

Relasi Kuasa Ulama Sufi dan Negara dalam Kultur-Budaya Politik Indonesia

Rubaidi

UIN Sunan Ampel Surabaya

rubaidi@uinsby.ac.id

Abstract

This article examines the critical role of the dimensions of Sufism represented by Sufi ulama in the public sphere (political power) state, either directly or indirectly. In Indonesian historicity, the relationship between Sufi ulama and the state has lasted centuries, even to the modern era. In political theory, there is a "descending of power" and an "ascending of power". Descending power is identical to religiopolitical power, namely power based on religion by placing Sufi scholars as representatives of the people and above the king's power. Power is interpreted as a political system that separates religion and state. This problematic relationship places Sufi ulama in a transcendent way to become part of the state both directly and remotely. Examples of ascending of power are shown clearly through the figures of Habib Lutfi bin Yahya and KH. Maimun Zubair (Mbah Maimun) is in the midst of a potential nation clash during the 2019 presidential election process. This study is based on secondary sources in related references and primary sources. The primary source is based on the thoughts of a Sufi teacher and the murshid of Majelis Shalawat Kubro, Shalawat Muhammad, and Shalawat Adlimiyah in East Java.

Keywords: *Ascending of Power, Descending of Power, State Politics, Sufi scholars*

Abstrak

Artikel ini menelaah tentang peran penting dimensi sufisme yang direpresentasikan melalui para ulama sufi dalam ruang publik (politik kekuasaan) negara, baik langsung maupun tidak langsung. Dalam historisitas Indonesia, relasi ulama sufi dan negara telah berlangsung berabad-abad hingga era modern sekalipun, yakni sejak era kerajaan Islam hingga pemerintah Indonesia modern ini. Relasi keduanya, dalam teori politik terjadi baik secara "descending of power" maupun "ascending of power". Descending of power identic dengan religio political power, yakni kekuasaan berdasar agama dengan menempatkan ulama sufi sebagai representasi rakyat dan di atas kekuasaan raja. Sementara itu, ascending of power dimaknai sebagai sistem politik yang memisahkan antara agama dan negara. Hubungan yang problematic ini menempatkan para ulama sufi tetap secara transenden menjadi bagian dari negara baik secara langsung maupun jarak jauh. Contoh ascending of power ditunjukkan secara nyata melalui figure Habib Lutfi bin Yahya dan KH. Maimun Zubair (Mbah Maimun) di tengah potensi perpecahan bangsa selama proses Pilpres 2019 berlangsung. Studi ini didasarkan atas sumber sekunder berupa referensi terkait dan sumber primer. Sumber primernya didasarkan atas pemikiran seorang guru sufi sekaligus mursyid Majelis Shalawat Kubro, Shalawat Muhammad, dan Shalawat Adlimiyah di Jawa Timur.

Kata Kunci: *Ascending of Power, Descending of Power, Politik Kenegaraan, Ulama Sufi*

A. Pendahuluan

Dalam beberapa tahun terakhir, riset mengenai sufisme menjadi salah satu fokus yang banyak menarik perhatian para ahli dari berbagai latar belakang kajian keilmuan. Studi tentang sufisme terbentang luas area kajiannya. Dalam beberapa literatur, terlihat dengan jelas mengenai peran-peran sufisme mulai dari aspek pendidikan¹ budaya², sosial³ bahkan politik. Secara spiritual pun, peran sufisme menemukan momentum kembali bagi kalangan umat Islam. Studi-studi terbaru menunjukkan, dimensi ajaran sufisme yang banyak dikritik oleh sebagian kalangan umat sendiri, ternyata konteks di sini secara spesifik adalah negara (*state*). Baik di

¹Aishah Sabki and Glenn Hardaker, "Memorisation and Learning in Sufi British Madrasahs," *Journal for Multicultural Education* (2019).

²Richard K. Wolf, "Razia Sultanova, from Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia," *Asian Ethnology* (2015).

³Bijan Bidabad, "Social Changes: An Islamic Sufi Approach," *International Journal of Shari'ah and Corporate Governance Research* (2019).

Indonesia maupun belahan dunia Islam lainnya, para menarik perhatian mereka. Fenomena peran penting sufisme ini dapat disaksikan, khususnya bagi kalangan muslim menengah perkotaan, baik di Indonesia maupun belahan kota-kota besar dunia lainnya.⁴ Bahkan, beberapa riset terbaru menunjukkan bahwa sufisme menjadi salah satu kunci penting dalam peran menjaga eksistensi suatu negara dan bangsa⁵.

Tulisan ini secara khusus berusaha mengkaji tentang peran ulama sufi dalam ruang publik, yakni politik. kekuasaan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Politik dalam ulama sufi dapat dipastikan memiliki peran-peran signifikan dalam memback-up eksistensi dan kelangsungan suatu bangsa dan negara. Peran serta kontribusi kaum sufi tersebut dapat dilacak di banyak negara muslim di kawasan Afrika⁶, Timur Tengah⁷, Asia Tengah dan Asia Timur⁸ maupun Asia Tenggara, terutama Indonesia. Peran-peran signifikan kaum sufi ini dalam konteks politik modern dapat dilihat di beberapa negara bekas Uni Soviet, seperti Azarbaijan, Tajikistan, dan Uzbekistan.⁹ Bahkan, reformasi negara Turkey modern di bawah Presiden Erdogan menggunakan spirit nilai-nilai sufisme.¹⁰

Dalam konteks Indonesia, tidak dapat diragukan lagi, bahwa, sufisme mempunyai andil yang begitu besar dalam proses Islamisasi masyarakat Indonesia.¹¹ Secara teoritis, kontribusi sufisme dalam mengislamkan masyarakat Indonesia ini dipertegas kembali oleh A.H. Johns¹², antropolog Australia. Menurutnya, dibandingkan kelompok sosial lainnya dalam komunitas muslim, kaum sufi, memiliki peran vital, tidak sekedar melakukan proses Islamisasi saja. Lebih dari itu, mereka membentuk entitas sistem kehidupan masyarakat secara luas, baik di bidang social, budaya, politik, bahkan kenegaraan. Dengan kata lain, para ulama sufi dengan kecerdasan dakwahnya, sejak awal selalu terlibat, baik aktif maupun pasif dalam proses-proses perubahan masyarakat secara social, budaya, dan politik kenegaraan. Jejak-jejaknya dengan jelas masih dapat ditelusuri hingga era Indonesia modern.

Sebagai tesis yang akan dikaji dan diuji dalam artikel ini, dapat dinyatakan, bahwa Islam Nusantara tidak lain adalah karya *master piece* para ulama sufi. Karya *Master piece* dimaksud adalah Islam diletakkan sebagai ruh dalam kehidupan masyarakat. Di satu sisi, nilai-nilai Islam

⁴A. Gani, "Urgency Education Morals of Sufism in Millennial Era," *Journal for the Education of Gifted Young Scientists*, 2019; Seema Manzoor and Nasreen Aslam Shah, "Highlighting the Importance of Women Sufis in Sindh," *Pakistan Journal of Gender Studies* (2018); Intan Kumalasari, Darliana Sormin, and Muhammad Irsan Barus, "Celebrity 'Ulama': Contiguity Religion and Popular Culture," *Britain International of Humanities and Social Sciences (BioHS) Journal* (2019).

⁵Oleg Yarosh, "Globalization of Redemptive Sociality: Al-Ahbash and Haqqaniyya Transnational Sufi Networks in West Asia and Central-Eastern Europe," *Journal of Eurasian Studies* (2019); Ross, "The Age of the 'Socialist-Wahhabi-Nationalist Revolutionary': The Fusion of Islamic Fundamentalism and Socialism in Tatar Nationalist Thought, 1898–1917," *Genealogy* (2019).

⁶Haruna Wakili, "Institute for the Study of Islamic Thought in Africa (ISITA) Working Paper Series Islam and the Political Arena in Nigeria: The Ulama and the 2007 Elections," *Islam Zeitschrift Für Geschichte Und Kultur Des Islamischen Orients*, no. 09 (2009); Daisuke Maruyama, "Sufism and Tariqas Facing the State," *Orient* 46, no. 0 (2011): 5–28.

⁷Paulo Pinto, "Dangerous Liaisons: Sufism and the State in Syria," *Syria XIV* (2003).

⁸Sudheshna Moka et al., "No 主観的健康感を中心とした在宅高齢者における健康関連指標に関する共分散構造分析Title," *Construction and Building Materials* 4, no. 1 (2015): 1–8.

⁹Robert Crews, "Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia," *The Rise and Fall of Modern Empires* 1, no. March 1893 (2017): 459–492; Moka et al., "No 主観的健康感を中心とした在宅高齢者における健康関連指標に関する共分散構造分析Title."

¹⁰Suleyman Eris, "A Religiological Comparison of the Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen" (2006).

¹¹Muhamad Bindaniji, "Traces of Mātūrīdism in the 'Ulamā's Works in Nusantara in the Seventeenth Until Nineteenth Centuries," *ISLAM NUSANTARA: Journal for Study of Islamic History and Culture* (2020).

