



JULIA DAY HOWELL

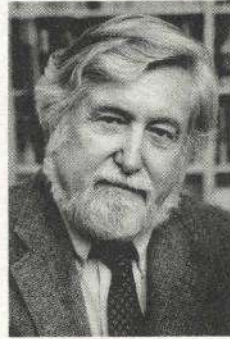
Direktur Deputi The Griffith Asia Institute, Griffith University, Brisbane, Australia. Karyanya di antaranya *Urban Sufism*, edited by Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (2008), *Sufism and the "Modern" in Islam*, edited by Martin van Bruinessen and Julia Day Howell. London: I.B. Tauris (2007). Saat ini sedang menulis buku *Cosmopolitan Sufis: Pluralism and Piety in Indonesia*.

Modernitas dan Spiritualitas Islam

Dalam Jaringan Sufi Baru di Indonesia

Hampir sepanjang abad ke-20, tradisi sufi di Indonesia mengalami marginalisasi ganda. Hal ini terjadi, dari dalam, pada komunitas muslim lokal oleh muslim modernis dan, dari luar ke dalam, oleh para ilmuwan sosial yang menggunakan kasus Indonesia untuk menguji teori bagaimana agama-agama berperan dalam proses modernisasi. Pada peralihan abad ke-20, kaum muslim modernis di Hindia Belanda, terilhami oleh para pembaharu di pusat-pusat Islam di Timur Tengah, melakukan sejenis revitalisasi baru atas agama mereka.¹ Mereka tak hanya berusaha menghapus bumbu-bumbu lokal pada ajaran murni Nabi Muhammad, seperti dilakukan banyak pembaharu di masa lampau, tapi juga berusaha membuka kembali teks-teks dasar Islam, al-Quran dan Hadits, kepada penafsiran-penafsiran baru (*ijtihad*) yang belum pernah dilakukan. Tujuan mereka adalah membebaskan keimanan dari kekolutan dan melepaskan potensinya demi kepemimpinan spiritual di dunia modern.

1 Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Crow's Nest, NSW: Allen & Unwin, 2004); Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973).



Clifford Geertz

Meski beberapa pembaharu modernis awal di Timur Tengah telah memberikan sedikit toleransi dan penghargaan pada tradisi sufi, di Hindia, tarekat-tarekat sufi mendapat kritikan yang sangat pedas dari kaum modernis. Mereka dituduh menoleransi (atau bahkan mendorong, akibat ketidaktahuan mereka) longgarnya sikap-sikap atas kepercayaan lokal (*syirik*) dan kebiasaan (*adat*) yang bertentangan dengan hukum Islam (*syari'ah*). Mereka juga dicurigai memuja-muja pemimpin (*syekh*) mereka sebagai "wakil Allah", sehingga melanggar tauhid sebagai inti keimanan.² Berdirinya organisasi sukarela muslim modernis yang modern secara organisatoris (yakni, dibentuk secara resmi dan birokratis) pada 1912, Muhammadiyah, dan pertumbuhannya yang cepat di kalangan muslim kota sepanjang akhir periode kolonial dan menjelang periode Republik, sangat mendukung tersebarnya kecurigaan semacam itu atas tarekat-tarekat dan berbagai ajarannya di kepulauan Indonesia.

Demikian pula, belakangan pada abad ke-20, beberapa pengamat paling berpengaruh atas masyarakat muslim memandang

tasawuf marjinal bagi masa depan Islam, baik di Indonesia atau di tempat lain. Arberry,³ Geertz⁴ dan Gellner,⁵ bekerja di lingkungan akademik yang sangat dipengaruhi Protestanisme pasca-Pencerahan dan ber-

bagai bentuk teori modernisasi, membaca sufisme sebagai sisa-sisa kehidupan desa tradisional dan tribal. Dalam pandangan mereka, sufisme ditakdirkan memudar, ketika perubahan sosial modernisasi makin mendukung tergesurnya ritual-ritual sufi dan praktik mistis yang sarat emosi oleh skripturalisme sederhana para sarjana dan ulama kota.

Karakterisasi masyarakat muslim menurut kontras yang terlalu dilebih-lebihkan antara kota dan desa, antara sarjana dan sufi, kini telah banyak dikritik dan, dalam kasus Gellner dan Geertz, disebabkan oleh simpati yang kelewat besar pada informan muslim modernis mereka.⁶ Walaupun begitu, mungkin benar bahwa pada 1950-an

3 A.J. Arberry, *Sufism* (London: Allen & Unwin, 1950).

4 Clifford Geertz, *The Religion of Java* (NY: Free Press, 1960); Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

5 Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London & New York: Routledge, 1992).

6 Bdk. M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1974); Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

2 Ini untuk tidak mengomentari karakter tarekat yang sebenarnya, yang bagaimanapun begitu majemuk dan beragam dari satu lingkaran ke lingkaran lain. Selain itu, para pendukung sejumlah tarekat ikut mengkritik tarekat-tarekat lain yang mereka pandang menyimpang. Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia", *Studia Islamika*, 1994 1(1): 1-23; Martin van Bruinessen, "Controversies and Polemics Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia" dalam F. de Jong & B. Radtke (ed.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden: Brill, 1999), hlm. 705-728.

di Indonesia, kalangan muslim kota yang ketat mendukung kritik kaum modernis atas tarekat dan praktik-praktik ibadah sufi. Mereka terutama tidak menyetujui zikir yang panjang dan berulang-ulang yang dapat memudahkan pengalaman rohani yang dramatis. Karakterisasi sufisme sebagai "Islam yang bukan Islam", tentu, lazim sejak saat ini.

Bagi urban modernis "awam", ketidaktertarikan mereka terhadap tarekat bukan hanya karena ajaran mereka yang diduga melanggar. Kaum urban modernis terutama peduli dengan reputasi tarekat karena etos sosialnya yang tak dapat diterima: hierarki yang kaku dan kewajiban untuk taat secara mutlak kepada guru, tekanan pada murid untuk melepaskan diri dari kehidupan sosial sehari-hari, dan kerahasiaan serta eksklusivitas. Dengan stereotip seperti itu, yang beredar di tahun 1950 dan 1960-an, dan setelah setengah abad polarisasi politik antara kaum muslim yang disebut sebagai kaum "taat" (*santri*) dan yang tak terlalu taat, orang-orang muslim yang lebih longgar itu masih tertarik pada pengalaman rohani atau bantuan gaib yang sebagian besar tampaknya di luar Islam, cenderung pada berbagai kelompok yang terilhami sufisme,⁷ tetapi jelas bersifat heterodoks dan mistis (*golongan kebatinan*), dan berbagai *agama baru* yang "sinkretis".⁸

Bagi urban modernis "awam", ketidaktertarikan mereka terhadap tarekat bukan hanya karena ajaran mereka yang diduga melanggar. Kaum urban modernis terutama peduli dengan reputasi tarekat karena etos sosialnya yang tak dapat diterima: hierarki yang kaku dan kewajiban untuk taat secara mutlak kepada guru, tekanan pada murid untuk melepaskan diri dari kehidupan sosial sehari-hari, dan kerahasiaan serta eksklusivitas.

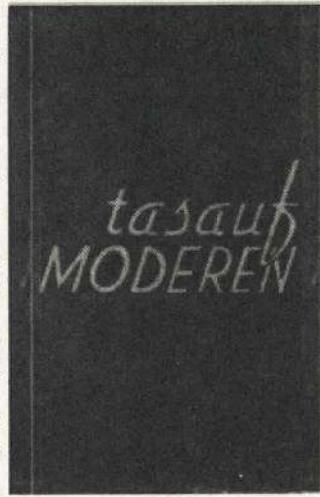
Namun sejak 1970-an, situasi ini mulai berubah dengan cepat, meski stereotip-stereotip sebelumnya tetap beredar. Para intelektual garda depan memelopori persesuaian kaum urban muslim modernis dengan hal-hal "sufi". Maka, pada 1970 penyair dan sarjana Abdul Hadi WM mengagagas sebuah puisi bergenre sufi, berpaling

7 Bukti tentang warisan sufi ini jelas, misalnya, dalam *SUBUD*, Saptia Dharmas, Sunarab, dan Sadbar Mapan.

8 Julia Day Howell, "Indonesia: Searching for Consensus", dalam Carlo Caldarola (ed.), *Religions and Societies: Asia and the*

Middle East (The Hague: Mouton, 1982), hlm. 530-534; Paul Stange, "Legitimate Mysticism in Java", *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 1986, 20(2): 76-117.

dari realisme sosialis 1960-an.⁹ Juga sekitar waktu itu, ulama dan muslim modernis terke-muka, Hamka, masuk ke siaran televisi dan mulai menjangkau audiens yang lebih luas dengan tema dari salah satu buku populernya, *Tasawuf Moderen*.¹⁰ Ia mendorong muslim modern untuk menghargai bahwa esensi tasawuf (yang baginya adalah pengembangan etika pribadi dan refleksi filosofis) adalah



positif, dan dapat dipelajari oleh pembaca umum tanpa memerlukan latihan untuk waktu yang lama dalam sebuah tarekat. Hal ini, ujarnya, akan memungkinkan kaum urban yang sibuk, yang sepenuhnya terlibat dengan pekerjaan dan keluarga, untuk mengembangkan kepekaan etis dan menikmati ibadah yang memperkaya rohani, dan akan menghidupkan pola ritual dan ketaatan kaum modernis yang dangkal dan masih minim pada hukum agama.

Memang, ketika kebangkitan Islam yang lebih luas terjadi pada 1970-an dan kemudian 1980-an, buku-buku tentang tasawuf atau “sufisme” (istilah terakhir ini baru-baru ini menjadi populer lewat media Eropa yang lebih mudah diakses) menjadi *best-seller*. Kelompok-kelompok ma-

hasiswa memainkan peran penting dalam mempromosikan kebangkitan sufi kota, dengan menampilkan diskusi tasawuf dalam pertemuan kampus mereka dan meningkatkan penjualan buku sufi.

Lalu, pada pertengahan 1980-an, media massa mulai melaporkan bahwa para anggota kelas menengah perkotaan berbondong-

bondong bergabung dengan tarekat,¹¹ membuktikan adanya pelunakan sikap yang luar biasa oleh sejumlah orang kota terkemuka terhadap tarekat yang sebelumnya dicemooh. Selama 1990-an, popularitas tarekat terus panen komentar, seiring negeri ini menikmati pertumbuhan ekonomi yang mengesankan sebelum bangkrutnya keuangan Asia 1997. Akan tetapi bahkan setelah itu, dan beberapa orang mengatakan terutama sejak 1998, pada periode berkecamuk perjuangan demokratisasi menyusul pengunduran diri Presiden Soeharto yang otokratik, tarekat terus menarik kaum urban berpendidikan. Selanjutnya, sejak 1990-an, berbagai kegiatan yang melibatkan tasawuf atau sufisme telah jauh meluas.

Popularitas spiritual sufi yang menge-

9 Harry Aveling, ed. & terj., *Secrets Need Words: Indonesian Poetry, 1966-1998*, Southeast Asia Series, No. 105 (Athens: Ohio University Center for International Studies, 2001).

10 Hamka, *Tasawuf Moderen* (Jakarta: Pustaka Panjimas, [1939] 1990).

11 Untuk contoh-contoh reportase dalam pers populer Indonesia, lihat *Amanah* 36 (1987, sampul dan hlm. 6-10), *Ulumul Qur'an* I (1): 92-97 (1989); dan *Gatra*, 2000, 46(6): <http://www.gatra.com/VI/46/LKH2-46.htm>



“tepat” bagi orang “modern.” Ini juga memerlukan pemahaman tentang bagaimana perubahan sosial dari pertengahan 1970-an, yang menciptakan kelas menengah baru muslim yang religius, telah menghasilkan tuntutan-tuntutan baru dalam pasar keagamaan (*religious market*) Indonesia.

Dengan demikian, saya berpendapat bahwa struktur hukum dan administrasi yang mendefinisikan religiusitas yang “tepat” bagi

jutkan baru-baru ini di Indonesia, terutama di kelas menengah dan atas muslim yang terdidik dan religius, menantang kita untuk memahami bagaimana kaum muslim “modern” bisa mengatasi—setidaknya sebagian—prasangka-prasangka generasi sebelumnya. Ini pada gilirannya mengharuskan kita untuk memahami bagaimana stereotip negatif tentang sufisme mampu begitu mengakar di dekade awal abad ke-20, mengingat Islam di Indonesia sebelum abad ke-20 terutama berkarakter sufistik dan didukung oleh keserjanaan dan kepemimpinan rohani internasional yang baik.

Penelitian ini, menurut saya, membutuhkan pemahaman atas lingkungan hukum nasional dan administratif yang berkembang di mana agama diatur di Indonesia, dan bagaimana wacana modernitas dari berbagai sumber (religius dan sekuler, domestik dan internasional) berinteraksi dan menyatu dalam persepsi orang Indonesia tentang apa agama yang

warga negara Indonesia pada masa Orde Baru Soeharto (1968-1998) muncul untuk mewujudkan apa yang akan saya sebut sebagai konstruksi modernitas “tingkat tinggi.” Menurut konstruksi semacam itu, agama yang cocok bagi rakyat di sebuah bangsa modern mestilah skripturalis (berfokus pada ketaatan aturan hukum dan moral tertentu dan pada ibadah yang ditentukan), rasional, kongregasional (berjemaat), dan eksklusif. Konstruksi semacam ini secara bertahap diartikulasikan dalam praktik hukum dan administrasi negara di Indonesia di bawah pengaruh muslim modernis, gereja-gereja Kristen utama, dan elite sekuler yang dijiwai dengan teori-teori modernisasi ilmu sosial pertengahan abad. Bukan kebetulan, hal tersebut turut menghilangkan nilai religiusitas pengalaman dan eklektisisme yang diasosiasikan dengan tasawuf. Bentuk spiritualitas emotif dan “batin” semacam

Kelompok-kelompok kepercayaan yang berkembang pesat diperlakukan berbeda. Mereka ikut ditinjau dan ditempatkan secara administratif di bawah Departemen Kehakiman untuk diawasi. Kelompok-kelompok itu sebagian besar memiliki akar historis dalam tarekat dan menggunakan praktik, konsep, dan nama sufi, namun mengakui sebuah wahyu baru dan menjalin unsur-unsur tradisi agama-agama lain ke dalam ajaran mereka.

ini tak hanya dikecam oleh kaum skripturalis sebagai pelanggaran terhadap ortodoksi Islam, tetapi elite modernisasi pada umumnya berharap membawa bangsa ini melampaui takhayul yang "irasional" dan "ketinggalan zaman" itu.

