

## TASAWUF TANPA TAREKAT: PENGALAMAN TURKI DAN INDONESIA

Akhmad Rizqon Khamami  
Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, Indonesia  
E-mail: rizqonkham@yahoo.com

**Abstract:** This article seeks to display a development of sufi without *ṭarīqah* in two countries, namely Turkey and Indonesia. In spite of the banning of sufi orders in Turkey, hitherto Sufism lingers in the Republic. Several sufi orders work in silent, but they do make contribution on the socio-political sphere of Turkey. On the other side, some Turkish sufi practitioners transform themselves into sufi without *ṭarīqah* as an adaptation to the secular state's strict policy on religion, such those as Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gülen. In Indonesia, Sufism has arisen conspicuously among the Salafi after for some times being lied down due to an accusation of being the source for backwardness of Muslim community. In turn, it is that sufi without *ṭarīqah* eventually take shape. Due to differing on socio-political condition and on intellectual debates of the both countries, the sufi without *ṭarīqah* leads to different ways in respective country. While Turkish sufi without *ṭarīqah* turn out to be a movement taking part in secular Turkey, sufi without *ṭarīqah* in Indonesia—particularly that of Salafi—tends to be a mode of self-entertaining for the sake of religious sensation.

**Keywords:** Sufism; sufi order; Turkey; Indonesia.

### Pendahuluan

Tasawuf kembali menjadi perbincangan hangat, karena tasawuf dianggap sebagai cara berislam alternatif di era kontemporer dan kosmopolitan. Anggapan ini berangkat dari kenyataan bahwa ternyata Islam “murni” yang didengungkan kelompok Salafi berujung pada lahirnya ketegangan dan benturan peradaban: serangan WTC 11 September 2001, terorisme, Taliban, ISIS, Bom Bali, Bom Perancis, Bom Brussell, penolakan humanisme dan anti-HAM, termasuk penentangan terhadap bentuk sosial era modern, dan sebagainya. Islam versi Salafi justru melahirkan permasalahan baru kemanusiaan.

Karena itu, Asghar Ali Engineer pernah menawarkan usulan bahwa problem tersebut dapat diselesaikan dengan cara menerima tasawuf dan nilai-nilai yang dikandungnya.<sup>1</sup> Pertanyaan lama kembali muncul, bukankah tasawuf pernah dituding sebagai biang kemunduran umat Islam dan sumber *bid'ah*?

Meskipun pernah dituduh seperti itu, fenomena yang mengagetkan ilmuwan sosial akhir-akhir ini adalah bahwa tasawuf ternyata tidak mati.<sup>2</sup> Justru tasawuf mengalami “kebangkitan” dan populer kembali.<sup>3</sup> Jika satu abad silam kelompok Salafi menolak tasawuf, Julia Day Howell justru menangkap adanya semangat bertasawuf di kalangan Salafi Indonesia sejak beberapa dekade terakhir—meskipun dengan bentuk baru yang cukup berbeda dari bentuk sebelumnya—yaitu bertasawuf tanpa tarekat. Kebangkitan tasawuf tersebut dapat dilihat pada sosok Buya Hamka hingga Arifin Ilham.<sup>4</sup> Bahkan Khozin berpendapat, semangat itu sesungguhnya sudah ada sejak era KH Ahmad Dahlan. Semangat bertasawuf ini disebut Khozin dengan istilah “tasawuf akhlaqi transformatif”, “tasawuf aktual”,<sup>5</sup> atau “sufi tanpa tarekat”.<sup>6</sup>

Jauh sebelum ketertarikan kelompok Salafi Indonesia terhadap tasawuf muncul, di berbagai belahan dunia Islam, penulis melihat dalam rentang satu abad terakhir muncul penyesuaian dari kalangan pengikut tasawuf sebagai tanggapan atas kritik dan serangan dari kelompok Modernis dan Salafi di pentas global. Tasawuf jenis baru ini dalam pandangan para reformis dari kalangan penganut tasawuf sendiri disebut dengan istilah “tarekat Muhammadiyah”. Tarekat ini berbeda dengan tarekat konvensional pada umumnya. Meskipun

---

<sup>1</sup> Lihat Asghar Ali Engineer, *On Developing Theology of Peace in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 2005).

<sup>2</sup> John O. Voll, “Contemporary Sufism and Current Social Theory”, dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam* (New York: I.B.Tauris, 2007), 281.

<sup>3</sup> Julia Day Howell dan Martin van Bruinessen, “Introduction”, dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam* (New York: I.B.Tauris, 2007), 1-16.

<sup>4</sup> Julia Day Howell, *Indonesia's Salafist Sufis* (Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2009).

<sup>5</sup> Khozin, *Muhammadiyah dan Rekonstruksi Spiritualitas Islam: Suatu Kajian Bentuk dan Praktek Tasawuf Muhammadiyah* (Malang: FAI-Universitas Muhammadiyah Malang, 2000), 59.

<sup>6</sup> Lihat Khozin, *Sufi Tanpa Tarekat: Praksis Keberagamaan Muslim Puritan* (Malang: Madani, 2013).

mereka menyebut diri bertarekat, namun berdasarkan karakteristik yang dimiliki, jenis tarekat ini bisa juga dimasukkan ke dalam kategori bertasawuf tanpa tarekat.

Menurut penulis, tasawuf tanpa tarekat merupakan fenomena yang menarik untuk dikaji, dan menggelitik penulis untuk menelusurinya lebih lanjut. Untuk itu, penulis akan mengupas hal tersebut dalam kertas kerja ini dengan melihat perkembangan di dua negara yang berbeda, yaitu Turki dan Indonesia. Pertimbangan penulis memilih dua negara ini, karena keduanya memiliki karakteristik yang hampir mirip, yaitu sama-sama bukan negara sebagai negara sekuler.<sup>7</sup> Pertanyaan yang ingin penulis gali, bagaimana bentuk dan gambaran tasawuf tanpa tarekat di kedua negara tersebut?

Tampaknya tasawuf tanpa tarekat di kedua negara ini memiliki sejarah perkembangannya sendiri-sendiri. Karena itu, jika pada akhirnya didapati perbedaan orientasi pada tasawuf tanpa tarekat di masing-masing negara, penulis berasumsi, karena dibentuk oleh kondisi sosial-politik yang berbeda dan perdebatan intelektual yang berbeda pula. Terlihat, tasawuf tanpa tarekat di Turki pada gilirannya cenderung menjadi gerakan sosial, sedangkan tasawuf tanpa tarekat di Indonesia—khususnya di kalangan Salafi—yang umumnya berasal dari sebuah gerakan sosial-keagamaan (Muhammadiyah), dalam rangka mencari *religious sensation*, lantas menjadi sarana *entertaining* (hiburan untuk diri sendiri).

### **Akar Tasawuf Tanpa Tarekat: Wacana Anti-Tasawuf**

Kajian tasawuf menarik minat para akademisi Barat. Ketertarikan ini muncul bersamaan dengan kontak bangsa Barat dengan dunia Islam, terutama pada era kolonialisme di awal abad kedelapanbelas. Era ini dianggap sebagai penanda dimulainya kajian tasawuf di kalangan akademisi Barat. Namun sejumlah ilmuwan menolak penetapan era tersebut sebagai masa permulaan kajian tasawuf di Barat—salah satunya Annemarie Schimmel—dengan alasan, karena kontak pertama bangsa Eropa dengan tasawuf sudah terjadi sejak abad pertengahan.<sup>8</sup> Terlepas dari perbedaan tersebut, kegairahan

<sup>7</sup> Untuk menangkap pengertian “sekuler” di mata penduduk masing-masing kedua negara, lihat Martin van Bruinessen, “Secularism, Islamism and Muslim Intellectualism in Turkey and Indonesia: Some Comparative Observations”, dalam Mirza Tirta Kusuma (ed.), *Ketika Makkah Menjadi Las Vegas: Agama, Politik dan Ideologi* (Jakarta: Gramedia, 2014), 5-11.

<sup>8</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (t.t.: the University of North Carolina Press, 1975) 7-8.

kajian terhadap tasawuf di kalangan akademisi Barat tampak mencolok pada era tersebut. Namun menariknya, kegarahan tersebut berbanding terbalik dengan fenomena yang terjadi di belahan dunia Islam—tasawuf ditolak.

Memasuki abad kesembilanbelas, penolakan terhadap tasawuf semakin gencar. Tasawuf ditentang oleh kelompok Salafi-Wahhabi dan Islam Modernis. Kedua kelompok ini mengkritik habis ajaran tasawuf. Semenjak Wahhabi menguasai Jazirah Arabia yang dilimpahi “anugerah” cadangan minyak sangat besar dan masuknya mesin cetak ke tangan kelompok Islam modernis, pemikiran mereka tersebar luas ke seluruh dunia. Semangat pemurnian agama kedua kelompok Islam ini mengguncang dunia tasawuf.

