



ISMAIL FAJRIE ALATAS

Doktor dalam ilmu sejarah dan antropologi di University of Michigan, Ann Arbor, selain menjadi visiting fellow pada Center for the Study of Global Civil Society (PACIVIS), Universitas Indonesia. Penulis buku Renungan Seorang Pemuda Muslim di tengah Kemurungan (Teraju-Mizan 2005) dan Sungai Tak Bermuara: Risalah Konsep Ilmu dalam Islam (Diwan 2006).

Menyuarakan Yang Ilahi: UPAYA AWAL MEMAHAMI SUFISME SEBAGAI META-PRAGMATIK

Artikel ini mencoba memahami tradisi dan gerakan sufisme sebagai meta-pragmatik. Sebagai kerangka dalam memahami realitas pragmatik yang merupakan hasil negosiasi dan tarik-menarik dialogis antara aktor yang bersangkutan. Konsep meta-pragmatik mampu membantu analisis yang bertujuan memahami proses revitalisasi sufisme. Konsep meta-pragmatik juga dapat membantu menjelaskan kemunculan dimensi temporal yang menghubungkan sebuah praktik dengan praktik-praktik serupa yang datang sebelumnya, atau bahkan dengan Yang Ilahi, melalui relasi indeksikal sehingga mampu memaknai sufisme sebagai tradisi dengan kontinuitas dan dinamikanya. Melalui pendekatan meta-pragmatik analisa dapat diarahkan kepada tingkat keseharian, dimana sufisme sebagai sebuah realitas yang hidup terus berkembang dan ditransmisikan. Dengan demikian, pendekatan ini dapat menghindarkan analisa dari tendensi esensialis dan hermeneutika-interpretif yang selama ini mendominasi studi Islam. Memahami sufisme sebagai meta-pragmatik berarti memahami Sufisme sebagai realitas yang hidup di tengah masyarakat, dipenuhi ambiguitas dalam transmisinya sehingga mampu memperlihatkan kompleksitas proses revitalisasi sufisme. Berangkat dari sebuah interaksi etnografis dengan seorang pengajar di sebuah Pesantren kecil di Pekalongan. Artikel ini menelusuri praktik dan episteme sufisme yang terkandung dalam praktik ritual dan penyuaaran.



Perkenalkan Mahdi. Seorang pengajar berusia tiga puluh tahun di sebuah pesantren kecil di kota Pekalongan. Walau selalu menyebut dirinya sebagai seorang penuntut ilmu, masyarakat sekitar memuliak dan selalu memanggilnya “habib” atau “ustadz.” Semenjak kecil, Mahdi meninggalkan kota Pekalongan untuk menuntut ilmu di sebuah pesantren di Bangil, Jawa Timur, kemudian melanjutkan studi selama hampir lima tahun di Tarim, Hadhramaut. Di kota yang tersohor akan para ulama mumpuni tersebut, Mahdi menyelesaikan studi di bawah bimbingan para Haba'ib yang sedari dulu memiliki peran penting dalam penyebaran Islam, khususnya pelbagai praktik sufisme di Indonesia.

Sepulangannya ke tanah air, Mahdi me-

milih kembali ke kampung halaman dan mengajar di sebuah masjid tua yang dahulu digunakan kakeknya mengajar. Kini Mahdi memiliki tiga puluh murid yang langsung digembleng dibawah bimbingannya sendiri. Dia tidak mendelegasikan pengajaran kepada orang lain dan karenanya, Mahdi memilih mendidik santri dalam kuantitas minim. Pengabdian Mahdi dalam mendidik segelintir murid tersebut menuai penghormatan dari para ulama dan kiai sepuh di Pekalongan, maupun dari masyarakat pada umumnya.

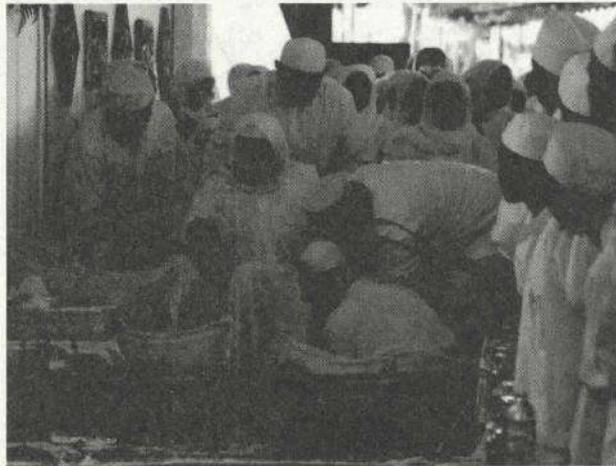
Artikel ini sengaja dimulai dengan perjumpaan dengan Mahdi, bukan semata Mahdi sebagai seorang figur yang unik dan jarang ditemui. Ketertarikan saya pada Mahdi justru karena figur sepertinya --tanpa mengurangi singularitasnya-- cukup

banyak ditemukan di Indonesia, khususnya di Pulau Jawa. Yang menarik dari Mahdi, justru figurnya sebagai seorang guru yang mengajarkan praktik ibadah keseharian, tanpa berpretensi menjadi seorang mursyid dan mentor spiritual, namun justru menjadi figur penting dalam transmisi ajaran, nilai serta praktik Sufisme dalam masyarakat Indonesia kontemporer.

Sejarawan Dipesh Chakrabarty pernah mengingatkan pentingnya menguak episteme yang berbeda dari struktur ilmu pengetahuan dominan yang disebarkan pelbagai institusi ilmu pengetahuan Eropa. Seperti meluasnya dominasi ilmu pengetahuan Eropa, kemajemukan episteme dan filsafat ilmu pengetahuan alternatif, serta kearifan lokal tak lagi menjadi bagian dari pengajaran masyarakat di luar Eropa. Namun, salah jika kita menganggap, epistemes alternatif tersebut telah hilang dan sirna. Chakrabarty justru mengingatkan, pelbagai epistemes yang berbeda dari struktur ilmu pengetahuan dominan tetap hidup kendati tidak dalam wacana teoritis dan intelektual. Ia justru hidup dalam praktik keseharian dan dalam pelbagai instansiasi kultural di tingkat terkecil. Untuk itu, bagi Chakrabarty perhatian kita lebih tepat jika diarahkan kepada praktik-praktik keseharian tersebut, dalam upaya memahami vitalitas epistem alternatif.¹

Melalui ajakan Chakrabarty inilah, saya ingin menggunakan pertemuan dengan Mahdi sebagai jendela-- sebuah *eth-*

nographic vignette-- yang memungkinkan penguakan terhadap vitalitas sufisme dalam ranah keseharian di Indonesia dewasa ini. Saya ingin melihat betapa praktik-praktik yang dinilai sebagai peribadatan sehari-hari justru sesungguhnya menjadi situs transmisi dan revitalisasi sufisme, tanpa harus menawarkan dirinya dalam sebuah kerangka tarekat (*thariqah*) dengan pelbagai formalitas hubungan persaudaraan (*thaiifa*) institusional. Dengan demikian, contoh



seperti yang saya temui di Pekalongan ini dapat membuka peluang mempertanyakan kembali kategori analitis yang sering digunakan para pengamat dalam mencoba memahami sufisme melalui pendekatan simbolik maupun interpretif-hermeneutik.² Melalui artikel ini, saya justru ingin melihat dan memahami Sufisme di Indonesia kontemporer melalui pendekatan praksis.

1 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, (Princeton: Princeton University Press, 2000).

2 Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, (Chicago: University Of Chicago Press, 1968).

