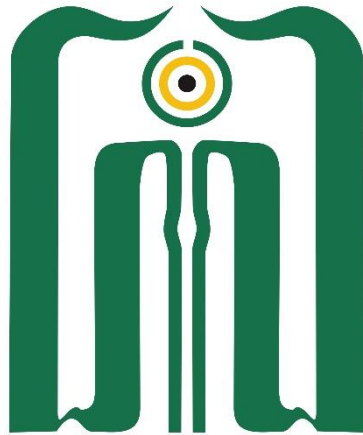


**Laporan Akademik
Penelitian BOPTN Interdisipliner**

**SUFISME JAWA:
Ajaran Ilmu Sejati dalam Perspektif Fenomenologi di
Tulungagung**



Nama:

Ketua: Dr. Achmad Sauqi, M.Pd.I

Anggota: Dr. Dzinun Hadi, S.Sos.I., M.Pd

Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M)

UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung 2025

DAFTAR ISI

BAB I PENDAHULUAN	3
A. Latar Belakang	3
B. Pertanyaan Penelitian	6
C. Tujuan Penelitian.....	6
D. Penelitian Terdahulu	6
E. Metodologi Penelitian	10
BAB II KAJIAN TEORI.....	13
A. Sufisme di Indonesia.....	13
B. Sufisme Jawa.....	15
C. Fenomenologi: Membiarkan Objek Mendefinisikan Dirinya.....	20
D. Sakralitas Agama dan Kepercayaan.....	22
E. Arus Globalisasi dan Modernitas	24
BAB III PEMBAHASAN	27
A. Sejarah Perguruan Ilmu Sejati.....	27
B. Ilmu Sejati dan Sufisme Jawa	31
C. Manifestasi Sufisme Jawa di dalam Ilmu Sejati	38
D. Perguruan Ilmu Sejati di Tengah Tantangan Globalisasi dan Modernisasi.....	43
BAB IV PENUTUP	52
DAFTAR PUSTAKA.....	55

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sufisme menjadi salah satu pembahasan paling mengemuka dalam membincang sejarah Islam di Indonesia. Kesan ini diungkapkan secara tersurat oleh Martin Van Bruinessen dalam *Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia*. Tulisan tersebut berhasil memetakan representasi studi sufisme di Indonesia oleh pelbagai sarjanawan mulai dari Belanda, Inggris, Jerman, Perancis dan Indonesia¹. Hal ini membuktikan bahwa studi mengenai sufisme dan atau tasawuf telah berlangsung panjang. Studi paling awal salah satunya dilakukan oleh Snouck Hurgronje yang menuliskan tingkatan sufisme (*Sufism orders*) di Indonesia.

Luasnya tradisi sufisme di Indonesia tentu memiliki kekhasan di pelbagai wilayah yang berbeda. Distingsi ini tentu saja menunjukkan kekayaan corak sufisme yang berkembang di Indonesia. Perkembangan tersebut misalnya pernah disinggung oleh Clifford Geertz dengan meletakkan konteksnya pada masyarakat Mojokuto – nama samara, suatu wilayah di Jawa Timur. Geertz memberikan penegasan bahwa Tarekat ia maknai sebagai mistisisme Islam tradisional². Di masyarakat Mojokuto, Geertz menggambarkan seorang *santri ahli* yang sudah menikah akan menghimpun orang-orang dewasa untuk berkumpul di pondok khusus. Menurutnya, praktik sufisme Makkah menyebar dengan luas dan dengan cepat menarik perhatian orang Jawa. Di pondok khusus inilah menurut Geertz sering terdapat perkumpulan mistik rahasia,

¹ Martin Van Bruinessen, *Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia*, Die Welt des Islam, New Series, Vol 38, Jul 1998, Brill Publisher, Hlm 194.

² Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*, Depok: Komunitas Bambu, 2013 (cetakan ke 3). Hlm 262.

persaudaraan esoterik dimana hanya minoritas santri ikut serta dan dibumbui dengan ujian kekuatan, melukai tubuh dan puasa yang berkepanjangan. Geertz juga menyebut beberapa praktik mistik di *langgar-langgar* seperti orang yang menghitung tasbihnya selama berjam-jam.