Namun demikian, perubahan sosial yang diasosiasikan dengan program pembangunan ekonomi Orde Baru yang sangat sukses (peningkatan tingkat pendidi-

kan sekuler yang cepat, masuknya kelas menengah Muslim ke eselon atas sektor-sektor modern ekonomi Indonesia, dan pengalaman hidup yang semakin kosmopolit pada kelas menengah dan atas), telah menghasilkan tuntutan baru dalam pasar keagamaan di Indonesia akan pembaruan elemen-elemen warisan sufi. Modernisasi perubahan sosial tersebut juga merangsang banyak kreativitas untuk memenuhi tuntutan baru dalam pasar keagamaan umat muslim, mendorong umat muslim kosmopolitan untuk menggarap ulang konstruksi religiusitas "tingkat tinggi" umumnya dan spiritualitas Islam khususnya, dalam apa yang dapat disebut "akhir-", "lanjut", atau "ultra-modern".¹² Jadi, saya berpendapat, sekelompok inteligensia dan kosmopolitan muslim lainnya sedang memberikan nilai positif yang baru pada otonomi pembelajaran agama. Mereka juga baru memberikan nilai positif pada eklektisisme (meski bukan sinkretisme) dan religiusitas eksperiensial tertentu. Praktik yang dilakukan sejak masa lalu seperti zikir dan meditasi, yang pernah dianggap sebagai takhayul memalukan, kini tampak bagi banyak kaum muslim kosmopolit Indonesia sebagai cara menarik, bahkan diakui secara "ilmiah", guna meningkatkan gaya hidup modern. Konstruksi kontemporer sufisme, disorot lewat media

12 Bdk. Yves Lambert, "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms", *Sociology of Religion*, 1999, 60(3): 303-334; Liane Voyer, "Secularization in a Context of Advanced Modernity", *Sociology of Religion*, 1999 60(3): 275-288.

cetak dan elektronik, lembaga pendidikan baru Islam dan tarekat-tarekat yang progresif, telah memfasilitasi perluasan konsepsi agama ini di Indonesia.

Wacana Modernitas Tinggi dan Peraturan Nasional tentang Agama di Dekade Awal Republik

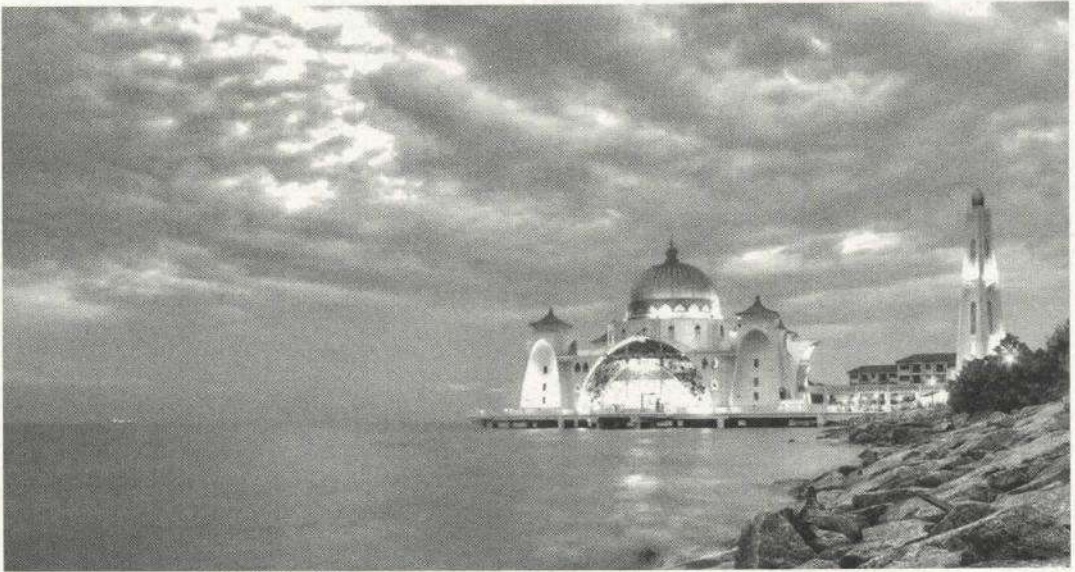
Sementara kritik muslim modernis terhadap tarekat berperan utama dalam memperburuk citra kepercayaan ortodoks tradisi sufi di mata kaum urban pada periode kolonial akhir, ada faktor lain yang ikut bermain saat negara Indonesia berdiri pada 1945 dan di kehidupan Republik yang belia ini. Kontroversi seputar hubungan Islam dan negara melahirkan kompromi di mana bukan Islam, melainkan "Ketuhanan Yang Maha Esa"-lah yang menjadi salah satu dasar negara. Kompromi tersebut menimbulkan perdebatan publik lebih dari tiga dekade dan negosiasi antara pemerintah dan masyarakat sipil tentang apa agama yang sah di Indonesia.

Dalam periode penuh gejolak ini, berbagai kelompok etnis non-muslim dan non-Kristen yang setelah kemerdekaan menjadi target aktivitas misi yang disahkan negara, bersama sejumlah besar kelompok mistik yang terilhami sufisme tetapi independen dan sinkretis (*golongan kebatinan*), beberapa di antaranya terang-terangan merupakan tarekat heterodoks, berebut legitimasi keagamaan nasional. Dalam melakukan hal itu, kelompok yang berhasil wajib melakukan rasionalisasi struktural dan doktrinal

(dalam arti Weberian) yang membantu mereka mendekati ciri-ciri agama Islam dan Kristen yang mapan. Proses reformasi ini dibentuk oleh etos modernis, yang menonjol baik di lingkaran religius arus utama maupun nasionalis sekuler. Dalam pandangan ini, agama yang tepat, agama yang cocok bagi negara modern, mestilah berfokus pada ketuhanan transenden melalui ibadah berjemaah yang sederhana. Menyerahnya berbagai kelompok agama minoritas terhadap ekspektasi semacam itu di periode awal modernisasi sosial, turut membantu berkembangnya suatu standar normatif agama yang melampaui rumusan kabur tentang karakter religius bangsa dalam konstitusi pertama.¹³

Pada saat rapat pembentukan Undang-undang pertama tahun 1945, sembilan dari sepuluh orang Indonesia adalah muslim, dan Islam telah menjadi ikatan penting yang menggabungkan lebih dari 300 kelompok etnis dalam perjuangan anti-kolonial. Akan tetapi, bangsa Indonesia tidak didirikan sebagai sebuah negara Islam. Berbagai etnik non-muslim dan agama minoritas mampu memenangkan dukungan umat muslim, yang berhati-hati untuk menciptakan sebuah negara Islam dan memilih dasar alternatif identitas nasional: lima prinsip yang netral secara religius untuk ke-

13 Konstitusi pertama Indonesia, yang dikonsepsi sebelum kemerdekaan dan diumumkan sehari setelah kemerdekaan pada Agustus 1945, dibatalkan oleh Konstitusi Republik Indonesia Serikat 1949 dan Konstitusi Sementara 1950. Ia dipulihkan kembali pada Juli 1959 dan berlaku sampai hari ini dengan sejumlah revisi berikutnya.



bangsaan Indonesia (Pancasila), termasuk penegasan non-denominasional tentang “Ketuhanan Yang Maha Esa” yang disebutkan di atas. Prinsip ini, digabungkan dengan empat lainnya dalam Pembukaan UUD 1945, membuat komitmen religius sebagai syarat dasar warga negara yang baik. Undang-undang juga mewajibkan negara untuk mendukung dan melindungi warga negara dalam melaksanakan ibadah agama mereka,¹⁴ tetapi tidak menentukan apa yang dikualifikasikan sebagai agama. Urusan ini diserahkan kepada peraturan administratif Departemen Agama dan proses jangka panjang dari klarifikasi legislatif (termasuk kemungkinan, yang sejauh ini belum terjadi, bahwa para pendukung negara Islam mungkin memenangi angka

di parlemen untuk menetapkan Islam sebagai agama negara).

Selama lebih dari satu dekade, dengan tidak adanya undang-undang yang menjelaskan apa itu agama, struktur administratif dan wewenang Departemen Agama bertugas mendefinisikan agama. Didirikan sebagai instrumen untuk melaksanakan kewajiban konstitusional negara mendukung kehidupan beragama warga negara, tetapi juga sebagai mekanisme kompensasi bagi para pendukung negara Islam yang kecewa, Departemen Agama sejak awal telah berkomitmen menggunakan sebagian besar sumber dayanya untuk Islam. Meski begitu, di masa-masa awal sekali pada 1945, ia didirikan dengan sejumlah direktorat kecil untuk Protestan dan Katolik, sehingga memmanifestasikan ungkapan formal paling awal tentang pluralisme agama konstitu-

14 Bdk. B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), hlm. 25-33.

sional.¹⁵ Dengan tidak adanya definisi secara hukum, agama-agama Indonesia yang sesuai bagi warga negara yang baik itu harus dipahami sebagai agama-agama Ibrahimik yang kemudian hadir dalam sejumlah kekuatan angka dan institusional yang substansial di Indonesia.

Akan tetapi, kebutuhan Departemen untuk mengembangkan prosedur menangani berbagai aliran agama lain di seluruh negeri pada masa-masa awal Republik (dari 1950) mendorong Departemen untuk membuat suatu definisi agama. Tak mengherankan bahwa definisi tersebut berasal dari pemahaman Islam tentang “*ahlul kitab*”, yakni bahwa agama harus memiliki nabi, kitab suci, dan tempat ibadah. Depag menggunakan standar tersebut untuk mengidentifikasi dan mengevaluasi berbagai aliran agama lain yang eksis atau baru muncul di seluruh negeri. Anggota kelompok etnis seperti orang Bali khawatir bahwa tradisi mereka yang “animis” akan menjadi target misi.

Kelompok-kelompok kepercayaan yang berkembang pesat diperlakukan berbeda. Mereka ikut ditinjau dan ditempatkan secara administratif di bawah Departemen Kehakiman untuk diawasi. Kelompok-kelompok itu sebagian besar memiliki akar historis dalam tarekat dan menggunakan praktik, konsep, dan nama sufi, namun mengakui sebuah wahyu baru dan menjalin unsur-unsur tradisi agama-agama lain ke dalam

Konfusianisme, yang diakui sebagai sebuah agama dalam Keppres Soekarno Agustus 1965, segera kehilangan statusnya setelah upaya kudeta yang disangka dilakukan oleh komunis pada September 1965, akibat hubungan yang terlalu dekat antara Konfusianisme dengan Cina, dan karenanya dengan komunisme. Tak sampai setelah pengunduran diri Soeharto, yang naik ke tampuk kekuasaan dengan menekan kudeta, Konfusianisme kembali memperoleh legitimasinya.

ajaran mereka. Namun, banyak dari kelompok-kelompok ini menggugat ketentuan Departemen Agama sehingga membuka pemaknaan tambahan atas definisi Depag yang semula tentang “agama”. Maka, berbagai kelompok kepercayaan (*golongan kebatinan*) membentuk sebuah organisasi pada 1956, Badan Kongres Kebatinan Seluruh Indonesia (BKKI), untuk mewakili kepentingan mereka secara publik dan memenangkan dukungan pemerintah dengan alasan bahwa

15 Boland, *ibid.*; Karel Steenbrink, “Het Indonesisch Godsdienstministerie en de Godsdiensten”, *Wereld en Zending*, 1972, 1: 174-199.

mereka, seperti Islam dan gereja-gereja Kristen, menjunjung konsep ketuhanan yang konstitusional.¹⁶ BKKI juga mendesakkan pernyataan kelompok-kelompok kepercayaan itu untuk berhak diakui sebagai agama-agama.

Nyatanya, banyak golongan kebatinan benar-benar bertindak sebagai agama, terlepas dari ketentuan Departemen, menggunakan nama-nama seperti *Agama Adam Makrifat*, *Agama Jiwa Asli Republik Indonesia*, *Agama Islam Sejati*, dan *Agama Jawa Budo*.¹⁷ Tetapi sepanjang 1950-an dan 1960-an, mereka terus-menerus gagal mendapat pengakuan sebagai "agama". Ini terlepas dari fakta bahwa kelompok-kelompok tersebut memenuhi kriteria Depag untuk disebut "agama". Mereka memiliki pendiri yang menerima wahyu (semacam "nabi"), dan dalam banyak kasus, tercatat wahyu mereka sebagai dasar ajaran kelompok (menghasilkan sesuatu seperti "kitab suci"), dan memiliki pertemuan rutin di sebuah gedung yang didedikasikan untuk berkomunikasi dengan Yang Ilahi (sebuah "tempat ibadah" mingguan atau bulanan).