Sikap anti-tasawuf dua kelompok tersebut bermula sejak kemunculan Ibn Taymîyah (meninggal 1328).<sup>9</sup> Ibn Taymîyah mengkritik sejumlah praktik dan ajaran tasawuf karena dianggap tidak sesuai dengan ajaran al-Qur’ân dan sunnah Nabi. Salah satunya adalah ajaran panteisme. Meski begitu, sebagaimana direkam oleh Elizabeth Sirriyeh,<sup>10</sup> sejumlah ilmuwan—seperti Abdul Haq Ansari dan George Makdisi—menegaskan bahwa jika kita kaji pemikiran Ibn Taymîyah lebih mendalam, sesungguhnya ia tidak menentang tasawuf secara total. Menurut Abdul Haq Ansari, Ibn Taymîyah bisa menerima tasawuf asalkan ajarannya sejalan dengan al-Qur’ân dan Sunnah Nabi Muhammad. Ajaran tasawuf yang ia tolak adalah tasawuf yang menyimpang dari kedua tuntunan tersebut. Ibn Taymîyah mengkritik pandangan tokoh sufi yang bertentangan dengan ajaran Islam dan praktik tasawuf yang bertentangan dengan shari’ah, meliputi antara lain, al-Hallâj (meninggal 922), Ibn ‘Arabî (meninggal 1240), Şadr al-Dîn al-Qunawî (meninggal 1273), Ibn Sab’în (meninggal 1269) dan ‘Afif al-Dîn al-Tilimsânî (meninggal 1291). Sedangkan pemikiran tokoh-tokoh sufi selain mereka, masih bisa ia terima.<sup>11</sup>

Sosok Ibn Taymîyah merupakan sumber inspirasi bagi dua kelompok anti-tasawuf di atas. Salah satu tokoh anti-tasawuf yang dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Taymîyah adalah Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhâb (meninggal 1792). Pendiri gerakan Wahabi ini melangkah

---

<sup>9</sup> Elizabeth Sirriyeh, *Sufi and Anti-Sufi: The Defence: Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World* (London: Routledge Curzon, 2003), ix.

<sup>10</sup> *Ibid.*, xi.

<sup>11</sup> M. Abdul Haq Ansari, “Ibn Taymiyyah and Sufism”, *Islamic Studies*, Vol. 24, No. 1 (Spring, 1985), 2-3.

lebih jauh. Ia mentah-mentah menegasikan tasawuf, baik dari aspek ajaran maupun praktik ibadah. Penghormatan kepada wali, sebagai misal, ia kutuk sebagai syirik. Ia melakukan purifikasi Islam dengan hanya berpegang pada al-Qur'ân dan Sunnah. Menurut tokoh salafi ini, tasawuf tidak saja penuh dengan syirik, tetapi juga sebagai bukti masuknya unsur asing ke dalam Islam (*bid'ah*). Ibn 'Abd al-Wahhâb melihat cara beragama masyarakat di era hidupnya sebagai masa Jahilîyah. Masa itu bahkan dianggap lebih gelap dan lebih rusak dibanding masa Jahilîyah Nabi Muhammad.<sup>12</sup>

Sebagai reaksi atas serangan gerakan pemurnian Ibn 'Abd al-Wahhâb ini, muncul kelompok pembaru dari kalangan tasawuf. Di tangan mereka, tasawuf menjalani transformasi dari dalam. Tasawuf mulai mengadopsi semangat puritanisme meskipun dengan kadar yang berbeda dari Ibn 'Abd al-Wahhâb. Kelompok pembaru dari kalangan tasawuf ini mendorong masyarakat Muslim untuk kembali ke semangat berislam masa awal dengan cara merujuk langsung kepada Nabi Muhammad. Cara bertasawuf seperti ini mereka sebut sebagai "tarekat Muhammadiyah". Model ini secara langsung menempatkan Nabi Muhammad sebagai sentral ritual keagamaan mereka. Kelak cara ini dipakai kalangan muda Bâ'alawî di Indonesia menyusul pudarnya prestise kelompok habib pada awal era reformasi sebagai cara menarik simpati kalangan muda Salafi Indonesia.<sup>13</sup>

Salah satu penggagas tarekat Muhammadiyah, Muhammad Sanusi, misalnya, menisbatkan ajarannya langsung kepada sosok Nabi. Ia mendorong para pengikutnya untuk selalu mengingat kemuliaan akhlak Nabi Muhammad. Pengikutnya disarankan untuk berusaha meniru cara hidup Nabi dalam segala hal. Sebagai bentuk kecintaan, mereka disarankan untuk memperbanyak bacaan shalawat. Bahkan diyakini, ketika hati seseorang sedang hanyut dalam perenungan pada sosok "Muhammad", tidak mustahil orang tersebut akan mampu melihat Nabi dalam keadaan fisik. Hubungan langsung dengan Nabi ini menjadikan kelompok pengkritik tasawuf "tidak berkutik" karena referensi diarahkan langsung ke sumber pemilik otoritas, yaitu Nabi Muhammad.

Di tempat lain, sejumlah tokoh Islam modernis seperti Jamâl al-Dîn al-Afghânî (meninggal 1897), Muḥammad 'Abduh (meninggal

<sup>12</sup> Sirriyeh, *Sufi and Anti-Sufi*, 1-26.

<sup>13</sup> Ismail Fajrie Alatas, *Securing Their Place: The Ba'alawi, Prophetic Piety and the Islamic Resurgence in Indonesia* (Tesis--National University of Singapore, 2009), 74-105.

1905) dan Muḥammad Rashîd Riḍâ (meninggal 1935), juga memiliki pemikiran yang sama dengan Ibn ‘Abd al-Wahhâb dalam penolakan tasawuf. Berbeda dari Ibn ‘Abd al-Wahhâb, mereka mengutuk tasawuf dengan alasan karena dianggap sebagai penghalang kemajuan Islam dalam menyaingi bangsa Barat yang telah menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi terlebih dahulu. Afghânî dan ‘Abduh mengatakan bahwa tasawuf tidak sejalan dengan semangat penggunaan rasio.<sup>14</sup> Mereka mengutuk tasawuf sebagai akar dari kemunduran Islam, sumber lemahnya umat, dan sebagai biang keterbelakangan masyarakat Muslim. Selain itu, tasawuf juga dianggap melahirkan faktor-faktor penghambat kemajuan lainnya: pandangan hidup fatalisme, tidak aktif dalam menghadapi realitas hidup, serta terlalu mementingkan akhirat sehingga menarik diri dari kehidupan sosial.

Melihat serangan kelompok di atas, sejumlah ilmuwan, antara lain Arthur Arberry, Clifford Geertz dan Ernest Gellner—untuk menyebut beberapa nama saja—meramalkan kematian tasawuf. Mereka menyatakan bahwa tasawuf akan hilang dari muka bumi. Walaupun masih bertahan, ujar Gellner, tasawuf hanya tersisa di pedesaan dan di daerah yang terbelakang.<sup>15</sup> Alasan yang dimunculkan sederhana, bahwa semangat untuk menjadi modern dengan mengadopsi cara hidup rasional—sebagaimana dianut kelompok Islam Modernis—akan menggerus tasawuf hingga ke akar-akarnya. Menurut teori rasionalisasi Weber yang mereka jadikan sebagai alat baca, tasawuf akan tersingkir dari suatu daerah manakala masyarakat di daerah tersebut telah berubah menjadi rasional. Tasawuf klasik yang mempercayai wali dengan segala karomahnya akan kehilangan gaung di tengah masyarakat seperti itu.<sup>16</sup>

Trimingham meramalkan bahwa masuknya pemikiran sekuler—berikut perubahan sosial yang menyertainya—menyebabkan aspek mistik tasawuf akan memudar. Meskipun Islam sebagai agama masih tetap dianut, tetapi hanya didasarkan pada pertimbangan atas implikasi sosial dan kulturalnya saja. Sedangkan kekuatan spiritual melemah. Kehidupan akhirat tidak lagi menjadi tujuan utama. Tarekat diyakini hanya sebagai kendaraan, bukan substansi dari kehidupan mistik

---

<sup>14</sup> Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*, 94.

<sup>15</sup> Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London and New York: Routledge, 1992).

<sup>16</sup> Howell dan van Bruinessen, “Introduction”, 8.

tasawuf. Bersamaan dengan memudarnya mistik tasawuf sebagai akibat masuknya pemikiran sekuler, maka tarekat pun ikut memudar.<sup>17</sup>

Sejak adanya serangan kelompok Modernis, kalangan tasawuf berbenah diri. Semangat pembaruan dalam bidang sosial dan politik muncul dalam tubuh tasawuf. Tarekat disesuaikan dengan kondisi zaman. Selain itu, tarekat diperbarui agar mampu bersaing dengan gerakan anti-sufi. Penyelewengan dan penyimpangan ajaran Islam dalam tubuh tasawuf dibersihkan.<sup>18</sup> Pembaruan ini dimaksudkan agar tarekat menjadi motor penggerak sosial, serta terlibat aktif dalam kehidupan bermasyarakat. Secara umum, karakteristik yang dapat kita amati pada era tersebut antara lain: purifikasi tasawuf dengan mendasarkan pada perilaku Nabi dan menjadikan tasawuf sebagai gerakan perlawanan menentang kolonial Barat. Menurut Fazlur Rahman, perkembangan tasawuf seperti ini disebut dengan istilah “Neo-Sufism”.<sup>19</sup> Seorang tokoh sufi dari Maroko, ‘Arabî Darqawî (meninggal 1823), misalnya, menyuntikkan energi segar ke dalam tarekat Shâdhiliyah dengan penekanan pada aspek amaliah yang berorientasi praksis.<sup>20</sup>

Muṣṭafâ Bakrî (meninggal 1749) melakukan pembaruan dalam tarekat Khalwatîyah. Anggota tarekat ini kelak terlibat aktif dalam pergolakan sosial dan politik di masing-masing negara. Misalnya, pengikut tarekat ini memainkan peran penting dalam “Revolusi Urabi” di Mesir pada tahun 1879 hingga 1882. Kelompok pengikut tarekat Khalwatîyah ini awalnya memprotes penjajah Inggris karena pajak yang terlalu tinggi dan gaji buruh yang tidak dibayarkan. Sikap kritis tokoh-tokoh tarekat ini dalam membaca perputaran sosial dan ekonomi masyarakat, di kemudian hari, menjadi gerakan protes hingga meluas menjadi gerakan berskala nasional. Tarekat ini pada gilirannya

---

<sup>17</sup> J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: The Clarendon Press, 1971), 249.

