruh terhadap hiruk pikuk perubahan itu sendiri. Di tengah gejolak radikalisme Islam di kalangan masyarakat kelas menengah perkotaan, para jamaah ini berkeyakinan, bahwa, Islam adalah agama damai dan *rahmat li al-‘Alamin.* Di saat umat Islam lainnya berseteru terhadap berbagai symbol sekularisme, kapitalisme, maupun barat pada umumnya, mereka tetap menerima berbagai system nilai maupun ideology yang berasal dari “barat” ini secara akomodatif. Di sinilah perspektif teori *cultural broker* dan *cultural transetter* Geertz maupun Hirokosi sangat membantu dalam memahami pemikiran maupun perilaku masyarakat kelas menengah perkotaan yang tergabung dalam Majelis Shalawat Muhammad.

**Bibliografi**

Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*, LP3ES, Jakarta, 2014.

Amsal Bakhtiar, *Agama Dalam Pandangan Futurolog*, dalam Kanz Philosphia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism, Vol. 3, No. 1, June 2012.

Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern*, terj. Soeheba, UI Press, Jakarta, 1986.

Bryan S. Turner, *Teori Sosial Dari Klasik sampai Postmodern*, Putaka Pelajar, Yogyakarta, 2012.

Budhy Munawar-Rachman, “Spiritualitas: Pendekatan Baru dalam Beragama”, dalam Komaruddin Studies in Society and History, Vol.2, Nomor 2, januari: 1960.

Clifford Geertz, *The Javanese Kyai: The Changing Role of a Cultural Broker,* dalamComparatif Ewert Cousins, Hakikat Keyakinan dan Spiritualitas dalam Dialog Antaragama, dalam Ali Noer Zaman (ed), *Agama untuk Manusia*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Fredrich Schumacher dalam bukunya *A Guide for the Perplexed*, 1981. *Rahasia Sukses Hidup Bahagia: Kecerdasan Spiritual* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Goerge Ritzer, Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda, Rajawali Press, Jakarta, 2004.

H. P. Secher, *Basic Concepts in Sociology, Contributors: Max Weber,* New York: Citadel Press, 1962.

Hidayat (et.al), *Agama di Tengah Kemelut*, Mediacita, Jakarta, 2001.

Hiroko Horikoshi, kiai dan Perubahan Sosial, Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Jakarta, 1987.

Julia D. Howell & Martin Van Bruenessen, *Sufism and The Modern in Islam,* I.B. TAURIS,London-New York, 1988.Julia D. Howell, *Revitalised Sufism and the New Piety Movements in Islamic Southeast Asia, published as* Chapter 18 in the *Routledge Handbook of Religions in Asia,* edited by Bryan S.Turner and Oscar Salemink Routledge, Abingdon UK (2015).

Julia D. Howell, *Sufism on the Silver Screen Indonesian in Islamic Televangelism*, Journal of Indonesian Islam, Volume 02, Number 02, December 2008.

Julia D. Howell, 2014, *Pluralist Current and Counter Currents in The Indonesian Mass Media : The case of Anand Khrisna dalam Religious Pluralism, State and Society in Asia,* New York.

Julia D. Howell, *Introduction: Sufism and Neo Sufisme To Day in Indonesia*, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 46, no. 2, 2012.

Julia D. Howell, “Introduction: Sufism and Neo-Sufism in Indonesia today”, Review of Indonesian and Malaysian Affairs, Volume. 46, No. 2, 2012.

Julia Day Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival”, The Journal of Asian Studies, Volume. 60, No. 3, Agustus, 2012.

Hidayat (et.al), *Agama di Tengah Kemelut*, Mediacita, Jakarta, 2001.

John Naisbitt, 1999, *High Tech, High Touch: Technology and Our Search for Meaning*, New York: Broadway.

John Naisbitt dan Patricia Aburdene, *Megatrends 2000:New Directions for Tomorrow,* London, Siddwick & Jackson, 1990.