Jelas, berbagai kelompok kepercayaan yang mengklaim memiliki wahyu baru itu menyinggung kepercayaan Kristen dan Islam, bahwa wahyu yang sebenarnya telah disampaikan berabad-abad lalu oleh pendiri agama mereka. Kelompok-kelompok kepercayaan membangkitkan perlawanan

dari pihak agama *mainstream*, yang enggan memperluas legitimasi agama lebih jauh, meski ada kecocokan antara profil lembaga pengadu dan kriteria agama menurut Depag. Tapi bahkan golongan kebatinan yang lebih sederhana, yang mengajarkan praktik-praktik yang memfasilitasi pengalaman akan imanensi Tuhan guna meningkatkan keimanan Kristen atau Islam kepada Tuhan yang transenden, diperlakukan dengan penuh curiga. Pada masa ketika bahkan tarekat sufi yang telah mapan dan ortodoks¹⁸ sedang bertahan menghadapi kaum muslim modernis yang berusaha mendiskreditkan ekstase irasional dan klaim kekuatan supernatural guru, para mistikus kebatinan sinkretis, yang tak lagi menerima aturan hukum Islam, merasa tidak mendapat dorongan oleh privilese pemerintah.¹⁹

Presiden Soekarno menanggapi sentimen terhadap kelompok kebatinan ini pada 1965, ketika ia membuat keputusan pemerintah pertama yang mengikat (Pen. Pres 1, 1965) untuk mengakui agama-agama selain Islam dan Kristen. Menyebut Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu sebagai agama-agama yang layak mendapat dukungan penuh dari negara, keputusan ini juga secara eksplisit mendesak kelompok kebatinan agar "kembali ke induk masing-masing" dalam agama-agama yang disahkan. Kelom-

18 Tarekat "ortodoks" dalam konteks ini mengacu pada tarekat-tarekat *mu'tabarrah*.

19 H.M. Rasjidi, *Islam dan Kebatinan* (Jakarta: Jajasan Islam Studi Club Indonesia, 1967).

16 Rahmat Subagya, *Kepercayaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1976).

17 Bdk. *Ibid*.

pok kepercayaan yang *ngotot* menyebut diri “agama” dibubarkan; kelompok lain yang dituduh menodai nama baik agama diadili. Namun, hal ini bukan sekadar penyerahan kepada para skripturalis muslim dan Kristen *mainstream*. Keputusan ini tidak saja melegitimasi agama-agama selain Islam, Protestan dan Katolik, tetapi penolakannya atas legitimasi kelompok kepercayaan juga memperjelas dan memberikan kekuatan hukum bagi cita-cita yang memang dimiliki tokoh modernis sekuler seperti Soekarno bersama para modernis muslim dan tokoh Protestan pasca-Pencerahan. Secara khusus, Keputusan tersebut memperjelas tujuan bahwa agama-agama Indonesia harus mendukung kemajuan negeri sebagai bangsa modern. Memang Soekarno sendiri secara eksplisit memperjuangkan nilai-nilai Pencerahan dalam agama, berujar kepada rekan sebangsanya pada Agustus 1965, hanya sebulan setelah berlakunya Keputusan tentang agama dan sebulan sebelum kudeta yang akan mengakhiri politiknya, “Agama tidak hanya peduli dengan perasaan, tetapi juga dengan nalar, nalar, pemahaman, rasio, rasio, dan sekali lagi rasio!”²⁰

Bahwa terjadi sebuah perkembangan dalam standar normatif yang ditetapkan bagi agama-agama selama dekade awal Republik, dan bahwa standar itu tidak sekadar “Islami” atau bahkan “Ibrahimik,” terlihat jelas dalam cara-cara anggota kelom-

pok etnis Bali dan Cina (bersama beberapa orang Jawa yang simpatik) menampilkan warisan budaya mereka guna memenangkan pengakuan negara atas Hindu, Budha, dan Konghucu sebagai agama-agama yang sah di Indonesia.

Ketiga agama yang baru diakui di Indonesia (Hindu, Budha, dan Konghucu) memiliki asal-usul dalam gerakan nasionalis budaya minoritas dari periode kolonial akhir. Nada skripturalis pada akhirnya jelas dalam agama-agama yang mereka hasilkan, dan fokus agama-agama yang direkonstruksi atas ketuhanan yang transenden itu muncul melalui proses rasionalisasi Weberian (seleksi, diferensiasi, dan sistematisasi) yang tampak jelas ketika gerakan nasionalis budaya matang.²¹ Proses-proses adaptasi komunitas itu akan perubahan sosial modernisasi yang cepat, bermula pada periode kolonial akhir dan berlanjut pada periode Republik. Proses-proses itu sama pentingnya dengan tekanan politik agama-agama yang dominan dalam membentuk perkembangan tradisi-tradisi minoritas menuju skripturalisme dan organisasi kejaamaan.

Hindu dan Budha, yang dalam gerakan keagamaan di Barat selama setengah abad terakhir dianut sebagai cara-cara menjelajahi meditasi dan religiusitas eksperiensial, berkembang di Indonesia, sejak diakui resmi, sejalan dengan garis skripturalis. Selain

20 Boland, *The Struggle of Islam*, hlm. 131. Presiden Soekarno, namun demikian, memperkuat persepsi umum bahwa ia mendapatkan benda-benda berkekuatan mistis yang merupakan tanda-tanda tradisional kerajaan Jawa.

21 Julia Day Howell, “Modernizing Religious Reform and the Far Eastern Religions in Twentieth Century Indonesia”, dalam Sam Udin (ed.), *Spectrum: Essays Presented to Professor Sutan Takdir Alisjabana* (Jakarta: Dian Rakyat, 1978), hlm. 260-276; Howell, “Indonesia: Searching for Consensus”.

itu, baik Hindu maupun Budha diwajibkan untuk mendasarkan diri pada ketuhanan yang transenden (setidaknya dalam terbitan-terbitan yang disubsidi oleh Depag dan pada program pendidikan agama di sekolah negeri). Pada saat yang sama, mereka merekonstruksi secara teologis ritual-ritual rakyat yang populer, yang biasa digunakan untuk berkomunikasi dengan dunia roh, dan mengurangi praktik-praktik meditasi yang bertujuan untuk mengalami ke-Lain-an yang imanen.

Baik Hindu, yang diadopsi oleh reformis Bali sebagai pengidentifikasi paling tepat bagi tradisi keagamaan mereka, maupun Budha, yang dirumuskan oleh orang Cina Indonesia, orang-orang Jawa berpengalaman dari lingkaran Teosofi dan sejumlah kecil orang Bali, sama-sama memerlukan banyak kreativitas teologis untuk berdamai dengan persyaratan konstitusional "Ketuhanan Yang Maha Esa". Karena kata ini dalam bahasa Indonesia menyiratkan—menurut sebagian besar penafsiran—keilahian yang tunggal (Tuhan Yang Maha Esa), maka orang Bali diharuskan memilih, dari teks-teks yang kabur, berbagai doktrin dan gambaran tentang Yang Mutlak yang dapat dipopulerkan sebagai Dewa Tertinggi di antara para penyembah politeis. Dewan Hindu Bali memfasilitasi konsensus seputar yang transenden, dan sebelumnya mengadakan doa kepada Sang Hyang Widi.²² Demikian juga, berbagai or-

ganisasi Buddhis, sangat dipengaruhi pada 1950-an oleh ajaran Buddhisme Theravada dan non-teisme yang ketat, menyerah kepada standar nasional dan mengangkat figur dari teks Jawa kuno Vajrayana, Adi Budha, sebagai Yang Maha bagi kaum Buddhis. Ibadah Minggu didirikan untuk mendukung ibadah jemaat.²³

Konstruksi-konstruksi ini paling baik dapat ditafsirkan sebagai monistik; para reformis Indonesia tidak mencoba menampilkan Hindu ataupun Budha secara ketat sebagai monoteis menurut model agama-agama besar yang mapan, Islam dan Kristen. Jadi, dimasukkannya agama Hindu dan Budha di Departemen Agama dan pengakuan penuh atas mereka belakangan, secara efektif memperluas jangkauan keyakinan yang diperbolehkan. Tetapi, lingkup perluasan tersebut masih menampilkan sebuah kompromi dengan cita-cita pasca-Pencerahan yang khas: ibadah harus dilakukan secara teratur akan yang transeden, dan yang ilahi harus didekati melalui ibadah kolektif mingguan yang sederhana, doktrin yang dikodifikasi, dan teks resmi. Lebih jauh, doktrin-doktrin itu menampilkan komitmen eksklusif akan keanggotaan yang terpahami jelas dan terikat.

Konfusianisme, yang diakui sebagai sebuah agama dalam Keppres Soekarno

23 Beberapa kelompok Budha mengajarkan meditasi pada 1950-an setelah para biksu Theravada ikut mereformasi agama Budha Indonesia. Namun praktik Budha bagi orang awam tetap ditata melalui layanan ibadah jemaat reguler, dan berbagai representasi resmi tentang agama Budha yang diterbitkan oleh Depag memberi latar bagi ciri-ciri kongregasional agama Budha yang telah direformasi.

22 Sekretariat PHDP [Parisada Hindu Darma Pusat], *Pokok-pokok Sejarah Perkembangan Parisada Hindu Dharma* (Denpasar, 1970).

Agama-agama dari Republik modern yang dirumuskan secara tegas dan diadministrasi secara rapi itu dimaksudkan untuk berdiri kontras terhadap warisan-warisan religius rakyat tradisional, dengan sekumpulan longgar “takhayul-takhayul” mereka yang tak teratur, kemabukan-kemabukan irasional, dan patronase oportunistik mereka yang berubah-ubah

Agustus 1965, segera kehilangan statusnya setelah upaya kudeta yang disangka dilakukan oleh komunis pada September 1965, akibat hubungan yang terlalu dekat antara Konfusianisme dengan Cina, dan karenanya dengan komunisme. Tak sampai setelah pengunduran diri Soeharto, yang naik ke tampuk kekuasaan dengan menekan kudeta, Konfusianisme kembali memperoleh legitimasinya. Sejak saat itu ia diformulasikan ulang dengan lebih utuh, bukan hanya sebagai agama (*Agama Khonghucu*), tetapi secara mendasar sebagai monoteis, skripturalis, dan kongregasional.²⁴

Agama-agama dari Republik modern yang dirumuskan secara tegas dan diadministrasi secara rapi itu dimaksudkan untuk berdiri kontras terhadap warisan-warisan religius rakyat tradisional, dengan sekumpulan longgar “takhayul-takhayul” mereka yang tak teratur, kemabukan-kemabukan irasional, dan patronase oportunistik mereka yang berubah-ubah. Agama-agama itu juga, sebagian, berdiri kontras di hadapan golongan kepercayaan. Golongan-golongan ini juga memungut banyak pernak-pernik agama yang dirasionalisasi, dengan organisasi-organisasi formal mereka dan, dalam banyak kasus, kepercayaan yang dikodifikasi, tetapi mereka mengusung tanda-tanda yang jelas dari sinkretisme dan benar-benar mempromosikan perwujudan eksperiensial dari keilahian yang imanen. Beberapa dari mereka juga mempertahankan rujukan etnis atau nasional tertentu.

Golongan kepercayaan yang diwakili oleh BKKI selama Orde Lama (1950-an hingga pertengahan 1960-an) saling berbeda tak hanya dalam aspirasi mereka terhadap status “agama”, tetapi sejauh mana mereka membantu munculnya identitas universal yang berlawanan dengan identitas lokal, dan terkait dengan itu, sejauh mana kepemimpinan mereka bekerja untuk menyintesis berbagai unsur budaya dari sumber-sumber yang berbeda menjadi sebuah teologi yang

Confucianism, Tridharma and Buddhism”, dalam Tsuneco Ayabe (ed.), *Nation-State, Identity and Religion in Southeast Asia* (Singapore: Singapore Society of Asian Studies, 1998), hlm. 5-23.

²⁴ Bdk. Leo Suryadinata, “State and Minority Religion in Contemporary Indonesia: Recent Government Policy towards

koheren. Tingkat universalisme atau partikularisme budaya dari banyak kelompok mudah terlihat pada nama-nama mereka. Beberapa dengan jelas mengusung identitas dan warisan etnis lokal, misalnya *Kejawen Asli Hindu-Budo-Islam*, *Agama Jember Suci*, dan *Jawa Budo Budi Sejati*. Yang lain mengaitkan praktik mereka pada identitas nasional dan “kepribadian nasional” (konsep yang saat itu banyak digemari), seperti *Aliiran Jiwa Indonesia* dan *Pancasila Majapahit*. Beberapa kelompok yang tampak non-parokial, namun demikian, menegaskan suatu apropriasi yang khas lokal atau nasional atas sebuah agama universal, seperti dalam *Kejiwaan Islam Sejati*, *Dharma Allah*, dan *Islam Murni*—menunjukkan “perbaikan” atas versi normatif internasional agama yang telah menyinggung kalangan *mainstream*. Sementara yang lain memilih memproklamkan universalisme pesan mereka, terbebas dari referensi etnis maupun nasional (misalnya, *Ngelmu Sejati* dan *Perjalanan*).

Jenis terakhir inilah—yang melepaskan diri dari identitas etnis atau nasional—yang mengembangkan kehadirannya yang terkuat secara nasional di bawah Orde Lama dan beradaptasi paling baik pada Orde Baru.²⁵ Yang terbesar dari mereka (*Pangestu*, *Sumarab*, *SUBUD* [*Susila Budhi Dharma*], dan *Sapta Dharma*), selain itu, tak hanya universalis tetapi juga monoteistik. Mereka semua selamat dari pembersihan pasca-

kudeta 1960-an, sedangkan kelompok lain dengan cepat dibubarkan atau ditutup. Kelompok-kelompok terakhir ini khususnya adalah mereka yang dengan lancang melakukan “improvisasi” atas Islam—mereka yang dengan nama-nama gabungan yang meriah menghubungkan Kristen dan Islam dalam *pastiche* eksotis seperti *Agama Islamisa (Agama Islam-Yesus)*, klenik yang terang-terangan, seperti *Klenik Islam*, dan kelompok-kelompok yang dicurigai mencakup “komunis ateistik”. Semua kelompok yang bertahan tidak pernah, atau menyangkal untuk, mengklaim sebagai “agama”. *Sapta Dharma* yang sangat menonjol, misalnya, mengubah namanya sebelum 1965 *Agama Sapta Dharma* menjadi *Kerokhanian Sapta Dharma*.