¹²Anthony Johns, "Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism," *The southeast asian studies* (1993).

masuk dalam tradisi dan budaya lama meskipun peninggalan Hindu-Budha. Di sisi lain, proses Islamisasi juga membentuk sistem politik dan tatanan pemerintahan kerajaan di nusantara. Bukan hanya kerajaan di Jawa saja, tetapi seluruh kerajaan Islam yang tersebar seantero nusantara. Riset Woodward tentang nilai-nilai sufisme dalam sistem Keraton Mataram di Yogyakarta menjadi bukti. Woodward¹³, menyebutnya sebagai struktur jalan mistik dalam system politik pemerintahan keraton Yogyakarta. Menurut Woodward¹⁴, tatanan social-politik dalam system Keraton Mataram Yogyakarta sepenuhnya didasarkan atas nilai-nilai ajaran mistik-tasawuf. Raja Mataram mendefinisikan keraton sebagai daerah suci dalam relasi antara Negara dan masyarakat. Relasi keduanya dianalogkan seperti Ka'bah di Mekkah yang menjadi pusat dunia muslim. Keraton adalah pusat mistik. Kesultanan berperan sebagai wadah perwujudan essensi Ilahiyah yang diwakili oleh Raja atau Sultan. Tatanan social-politik dalam system Keraton Mataram Yogyakarta sepenuhnya didasarkan atas nilai-nilai ajaran mistik-tasawuf. Raja Mataram mendefinisikan keraton sebagai daerah suci dalam relasi antara Negara dan masyarakat. Relasi keduanya dianalogkan seperti Ka'bah di Mekkah yang menjadi pusat dunia muslim. Keraton adalah pusat mistik. Kesultanan berperan sebagai wadah perwujudan essensi Ilahiyah yang diwakili oleh Raja atau Sultan.¹⁵

Penegasan lain tentang karya *master piece* para sufi dalam Islam Indonesia adalah keberadaan mereka sebagai peletak dasar nilai-nilai keislaman, baik dalam ranah social, budaya maupun politik kenegaraan. Kepentingan para sufi dalam konteks dimaksud adalah menjadikan ruh ajaran Islam di dalamnya. Nilai-nilai dimaksud dalam keseluruhan dimensi Islam adalah moralitas. Dalam doktrin ajaran Islam, moralitas dimaksud sesuai prinsip-prinsip ajaran Nabi Muhammad yang paling esensial, yakni *Rahmatan li al-Alamin*. Karena itu, sebagai tesis yang akan diuji dalam tulisan ini, baik diminta atau tidak, dalam sejarah panjang Islam di nusantara maupun Indonesia kontemporer, para sufi akan hadir dan ikut campur tangan dalam urusan politik dan kenegaraan, baik secara langsung atau tidak langsung.

Dalam teori politik, keseluruhan peran sufisme secara politik dalam relasinya dengan negara dikenal dengan istilah *descending of power*. *Descending of Power* merupakan sistem politik yang dipengaruhi oleh nilai agama.¹⁶ Dalam sistem ini, ulama sufi berfungsi memberi fatwa terhadap kebijakan raja. Selain itu, para sufi juga berfungsi sebagai “lembaga arbitrase” dalam suatu konflik. Dalam proses Islamisasi terjadi interaksi simbiosis antara kaum sufi dan kelompok politik saling membutuhkan. Kaum sufi membutuhkan elit politik untuk kepentingan dakwah. Sebaliknya, elit politik (raja) membutuhkan kaum sufi untuk legitimasi kekuasaan. Sistem politik *descending of power* dicirikan dengan pemisahan antara agama dan negara (*umur al-Dunya-umur al-Din*).¹⁷ Agama diletakkan sebagai ruh kehidupan. Sebaliknya, agama tidak dilegal-formalkan secara hitam putih sebagai hukum (positif) negara dalam wujud syariat Islam.

Pola *descending of power* kaum sufi dalam meletakkan dasar-dasar politik kenegaraan dapat dilihat melalui sejarah kerajaan-kerajaan Islam di nusantara. Sistem ini dalam derajat tertentu tetap dipertahankan dalam sistem politik Negara Indonesia modern. Pola gerakan ini tidak hanya dijumpai di Indonesia saja. Sistem *descending of power* juga ditemui di berbagai belahan dunia Islam lainnya, baik di Timur Tengah, Afrika, bahkan Dinasti Turki Ottoman. Memang, dialektika antara kaum sufi dengan elit politik tidak selalu linier. Hal ini dapat diuji

¹³Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 2006).

¹⁴Ibid.

¹⁵Ibid.

¹⁶Bryan S Turner, “Agama Dan Teori Sosial,” *Rangka-Pikir Sosiologi dalam Membaca Eksistensi Tuhan di antara Gelegar Ideologi-Ideologi Kontemporer*. Terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSoD (2003).

¹⁷Hermanu Joebagio, “Politik Islam Dalam Pusaran Sejarah Surakarta,” *Millah* 13, no. 1 (2013): Hermanu-Joebagio.

dalam pengalaman di beberapa negara muslim lainnya. Tesisnya adalah sebagai berikut, apakah kekuasaan diraih secara simetris atau asimetris?. Apabila kekuasaan diperoleh secara simetris, implikasinya, negara berbasis ideologi agama. Sebaliknya, apabila kekuasaan diperoleh secara asimetris, negara tidak akan menggunakan ideologi agama sebagai basis kebijakan politik.

Untuk menganalisis tesis tentang relasi sufisme dan politik, serta negara, sumber utama tulisan ini didasarkan pada data lapangan berupa pemikiran seorang mursyid Shalawat di Jawa Timur, yaitu Gus Mursyidin (baca: Gus Mur).¹⁸ Gus Mur mewarisi 3 (tiga) shalawat sekaligus dari para guru-gurunya, yakni Shalawat Kubro, Shalawat Muhammad, dan Shalawat Adlimiyah¹⁹ Melalui teknik wawancara, *shadowing*, dan partisipatif yang lama terlihat secara meyakinkan, bahwa, Gus Mur merepresentasi seorang sufi dengan maqam kewalian dan kemakrifatan. Signifikansi Gus Mur sebagai sumber utama lebih didasarkan atas penguasaan khazanah sufisme secara holistik. Selain itu, seperti umumnya “wali Jawa”, Gus Mur secara total memahami sepenuhnya khazanah tradisi dan budaya Jawa.²⁰ Sebagai pelengkap data, diperkuat dengan data didasarkan atas sumber-sumber sekunder berupa dokumen atau referensi tertulis.

B. *Descending of Power* dalam Pengalaman Indonesia dan Negara Islam lainnya

Terjadi silang pendapat di antara para peneliti dalam memahami relasi Islam, politik, dan negara. Di antara para ahli Islam Indonesia, setidaknya hingga akhir abad ke-20, terdapat dua madzhab secara *oposisi binner* dalam memahami tentang relasi antara Islam, politik, dan negara ini. Teori klasik pertama dibangun oleh para sarjana barat seperti Geertz²¹, Mulder²², Peacock²³, dan sealiran dengan mereka. Paradok dengan teori ini adalah madzhab pemikiran atau teori yang dikemukakan oleh para sarjana semisal Woodward²⁴, dan Hefner.²⁵

Inti dari madzhab pertama menyatakan, bahwa Islamisasi Jawa (baca: Nusantara) tidak lebih sekedar proses Islamisasi masyarakat Jawa berhenti pada lapisan luar atau kulit saja. Proses Islamisasi ini lebih bersifat artifisial dan simbolik semata. Karena itu, baik Geertz, Peacock maupun Mulder menyebut Islam Indonesia sebagai Islam sinkretik. Kesimpulan yang ingin disampaikan, bahwa peran Islam dalam kehidupan masyarakat Jawa tidak lebih hanya sekedar simbolik belaka. Keislaman masyarakat Jawa bercampur aduk dengan adat-istiadat,

¹⁸Untuk kepentingan privasi eksistensi individu, atas permintaannya, penulis menyamarkan keberadaan lokasi maupun nama aslinya.

¹⁹Genealogi keilmuan Gus Mur diwarisi dari para guru-gurunya yang terus bersambung. Ia dididik oleh dua guru sufi sekaligus, yakni Gus Kahar dan Gus Syamsu. Gus Kahar adalah murid Gus Syamsu Dhuha. Sedangkan Gus Syamsu murid KH. Muhammad Tamyiz (Mbah Tamyiz). Baik Gus Kahar, Gus Syamsu, dan Mbah Tamyiz berdomisi di Surabaya. Dari Mbah Tamyiz ini ketiga Shalawat di atas berasal. Gus Syamsu mendapat mandat Mbah Tamyiz menyebarkan Shalawat Kubro. Sementara Gus Kahar, selain mewarisi Shalawat Kubro peninggalan Gus Syamsu juga mendapat mandat menyebarkan Shalawat Muhammad. Sepeninggal Gus Kahar dan Gus Syamsu, Gus Mur selain meneruskan Shalawat Kubro dan Shalawat Muhammad, juga mendapat mandat menyebarkan Shalawat Adlimiyah. Di masa hidup Mbah Tamyiz, Gus Syamsu, dan Gus Kahar, berinteraksi dengan para wali di Jawa Timur dan Jawa Tengah era 1970-an hingga akhir 1990-an. Menyebut beberapa nama dalam lingkaran dimaksud adalah Gus Miek, Ploso, Kediri, Gus Dur, Jombang, KH. Hamid, Kajoran, Jawa Tengah, KH. Hamid, Pasuruan, KH. Ustman, Sawah Pulo, Surabaya, dan masih banyak lagi.

²⁰Rubaidi Rubaidi, “Artikel Dinamika Urban Sufisme Di Indonesia: Continuity and Change Dalam Majelis Shalawat Muhammad Di Surabaya,” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* (2017).

²¹Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa, Komunitas Bambu*, 2013.

²²Niel Murder, *Mistisisme Jawa: Ideologi Di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 1998).

²³J. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in South-East Asian Islam* (Berkeley: University of California Press, 1978).

²⁴Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*.

²⁵Robert W. Hefner, *Geger Tengger: Perubahan Sosial Dan Perkelaian Politik* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

tradisi, bahkan budaya masyarakat Jawa peninggalan Hindu-Budha. Teori ini dibantah oleh madzhab kedua. Menurut kelompok kedua, Islamisasi Jawa jauh lebih kompleks dari sekedar apa yang disimpulkan madzhab pertama ini.