Imam al-Ghazali, *Ya Ayyuha al-Walad*, Penerbit al-Haramain Jaya Indonesia, 2005.

Muhammad Anis, “Spiritualitas di Tengah Modernitas Perkotaan”, Jurnal Bayan, Volume. 2, No. 4, 2013.

Oman Fathurahman, 2007, Urban Sufism: Perubahan dan Kesinambungan Ajaran Tasawuf, dalam Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer, Rizal Sukma & Clara Joewono (Eds.), CSIS, Jakarta

Oman Fathurahman, *Urban Sufism: Perubahan dan Kesinambungan Ajaran Tasawuf*, http://naskahkuno.blogspot.com/, 17 September 2017.

Michael Feener R, *A Re-Examanation of the place of al-Hallaj in the development of Souteast Asian Islam,* KTILV-Journal, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 154, no: 4, Leiden, 1998.

Miftah Faridl, *Perilaku Sosial-Politik Kyai di Tengah Masyarakat Transisi: Kasus di Wilayah Cirebon dan Bandung,* dalam Jurnal Mimbar, Volume XXI No. 2 April – Juni 2005.

Moeslim Abdurrahman, *Kesyahduan Sufi dalam Transformasi Sosial: Suatu Pengamatan Perkembangan Tarekat*, dalam Jurnal Pesantren, No. 3/Vol. II/1985.

Nurcholis Madjid, *Tasawuf sebagai Inti Keberagamaan*, dalam Jurnal Pesantren, No. 3/Vol. II/1985.

Rubaidi, *Reorientasi ideology Urban Sufisme di Indonesia terhadap Relasi Guru dan Murid dalam Tradisi Generik Sufisme pada Majelis Shalawat Muhammad di Surabaya,* Jurnal Teosofi, Vol. 5, No. 2, Desember 2015.

Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Mizan, Bandung, 2006.

Suwardi Endraswara, 2006, *Mistik kejawen: sinkretisme, simbolisme, dan sufisme dalam budaya spiritual Jawa*, Penerbit Narasi, Yogyakarta.

Shodiqil Hafil, 014, “Studi atas Zikir Tarekat Masyarakat Urban Jemaah Thariqah Qadiriyah Naqshabandiyah di Jakarta”, Jurnal Maraji, Volume. 1, No. 1.

Sulaiman, Perubahan Sosial berbasis Tasawuf: Studi Kasus Fethullah Gülen dan Gülen Movement, Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 16. No. 1, 2016.

Zamakhsyari Dhofier, 2011, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia,* LP3ES, Jakarta, Edisi Revisi, 2011.

Wasito Raharjo Jati, *Sufisme Urban di Perkotaan: Konstruksi Keimanan Baru Kelas Menengah Muslim,* dalam Jurnal Kajian dan Pengembangan Management Dakwah, Volume 05, Nomor 02 Desember 2015.