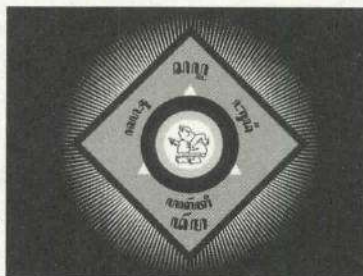
Kelompok-kelompok kepercayaan yang tersisa pada awal 1970-an, dengan demikian, cukup beradaptasi dengan persyaratan yang berlaku bagi agama untuk akhirnya memenangkan, pada 1973, status yang samar-samar dan berbeda tetapi sederajat di samping agama-agama resmi. Setelah berpihak pada rezim Soeharto yang baru dalam Pemilu sebelumnya, kelompok-kelompok mistik independen itu diberikan status “kepercayaan”, yang setara dengan agama-agama yang sah, tetapi diatur dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.²⁶ Den-

25 Paul Stange, “Legitimate Mysticism in Java”; Niels Mulder, *Mysticism in Java, Ideology in Indonesia* (Amsterdam: The Pepin Press, 1998).

26 Setelah kejatuhan Orde Baru Soeharto, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan direstrukturisasi dengan memisahkan pengaturan “kebudayaan”. Golongan kepercayaan kini diletakkan di bawah Departemen Kebudayaan dan Pariwisata. “Kebudayaan dan pariwisata” kedengaran kurang serius dibanding “pendidikan dan kebudayaan”, sehingga

gan demikian, mereka mendapatkan perlindungan dan promosi meski dalam tingkat yang sangat sederhana, tetapi mengalami tekanan lebih lanjut untuk melakukan rasionalisasi dan eksklusivitas ala denominasi, sambil tak pernah benar-benar mampu mengatasi kecurigaan masyarakat yang tetap beredar.

Di antara kelompok-kelompok kebatinan yang bertahan hingga masa Orde Baru, hanya *SUBUD* yang menjadi sebuah gerakan besar berskala



mengisyaratkan marjinalisasi lebih jauh atas kebatinan.

Walaupun menurut hukum, warga negara Indonesia dapat mengakui suatu “kepercayaan” sebagai ganti daripada “agama”, dalam praktiknya orang diwajibkan mencantumkan salah satu dari lima agama yang diakui dalam kartu identitas mereka. Mereka kemudian ditekan untuk melaksanakan upacara-upacara agama dalam segala kehidupan mereka, mengambil sumpah di kantor, dan sejenisnya.

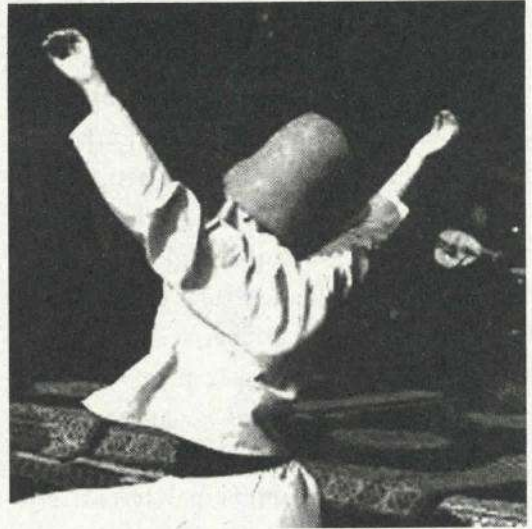
internasional. Meski begitu, ia agak kurang terkenal di dalam negeri. *Sumarab*, selama bertahun-tahun, populer bagi para pencari spiritual asing di kota-kota Jawa seperti Solo dan Yogyakarta, dan memiliki sejumlah kecil keanggotaan di luar negeri melalui retreat yang ditawarkan di Jerman, Italia, dan Australia oleh beberapa alumnusnya. Di dalam negeri, mereka mengalami kemerosotan bersama kelompok-kelompok kepercayaan lain, ketika kebangkitan Islam mendapat momentum pada 1980 dan ketika Soeharto

menggeser dukungan publiknya dari kebatinan kepada Islam ortodoks pada 1990-an. Yang paling rumit secara teologis di antara kelompok-kelompok kepercayaan universalis (dan sebenarnya di antara semua kelompok kepercayaan), *Pangestu*, anehnya tidak mendunia secara keorganisasian, meskipun terkenal di kalangan teman-teman bangsawan pendirinya²⁷ yang belajar di Belanda dan hingga saat ini tetap memiliki keanggotaan yang besar di kalangan eselon atas PNS di Indonesia. *Sapta Dharma* tetap menjadi gerakan yang sepenuhnya domestik, tapi dikabarkan memiliki koneksi tingkat tinggi dengan rezim Soeharto.

27 Wahyu yang menjadi dasar ajaran-ajaran *Pangestu* diungkapkan oleh Raden (Pangeran) Soenarto Mertowardjo. R.T. Hardjoprakoso & R. Trihardono Sumodiharjo (ed.). *True Light (Sasangka Jati): A Collection of the Teachings of the World Teacher (Guru Sejati, Suksma Sejati) Delivered via His Disciple R. Sunarto Mertowardjo*, terj. R. Marsaid Susila Sastradiharja (Jakarta: [Pangestu], 1978).

Banyak kelompok mistik atau “kepercayaan” lainnya tampak menikmati sedikit keuntungan dari terdافتarnya mereka, setidaknya secara nominal, sebagai kelompok-kelompok kongregasional dan konfesional di bawah pedoman Departemen Pendidikan dan Kebudayaan pada masa Orde Baru. Walaupun menurut hukum, warga negara Indonesia dapat mengakui suatu “kepercayaan” sebagai ganti daripada “agama”, dalam praktiknya orang diwajibkan mencantumkan salah satu dari lima agama yang diakui dalam kartu identitas mereka. Mereka kemudian ditekan untuk melaksanakan upacara-upacara agama dalam segala kehidupan mereka, mengambil sumpah di kantor, dan sejenisnya. Hal ini secara terus-menerus menunjukkan status marjinal “kepercayaan”. Dan ketika program pembangunan ekonomi pada 1970-an mulai menghasilkan manfaat bagi mereka, dan deregulasi ekonomi pada pertengahan 1980-an kian membawa pengaruh internasional ke dalam negeri, kelompok-kelompok kebatinan makin tampak bagi kelas-kelas menengah dan atas sebagai sesuatu yang tak hanya dicurigai sinkretis dan mungkin okultis, tetapi secara tak menarik bersifat parokial.

Singkatnya, dengan demikian, pada transisi dari periode Soekarno ke Orde Baru Soeharto, standar normatif agama yang diwujudkan dalam undang-undang dan administrasi publik modernisasi negara muncul untuk mewujudkan cita-cita Pencerahan berupa bentuk-bentuk sosial yang sangat dirasionalisasi dan ekspresi religius yang



skripturalis. Standar normatif ini menghantam keseimbangan antara penegasan publik yang luas atas religiusitas sebagai ciri utama identitas nasional dan berbagai versi teori modernisasi yang belakangan beredar di kalangan elite sekuler, yang berpandangan bahwa agama-agama tidak benar-benar cocok dengan modernitas dan, dalam bentuk “tradisional” mereka, dicurigai menjadi “hambatan bagi kemajuan.”²⁸

Muslim Kelas Menengah Baru dan Pasar Agama yang Berubah: Dampak Pembangunan Modern Lanjut dan Globalisasi

Secara luar biasa, program percepatan pembangunan ekonomi Orde Baru Soehar-

28 Bdk. Soedjatmoko, “Cultural Motivations to Progress: The ‘Exterior’ and ‘Interior’ Views”, dalam Robert N. Bellah (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia* (New York: Free Press, 1965), hlm. 1-14; Clifford Geertz, “The Javanese Kijai: The Changing Role of a Cultural Broker”, *Comparative Studies in Society and History*, 1960, 2(2): 228-256.

to akhirnya mengguncang gagasan modern tingkat tinggi tentang bagaimana agama seharusnya berperan di tengah meningkatnya kaum urban yang pandangan budayanya dengan cepat meluas melalui pengalaman hidup kosmopolitan dan keterbukaan kepada jaringan komunikasi global. Menjadikan pembangunan sebagai tujuan utama pemerintahannya, Soeharto mempercayakan ekonomi di tangan para teknokrat yang terdidik di Amerika, dan membuka negara kepada investasi dan bursa asing dalam level yang belum pernah terjadi sebelumnya. Strategi-strategi pembangunan itu mendorong pemulihan dan pertumbuhan ekonomi yang cepat, dan bersamaan dengannya, pergeseran yang dipercepat dari desa ke kota.²⁹ Berbagai pekerjaan berkembang di sektor modern ekonomi urban yang makin canggih.³⁰ Lebih banyak orang tidak hanya mendapat pekerjaan dan tempat kerja yang distruktur oleh rasionalitas instrumental dan cara berpikir rasional-kritis, tetapi juga lingkungan kerja dan kawasan hunian kelas menengah di kota-kota besar

makin bercampur secara etnis.³¹ Pertumbuhan kota-kota besar dan pekerjaan kerah putih di eselon-eselon atas menarik makin banyak orang dari daerah-daerah pedesaan yang secara etnis homogen, dan menciptakan sebetuk versi “deteritorialisasi” budaya yang diidentifikasi oleh Roy³² sebagai penggerak utama perubahan religius dalam berbagai komunitas minoritas muslim di Barat sepanjang 30 tahun terakhir dan di sektor-sektor kosmopolitan di negara-negara mayoritas muslim lain.

Hunian yang bertransformasi secara kultural dan mobilitas sosial yang dialami oleh banyak orang Indonesia di bawah Orde Baru didukung oleh kebijakan pendidikan pemerintah. Kebijakan ini memungkinkan orang-orang dari latar belakang pedesaan dan perkotaan yang lebih rendah mendapatkan pendidikan umum sains dan humaniora, yang memungkinkan mereka mengambil keuntungan dari berbagai peluang kerja baru, berdampingan bersama keturunan dari kaum elite terdidik lama. Peningkatan dukungan pemerintah terhadap pendidikan menghasilkan peningkatan melek huruf bagi remaja, dari 40 persen pada 1970 menjadi 90 persen pada 1990, dan peningkatan tamatan SMA, dari 4 persen pada 1970 menjadi 30 persen pada 1990.³³ Pada saat itu,

29 Graeme Hugo, “Changing Patterns and Processes of Population Mobility”, dalam Gavin Jones & Terence Hull (ed.), *Indonesia Assessment: Population and Human Resources*, (Canberra & Singapore: Research School for Pacific and Asian Studies, ANU, and Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1997), hlm. 68-100.

30 H. Dick, “The Rise of a Middle Class and the Changing Concept of Equity in Indonesia”, *Indonesia*, 1985, 39: 71-92; Richard Robison, “The Middle Class and the Bourgeoisie in Indonesia”, dalam Richard Robison dan David S.G. Goodman (ed.), *The New Rich in Asia: Mobile Phones, McDonald's and Middle-Class Revolution* (London: Routledge, 1996), hlm. 79-104; R. Tanter & K. Young, *The Politics of Middle Class Indonesia* (Clayton, Vic.: Monash CSEAS, 1990).

31 Robison, *ibid.*

32 Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst & Co., 2004).

33 R. Hefner, “Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia”, dalam D.F. Eickelman & Jon W. Anderson (ed.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Bloomington: Indiana University Press, 2003),

hampir semua anak usia sekolah dasar telah bersekolah,³⁴ dan partisipasi dalam pendidikan menengah maupun tinggi berkembang secara substansial. Keterdaftarannya di tingkat pendidikan tinggi bervariasi dari akhir 1980-an untuk menanggapi perluasan sektor swasta ekonomi atas sektor pemerintah dan memenuhi meningkatnya permintaan tenaga kerja yang sangat terlatih dalam bidang teknis dan manajerial.³⁵

Secara signifikan, perluasan kelas menengah baru para karyawan kerah putih dalam berbagai bisnis, birokrasi, dan profesi besar meliputi tak hanya orang-orang yang berlatar belakang sistem sekolah negeri sekuler (umumnya orang-orang dari latar belakang muslim kurang ketat), tetapi juga yang berlatar belakang sistem sekolah Islam. Program perluasan pendidikan Orde Baru mencakup pendanaan bagi pesantren-pesantren untuk memungkinkan mereka berkenalan dengan mata pelajaran dari kurikulum sekolah umum, di samping studi Islam klasik. Pemerintah juga menyediakan peningkatan dana bagi sekolah-sekolah tinggi yang terkait dengan pesantren dan IAIN-IAIN yang diikuti terutama oleh para santri. Kesempatan pendidikan ini

Dalam tarekat, pengajaran dilakukan melalui hubungan jangka-panjang antara syekh atau salah satu wakilnya dengan santri. Sementara para pembimbing rohani itu dapat mengawasi kelompok belajar teks-teks sufi dalam peran mereka sebagai kiai pesantren, sebagai ahli tarekat berbasis di pesantren, mereka memberikan bimbingan pribadi kepada calon santri untuk mengikuti jalan spiritual pribadi guna mencapai perbaikan perilaku dan pengalaman mistik.

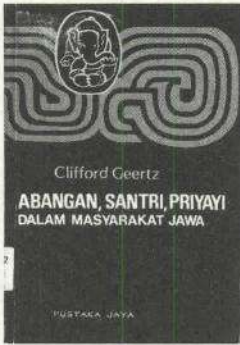
untuk pertama kalinya memungkinkan sejumlah besar santri, termasuk mereka yang keluarganya memiliki orientasi skripturalis yang kuat, untuk menemukan pekerjaan yang baik di sektor jasa modern.³⁶ Orang-orang muslim di dalam kelas menengah

hlm. 4.

34 Mayling Oey-Gardiner, "Educational Developments, Achievements and Challenges", dalam Gavin Jones & Terence Hull (ed.), *Indonesia Assessment: Population and Human Resources* (Canberra & Singapore: Research School for Pacific and Asian Studies, ANU, and Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1997). hlm. 135-166; Hugo, "Changing Patterns", hlm. 96.