Karena pada akhirnya, sufisme bukanlah sebuah pementasan simbolis. Sufisme sebagai praktik disipliner manusia yang berfungsi guna mengubah struktur disposisi dalam tubuh dan jiwa; atau dalam istilah Michel Foucault, *technologies of the self*.³

Mengajar Sufisme

Selama bermukim di Hadhramaut, Mahdi tinggal di sebuah pondok pesantren tersohor yang dikenal dengan Ribaath Tarim. Institusi yang diresmikan pada tahun 1886 tersebut, dibangun para hartawan Hadrami di Singapura yang menginginkan dibentuknya sebuah sekolah untuk mengirim putra-putra mereka yang lahir di Indonesia, Singapura dan Malaysia kembali ke tanah leluhur guna mengenyam pendidikan agama dan adab terpuji.⁴ Sekolah yang dipimpin langsung mufti Hadhramaut kala itu, Sayyid Abdurrahman bin Muhammad al-Mashhur, membuka pintu bagi anak-anak Hadrami dari Asia Tenggara sehingga mereka dapat mengenal tata cara dan praktik keagamaan para pendahulunya.⁵ Wakaf guna kelangsungan pendidi-

kan sepenuhnya ditunjang pelbagai wakaf yang hingga saat ini masih dapat ditemukan di Singapura dan Indonesia. Semenjak peresmiannya, Ribaath Tarim telah meluluskan banyak ulama yang kelak cukup terkenal di Indonesia.⁶

Pesantren yang dipimpin Mahdi, sebagaimana substansi pendidikan di Ribaath Tarim, tidak mengajarkan sufisme secara institusional dan formal. Dalam kedua institusi pendidikan tersebut, hanya dua disiplin ilmu yang diajarkan: tata bahasa Arab (*nahwu*) dan hukum Islam (*fiqh*). Dalam kegiatan belajar mengajar, Mahdi terkadang menekankan sebuah poin penting bahwa tingkat spiritual seseorang tak akan mungkin meningkat dan menguat tanpa mengamalkan peribadatan—baik yang fardhu maupun sunnah—secara baik dan benar. Untuk itu, seseorang harus terlebih dahulu mempelajari hukum guna memahami tata cara peribadatan yang sesuai dengan tuntunan Nabi, sehingga seorang pelajar mampu berwudlu, sholat dan puasa dengan benar. Untuk mengetahui tata cara peribadatan yang benar, seseorang harus mampu memahaminya melalui mediasi teks-teks hukum yang telah menjelaskannya secara seksama. Untuk itu, diperlukan kemahiran dalam tata bahasa Arab sehingga memungkinkan komprehensi terhadap teks tanpa jatuh kepada kesalahan semantik. Pada saat seorang murid telah mampu memahami teks, mereka akan dapat juga mengamalkannya secara seksama, sehingga diharapkan tingkat spiritualnya akan meningkat. Den-

3 Michel Foucault, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Edited by L.H. Martin, H. Gutman, and P.H. Hutton., (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988); Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

4 Engsang Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, (Berkeley: University of California Press, 2006), hal. 242.

5 Sayyid 'Abdurrahman bin Muhammad al-Mashhur, seorang yang karyanya cukup dikenal di kalangan santri Indonesia. Koleksi fatwanya berjudul *Bughyah al-Mustarshidii* hingga saat ini masih digunakan sebagai salah satu kitab rujukan dalam bahtsul masalah Nahdlatul Ulama.

6 Diantara lulusan Rubai Tarim adalah: Habib Idrus bin Salim al-Jufri seorang da'i yang aktif di Indonesia Timur dan membangun Yayasan al-Khairat; Habib Abdul Qadir Bilfaqih, penggagas Pondok Pesantren Darul Hadits, Malang.

gan kata lain, apa yang sesungguhnya diutarakan Mahdi, adalah pentingnya institusi pesantren sebagai fondasi Sufisme, kendati tidak mengajarkan ajaran dan praktik tarekat secara eksplisit.

Di samping mengajarkan kedua disiplin ilmu tersebut, Mahdi terkadang menggelar kelas informal dengan murid-muridnya. Biasanya kelas tersebut diadakan sekali atau dua kali seminggu. Dalam kelas informal tersebutlah, Mahdi memilih sedikit mengajarkan teks yang secara lebih eksplisit berkenaan dengan sufisme. Teks yang dipilih Mahdi bukanlah kitab-kitab berisi konstruk teoritis dan pemahaman filsafat Sufisme seperti *al-Risalah* Imam al-Qushayrī dan *ʿAwarif al-Maʿarif*, Imam al-Suhrawardi. Mahdi lebih memilih mengajarkan teks yang terkesan cukup sederhana, seperti *Bidayah al-Hidayah* karangan Imam Ghazali.⁷

Bidayah berisi senarai instruksi dan bimbingan bagi seseorang yang ingin menjadi penuntut ilmu sejati. Dalam pendahuluan kitab tersebut, al-Ghazali membedakan antara mereka yang menuntut ilmu

hanya untuk mengharapkan pangkat dan kenikmatan duniawi serta mencari perhatian dari masyarakat, dengan mereka yang menuntut ilmu demi menemukan bimbingan Ilahi. Bagi al-Ghazali, teks tersebut ditulis untuk mereka yang masuk kategori kedua. Permulaan bimbingan Ilahi adalah ketakwaan baik eksternal maupun internal, sebagai upaya mengamalkan perintah Tuhan dan menjauhi larangannya.

al-Ghazali menjelaskan etika seorang penuntut ilmu secara menyeluruh sebagai sederet kebajikan yang harus diinternalisir: dari mulai adab bangun tidur, hingga menggunakan kamar kecil, makan, mandi dan tidur. Mahdi memilih mengajarkan praktik-praktik tersebut, karena baginya, Sufisme adalah sebuah proses disipliner yang berfungsi menginkulkasi adab dan etika terpuji dalam diri hingga kebajikan tersebut menyestetubuh dan mendarah-daging membentuk disposisi diri. Dengan demikian, Mahdi memilih mengajarkan *Bidayah* secara berkesinambungan sedikit demi sedikit, karena baginya, yang lebih penting adalah bagaimana murid-muridnya mampu mengamalkan apa yang telah mereka pelajari. Mahdi tidak melihat pemahaman dan penguasaan konsep dan pemikiran Sufistik sebagai tujuan dari pendidikan Sufisme.

Sebagai contoh, setelah sebuah kelas dimana Mahdi mengajarkan murid-muridnya tata cara wudlu sesuai ajaran al-Ghazali, pada murid mulai mencoba mempraktikannya dalam wudlu mereka. Kendati mereka telah mengenal tata cara wudlu dari

7 Sebagai seorang yang tumbuh besar dalam tradisi Tariqa 'Alawiyah yang dianut oleh hampir semua Haba'ib di Hadhramaut dan Indonesia. Dalam tradisi tersebut, Imam Ghazali menempati posisi sentral. Mantan mufti Johor, Sayyid 'Alawi bin Thahir al-Haddad dalam *'Uqud al-Almaas* menyebutkan dimensi eksternal dan internal Thoriqah 'Alawiyah sebagai Ghazaliyah (eksterior) dan Shadziliyah (interior). Hal ini menjelaskan mengapa Mahdi memilih *Bidayah al-Hidayah* sebagai buku panduan. Seorang tokoh Thoriqah 'Alawiyah abad 19, Sayid Ahmad bin Hasan al-'Attas menjelaskan bahwa salah satu kebiasaan para leluhur adalah tidak mengikatkan surban di atas kepala anak dan murid mereka, sebelum mereka selesai mempelajari dan mengamalkan *Bidayah al-Hidayah*. Lihat Ismail Fajrie Alatas, "[al-] 'Alawiyah (in Hadhramaut)." *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Edited by Gurdrun Matringe, John Nawas and Everett Rowson. (Leiden: Brill, 2010).

kitab-kitab fikih, dalam *Bidayah*, al-Ghazali menambahkan dimensi spiritual pada gramatika juridis yang telah dijelaskan oleh para ahli fikih. Yang dilakukan al-Ghazali dalam kitabnya, adalah justru memperlihatkan Sufisme sebagai infusi dan intensifikasi spiritualitas pada ranah yuridis yang terkesan kering. Dalam menjelaskan wudlu, al-Ghazali menulis:

Ambil air secukupnya dalam gengaman tangan, dekatkan pada hidung dan hirup kedalam, kemudian semprot ingusmu bersama air tersebut keluar dari hidung.

Kendati tata cara di atas dapat ditemukan dalam kitab-kitab fikih, Al Ghazali tak berhenti sampai disitu. Beliau justru menambahkan:

Pada saat engkau menghirup air, bacalah: "Ya Allah, izinkan aku untuk mencium wewangian surga, dan semoga Engkau ridho padaku". Pada saat membuang air dari hidung, bacalah: "Ya Allah, aku memohon perlindungan-Mu dari busuknya bau neraka dan dari kejahatan yang bersemayam di dalamnya.