Madzhab kedua berpendapat, proses Islamisasi Jawa yang lebih menekankan kepada “isi” dan “substansi” pada level permukaan memang nampak sinkretis seperti tesis Geertz dan sarjana sealiran dengannya. Tetapi, Islamisasi sesungguhnya lebih kompleks dan tidak sesederhana seperti yang Geertz simpulkan. Islam era Indonesia modern tidak dapat dilepaskan dari sejarah panjang proses transformasi Islam yang terbentang panjang dari era Kerajaan Demak, Pajang, hingga Mataram. Bahkan, sebelum berdirinya Kerajaan Demak, di era kekuasaan Kerajaan Majapahit, peran politik dakwah para sufi terlihat lihai dalam melapangkan jalan bagi lahirnya Kerajaan Demak, Pajang, hingga Mataram.

Di luar Islamisasi Jawa, jejak-jejak Islamisasi di nusantara oleh para sufi dapat ditelusuri sejak abad ke-7. Rute transmisi Islam ke nusantara menurut salah satu versi berasal dari Gujarat, Malabar, Coromandel, Selat Malaka, Vietnam, hingga Kanton. Dari Selat Malaka, para sufi memasuki Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Jawa, dan daerah lain di Nusantara.²⁶ Pada abad ke-14, di Jawa, perlahan namun pasti, proses Islamisasi mulai masuk jantung Kerajaan Majapahit di bawah pemerintahan Raja Brawijaya V. Fenomena proses Islamisasi memasuki jantung Kerajaan Majapahit menarik untuk dikaji. Terdapat peran salah seorang tokoh sufi utama yang paling sentral dan dihormati dalam tradisi ulama sufi maupun santri Jawa dari dahulu hingga era kontemporer. Ia adalah Bong Swi Hoo atau dikenal dengan nama Sunan Ampel. Bersama H. Gan Engcu, Bong Swi Hoo menghadiahkan seorang puteri bangsawan Champa bernama Dewi Kiem kepada Raja Brawijaya V. Bong Swi Hoo sendiri adalah seorang cucu penguasa tertinggi Kerajaan Champa.²⁷ Pemberian hadiah puteri bangsawan ini dapat dimaknai sebagai strategi politik tingkat tinggi dalam mempercepat Islamisasi. Karena itu, Bong Swi Hoo mendapat *privilege* dari Raja Brawijaya berupa kawasan Ampel Denta sebagai kawasan perdikan. Lebih dari itu semua, perkawinan Dewi Kiem dengan Brawijaya V melahirkan 3 (tiga) keturunan, yakni Swan Liong, Jin Bun (dikenal dengan Raden Fatah), dan Kin San.

Pada saat Raden Fatah mendirikan Kerajaan Demak, langkah ini dimaknai sebagai membangun dunia politik agama. Selain itu, makna strategis lahirnya Kerajaan Demak di kemudian hari merupakan *primus inter pares* bagi konsep Kerajaan Demak maupun kerajaan berikutnya.²⁸ Simbol dari *primus inter pares* disematkan kepada kekuasaan raja dengan gelar *Ngabdurrahman Sayyidin Panatagama Khalifatullah*. Gelar ini diyakini dikonstruksi bukan oleh Jin Bun alias Raden Fatah sebagai raja Demak. Gelar ini dikonseptualisasikan oleh para ulama sufi dalam merumuskan konsep politik dan negara. Pemberian gelar ini memberi kekuasaan kepada raja hampir tanpa batas. Satu-satunya batasan kekuasaan ini ada pada “kekuasaan” para ulama sufi sebagai “representasi” atau “bayangan” (*shadow*) Tuhan dengan pemberian “restu” melalui penguasaan agama. Para sufi berperan dalam mengontrol kekuasaan raja, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Fase Islamisasi Jawa yang ditandai berdirinya Kerajaan Demak, secara politik menjadi tonggak baru peran ulama sufi dalam merumuskan relasi agama dan negara. Islamisasi ini menghasilkan sistem politik yang disebut sebagai *religio political power* atau dalam teori politik dikenal dengan *descending of power*. Seperti disinggung di bagian awal, ciri utama sistem *descending of power* adalah kekuasaan berdasarkan agama. Sistem politik ini pada

²⁶Azumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad Ke-XVII-XVIII: Akar Pembaharuan Islam Di Nusantara* (Jakarta: Prenada Media, 2004).

²⁷Syuan-yuan Chiou, *Islam in Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia* (Jakarta: Wahid Institute-CSEAS Kyoto University-CAPAS Nanyang, 2010).

²⁸Joebagio, “Politik Islam Dalam Pusaran Sejarah Surakarta.”

esensinya membangun kesejajaran antara penguasa dan ulama (sufi). Makna *descending of power* di sini dapat diartikan sebagai peran ulama sebagai representasi rakyat. Inilah karya *master piece* ulama sufi dalam meletakkan dasar-dasar hubungan antara Islam dan negara.

Bahkan, dalam konsepsi sufisme Jawa khususnya, peran para ulama sufi dalam konteks kekuasaan (negara) tidak dapat disejajarkan dengan raja, tetapi di atas raja. Konsep ini dapat dirujuk, baik dari konsep mistisisme Hindu-Budha maupun sufisme Islam. Dalam tradisi Hindu-Budha dikenal dengan konsep *nawa dewata*. Konsep *nawa dewata* merupakan konsep kosmologi alam semesta yang dikuasai dan diatur oleh anasir-anasir illahi, yang disebut dewa-dewa penjaga mata angin. Seiring dengan melemahnya Majapahit dan kuatnya dakwah ulama sufi, konsep *nawa dewata* diubah menjadi “*walisanga*.” Konsep *walisanga* atau wali Sembilan dalam kosmologi Islam rujukannya diambil dari konsep sufisme karya Ibnu al-‘Arabi dalam *al-Futuhat al-Makkiyah*. Dalam karya tersebut, al-‘Arab²⁹ membagi kewalian dalam 9 (sembilan) tingkatan.³⁰ Dalam konsepsi sufisme Jawa, para *walisanga* diasosiasikan sebagai “manusia dewa” atau dalam konsep Islam disebut *Waliyullah*, sekaligus *Waliy al-Amri*³¹ Makna *waliy al-amri* berarti sebagai pemegang kekuasaan (politik) kekuasaan. Sebagai justifikasi, periode Kerajaan Demak, Pajang, hingga Mataram, masih dikendalikan oleh para sufi yang dikenal dengan sebutan *walisanga*. Fungsi *waliyulamri* ini secara simbolik dimandatkan kepada raja.

Relasi antara ulama sufi dan elit politik ini membentuk struktur relasi dialektika antar individu, rakyat, dan pemerintah. Dialektika para sufi diletakkan di tengah relasi rakyat dan pemerintah. Model seperti ini di satu sisi melegitimasi kekuasaan, di sisi lain menempatkan peran ulama sufi dalam peran sebagai arbitase konflik. Struktur relasional ini dipersepsikan rakyat memungkinkan tumbuhnya harapan baru untuk membentuk sebuah tatanan sosial yang lebih baik. Hubungan relasional ini secara positif justru memicu tumbuhnya perekonomian pantai utara Jawa.³² Hubungan relasional ini membentuk konfigurasi tri-partit; (1) Ulama sufi, (2) Elit penguasa, dan (3) Rakyat (pedagang muslim).³³ Relasi ketiga komponen ini memberi implikasi tumbuhnya struktur masyarakat egalitarian dan kosmopolitan. Struktur ini sesuai dalam perspektif *mulk*, antara agama dan politik rasional saling mencari *modus vivendi*.³⁴

Kecenderungan umum, keterlibatan para sufi dalam urusan politik dan struktur pemerintahan lebih memilih secara tidak langsung. Menurut Gus Mur, dari masa ke masa, peran-peran para sufi dalam kekuasaan politik pemerintah lebih memilih di belakang layar.³⁵ Perlu dibedakan antara ulama syariat dan ulama sufi. Kekuasaan raja biasanya dibantu sejumlah ulama yang disebut hakim. Fungsi institusi hakim ini lebih menitik beratkan kepada persoalan hukum formal yang terjadi di kalangan masyarakat. Sebaliknya, ulama sufi lebih menitik beratkan kepada persoalan eksistensi dan stabilitas negara. Politik ulama sufi lebih menitik beratkan kepada peran-peran transendensi agama dalam kehidupan elit penguasa dan moralitas

²⁹Ibnu Al-‘Arabi, *Ibnu Al-‘Arabi, Al-Futuhat Al-Makkiyah, Vol. 9, Vol. 9.* (Bairut: Dar Sadar, 2004).

³⁰Kesembilan tingkatan kewalian dimaksud meliputi; (1) *Wali Aqthab* atau *Wali Quthub*, yaitu, pemimpin dan penguasa para wali di seluruh alam semesta; (2) *Wali Aimmah*, pembantu *Wali Aqthab* dan mengganti kedudukannya jika meninggal; (3) *Wali Autad*, yakni wali penjaga empat penjuru mata angin; (4) *Wali Abdal*, yaitu wali penjaga tujuh musim; (5) *Wali Nuqaba’*, yakni wali penjaga hukum syariat; (6) *Wali Nujaba’*, yaitu wali yang setiap massa berjumlah 8 orang; (7) *Wali Hawariyyun*, yakni wali pembela kebenaran agama; (8) *Wali Rajabiyyun*, yakni wali yang karamahnya muncul setiap bulan Rajab; dan (9) *Wali Khatam*, yakni wali yang menguasai dan mengurus kekuasaan umat Islam.

³¹Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah* (Jakarta: Pustaka Iman, 2017).

³²Zainuddin Maliki, *Agama Priyayi: Makna Agama Di Tangan Elit Penguasa* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004).

³³Joebagio, “Politik Islam Dalam Pusaran Sejarah Surakarta.”

³⁴Taufik Abdullah, *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987).