35 Oey-Gardiner, *ibid.*, hlm. 158-161; Robison, "The Middle Class and the Bourgeoisie".

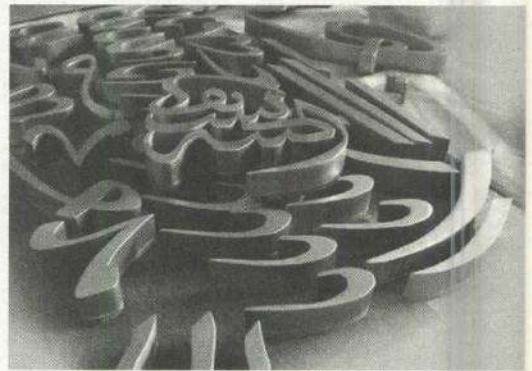
36 Hefner, "Civic Pluralism Denied?", Fuad Jabali & Makruf Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002).



baru di Indonesia selama Orde Baru, dengan demikian, mencakup tak hanya orang-orang dari golongan petani dan keluarga strata birokrasi yang kurang taat (yang oleh Geertz³⁷ disebut keluarga *abangan* dan *priyayi*), tetapi juga orang-orang dari latar belakang santri dari kelas pedagang lama dan komunitas-komunitas santri di pedesaan.

Akses yang meningkat terhadap pendidikan umum dan cepatnya pembangunan ekonomi dalam sebuah lingkungan internasional perubahan teknologi pasca-industrial, dengan demikian, merangsang penyebaran pola hidup dan sikap kosmopolitan di antara kelas-kelas menengah dan atas Indonesia yang meluas, terutama sejak 1980-an dan 1990-an. Tapi ini juga saat ketika banyak muslim Indonesia, seperti kaum muslim di tempat lain di dunia, menemukan minat baru dalam mengeksplorasi agama kelahiran mereka dan memperdalam kesalehan pribadi mereka. Spirit Islam yang diciptakan oleh Revolusi Islam Iran pada 1979 dan berbagai peristiwa internasional lainnya menginspirasi banyak muslim yang tidak atau kurang taat untuk menemukan kembali keimanan mereka. Keturunan strata birokrasi lama, dengan keluarga yang sebelumnya kurang menekankan kesale-

han, bagaimanapun menjadi lebih terdidik dalam hal agama ketimbang orangtua mereka, akibat persyaratan ketat Orde Baru yang mewajibkan siswa, bahkan di sekolah-sekolah umum, untuk memiliki setidaknya satu jam pendidikan formal tentang agama mereka tiap minggu, di tiap tingkat pendidikan. Rehabilitasi populer kesalehan Islam yang tampak (melalui, misalnya, penggunaan salam, perempuan yang memakai



jilbab, dan dimasukkannya ibadah Jumat dalam aturan-aturan perusahaan besar) diperkuat oleh pergeseran Presiden Soeharto sendiri dalam religiusitas publik pada 1990-an, ketika ia mengurangi simpatinya terhadap mistisisme kebatinan dan mulai menunjukkan kepada pers tentang ibadah haji keluarganya dan bimbingan al-Quran di rumahnya.

Orang-orang muslim dari kelas menengah dan atas pada 1980-an dan 1990-an mampu mengejar kepentingan mereka dalam memperdalam keimanan melalui kombinasi yang belum pernah terjadi sebelumnya atas berbagai sumber pendidikan Is-

37 Geertz, *The Religion of Java*.

lam. Ini mencakup tak hanya buku, majalah, pamflet, dan kolom surat kabar, tetapi juga program televisi yang meningkat tentang Islam dan, di akhir 1990-an, situs internet. Seperti di dunia Arab, di mana peningkatan melek huruf dan pendidikan umum mendukung proliferasi media cetak dan elektronik tentang Islam,³⁸ begitu juga di Indonesia, media baru menjadi corong bagi berbagai otoritas agama baru: tak hanya ulama pesantren, tetapi juga akademisi universitas, wartawan, dai otodidak, dan sebagainya. Para intelektual publik dan para dai muslim di media massa itu menampilkan beragam luas interpretasi tekstual dan gaya keagamaan.³⁹ Begitu populernya beberapa dai media baru, sehingga mereka benar-benar menjadi selebriti. Pada 1990-an, “Dai Sejuta Umat” Zainuddin MZ, misalnya, membangun pengikutnya melalui pidato-pidato di panggung terbuka dan di televisi dan kemudian pindah membela partai politik muslim PPP. Ia kemudian meresmikan partai politiknya sendiri atas dasar popularitasnya dan mencalonkan diri untuk menjadi presiden pada 2004. Sejak pergantian abad, sekelompok dai di TV yang lebih muda seperti Abdul-

lah Gymnastiar (“Aa Gym”) dan M. Arifin Ilham berhasil menarik ribuan kaum urban kaya untuk mengikuti ibadah yang disiarkan dari masjid-masjid besar. Tokoh-tokoh lain yang sangat populer di televisi seperti Jefry al-Bukhori dan Yusuf Mansur meramu *talk show* atau hiburan bergaya opera sabun dengan pesan-pesan yang membawa nilai-nilai muslim atau memberikan pesan edukatif yang lebih konvensional sebagai pengisi atau komentar dalam program televisi lainnya.

Berbagai inovasi lain oleh dan untuk kelas menengah baru muslim—berbagai *think-tank* Islam dan lembaga pendidikan Islam komersial bagi orang dewasa—menawarkan pendidikan agama yang terstruktur bagi kaum muslim yang terbiasa dengan kuliah-kuliah kampus, dan ingin melihat penelitian sejarah dan analisis kritis berstandar tinggi diterapkan pada studi agama mereka. Jenis lembaga seperti ini dirintis di Jakarta pada 1986 oleh Yayasan Paramadina di bawah arahan intelektual terkemuka Nurcholish Madjid. Selain bahwa pendirian pendidikan bergaya modern semacam itu sekilas tampak berbeda, Paramadina di bawah kepemimpinan Nurcho-lish mengenalkan pendekatan sosial progresif untuk membaca teks-teks kanonik Islam. Melalui berbagai terbitan, kuliah, dan kursus Paramadina, Nurcholish dan sekelompok intelektual muslim sependirian dengannya yang diasosiasikan dengan gerakan “pembaruan” atau “Neo-Modernis”, menunjukkan bagaimana pemahaman yang lebih lengkap atas konteks sejarah wahyu

38 D.F. Eickelman, “Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies”, *American Ethnologist*, 1992, 19(4): 1-13; D.F. Eickelman & J.W. Anderson, “Redefining Muslim Publics”, dalam D.F. Eickelman & J.W. Anderson (ed.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Indianapolis: Indiana University Press, 1999).

39 R. Hefner, “Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries among Indonesian Muslims”, *Indonesia*, October 1997, 64: 77-104; P. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (London: Hurst, 2001), hlm. 287 dst.

dapat menyingkap makna etis universal di balik interpretasi harfiah yang biasa dipahami secara konvensional. Hal ini, mereka harap, akan membebaskan umat Islam dari pemahaman Islam yang terbatas secara kultural, yang telah membelenggu umat muslim dalam bentuk-bentuk sosial yang usang. Metode “kontekstual” atau “substansial” mereka, dengan demikian, memberi dasar bagi gelombang baru pembacaan liberal mengenai kesesuaian Islam dengan demokrasi, HAM, pluralisme agama, dan penyelidikan ilmiah.⁴⁰ Dari tahun 1990-an, Nurcholish juga memberikan perhatian yang tinggi pada bagaimana kaum muslim modern dapat menumbuhkan kehidupan spiritual pribadi mereka, sejalan dengan garis yang dianjurkan Hamka yang tulisan-tulisan tasawufnya ia kagumi.⁴¹

Pengajaran pada kursus-kursus singkat yang ditawarkan melalui Pusat Studi Islam Paramadina menggambarkan pendekatan yang diusung Nurcholish dan kawan-kawan. Dosen tak hanya memperkenalkan mahasiswa kepada “temuan-temuan” mer-

eka mengenai makna teks, tetapi mereka menyusun analisis hermeneutis dan analisis empiris yang didasarkan pada sejarah, sehingga melaluinya interpretasi kontekstual yang lebih ketat dihasilkan. Karena dosen yang berbeda mengambil pendekatan yang agak berbeda dan waktu diskusi diberikan pada akhir kuliah, kursus merangsang mahasiswa untuk membentuk pendapat mereka sendiri dalam hal agama seperti di bidang lain kehidupan mereka. Mahasiswa yang tekun

melanjutkan diskusi mereka di luar kelas dan menghadiri kuliah khusus dan seminar dengan beberapa pembicara yang diselenggarakan oleh Paramadina di tempat mereka sendiri atau di sebuah hotel besar.

Menjelang akhir 1990-an, sejumlah lembaga pendidikan tinggi bergaya modern lain didirikan menggunakan model Paramadina, yaitu sebuah lembaga atau



YAYASAN PARAMADINA



Kursus agama di Paramadina

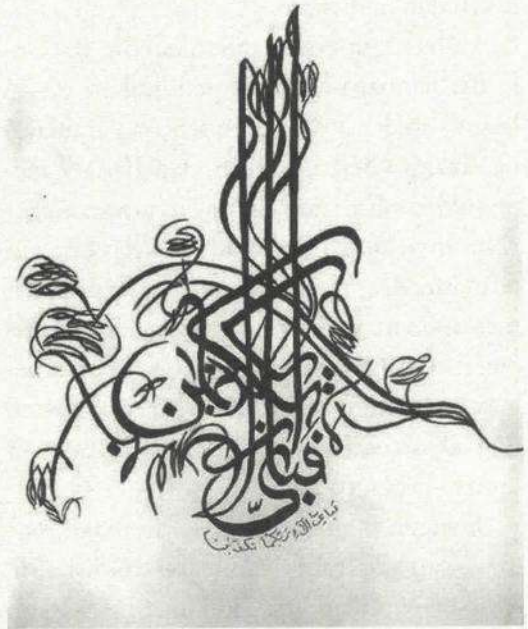
yayasan resmi yang menawarkan kuliah singkat bergaya universitas, dengan silabus

40 Bdk. Greg Barton, “The International Context of the Emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia” dalam M. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian Social Context* (Clayton, Vic.: Monash University CSEAS, 1991), hlm. 69-82; Greg Barton, “Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia”, *Studia Islamika*, 1995, 2(3): 1-75; R. Hefner, *Civil Islam, Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000); Ann Kull, “Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia”, *Lund: Lund Studies in History of Religions*, vol. 21, 2005.

41 Kull, *ibid.*, hlm. 149-161.

tertentu dan dosen dari IAIN atau universitas besar lain. Dengan demikian, tak hanya Paramadina, tetapi lembaga-lembaga lain seperti Tazkiya Sejati, ICNIS (*Intensive Course and Networking for Islamic Sciences*), IIMaN - Pusat Pengembangan Tasawuf Positif dan Klinik Spiritualitas Islam, Jaringan Media Islam Indonesia, dan sayap pendidikan dari beberapa masjid besar seperti At-Tin, Al-Azhar, dan Istiqlal, mulai memenuhi tuntutan atas pendekatan rasional-kritis terhadap pengetahuan agama dan selanjutnya merangsangnya melalui program mereka. Penekanan dalam program tersebut pada “pembelajaran teks”, yang dalam pengaturannya mirip gerakan mahasiswa *tarbiyah*,⁴² telah mempromosikan pembacaan yang simplistik dan harfiah terhadap sumber-sumber kanonik dan gaya skripturalis dalam beragama. Namun demikian, keserjanaan berorientasi teks yang diterapkan dalam kursus-kursus yang ditawarkan oleh lembaga seperti Paramadina agaknya cenderung mendorong otonomi pribadi dalam hal-hal keagamaan.

Tentu saja penekanan pada eksplorasi terbuka atas tradisi Islam di lembaga-lembaga semacam itu bervariasi dari satu program ke program lain dan bahkan dari satu dosen ke dosen lain. Namun ketersediaan berbagai macam tenaga pengajar di lembaga-lembaga seperti Paramadina, IIMaN, dan ICNIS,



masing-masing dengan pendekatannya sendiri dalam sebuah institusi dan bahkan dalam sebuah program, telah mendorong banyak peserta reguler untuk membentuk sebuah pandangan pribadi dengan interpretasi atas teks al-Quran atau ketentuan hukum yang berbeda. Tipe lingkungan pembelajaran agama ini juga mendorong mahasiswa untuk menempuh alur pertanyaannya sendiri, atau mencari bimbingan yang lebih memuaskan. Dengan kata lain, “pembelajaran teks” tingkat lanjut ini tidak perlu, dan memang tidak, sepenuhnya membawa agenda skripturalis muslim. Dan juga tidak secara tegas memperkuat kembali konsepsi-konsepsi rasionalitas modern tingkat tinggi, yang memandang religiusitas eksperiensial dan upaya mengambil inspirasi dari agama-agama lain sebagai toleransi atas sinkretisme

42. Ali Said Damani, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia* (Bandung: Teraju, 2002); Richard G. Kraince, “The Role of Islamic Student Groups in the Reformasi Struggle: KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia)”, *Studia Islamika*, 2000, 7(1): 1-50.

magis dan heretik.

Jauh dari upaya memisahkan diri dari sufisme, lembaga-lembaga pendidikan tinggi Islam komersial yang baru seperti Paramadina, Tazkiya Sejati, ICNIS, dan IIMaN memasukkan studi tasawuf dalam tawaran program mereka. Di Paramadina, kelas tasawuf termasuk di antara kelas yang paling populer, meskipun mahasiswa harus mengambil kelas pengantar mengenai dasar-dasar Islam sebelum memenuhi syarat untuk kelas tersebut. Banyak mahasiswa mengulang kelas tasawuf sampai beberapa kali.⁴³

Dengan menampilkan keserjanaan teologis dan etis yang rumit atas tradisi sufi, lembaga-lembaga pendidikan tinggi Islam komersial baru itu membantu menjawab beberapa stereotip negatif tentang sufisme sebagai sesuatu yang sedikit lebih dari sekadar praktik takhayul seorang syekh pedesaan. Mereka juga merangsang banyak "alumni" untuk lebih jauh mencari cara-cara mengembangkan praktik personal dengan beberapa dimensi eksperiensial atau pengalaman batin setelah mengikuti program tasawuf mereka. Otonomi intelektual yang dipupuk oleh kursus-kursus bergaya kampus mereka (juga oleh pasar keagamaan Indonesia yang lebih luas, dengan beragam produk Islam dan penyedia) dengan mudah dapat dilatih untuk mengikuti tasawuf sebagaimana mengikuti pembelajaran skripturalis. Dan seiring minat publik terhadap hal-hal sufi makin diper-

kuat oleh keterbukaan kelas menengah dan elite muslim baru ke pasar spiritual global melalui TV kabel, internet, fitur-fitur majalah wanita, ziarah guru-guru *New Age*, dan program-program impor tentang pertumbuhan, maka banyak muslim "modern" yang berkomitmen mencari lebih banyak kesempatan lagi untuk mempelajari dimensi "spiritual"⁴⁴ terdalam keimanan mereka melalui berbagai bentuk sufisme.