Dari sini kita dapat melihat betapa al-Ghazali menambahkan sebuah dimensi lain dari tata cara praktik peribadatan yang benar: penyuaan koneksi antara praktik-praktik tubuh dengan doa dan harapan pada Yang Ilahi. Dengan menyuarakan doa untuk menghirup wewangian surga ketika membasuk hidung, al-Ghazali sesungguhnya tengah menanamkan dimensi spiritual pada gerakan tubuh. Dalam kerangka semiotika, melalui penyuaan doa, al-Ghazali sesungguhnya sedang membangun hubun-

Subyek hanya mungkin dikondisikan oleh kebertubuhannya. Tak ada subyek tanpa keberadaan tubuh. Tubuh menjadi situs keberadaan subyek dan merupakan satu-satunya cara diri mengartikulasikan subyektifitasnya melalui penyuaan. Tak heran jika agama kemudian membuka ruang besar dalam memaknai kebertubuhan manusia.

gan indeksikal⁸ dengan Yang Ilahi, sehingga praktik tubuh menjadi sebuah instansiasi material dari yang abstrak dan luhur.

Bagi Mahdi, inilah esensi dari sufisme, sebuah upaya mengamalkan Syariat dengan intensifikasi spiritualitas yang menghasilkan keterikatan antara setiap aksi tubuh dengan Yang Ilahi. Mempelajari tata bahasa Arab dengan fikih yang dibarengi keseriusan dalam memahami *Bidayah* serta keinginan mengimplementasikannya. Bagi Mahdi, cukup untuk melepas seorang murid dalam pengembaraan spiritual. "Tak usahlah kita terlalu banyak berbicara dan ber-teori tentang Tasawuf, coba dulu membaca dan mengamalkan *Bidayah al-Hidāyah*,

8 Charles S Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*. Edited by Justus Buchler, (New York: Dover Publications, 1955).

maka kalian akan tahu betapa sulitnya mengarungi samudera Sufisme,” ungkap Mahdi dalam mengakhiri sebuah kelasnya.

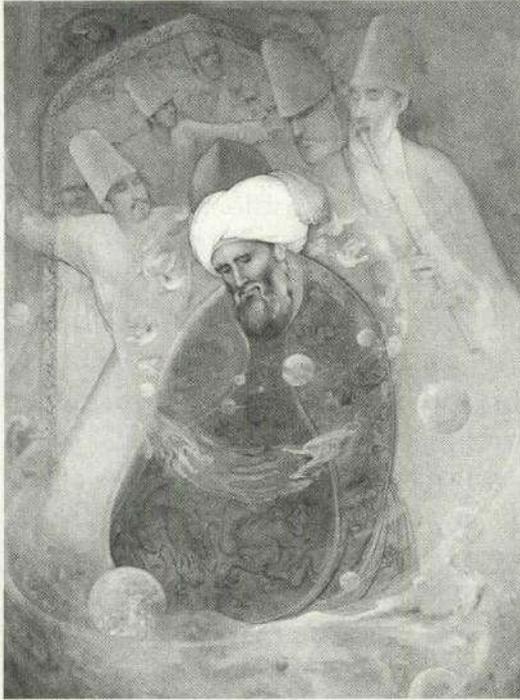
Oleh karena itu, Mahdi tidak mengajarkan Bidayah secara reguler. Terkadang dia mengajarkannya sekali dalam seminggu atau dua kali. Terkadang, seminggu akan lewat tanpa pelajaran *Bidayah*. Bagi Mahdi, hal ini dikarenakan mempelajari teks tersebut bukan bertujuan mengetahuinya, namun justru menyetubuhkan ilmu dalam diri dan praktik. Dengan melimitasi pembacaan teks sedikit demi sedikit, Mahdi berharap untuk memberikan ruang pengalamannya.

Tentu saja pengamalan praktik sufisme bukan hal mudah. Sehari setelah pelajaran berwujud sesuai *Bidayah*, para santri mencoba membaca doa yang diajarkan al-Ghazali sambil menghirup air ke dalam hidung. Seorang santri justru tersendak ketika mencoba mengamalkannya, dan menjadi obyek ejekan teman-temannya. Seorang santri lainnya bertanya kepada santri yang lebih senior tentang cara membaca doa sambil menghirup air, karena baginya mendengar uraian Mahdi belum cukup untuk memvisualisasi praktik tersebut.

Contoh-contoh di atas menunjukkan kesulitan dan resiko yang ada dalam pementasan praktik-praktik yang sesuai ajaran Sufisme. Setiap percobaan pementasan tata cara yang membentuk praktik Sufisme dipenuhi dengan resiko kegagalan. Namun hal tersebut sesungguhnya menunjukkan pentingnya pendekatan analitis yang me-

nitik-beratkan praktik mikro yang membentuk sufisme sebagai realitas sosial dan fenomenologis. Dengan melihat instansiasi-instansiasi pada pelbagai praktik keseragaman tersebut, analisa kita akan terbebas dari kekangan esensialisme dalam memahami Sufisme sebagai sederetan tradisi tekstual, ataupun sebagai sebuah esensi spiritual yang sulit dipahami. Melihat Sufisme dari praktik mikro juga menyelamatkan kita dari memahami tradisi keberagaman sebagai sebuah realitas yang statis. Justru seperti dapat dilihat, pada konteks mikro, di pesantren Mahdi, sufisme menjadi lebih tepat dipahami sebagai rentetan praktik yang dihubungkan melalui relasi indeksikal (baca: penyuaan) dengan Yang Ilahi. Namun seperti halnya sebuah pementasan, setiap instansiasi praktikal sufisme dipenuhi dengan resiko kegagalan, sehingga pertanyaan analitik-empirisnya menjadi: apa yang memungkinkan sebuah praktik dikenali sebagai sebuah instansiasi otoritatif Sufisme?

Dalam mencoba menjawab-- atau sekurang-kurangnya memahami-- pertanyaan ini, saya ingin menggali lebih jauh genealogi dua konsep yang terkandung dalam pengajaran dan praktik sufisme seperti yang saya saksikan pada pesantren Mahdi. Yang pertama adalah *ritual kebertubuhan*, dan kedua, adalah *suara*. Kedua konsep ini yang sangat jelas termanifestasi dalam observasi di atas, menjadi penting untuk memahami vitalitas sufisme sebagai realitas yang ada di masyarakat dalam tingkat kesehariannya. Oleh karena itu, bagian selanjutnya dari artikel ini berupaya memahami asumsi fun-



damental Sufisme atas kedua konsep tersebut.

Tubuh dan Ritual

Subyek hanya mungkin dikondisikan oleh kebertubuhannya. Tak ada subyek tanpa keberadaan tubuh. Tubuh menjadi situs keberadaan subyek dan merupakan satu-satunya cara diri mengartikulasikan subyektifitasnya melalui penyuaran. Tak heran jika agama kemudian membuka ruang besar dalam memaknai kebertubuhan manusia. Agama tak hanya berbicara tentang kesadaran mental individu, namun juga menggariskan pelbagai metode disipliner yang berfungsi mensucikan, mempersiapkan, dan menertibkan tubuh. Dalam tradisi-tradisi agama, proses kontemplasi intelektual tak dapat dipisahkan dari metode disipliner

atas tubuh. Dari sini kemudian kita dapat memahami fungsi dan pentingnya ritual dalam agama.

Antropolog Talal Asad telah secara apik menyusuri genealogi konsep ritual. Asad menemukan bahwa pada abad ke-18, ritual dimaknai sebagai sederetan peraturan yang berfungsi mempersiapkan individu dalam penyelenggaraan peribadatan. Berbeda dengan makna ritual dewasa ini, dahulu masyarakat Eropa memahami ritual sebagai sebuah skrip yang meregulasi praktik-praktik peribadatan tanpa upaya pemisahan antara praktik tersebut dengan fungsionalitasnya dalam kehidupan keseharian.⁹

Sebagai contoh, Asad menjelaskan signifikansi *Regula Benedicti* (*Rule of Saint Benedict*), sebuah manual peribadatan yang digunakan untuk mengorganisir kehidupan para biarawan Nasrani.¹⁰ Walaupun kebanyakan pemeluk Kristianitas hidup di luar tembok biara, namun terdapat asumsi implisit bahwasannya kehidupan disipliner guna pembentukan seorang individu saleh hanya dapat dimungkinkan dalam institusi biara. *Regula Benedicti* berfungsi guna mengatur kehidupan keseharian dari bangun tidur, hingga bekerja, membersihkan diri, berdoa dan menyanyikan pujian Ilahi (*Opus Dei*). Berbagai doa dan liturgi di-

9 Talal Asad, *Genealogies of Religion*.

10 Talal Asad, *Genealogies of Religion*; Santo Benedict dari Nursia (480-547) menemukan berbagai kejanggalan dan kemerosotan moral para pemeluk Kristianitas di Roma, sehingga dia meninggalkan studinya dan memilih untuk hidup sebagai seorang asketik di daerah Subiaco, Italia. Pada tahun 529, dia membangun sebuah biara di Monte Cassino dan menulis *Regula* tak lama sebelum kematiannya.

maknai sebagai metode penting yang membentuk dan memunculkan kesalihan pada diri, dan bukan hanya sebatas pementasan simbolis.