Sebagaimana masyarakat Mojokuto, ritual-ritual tersebut sangat jamak ditemui di keseharian masyarakat Jawa sampai saat ini. Geertz sendiri mendefinisikan mistisisme semacam itu di Jawa disebut dengan *tarekat*. Dalam studi akademik yang lebih kontemporer perujukan makna sufisme *ala* Jawa melekat dalam karya Simuh mengenai Sufisme Jawa³. Tesis Simuh ini berusaha menjelaskan situasi masyarakat Jawa yang sinkretis dalam menerima ajaran sufisme Islam. Sekilas tesis “Sufisme Jawa” oleh Simuh tampak sebagai jalan tengah yang berusaha menjelaskan situasi realitas muslim Jawa yang begitu heterogen. Namun selangkah kita melakukan amatan lebih dalam, teks-teks Simuh menunjukkan bias dalam merepresentasikan Islam Jawa, atau *Islam Kejawen* dalam istilah Simuh. Terlepas dari pemakluman penggambaran Simuh atas definisi Kejawen yang animis-dinamis tentu bias tersebut bersumber dari paradigma agama-agama dunia – *World Religious Paradigm*⁴ – yang berimplikasi panjang. Cara pandang ini pada akhirnya melahirkan pengkotakkan mana praktik sufisme yang pantas dan mana yang tidak.

Mislanya dalam terbitan lawas Direktorat Jenderal Kebudayaan tahun 1985, Simuh memberikan sekat tegas antara sumber (*kepuustakaan*) Islam santri dan Islam Kejawen⁵. Stratifikasi yang diberikan Simuh adalah dengan

³ Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Jakarta: Penerbit KPG, 2019 (Pertama kali terbit tahun 1995).

⁴ Paradigma agama-agama dunia merupakan warisan dari cara pandang Eropa abad ke 19. Pandangan ini melahirkan cara pandang dunia yang hirarkis (*wilayah supernatural (paling tinggi), budaya, dan alam*) lih Gedong Maulana Kabir, *Paradigma Agama Leluhur*, crcs.ugm.ac.id, 17 Januari 2020. Tidak menutup kemungkinan, para Indonesianis dan akademisi mudah sekali terjebak dalam sudut pandang yang bermasalah ini.

⁵ Simuh, *Unsur-unsur Islam dalam Kepustakaan*, dalam terbitan *Pengaruh India, Islam, dan Barat dalam Proses Pembentukan Kebudayaan Jawa*, diterbitkan oleh Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanolog) Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1985, Hlm 52.

menyebut kepustakaan Islam santri sebagai sumber tasawuf dan moralisme yang cukup kaya raya dan sangat berharga. Penghargaan tinggi sebagai sumber ajaran tasawuf ini dialamatkan pada kitab-kitab tasawuf seperti *Insan al-Kamil, Ihya' 'Ulumuddin, Bidayat al-Hidayah, Minhajul Abidin, Al-Hikam*, dsb. Sehingga sumber tasawuf Islam Kejawaen seperti *Centhini, Hidayat Jati, Gatholoco, Darmogandhul, Wedhatama, Ma'lumat Jati*, dsb memuat banyak kesalahan pemahaman. Label ini disebut Simuh lantaran penulis kitab kurang memiliki pengetahuan terhadap ajaran Islam sehingga minim akan penghargaan atas syariat Islam. Dengan demikian, kitab tasawuf memegang peran penting dalam pembentukan tradisi sufisme. Jika model penggambaran sufisme Jawa selama ini terjebak dalam hirarki benar-salah, maka konsekuensinya ialah mendiskreditkan praktik sufisme yang ada di Jawa itu sendiri. Ia dihadirkan untuk diletakkan pada posisi periperhal.

Bermaksud menghindari pandangan hirarkis di atas, studi ini menganggap pentingnya menggunakan perspektif fenomenologi dalam melihat praktik sufisme Jawa. Perspektif ini memungkinkan adanya ruang bagi objek penelitian dalam mendefinisikan ke-diri-annya. Penelitian ini secara khusus akan melihat praktik sufisme Jawa dalam Ilmu Sejati di Tulungagung. Dalam ensiklopedia Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa tahun 2017⁶ ajaran ini berkembang di Sukarejo, Sradan, Caruban, Madiun, namun juga berkembang di wilayah lain seperti di Tulungagung. Salah satu tujuan ajaran Ilmu Sejati adalah mencapai ketentraman, baik lahir maupun batin dan untuk kesempurnaan hidup di dunia awal sampai akhir, manunggalnya Kawulo Gusti.

⁶ Tim Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi, *Ensiklopedia Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa*, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, hlm 651.

B. Pertanyaan Penelitian

1. Bagaimana ajaran Ilmu Sejati merepresentasikan sufisme Jawa dalam perspektif fenomenologi?
2. Bagaimana ajaran Ilmu Sejati sebagai bagian dari sufisme Jawa mampu beradaptasi dengan modernisasi dan globalisasi?

C. Tujuan Penelitian

1. Memahami representasi sufisme Jawa dalam ajaran Ilmu Sejati
2. Mengetahui adaptasi ajaran Ilmu Sejati sebagai bagian dari sufisme Jawa atas modernisasi dan globalisasi.