Jaringan Sufi Urban Baru dan Religiusitas Modern-Akhir Kaum Muslim Kosmopolitan

Mungkin banyak yang menduga bahwa orang-orang muslim kontemporer yang tertarik pada spiritualitas "sufi" akan menghindari tarekat, mengingat citra negatif yang menimpa tarekat di lingkaran muslim modernis. Memang, banyak muslim modernis dan skripturalis "masih alergi" (seperti umum diketahui) terhadap tarekat. Namun berbagai cerita baru yang berkembang sejak pertengahan 1980-an dan sejumlah kecil

⁴⁴ Kata *spiritual* dan pasangannya, *spiritualitas*, beredar luas beberapa tahun terakhir ini seiring meluasnya kemampuan berbahasa Inggris dan gagasan tentang dimensi mendalam generik yang umum bagi banyak agama yang berbeda. Pasangan kata Inggris itu secara mendasar telah menggantikan istilah yang sebelumnya lazim, *kebatinan*, yang dalam makna harfiah dan pengertiannya yang lebih umum berarti "sesuatu yang bersifat batin", berlawanan dengan penggunaannya yang lebih sempit sebagai cara menyebut tradisi mistis pribumi, seperti disinggung sebelumnya. Nurcholish Madjid dan beberapa rekannya yang lebih muda seperti Komaruddin Hidayat, banyak mempromosikan penggunaan kata *spiritual-spiritualitas* ini melalui berbagai tulisan mereka, tetapi Nurcholish, khususnya, sangat berhati-hati membedakan antara dasar spiritual kehidupan Islam dengan *New Age* dan "kultus". Kull "Piety and Politics", hlm. 149 dst.

⁴³ Wawancara penulis dengan mantan Manajer Studi Islam Paramadina, Budhy Munawar-Rachman, Jakarta, Maret 2004.

kajian ilmiah atas tarekat tertentu yang memiliki pengikut berpendidikan dari kelas menengah dan elite⁴⁵ menunjukkan bahwa ini bukan hal yang universal.

Wawancara saya yang diadakan di Jakarta antara 2001 dan 2005 dengan para pengajar kursus tasawuf di Paramadina dan Tazkiya Sejati yang juga berjalan untuk mengeksplorasi kegiatan “sufi” lainnya membantu menjelaskan hal ini. Wawancara ini, dan pengamatan atas organisasi dan aktivitas yang dilakukan oleh para pengajar tasawuf sebelumnya, menunjukkan komplementaritas antara lembaga komersial baru yang menyediakan studi formal mengenai tasawuf itu dan tarekat. Tarekat dan lembaga pendidikan tinggi Islam komersial merupakan bagian dari jaringan yang lebih besar dari sumber daya sosial yang diciptakan guna memenuhi permintaan baru kaum muslim kosmopolitan akan cara-cara mempelajari dan menggunakan praktik-praktik ibadah dan mistik Islam untuk menumbuhkan kehidupan batin yang lebih kaya—apa yang boleh kita sebut “spiritualitas mendalam.” Secara signifikan, dalam jaringan sufi urban yang baru ini, lembaga-

ga-lembaga “tradisional” seperti tarekat menunjukkan adaptasi yang khas terhadap lingkungan urban modern; sebaliknya, organisasi formal bergaya modern, sangat terspesialisasi, dan hampir sepenuhnya kontraktual seperti lembaga-lembaga pendidikan komersial, juga bertindak sebagai basis

Mungkin banyak yang menduga bahwa orang-orang muslim kontemporer yang tertarik pada spiritualitas “sufi” akan menghindari tarekat, mengingat citra negatif yang menimpa tarekat di kalangan muslim modernis. Memang, banyak muslim modernis dan skripturalis “masih alergi” (seperti umum diketahui) terhadap tarekat.

perekutan anggota-anggota pengajian dan peserta pembelajaran bergaya tradisional lainnya. Saat yang sama, lembaga pendidikan Islam modern komersial menjadi panggung di mana para dosen dapat memulai karir sebagai da'i yang masuk ke dunia televisi dan berbagai media massa. Selain itu, mahasiswa yang telah mengambil kursus bergaya universitas ini mengembangkan penghargaan atas model organisasi mereka

45 Julia Day Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival”. *Journal of Asian Studies*, 2001, 60(3): 701-729; Ahmad Syafi'i, “Gerakan Tarekat di Sekitar Muria”, dalam Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Depag RI (ed.), *Tradisi di Tengah Akselerasi Modernisasi* (Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Depag RI, 1996), hlm. 19-34; Muhammad Adlin Sila, *Tasawuf Perkotaan: Kasus Pusat Kajian Tasawuf (PKT) Tazkiyah Sejati Jakarta* (Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, 2000); M. Thoyibi, *Kaum Terpelajar dalam Tarekat Naqsyabandiyah di Yogyakarta dan Surakarta*, Laporan Riset (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 1996).

dan kemudian meluncurkan organisasi dan kursus “produk adaptasi” mereka sendiri.

Bentuk jaringan sufi urban baru ini dapat ditangkap sekilas dengan melihat lebih dekat bagaimana yayasan pendidikan Islam komersial memenuhi ketertarikan pada sufisme. Yayasan Paramadina, yang memelopori penyediaan kursus singkat bergengsi untuk membuat pembelajaran Neo-Modernisnya terakses lebih luas bagi publik, menawarkan studi tasawuf sebagai bagian dari serangkaian kursus yang lebih luas tentang Islam. Mahasiswa disyaratkan mengambil tiga kursus lain tentang dasar-dasar keimanan, yang dilakukan seminggu sekali selama beberapa bulan, sebelum mengambil pengantar tasawuf. Kuliah-kuliah lain dan kursus lanjutan tentang tasawuf ditawarkan sekali-kali. Kuliah-kuliah tak berkala ini semula diadakan di kantor pusat Yayasan Paramadina di sekitar kawasan elite Pondok Indah Jakarta. Kemudian, setelah peluncuran KKA (Klub Kajian Agama) yang belum pernah terjadi sebelumnya di sebuah hotel bintang lima, berbagai kuliah dan diskusi tasawuf juga diadakan dengan *setting* yang tak biasanya itu. Walaupun begitu, kombinasi tempat sosial di mana kaum urban menikmati pengajaran pada malam Jumat dan format kuliah singkat oleh beberapa pembicara tamu dan tokoh utama Paramadina, Nurcholish Madjid, diikuti dengan diskusi panjang, ternyata terbukti populer, terutama ketika topiknya membahas agama dan politik atau tasawuf. Peniruan lokakarya kajian agama

Bentuk jaringan sufi urban baru ini dapat ditangkap sekilas dengan melihat lebih dekat bagaimana yayasan pendidikan Islam komersial memenuhi ketertarikan pada sufisme. Yayasan Paramadina, yang memelopori penyediaan kursus singkat bergengsi untuk membuat pembelajaran Neo-Modernisnya terakses lebih luas bagi publik, menawarkan studi tasawuf sebagai bagian dari serangkaian kursus yang lebih luas tentang Islam.

yang bertempat di hotel pun merebak. Yayasan akhirnya mendirikan sebuah universitas sendiri, Universitas Paramadina,⁴⁶ yang sekali-kali juga menawarkan program akhir pekan tentang tasawuf bagi mahasiswa non-gelar.

IIMaN, yang disponsori para pendiri penerbit buku Islam Mizan, berupaya memperluas pendidikan Islam yang lebih

⁴⁶ Ketika didirikan pada 1998, universitas ini bernama “Universitas Paramadina Mulya”. Sejak itu namanya disingkat UPM.

bebas dan terbuka bergaya universitas, termasuk studi tasawuf, kepada publik melalui internet. Setelah cukup sukses di web, IIMaN mengalihkan bisnisnya pada kuliah tatap muka yang ditawarkan dengan motif komersial. ICNIS didirikan oleh para dosen Universitas Islam Negeri Jakarta (terutama Nasaruddin Umar) yang juga mengajar di Paramadina. ICNIS, begitu pun, secara kreatif memanfaatkan internet tapi terutama mengadakan kursus di ruang terbuka di sekitar masjid UIN, menawarkan kursus dasar tentang kajian Islam dan studi tasawuf. ICNIS juga menyediakan forum bagi para alumnus Paramadina yang tertarik pada beberapa gerakan pertumbuhan internasional dan ide-ide *New Age* yang mulai beredar akhir 1990-an (seperti Pelatihan Orangtua Efektif, *Quantum Learning*, *Emotional Intelligence* dan IQ Spiritual, Reiki dan *Celestine Prophecy*) untuk mengeksplorasi relevansinya dalam kehidupan dan spiritualitas Islam.⁴⁷ Beberapa pemrograman tentang topik gerakan pertumbuhan dan *New Age* belakangan diperkenalkan ke dalam seri kuliah tak berkala Paramadina.⁴⁸

47 Perlu dicatat bahwa ICNIS tidak berlanjut pada akhir 1990-an dan IIMaN berhenti memberikan kuliah reguler sekitar 2005.

48 Nurcholish Madjid, salah seorang pendiri Paramadina, secara umum memandang *New Age* dengan kurang simpatik, khususnya yang disebutnya "kultus". Dia punya keberatan yang sama dengan *New Age*, sama dengan keberatannya terhadap tarekat dan gerakan-gerakan fundamentalis, di mana orang melepaskan pemahaman dan hubungannya dengan Tuhan, dan menerima apa yang dipandang Nurcholish sebagai struktur religius yang membatasi, eksklusivis, dan hierarkis yang tak dapat diterima (Kull, "Piety and Politics"). Walaupun begitu, program

Yayasan Tazkiya Sejati, sebaliknya, didirikan khusus untuk memperkenalkan tasawuf kepada kaum urban melalui format kursus pendek. Kursus-kursusnya ditawarkan atas dasar komersial, tetapi dengan subsidi berlimpah dari pendiri dan pelindung Yayasan, Sri Adyanti Rachmadi ("Ibu Yanti"), putri mantan Wakil Presiden Sudharmono dan istri jutawan waralaba McDonald Indonesia. Ibu Yanti, seorang mantan mahasiswa Paramadina, terinspirasi mendirikan organisasi itu setelah mengikuti kuliah tasawuf Jalaluddin Rakhmat di Paramadina dan melihat manfaat perkuliahan tasawuf yang diberikannya kepada lingkaran studi wanita asuhannya.

Sementara semua lembaga tersebut memberikan setidaknya beberapa studi pengantar tentang tasawuf, dan Tazkiya Sejati benar-benar meluangkan sebagian besar kurikulumnya untuk itu, para penyedia kursus singkat tidak berusaha menawarkan dukungan penuh bagi perkembangan spiritual yang disediakan oleh tarekat. Dalam tarekat, pengajaran dilakukan melalui hubungan jangka-panjang antara syekh atau salah satu wakilnya dengan santri. Sementara para pembimbing rohani itu dapat mengawasi kelompok belajar teks-teks sufi dalam peran mereka sebagai kiai pesantren, sebagai ahli tarekat berbasis di

Paramadina yang mendatangkan pembicara tamu dari kelompok-kelompok yoga bergaya Hindu seperti Brahma Kumaris dan Anand Ashram sesekali disambut baik, dalam semangat mempromosikan pemahaman antariman. Ini konsisten dengan nilai positif yang terletak dalam pluralisme religius Nurcholish dan intelektual Paramadina lainnya.

pesantren, mereka memberikan bimbingan pribadi kepada calon santri untuk mengikuti jalan spiritual pribadi guna mencapai perbaikan perilaku dan pengalaman mistik. Hal ini umumnya berupa menetapkan aturan-aturan tertentu pembacaan zikir dan ibadah-ibadah sunah, membimbing calon santri untuk berlatih dengan praktik-praktik ini, dan menawarkan pedoman umum dalam perilaku kehidupan, dengan penekanan khusus pada pembentukan karakter yang akan mendukung kesadaran spiritual yang tinggi lewat taubat, kehati-hatian (*wara*), sabar, tawakal, dan keutamaan-keutamaan lainnya.

Tarekat juga memberikan peluang untuk secara kolektif menikmati kekayaan emosional zikir-zikir panjang dan shalawat yang dilantunkan untuk Nabi dan keluarganya. Hal ini menarik bagi banyak santri, terlepas dari dedikasi mereka dalam menempuh jalan yang sulit menuju pencapaian mistis. Ritual-ritual kolektif juga memberi kesempatan bersosialisasi dan membentuk persahabatan intim di antara rekan-rekan santri, yang memiliki nilai personal dan spiritual bagi mereka sebagai peserta, seperti ditunjukkan oleh Chih⁴⁹ pada para migran perkotaan yang menggunakan *rawda* yang didirikan oleh tarekat Khalwatiyah Dumiyah di Mesir Atas dan Werbner⁵⁰

pada tarekat yang diikuti para migran Asia Selatan di Inggris.

Sebaliknya, lembaga-lembaga pendidikan tinggi modern komersial yang didasarkan pada hubungan kontrak terbatas, tidak dapat memberikan arahan spiritual yang terbuka dan sangat personal, atau lebih banyak kepuasan ibadah dan kenikmatan sosial dari ritual kolektif. Hal ini menimbulkan masalah bagi mahasiswa lembaga-lembaga tersebut yang ingin melampaui teori menuju praktik. Ke mana mereka harus meminta bantuan?