1. Dr. Rubaidi, M. Ag, Penulis ada Dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (FTK) Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya. [↑](#footnote-ref-1)
2. Di antara para Islamolog, Julia D. Howell adalah paling serius dalam memperhatikan fenomena urban sufism di kota-kota besar di Indonesia. Howell telah menulis banyak artikel tentang urban sufism ini. Menyebut di antara karya terpenting Howell adalah: Julia D. Howell & Martin Van Bruenessen, *Sufism and The Modern in Islam,* I.B. TAURIS,London-New York, 1988. Baca juga: Julia D. Howell, *Revitalised Sufism and the New Piety Movements in Islamic Southeast Asia, published as* Chapter 18, pp 276 – 292, in the *Routledge Handbook of Religions in Asia,* edited by Bryan S.Turner and Oscar Salemink Routledge, Abingdon UK (2015), Julia D. Howell, *Sufism on the Silver Screen Indonesian in Islamic Televangelism*, Journal of Indonesian Islam, Volume 02, Number 02, December 2008, hal. 225-239. Dan masih banyak karya yang lain. [↑](#footnote-ref-2)
3. Julia D. Howell, 2014, *Pluralist Current and Counter Currents in The Indonesian Mass Media : The case of Anand Khrisna dalam Religious Pluralism, State and Society in Asia,* New York, hal. 217. [↑](#footnote-ref-3)
4. Zamakhsyari Dhofier, 2011, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia,* LP3ES, Jakarta, Edisi Revisi, 2011, hal. 212-213. [↑](#footnote-ref-4)
5. Oman Fathurahman, 2007, Urban Sufism: Perubahan dan Kesinambungan Ajaran Tasawuf, dalam Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer, Rizal Sukma & Clara Joewono (Eds.), CSIS, Jakarta, hal. 123-128. [↑](#footnote-ref-5)
6. Dasar rujukan dalam doktrin maupun ajaran sufisme, terutama menyangkut relasi antara mursyid/guru dengan murid tertera dalam kitab karya Imam al-Ghazali, *Ya Ayyuha al-Walad*, Penerbit al-Haramain Jaya Indonesia, 2005. [↑](#footnote-ref-6)
7. John Naisbitt, 1999, *High Tech, High Touch: Technology and Our Search for Meaning*, New York: Broadway. [↑](#footnote-ref-7)
8. John Naisbitt dan Patricia Aburdene, *Megatrends 2000:New Directions for Tomorrow,* London, Siddwick & Jackson, 1990, hal. 3. [↑](#footnote-ref-8)
9. Amsal Bakhtiar, *Agama Dalam Pandangan Futurolog*, dalam Kanz Philosphia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism, Vol. 3, No. 1, June 2012, hal. 59-75. [↑](#footnote-ref-9)
10. Muhammad Anis, “Spiritualitas di Tengah Modernitas Perkotaan”, Jurnal Bayan, Volume. 2, No. 4, (2013) 1-15. [↑](#footnote-ref-10)
11. Fredrich Schumacher dalam bukunya *A Guide for the Perplexed* (1981: 8-12) mengatakan bahwa selama ini orang baru sadar jika segala krisis—baik krisis ekonomi, bahan bakar, makanan, lingkungan, maupun krisis kesehatan justru berangkat dari krisis spiritual dan krisis pengenalan diri kita terhadap Yang Maha Kuasa. Pendapat Schumacher ini didukung sepenuhnya oleh Sukidi dalam bukunya *Rahasia Sukses Hidup Bahagia: Kecerdasan Spiritual* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hal. 4. [↑](#footnote-ref-11)
12. Budhy Munawar-Rachman, “Spiritualitas: Pendekatan Baru dalam Beragama”, dalam Komaruddin Hidayat (et.al), *Agama di Tengah Kemelut* (Jakarta: Mediacita, 2001), hal. 48 [↑](#footnote-ref-12)