Seperti banyak kesamaan antara Regula Benedicti dengan pandangan Sufisme yang dapat ditemukan dalam *Bidayah*. Bagi al-Ghazali, ilmu yang berupa petunjuk bukan sekedar transmisi informasi belaka (*al-bidayah duna mujarrad al-riwayah*).¹¹ Ia merupakan sebuah ketetapan hati guna mengikuti petunjuk Nabi dan mengamalkan apa yang beliau amalkan. Lebih lagi, al-Ghazali menyitir sebuah hadist Nabi yang berbunyi, “Seseorang yang bertambah ilmunya, tapi tidak bertambah hidayahnya, hanya menambah jaraknya dengan Tuhan” (*man izdaada ‘ilman wa lam yazdad hudan lam yazdad minallah illa bu’dan*). Maka al-Ghazali mendefinisikan awal mula hidayah sebagai ketakwaan eksterior yang menyampaikan seorang penuntut ilmu pada ketakwaan interior.

Baik Regula Benedicti maupun *Bidayah al-Hidayah* menitik-beratkan ritual sebagai metodologi disipliner guna membentuk subjek yang salih. Imitasi seorang model menjadi salah satu pendekatan sentral dalam pembentukan kesalihan individu (*imitatio Muhammadi dan imitatio Christi*). Dengan secara disiplin mengikuti model kesalehan (baik para Nabi maupun wali), seseorang dianggap dapat mampu mengadopsi berbagai kebajikan yang ada pada sang model. Lebih penting lagi, kedua



manual tersebut memperlihatkan betapa kesadaran mental (baca: kesalehan) hanya dapat terbentuk melalui disiplin tubuh (baca: amal). Tak ada pemisahan yang jelas antara subyektifitas dan tubuh. Yang ada justru penyatuan antara praktik-praktik jasmaniah yang bersifat teknis dengan disposisi mental dan intelektual. Sebagai contoh, praktik menyalin manuskrip yang dilakukan para biarawan bukan sekadar pekerjaan teknis intelektual. Kepenatan yang dirasakan jari dan tangan, konsentrasi penuh pada teks, dan keletihan posisi duduk dalam waktu yang lama; semuanya berfungsi guna mewujudkan seorang sub-

¹¹ Abu Hamid Al Ghazali, *Bidayah al-Hidayah*, (London: White Thread Press, 2010), hal. 16.

jek yang saleh.¹² Dengan kata lain, pekerjaan teknis seperti menyalin manuskrip memiliki fungsi yang sama dengan ibadah dan puasa dalam membentuk subjek spiritual.

Ritual menjadi penghubung antara amal eksterior dan motif serta kesadaran interior. Justru sepertinya iman dan kesalehan hanya dapat muncul setelah mendisiplinkan tubuh melalui beragam ritual. Realitas interior tidak dapat terpisah dari realitas eksterior, seperti halnya subjek nalar yang memerlukan tubuh guna mengartikulasikan diri. Di sini letak pentingnya ritual dalam membentuk tubuh (dan subjektivitas) sesuai dengan sebuah contoh kesalihan sempurna. Ritual adalah metode disiplin yang berfungsi menumpuhkan disposisi kebajikan pada diri, sehingga kebajikan menjadi bagian dari habitus diri.

Habitus sering dihubungkan dengan pemikiran sosiolog Perancis Pierre Bourdieu yang menggunakan konsep tersebut untuk memahami proses dimana posisi struktural dan kelas ekonomi seorang individu dapat menyertubuh sebagai disposisi personal melalui pelbagai proses bawah sadar.¹³ Namun pemikiran Bourdieu telah dikritik oleh anthropolog Saba Mahmood karena dinilai gagal menunjukkan pelbagai proses riil yang membentuk habitus. Habitus bukanlah sebatas kebiasaan (*habit*). Habitus adalah kebiasaan yang pada saat telah terpatri, menjadi bagian dari karakter diri dan tak lagi dapat lenyap. Mahmood kembali kepada

konsep awal habitus, seperti digagas oleh Aristoteles, sebagai sebuah proses kultifasi dan penumbuhan moral melalui pelbagai disiplin guna membentuk individu terpuji.¹⁴ Habitus hanya dapat tercipta melalui pendidikan disipliner pada tubuh yang dilakukan secara berkesinambungan sehingga kebajikan tertanam dalam diri. Justru pengertian habitus inilah yang memiliki banyak kemiripan dengan konsep *malaka* yang dibahas banyak sarjana Muslim— termasuk al-Ghazali— sebagai tujuan dari proses pendidikan adab (*ta'dib*) dan sufisme.¹⁵ Sebagai contoh, mempelajari dan menanamkan sifat rendah hati dalam diri, justru dapat dilakukan melalui mendisiplinkan tubuh untuk tak membusungkan dada, dan membiasakan diri menundukkan kepala. Dengan kata lain, kebajikan internal justru dapat direalisasi melalui ritual jasmani.

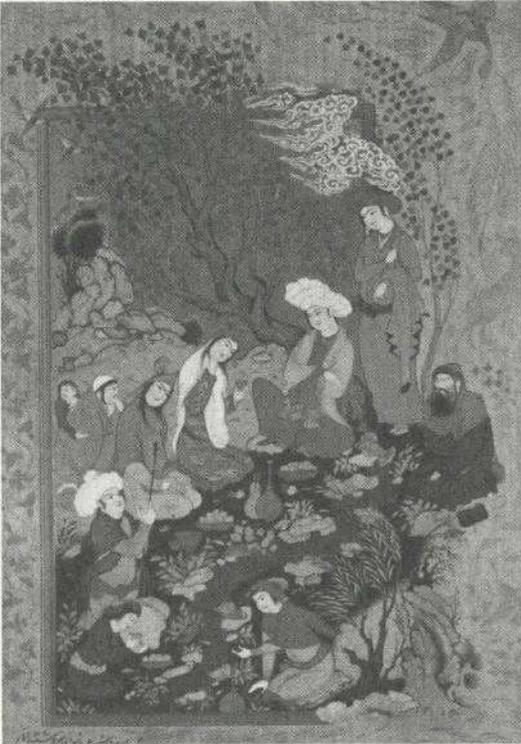
Hasil dari disiplin tubuh tersebut, tertanamnya kebajikan pada diri. Kualitas terpuji yang sebelumnya ada di luar diri, kini menjadi realitas dalam diri. Melalui praktik pendidikan yang berkesinambungan, karakter terpuji membekas pada tubuh dan menyatu dalam diri, sehingga ekterioritas menyatu dengan interioritas. Penyatuan inilah dimaknai sebagai keikhlasan, dimana akhirnya seorang murid tak lagi merasa terpaksa beribadah, melainkan justru selalu memerlukan ibadah sebagai kenikmatan jasmani dan rohani.

12 Talal Asad, *Genealogies of Religion*, hal. 64.

13 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

14 Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, (Princeton: Princeton University Press, 2005), hal 136.

15 Saba Mahmood, *Politics of Piety*, hal. 137.



Bila Aristoteles membatasi konsep habitus hanya menjelaskan kebajikan moral dan bukan kemampuan intelektual, perbedaan antarkeduanya tak dapat ditemukan dalam pemikiran al-Ghazali. Bagi al-Ghazali, ilmu dianggap sebuah realitas yang bersumber dari Tuhan, maka pencarian ilmu juga merupakan perjalanan mengenal Tuhan dengan mengikuti suri tauladan yang sempurna. Dengan demikian, ritual adalah sebuah pendidikan mendisiplinkan tubuh yang bertujuan mengenal Tuhan sehingga meng-hiasai diri dengan berbagai sifat terpuji, seperti telah dicontohkan oleh Rasulullah. *Vita Contemplativa* hanya mungkin pada saat jiwa terbebas dari ikatan materialistik duniawi dan tersambungny akal manusia

dengan Tuhan. Di situlah letak aspirasi kebebasan dan pembebasan dalam Islam yang menemukan artikulasi terkuatnya dalam Sufisme: pembebasan diri dari segala sesuatu selain Tuhan.