<sup>18</sup> Elizabeth Sirriyeh, “Sufi Thought and Its Reconstruction”, dalam Suha Taji-Farouki dan Basheer M. Nafi (eds.), *Islamic Thought in The Twentieth Century* (New York: I.B. Tauris, 2004), 114.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 207-208.

<sup>20</sup> Lihat Abdelilah Bouasria, *Sufism and Politics in Morocco: Activism and Dissent* (New York: Routledge, 2015).

menjadi penggerak perlawanan menentang tentara kolonial Inggris di Mesir.<sup>21</sup>

Mawlânâ Khâlid (meninggal 1827) melakukan pembaruan dalam tubuh tarekat Naqshabandiyah. Ia mengikuti jejak Ahmad Sirhindi dari India yang menekankan aspek sharî'ah. Tarekat ini menyebar dengan cepat ke Chechnya, Dagestan, dan wilayah Kaukasus. Di wilayah ini kelak tarekat Khâlidîyah menjadi motor penggerak perlawanan terhadap penguasa Rusia. Imam Shâmil (meninggal 1859)—salah satu tokoh kunci perlawanan terhadap Rusia—adalah shaykh mursyid tarekat Khâlidîyah.<sup>22</sup>

Aḥmad b. Idrîs (meninggal 1837) melakukan pembaruan dalam tubuh tarekat Shâdhilîyah. Pembaruannya terfokus pada upaya menghidupkan kembali Sunnah dan amaliyah Nabi. Kesalehan, ibadah, mempelajari agama dan mengikuti Sunnah merupakan ajaran dasar yang dikembangkan oleh Ibn Idrîs. Ia menyeru untuk menghidupkan kembali ijtihad. Ia mengkritik sikap taqlid buta terhadap salah satu mazhab. Ajarannya terpusat pada pengajaran moral dan spiritual. Langkah radikal yang ia tempuh adalah menjadikan tarekat ini sebagai penggerak kehidupan sosial. Ia menyebarkan murid-muridnya ke seluruh dunia untuk membawa misi sosial ini.<sup>23</sup>

Salah satu murid Ibn Idrîs yang terkenal adalah Muḥammad Sanûsî (meninggal 1859). Ia melakukan pembaruan dalam tarekat yang dianutnya. Ia dikenal sebagai pendiri tarekat Sanûsîyah. Tarekat ini tersebar di Libya dan Afrika Utara. Pembaruan dalam tarekat ini dipicu oleh keprihatinan atas mundurnya dunia Islam dan menipisnya spiritualitas masyarakat Muslim. Tarekat ini menyuntikkan kesadaran tentang pentingnya persatuan dan integritas politik bersama. Tarekat Sanusi melancarkan perlawanan terhadap pasukan Italia di Libya, Inggris di Mesir dan Perancis di Aljazair.

Aḥmad Tîjânîyah (meninggal 1815) melakukan pembaruan melalui tarekat Tîjânîyah di Aljazair. Lewat tarekat ini, ia juga memfokuskan

---

<sup>21</sup> Lihat Juan R. I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement* (Kairo: The American University in Kairo Press, 1999).

<sup>22</sup> Lihat Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* (Oxon: Frank Cass dan Co. Ltd., 2004); Lihat juga Muhammad Hamid, *Imam Shamil: The First Muslim Guerrilla Leader* (Kuala Lumpur: The Other Press and Islamic Book Trust, 2007).

<sup>23</sup> Lihat R. S. O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Illinois: Northwestern University Press, 1990).

diri pada pembaruan pada bidang sosial. Ia mendorong pengikutnya untuk tidak meninggalkan dunia (zuhud), terlibat dalam kehidupan sosial dan masyarakat. Ia mengajak pengikutnya untuk senantiasa bersyukur. Ia sendiri hidup dengan makmur. Setelah Aḥmad al-Tijânî wafat, tarekat Tijânîyah menyebar ke seluruh dunia.

Di belahan bumi lain, penolakan terhadap tasawuf muncul dari kelompok beraliran modernis-sekuler. Salah satunya adalah Kemal Atatürk. Bapak pendiri negara Turki modern ini melarang tarekat secara total pada tahun 1925. Ia tidak memberi ruang sedikit pun kepada tasawuf. Selain karena faktor politik, pelarangan ini terkait dengan pilihan Kemal pada pandangan rasional dan positivistik dalam membangun Republik Turki. Tasawuf dan tarekat dianggap sebagai penghalang ketika ingin membangun Turki menjadi negara yang maju dan modern. Maka, ikut salah satu tarekat dianggap sebagai tindakan kriminal. Akibatnya, seperti diperlihatkan tarekat Naqshabandîyah, Badî' al-Zamân Sa'îd al-Nursî dan Fethullah Gülen, tasawuf dan tarekat di Turki mengalami transformasi. Berikut ini paparan mengenai pergolakan tasawuf di era Ottoman hingga pembubaran lembaga tarekat di Republik Turki, serta transformasi dalam tubuh tarekat dan dunia tasawuf di kemudian hari.

### **Pengalaman Turki**

Bagi masyarakat Ottoman, tasawuf merupakan denyut nadi keagamaan. Muslim Ottoman membangun kesalehan individu dengan mengikuti salah satu tarekat. Fenomena ini dapat ditemui secara merata di hampir semua wilayah Kesultanan Ottoman, dari Anatolia hingga Balkan. Pada era Ottoman, sosok ulama selalu identik sebagai tokoh tasawuf. Pemikiran tasawuf menjadi bagian dari kultur masyarakat. Meski begitu, menariknya, sejumlah orang menganggap diri mereka sebagai penganut tasawuf kendati tidak mengikuti salah satu tarekat.

Ada beragam aliran tarekat di Kesultanan Ottoman. Salah satu tarekat yang paling menonjol adalah tarekat Naqshabandîyah. Sosok terpenting gerakan Naqshabandîyah di Kesultanan Ottoman adalah Mawlânâ Khâlid (meninggal 1827). Di bawah Khâlid, tarekat ini tidak menjauhkan diri dari keramaian dunia. Mereka justru berusaha mempengaruhi orang-orang yang ada di pusat kekuasaan untuk mengikuti ajaran Islam. Hubungan antara penguasa Ottoman dan pemimpin Naqshabandîyah terjalin dengan baik. Menjaga supremasi sharî'ah di tengah masyarakat merupakan misi utama tarekat ini. Jika

shari'ah sudah tegak, maka kebaikan di masyarakat dapat dibenahi, begitu juga perilaku para pemimpin dan jajaran di bawahnya. Kesalahan seorang Muslim dapat dijaga melalui kesalahan para pemimpinnya. Pandangan ini kemudian diturunkan kepada generasi Naqshabandiyah berikutnya.<sup>24</sup>

Memasuki abad kesembilanbelas, negara-negara Eropa menjalin hubungan diplomatik dan perdagangan dengan Kesultanan Ottoman. Di saat terjadi kontak dengan bangsa Eropa tersebut, masyarakat Ottoman melihat bangsa Barat telah mencapai kemajuan dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Sementara sejumlah kesultanan Islam justru terlihat melemah, antara lain: Kesultanan Ottoman di Turki, Kerajaan Safavid di Iran dan Kerajaan Mughal di India. Bahkan Kesultanan Ottoman diibaratkan seperti “orang jompo” yang sudah kehilangan energi. Kultur keilmuan di dunia Islam tidak lagi bergairah. Para sarjana Muslim masa itu sudah merasa puas dengan hanya memberi komentar (*sharh*) atau meringkas (*talkhîs*) karya-karya terdahulu. Mereka tidak memberi sumbangan pengetahuan baru (*contribution to knowledge*). Praktik perdukunan marak terjadi di tengah masyarakat dengan tokoh-tokoh sufi sebagai dukunnya. Tasawuf menjadikan masyarakat Muslim sama sekali tidak rasional. Tarekat terjebak hanya menjadi ritual keagamaan yang penuh dengan takhayul. Kondisi buruk ini diyakini berasal dari satu muara, ajaran tasawuf.

Kondisi ini memaksa para tokoh-tokoh tasawuf di Kesultanan Ottoman untuk segera melakukan reformasi. Akan tetapi, berbeda dari rekan-rekan mereka di dunia Arab, tokoh-tokoh Muslim Ottoman pada abad kesembilanbelas tidak semata-mata mengajak kembali kepada “Islam murni” dan mengikuti secara utuh *al-salâf al-ṣâliḥ*, tetapi melihat kemunduran dunia Islam disebabkan oleh lemahnya ilmu pengetahuan dan kurangnya manajemen modern pada organisasi tarekat, terutama pada pengelolaan *zâwîyah*. Mereka meyakini, pembaruan dalam tubuh tarekat mutlak diperlukan. *Zâwîyah* harus diatur dengan menggunakan manajemen modern seperti *monitoring* dan *evaluasi*, pendirian lembaga pengawas dan seterusnya. Pengelolaan *zâwîyah* diawasi oleh tim inspektur dari negara. Diharapkan cara ini akan merubah wajah tarekat menjadi lebih efektif.

---

<sup>24</sup> M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), 135-136.