³⁵Gus Mursyidin, Mursyid Shalawat Kubro, Muhammad, dan Adlimiyah, wawancara di Pandaan, Pasuruan, tanggal 23 Maret 2019.

rakyat. Selain sebagai arbitrase dalam konflik, para sufi juga tidak ubahnya sebagai wakil rakyat. Mereka bisa membatalkan kebijakan raja apabila tidak berkontribusi kepada rakyat. Sebaliknya, kebijakan didukung bila berfungsi menjaga keutuhan negara, meskipun tidak pro rakyat. Campur tangan ulama sufi ini mewarnai dalam periode Raden Fatah sebagai Raja Demak. Alasannya, pada satu sisi mempertimbangkan prinsip etika dan moral, di sisi lain, menjamin legitimasi politik raja pemegang kekuasaan.³⁶

Menurut Sunyoto³⁷ selama tiga era Kerajaan Demak, Pajang, dan sebagian Mataram, posisi ulama sufi, khususnya anggota *walisanga* memegang otoritas penuh. Bentuk otoritas ini secara simbolik dipegang oleh Sunan Giri.³⁸ Dalam kosmologi Islam Jawa, Sunan Ampel sebagai guru Sunan Giri memberi gelar dengan sebutan “noto” dan “pandhito.” Dua gelar kalau digabungkan menjadi “pandhito ratu.” Pandhito identik dengan ruhaniawan (*waliyullah*) dan Ratu berarti raja (*waliyu al-Amri*). Karena dua gelar atau kedudukan ini, Sunan Giri yang berhak memberi gelar dan mengabsahkan kekuasaan raja-raja Jawa muslim seperti Demak, Pajang, dan Mataram.³⁹ Lebih dari itu, beberapa kesultanan di Maluku, Sulawesi, dan Sumbawa, wilayah Indonesia timur juga memperoleh gelar dari Sunan Giri.⁴⁰ Fakta ini semakin menegaskan, bahwa, dalam konsepsi kosmologi Islam Jawa, sesungguhnya relasi sufisme dan negara tidak pada posisi linier alias sejajar. Ulama sufi memegang kekuasaan dimaksud. Namun, prakteknya, dapat dipegang sendiri atau dimandatkan kepada orang tertentu sebagai pemegangnya. Teori ini dapat digunakan untuk menganalisis relasi antara ulama sufi dan negara dalam dinamika politik kekuasaan di Indonesia.

Relasi sufisme dan negara di berbagai belahan dunia Islam pernah mengalami masa-masa “romantis” seperti pengalaman di nusantara. Meskipun dengan derajat berbeda, ulama sufi memainkan peran-peran penting dalam kekuasaan kesultanan Islam. Di berbagai kesultanan yang terbentang luas mulai dari kawasan Timur Tengah, Afrika, hingga Asia Tengah Peta relasional ini mulai berubah setelah lahir gerakan pembaruan Islam abad ke-18 dan 19. Di sisi lain, kolonialisme Eropa ikut memberi andil dalam meruntuhkan pusat-pusat kekuasaan sultan. Para kolonialis memahami betul, salah satu element kekuatan kesultanan karena legitimasi ulama sufi. Karena itu, mereka merangkul para sultan dan mendelegitimasi kekuasaan ulama. Contoh kasus terjadi pada era Kesultanan Mataram era Amangkurat I. Seperti akan dijelaskan nanti, Amangkurat I bermusuhan dengan para ulama seraya menggandeng Kolonial Belanda.

Kekuasaan Turki Ottoman selama berabad-abad memiliki hubungan relasional dengan para sufi. Tidak mengherankan apabila kekuasaan Turki Ottoman menikmati keamanan politik dan kekuasaan. Banyak data yang menjelaskan tentang fakta dimaksud. Menurut Abdurrahman al-Jabarti (1754-1822 M), seorang sejarawan Ottoman di Mesir terakhir, para sufi dari berbagai ordonasi Tarekat di Mesir memiliki pengaruh yang besar di tengah-tengah masyarakat serta kekuatan spiritual yang tinggi bagi para khalifah.⁴¹ Atas nama pemurnian Islam, praktek sufisme, melalui berbagai ordonasi tarekat mendapat kritik keras dianggap sebagai *bid'ah*.

³⁶Joebagio, “Politik Islam Dalam Pusaran Sejarah Surakarta.”

³⁷Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*.

³⁸Sunan Giri adalah salah satu murid Sunan Ampel yang menjadi salah satu anggota *walisanga*. Selain sebagai *waliyullah*, Sunan Giri memiliki gelar *Prabu Satmata*. Istilah *satmata* diambil dari nama Dewa Syiwa dalam tradisi Hindu. Istilah Sunan Giri dalam bahasa Jawa Kuno bermakna “Raja Giri.” Karena itu, Sunan Giri adalah raja sekaligus guru suci (*pandhita ratu*).

³⁹Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*.

⁴⁰Muhammad Rais, “Wajah Islam di Bandar Jalur Sutera (Kajian Sejarah Sosial Pada Kesultanan Tidore-Maluku Utara),” *Al-Qalam* (2018).

⁴¹Kei Takahashi, “Revaluating Tariqas for the Nation of Egypt,” *Orient* (2011).

Dalam konteks Mesir, gerakan menentang tarekat mulai sistematis sejak gerakan Muhammad Abduh (1849-1905).⁴²

Dinamika sufisme di Mesir relatif berbeda dengan Sudan. Fenomena sufisme dan Islamisasi di Sudan hampir sama seperti di kawasan Indonesia masa lalu. Pada awal abad ke-17, Raja Kerajaan Funj, penguasa di Sudan mengundang para sufi untuk mengenalkan tentang Islam dan doktrin sufisme. Paska kehadiran para sufi dari Arab, terjadi kolaborasi antara penguasa Kerajaan Funj dengan Arab. Dapat diduga, penerimaan Islam dengan “karpet merah” oleh raja menempatkan para sufi memiliki kedudukan istimewa baik di kalangan istana, lebih-lebih di kalangan rakyat. Penerimaan Islam ala sufisme oleh Kerajaan Funj menempatkan sufisme sebagai ideologi negara.⁴³ Menurut El-Zain⁴⁴, hampir seluruh aspek kehidupan suku-suku di Sudan dipengaruhi ajaran sufisme. Pada level atas, tatanan kehidupan dan sistem politik kerajaan Funj juga bernafaskan ajaran sufisme. Seperti terjadi di Jawa, kekuasaan Raja Funj ditopang oleh para sufi yang memiliki pengikut fanatik di kalangan akar rumput (*grass-root*). Sebagai timbal balik, para sufi mendapat banyak keistimewaan dari kerajaan misalnya berupa subsidi, tanah, maupun pembebasan pajak negara. Selama berabad-abad, relasi sufisme dan negara menciptakan stabilitas politik masyarakat dan negara. Seperti dinamika di kebanyakan kawasan negara-negara di Timur Tengah maupun Afrika, gerakan pembaruan Islam merubah wajah politik Sudan. Tercatat, sejak 1883-1884, gerakan Mehdi mulai melarang berbagai aktifitas tarekat di bawah kepemimpinan para sufi.⁴⁵

Negara-negara seperti Uzbekistan, Tajikistan, dan Turmenistan, dahulunya juga memiliki akar tradisi sufisme yang kuat. Ketiga negara ini berada di Asia Tengah, bekas jajahan Uni Soviet. Akar tradisi sufisme dapat dimaklumi karena wilayah ini dahulunya menjadi bagian dari kekhalifahan Turki Ottoman.⁴⁶ Terlebih, salah satu tokoh sufi besar, yakni mursyid tarekat Naqsyabandiyah yang memiliki jaringan murid di berbagai negara-negara Islam dunia, termasuk di nusantara, lahir di Uzbekistan.⁴⁷ Pada masa pendudukan Soviet, peran sufisme melalui ordonasi tarekat sangat besar dalam melawan kolonisasi Soviet. Tetapi, di saat negara-negara ini merdeka dari koloni Soviet, pengaruh Wahabi dan Salafi Saudi Arabia masuk dalam ranah politik negara. Akibatnya, bisa diduga, seperti di banyak negara lain di belahan dunia, para kelompok sufisme menjadi sasaran utama.⁴⁸

Relasi sufisme dengan negara memang tidak selalu simultan dan linier. Dalam periode tertentu, relasi keduanya fluktuatif alias pasang-surut. Dalam teori politik modern, model kekuasaan raja yang hampir tanpa batas menjadi penyebab penyalahgunaan kekuasaan. Konsekwensinya, system politik relasional antara ulama sufi dan raja ini tidak memberi ruang partisipasi bagi aspirasi rakyat secara terbuka. Fenomena ini sering kali dimanfaatkan raja untuk melakukan domestifikasi kekuasaan terhadap kelompok oposisi. Selain itu, banyaknya jumlah putera raja yang berambisi atas kekuasaan menjadi pemicu konflik. Para putera raja saling menciptakan intrik, provokasi, dan faksionalisasi di kalangan internal kerajaan.

Sejarah periode kerajaan di Nusantara pernah mengalami pasang-surut peran ulama sufi dalam relasinya dengan kerajaan. Peralihan kekuasaan dari Sultan Agung kepada Pangeran Adipati Anom (Amangkurat I) menandai berakhirnya hubungan relasional antara ulama sufi

⁴²Ibid.

⁴³Mahmud El Zain, “Tribe and Religion in the Sudan,” *Review of African Political Economy* (1996).

⁴⁴Ibid.

⁴⁵Maruyama, “Sufism and Tariqas Facing the State.”

⁴⁶Crews, “Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia.”

⁴⁷Alexandre Papas, “The Sufi & the President in Post-Soviet Uzbekistan,” *ISIM Review* 16 (2005): 38–39.

⁴⁸Emily O’dell, “The Teaching, Practice, and Political Role Sufism in Dushanbe Title Viii Program” (n.d.).

dan negara. Amangkurat I dengan sadar mencoba menghilangkan sistem pemerintahan *descending of power* atau *religio political power*.⁴⁹ Campur tangan ulama sufi berusaha dihilangkan oleh Amangkurat I. Peristiwa ini, dalam sejarah Islam Jawa dikenal dengan pembunuhan santri-ulama (500-600) oleh Amangkurat I di Alun-alun Pleret, Kota Gede, 1647 M. Sikap ini dilakukan untuk menghilangkan legitimasi ulama. Akibat peristiwa ini, Amangkurat I, selain kehilangan legitimasi ulama juga legitimasi rakyat. Padahal, peran ulama dengan pesantren yang terdiri para santri (rakyat) selama periode Sultan Agung adalah penyangga kekuatan kerajaan. Sikap represi ini juga menghilangkan peran arbitrase ulama dalam konflik.