Kebanyakan muslim belajar beberapa cara melakukan zikir. Bacaan zikir yang pendek umumnya ditambahkan pada shalat wajib di lingkungan "tradisional" (Nahdlatul Ulama). Namun hanya zikir yang lebih panjang (yang melalui struktur repetitifnya dapat memberikan ekstase mistis) yang membutuhkan bimbingan khusus seorang syekh sufi dan membentuk ciri khas ritual dari ibadah bergaya sufi. Secara teoretis, siapa pun dapat melakukan meditasi zikir sendiri hanya dengan mengulang-ulang ungkapan-ungkapan yang biasa digunakan dari al-Quran. Juga, nilai-nilai etis yang dipelajari oleh para calon santri belajar adalah topik-topik yang telah akrab pada khotbah, pamflet, dan buku-buku populer. Tetapi pada umumnya diyakini bahwa manfaat pembacaan zikir lebih terasa dalam suasana ibadah bersama-sama. Kebijakan yang

49 Rachida Chih, "What is a Sufi Order? Revisiting the Concept through a Case Study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt", dalam Martin van Bruinessen & Julia Day Howell (ed.), *Sufism and 'the Modern' in Islam* (London: IB Tauris & Co., 2007), hlm. 21-38.

50 Pnina Werbner, "Intimate Disciples in the Modern World:

The Creation of Translocal Amity among South Asian Sufis in Britain", dalam van Bruinessen & Julia Day Howell (ed.), *ibid.*, hlm. 195-216.

konvensional juga meyakini bahwa mereka yang berniat menempuh jalan pengembangan spiritual secara serius membutuhkan inisiasi dan bimbingan berkelanjutan dari seorang syekh, baik dalam praktik meditasi maupun tingkah laku pribadi mereka, yang nantinya akan mendukung praktik itu dan menjadi sarana keberhasilannya. Lembaga pendidikan tinggi Islam komersial, yang perjanjiannya tidak mencakup layanan tersebut, namun demikian, menawarkan kepada mahasiswa beberapa langkah untuk melakukan praktik ibadah dan bahkan sarana yang menghubungkan mereka dengan penyedia bimbingan sufi konvensional.

Sementara Paramadina dan penyedia layanan kursus singkat lainnya tetap ketat menjaga format kuliah akademik, Tazkiya Sejati, konsisten dengan fokusnya yang lebih menyeluruh tentang tasawuf, memulai dan mengakhiri kelas-kelasnya dengan doa singkat yang dilantunkan bernuansa ibadah dan reflektif. Tazkiya juga menerbitkan sebuah buku doa-doa sufi, *Mafatihul Jinan (Kunci-kunci Surga)*, yang disusun oleh dosen utamanya, Jalaluddin Rakhmat. Santri Tazkiya didorong menggunakan doa-doa tersebut untuk mendukung latihan pribadi mereka dalam menyucikan hati.

Namun Paramadina maupun Tazkiya Sejati menghubungkan mahasiswa-

mahasiswa mereka dengan berbagai cara ke dalam tarekat yang sebenarnya, di mana mereka, jika tertarik, dapat menerima dukungan yang lebih luas untuk mengamalkan sufisme. Paramadina melakukan hal ini pada 1990-an dengan sesekali mengorganisir rombongan bus ke Pesantren



Abah Anom

Suryalaya di pedesaan Jawa Barat yang merupakan pusat Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah (TQN) pimpinan K.H. Shahibul Wafa Tajul 'Arifin (Abah Anom). Salah seorang dosen reguler Paramadina, Asep Usman Ismail, yang juga mengajar di UIN Jakarta dan ayahnya seorang dai TQN Suryalaya di daerah

Pelabuhan Ratu, mengorganisir kunjungan pertama sehingga mahasiswa yang sedang ikut kursus tasawuf dasar dapat melihat langsung kehidupan salah satu tarekat yang lebih terbuka dan progresif. Sebelumnya Paramadina juga mengadakan pelatihan akhir pekan di lingkungan yang nyaman di luar Jakarta, dengan pembimbing rohani yang diberi wewenang oleh TQN Suryalaya, namun kegiatan ini dihentikan untuk menghindari anggapan mempromosikan tarekat. Tazkiya Sejati, di sisi lain, secara positif mendorong mahasiswa dalam kursus-kursus untuk bergabung dengan tarekat agar mendapatkan manfaat dari dukungan dan bimbingan rohani yang diberikan. Para anggotanya bergabung dengan beberapa tarekat, termasuk Qadiriyyah wa Naqshabandiyah, Rida'iyah, Shattariyyah, dan Tija-

niyah.

Terlepas apakah para penyedia kursus singkat komersial itu sebenarnya sengaja memperkenalkan para mahasiswa kepada tarekat atau tidak, mahasiswa dapat terhubung dengan tarekat melalui dosen-dosen yang sekaligus merupakan pembimbing tarekat yang diberi kewenangan (*wakil talqin*). Beberapa dosen, seperti Asep Usman Ismail, adalah akademisi karir (sebagian besar di UIN Jakarta). Yang lain, seperti Zainal Abidin, seorang kiai pesantren di Sukabumi, adalah ulama yang mengajarkan ilmu-ilmu keislaman klasik kepada anak-anak sekolah di desa, tapi memiliki perawakan intelektual dan fleksibilitas sosial untuk berinteraksi dengan baik dengan masyarakat perkotaan dan beradaptasi dengan format perkuliahan.

Para pengajar kursus singkat yang mewakili sebuah tarekat juga dapat menghubungkan mahasiswa dengan cabang tarekat di kota setempat. Di cabang kota tarekat seperti TQN Suryalaya, menjadi tampak bahwa hubungan hierarkis yang konon ekstrem dan penolakan akan kehidupan duniawi (*otherworldliness*) yang menjadi watak tarekat pedesaan tidak berlaku. Para pembimbing rohani yang tinggal di kota dan hidup dari ekonomi perkotaan berinteraksi dengan mahasiswa mereka sama dengan ketika mereka berinteraksi dengan orang lain. Selain itu, pertemuan yang diadakan cabang lokal di rumah teman atau di lingkungan masjid sebuah kota, memungkinkan calon peserta untuk tetap melanjutkan pe-

Namun tidak berarti semua pengajar kursus singkat adalah pendukung tarekat atau bahkan bersimpati dengannya. Bagaimanapun, ada cara-cara lain di mana pengajar pada lembaga pendidikan tinggi Islam komersial itu dapat memfasilitasi entah studi tasawuf berbasis teks lebih lanjut ataupun kesempatan untuk mencoba beberapa jenis ibadah atau disiplin sufi

kerjaan rutin dan kehidupan keluarga mereka. Lebih jauh, tarekat telah mengadopsi struktur organisasi formal untuk menangani pekerjaan administratif yang terkait dengan penyelenggaraan pertemuan cabang dan kontribusi pada kegiatan sentral organisasi. Hal ini memberikan cukup ruang bagi orang-orang yang bukan pemimpin spiritual untuk menggunakan pengaruh mereka. Rapat pengurus menggunakan bentuk asosiasi demokratis yang sama seperti yang akan dipraktikkan dalam organisasi sukarela mana pun. Anggota biasa juga dapat mengutarakan pilihan mereka sendiri atas pertemuan

doa reguler tertentu, dengan menghadiri pertemuan-pertemuan cabang di mana pemimpin doa atau dai yang mereka sukai akan hadir, terlepas dari jaraknya. Ketika hal ini kemudian menimbulkan ketegangan, sedikit tekanan sosial dapat diberikan untuk menahan pilihan dalam keadaan seperti itu.

Namun tidak berarti semua pengajar kursus singkat adalah pendukung tarikat atau bahkan bersimpati dengannya. Bagaimanapun, ada cara-cara lain di mana pengajar pada lembaga pendidikan tinggi Islam komersial itu dapat memfasilitasi entah studi tasawuf berbasis teks lebih lanjut ataupun kesempatan untuk mencoba beberapa jenis ibadah atau disiplin sufi. Salah satu cara adalah melalui hubungan bimbingan informal konvensional yang dibentuk seturut dengan minat pribadi. Maka, para mahasiswa dari seorang pengajar ternama yang ingin terus belajar dengan sang guru secara pribadi, akan menghadiri salah satu pengajian informalnya yang sedang berlangsung atau dengan murah hati membiayainya untuk memberikan kelas informal secara teratur. Penekanan dalam pengajian informal sangat bervariasi, tetapi mencakup studi tasawuf berbasis teks (misalnya pelajaran-pelajaran dari Jalaluddin Rakhmat yang disponsori Ibu Yanti untuk lingkaran studi perempuannya, dan kelas privat yang diajarkan oleh Asep Usman Ismail dengan dukungan salah satu mantan mahasiswanya). Ia mencakup juga klinik penyembuhan (seperti ditawarkan oleh dosen hukum Islam Zen al-Hadi), konseling

pribadi dan bantuan karismatik (misalnya, yang ditawarkan oleh dosen Paramadina Agus Abubakar), bahkan praktik zikir dan *wirid*⁵¹ untuk membangun kekuatan batin, menghadapi cobaan pribadi atau ancaman fisik (seperti sebelumnya ditawarkan oleh Nasaruddin Umar di Masjid UIN Jakarta).

Mengajar di lembaga pendidikan tinggi Islam komersial juga memberikan staf pengajar, banyak di antaranya berasal dari perguruan tinggi, kesempatan untuk mengembangkan gaya yang agak lebih populer dan menjalin kontak yang menjadi pijakan menuju karir kedua sebagai pembicara publik dan dai. Berbagai perusahaan besar menggaji dosen-dosen ternama melalui Paramadina atau secara langsung di universitas-universitas mereka, untuk memberikan ceramah pada lokakarya pengembangan eksekutif yang mungkin didasarkan, misalnya, pada bentuk-bentuk refleksi etis sufi. Perusahaan juga memesan dosen-dosen ternama yang mengamalkan sufisme untuk mengadakan zikir dan memberikan khotbah bersamaan dengan ibadah Jumat di blok-blok perkantoran mereka. Dosen-dosen semacam ini mungkin juga menawarkan lokakarya komersial tentang spiritualitas Islam yang memperkenalkan praktik sufi, atau memberi bimbingan haji dan umroh, yang memberi mereka kesempatan untuk mewarnai komentar-komentar mereka dengan wawasan sufi. Kegiatan terakhir ini, juga keterlibatan di televisi dan

51 Di sini, sebuah doa pribadi disarankan kepada orang-orang dengan tujuan khusus oleh seorang penasihat spiritual.

Kreativitas yang ditunjukkan para intelektual muslim kosmopolitan dalam membawa studi Islam modern, termasuk tasawuf, keluar dari pesantren dan universitas dan membawanya ke dalam arena publik sejalan dengan inisiatif banyak alumnus kuliah singkat tersebut untuk mengejar kepentingan agama mereka selepas menamatkan kuliah

pengajaran radio, telah menjadi landasan bagi karir *full-time* beberapa dosen kuliah singkat seperti Wafiudin, yang berasal dari latar belakang bisnis dan IT dan tidak memiliki jabatan universitas dan yang bertindak sebagai pimpinan rohani Tarekat Naqsyabandi Haqqani.

Kreativitas yang ditunjukkan para intelektual muslim kosmopolitan dalam membawa studi Islam modern, termasuk tasawuf, keluar dari pesantren dan universitas dan membawanya ke dalam arena publik sejalan dengan inisiatif banyak alumnus kuliah singkat tersebut untuk mengejar kepentingan agama mereka selepas menamatkan kuliah. Mereka tak hanya mengikuti dosen ke berbagai pengajian, lokakarya,

tarekat, dan program-program tur ke-agamaan, tetapi beberapa di antara mereka juga membuat kelompok mereka sendiri mengikuti format Paramadina. Kelompok-kelompok "produk adaptasi" ini, seperti organisasi induk mereka, membawa para akademisi dan tokoh agama lainnya untuk memberi kuliah kepada kelompok yang berlokasi jauh dari penyedia kuliah singkat induk di Jakarta, dan bepergian secara berkala ke sana. Tapi program-program mereka tidaklah sama persis. Kelompok Bogor yang mengacu pada model Paramadina oleh para alumnusnya, misalnya, mengikuti Paramadina dalam menawarkan kurikulum kajian Islam yang luas, tapi juga mengajarkan penggunaan doa Tazkiya Sejati dan mengatur perjalanan untuk menghadiri berbagai kegiatan "spiritual", seperti acara musik sufi. Pendirinya, Ibu Deti, juga menulis doa sendiri, yang dipakainya untuk membuka program kelompok dan pertemuan sosial lainnya.

Para alumni mahasiswa yang tertarik pada tasawuf melalui Paramadina, Tazkiya Sejati, dan kuliah-kuliah singkat lainnya juga bergerak bersama kelompok mereka sendiri untuk mengeksplorasi berbagai kemungkinan pengayaan spiritual dan personal yang ditawarkan oleh gerakan-gerakan pertumbuhan internasional dan organisasi-organisasi *New Age* yang tidak berhubungan dengan Islam. Beberapa di antara yang paling populer adalah Pelatihan Orangtua Efektif, Asia Work, Reiki, dan Raja Yoga Brahma Kumari. Ceramah,

diskusi, dan lokakarya yang diadakan di Paramadina dan ICNIS telah membantu memperkenalkan gerakan-gerakan tersebut kepada umat Islam. Beberapa muslim dipersiapkan untuk melihat teknik-teknik mereka untuk pengembangan spiritual dan pribadi sebagai sesuatu yang pada dasarnya "sufi", dalam artian dapat meningkatkan refleksi diri dan penyucian, atau memperdalam kesadaran meditatif. Berbagai artikel di majalah-majalah wanita juga memsikologisasi praktik-praktik spiritual seperti Reiki dan Raja Yoga, menampilkan mereka sebagai metode mengurangi stres yang memiliki manfaat kesehatan dan dapat digunakan sebagai alat bantu untuk meningkatkan kepercayaan diri dan konsentrasi dalam bisnis dan studi. Dengan cara begitu, maka segala representasi keagamaan yang saling bersaing dari kekuatan-kekuatan spiritual yang menggerakkan teknik-teknik tersebut dapat disisihkan, dan praktik-praktik itu dapat diadopsi tanpa dianggap mengusik keimanan. Keberagaman kaum muslim kosmopolitan semacam itu, dengan demikian, dapat saja bersifat eklektik (dalam arti mendasarkan pada praktik-praktik yang berbeda dari ritual-ritual Islam ortodoks yang digariskan) tanpa menjadi sinkretis.