13. Ewert Cousins, Hakikat Keyakinan dan Spiritualitas dalam Dialog Antaragama, dalam Ali Noer Zaman (ed), *Agama untuk Manusia*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,2000), h. 77 [↑](#footnote-ref-13)
14. Wasito Raharjo Jati, *Sufisme Urban di Perkotaan: Konstruksi Keimanan Baru Kelas Menengah Muslim,* dalam Jurnal Kajian dan Pengembangan Management Dakwah, Volume 05, Nomor 02 Desember 2015, hal. 177. [↑](#footnote-ref-14)
15. Wasito Raharjo Jati, *Sufisme Urban di Perkotaan: ……*, Ibid, hal. 178. [↑](#footnote-ref-15)
16. Julia D. Howell, *Introduction: Sufism and Neo Sufisme To Day in Indonesia*, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 46, no. 2 (2012), pp. 1–24. [↑](#footnote-ref-16)
17. Rubaidi, *Reorientasi ideology Urban Sufisme di Indonesia terhadap Relasi Guru dan Murid dalam Tradisi Generik Sufisme pada Majelis Shalawat Muhammad di Surabaya,* Jurnal Teosofi, Vol. 5, No. 2, Desember 2015, hal. 298-300. [↑](#footnote-ref-17)
18. Suwardi Endraswara, 2006, *Mistik kejawen: sinkretisme, simbolisme, dan sufisme dalam budaya spiritual Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, hal. 62-63. [↑](#footnote-ref-18)
19. Shodiqil Hafil, 014, “Studi atas Zikir Tarekat Masyarakat Urban Jemaah Thariqah Qadiriyah Naqshabandiyah di Jakarta”, Jurnal Maraji, Volume. 1, No. 1, hal. 36: 56. [↑](#footnote-ref-19)
20. Selain berpusat di Pesapen, Surabaya, sebagai awal penyebaran Shalawat Kubro gurunya (KH. Muhammad Tamyiz dan Gus Symasu Dhuha), Gus Kahar membuka seperti kantor cabang Majelis Shalawat Muhammad di kawasan perumahan Puri Indah, Sidoarjo. Bahkan, Gus Kahar menyebarkan Shalawat Muhammad di simpul-simpul pesantren besar seperti Darul Ulum, Rejoso, Jombang, Den Anyar, Jombang, Mojosari, Mojokerto, bahkan hingga Pesantren Genggong, Pajarakan, Probolinggo. Berbagai pesantren ini tidak ubahnya seperti Cabang dari induk Majelis Shalawat Muhammad yang berpusat di Surabaya. [↑](#footnote-ref-20)
21. Goerge Ritzer, Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda, Rajawali Press, Jakarta, 2004, hal. 89-91. [↑](#footnote-ref-21)
22. Wawancara dengan Amin Thohari, di Perumahan Puri Indah, Blok AG, nomor 12, Sidoarjo, tanggal 12 September 2017. [↑](#footnote-ref-22)
23. Wawancara dengan Muhammad Rofi’i, mantan Direktur Yayasan Persahabatan Indonesia-Amerika (YPIA), di Perum Puri Indah, Blok AG, nomor 11, Sidoarjo, tanggal 12 September 2017. [↑](#footnote-ref-23)
24. Rubaidi, *Reorientasi Ideologi Urban Sufism di Indonesia terhadap Relasi Guru-Murid dalam Tradisi Generik Sufisme pada Majelis Shalawat Muhammad di Surabaya,* dalam Jurnal Teosofi, Volume5, Nomor 2, Desember 2015, hal. 309. [↑](#footnote-ref-24)
25. Wawancara dengan SF dalam suatu kesempatan Pengajian Majelis Shalawat Muhammad Gus Kahar, di Perum Puri Indah Blok. AG/12, Sidoarjo, tanggal 23 Juli 2015. [↑](#footnote-ref-25)
26. Nurcholis Madjid, *Tasawuf sebagai Inti Keberagamaan*, dalam Jurnal Pesantren, No. 3/Vol. II/1985, hal. 3. [↑](#footnote-ref-26)
27. Oman Fathurahman, *Urban Sufism: Perubahan dan Kesinambungan Ajaran Tasawuf*, http://naskahkuno.blogspot.com/, 17 September 2017. [↑](#footnote-ref-27)