D. Penelitian Terdahulu

Rujukan yang paling sering ditemui, dalam kepustakaan sufisme Jawa, adalah karya-karya Simuh. *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* menjadi buku paling masyhur berbahasa Indonesia dalam menjelaskan sufisme Jawa. Namun kita benar-benar akan dibawa pada penjelasan kepustakaan yang melandasi tradisi tasawuf baru pada halaman 160 an, serta penegasan mengenai tasawuf Jawa pada bagian penutup. Dengan tegas Simuh menutup buku tersebut dengan menyimpulkan bahwa tasawuf dalam dikategorikan menjadi 2: tasawuf Islam dan tasawuf mistik. Model tasawuf mistik, yang merujuk pada sufisme Jawa, direpresentasikan oleh Simuh dengan cara menyebut tradisi ini mengajarkan konsep tentang Tuhan dan pembersihan diri (*tanzih*) yang berbeda dengan ajaran Alquran⁷.

Sufisme Jawa yang dilekatkan pada definisi Simuh tentu merupakan suatu kontribusi penting. Ia telah membukakan jalan pada definisi tasawuf pada khalayak Indonesia. Misalnya karya Simuh *Perkembangan Kebudayaan Jawa dan Serat Pamoring Kawula-Gusti* (1981). Dalam buku ini ia menjelaskan runtutan sejarah infiltrasi Islam terhadap masyarakat Jawa serta khazanah kepustakaan Jawa. Simuh mendasarkan ciri sufisme Jawa melalui definisi yang

⁷ Simuh, *Sufisme Jawa*...Hlm 251-54.

diberikan oleh sarjanawan terkemuka, seperti sejarawan Ong Hok Ham dan G.P.H Djatikusumo yang merupakan Kepala Staf TNI Angkatan Darat Ke 1 dan putra ke-23 Susuhunan Pakubuwono X. Praktik mistik sufi dicontohkan dengan ajaran *manunggaling kawula Gusti*, digambarkan dengan Ki Semar, Kyai Badranaya, dan Bathara Ismaya⁸. Selain itu, Simuh menjadi akademisi awal yang menjelaskan konsep-konsep mendasar mengenai tasawuf. Misalnya pokok-pokok ajaran tasawuf, panteisme dan konsep insan kamil, aliran-aliran⁹, serta tahapan penyucian diri dalam tasawuf atau sufisme¹⁰.

Hingga saat ini, tesis sufisme Jawa Simuh menjadi pijakan bagi banyak akademisi, baik Indonesia maupun Internasional. Misalnya penelitian tesis Miftahul Huda berjudul *Konsep Sufisem dalam Kepustakaan Islam Kejawaen (Telaah atas Pembacaan Prof. Dr. Simuh)*¹¹. Penelitian ini hendak mendudukan teks Islam Kejawaen yang didefinisikan memiliki perpaduan antara mistik kejawaen dan tasawuf Islam dalam pembacaan Simuh. Melalui penelitian berbasis deskriptif-analisis, penelitian ini menghasilkan: 1) dalam kepustakaan Islam Kejawaen konsep sufisme yang muncul dinilai khas sufisme Jawa yang memiliki ciri sinkretis antar unsur-unsur kebatinan (mistik) Jawa dan tasawuf Islam, 2) inti dari ajaran sufisme Jawa yang ada dalam kepustakaan Islam Kejawaen meliputi beberapa ajaran yakni antroposentrisme, teosentrisme, dan ajaran tentang Manunggaling Kawula Gusti atau konsep penyatuan manusia dan Tuhan, 3) kelemahan yang ada dalam kepustakaan Islam Kejawaen: kurang penghargaan atas aspek-aspek dalam syariat Islam, penulis teks tidak memahami ajaran Islam, pengaruh kepentingan politik penguasa raja-raja di Jawa.

⁸ Simuh, *Perkembangan Kebudayaan Jawa dan Serat Pamoring Kawula-Gusti*, Diterbitkan pada 1981, Hlm 7. Salinannya telah didigitalisasi oleh jurnal Al-Jami'ah dapat diakses pada [laman berikut](#).

⁹ Simuh, *Pemikiran dalam Bidang Tasawuf*, Al-Jami'ah No. 57 Tahun 1994.

¹⁰ Simuh, *Konsepsi tentang Insan Kalim dalam Tasawuf*, diterbitkan pada 1981. Salinannya telah didigitalisasi oleh Jurnal Al-Jami'ah dapat diakses pada [laman berikut](#).

¹¹ Miftahul Huda, *Konsep Sufisme dalam Kepustakaan Islam Kejawaen (Telaah atas Pembacaan Prof. Dr. Simuh)*, Tesis Program Pascasarjana Jursusan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020.

Saya melihat penelitian Huda merupakan kemasan ulang dari permasalahan yang telah disuguhkan oleh Simuh. Tampak studi tersebut tidak berani melampaui tafsir teks dengan pembacaan masalah yang telah disuguhkan Simuh. Misalnya menyebut konsep sufisme Jawa memiliki ciri sinkretis, ajarannya, bahkan permasalahan yang disebut Huda sebagai kelemahan kepustakaan Islam Kejawaen pun sudah pernah dijelaskan Simuh puluhan tahun silam.