Sikap represi politik terhadap ulama dan lembaga pesantren secara nyata menumbuhkan bibit sekularisme di Mataram pada akhir abad XVII. Upaya sekularisasi dan delegitimasi ulama ini tidak berhenti dengan pembunuhan terhadap para santri-ulama saja. Kebijakan politik Amangkurat I ternyata diteruskan oleh Amangkurat II (1677-1703 M) mengirimkan pasukan berusaha menghancurkan pusat keagamaan Giri, Tembayat, dan Kajoran.⁵⁰ Kebijakan politik penerus Sultan Agung, baik Amangkurat I maupun II, dengan jelas ingin mengubah sistem pemerintahan dari *descending of power* menjadi *ascending of power* yang menginginkan negara menerapkan sistem politik pemerintahan sekular.

Melalui Raja Surakarta, Paku Buwono IV berusaha mengembalikan sistem pemerintahan berbasis *descending of power*. Menurutnya, kerajaan yang rapuh akibat menegasikan peran ulama membutuhkan konsolidasi politik melalui ikatan politik dengan ulama dan basis pesantrennya. Tetapi, kekuatan kolonisme Belanda yang telah menguasai lingkaran istana, baik Keraton Mataram maupun Surakarta, menyulitkan cita-cita ini. Akhirnya, Hamengkuwubono I, Mangkunegara I, beserta Belanda bersinergi untuk mendesak Paku Buwana IV menghukum para ulama penasehat politik raja. Politik Belanda berusaha untuk memperlemah politik Islam dalam rangka melindungi modal usaha yang telah diinvestasikan di industri perkebunan, pertambangan, dan pabrikaan.⁵²

Sejak itu, peran-peran politik ulama sufi lebih memilih berada di luar lingkaran istana kerajaan. Paku Buwana IV sebenarnya lebih memilih ulama ortodoksi (ulama fiqih) sebagai penasehat raja. Sebaliknya, ulama sufi sejak lama telah berada di luar istana. Tetapi, Belanda masih ketakutan adanya keterlibatan ulama ortodok dalam politik kekuasaan. Tercatat, Abdussamad al-Falimangi pernah mengirim surat kepada 3 (tiga) kerajaan di nusantara untuk mengobarkan perang jihad melawan Belanda.

C. *Descending of Power* dan *Ascending of Power* dalam Relasi Sufisme dan Negara di Indonesia Modern

Pertengahan abad ke-20, paska berakhirnya kolonialisme Eropa, ditandai dengan lahirnya berbagai negara-bangsa (*nation-state*). Negara-bangsa ini lahir di kawasan Asia hingga Afrika. Lahirnya negara-bangsa ini menandai fase baru, terutama dalam relasi Islam dan Negara. Di banyak negara muslim, terjadi kontestasi antara Islam politik dengan Islam kultural. Islam politik di sini lebih diartikan sebagai kelompok Islam yang menginginkan agar ideologi Islam sebagai ideologi resmi negara. Konsekwensinya adalah negara harus berlandaskan Islam atau sebagai negara Islam. Sebaliknya, Islam kultural lebih menekankan ideologi Islam cukup menjadi ruh dalam seluruh aspek kehidupan, tidak terkecuali dalam ranah negara. Tetapi, Islam tidak harus menjelma menjadi negara sendiri.

⁴⁹Hermanu Joebagio, "Elite Tradisional dalam Pergumulan Sistem Religio Political Power," *Paramita: Historical Studies Journal* (2012).

⁵⁰Ibid.

⁵¹Ibid.

⁵²Robert Van Niel, *Munculnya Elite Modern Indonesia* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).

Selama beberapa dekade, kekuatan Islam politik menguasai sistem pemerintahan baru di banyak negara muslim. Namun, kontestasi politik kekuasaan ini tidak statis, alias dinamis. Realitas ini mulai nampak di awal abad ke-21. Ideologi sufisme yang selama beberapa dekade mengalami sikap diskriminatif dan represif oleh pemerintah mulai menggeliat kembali. Banyak faktor yang mendasari tumbuhnya gerakan sufisme. Dapat dikatakan, lahirnya gairah sufisme pada awalnya tidak lahir sebagai kekuatan oposisi. Ia lahir secara alamiah karena tuntutan spiritual sebagai *counter attack* terhadap budaya modern barat yang kering spiritual. Dengan kata lain, sufisme lahir merespon faktor eksternal, yakni dominasi budaya asing yang disebut modernisme atau sekularisme. Di internal umat Islam, ideologi sufisme banyak mendapat tempat sebagai response terhadap tradisi keislaman yang lebih menekankan pada ortodoksi Islam, baik dalam kehidupan social kemasyarakatan maupun politik kenegaraan di banyak Negara Islam.

Selain faktor di atas, lahirnya kembali gerakan sufisme karena wataknya secara alamiah sebagai *heritage* di setiap negara muslim. Sufisme sejak lahir memiliki pengaruh besar dalam transformasi social-politik masyarakat, bahkan negara. Dalam periode sulit, terutama era kolonialisme barat, sufisme berperan aktif sebagai kekuatan oposisi utama. Karena itu, dalam konteks Indonesia, walaupun kekuatan Islam politik berusaha memberangus ideologi sufisme, bahkan berusaha berubah ideologi negara ke dalam ortodoksi Islam, namun usaha ini tidak pernah berhasil sebagaimana pengalaman negara-negara muslim lainnya. Singkatnya, Indonesia memiliki sejarah unik dan menarik dalam relasi Islam dan Negara, terutama Islam corak sufistik. Relasi keduanya menjadi ciri khas Islam Indonesia sekaligus sistem politik pemerintahan Indonesia yang relatif berbeda dengan negara muslim lainnya di dunia. Spiritualitas berbasis sufisme Islam maupun mistisisme agama-agama selalu hadir alam ranah kehidupan social-politik negara, baik dalam sistem pemerintahan maupun individual.

Dalam konteks Indonesia modern, relasi antara sufisme dan negara, secara teori bersifat problematik.⁵³ Makna *descending of power* yang menekankan peran ulama sufi sebagai representasi rakyat, seperti pengertian di awal tidak sepenuhnya berlaku lagi. Makna *descending of power* dalam sistem pemerintahan demokrasi modern diwakili oleh legislatif representasi dari Partai Politik (Parpol), sebagian kecil para ulama ada di dalamnya. Sebaliknya, sistem pemerintahan Indonesia tidak menganut *ascending of power* seperti yang dikehendaki oleh Amangkurat I dan II era Kesultanan Mataram. Konsekwensi *ascending of power* adalah menegaskan peran agama (institusi ulama) sama sekali. Dalam teori politik modern, sistem pemerintahan yang memisahkan antara negara dan agama disebut pemerintahan sekular. Sementara, sistem pemerintahan Indonesia tetap mengakomodasi agama sesuai dasar negara, yakni Pancasila, terutama sila pertama. Para ulama sufi, dalam konteks negara menganut *desencing of power* maupun *ascending of power* akan tetap mengambil peran sesuai ranah yang dapat diambilnya.

Pertanyaannya adalah, bagaimana dan dimana peran para ulama sufi dalam konteks Indonesia modern? Di sinilah pemikiran Gus Mur menarik untuk dikaji. Gus Mur menggunakan istilah “orang antik” merujuk para ulama sufi ini.⁵⁴ Di kalangan pesantren, terminologi “orang antik” identik dengan “Kyai Khos” atau “Khowas al-Khowas.”⁵⁵ Makna ulama sufi dalam pandangan Gus Mur lebih dimaksudkan sebagai kyai dengan derajat atau maqam makrifat. Dengan istilah lain, dalam tradisi sufisme, maqam kyai atau ulama demikian ini disebut sebagai wali atau *waliyullah*. Kyai atau ulama sufi seperti ini secara sosiologis membawahi institusi

⁵³Martin van Bruinessen, “Sufism and the 'Modern' in Islam” (2003): 6.

⁵⁴Gus Mursyidin, mursyid Shalawat Kubro, Muhammad dan Adlimiyah, Wawancara di Pandaan, Pasuruan, tanggal 23 Maret 2019.

⁵⁵Makna “khos” maupun “khowas al-Khowas” merujuk dalam tradisi sufisme yang dapat ditemukan dalam banyak referensi kitab-kitab sufi klasik.

kultural seperti tarekat maupun majelis shalawat.⁵⁶ Sebagai kekuatan spiritual, menurut Gus Mur, para ulama sufi dengan teknik dan strategi masing-masing selalu terlibat dalam urusan politik dan negara. Peran mereka mengarah ke tujuan tunggal, yakni tetap berjalannya pemerintahan negara dengan baik. Konsepsi ini, di kalangan ulama Nahdlatul Ulama (NU) dikenal dengan politik kebangsaan atau keummatan.

Keterlibaran ulama sufi dalam ranah negara, dalam pandangan Gus Mur semata-mata menjaga stabilitas social-politik bangsa dan negara. “Sesuai tugas utama keulamaan, para sufi menjalankan misi *rahmat li al-‘Alamin*,” tegas Gus Mur.⁵⁷ Peran ini sifatnya transenden, sehingga tidak kelihatan, bahkan kadang tidak terlihat. Meskipun terdapat aktor ulama sufi sekalipun dalam struktur negara, peran mereka dalam kancah politik dan negara tidak semata-mata nampak. Dalam bahasa sufisme, peran-peran ulama sufi dengan nilai-nilai sufisme lebih menekankan dimensi batin (transenden) dalam sendi-sendi kehidupan bangsa dan negara.