28. Wawancara dengan Gus Mustakim, di rumahnya, Jl. A. Yani, nomor 2, Bojonegoro, hari sabtu, tanggal 19 Agustus 2017. [↑](#footnote-ref-28)
29. Wawancara dengan Gus Kahar, di Komplek Perumahan Rizwood, Pakuwon City, Surabaya, tanggal 23 Juli 2015. [↑](#footnote-ref-29)
30. Dalam pengamatan penulis, di setiap Majelis Shalawat Muhammad yang dihadiri oleh Gus Kahar maupun Gus Mustakim, setelah usai membaca *aurat* Shalawat Muhammad yang berisi dzikir, wirid, dan doa, dilanjutkan dengan *open house* yang dipimpin langsung oleh keduanya. Session ini berlangsung setelah jamaah pada umumnya pulang ke rumah masing-masing. *Open house* ini berlangsung hingga larut malam menjelang pagi hingga pukul 02.00 Wib. Dalam *open house* ini, para jamaah bebas bertanya apa saja baik terkait dengan masalah keagamaan hingga urusan karirm pekerjaan, bahkan problematika individu. [↑](#footnote-ref-30)
31. Wawancara dengan H. Muhammad Sukri, seorang pengusaha rokok, di kediamannya, Desa Sentul, Tanggul Angin, Sidoarjo, tanggal 10 September 2017. [↑](#footnote-ref-31)
32. Moeslim Abdurrahman, *Kesyahduan Sufi dalam Transformasi Sosial: Suatu Pengamatan Perkembangan Tarekat*, dalam Jurnal Pesantren, No. 3/Vol. II/1985, hal. 49. [↑](#footnote-ref-32)
33. Makna “irrasional” ini bukan berarti tanpa dasar. Dasar-dasar pola relasional guru-murid ini didasarkan atau kitab *ayyuha al-Walad* karya Al-Ghazali maupun *taklim al-Muta’allim,* karya al-Jarnuzi. Dasar spiritual hubungan ini karena suatu keyakinan, bahwa, seorang mursyid adalah seorang *alim, allamah*, bahkan wali yang tidak lagi ada *hijab* (batas) dengan sang Khaliq. Lihat: Rubaidi, *Reorientasi Ideologi Urban Sufism di Indonesia terhadap Relasi Guru-Murid dalam Tradisi Generik Sufisme pada Majelis Shalawat Muhammad di Surabaya,* dalam Jurnal Teosofi, Volume5, Nomor 2, Desember 2015, hal. 309. [↑](#footnote-ref-33)
34. Julia D. Howell, “Introduction: Sufism and Neo-Sufism in Indonesia today”, Review of Indonesian and Malaysian Affairs, Volume. 46, No. 2, (2012), hal. 1-24. [↑](#footnote-ref-34)
35. Julia Day Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival”, The Journal of Asian Studies, Volume. 60, No. 3, (Agustus, 2012), 701-729. [↑](#footnote-ref-35)
36. Clifford Geertz, *The Javanese Kyai: The Changing Role of a Cultural Broker,* dalamComparatif Studies in Society and History, Vol.2, Nomor 2 (januari: 1960), hal. 228-249. [↑](#footnote-ref-36)
37. Hiroko Horikoshi, kiai dan Perubahan Sosial, Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Jakarta, 1987, hal. 232. [↑](#footnote-ref-37)
38. Miftah Faridl, *Perilaku Sosial-Politik Kyai di Tengah Masyarakat Transisi: Kasus di Wilayah Cirebon dan Bandung,* dalam Jurnal Mimbar, Volume XXI No. 2 April – Juni 2005 : 171. [↑](#footnote-ref-38)
39. Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern*, terj. Soeheba, UI Press, Jakarta, 1986, hal. 180-189. [↑](#footnote-ref-39)