Problem klasifikasi di dalam catatan studi mengenai sufisme Jawa yang telah disinggung di atas, tampak memberikan peluang bagi tafsir yang menempatkan suatu subjek dalam posisi pinggiran. Misalnya dengan tetap merujuk pada Simuh, Wahyudi dan Azka menyebut Istilah sufisme Jawa menjadi bukti bahwa agama Islam diturunkan guna menjadi petunjuk bagi manusia dan sebagai rahmat bagi seru sekalian alam¹². Tampak dua studi di atas mewarisi masalah bias yang sama dalam menjelaskan sufisme Jawa. Warisan Simuh bisa saja ditafsirkan secara berbeda. Pasalnya dengan melihat beberapa studi, begitu tersuratnya mengunggulkan suatu tradisi yang dianggap murni dan mana yang tidak. Bahkan tafsir atas klasifikasi Simuh bisa saja direproduksi dengan kepentingan berbeda.

Dalam membicarakan sufisme Jawa, penelitian ini jelas memiliki perbedaan dalam mengambil sudut pandang. Khazanah sufisme Jawa tentu merupakan catatan berharga dalam menggambarkan kekayaan tradisi muslim Jawa. Namun yang harus diperhatikan betul di dalam praktik studi-akademik adalah menempatkan secara layak masyarakat muslim Jawa dengan segenap tradisi sufismenya sembari tetap mengkaji catatan-catatan terdahulu – memeriksa dan mempertimbangkan ulang.

Sebagai objek penelitian, Ilmu Sejati telah menjadi perhatian cukup lama dalam studi akademik. Misalnya penelitian yang terbit lebih awal ditulis oleh Nurul Huda, *Konstruksi Ajaran Budaya Perguruan Ilmu Sejati dalam Relasinya*

¹² M. Agus Wahyudi dan Failasuf Muhammad Azka, *Sufisme Jawa (Studi Analisis Pemikiran R.M.P Sosrokartono dalam Ilmu Soegih Tanpo Bondho)*, Prosiding 5th Esoterik Annual International Conference 2021, Hlm 4.

dengan Nilai Keislaman¹³. Penelitian selanjutnya oleh Jauhari dan Ismatulloh *Eksistensi Penghayat Kepercayaan Ilmu Sejati dalam Moderasi Beragama*¹⁴. Meski sama-sama melakukan penelitian terhadap Ilmu Sejati, kedua studi tersebut berbeda dengan penelitian ini. Studi yang pertama lebih menaruh perhatian pada ajaran moral Ilmu Sejati sementara studi kedua memfokuskan pada tipologi anggota perguruan Ilmu Sejati dalam moderasi beragama. Penelitian ini akan berusaha memotret bagaimana tradisi sufisme Jawa berkembang di dalam ajaran Ilmu Sejati, mencari sayarat dan batasan sufisme Jawa namun tidak lupa untuk menghadirkan definisi objek penelitian itu sendiri.

Saat menelusuri penelitian terdahulu mengenai Ilmu Sejati, terdapat beberapa artikel yang justru bermaksud untuk menegaskan praktik sinkretisme Islam Jawa. Pelabelan seperti Islam yang berwajah ganda, meragukan praktik Islam yang merangkul tradisi Jawa, serta menyayangkan praktik Islam yang merawat tradisi leluhur. Saya menganggap tiga artikel yang memiliki nafas serupa tidak layak menjadi artikel ilmiah – 1) Luthfi Al Buchori, *Aliran Kepercayaan dan Kebatinan: Peribadatan dan Sinkretisme dalam Aliran Ilmu Sejati*, 2) Muhammad Khalid Brahmana, *Konsep Teologis dalam Aliran Ilmu Sejati*, 3) Muhammad Syamil Ibrahim, *Konsep Kehidupan Manusia dalam Aliran Kepercayaan Ilmu Sejati*. Selain pandangan yang dihasilkan oleh ketiga penelitian tersebut cenderung puritan, ketidakpantasan menjadi sebuah studi ilmiah karena adanya plagiasi teks, ketidakjelasan jurnal publikasi, dan ketiganya yang berasal dari jurusan dan kampus yang sama menerbitkan di tahun yang sama yakni 2023, portal online yang sama tanpa ada penegasan distingsi dari ketiganya. Keprihatinan saya adalah Ilmu Sejati sebagai kelompok minoritas agama (Penghayat Kepercayaan) hampir tidak mendapatkan kesempatan dihadirkan secara layak, baik di dalam keseharian

¹³ Nurul Huda, *Konstruksi Ajaran Budaya Perguruan Ilmu Sejati dalam Relasinya dengan Nilai Keislaman*, Jurnal Analisis, Volume 17, No 1 2017.