Kesimpulan

Antusiasme yang ditunjukkan sejumlah muslim terdidik Indonesia dalam beberapa tahun terakhir terhadap sufisme, sekali lagi melampaui batas terluar konsepsi orto-

doksi muslim modernis, memperlihatkan arus perubahan yang sedikit disadari dalam pemahaman tentang bagaimana menjadi muslim yang baik dan arti Islam "modern" bagi orang-orang Indonesia yang sangat berkomitmen terhadap keimanan mereka itu. Kalau agenda rasionalis dari generasi muslim modernis sebelumnya di Indonesia mensyaratkan dihapusnya tradisi ibadah dan ekstase sufi dari keimanan dan mendasarkannya semata-mata pada praktik skripturalis, maka lembaga-lembaga neo-modernis dan lembaga pendidikan tinggi gelombang baru lainnya yang merespons kebutuhan muslim kelas menengah yang meluas benar-benar memberikan kursus tentang warisan sufi Islam. Selain itu, lembaga pendidikan tinggi Islam yang baru, dengan berbagai cara, langsung maupun tak langsung, membantu mahasiswa mereka untuk menemukan lembaga-lembaga lain yang mendukung mereka untuk lebih jauh mengembangkan praktik-praktik sufi yang personal berupa refleksi etis, ibadah, dan zikir.

Lembaga-lembaga lain itu mencakup tarekat-tarekat sufi tradisional yang pusat-pusatnya sebagian besar tergusur dari kawasan perkotaan di masa kolonial akhir dan yang kemudian diasosiasikan di lingkungan modernis dengan keberagaman pedesaan yang terbelakang. Tarekat dan lembaga pendidikan tinggi Islam komersial yang didirikan sejak 1980-an memberikan layanan yang, dalam beberapa hal, melengkapi lembaga pendidikan bergaya universi-

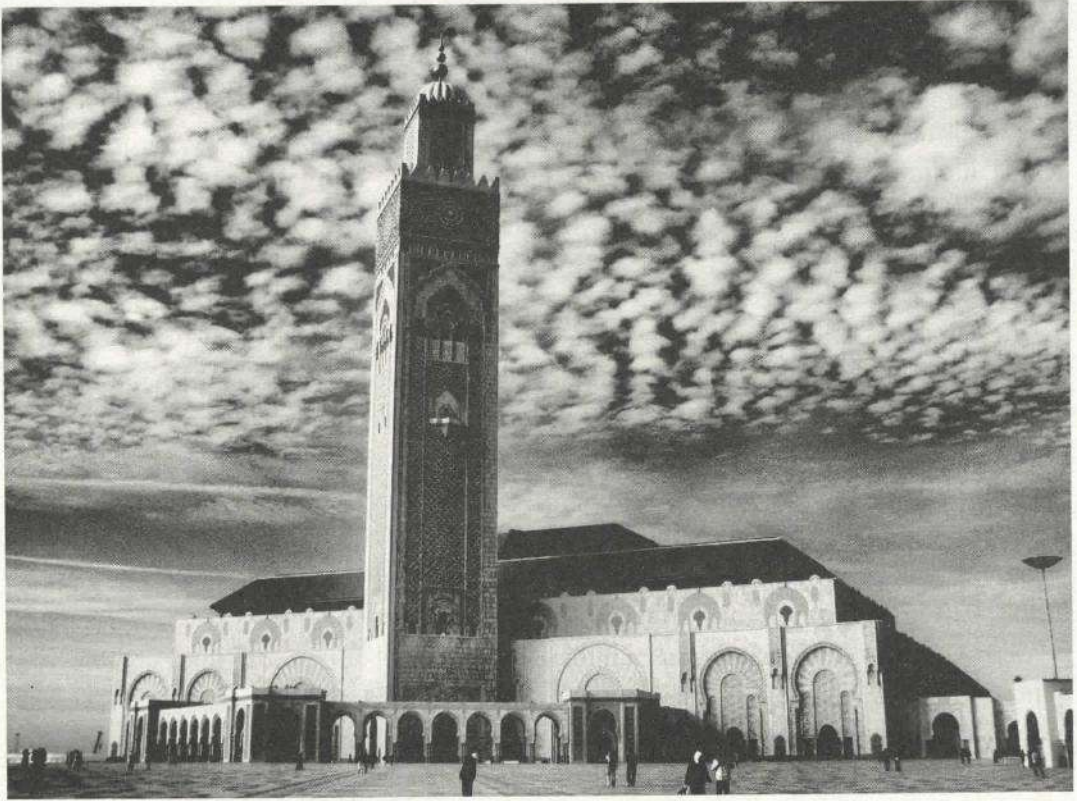
tas yang lebih baru. Kuliah singkat bergaya universitas itu menarik bagi kaum urban, yang menghargai pendekatan rasional-kritis dan historis terhadap studi agama. Muslim kosmopolitan menghargainya karena *setting*-nya yang relatif non-hirarkis dan komersial santai. Meski demikian, beberapa masih menghargai tarekat, karena kesempatan yang diberikannya untuk mendapatkan bimbingan rohani jangka panjang dan karena praktik ibadah dan meditasi kelompoknya yang reguler.

Para alumnus lembaga pendidikan tinggi Islam komersial juga menggunakan jaringan yang dibuat di tempat-tempat itu untuk mengejar kepentingan mereka dalam sufisme di tempat lain dengan beragam *setting* lainnya. Ini mencakup hubungan bimbingan pribadi dengan dosen yang ahli dalam tasawuf atau mengamalkan praktik sufi; kelompok belajar agama informal para dosen (pengajian); lembaga dan kelompok belajar yang dibentuk secara formal yang didirikan oleh para alumnus lembaga-lembaga kuliah singkat asal; lokakarya dan tur haji yang dijalankan oleh dosen dan dai terkenal berorientasi sufi; dan serangkaian gerakan pertumbuhan dan aktivitas *New Age* yang "spiritualitas"-nya secara selektif diasimilasikan dengan sufisme.

Lembaga-lembaga ini bersama-sama membentuk suatu gugusan dalam apa yang mungkin disebut jaringan sufi perkotaan baru. Beberapa di antara penghubung terpenting dalam jaringan ini adalah para dosen lembaga pendidikan tinggi Islam ber-

Dalam mengambil studi akademis tentang sufisme di lembaga pendidikan tinggi gaya baru, dan kemudian menemukan cara mempraktikkannya, para muslim kosmopolitan Indonesia yang sebagian besar berorientasi modernis tak hanya mendukung pemulihan sufisme bagi ortodoksi Islam, tetapi secara diam-diam menyusun kembali standar normatif tentang agama yang tepat di negara Indonesia modern

gaya universitas dan para mahasiswa mereka. Keduanya telah menunjukkan inisiatif yang cukup besar dalam mengadaptasikan pendidikan dan bimbingan agama kepada pasar yang sedang muncul yang diciptakan oleh "menghijaunya" dan meluasnya kelas menengah Indonesia. Mahasiswa, khususnya, telah menunjukkan kualitas penilaian kritis dan otonomi dalam mencari bentuk-bentuk tasawuf (baik tradisional maupun rintisan) yang memiliki asosiasi negatif di masa lalu, tetapi yang kini mereka tafsirkan ulang sebagai sesuatu yang sejalan dengan



ortodoksi Islam dan mereka garap ulang untuk memenuhi kebutuhan mereka.

Menariknya, gerakan pertumbuhan internasional dan arus pinggiran spiritual *New Age* terbukti sangat menarik bagi para kosmopolitan muslim selama dua dekade terakhir, tetapi hanya jika teknik dan konsep mereka secara religius telah dilepaskan dari konteksnya (*de-contextualized*) dan dipsikologisasi atau dimedikalisasi. Mereka kemudian dibaca sebagai “spiritualitas” dan, melalui “sufisme”, diasimilasikan ke dalam Islam. Dalam gerakan pertumbuhan dan *New Age*, dunia dari produk-produk internasional dan ide-ide yang menarik

bertemu dengan dunia dari identitas keagamaan tempat kelahiran dan kebanggaan akan tradisi sendiri. Hal ini terjadi bahkan ketika popularitas kelompok kebatinan surut. Kelompok-kelompok kebatinan juga mengajarkan spiritualitas mendalam dan cara-cara pengembangan pribadi, tapi mereka tetap mempertahankan identitas parokial yang secara umum berbeda, wahyu mereka sendiri, dan doktrin yang telah dikemas sedemikian rupa yang menyisihkan mereka sebagai kuasi-denominasi, ketika identifikasi dengan Islam sebagai agama global dan kesalehan Islam yang otentik jauh lebih penting bagi muslim Indonesia.

Kelompok kebatinan yang tetap aktif secara wajar mengurangi pencitraan keagamaan mereka, yang nantinya malah memperlihatkan sintesis mereka antara tradisi keagamaan dunia dan lokal. Meski begitu, sementara kaum muslim urban kini siap memasukkan sufisme ke dalam batas-batas Islam yang otentik, kebatinan, terdampar dalam kelompok “kepercayaan” di bawah administrasi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, secara efektif dieksklusikan.

Dalam mengambil studi akademis tentang sufisme di lembaga pendidikan tinggi gaya baru, dan kemudian menemukan cara mengamalkan, para muslim kosmopolitan Indonesia yang sebagian besar berorientasi modernis tak hanya mendukung pemulihan sufisme bagi ortodoksi Islam, tetapi secara diam-diam menyusun kembali standar normatif tentang agama yang tepat di negara Indonesia modern. Generasi muslim modernis dan skripturalis lain yang lebih awal menerima kompromi politik atas definisi agama di bawah konstitusi, di mana agama akan dipahami sebagai skripturalis, “rasional”, kongregasional, dan eksklusif. Sebaliknya, generasi belakangan, yang menikmati perkembangan ekonomi yang pesat di bawah Orde Baru Soeharto dan ditarik ke dalam proses modernisasi abad ke-21 yang mengalami globalisasi intens, memainkan konsepsi yang berbeda tentang modernitas agama. Sambil masih memanfaatkan bentuk-bentuk lembaga yang sangat dirasionalisasi untuk tujuan keagamaan (seperti yayasan yang dibentuk

resmi, perusahaan bisnis, dan sejenisnya), banyak muslim kosmopolitan Indonesia yang sangat berkomitmen secara religius, namun demikian, menolak skripturalisme kering yang didukung oleh kaum modernis yang lebih tua terhadap beberapa bentuk spiritualitas eksperiensial yang diidentifikasi dengan sufisme.

Rasionalitas intelektual, dan juga rasionalisasi institusional, bagaimanapun, masih berperan dalam religiusitas sufi kosmopolitan. Keterampilan berpikir kritis yang dipelajari bertahun-tahun di pendidikan umum dan diterapkan dalam Islam dalam kuliah singkat mereka telah merangsang minat banyak peserta kursus untuk memilih, baik dalam sumber-sumber komentar agama maupun bentuk-bentuk ekspresi keagamaan. Keterampilan berpikir kritis yang diperoleh melalui program bergaya universitas juga membantu berlangsungnya otonomi di bidang agama, memberikan orang kepercayaan diri, setelah menyelesaikan kursus, untuk berlanjut menemukan sendiri cara memuaskan kebutuhan spiritual dalam sebuah pasar keagamaan yang masih kurang berkembang dan terbatas. Dalam menjalani pilihan dan menciptakan cara-cara mereka sendiri untuk memenuhi kebutuhan rohani yang baru dirasakan, para sufi baru telah membalik penilaian negatif yang dilekatkan pada religiusitas eksperiensial dalam konstruksi agama modern tingkat tinggi. Juga, dengan disiapkan untuk memanfaatkan wawasan spiritual dan psikologis serta teknik dari tradisi-tradisi lain dan

mengasimilasinya ke dalam tradisi spiritualitas mendalam Islam, asosiasi negatif yang pernah dilekatkan pada eklektisisme dalam agama kini sebagian terhapus.

Ada kemiripan yang kuat di sini dengan pola-pola keagamaan di dunia non-muslim, dan tidak hanya, kesan saya, karena begitu banyaknya produk keagamaan yang kini diimpor (seperti begitu banyak hal lain) dari Barat. Sebaliknya, proses modernisasi dan globalisasi di seluruh dunia merangsang proses diferensiasi sistem dan rasionalisasi institusional serupa, meski terkandung dalam kerangka warisan sejarah yang berbeda.⁵² Selain itu, dunia Kristen dan Islam, penjajah dan terjajah, dunia pertama dan dunia ketiga, produsen dan konsumen

global, semua telah dan terus menjadi saling terkait dalam bersama-sama membentuk dialog tentang implikasi proses-proses perubahan sosial, dan bagaimana seharusnya hal itu berarti bagi kehidupan beragama kita. Bahwa kaum Protestan pasca-Pencerahan, kaum Katolik pasca-Vatikan II, dan kaum "puritan" muslim modernis harus menemukan konsepsi mereka tentang agama modern yang digantikan oleh generasi pencari spiritual berikutnya, lebih menyadari keterbatasan sains dan lebih bersemangat mendalami agama, tak hanya melalui intelek tetapi dengan sepenuh hati⁵³ mestinya bukan hal yang mengejutkan.

52 Bdk. S.N. Eisenstadt (ed.), *Multiple Modernities* (London: Transaction Publishers, 2002).

53 Bdk. Lambert, "Religion in Modernity"; Voye, "Secularization in a Context of Advanced Modernity".