Semangat pengorganisasian ini muncul seiring proyek restrukturisasi Ottoman terhadap madrasah.<sup>25</sup>

Pada tahun 1826 pasukan elite negara, Janissary memberontak. Sebagai reaksi, Sultan Mahmud II membubarkan pasukan Janissary dan membatasi gerak tarekat Bektashi yang dianut personil pasukan elite ini. Sultan mengeluarkan dekrit pada tahun 1836, berisi tentang keharusan setiap penganut tarekat Bektashi untuk memakai pakaian khusus yang menandai ciri khas tarekat tersebut.<sup>26</sup> Dekrit ini secara perlahan berdampak pada tarekat lain. Seiring dengan perjalanan waktu, praktik tasawuf dan tata etikanya berubah. Identitas setiap tarekat dan penganutnya akhirnya harus tercatat secara detil dalam administrasi negara, begitu juga pakaian yang dikenakan masing-masing tarekat.

Pada tahun 1908, kelompok Turki Muda melakukan oposisi terhadap Sultan Abdulhamid II. Mereka menuntut pemberlakuan konstitusi yang menjamin kebebasan berpolitik seluruh penduduk Kesultanan Ottoman. Sikap kelompok tarekat terpecah, beberapa tarekat mendukung Sultan, sementara sebagian besar lainnya mendukung penerapan konstitusi 1908 dan gerakan Turki Muda. Penentangan terhadap Sultan dan pemberian dukungan terhadap konstitusi 1908 dari kelompok tarekat ini disebabkan karena Abdulhamid II mengekang kelompok tarekat yang selama ini menguasai daerah pedalaman Turki. Apalagi Abdulhamid II membuang sejumlah tokoh tarekat ke pengasingan. Bahkan tokoh-tokoh Naqshabandiyah—sebuah tarekat yang dikenal mendukung Abdulhamid saat melawan Turki Muda—ikut dibuang. Sekembali dari pembuangan, tokoh-tokoh Naqshabandiyah tersebut—salah satunya Shaykh Safvet, seorang shaykh mursyid tarekat—berbalik mendukung gerakan konstitusi dan menyokong Turki Muda, dan menentang Sultan Abdulhamid. Kelak pada saat Shaykh Safvet menjabat sebagai anggota dewan, pada tahun 1924 ia mendukung penghapusan khalifah dan pengusiran seluruh keluarga dinasti Ottoman dari Turki.<sup>27</sup> Shaykh Safvet adalah salah satu mursyid tarekat yang aktif sebagai editor majalah *Tasavvuf* dan ketua *Meclis-i Mesayih* (organisasi perkumpulan mursyid tarekat).

<sup>25</sup> Brian Silverstein, *Islam and Modernity in Turkey* (New York: Palgrave MacMillan, 2011), 72.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 77-81. Penjelasan lebih lengkap pada *ibid.*, 58-61.

Pada tahun 1923 Republik Turki resmi berdiri. Pada awalnya, Kemal Ataturk tidak memusuhi tarekat. Ia justru bekerjasama dengan kelompok tarekat dalam memobilisasi massa untuk mendukung program kerja pemerintahannya. Pada tanggal 3 Maret 1924, penguasa sekuler menghapus Kementerian Syariah dan Waqaf, lalu mendirikan Kementerian Urusan Agama. Kementerian Syariah dan Waqaf hanya berumur empat tahun terhitung sejak berdiri pada tahun 1920. Kementerian ini dibubarkan segera setelah diketahui Shaykh al-Islam bersekongkol dengan pasukan Barat menentang gerakan nasionalis. Semenjak Kementerian Urusan Agama berdiri, segala urusan tentang pengangkatan dan pemberhentian imam, khatib, penceramah, muazzin, shaykh mursyid dan pengelola *zâwîyah* diatur oleh negara. Shaykh mursyid dianggap sebagai pegawai pemerintah. Mereka digaji oleh negara. Tradisi ini merupakan kelanjutan dari tradisi Kesultanan Ottoman sebelumnya. Namun pengakuan negara terhadap shaykh mursyid dan *zâwîyah* tidak berumur panjang.<sup>28</sup>

Perubahan penting terjadi sejak Shaykh Said al-Kurdi melancarkan pemberontakan terhadap pemerintah ultra-sekuler Kemal Ataturk pada tanggal 6-7 Maret 1925. Shaykh Sa'îd al-Kurdi adalah tokoh tarekat Naqshabandiyah dari wilayah Kurdi. Pemberontakan ini dipicu oleh pembubaran khalifah. Kemal marah dan bereaksi keras. Ia menggunakan pendekatan tangan besi. Pasukan Said dibombardir oleh pasukan Kemal. Pasukan Sa'îd dipukul mundur. Semua orang yang terlibat dalam pemberontakan ini ditangkap. Sa'îd dihukum mati.<sup>29</sup>

Kemarahan Kemal berlanjut, ia berencana menutup *zâwîyah* dan melarang tarekat. Pada bulan September 1925 pemerintah Kemal mengajukan undang-undang penutupan *zâwîyah*. Usulan ini menjadi perdebatan sengit di Parlemen.<sup>30</sup> Akhirnya, pada tanggal 30 November 1925 secara resmi negara menghapus *zâwîyah* dan melarang tarekat. Panggilan seperti *shaykh*, *hoca* dan *baba* yang selama ini diperuntukkan bagi tokoh-tokoh tasawuf dilarang. Pakaian jubah dan imamah tidak diperbolehkan kecuali oleh pejabat seperti imam dan mufti yang sedang bertugas. *Zâwîyah* yang memiliki masjid, dirubah

<sup>28</sup> Brian Silverstein, "Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline", dalam Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam* (New York: I.B. Tauris, 2007), 46.

<sup>29</sup> Lihat Robert W. Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925* (Texas: University of Texas, 1989).

<sup>30</sup> Silverstein, "Sufism and Modernity", 47.

menjadi hanya sebagai masjid. *Zâwîyah* yang tidak difungsikan sebagai masjid diubah menjadi sekolah. *Zâwîyah* yang tidak berfungsi sama sekali, akan dilelang. Hasil penjualan dimasukkan ke dalam kas negara untuk pendidikan nasional.<sup>31</sup>

Pelarangan tersebut—menurut hemat penulis—berangkat dari ketakutan Kemal bahwa tarekat diyakini bisa menggerakkan massa dan mempunyai kekuatan untuk menentang rezim penguasa Republik Turki yang baru berdiri seperti terlihat dalam pemberontakan Sa'îd di atas. Padahal sebelum pelarangan Kemal dikeluarkan, tarekat memainkan peran penting dalam kehidupan sosial, politik dan ekonomi Kesultanan Ottoman. Pertimbangan lain, kelompok nasionalis meyakini bahwa ajaran tasawuf, tarekat dan *zâwîyah* berisi penuh dengan takhayul, menghambat kemajuan dan menghalangi masyarakat untuk menjadi rasional. Persoalan takhayul dan tidak rasional ini menjadi perdebatan sengit di era akhir Kesultanan Ottoman.

Di tengah atmosfer sekuler dan represi negara Turki seperti di atas, tarekat mengalami transformasi. Berbeda dari negara-negara Arab, Turki memiliki cara tersendiri dalam menghadapi rezim sekuler Kemal. Masyarakat Turki tidak menggunakan cara kekerasan model Salafi, Wahabi maupun al-Ikhwân al-Muslimûn dalam menyikapi berdirinya Republik Turki yang sekuler menyusul keruntuhan Kesultanan Ottoman. Masyarakat Turki tidak menyokong model revolusi negara-negara Arab. Turki berhasil menjawab problem sekularisme Kemalis dengan menggunakan pendekatan tasawuf yang telah berabad-abad mengakar dalam masyarakat Turki, baik melalui jalur kultural maupun jalur politik.<sup>32</sup>

Setelah pemberontakan Sa'îd gagal melawan pemerintah sekuler yang kemudian dilanjutkan dengan pelarangan tarekat,<sup>33</sup> Naqshabandîyah merubah strategi. Tarekat ini memutuskan untuk mengundurkan diri dari panggung politik. Mereka menghilang dari arena publik. Semua praktik tasawufnya dikerjakan secara sembunyi-sembunyi. Aktivitasnya dipindah ke masjid. Mereka “membungkus” diri sebagai jemaah masjid. Semua aktivitas ini dapat berlangsung dengan tenang, karena Naqshabandîyah—terutama cabang Khâlîdî—

<sup>31</sup> Silverstein, *Islam and Modernity*, 85-86

<sup>32</sup> Lihat Ugur Komecoglu, “Islamism, Post-Islamism, and Civil Islam”, *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 16 (2014), 16-32.