¹⁴ Moh. Irmawan Jauhari dan Moh. Kholid Ismatulloh, *Eksistensi Penghayat Kepercayaan Ilmu Sejati dalam Moderasi Beragama*, Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam, Vol 31 No 1, 2022.

maupun representasi oleh akademisi. Oleh karenanya, menghadirkan ajaran mereka melalui fenomenologi adalah langkah paling awal dalam upaya menghadirkan suara Ilmu Sejati sendiri.

E. Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan fokus utama pada partisipasi langsung (*offline participation*), yang merupakan pendekatan penting dalam penelitian lapangan (*field research*). Pendekatan ini dikenal karena kemampuannya memberikan gambaran mendalam tentang pola sosial dan budaya masyarakat yang dikaji, memungkinkan peneliti untuk memahami konteks lokal secara lebih komprehensif. Seperti yang dijelaskan oleh Burgess dalam *Approach to Field Research*¹⁵, peneliti merupakan instrumen utama dalam penelitian sosial, yang berperan aktif dalam proses pengumpulan data. Melalui keterlibatan langsung dalam kehidupan komunitas yang diteliti, peneliti dapat memperoleh pemahaman tentang bahasa lokal, nilai-nilai, serta praktik sosial yang tidak selalu terjangkau oleh metode lain.

Selain itu, metode ini selaras dengan pandangan Clifford Geertz dalam *The Interpretation of Cultures*¹⁶, yang menekankan pentingnya *thick description*—yakni, penggambaran rinci yang mencakup makna di balik perilaku atau praktik sosial tertentu. Dengan demikian, partisipasi langsung tidak hanya mengamati permukaan aktivitas masyarakat, tetapi juga mendalami sistem simbolik dan nilai-nilai yang mendasari tindakan mereka. Pendekatan ini juga mendapat dukungan dari Spradley dalam *Participant Observation*¹⁷, yang menyoroti bahwa melalui pengamatan langsung dan partisipasi, peneliti dapat lebih memahami perspektif emik, yakni sudut pandang orang-orang yang diteliti.

¹⁵ Robert G. Burgess, *Field Research: A Sourcebook and Field Manual*, London: Routledge, 1989, hlm 1.

¹⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Book, 1973, Hlm XI

¹⁷ James Spradley, *Participant Observation*, Waveland Press, 1980, Hlm 12.

Dalam rentang waktu partisipasi yang cukup, peneliti memiliki kesempatan untuk membangun hubungan yang lebih erat dengan informan, meningkatkan validitas data, serta mengurangi bias yang mungkin muncul dalam interpretasi awal. Dengan demikian, partisipasi langsung menjadi strategi esensial dalam metode kualitatif untuk mengungkap kompleksitas dinamika sosial secara holistik dan mendalam.

Selain menggunakan metode kualitatif, penelitian ini memakai pendekatan fenomenologi. Fenomenologi adalah pendekatan yang dirumuskan oleh Edmund Husserl pada awal abad ke-20. Kata “fenomenologi” berarti ilmu (*logos*) tentang hal-hal yang menampakkan diri (*phainomenon*). Melalui metode ini fenomena asli akan menyingkapkan diri (*fenomen asli*) sebelum ditafsirkan oleh masyarakat atau kebudayaan – fenomena apa adanya¹⁸. Oleh karena itu, pelbagai fenomena: perasaan, peristiwa, pikiran, dst dibiarkan menampakkan dirinya oleh fenomenologi.

Kekhasan metode Husserl ini oleh Ito Prajna-Nugroho disimpulkan dalam dua hal¹⁹: 1) ketajaman dalam menunjukkan akar permasalahan yang terdapat. Dalam dunia modern dan ia (Husserl) menembak persis pada asal muasal munculnya persoalan yaitu: kesalahpahaman dalam memahami sifat dasar dunia dan sifat dasar manusia. 2) ketajaman dalam memperlihatkan kemungkinan jalan keluar dari segala permasalahan modern tersebut, yaitu melalui sikap fenomenologis di hadapan realitas.

Melalui pendekatan fenomenologi, penelitian ini berupaya untuk membiarkan peristiwa, pemahaman, pikiran, dst terbebas dari pelbagai sistem modern yang ada: nilai, standar, aturan, dst. Dalam konteks ini, definisi atas sufisme Jawa mampu dilonggarkan dalam kadar tertentu. Peneliti mencoba masuk ke dalam definisi yang menampakkan dirinya sendiri, terlepas dari asumsi dan standar yang ada mengenai sufisme. Pendekatan fenomenologi

¹⁸ Francisco Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, Jakarta: KPG, 2016, Hlm 25-6

¹⁹ Ito Prajna-Nugroho, *Fenomenologi Politik: Membongkar Politik Menyelami Manusia*, Purworejo: Sanggar Pembasisan Pancasila, 2013, Hlm 4.

penelitian ini berupaya untuk mendapatkan pemaknaan asli dari objek yang diteliti.