Dalam sejarah kepemimpinan nasional, sejak era Sukarno hingga Jokowi, setiap kepala negara tidak lepas dari kepercayaan terhadap kekuatan spiritual-sufistik. Setidaknya, terdapat 3 (tiga) presiden Indonesia, sebelum menjadi kepala Negara melakukan *tirakat* di situs yang dianggap memiliki kekuatan magis dalam kaitannya dengan kekuasaan Jawa maupun Nusantara. Di antara situs dimaksud adalah petilasan Prabu Bravijaya V dan makam raja-raja Majapahit serta para istri raja di Trowulan, Mojokerto. Seorang perempuan generasi kedua penjaga situs ini menuturkan, baik Sukarno, Suharto, maupun Gus Dur sebelum menjadi presiden melakukan *tirakat* di kompleks makam tersebut selama 40 hari 40 malam. Lebih lanjut, dia mengatakan:

“Dulu Pak Karno *tirakat* di sini selama 40 hari 40 malam. Waktu itu, saya masih kecil. Yang melayani Ibu saya. Selama 40 hari 40 malam itu, Pak Karno hanya makan sebiji *pohong*. Pak Harto juga *tirakat* 40 hari 40 malam. Saya sendiri yang melayani setiap harinya juga hanya makan *pohong* sebiji. Gus Dur juga saya sendiri yang melayani selama 40 hari 40 malam. Waktu itu Gus Dur bilang, buk, kalau nanti saya jadi presiden, saya akan kembali ke sini nanggap wayang sehari semalam. Tapi, Gus Dur tidak datang ke sini lagi hingga lengser,” Ungkap Ibu yang tidak mau disebutkan namanya.⁵⁸

Karena itu, setiap kepala negara dalam sejarah Indonesia modern sekalipun tidak terlepas dari simpul-simpul kekuatan spiritual-sufistik maupun kekuatan mistik lainnya.⁵⁹ Para kepala negara dari presiden berganti presiden lainnya diketahui memiliki banyak guru spiritual. Guru spiritual di sini adalah para individu, baik yang memiliki kekuatan spiritual-sufistik maupun kekuatan mistik lainnya. Bahkan, menurut Gus Mur sebagai mursyid sufi yang memang memiliki consens menjaga stabilitas bangsa ini, baik diminta maupun tidak akan mengawal suatu kepemimpinan negara.⁶⁰ Dari konteks ini, sesungguhnya dari periode ke periode lainnya, peran-peran ulama sufi terhadap dinamika politik dan negara tidak pernah surut. Dengan kata lain, terlepas dari system politik yang menganut *descending of power*

⁵⁶Rubaidi Rubaidi, “The Role of Urban Sufism of Shalawat Muhammad Assembly on Urban Middle Class Society,” *Jurnal Ushuluddin* (2018).

⁵⁷Gus Mursyidin, mursyid Shalawat Adlimiyah, Kubro, dan Muhammad, Wawancara di Caffee Upnormal, Pandaan, Pasuruan, tanggal 13 April 2019.

⁵⁸Juru Kunci, Komplek Petilasan Prabu Brawijaya V dan Makam Raja-raja Majapahit serta para istri raja, Wawancara, September 2009.

⁵⁹Kekuatan mistik lainnya di sini lebih dimaksudkan sebagai kekuatan spiritual tradisi Jawa yang diwarisi secara turun temurun oleh orang-orang tertentu dan masih hidup hingga saat ini. Dalam terminologi Jawa, seseorang yang memiliki kekuatan mistik-magis ini disebut dengan Dukun.

⁶⁰Gus Mursyidin, mursyid Shalawat Adlimiyah, Kubro, dan Muhammad, Wawancara di Caffee Upnormal, Pandaan, Pasuruan, tanggal 13 April 2019.

maupun *ascending of power*, para ulama sufi tidak akan tinggal diam dalam mengawal eksistensi suatu bangsa dan negara.

Kisah tentang “orang-orang sakti” di sekitar presiden dari periode ke periode selalu beredar dari mulut ke mulut. Presiden Indonesia pertama, yakni Sukarno dikenal lekat dengan dunia mistis. Selain mistik Jawa, Sukarno sejak muda akrab dengan sufisme Islam. Lahir di Surabaya, Sukarno muda sering *tirakat* di 3 (tiga) makam *waliyullah* di Surabaya, yakni Sunan Ampel, Ki Ageng Brondong (Pendiri Surabaya), dan Maulana Saifuddin, Botoputih, Surabaya. Hampir setiap makam keramat di Jawa pernah disinggahi Sukarno.⁶¹ Salah satu guru spiritual Sukarno yang diyakini di kalangan pesantren adalah Kyai Hasyim Asyari, pendiri NU. Ke-*wali-an* Kyai Hasyim dalam genealogi ulama pesantren tidak diragukan lagi. Sebagian besar jaringan kyai-santri nusantara di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 tidak lepas darinya. Lebih dari Sukarno, Suharto sebagai presiden ke-2 dikenal sangat lekat dengan budaya mistik Jawa. Sejak muda, Suharto dikenal gemar dengan laku *tirakat*. Puasa senin-kamis, hari kelahiran, serta puasa 40 hari menjadi bagian dari *tirakat* dia sejak muda. Gambaran ini seolah-olah meneguhkan pernyataan juru kunci Makam Raja-raja Majapahit di Trowulan, Mojokerto sebelumnya, tentang laku *tirakat* Suharto selama 40 hari 40 malam di situs dimaksud. Sebagai seorang yang memegang kuat tradisi dan budaya mistis Jawa, Suharto dikisahkan memiliki tidak kurang dari 1000 dukun, paranormal, *wong pinter*, dan guru spiritual.⁶² Meskipun pola kepemimpinan Suharto lebih bersandar kepada budaya Jawa, tetapi tidak menegasikan dimensi spiritualitas Islam. Fenomena ini dapat dilihat saat Suharto bersama istrinya Tien menunaikan ibadah haji. Sepulang dari ibadah haji, namanya berubah menjadi H. Muhammad Suharto.⁶³

Menurut Rubaidi⁶⁴, sosok Gus Dur sebagai president RI ke-4 tidak perlu diperdebatkan dalam perspektif sufisme. Jauh sebelum menjadi presiden, di kalangan para kyai pesantren, Gus Dur diyakini sebagai *waliyullah*. Sebelum menjadi presiden, di Jawa Timur, Gus Dur memiliki jaringan dengan para kyai khowas al-Khowas yang bersambung dengan Gur Mur dan gurugurunya.⁶⁵ Presiden ke-5, yakni Susilo Bambang Yudoyono (SBY), menurut beberapa sumber juga tidak lepas dari dimensi sufisme. “*You will be president!*” ungkap Syekh Hisyam Kabbani saat menjabat tangan SBY, jauh sebelum menjadi presiden.⁶⁶ Secara spiritual, SBY memiliki 2 (dua) guru yang dihormatinya. Pertama, kyai misterius asal Banten yang tidak mau disebut namanya. Kyai kedua adalah Kyai Nasihin, Pati, Jawa Tengah, penasehat Jam’iyah Ahli al-Thariqah al-Mu’tabarrah Indonesia (JATMI).

Dalam konteks Indonesia modern, sesuai perspektif *descending of power* maupun *ascending of power*, peran-peran ulama sufi sulit dideteksi, tetapi nyata adanya. Contoh kasus di era pertengahan kekuasaan rezim Suharto, para kyai pesantren melalui Nahdlatul Ulama (NU) yang dimotori oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menegaskan Pancasila sebagai sebagai asas tunggal. Dalam pandangan Gus Dur maupun para kyai khos, terutama KH.

⁶¹Ki Juru Bangunjiwa, *Belajar Spiritual Bersama “The Thinking General”* (Yogyakarta: Jogja Bangkit, 2009).

⁶²Arwan Tuti Artha, *Dunia Spiritual Suharto: Menelusuri Laku Ritual, Tempat-Tempat, Dan Guru Spiritual* (Yogyakarta: Galang Press, 2006).

⁶³Ibid.

⁶⁴Rubaidi Rubaidi, “Reorientasi Ideologi Urban Sufism Di Indonesia Terhadap Relasi Guru Dan Murid Dalam Tradisi Generik Sufisme Pada Majelis Shalawat Muhammad Di Surabaya,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* (2016).

⁶⁵Di era 1980-an, Gus Dur bersama Gus Mik memiliki kedekatan dengan Gus Syamsu maupun Gus Kahar. Kedua nama terakhir adalah gurunya Gus Mur. Gus Syamsu dilahirkan dari etnis Tionghoa. Sebelum memasuki dunia *salik* dan *tirakat* kepada gurunya, yakni Mbah Tamyiz, Pesapen, Surabaya, terlebih dahulu diambil Gus Mik. Gus Kahar sebagai murid Gus Syamsu sejak remaja telah berinteraksi dengan Gus Mik, Gus Dur maupun kyai khos lainnya di Jawa Timur.

⁶⁶Syekh Hisyam Kabbani adalah mursyid Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Amerika Serikat yang berkunjung ke Indonesia difasilitasi oleh Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) di Jakarta.

Achmad Siddiq, sila-sila dalam Pancasila sesuai dengan ruh ajaran tauhid Islam.⁶⁷ Walaupun para ulama sufi tidak lagi terlibat secara langsung dalam system pemerintahan sebagaimana era kerajaan atau kesultanan, tetapi, peran-peran mereka dalam meletakkan sekaligus meneguhkan dasar-dasar negara yang menjamin kelangsungan kehidupan bermasyarakat dan bernegara dirasa lebih dari cukup. Sosok Gus Dur yang mewakili para kyai khos dan diyakini oleh komunitas pesantren sebagai salah satu kyai khos tidak dapat dipandang sebelah mata. Dibalik lahirnya khittah NU yang dibarengi dengan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal, terdapat peran signifikan Gus Dur dan KH. Achmad Siddiq sebagai representasi para ulama sufi pesantren.