<sup>33</sup> Menurut catatan Hakan Yavuz, antara tahun 1924-1938 terjadi 18 kali pemberontakan. Yavuz, *Islamic Political Identity*, 139.

mampu memolakan zikir agar tidak tampak dari luar dan tidak terlembaga sebagai ritual keagamaan.<sup>34</sup>

Meskipun tidak ada data statistik yang bisa dijadikan pegangan untuk melihat seberapa banyak penduduk Turki yang ikut tarekat, namun tarekat di Turki masih menjalankan fungsinya secara “sembunyi-sembunyi”, terutama tarekat Naqshabandiyah cabang Khâlîdî. Tarekat ini memainkan peran penting dalam transformasi negara Turki dari negara yang ultra-sekuler menjadi negara yang pro-Islam pada tahun 1950-an, dan kembali memberi warna pada politik nasional sejak era multi-partai hingga saat ini.<sup>35</sup> Naqshabandiyah menyumbang kader-kader terbaik dalam dunia politik seperti Necmettin Erbakan dan Erdoğan.<sup>36</sup>

Meskipun secara resmi tarekat masih dilarang, dan baru mengalami kelonggaran pada tahun 1980-an, sejumlah tarekat berani tampil ke permukaan dan memperoleh pengikut yang lebih banyak dibanding masa sebelumnya. Agar dianggap resmi, tarekat tersebut mengadopsi bentuk organisasi yang dapat diterima negara seperti yayasan atau asosiasi kultural.<sup>37</sup> Hakan Yavuz menangkap, tarekat Naqshabandiyah selanjutnya menjadi dasar kemunculan empat gerakan Islam di Turki sejak tahun 1970-an. Salah satunya adalah gerakan Nurcu.<sup>38</sup> Nurcu adalah gerakan Islam yang didirikan oleh Badî‘ al-Zamân Sa‘îd al-Nursî.<sup>39</sup>

### **Said Nursi dan Tasawuf tanpa Tarekat**

Jika kita mengikuti pendapat Serif Mardin, dikatakan bahwa Badî‘ al-Zamân Sa‘îd al-Nursî lahir di tengah keluarga penganut tasawuf. Ayahnya adalah pengikut tarekat Naqshabandiyah. Warna pemikiran tasawuf al-Nursî dibentuk oleh lingkungan dan tradisi Naqshabandiyah.<sup>40</sup> Berbeda dari Mardin, Zeynep A. Kuru dan Ahmet

---

<sup>34</sup> Ibid., 139-40.

<sup>35</sup> Ibid., 140-8.

<sup>36</sup> Svante E. Cornell dan M. K. Kaya, “Political Islam in Turkey and the Naqshabandi-Khalidi Order”, *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 19 (September 2015), 39-62.

<sup>37</sup> van Bruinessen, “Secularism, Islamism and Muslim”, 13.

<sup>38</sup> Yavuz, *Islamic Political Identity*, 11.

<sup>39</sup> M. Hakan Yavuz, “Islam in the Public Sphere: The Case of the Nur Movement”, dalam M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito (eds.), *Turkish Islam and Secular State* (New York: Syracuse University Press, 2003), 1-18.

<sup>40</sup> Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey* (New York: SUNY Press, 1989), 54-60.

T. Kuru berpendapat bahwa warna tasawuf dalam pemikiran Nursi tidak semata-mata dipengaruhi Naqshabandîyah, tetapi dipengaruhi oleh beragam tokoh sufi, seperti Shaykh ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî (meninggal 1166), Jalâl al-Dîn al-Rûmî (meninggal 1273), Bahâ’ al-Dîn al-Naqshabandîyah (meninggal 1390), Ahmad Sirhindi (meninggal 1624) dan Khâlîd al-Baghdâdî (meninggal 1827).<sup>41</sup> Al-Nursî mengutip pendapat tokoh-tokoh sufi tersebut dalam tulisannya. Bahkan saat mengalami kegoncangan batin menjelang perubahan dari fase “Old Said” menjadi “New Said”, al-Nursî menemukan obat penyembuh dari buku karangan ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî dan Ahmad Sirhindi.

Meski begitu, al-Nursî menyatakan dengan tegas bahwa ia bukan pengikut salah satu tarekat. Mursyid utama yang ia anut—tandas al-Nursî—bukanlah tokoh-tokoh sufi di atas, tetapi hanyalah al-Qur’ân. Jika pandangan konvensional mengatakan bahwa jalan menuju hakikat haruslah melalui tarekat, al-Nursî justru mengatakan: jalan menuju hakikat cukup melalui al-Qur’ân dan mengikuti perilaku Nabi Muhammad.<sup>42</sup> Karakteristik ini bisa dipakai untuk menggambarkan model tasawuf yang dianut al-Nursî, yaitu bertasawuf tanpa tarekat.

Pertanyaan yang muncul, meskipun al-Nursî bertasawuf, mengapa ia meminggirkan tarekat? Untuk menjawab pertanyaan ini ada baiknya kita melihat konteks sejarah yang melingkupinya. *Pertama*, al-Nursî hidup di era di mana sedang berlangsung perdebatan sengit yang cenderung menghakimi tarekat sebagai sumber kemunduran Islam. *Kedua*, al-Nursî tumbuh di tengah suasana politik yang tidak menguntungkan, di mana Kemal melarang tarekat dan *zâwîyah*. *Ketiga*, al-Nursî tumbuh di era saat Kesultanan Ottoman sedang gencar mengadopsi sains. Bersamaan proses pembaruan di Kesultanan tersebut, kaum intelektual pengikut filsafat materialisme menyerang keras ajaran Islam. Mereka menggugat sendi-sendi keimanan agama. Al-Nursî melihat filsafat materialisme menjadi ancaman serius bagi keberadaan iman. Serangan materialisme ini hanya dapat dipatahkan oleh pendekatan agama yang rasional, bukan sekadar olah rasa seperti tarekat.

Barangkali, al-Nursî meninggalkan tarekat agar terbebas dari represi yang dilakukan rezim Kemalis. Meski begitu, tokoh pendiri

<sup>41</sup> Zeynep Akbulut Kuru dan Ahmet T. Kuru, “Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi’s Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 19, No. 1 (Januari 2008), 105.

<sup>42</sup> Ibid.

gerakan Nurcu ini beserta pengikutnya mengalami penindasan. Bagi penguasa Republik Turki masa itu, tarekat dan gerakan Nurcu dianggap ancaman bagi keberlangsungan pemerintahan sekuler. Jika kalangan tarekat ditindas karena tarekat merupakan institusi yang terlarang, sedangkan Nurcu ditindas atas tuduhan sedang membentuk tarekat. Al-Nursî mengalami represi politik di tangan rezim Kemalis, beberapa kali ia dipenjara dan dibuang. Akibat represi tersebut, pengikut al-Nursî—dalam batas tertentu—menarik diri dari ruang publik meskipun mereka masih tetap menjalin hubungan dengan al-Nursî, menyebarkan karya Nursi *Risale-i Nur* dan membuat jaringan luas pembaca buku ini secara diam-diam. Aktivitas tersembunyi ini pada tahap selanjutnya menjadi sebuah gerakan sosial yang dikenal dengan istilah “Gerakan Nurcu”.<sup>43</sup>

Menjawab kelompok yang menyatakan “barangsiapa yang tidak memiliki guru spiritual dalam bertasawuf, maka gurunya adalah setan”, al-Nursî menegaskan bahwa guru yang bisa dipakai adalah dengan menjadikan buku *Risale-i Nur* sebagai guru dan petunjuk spiritual. Nursi menyatakan, kita adalah murid-murid *Risale-i Nur*. Ia sendiri mengakui bahwa dirinya adalah murid dari *Risale-i Nur*. Ia mendorong para pengikutnya untuk selalu berpegang teguh pada *Risale-i Nur*. Hingga saat ini, pengikut Nurcu menganggap *Risale-i Nur* sebagai pegangan hidup. Pusat dari gerakan ini kemudian bukan lagi sosok al-Nursî, tetapi buku *Risale-i Nur*.<sup>44</sup> Karena itu Hakan Yavuz menyebut kelompok al-Nursî (Nurcu) sebagai komunitas yang berbasis tekstual (*Textual Communities*).<sup>45</sup> Buku *Risale-i Nur* menjadi dasar kekokohan gerakan Nurcu.

Sesungguhnya al-Nursî tidak meninggalkan tasawuf sama sekali. Hanya saja, ia tidak mengambil tarekat sebagai sebuah lembaga. Ia hanya mengambil nilai spiritualnya saja. Meskipun tidak menganut salah satu tarekat, al-Nursî tetap mengapresiasi ajaran tasawuf selama masih dalam koridor al-Qur’ân dan Sunnah Nabi. Sebagai sosok yang menjunjung tinggi sharî’ah, mengutamakan al-Qur’ân dan menjadikan Nabi sebagai *role model*, maka al-Nursî dapat dimasukkan ke dalam kategori pengikut “tarekat Muhammadiyah”. Seperti disebut di muka,

---

<sup>43</sup> Afsal V.V. *Islamic Thought in India and Turkey: A Comparative Study of Shaykh Ahmad Sirhindi and Bediüzzaman Said Nursi* (Disertasi--New Delhi: Jawaharlal Nehru University, 2015), 217-222.

<sup>44</sup> Metin Karabasoglu, “Text and Community: An Analysis of the *Risale-i Nur* Movement”, dalam Ibrahim M. Abu Rabi, *Islam at the Crossroads* (2003), 275.

<sup>45</sup> Yavuz, “Islam in the Public Sphere”, 13-15.

mengikuti “tarekat Muhammadiyah” dapat dikatakan sebagai bertasawuf tanpa tarekat. Setelah al-Nursî mangkat, gerakan Nurcu terfragmentasi menjadi sejumlah cabang gerakan. Salah satu cabang Nurcu adalah *Gülen Movement* yang didirikan oleh Fethullah Gülen.<sup>46</sup>

### **Fathullah Gülen dan Tasawuf tanpa Tarekat**

Sejumlah ilmuwan menyebut Fathullah Gülen adalah seorang penganut tasawuf. Greg Barton menyatakan bahwa hampir semua aspek pemikiran Gülen dipengaruhi oleh ajaran tasawuf yang menekankan pada kebersihan niat dan kejernihan hati.<sup>47</sup> Elizabeth Özdalga menegaskan bahwa tradisi tarekat Naqshabandiyah merupakan rujukan utama pemikiran Gülen.<sup>48</sup> Sedangkan Kim menyatakan bahwa tasawuf Gülen lebih banyak diwarnai oleh Said Nursi.<sup>49</sup> Hal senada juga diutarakan Saritoprak yang menyatakan bahwa Nursi memberi pengaruh besar pada Gülen.<sup>50</sup>

Persamaan yang tampak pada Nursi dan Gülen adalah bahwa keduanya menerima tasawuf, namun keduanya sama-sama menyingkirkan tarekat. Di mata Gülen, tasawuf berbeda dengan tarekat; tasawuf adalah inti ajaran Islam, sedangkan tarekat merupakan produk sejarah. Bentuk tasawuf Gülen, bukan dengan mengamalkan ritual salah satu tarekat, tetapi mengamalkan cara hidup Nabi Muhammad. Gülen menganggap Nabi adalah sosok sempurna yang patut dicontoh. Konsep Gülen ini—menurut hemat penulis—tidak berbeda dari konsep “tarekat Muhammadiyah” seperti pembahasan sebelumnya.