Sumber data utama di dalam penelitian ini berupa wawancara, dokukemtasi, arsip dari kelompok Ilmu Sejati di Tulungagung. Sementara data sekunder berupa kajian terdahulu, diskursus mengenai sufisme Jawa dan sejarahnya di Indonesia. Penggalan data di lapangan dengan cara peneliti mendatangi langsung padepokan Ilmu Sejati, mengamati ritual di dalamnya, serta berbincang langsung dengan jamaat di dalamnya.

BAB II

KAJIAN TEORI

A. Sufisme di Indonesia

Tradisi sufisme di Indonesia tidak bisa terlepas dari sejarah Islam yang berkembang di Nusantara. Setidaknya terdapat dua aspek yang mempengaruhi para-Sultan Muslim, yakni konsep kerajaan yang dipengaruhi Persia dan Sufisme²⁰. Doktrin mistis tertentu yang tampaknya menarik perhatian para raja Melayu pada periode awal Islamisasi adalah doktrin “manusia sempurna/insan kamil” dan kesatuan esensial dengan Ilahi “Wahdatul Wujud”. Sebagaimana seorang Bodhisattva, para guru sufi membimbing murid-muridnya. Hal ini muncul secara bertahap dalam catatan-catatan sejarah Melayu pada abad ke-15 dan ke-16.

Para sejarawan awal seperti A.H Johns dan Osman bin Bakar menganggap Islam tidak benar-benar berkembang di Indonesia hingga munculnya tarekat-tarekat Sufi. Adapun percepatan perkembangan Islam di Indonesia setelah abad ke-13 disebabkan oleh usaha para misionaris Sufi²¹. Sementara catatan Osman bin Bakar menyebut faktor Sufi tampaknya menjadi penjelasan yang paling masuk akal karena sesuai dengan iklim keagamaan dan spiritual yang berlaku di dunia Muslim setelah abad ke tujuh hingga tiga belas. Pada abad ke-18, keanggotaan dalam tarekat mistis hampir identik dengan pengakuan Islam. Sementara itu, dalam catatan Bruinessen, tradisi sufisme di Indonesia dimulai dari perjumpaan para spiritualis dan guru agama di Hindia Belanda yang melaksanakan haji di Makah (sebagian kecil yang relatif berkecukupan) dan bergabung dengan perkumpulan sufi internasional.

²⁰ Sri Mulyati, *Sufism in Indonesia: An-Analysis of Nawawi Al-Banteni's Salālim Al-Fudalā'*, Tesis di McGill University, Canada, 1992. Hlm. 8.

²¹ H Johns, *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*, *Journal of Southeast Asian History* vo. 2 No 2. 1961, Hlm. 23

Periode ini banyak ditemukan Bruinessen pada akhir dekade abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20²².

Perkembangan sufisme di Indonesia juga tidak dapat dilepaskan dari penyebaran gagasan para ulama sufi di Nusantara melalui sastra. Simuh menyebut corak Islam sufi terlihat dari naskah-naskah Melayu dan Jawa yang diperkirakan ditulis pada abad ke-16. Tokoh-tokohnya seperti Hamzah al-Fansuri, Syamsuddin Pasai, Nuruddin al-Raniri, dan Abdurrauf as Singkili²³. Dimana keempatnya cenderung beraliran sufi berpaham *wahdat al-wujud* (monisme-panteisme), yang merupakan pengembangan ajaran teori Tajalliyat oleh Ibnu Arabi. Senada dengan itu, Bruinessen menyebut bahwa penulis besar Sufi di Indonesia sangat menjamur pada abad ke-17 dan ke-18²⁴.

Sufisme sendiri, dalam pandangan Martin van Bruinessen memiliki ide dasar dalam pandangan dunia sebagai emanasi dari Tuhan dan bentuk paralel mikrokosmos (tubuh manusia) dan makrokosmos. Beberapa pelatihan (exercises) di dalamnya meliputi pembacaan/wirid, Teknik bernapas, metode meditasi dan kontemplasi. Bruinessen menyebut dalam praktik mistik kelompok abangan termasuk mereka yang anti Muslim, kita mampu melacak ide-ide sufi. Khususnya Shattariyya yang lebih lunak mengadaptasi tradisi lokal sehingga memberikan pengaruh pada gerakan mistik dan magis lokal (*Indonesian indigenous mystical and magical movements*)²⁵.

Sufisme, selain yang biasanya dikembangkan oleh sekelompok ulama dan santri di Jawa, juga dikembangkan oleh bangsawan Jawa (priyayi)²⁶. Sufisme yang berkembang di Jawa telah mengadaptasi nilai-nilai budaya Jawa, termasuk mistisisme Jawa. Pendekatan akomodatif Sufisme dan toleransinya

²² Martin van Bruinessen, *Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order*, in *Sufism and the 'Modern' in Islam* Edited by Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, London, I.B. Tauris, 2007, Hlm 92.