Dalam kondisi bangsa darurat, di antara para ulama sufi akan turun tangan dengan menerjunkan diri dalam kancah politik secara langsung. Dalam sejarah Indonesia modern, menurut Gus Mur, sosok Presiden ke-1, Sukarno dan Gus Dur sebagai presiden ke-4, keduanya bukan orang biasa. Di kalangan pesantren yang dikenal sebagai penjaga tradisi ajaran sufisme, baik Sukarno atau Gus Dur dipercaya sebagai *waliyullah*. Menurut Gus Mur, keduanya membawa misi berbeda tetapi dalam konteks sama, yakni menjaga keutuhan negara dan bangsa.

Menurut Feilard⁶⁸. Dalam perdebatan panjang selama perumusan dasar negara, Sukarno menjadi tokoh penengah di antara perdebatan tokoh Islam dengan non-muslim. Inti pokok perdebatan mengenai dasar negara, terutama sila pertama dalam Pancasila. Perdebatan sengit ini dikenal dengan Piagam Jakarta. Dokumen Piagam Jakarta yang terkenal itu berisi 7 (tujuh kata), yakni “menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya.”⁶⁹ Peran penting Sukarno lainnya adalah mengendalikan negara dari ancaman kekuatan Partai Komunis Indonesia (PKI) yang ingin merubah ideologi negara menjadi komunis.⁷⁰ Upaya kudeta kekuasaan PKI dalam sejarah Indonesia terkenal dengan Gerakan 30 September 1965 atau dikenal dengan G30S/PKI.

Sebaliknya, Gus Dur “turun tahta” dengan menanggalkan gelar kewalian menjadi *umara*’ karena membawa misi menjaga keutuhan negara dan bangsa dari perpecahan anak bangsa di akhir reformasi.⁷¹ Untuk menutupi dimensi transendensi, saat ditanya wartawan maupun para politisi tentang keterbatasan fisik Gus Dur menjadi presiden dengan enteng menjawab, bahwa, dirinya mengaku diperintah oleh 5 (lima) kyai khos. Media massa berspekulasi tentang 5 (lima) nama kyai khos dimaksud Gus Dur. Akhirnya, media massa menduga-duga nama-nama kyai khos sesuai dugaan mereka. Padahal, 5 (lima) nama kyai khos dimaksud bukan seperti disebut media massa. Nama-nama kyai khos yang dimaksud Gus Dur, menurut Gus Mur bukan merujuk kepada nama-nama yang dipopularkan oleh media massa. Sebaliknya, secara transenden, nama-nama tersebut merujuk kepada rapat dewan para wali di alam metafisik. Dalam hal ini, Gus Mur memberi persaksian:

“Saat itu, di alam sana terjadi rapat. Seperti disayembarakan, siapa yang ditugaskan untuk turun mengurus situasi politik tanah air. Para beliau-beliau mengatakan, hanya Gus Dur yang dianggap mampu mengendalikan situasi. Maka, diutuslah Gus Dur turun untuk mengurus Negara. Jadi, saya tidak heran kalau jauh-jauh hari Gus Dur sudah

⁶⁷Zakiyuddin Baidhawiy et al., “Pancasila Tauhid Sosial Dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara,” *Maarif* (2016).

⁶⁸Andree Feilard, *NU Vis-à-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, Dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

⁶⁹Sukarno selama sidang konstituante menghadapi perdebatan pelik di antara para tokoh Islam dan non-muslim dalam menentukan dasar Negara. Tercatat, pada rapat 15 Juli 1945, Ki Bagus Kusumo dan Kahar Muzakki dengan nada keras mengusulkan agar Piagam Jakarta dimasukkan dalam Pembukaan UUD 1945. Malam tanggal 17 Agustus 1945, Moh. Hatta menerima pesan dari perwakilan Indonesia bagian timur tentang keberatan Piagam Jakarta. Apabila Piagam Jakarta dimasukkan dalam Pembukaan UUD 1945, mereka mengancam akan keluar dari Indonesia dengan mendirikan Negara sendiri.

⁷⁰Feilard, *NU Vis-à-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, Dan Makna*.

⁷¹Gus Mursyidin, mursyid Shalawat Adlimiyah, Kubro, dan Muhammad, Wawancara di Caffee Upnormal, Pandaan, 22 Maret 2019.

tahu kalau mau jadi presiden. Lah saya ikut di dalamnya. Jadi, nama kyai khos yang dimaksud Gus Dur itu hanya kamulflase saja. Gus Dur sengaja menutupi siapa yang memerintahkan agar terjun langsung menjadi kepala Negara,” tegas Gus Mur.⁷²

Era SBY tidak jauh berbeda dengan Jokowi. Meskipun, tidak terdapat data spesifik mengenai Jokowi, namun dipercaya Jokowi juga tidak meninggalkan tradisi dan budaya para presiden sebelumnya yaitu kekuatan supra natural baik berupa mistik Jawa maupun mistik Islam, yakni sufisme. Asumsi ini didasarkan atas asal usul Jokowi yang berasal dari Solo. Solo dalam sejarah panjang merupakan salah satu jantung mistisisme Jawa juga mistisisme Islam, yakni kerajaan Kartasura. Dalam sejarah masa lalu, Kerajaan Karatsura melahirkan mistikus Islam di antaranya adalah Ronggo Warsito.

Di luar konteks ini, masih menurut Gus Mur, dimensi penting yang justeru ingin ditunjukkan adalah keterlibatan para ulama sufi terhadap negara dalam periode Jokowi. Peran ulama sufi dimaksud merujuk kepada momentum Pilpres 2019 yang ditandai dengan naiknya kembali Jokowi melawan Prabowo sebagai pengulangan Pilpres 2014. Pilpres 2019 di era *post-truth* ditandai dengan penggunaan politik *hoax*, *black campaign*, maupun *hate speech* melalui media sosial seperti twitter, facebook, whatsapp dan media sosial lainnya. Para pendukung kedua kubu saling berhadapan vis-à-vis yang potensial menimbulkan konflik horizontal. Dalam pandangan Gus Mur, sosok Habib Lutfi bin Yahya dan KH. Maimun Zubair “turun gunung” dengan *road show* menemui berbagai tokoh kunci di antara kubu Jokowi dan Prabowo bukan sesuatu kebetulan. Turun gunungnya kedua ulama sepuh yang dikenal sebagai guru sufi membawa misi transenden untuk mendamaikan kedua kubu dan menyelamatkan bangsa dan negara dari perpecahan. Selain itu, Gus Mur sendiri secara spiritual sufisme juga memiliki tugas yang tidak kalah beratnya dengan kedua ulama kharismatik di atas. Secara tegas, Gus Mur mengungkapkan tugasnya terkait dengan dinamika politik Indonesia selama Pilpres 2019, khususnya paska pengumuman KPU yang memenangkan kubu Jokowi. Terkait dengan dinamika politik Indonesia saat itu, Gus Mur mengatakan:

“Sampeyan gak ngerti iku opo, wingenane, (Mr. X) gak muleh soko omahku. Tapi bukan secara langsung, melainkan utusannya. Kepada Jokowi, saya masuk lewat Mr. X. Saya titip-titip pesan begini ini masak kiri-kanannya ada yang tahu?. Indonesia ini kalau tidak ada orang-orang khos ya sudah buyar, perang saudara,” Ujar Gus Mur merujuk situasi paska KPU mengumumkan hasil Pilpres 2019.⁷³

Krisis politik Indonesia menjelang maupun paska Pemilu 2019 menjadi antithesis sekaligus pembuktian peran-peran ulama sufi secara langsung terhadap politik dan negara. Pemilu 2019 yang kental dengan politik identitas agama memicu konflik horizontal. Perang *hoax* ditambah wacana *people power* dari salah satu pendukung Cawapres membentuk opini yang meresahkan masyarakat. Wacana *people power* viral di media sosial, bahkan diyakini akan menimbulkan konflik horizontal. Realitas politik kearah *chaos* semakin nampak jelas setelah KPU mengumumkan hasil Pilpres 2019. Demonstrasi menolak hasil Pilpres 2019 disertai dengan aksi anarkhisme yang potensial menimbulkan konflik horizontal dan perpecahan bangsa dan negara.

D. Penutup

Realitas politik Indonesia kontemporer sesungguhnya tidak dapat dilepaskan dari konteks dimensi dan historisitas masa lalu. Islam melalui dimensi doktrin maupun nilai-nilai

⁷²Gus Mursyidin, mursyid Shalawat Adlimiyah, Kubro, dan Muhammad, Wawancara di Caffee Upnormal, Pandaan, 22 Maret 2019.

⁷³Gus Mursyidin, mursyid Shalawat Adlimiyah, Kubro, dan Muhammad, Wawancara di Caffee Upnormal, Pandaan, 29 Maret 2019.

sufisme selalu mengambil peran dalam ruang public, terkhusus ruang negara dari masa ke masa. Melalui para ulama sufi, baik secara terbuka maupun sembunyi (tertutup), sufisme selalu hadir dalam diskursus maupun praksis politik kenegaraan. Kehadiran para ulama sufi dalam ruang negara ini baik diminta atau tidak. Keterlibatan ulama sufi tidak lain merupakan tanggungjawab moral spiritual Islam sebagai *rahmat li al-'Alamin* dalam wujud nyata proses pembentukan *akhlaq al-Karimah*. Kedua dimensi ini merupakan substansi dari ajaran Islam yang dipersonifikasi pada *akhlaq al-Karimah* dalam diri Muhammad Rasulullah. Para ulama sufi dalam konteks tanggungjawab ini merupakan “wajah ganda” atau duplikasi dari Rasulullah sesuai doktrin *al-Ulama warasatu al-Anbiya.*'

Dalam teori politik, relasi antara ulama sufi dan (politik) negara dapat digambarkan dalam 2 (dua) pola, yakni; (1) *Descending of Power* dan (2) *Ascending of Power*. Kedua pola ini tidak berlaku rigid. Pola ini membantu dalam melihat relasi keduanya dalam konteks politik. Karena, kedua pola ini tidak berjalan linier dari masa ke masa dalam dimensi sejarah Islam dan Indonesia. Misalnya saja, di era Amangkurat I, Kerajaan Mataram, sultan diduga melakukan pembantaian terhadap para ulama. Dalam konteks teori politik modern, sikap politik Amangkurat I dimaknai sebagai kebijakan yang ingin menghilangkan “campur tangan” ulama sufi dalam konteks kebijakan kerajaan. Kebijakan Amangkurat I berusaha memisahkan antara ulama (agama;Islam) dan negara sebagai essensi dari *ascending of power*. Sementara, di era Indonesia modern, dua sosok presiden, yakni Sukarno dan Abdurrahman Wahid, bukan hanya sekedar menggambarkan model atau pola *descending of power*, bahkan keduanya, dalam terminology sufisme selain merepresentasikan sosok umara' juga ulama sufi yang terjun langsung menjadi kepala negara.