Konsepsi kebertubuhan yang ditawarkan Sufisme semacam memiliki kerumitan tersendiri. Subjek nalar harus terlebih dahulu dipersiapkan melalui pelbagai ritual yang mengasah ketajaman dan kepekaan nalar. Asumsi mendasarnya, justru subjek yang beriman dibentuk oleh ritual jasmaniah, bukan ritual jasmaniah yang dihasilkan oleh subyek beriman. Disini kemudian kita melihat pentingnya segala peraturan dan regulasi mengenai praktik peribadatan yang memenuhi teks-teks Sufisme seperti *Bidayah*. Teks-teks tersebut tidak dapat direduksi dengan mencoba menangkap semangat *religio etik* yang terkandung di dalamnya. Justru kompleksitas teknis peribadatanlah sesungguhnya yang mempersiapkan kelahiran subjek dengan kemampuan menangkap semangat *religio etik* dan pemaknaan yang lebih luhur. Di sini terlihat betapa spiritualitas dan intelektualitas (jiwa/akal) tidak dapat dipisahkan dari kesalehan diri (tubuh).

Perceraiaan keutuhan interioritas dan eksterioritas diri biasanya dinisbatkan para sejarawan sebagai dampak Reformasi Protestantisme. Protestantisme menawarkan metode keberagamaan yang menitikberatkan pada interioritas dan kepercayaan, tanpa menekankan pentingnya eksterioritas. Namun asumsi populer ini pernah dibantah oleh kritikus sastra Ramie Targoff

dalam studinya tentang *the Book of Common Prayer*, manual ibadah dan himne gereja Protestan Inggris yang digunakan secara luas, akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17. Targoff menunjukkan, standarisasi tata cara dan himne ibadah tersebut didasari kepercayaan bahwa pementasaan ritual secara publik dapat membentuk kesalehan interior jemaat. Targoff juga menunjukkan bahwa ritual ibadah publik yang termanifestasi dalam cara duduk jemaat, lantunan suara himne, dan ekspresi muka, adalah penanda keikhlasan ibadah baik bagi khalayak maupun diri masing-masing jemaat. Dari sini Targoff berhasil mengingatkan kesalahan argumentasi yang mengeneralisasi pengaruh Protestantisme sebagai cikal bakal keterputusan antara interioritas dan eksterioritas manusia.¹⁶

Lantas di mana sesungguhnya letak embrio keterpisahan tersebut?¹⁷ Justru berhasil menunjukkan tiga cikal bakal keterasingan eksterioritas dari interioritas yang memang terjadi pada kurun masa yang sama dengan munculnya Protestantisme di Inggris. Embrio pertama ada pada munculnya manual-manual protokoler istana. Dengan konsolidasi kekuatan kerajaan Inggris pada zaman Ratu Elizabeth I, muncullah sederetan protokoler istana yang berfungsi merepresentasikan keagungan dan kekuatan kerajaan. Seorang individu harus mampu mementaskan

berbagai praktik-praktik protokoler pada saat ia berada dalam ruang lingkup istana. Pelbagai upacara kebesaran-pun harus dibangun demi menunjukkan kekuasaan raja kepada khalayak dan para duta besar negara lain. Yang terjadi adalah sebuah pementasan otoritas kerajaan yang dikalkulasikan sebagai alat politik dan kekuasaan. Sebuah desepsi dalam percaturan politik. Dengan demikian, muncullah sebuah keterputusan antara realitas dan representasi, antara diri yang mungkin tak memiliki sopan santun, namun terpaksa harus mengikuti tata cara kesantunan istana. Yang terjadi adalah keterputusan antara diri pribadi dan citra diri di ranah publik.

Embrio kedua dapat ditemukan pada tradisi pesta topeng yang mulai populer pada zaman ratu Elizabeth I. Dalam pesta topeng, para bangsawan menghadirkan diri sebagai orang lain untuk waktu yang ditentukan. Mirip seperti manual protokoler istana, pesta topeng juga memungkinkan keterasingan pribadi dari pencitraan publik. Embrio terakhir yang dibahas Asad adalah mulai populernya seni peran, yang ditandai oleh kehadiran para penulis lakon seperti William Shakespeare dan Christopher Marlowe. Dalam seni peran, seorang aktor mampu memainkan peran individu lain di depan khalayak. Dari sinilah kemudian imaji keterputusan antara diri dan citra diri dalam ruang publik mulai muncul. Tak heran, jika kata "karakter" kemudian mulai memiliki dua makna: sebagai disposisi seorang manusia, (makna awalnya) dan se-

16 Ramie Targoff, *Common Prayer: The Language of Public Devotion in Early Modern England*, (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

17 Talal Asad, *Genealogies of Religion*.

bagai peran yang dimainkan seorang aktor di atas panggung. Munculnya pemaknaan ganda "karakter" kemudian mendorong tersusunnya asumsi keberadaan karakter manusia "asli" dan privat, yang tersembunyi dari ruang publik. Dengan demikian, identitas moral seorang manusia harus selalu dijaga dan jangan sampai disamakan dengan penampilan formalnya.

Ketiga perkembangan di atas bagi Asad merupakan embrio keterpisahan antara eksterioritas dan interioritas diri. Diri tak lagi dianggap sebagai sebuah kesatuan, sehingga interioritas dan subjektifitas manusia dapat dianggap berdiri sendiri. Konsekuensinya, intelektualitas dinilai sebagai bagian dari interioritas yang mampu diasah dan ditajamkan tanpa harus mendisiplinkan tubuh. Seseorang kemudian dapat dinilai beragama dengan baik hanya karena ia percaya dan memahami kitab suci, tanpa harus melembagakan amal-amal keagamaan pada diri sendiri. Yang penting justru bagaimana seseorang berpikir tentang agama, bukan bagaimana seseorang mengamalkan agama. Seseorang kemudian dapat mencitrakan diri sebagai seorang ahli agama yang mampu menguak pemaknaan-pemaknaan kitab suci dan mendeduksi semangat keagamaan tanpa harus melakukan pelbagai praktik peribadatan. Relevansi ritual dalam keagamaan semakin pupus, karena justru semangat religio etik yang dikedepankan.

Keterpisahan antara interioritas dan eksterioritas diri sepertinya membuka keretakan epistemik antara asumsi para pemikir pasca-Pencerahan dengan para pendahulu-

nya. Dalam Islam sendiri, al-Qur'an telah mengingatkan dalam sebuah ayat yang kerap dikutip para pemuka sufisme: *Sesungguhnya al-Qur'an ini adalah bacaan yang sangat mulia. Pada kitab yang terpelihara. Tidak menyentuhnya kecuali mereka yang disucikan* (al-Waqi'ah 56: 77-79)

Ada asumsi menarik dalam ayat diatas, dimana pembacaan dan pemahaman terhadap al-Qur'an dijelaskan sebagai sebuah aksi sentuhan. Namun mereka yang benar-benar mampu menyentuh al-Qur'an adalah mereka yang telah disucikan. Dalam ayat diatas sepertinya tersimpan dua asumsi. Pertama, hanya seseorang yang suci yang dapat benar-benar menyentuh al-Qur'an. Seseorang harus terlebih dahulu melakukan penyucian diri, baik jasmani (wudlu) maupun rohani guna mampu memahaminya. Asumsi kedua adalah bahwasannya interaksi antara subyek dan teks sesungguhnya tidak segamblang yang selama ini diungkapkan oleh para pemikir Muslim modernis. Justru ayat tersebut menunjukkan kompleksitas interaksi antara subyek dan teks, yang tidak semata-mata dimediasi oleh bahasa yang bersifat referensial. Juga sesungguhnya terdapat asumsi menarik tentang al-Qur'an yang tidak semata-mata teks, namun justru sebagai suara. Untuk memahami kompleksitas ini, kita harus memahami pentingnya suara dalam tradisi keagamaan seperti Sufisme.