²³ Simuh, *Sufisme Jawa*,...Hlm 34.

²⁴ Martin van Bruinessen, *Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order*...Hlm 95.

²⁵ *Ibid.*, Hlm. 93.

²⁶ Muhammad Iqbal Birsyada dan Fahrudin, *The Sufism Thought of Javanese Priyayi in 19th Century*, Article of International Conference on Islamic Studies (ICIS) 2020, IAIN Pekalongan Press. P. 434.

terhadap sinkretisme menjadi faktor dalam penyebaran Islam di Jawa. sinkretisme ini juga membuka ruang bagi bentuk-bentuk toleransi antar agama lokal tertentu dan mempersiapkan apa yang dikenal di Indonesia sebagai Pancasila²⁷.

Perkembangan sufisme kontemporer di Indonesia terus mengalami dinamika. Dalam catatan Howell, perubahan bentuk sufisme begitu mencolok setelah era kebangkitan Islam pada tahun 1970an²⁸. Beberapa faktor telah disebutkan Bruinessen dalam menyokong munculnya sufisme di perkotaan (*urban sufism*). Ia menyebutkan urbanisasi, globalisasi, pertumbuhan ekonomi dan revolusi pendidikan tidak meminggirkan sufisme di Indonesia; justru membuatnya memiliki kekuatan dalam sosial dan politik²⁹. Sama seperti deskripsi Bruinessen, Howell juga menyatakan di tengah reformasi kelompok muslim modern, praktik sufisme tetap bertahan. Menariknya, sufisme tidak hanya dipraktikkan di kalangan masyarakat usia tua di pedesaan, namun juga di kalangan masyarakat perkotaan yang berpendidikan – bahkan anggota bangsawan elit³⁰.

Dalam konteks Indonesia, bertentangan dengan pandangan bahwa sufisme inkompatibel dengan modernism, sufisme membentuk suatu adaptasi yang kreatif.

B. Sufisme Jawa

Secara etimologi, sufisme berasal dari kata “sufi” yang bisa dimaknai sebagai kepercayaan dan praktik mistis dalam Islam dimana umat Muslim mencoba untuk menemukan kebenaran ilahi, cinta, dan pengetahuan melalui pengalaman personal terhadap Tuhan³¹. Melalui pengalaman personal ini,

²⁷ Lana Indralak, *Sufi Islam and Syncretism in Java: and Its Implication for Local Secularism*, Prajna Vihara Vol 22, No 2 2021, 55.

²⁸ Julia Day Howell, *Sufism and the Indonesian Islamic Revival*, *The Journal of Asian Studies*, Vol 60, No. 3 August 2001, Hlm 705.

²⁹ Martin van Bruinessen, *Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order...* Hlm 96.

³⁰ Julia Day Howell, *Repacking Sufism in Urban Indonesia*, *ISIM Review* 19, Spring 2007, Hlm.22

³¹ <https://www.britannica.com/topic/Sufism>

seorang individu bisa membentuk kelompok agama atau kepercayaan dengan tujuan pendekatan diri kepada Tuhan melalui ibadah dan meditasi³².

Pemaknaan lainnya sufisme juga seringkali disebut sebagai mistisisme Islam. Mistisisme tersendiri merupakan gejala umum yang terjadi dalam sejarah agama dan kepercayaan manusia. Mistisisme merupakan fenomena universal yang dapat ditemui dalam tradisi keagamaan yang besar, termasuk Hinduisme, Budisme, Zoroastrianisme, Judaisme, Kristen dan Islam³³. Gerakan sufisme berjalan seiring dengan kristalisasi seperangkat doktrin dan praktik sufi selama berabad-abad. Kemudian terinstitusionalisasi dan menyebar luas.

Dalam konteks masyarakat Jawa, sufisme menyatu dalam sendi kebudayaan Jawa. Proses akulturasi tersebut dalam berbagai studi telah terjadi sejak abad ke-19 yang mengandalkan agen-agen penyebar ajaran Islam di Jawa. Meski demikian, doktrin sufisme yang menyatu dengan nilai dan tradisi masyarakat Jawa tidak sepenuhnya meninggalkan budaya asal. Bahkan sufisme Jawa ini tidak hanya dipraktikkan oleh bangsawan Jawa dan Muslim, masyarakat pedesaan, juga oleh kelompok abangan, Muslim perkotaan, dan kalangan terdidik.