Descending of power dimaknai sebagai *religio political power*, yakni suatu model pemerintahan yang dicirikan dengan keterlibatan para ulama sufi secara langsung dalam sistem pemerintahan kerajaan. Bahkan, posisi ulama lebih tinggi dari pada raja. Ulama diposisikan strategis dan mendapat berbagai *prevelage* sebagai representasi umat atau rakyat. Realitas ini terjadi dalam sejarah panjang Indonesia di era kerajaan Islam di berbagai wilayah nusantara. Sedangkan model *ascending of power* lebih cocok digunakan dalam melihat relasi ulama sufi dan negara dalam konteks modern. Sejak rezim Suharto, para ulama sufi berada di luar lingkaran kekuasaan politik presiden. Namun demikian, para ulama tetap mengambil peran baik langsung maupun tidak langsung sebagai bagian dari tanggungjawab moral spiritual. Contoh factual dapat dilihat dari peran para ulama sufi, setidaknya secara kasat mata direpresentasikan oleh Habib Lutfi bin Yahya dan KH. Maimun Zubair selama Pilpres 2019 yang mengarah kepada perpecahan bangsa dan negara. Selain Habib Lutfi bin Yahya maupun KH. Maimun Zubair, sesungguhnya masih banyak ulama sufi lain yang ikut mengawal politik kenegaraan, khususnya di saat negara mengalami problematika politik yang akut dan dapat memecah belah bangsa dan negara. Salah satu ulama sufi yang secara transenden ikut berperan dalam politik kenegaraan ini adalah mursyid shalawat dalam artikel ini.

Dari kedua model, baik *desending of power* maupun *ascending of power*, ulama sufi tetap akan selalu mengambil peran-peran politik, baik diminta atau tidak, baik langsung maupun tidak langsung. Peran-peran demikian ini melekat dalam diri mereka sebagai panggilan tugas. Peran ulama sufi demikian ini bermuara kepada satu tujuan tunggal, yakni menjaga stabilitas negara dari distabilitas politik yang dapat menimbulkan *chaos* politik. Dalam pandangan ulama NU atau ulama pesantren, peran-peran ulama sufi ini disebutnya sebagai peran dalam politik kebangsaan atau keummatan. Politik tingkat tinggi (*high politic*) yang semata-mata bertujuan menjaga keutuhan dan stabilitas negara serta menghindari dari distabilitas politik, lebih *chaos* politik.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Arabi, Ibnu. *Ibnu Al-'Arabi, Al-Futuh al-Makkiyah, Vol. 9*. Vol. 9. Bairut: Dar Sadar, 2004.
- Artha, Arwan Tuti. *Dunia Spiritual Suharto: Menelusuri Laku Ritual, Tempat-Tempat, Dan Guru Spiritual*. Yogyakarta: Galang Press, 2006.
- Azra, Azumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad Ke-XVII-XVIII: Akar Pembaharuan Islam Di Nusantara*. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Baidhawiy, Zakiyuddin, Pancasila Tauhid, Sosial Dalam, Kehidupan Berbangsa, and Dan Bernegara. "Pancasila Tauhid Sosial Dalam Kehidupan Berbangsa Dan Bernegara." *Maarif* (2016).
- Bangunjiwa, Ki Juru. *Belajar Spiritual Bersama "The Thinking General"*. Yogyakarta: Jogja Bangkit, 2009.
- Bidabad, Bijan. "Social Changes: An Islamic Sufi Approach." *International Journal of Shari'ah and Corporate Governance Research* (2019).
- Bindaniji, Muhamad. "Traces of Maturidism in the 'Ulamā's Works in Nusantara in the Seventeenth Until Nineteenth Centuries." *ISLAM NUSANTARA: Journal for Study of Islamic History and Culture* (2020).
- Bruinessen, Martin V A N. "Sufism and the 'Modern' in Islam" (2003): 6.
- Chiou, Syuan-yuan. *Islam in Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia*. Jakarta: Wahid Institute-CSEAS Kyoto University-CAPAS Nanyang, 2010.
- Crews, Robert. "Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia." *The Rise and Fall of Modern Empires* 1, no. March 1893 (2017): 459–492.
- Eris, Suleyman. "A Religiological Comparison of the Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen" (2006).
- Feillard, Andree. *NU Vis-à-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, Dan Makna*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Gani, A. "Urgency Education Morals of Sufism in Millennial Era." *Journal for the Education of Gifted Young Scientists*, 2019.
- Geertz, Clifford. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*. Komunitas Bambu, 2013.
- Hefner, Robert W. *Geger Tengger: Perubahan Sosial Dan Perkelaian Politik*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Joebagio, Hermanu. "Elite Tradisional dalam Pergumulan Sistem Religio Political Power." *Paramita: Historical Studies Journal* (2012).
- . "Politik Islam Dalam Pusaran Sejarah Surakarta." *Millah* 13, no. 1 (2013): Hermanu-Joebagio.
- Johns, Anthony. "Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism." *The southeast asian studies* (1993).
- Kumalasari, Intan, Darliana Sormin, and Muhammad Irsan Barus. "Celebrity 'Ulama': Contiguity Religion and Popular Culture." *Britain International of Humanities and Social Sciences (BioHS) Journal* (2019).
- Manzoor, Seema, and Nasreen Aslam Shah. "Highlighting the Importance of Women Sufis in Sindh." *Pakistan Journal of Gender Studies* (2018).
- Maruyama, Daisuke. "Sufism and Tariqas Facing the State." *Orient* 46, no. 0 (2011): 5–28.
- Moka, Sudheshna, Maneesha Pande, Monika Rani, Ruchi Gakhar, Madhur Mukesh Sharma, Jyoti Rani, Ashok N. Bhaskarwar, et al. "No 主観的健康感を中心とした在宅高齢者における健康関連指標に関する共分散構造分析Title." *Construction and Building Materials* 4, no. 1 (2015): 1–8.

- Murder, Niel. *Mistisisme Jawa: Ideologi Di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 1998.
- O'dell, Emily. "The Teaching, Practice, and Political Role Sufism in Dushanbe Title Viii Program" (n.d.).
- Papas, Alexandre. "The Sufi & the President in Post-Soviet Uzbekistan." *ISIM Review* 16 (2005): 38–39.
- Peacock, J. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in South-East Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Pinto, Paulo. "Dangerous Liaisons : Sufism and the State in Syria." *Syria* XIV (2003).
- Rais, Muhammad. "Wajah Islam di Bandar Jalur Sutera (Kajian Sejarah Sosial Pada Kesultanan Tidore-Maluku Utara)." *Al-Qalam* (2018).
- Robert Van Niel. *Munculnya Elite Modern Indonesia*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Ross. "The Age of the 'Socialist-Wahhabi-Nationalist Revolutionary': The Fusion of Islamic Fundamentalism and Socialism in Tatar Nationalist Thought, 1898–1917." *Genealogy* (2019).
- Rubaidi, Rubaidi. "Artikel Dinamika Urban Sufisme Di Indonesia: Continuity and Change Dalam Majelis Shalawat Muhammad Di Surabaya." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* (2017).
- . "Reorientasi Ideologi Urban Sufism Di Indonesia Terhadap Relasi Guru Dan Murid Dalam Tradisi Generik Sufisme Pada Majelis Shalawat Muhammad Di Surabaya." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* (2016).
- . "The Role of Urban Sufism of Shalawat Muhammad Assembly on Urban Middle Class Society." *Jurnal Ushuluddin* (2018).
- Sabki, Aishah, and Glenn Hardaker. "Memorisation and Learning in Sufi British Madrasahs." *Journal for Multicultural Education* (2019).
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo: Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*. Jakarta: Pustaka Iman, 2017.
- Takahashi, Kei. "Revaluating Tariqas for the Nation of Egypt." *Orient* (2011).
- Taufik Abdullah. *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Turner, Bryan S. "Agama Dan Teori Sosial." *Rangka-Pikir Sosiologi dalam Membaca Eksistensi Tuhan di antara Gelegar Ideologi-Ideologi Kontemporer*. Terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSoD (2003).
- Wakili, Haruna. "Institute for the Study of Islamic Thought in Africa (ISITA) Working Paper Series Islam and the Political Arena in Nigeria : The Ulama and the 2007 Elections." *Islam Zeitschrift Für Geschichte Und Kultur Des Islamischen Orients*, no. 09 (2009).
- Wolf, Richard K. "Razia Sultanova, from Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia." *Asian Ethnology* (2015).
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Yarosh, Oleg. " Globalization of Redemptive Sociality: Al-Ahbash and Haqqaniyya Transnational Sufi Networks in West Asia and Central-Eastern Europe ." *Journal of Eurasian Studies* (2019).
- Zain, Mahmud El. "Tribe and Religion in the Sudan." *Review of African Political Economy* (1996).
- Zainuddin Maliki. *Agama Priyayi: Makna Agama Di Tangan Elit Penguasa*. Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004.