Suara dan Penyuaran

Kritikus sastra tersohor Edward Said dahulu menulis, *"in the genealogy of texts,*

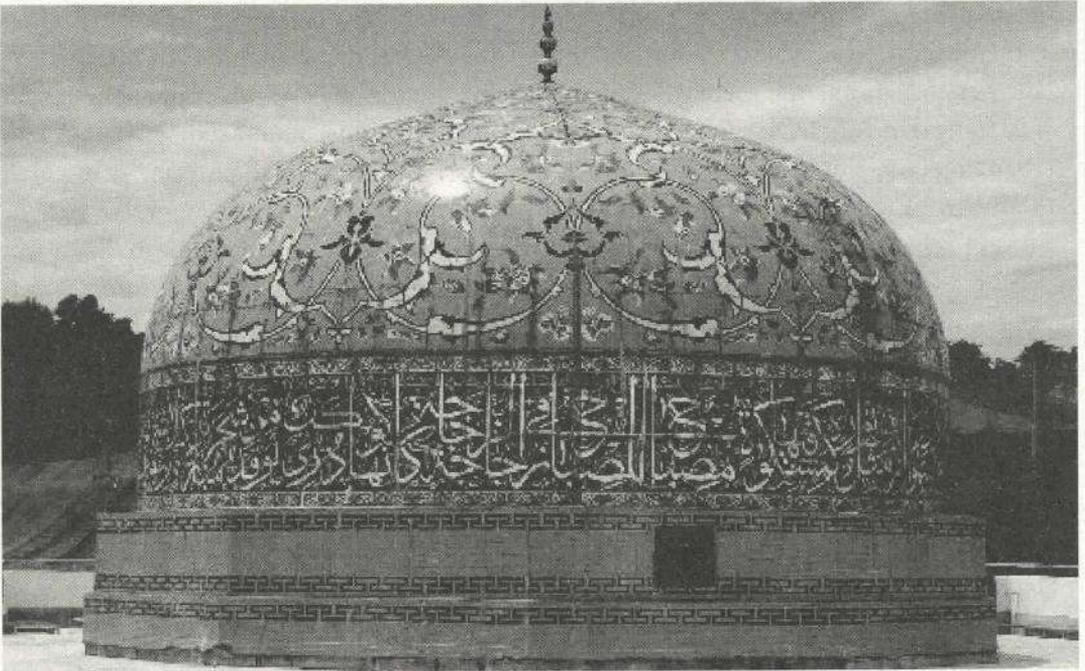
Suara dan penyuaran juga memiliki fungsi penting dalam proses formasi subjek yang saleh. Tradisi Sufisme, sebagai tradisi sarat suara dipenuhi dengan pelbagai praktik mendengar. Baik mendengarkan Kalam Ilahi, perkataan para ulama dan wali, syair-syair pujian kepada Nabi, hingga kepada pementasan hadrah, semuanya dianjurkan untuk didengarkan secara seksama dengan menghadirkan hati dalam proses mendengar.

*there is a first text, a sacred prototype, a scripture, which readers always approach through the text before them.*¹⁸ Dalam Islam, tentu al-Qur'an memainkan peran sebagai teks awal tersebut, yang kemudian melahirkan rangkaian dan turunan tekstual yang membentuk tradisi Islam. Al-Qur'an diturunk-

an selama dua puluh tiga tahun, dimana setiap pewahyuan terikat dalam keterkaitan dialogis dengan konteks historis partikular. Runtutan pewahyuan tersebut dimulai dengan sebuah wahyu pertama yang berbunyi Iqra. Ayat tersebut biasa diterjemahkan sebagai "bacalah." Tetapi lebih partikulis lagi, Iqra akan lebih bermakna jika kita memahaminya sebagai penyuaran, atau membaca dengan suara (recitation), ketimbang hanya membaca (reading). Para pemikir Tasawuf, dalam hal ini sepertinya lebih menitik-beratkan pada pemahaman wahyu dan perintah Iqra sebagai suara dan penyuaran. Landasan ini yang kemudian membuahkannya sebagai tradisi spiritual-intelektual yang sarat akan suara dan penyuaran. Dengan memikirkan ulang konsep suara dan penyuaran, kita akan dapat sampai pada posisi dimana teks tak lagi hanya sebatas tulisan dan coretan tinta mati dalam lembar-lembar putih, namun lebih sebagai fenomena yang hidup dan berkembang.

Pewahyuan kepada Nabi adalah sebuah momen penting yang membentuk perbenturan antara dua konsepsi ruang dan waktu. Di satu sisi, wahyu adalah Kalam Ilahi yang luput dari segala bentuk ruang dan waktu. Di saat yang sama, Kalam Ilahi harus disuarakan dalam bentuk wicara dan bahasa yang dapat dipahami manusia sehingga memungkinkan komprehensi. Figur Nabi, yang dalam tradisi sufisme, adalah manusia namun di saat yang sama adalah instansiasi dari Realitas Muhammadiyah (*al-haqiqah al-Muhammadiyah*) kemudian menjadi

18 Said, Edward., *The World, the Text, and the Critic*, (Cambridge: Harvard University Press, 1983), hal. 46.



penting sebagai medium yang menghubungkan Yang Ilahi dengan ruang dan waktu. Kendati Kalam Ilahi diinstansiasikan dan disuarakan dalam kerangka bahasa Arab, bukan berarti kerangka tersebut tidak tersentuh. Justru wahyu membawa transformasi struktural dan semantik pada bahasa Arab itu sendiri.¹⁹ Dalam teologi Islam, yang kerap dibahas kaum Sufi, setiap manusia telah mendapat kesempatan untuk mendengar secara langsung Kalam Ilahi. Al-Qur'an membahas hari perjanjian (*yawm al-mithaaq*), dimana seluruh arwah manusia dikumpulkan guna mendengar pertanyaan Tuhan, "Bukankah Aku Tuhanmu?" (*alastu bi-rabbikum*), yang kemudian dijawab "benar, kami bersaksi"

(*balaa shahidnaa*) (al-A'raf 7:172). Dalam konsepsi metafisika Tasawuf, perjanjian primordial ini menjadi penanda utama dari tradisi keberagamaan Islam, dimana kini manusia telah diberikan tanggung jawab untuk hidup sesuai dengan janji mereka kepada Tuhan guna menjadi hamba yang baik. Dengan demikian, pada hari pembalasan kelak, manusia akan menghadapi konsekuensi dari perjanjian yang telah mereka ikat dengan Tuhan.

Sufi besar Muhyiddin Ibn 'Arabi pernah menjelaskan sebuah hadits yang berbunyi, "janganlah engkau menghina waktu, karena Tuhan adalah waktu" (*fa-inna Allah huwa-d-dahr*). Bagi Ibn Arabi, karena Tuhan bersifat azali, maka waktu Tuhan juga azali. Manusia di sisi lain, disebut anak dari waktu/zaman mereka (*abna al-waqt/*

19 Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, (Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, 1966).

abna al-zaman), karena mereka tidak pernah memiliki waktu. Waktu manusia akan selalu bersifat momenter, sebagai sesuatu yang datang dan pergi. Oleh karena itu, Ibn Arabi menjelaskan dua tingkat waktu: Yang Ilahiah dan yang momenter. Waktu manusia hanya sebatas momen yang tersangkut antara dua keabadian: Hari Perjanjian dan Hari Pembalasan.²⁰ Dari teori metafisika Sufisme ini, kita bisa mulai memahami bahwa sesungguhnya kejadian wicara Ilahi (*Divine speech event*), yang dahulu terjadi pada Nabi, tidak pernah dan tidak akan pernah berakhir, karena struktur temporalitasnya yang azali. Kendati kejadian wicara tersebut telah ditorehkan melalui guratan tinta yang membentuk teks kitab sufi, sebagai sebuah kejadian wicara, Kalam Ilahi tak pernah berakhir. Kalam Ilahi akan selalu menunggu penyuaran kembali. Dari sini kita dapat mulai memahami sebuah kisah yang kerap dituturkan oleh para Imam Tasawuf berkenaan dengan Imam Ja'far al-Shadiq. Dikatakan bahwa al-Shadiq dahulu membaca dan menyuarakan ayat *iybaka na'budu wa iyyaka nasta'in* berulang-ulang hingga akhirnya beliau hilang kesadaran. Pada saat siuman, beliau ditanya oleh murid-muridnya, apa yang terjadi. al-Sadiq menjawab, sesungguhnya dia berulang-ulang penyuaran ayat tersebut hingga beliau mendengarnya secara langsung dari Yang Berbicara.²¹