40. Manusia dimaksud tidak lain adalah seseorang yang telah mencapai maqam kewalian. Dalam konsepsi *wihdat a-Wujud* atau *manunggaling kawula-Gusti,* tidak lagi ada pemisahan essensial antara *al-Haq* dan *al-Kalq*, terutama dalam dimensi ruh, yakni *ruhullah* yang ada dalam diri *al-Khalq*. Dalam dimensi ini, ucapan *al-Khalq* tidak lain adalah ucapan *al-Haq*. Karena itu, dalam falsafah Jawa masyhur dengan jargon “*sabdo pandhita ratu.*” Jargon ini hanya berlaku bagi ucapan orang-orang suci yang dalam sufisme dikenal dengan wali. Dalam wacana sufisme, hal ini mengacu kepada ucapan Siti Jenar; “Tidak ada Siti Jenar, yang ada hanya Allah*.”* Lihat: R. Michael Feener, *A Re-Examanation of the place of al-Hallaj in the development of Souteast Asian Islam,* KTILV-Journal, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 154 (1998), no: 4, Leiden, hal. 576. [↑](#footnote-ref-40)
41. Disampaikan dalam Pengajian Majelis Shalawat Muhammad di Rumahnya, Jl. A. Yani, nomor 02, Bojonegoro, Selasa, 23 Oktober 2017. [↑](#footnote-ref-41)
42. Pada suatu pengajian Majelis Shalawat Muhammad di kantor perusahaan Gusti Hartono, Cerme, Gresik yang dihadiri Gus Kahar pada 2015, secara kebetulan Lin Ling hadir menemui Gus Kahar. Di sela-sela pengajian, penulis berkesempatan interview padanya. Secara medis, saat USG di salah satu Rumah Sakit di Singapura dinyatakan berjenis kelamin perempuan. [↑](#footnote-ref-42)
43. Dikisahkan langsung oleh Gus Kahar bersamaan dengan hadirnya Lin Ling pada pengajian Majelis Shalawat Muhammad di Kantor Gusti Hartono, di Cerme, Gresik, pada awal 2015. [↑](#footnote-ref-43)
44. Dikisahkan langsung oleh Gus Kahar bersamaan dengan hadirnya Lin Ling pada pengajian Majelis Shalawat Muhammad di Kantor Gusti Hartono, di Cerme, Gresik, pada awal 2015. [↑](#footnote-ref-44)
45. Disampaikan Gus Mustakim dalam Pengajian Shalawat Muhammad di Kediamannya, Jl. A. Yani, nomor 02, Bojonegoro, hari selasa, tanggal 22 Agustus 2017. [↑](#footnote-ref-45)
46. Rubaidi, *Reorientasi Ideologi Urban Sufism di Indonesia terhadap ….* Ibid, hal. 310. [↑](#footnote-ref-46)
47. Sulaiman, Perubahan Sosial berbasis Tasawuf: Studi Kasus Fethullah Gülen dan Gülen Movement, Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 16. No. 1, 2016., ha. 3. [↑](#footnote-ref-47)
48. Dikutip dalam Pengajian Majelis Shalawat Muhammad Gus Kahar, di Perum Puri Indah, Blok. AG/12, Sidoarjo, April 2015. [↑](#footnote-ref-48)
49. Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*, LP3ES, Jakarta, 2014, hal.104. [↑](#footnote-ref-49)
50. Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Mizan, Bandung, 2006, hal. 132. [↑](#footnote-ref-50)
51. Dikutip dalam Pengajian Majelis Shalawat Muhammad Gus Kahar, di Perum Puri Indah, Blok. AG/12, Sidoarjo, April 2015. [↑](#footnote-ref-51)
52. Disampaikan Gus Mustakim dalam Pengajian Shalawat Muhammad di Kediamannya, Jl. A. Yani, nomor 02, Bojonegoro, hari selasa, tanggal 22 Agustus 2017. [↑](#footnote-ref-52)
53. Hiroko Horikoshi, Kiai dan Perubahan Sosial….., Ibid, hal. 232. [↑](#footnote-ref-53)
54. Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern ……,* Ibid, hal. 180-189. [↑](#footnote-ref-54)
55. H. P. Secher, *Basic Concepts in Sociology, Contributors: Max Weber,* New York: Citadel Press, 1962. [↑](#footnote-ref-55)
56. Bryan S. Turner, *Teori Sosial Dari Klasik sampai Postmodern*, Putaka Pelajar, Yogyakarta, 2012, 111 [↑](#footnote-ref-56)
57. Rubaidi, *Reorientasi Ideologi Urban Sufism di Indonesia terhadap ….* Ibid, hal. 312. [↑](#footnote-ref-57)