Gülen tidak memisahkan tasawuf dari shari‘ah. Tasawuf tidak boleh bertentangan dengan fiqh. Tasawuf dan fiqh merupakan dua sisi mata uang, sisi yang satu merupakan pelengkap bagi sisi yang lain. Tarekat sebagai tangga kedua setelah shari‘ah dalam perjalanan

<sup>46</sup> Ibid., 1-18.

<sup>47</sup> Greg Barton, “Progressive Islamic Thought, Civil Society and the Gülen Movement in the National Context: Parallels With Indonesia”, dalam conference on *Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice* (Rice University, 2005).

<sup>48</sup> Elisabeth Özdalga, “Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen’s Inspired Piety and Activism”, *Critique*, Vol. 17 (Fall 2000), 91.

<sup>49</sup> Heon Choul Kim, “The Nature and Role of Sufism in Contemporary Islam: A Case Study of the Life, Thought and Teachings of Fethullah Gülen” (Disertasi--The Temple University, 2008).

<sup>50</sup> Zeki Saritoprak, “Fethullah Gülen: A Sufi in His Own Way” dalam M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito (eds.), *Turkish Islam and the Secular State: Gülen Movement* (New York: Syracuse University Press, 2003), 156-169.

spiritual menuju hakikat—sebagaimana diyakini umat Islam selama ini—menurut Gülen, merupakan pembagian tahapan yang tidak tepat. Dari konsep tersebut seakan muncul kesan bahwa shari'ah (fiqh) dan hakikat (tasawuf) sebagai dua anak tangga yang terpisah. Seseorang bisa menapaki jalan shari'ah kemudian langsung menuju hakikat, tanpa melalui tarekat. Bahkan seseorang bisa menapaki jalan spiritual menuju hakikat tanpa bantuan seorang guru spiritual. Satu-satunya penuntun jalan dalam menapaki laku spiritual, demikian kesimpulan Gülen, hanyalah al-Qur'ân dan sunnah Nabi.<sup>51</sup>

Gülen melihat bahwa tasawuf adalah inti dari ajaran Islam dengan posisi tasawuf sebagai isi, sementara shari'ah sebagai bungkus. Menciptakan harmoni antara isi dan bungkus—atau antara tasawuf dan fiqh—merupakan hal penting bagi seorang Muslim. Orang yang mementingkan aspek luar (bungkus), tanpa memperhatikan aspek isi, berujung pada skripturalisme kering. Bagi Gülen, tasawuf merupakan jawaban bagi kebutuhan manusia modern yang sedang mengalami kekeringan. Gülen memunculkan kembali tasawuf di tengah masyarakat modern dengan penyesuaian seperlunya, di antaranya bertasawuf tanpa mengikuti ritual salah satu tarekat.<sup>52</sup>

Tasawuf bagi Gülen tidak sekadar urusan spiritualitas, tetapi juga persoalan kehidupan sosial. Ia membalikkan gambaran tasawuf yang selama ini dipahami sebagai penyebab kemunduran Islam, melahirkan sikap pasif, dan mengisolasi diri dari pentas dunia, menjadi laku spiritualitas yang meleburkan diri dalam kehidupan sosial dan berperan aktif di tengah masyarakat. Untuk mendukung pendapat tersebut Gülen mengambil contoh kehidupan Nabi Muhammad, terutama cerita Nabi Muhammad yang turun kembali ke bumi dan bergumul lagi dengan kehidupan umatnya meski sudah bertemu Tuhan dalam mi'raj. Nabi Muhammad dan para sahabat, demikian ungkap Gülen, tidak menjauhkan diri dari kehidupan sosial. Justru mereka terlibat langsung dalam pergumulan masyarakat.<sup>53</sup>

Lanjut Gülen, kesalehan tasawuf harus memantul dalam kehidupan bermasyarakat. Transformasi kesalehan tidak berhenti pada diri sendiri tetapi juga pada transformasi sosial. Tasawuf sosial ini mengharuskan seorang pengamal tasawuf yang telah mencapai

---

<sup>51</sup> Ali Ünal dan Alphonse Williams, *Advocate of Dialogue* (Fairfax: The Fountain, 2000), 359-360.

<sup>52</sup> Kim, "The Nature and Role", 201.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 208.

kenikmatan spiritual untuk menjaga keteraturan sosial dan perdamaian dunia. Setelah mencapai kenikmatan spiritual dan kembali lagi di tengah masyarakat, tugas berikutnya adalah mempertahankan kesadaran tentang keberadaan Tuhan di tengah hiruk-pikuk masyarakat. Kesadaran spiritual diuji ketika seseorang berada di tengah masyarakat. Ia dituntut untuk selalu memperharui kesadaran spiritual tersebut melalui kerja sosial dan perenungan (*tafakkur*). Dari sini jelas terlihat bahwa tasawuf Gülen tidak memisahkan kehidupan akhirat dari kehidupan dunia. Tasawuf harus terlibat aktif di tengah masyarakat, bahkan berpartisipasi di setiap detik dan denyut kehidupan dunia, meski ia sedang mempersiapkan diri untuk kehidupan akhirat.<sup>54</sup>

Menurut Gülen, kesalehan tasawuf harus berwujud pada pengabdian kepada masyarakat. Puncak dari tasawuf tidak hanya berhenti pada dirinya sendiri, tapi termanifestasi dalam kehidupan bermasyarakat. Sebagai bentuk tanggung jawab atas perputaran kehidupan di muka bumi ini, dalam kacamata Gülen, seorang Muslim harus menegakkan perdamaian. Caranya? Dengan toleransi dan dialog antar-iman.<sup>55</sup> Gagasan Gülen tentang toleransi ini mengacu ajaran tasawuf yang berwajah inklusif dan penuh cinta. Untuk itu ia mendorong terciptanya ruang dialog antar-iman dengan berlandaskan ajaran dasar tasawuf tersebut.<sup>56</sup> Pendekatan ini di kemudian hari, terutama pasca serangan WTC 11 September 2001, berfungsi sebagai penghubung kultural antara Barat dan Timur untuk mencapai kesepahaman. Karena itu pendekatan Gülen ini menjadi solusi alternatif untuk problem kemanusiaan.<sup>57</sup>

Tasawuf, menurut Gülen, merupakan obat penyembuh untuk problem kemanusiaan di era kontemporer. Problem mendasar di era kontemporer adalah hilangnya humanisme dengan maraknya propaganda kebencian dan permusuhan. Jalan satu-satunya untuk mengatasi problem kemanusiaan ini, menurut Gülen, adalah dengan menghidupkan kembali cinta dan toleransi. Cinta bisa hadir kembali dengan menghadirkan kembali tasawuf. Selain itu, hanya dengan tasawuf inilah spiritualitas dapat kembali dibangkitkan. Dengan tasawuf ini pula manusia dapat mengekang syahwat kebinatangan

<sup>54</sup> Ibid., 209-21

<sup>55</sup> Lihat A. Rizqon Khamami, "Dialog Antariman dalam Perspektif Fethullah Gulen", *Religio: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 2, No. 1 (2002), 1-19.

<sup>56</sup> Kim, "The Nature and Role", 221-32.

<sup>57</sup> Ibid., 365.

yang ada pada setiap manusia agar bisa dikendalikan sehingga tidak menjadi penyebab konflik antar-sesama.<sup>58</sup>

Pandangan Gülen di atas merupakan hasil dari refleksi dan penafsiran Gülen terhadap Islam yang berhadapan dengan era kontemporer. Islam bisa hidup damai di era kontemporer dan kosmopolitan karena Gülen berpandangan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan cinta kasih, rasa sayang, toleransi dan saling memaafkan.<sup>59</sup> Jadi, tasawuf Gülen memperlihatkan warna penting, di mana satu kaki berpijak pada tradisi tasawuf, sementara kaki lainnya menjejakkan diri pada dunia kontemporer. Pendekatan Gülen ini menghadirkan pendekatan yang unik.<sup>60</sup> Satu hal yang cukup menarik, Gülen tidak mencomot tradisi tasawuf secara utuh, namun justru ia mengambil tasawuf yang dianggap perlu dan menyesuaikannya dengan dunia kontemporer. Karena itu, untuk menjawab kebutuhan spiritualitas dunia kontemporer ia menawarkan tasawuf tanpa tarekat; merubah kesalehan personal menjadi kesalehan sosial; dan merangkul humanisme. Penulis melihat, harapan Asghar Ali Engineer di muka dapat diwujudkan melalui pemikiran tasawuf Gülen ini.