Penjelasan pemahaman metafisika sufisme di atas dapat membantu kita memahami pentingnya suara dan penyuaran dalam transmisi ilmu dan ritual dalam tradisi sufisme. Beberapa sejarawan telah menekankan pentingnya suara dan penyuaran dalam transmisi ilmu di kalangan para ahli hadits dan kaum sufi.²² Jonathan Berkey telah menunjukkan bahwa di madrasah-madrasah dan majelis-majelis kaum sufi di Kairo pada era Dinasti Mamluk, para santri duduk guna mendengarkan secara langsung transmisi hadits dan pembacaan wirid dari para guru. Sebagian mereka kemudian diperintahkan oleh guru mereka membacakan kitab-kitab di ranah publik seperti pasar.²³ Pada bulan Ramadhan, para ulama dan mursyid tarekat juga kerap membaca dan menyuarakan berbagai hadits, berserta sanad transmisinya, kepada masyarakat umum.²⁴

Suara dan penyuaran juga menjadi karakter utama madrasah-madrasah al-Quran di Yaman, seperti telah dipelajari Brinkley Messick. Messick menjelaskan, sedari umur masih muda, anak-anak telah diajarkan menghafal al-Quran, hadist dan wirid-wirid yang mereka lantunkan den-

duwar akbbaar al-a'imah al-athbar, volume 89. (Beirut: Dar Ihya' al-Turots al-'Arabi, 1983), vol. 89: 107.

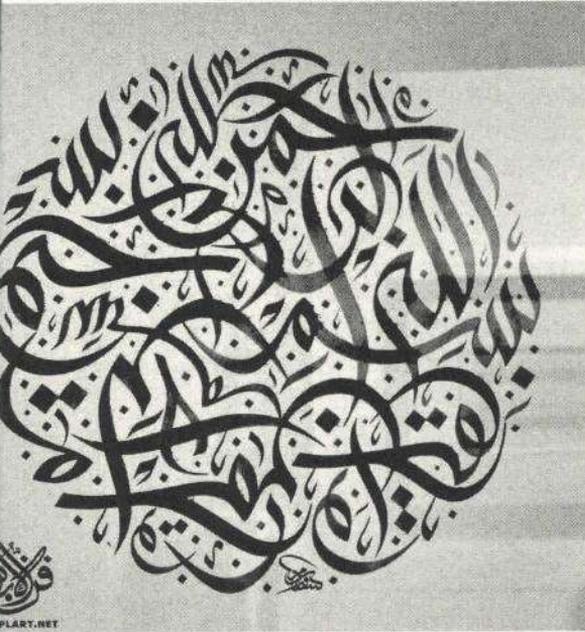
22 Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, (Princeton University Press, Princeton: 1992); Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

23 Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, hal. 205.

24 Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, hal. 212.

20 Gerhard Bowering, "The Concept of Time in Islam," *Proceedings of the American Philosophical Society*, 141, no. 2 (1997).

21 Muhammad Baqir Al-Majlisi, *Bihar al-anwar al-jaami'ah li*



Suara dan penyuaran juga menjadi karakter utama madrasah-madrasah al-Qur'an di Yaman, seperti telah dipelajari Brinkley Messick. Messick menjelaskan, sedari umur masih muda, anak-anak telah diajarkan menghafal al-Qur'an, hadist dan wirid-wirid yang mereka lantunkan dengan melodi menyenangkan

gan melodi menyenangkan.²⁵ Murid dewasa akan membaca kitab bersama seorang guru yang dahulu juga pernah membaca kitab tersebut dari gurunya membentuk transmisi suara dan penyuaran yang menghubungkan si murid dengan pengarang kitab. Suara dan penyuaran membantu mengamankan maksud semantik sang pengarang kitab dengan selalu menghadirkannya melalui penyuaran. Jika teks tertulis memasung sang pengarang dari teks yang dahulu ditulisnya,²⁶ transmisi teks melalui suara mampu mengamankan dan menghadirkan kembali sang penulis melalui penyuaran.²⁷ Melalui penyuaran, ruang

dan waktu yang membentuk konteks penyuaran mengalami transformasi dengan kehadiran Yang Ilahi (dalam praktik penyuaran al-Qur'an) dan dengan kehadiran momen-momen masa lalu sebuah tradisi. Dengan demikian, momen seorang pengarang kitab hadir kembali dalam momen penyuaran kitabnya, sehingga mengubah ruang dan waktu penyuaran menjadi kontinuitas dengan masa lalu. Namun, pada saat disuarakan, momen masa lalu yang dihadirkan tersebut tidak kemudian luput dari perubahan. Setiap penyuaran yang menghadirkan masa lalu juga di saat yang sama mengubah momen masa lalu, karena ia dihadirkan dalam ruang-waktu yang berbeda. Dengan kata lain, kepekatan ruang dan waktu penyuaran mengubah bentuk

25 Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, (Berkeley: University of California Press, 1993).

26 Jacques Derrida, *Signature Event Context*, In Limited Inc. (Evanston: Northwestern University Press, 1988).

27 Brinkley Messick, *The Calligraphic State*, hal. 26.

dan substansi yang disuarakan.

Dari sini kemudian kita bisa memahami pentingnya otoritas. Semua penyuaran adalah pementasan sebuah momen masa lalu dan/dan Yang Ilahiah dalam ruang dan waktu partikular. Sebuah penyuaran yang berhasil mampu menghadirkan kembali masa lalu dalam konteks penyuaran. Kehadiran masa lalu dalam konteks penyuaran berarti berubahnya masa lalu itu sendiri, karena kini, konteks penyuaran telah menjadi bagian dari struktur ruang dan waktu masa lalu. Ini berarti masa lalu dan pelbagai momen-momennya dalam dinamika tradisi seperti Sufisme tidak statis. Ia selalu berubah dan mampu menjaga vitalitasnya sendiri. Masa lalu tradisi Sufisme tidak pernah sepenuhnya menjadi masa lalu. Penyuaran otoritatif akan selalu mengaktualisasi masa lalu dan Yang Ilahi dalam konteks yang terus berubah.

Karena setiap penyuaran dipengaruhi konteksnya, maka pelbagai resiko berkebinan dalam setiap penyuaran. Inilah yang misalnya terjadi pada murid-murid Mahdi, yang ingin menyuarakan doa yang diajarkan al-Ghazali sambil menghirup air wudlu ke dalam hidung. Kegagalan menyuarakannya secara baik dan benar menyebabkan kegagalan penyuaran, sehingga momen pementasan tak lagi dapat menyatu dengan momen masa lalu. Seorang yang mampu mementaskan berbagai praktik dan penyuaran Sufisme, maka dengan sendirinya menyatu dengan rentetan pementasan yang telah terjadi. Dari sini kita dapat memahami pentingnya posisi dan otoritas kewalian

dalam transmisi Sufisme. Seseorang yang dikenali sebagai wali adalah seorang yang telah mampu mementaskan ritual-ritual dan habitus para wali dahulu yang pada akhirnya menemukan prorotipenya pada citra Nabi. Sebagai seorang yang telah menyatu dengan citra para wali sebelumnya, suara mereka menjadi sebuah realitas terpadu dengan suara-suara yang datang sebelumnya, sehingga penyuarannya menjadi pementasan yang otoritatif.

Suara dan penyuaran dengan kata lain adalah proses pengikat dan pembuka. Suara pengikat kehadiran para figur dan pengarang dari masa lalu pada setiap penyuaran karya mereka. Suara membuka karena ia membuka kemungkinan kesalahan dan kegagalan (sehingga menguatkan posisi seorang mursyid sebagai pembimbing perjalanan spiritual). Suara juga mem-

Dengan kata lain, penyuaran yang otoritatif digabung dengan kemampuan mendengarkan secara seksama dan kehadiran hati menjadi ritual tubuh yang berfungsi membentuk kembali diri sesuai dengan prototipe keindahan yang akhirnya adalah manifestasi dari Yang Maha Indah

buka karena melalui penyuaran, ruang dan waktu tradisi sufisme mengalami perluasan wilayah ruang dan waktu. Sebagai contoh, tradisi hadrah dan sama' dimana syair-syair tawassul kepada para pendahulu dihadirkan kembali di ruang dan waktu kekinian, sehingga mengisi kehampaan ruang dan waktu kekinian dengan temporalitas tradisi sufisme. Perluasan ruang dan waktu tradisi sufisme juga terjadi dengan munculnya pada setiap generasi orang-orang yang dikenali sebagai wali dan munculnya tempat-tempat peziarahan baru. Semua ekspresi ini, sebagai pelbagai elemen yang memiliki relasi indeksikal dengan yang datang sebelumnya dalam sebuah kerangka temporalitas sufisme, menjadi penyuaran-penyuaran yang terus menghadirkan Sufisme sebagai realitas yang terus hidup dengan vitalitas dan dinamikanya.

Suara dan penyuaran tidak hanya berfungsi membangun relasi indeksikal antara sebuah praktik dan konteks partikular dengan Yang Ilahi dan konteks-konteks di masa lalu. Suara dan penyuaran juga memiliki fungsi penting dalam proses formasi subjek yang saleh. Tradisi sufisme, sebagai tradisi sarat suara dipenuhi dengan pelbagai praktik mendengar. Baik mendengarkan Kalam Ilahi, perkataan para ulama dan wali, syair-syair pujian kepada Nabi, hingga kepada pementasan hadrah, semuanya dianjurkan untuk didengarkan secara seksama dengan menghadirkan hati dalam proses mendengar. Charles Hirschkind menjelaskan bahwa praktik mendengarkan, *invests the body with affective potentialities, depositing*

*them in the preconscious folds of kinesthetic and dynaesthetic experience and, in doing so, endows it with the receptive capacities of the sensitive heart, the primary organ of moral knowledge and action.*²⁸

Dengan kata lain, penyuaran yang otoritatif digabung dengan kemampuan mendengarkan secara seksama dan kehadiran hati menjadi ritual tubuh yang berfungsi membentuk kembali diri sesuai dengan prototipe keindahan yang akhirnya adalah manifestasi dari Yang Maha Indah.

Sufisme sebagai Realitas Meta-Pragmatik

Antropolog linguistik Michael Silverstein pernah menggagas sebuah konsepsi kultur sebagai realitas meta-pragmatik.²⁹ Menurut Silverstein, konsep kultur muncul sebagai pelbagai pemaknaan stereotip yang terdistribusi dalam entitas-entitas yang berkarakter indeksikal. Kultur memiliki kemampuan mengorganisir ranah sosial di mana pelbagai interaksi terjadi. Dalam beragam konteks mikro keseharian, konsep-konsep kultural hadir dan terwujud dalam beragam interaksi, sebagai teks -dalam-konteks dan teks -dalam- aksi.

Namun, setiap interaksi yang terjadi tidak hanya dimotori konsep kultural. Setiap interaksi juga didorong beragam kekuatan sosial yang sama sekali tak berhubungan

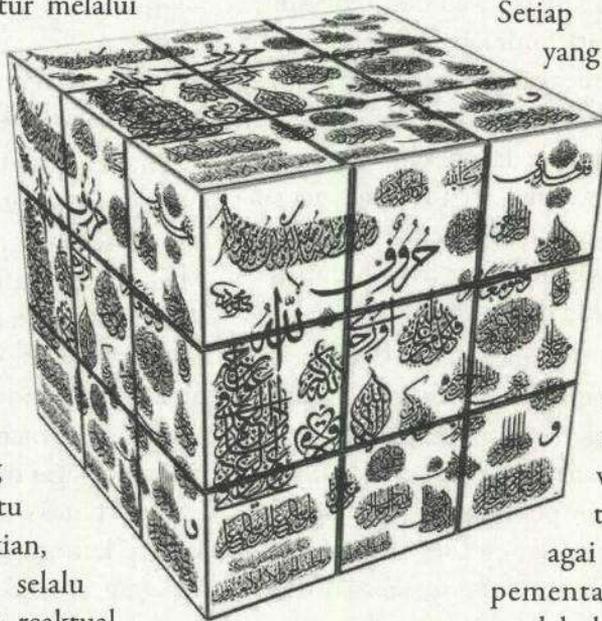
28 Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, (New York: Columbia University Press, 2009), hal. 79.

29 Michael Silverstein, "'Cultural' Concepts and the Language-Culture Nexus," *Current Anthropology* 45, no. 5 (2004): 621.

dengan kultur. Hasilnya, terjadi pergesekan antara elemen-elemen non-kultural dan konsep kultur yang membentuk interaksi di tingkat pragmatis. Ruang interaksi menjadi ranah pementasan kultur, sehingga memungkinkan interaksi tersebut diserap dalam neksus kultur. Dengan kata lain, terjadi proses dialektis, atau apa yang disebut Silverstein sebagai *cultural semiosis* yang mengejawantahkan kultur dalam interaksi-interaksi pragmatis, tetapi saat yang sama mengubah dinamika kultur melalui interaksi tersebut. Kultur, bagi Silverstein tidak akan pernah murni. Ia hanya dapat dikenali dalam beragam instansiasinya, sebagai *culture-in-action*. Saat yang sama, karena instansiasi tersebut bersifat aktual, praktis, dan pragmatik, maka ia bercampur dengan elemen-elemen yang berasal dari luar kultur itu sendiri. Dengan demikian, kultur itu sendiri-pun selalu berubah dan mengalami reaktualisasi yang mengubah dan membentuk ulang totalitasnya.

Seperti halnya kompleksitas kultur pada umumnya, tradisi dan gerakan Sufisme juga akan lebih tepat jika dilihat sebagai sebuah realitas meta-pragmatik. Sufisme adalah fenomena sosio-kultural yang terbentuk dalam rentan sejarah panjang yang dimulai dengan momen pergesekan pertama antara

Yang Ilahi dan yang profan saat turunnya wahyu pertama. Penyuaran awal Yang Ilahi menjadi prototipe yang melahirkan penyuaran-penyuaran berikutnya dalam upaya untuk selalu menghadirkan Yang Ilahi dalam ranah keseharian. Penyuaran tersebut terus muncul dari tubuh-tubuh yang telah dibentuk melalui proses disipliner ritual hingga menjadi instansiasi dari prototipe awal yang dahulu menyuarakan Yang Ilahi.



Setiap penyuaran yang berhasil, manifestasi Yang Ilahi hadir dalam interaksi keseharian sehingga mentransformasi ruang dan waktu, serta tubuh sebagai

repetisi dari pementasan-pementasan terdahulu yang berhasil.

Sebuah keberhasilan pementasan, tapal batas antara yang sakral dan profan mengabur, digantikan keterkaitan antara Realitas Absolut dan yang partikular. Tubuh para Sufi menjadi bejana suci di mana Kalam Ilahi bersemayam dan menyinarinya, sedang ruang pementasan menjadi tempat-tempat suci yang menjadi sakral karena praktik peribadatan. Singularitas

sejarah para Sufi menjadi sebuah kesatuan berkesinambungan dari yang datang sebelumnya sehingga membentuk temporalitas tradisi Sufisme yang menghubungkan yang kini dengan yang telah lalu. Di sinilah letak koherensi gerakan Sufisme sebagai sebuah tradisi yang menyejarah, yang terus hadir dalam ruang dan waktu yang beragam. Sufisme selalu merevitalisasi bentuknya karena sebagai tradisi, ia selalu hadir dalam benturan-benturan dengan ruang dan waktu yang beragam, melalui tubuh-tubuh yang telah menjadi bejana spiritualitas melalui praktik disiplin ritual yang kemudian memungkinkan penyuaran kembali Yang Ilahi.

Melihat Sufisme sebagai realitas meta-pragmatik, berarti memahami pelbagai proses revitalisasi tradisi dan gerakan Sufisme. Melalui pendekatan meta-pragmatik analisa dapat diarahkan kepada tingkat ke-

seharian, dimana Sufisme sebagai sebuah realitas yang hidup terus berkembang dan ditransmisikan, seperti yang terjadi pada pesantren kecil Mahdi di Pekalongan.

Pendekatan ini kemudian menyelamatkan analisa dari tendensi esensialis dalam memahami Sufisme. Melalui kerangka meta-pragmatik, Sufisme tak lagi hanya sebatas lembaran-lembaran kitab teoritis Tasawuf, maupun sebatas pembacaan hermeneutik-interpretif atas ritual dan upacara Tarekat. Sufisme adalah realitas yang hidup di tengah masyarakat Muslim, termasuk di Indonesia. Ia dipenuhi ambiguitas dalam proses transmisinya di ruang keseharian, khususnya di alam moderen dewasa ini. Pendekatan meta-pragmatik justru mencoba melihat kompleksitas transmisi Sufisme sehingga mampu menjelaskan proses revitalisasi Sufisme yang terjadi secara berkesinambungan.