### **Pengalaman Indonesia**

Sejauh ini pemikiran Islam dan perdebatan wacana keislaman di Turki—semenjak berubah menjadi Republik Turki—kurang diminati masyarakat Muslim Indonesia. Hambatan bahasa dan geografi barangkali menjadi penyebab utama. Berbeda, misalnya, dengan ketertarikan masyarakat Muslim Indonesia terhadap pemikiran Islam dari Timur Tengah yang berbahasa Arab, maupun pemikiran Islam dari Anak Benua India yang menggunakan bahasa Inggris. Penyebab lain, sebagai sesama negara sekuler, kelompok intelektual Indonesia lebih suka mencari jawaban untuk problem yang ada di Indonesia dengan meneropong pada negara sendiri. Pengalaman berislam di Turki “kurang dibutuhkan” masyarakat Indonesia.

Penulis menandai, baru saat menjelang tahun 2000-an sejumlah pemikir Muslim Turki mulai dikenal masyarakat Indonesia. Ketertarikan masyarakat Muslim Indonesia terhadap Turki dimulai sejak kemenangan partai Refah (*Refah Partisi*) di bawah Necmettin Erbakan pada tahun 1997. Ketertarikan itu makin menguat sejak

---

<sup>58</sup> M. Fethullah Gülen, “Forgiveness”, *The Fountain*, Issue 30 (April-Juni 2000).

<sup>59</sup> M. Fethullah Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance* (New Jersey: The Light, Inc., 2004), 58.

<sup>60</sup> Kim, “The Nature and Role”, 374-382

kemenangan AKP (*Adelet ve Kalkinma Partisi*) pada tahun 2002 di bawah pimpinan Rejep Tayyip Erdoğan. Namun, pengaruh Turki terhadap Indonesia terlihat tidak terlalu kuat dibanding arus dari Arab.

Menariknya, revolusi dan berdirinya Republik Turki di tangan Kemal Ataturk memangkas perdebatan keagamaan di kalangan intelektual Turki pada awal abad 20, sehingga wacana puritanisme dan pembaruan yang digagas oleh ‘Abduh dan Rashid Riḍā bergema relatif kecil di Turki.<sup>61</sup> Sehingga perubahan tasawuf tanpa tarekat di Turki lebih banyak disebabkan karena perdebatan intelektual di dalam negeri Turki sendiri, apalagi diperkuat dengan kehadiran tokoh-tokoh rasionalis seperti Abdullah Cevdet (1869-1932), Celal Nuri (1881-1938), Besir Fuad (1852-1887) dan Baha Tevfik (1884-1914). Hal ini berbeda dengan fenomena yang terjadi di Indonesia.

Dari waktu ke waktu—hampir tanpa jeda—setiap pergolakan pemikiran keislaman di wilayah Arab senantiasa bergema sampai ke Indonesia. Demikian pula pengenalan bangsa Indonesia dengan gerakan puritanisme terjadi pada saat tren pembaruan dan semangat anti-tarekat sedang berlangsung di Timur Tengah pada akhir abad kesembilanbelas dan awal kedua puluh. Kemudahan orang berhaji ke Tanah Suci, seiring ditemukannya kapal uap, merentas jalan pengenalan Muslim Indonesia dengan semangat pemurnian yang sedang terjadi di Hijaz, dan kemudian menginspirasi tokoh-tokoh Modernis.<sup>62</sup>

Akibat pengaruh perdebatan di Arab tersebut, sejumlah tokoh intelektual Indonesia dari kalangan Bâ‘alawî—keturunan Arab yang konon memiliki garis nasab hingga ke Rasulullah—melakukan perombakan pada tarekat ‘Alawîyyah menjelang kemerdekaan. Mereka melakukan perombakan pada ritual tarekat ini dengan mengikuti sunnah Nabi dan penekanan pada ḥadîth. Warna tarekat ‘Alawîyyah di kemudian hari lebih menyerupai “tarekat Muhammadiyah”. Kelak saat memasuki era Reformasi, di tengah atmosfer kebebasan politik dan maraknya aktivisme Salafi di Indonesia, sejumlah anak muda Bâ‘alawî menerapkan kembali strategi ini agar senada dengan kelompok Salafi—yaitu merujuk pada ḥadîth. Salah satu tokoh muda tersebut

<sup>61</sup> van Bruinessen, “Secularism, Islamism and Muslim Intellectualism”, 1-2.

<sup>62</sup> Martin van Bruinessen, “Controversies and Polemics Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia”, dalam F. de Jong dan B. Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden: Brill, 1999), 705-728.

adalah Habib Munzir al-Musawa (1973-2013) yang mendirikan Majelis Rasulullah (MR) di Jakarta.<sup>63</sup>

Pengaruh pemurnian agama juga menerpa masyarakat lokal Indonesia. Sumatera Barat menjadi salah satu tempat persemiaan awal aksi pemurnian agama. Bahkan di tempat ini sempat muncul semangat “puritanisme” di kalangan pengikut tasawuf meskipun dengan kadar yang berbeda disbanding kelompok Salafi. Kelak masuknya tokoh-tokoh ulama dari Sumatera ke dalam struktur kepengurusan Muhammadiyah menjadikan organisasi modernis ini cenderung bermuatan semangat puritan, ketimbang semangat *tajdid* (pembaruan). Unsur kejawaan yang masih kental di era awal Muhammadiyah, secara perlahan tergeser sejak tahun 1930-an. Pemurnian atas Islam gencar dilaksanakan di bawah kendali Haji Rasul (1879-1945)—ayah kandung Hamka.<sup>64</sup> Sejalan dengan semangat puritanisme tersebut, semakin menguat pula kaca pandang kelompok Modernis ini terhadap tasawuf dan tarekat sebagai sumber takhayul, *bid'ah* dan *keburafât*.

Meski begitu, warna tasawuf masih terlihat dalam keseharian sejumlah tokoh Muhammadiyah, di antaranya, KH Ahmad Dahlan. Tokoh yang pernah menduduki dan mengemban amanah sebagai ketua umum pimpinan pusat Muhammadiyah ini, dan sekaligus pendiri gerakan ini, dikenal memiliki akhlak mulia dan kesalehan yang patut diteladani. Ia senantiasa mengajak pengikutnya untuk bermuhasabah agar mampu mengendalikan hawa nafsu dan membersihkan ruhani.<sup>65</sup> Kedua aspek tersebut adalah ajaran pokok dalam tradisi tasawuf.

Kemunculan buku *Tasawuf Modern*—kumpulan esai karangan Hamka di majalah *Pedoman Masyarakat*—mempopulerkan tasawuf di kalangan Islam Modernis. Berbeda dari kebanyakan anggota Muhammadiyah di era sebelumnya yang menganggap tasawuf sebagai penyebab kemunduran Islam dan penyebab ajaran Islam tidak lagi murni, Hamka justru melihat tasawuf merupakan bagian dari ajaran Islam yang berakar pada ajaran Nabi. Ia menganggap, aspek spiritual dan etika tasawuf, tidak lain adalah ajaran Nabi itu sendiri, kecuali formalisasi ritual zikir yang disebutnya tidak memiliki landasan dari Nabi. Selain pada zikir, keberatan Hamka terhadap tarekat terletak

---

<sup>63</sup> Alatas, *Securing their Place*, 96.

<sup>64</sup> Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa* (Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2010), 131.

<sup>65</sup> Khozin, *Sufi tanpa Tarekat*, 99.

pada hubungan antara murid dan shaykh mursyid yang dianggapnya sebagai *bid'ah*. Ia berpendapat, sesungguhnya setiap muslim bisa mempraktekkan ajaran tasawuf—seperti dicontohkan Nabi—dengan tanpa bantuan shaykh mursyid maupun tarekat manapun.<sup>66</sup> Penolakan Hamka terhadap tradisi tarekat, jelas-jelas memperlihatkan warna tasawuf Hamka, bertasawuf tanpa tarekat.

Memasuki tahun 2000, Arifin Ilham tampil sebagai selebritis dengan acara zikir bersama yang dikemas dalam bentuk *entertainment* di televisi. Acara ini meraup sukses, dan berlanjut dengan penerbitan buku-buku tentang zikir. Ia memperkenalkan istilah baru di kalangan masyarakat modern: ‘zikir akbar’, ‘zikir pertaubatan’, ‘Indonesia berzikir’, dan seterusnya. Sebagai sosok yang lahir dan besar di keluarga Muhammadiyah, kemunculan Arifin Ilham sebagai penganjur zikir adalah fenomena menarik. Seperti kita ketahui, sejak tahun 1930-an, Muhammadiyah menyerang tarekat dengan tuduhan amalan wirid dan zikir yang terstruktur sebagai sumber penyimpangan, *bid'ah*. Karena itu, untuk membedakan diri dari wirid dan zikir kelompok tradisional, Arifin Ilham membuat batas pembeda dengan memunculkan istilah “Sufi Salafi” dan “Sufi Sunni”. Ia memasukkan jenis zikirnya ke dalam kategori “Sufi Salafi”.<sup>67</sup> Istilah “Sufi Suni” merujuk pada tradisi NU dan kelompok tradisional lainnya, sedangkan “Sufi Salafi” merupakan bentuk tasawuf yang ia klaim merujuk pada Nabi, tanpa penyimpangan sedikitpun.

Kemunculan dua tokoh penganjur tasawuf di kalangan kelompok Modernis di atas ditandai oleh Julia Day Howell sebagai kemunculan gelombang bertasawuf di kalangan Salafi. Namun ada beberapa perbedaan antara tasawuf yang ditawarkan oleh Hamka dan Arifin Ilham. Jika Hamka merekomendasikan kontemplasi yang tidak terstruktur, sementara Arifin Ilham mempopulerkan zikir. *Kedua*, Hamka lebih menitikberatkan pada pembentukan karakter individu dan inklusif yang sejalan dengan konteks di mana Hamka hidup pada era akhir kolonialisme dan awal kemerdekaan, sementara Arifin Ilham bersifat eksklusif sebagai warna mewakili arus salafisme dan anti-Barat yang tengah melanda Indonesia.<sup>68</sup>

Fenomena kemunculan tasawuf tanpa tarekat di atas membalikkan analisa Michael Gilson yang menganut perspektif rasionalisasi

<sup>66</sup> Howell, *Indonesian's Salafi*, 7-8.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 19-22.

Weberian dan fungsionalisme Durkhemian, bahwa tasawuf telah gagal memuaskan masyarakat modern yang cenderung rasional, terutama di perkotaan saat ia melakukan penelitian gerakan tarekat di Mesir beberapa dekade lampau.<sup>69</sup> Sebaliknya, yang terlihat saat ini, justru akibat penggunaan rasio yang berlebihan mendorong orang untuk kembali mencari spiritualitas yang ada dalam agama karena mereka tengah mengalami kekeringan spiritualitas. Kebangkitan tasawuf di atas—dengan bentuk tasawuf tanpa tarekat—adalah gambaran kerinduan manusia modern akan *religious sensation*.

### Catatan Akhir

Dari paparan di atas dapat kita simpulkan bahwa, di Indonesia, transformasi sebuah tarekat menjadi “tarekat Muhammadiyah” seperti diperlihatkan oleh tarekat ‘Alawîyyah dari kalangan Arab Bâ‘alawî merupakan akibat dari interaksi intelektual dengan kelompok Salafi-Wahabi, sementara di Turki transformasi itu terjadi karena dua hal, yaitu akibat kebijakan negara sekuler yang anti tarekat dan perdebatan intelektual tentang wacana kemunduran umat Islam yang disebabkan oleh tasawuf. Sehingga, tarekat yang masih bertahan hidup sejak tarekat dinyatakan sebagai gerakan terlarang oleh Kemal Ataturk, berpindah ke masjid dan mentransformasi diri menjadi gerakan yang tersamar sebagai jemaah masjid. Sementara transformasi Bâ‘alawî di Indonesia merupakan cara menarik kalangan muda Salafi yang terbiasa dengan pengutipan ḥadīth.

Selain itu, tasawuf tanpa tarekat muncul sebagai reaksi atas kondisi sosial maupun politik. Di Turki dan Indonesia, latar belakang kemunculan tasawuf tanpa tarekat tampak berbeda. Jika di Turki, pelarangan terhadap tarekat disebabkan oleh kebijakan politik penguasa yang melihat tasawuf sebagai sumber kemunduran umat Islam dan sebagai ancaman bagi keberlangsungan rezim Kemalis, sedangkan di Indonesia tasawuf tanpa tarekat muncul disebabkan oleh perdebatan intelektual purifikasi agama yang ditularkan dari perdebatan serupa di wilayah Arab. Karena itu, orientasi tasawuf tanpa tarekat di kedua negara berbeda. Di Turki, tasawuf menjadi gerakan sosial-politik untuk menyikapi sistem kenegaraan yang sekuler, baik melalui jalur kultural seperti diperlihatkan oleh Said

---

<sup>69</sup> Michael Gilson, “Some Factors in the Decline of Sufi Orders in Modern Egypt”, *The Muslim World* 57 (1967), 11-18, dan Michael Gilson, *Saint and Sufi in Modern Egypt: an Essay in the Sociology of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 188-207.

Nursi dan Fethullah Gulen, maupun jalur politik “tersamar” seperti tarekat Naqshabandiyah, sedangkan di Indonesia tasawuf tanpa tarekat lebih berfungsi sebagai alat untuk mencapai kepuasan spiritual pribadi (*entertaining*) dalam rangka mencari *religious sensation*.

### Daftar Rujukan

- Afsal V.V. *Islamic Thought in India and Turkey: A Comparative Study of Shaykh Ahmad Sirhindi and Bediuzzaman Said Nursi*. Disertasi--New Delhi: Jawaharlal Nehru University, 2015.
- Alatas, Ismail Fajrie. *Securing Their Place: The Ba'alawi, Prophetic Piety and the Islamic Resurgence in Indonesia*. Tesis--National University of Singapore, 2009.
- Ansari, M. Abdul Haq. “Ibn Taymiyyah and Sufism”, *Islamic Studies*, Vol. 24, No. 1, Spring, 1985.
- Barton, Greg. “Progressive Islamic Thought, Civil Society and the Gülen Movement in the National Context: Parallels With Indonesia”, dalam conference on *Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice*. Rice University, 2005.
- Bouasria, Abdelilah. *Sufism and Politics in Morocco: Activism and Dissent*. New York: Routledge, 2015.
- Burhani, Ahmad Najib. *Muhammadiyah Jawa*. Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2010.
- Cole, Juan R. I. *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement*. Kairo: The American University in Kairo Press, 1999.
- Cornell, Svante E. dan Kaya, M. K. “Political Islam in Turkey and the Naqshabandi-Khalidi Order”, *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 19, September 2015.
- Engineer, Asghar Ali. *On Developing Theology of Peace in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers, 2005.
- Gammer, Moshe. *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. Oxon: Frank Cass dan Co. Ltd., 2004.
- Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. London and New York: Routledge, 1992.
- Gilsenan, Michael. “Some Factors in the Decline of Sufi Orders in Modern Egypt”, *The Muslim World* 57, 1967.
- . *Saint and Sufi in Modern Egypt: an Essay in the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

- Gülen, M. Fethullah. "Forgiveness", *The Fountain*, Issue 30, April-Juni 2000.
- , *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*. New Jersey: The Light, Inc., 2004.
- Hamid, Muhammad. *Imam Shamil: The First Muslim Guerrilla Leader*. Kuala Lumpur: The Other Press and Islamic Book Trust, 2007.
- Howell, Julia Day dan Bruinessen, Martin van. "Introduction", dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the Modern' in Islam*. New York: I.B.Tauris, 2007.
- Howell, Julia Day. *Indonesia's Salafist Sufis*. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2009.
- Karabasoglu, Metin. "Text and Community: An Analysis of the *Risale-i Nur* Movement", dalam Ibrahim M. Abu Rabi, *Islam at the Crossroads*, 2003.
- Khamami, A. Rizqon. "Dialog Antariman dalam Perspektif Fethullah Gulen", *Religio: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 2, No. 1, 2002.
- Khozin. *Muhammadiyah dan Rekonstruksi Spiritualitas Islam: Suatu Kajian Bentuk dan Praktek Tasawuf Muhammadiyah*. Malang: FAI-Universitas Muhammadiyah Malang, 2000.
- Khozin. *Sufi Tanpa Tarekat: Praksis Keberagamaan Muslim Puritan*. Malang: Madani, 2013.
- Kim, Heon Choul. "The Nature and Role of Sufism in Contemporary Islam: A Case Study of the Life, Thought and Teachings of Fethullah Gulen". Disertasi--The Temple University, 2008.
- Komecoglu, Ugur. "Islamism, Post-Islamism, and Civil Islam", *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 16, 2014.
- Kuru, Zeynep Akbulut dan Kuru, Ahmet T. "Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi's Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 19, No. 1, Januari 2008.
- Mardin, Serif. *Religion and Social Change in Modern Turkey*. New York: SUNY Press, 1989.
- O'Fahey, R. S. *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idrīs and the Idrīsi Tradition*. Illinois: Northwestern University Press, 1990.
- Olson, Robert W. *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*. Texas: University of Texas, 1989.
- Özdalga, Elisabeth. "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism", *Critique*, Vol. 17, Fall 2000.

- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Sarıtoprak, Zeki. "Fethullah Gülen: A Sufi in His Own Way" dalam M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito (eds.), *Turkish Islam and the Secular State: Gulen Movement*. New York: Syracuse University Press, 2003.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. t.t.: The University of North Carolina Press, 1975.
- Silverstein, Brian. "Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline", dalam Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris, 2007.
- . *Islam and Modernity in Turkey*. New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- Sirriyeh, Elizabeth. "Sufi Thought and Its Reconstruction", dalam Suha Taji-Farouki dan Basheer M. Nafi (eds.), *Islamic Thought in The Twentieth Century*. New York: I.B. Tauris, 2004.
- . *Sufi and Anti-Sufi: The Defence: Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. London: Routledge Curzon, 2003.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: The Clarendon Press, 1971.
- Ünal, Ali dan Williams, Alphonse. *Advocate of Dialogue*. Fairfax: The Fountain, 2000.
- van Bruinessen, Martin. "Controversies and Polemics Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia", dalam F. de Jong dan B. Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill, 1999.
- . "Secularism, Islamism and Muslim Intellectualism in Turkey and Indonesia: Some Comparative Observation", dalam Mirza Tirta Kusuma (ed.), *Ketika Makkah Menjadi Las Vegas: Agama, Politik, dan Ideologi*. Jakarta: Gramedia, 2014.
- Voll, John O. "Contemporary Sufism and Current Social Theory", dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*. New York: I.B.Tauris, 2007.
- Yavuz, M. Hakan. "Islam in the Public Sphere: The Case of the Nur Movement", dalam M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito (eds.), *Turkish Islam and Secular State*. New York: Syracuse University Press, 2003.

Akhmad Rizqon Khamami

Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. New York: Oxford University Press, 2003.