Keluasan spektrum praktik sufisme Jawa di atas menandakan tradisi sufi dapat diterima dan dipraktikkan dari waktu ke waktu. Studi Bruinessen cukup menggambarkan bagaimana tradisi ini dipraktikkan oleh golongan tertentu di Jawa. Ia menyebut, beberapa praktik mistik dan spiritual diikuti oleh masyarakat Jawa yang memiliki latar belakang sebagai petani, dukun, tabib, dsb. Sebagian guru spiritual lokal lainnya menyusun berbagai Teknik spiritual misalnya puasa, meditasi, ritual di hutan atau gua, di puncak gunung, dan kuburan yang disucikan³⁴. Tentu catatan ini memberikan landasan kuat, bahwa tradisi mistisime di Jawa sudah berumur panjang.

³² <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/sufi>

³³ Tanvir Anjum, *Sufism in History and its Relationship with Power*, Islamic Studies, Vol 45 No 2 by Islamic Research Institute, International Islamic University Islamabad, (Summer, 2006), Hlm 221

³⁴ Martin van Bruinessen, *Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order...*Hlm 99.

Masyarakat Jawa dapat dikatakan memiliki akar kebudayaan mistik³⁵. Bruinessen menyebut bahwa paham mistisisme memandang dunia sebagai emanasi dari Tuhan dan bentuk paralel dari mikrokosmos (tubuh manusia) dan makrokosmos. Cara pandang masyarakat Jawa juga pernah disebut oleh Niels Mulder akan selalu bergerak menuju ke atas³⁶. Pola pikir tersebut memiliki tujuan untuk mencapai prinsip kesempurnaan, kemuliaan, dan harmonisasi sosial. Prinsip tersebut tampaknya tembus pada doktrin-doktrin sufisme yang diajarkan baik oleh para pujangga sufi maupun raja-raja Islam di Jawa. Misalnya dalam filosofi hidup Jawa terdapat sikap untuk mencari kesempurnaan dalam hidup melalui *ngelmu sangkan paraning dumadi* (memahami asal-usul dan tujuan kehidupan) serta *manunggaling kawula Gusti* (kemenyatuan dengan Tuhan)³⁷.

Para aristokrat yang berjasa dalam penyebaran Islam dan sufisme misalnya Sri Mangkunegoro IV, Sri Pakubuwono IV, Rng. Ronggowarsito, dan Sultan Hamengkubuwono III. Pada abad ke 19, tradisi sufisme di Jawa berkembang pesat. Banyak ulama di Jawa belajar ke Timur Tengah kemudian kembali ke Jawa untuk membangun sufisme berbasis pesantren. Mereka seperti Syakh Abd-Al Hamid dari Kudus, Syekh Saleh bin Umar dari Semarang, Syekh Muhammad Kholil dari Bangkalan dan Syekh Imam Nawawi Al-Bantani dari Banten³⁸. Pujangga misalnya Raden Ngabehi Ranggawarsita atau Bagus Burham³⁹ Sunan Kalijaga dengan suluk Linglung⁴⁰.

³⁵ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, Hlm 46.

³⁶ Frans Magnis Suseno, *Estetika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakanaksanaan Hodup Jawa*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2001, Hlm. 13.

³⁷ Ach. Nashichuddin, *Sufisme in Java: The Meeting Point Between Sufism and Javanese Mysticism*, Jurnal El-Harakah, Vol. 8 No 1, Januari-April 2006. Hlm 43

³⁸ Wasino, M. Iqbal Brisyanda, dan Endah Sri Hartatik, *Islam and Sufism in Java Island: A Historical Perspective*, Central India Journal of Historical and Archaeological Research (CIJHAR), Vol X-XI, Number 32/33, 2020, Hlm 23.

³⁹ Samudra Eka Cipta, *Ranggawarsita dan Sufisme Jawa: Studi Pemikiran Bagus Burham terhadap Budaya Islam Jawa (1823-1870)*, Jurnal Al-Mada Vol 3 No 2, 2020.

⁴⁰ Nikmaturohmah dan Abdul Basit, *Javanese Sufism: A Semiotic Analysis of Sunan Kalijaga's Suluk Linglung*, Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism, Vol. 13 No. 2, 2024, p.303

Keterkaitan sufisme di Indonesia dengan Islam juga ada di dalam sejarah sufisme Jawa. Temuan studi oleh Sri Mulyati⁴¹ memberikan informasi penting untuk fakta tersebut. Ia menemukan, setidaknya terdapat dua aspek yang mempengaruhi para-Sultan Muslim, yakni konsep kerajaan yang dipengaruhi Persia dan Sufisme. Doktrin mistis tertentu yang tampaknya menarik perhatian para raja Melayu pada periode awal Islamisasi adalah doktrin “manusia sempurna/insan kamil” dan kesatuan esensial dengan Ilahi “Wahdatul Wujud”. Konsep dan ajaran tersebut menjadi bukti adanya pendekatan akomodatif melalui sufisme dan toleransinya terhadap sinkretisme yang juga menjadi faktor penyebaran Islam di Jawa⁴².

Ajaran di dalam sufisme Jawa, melalui penjabaran di atas, dapat dipahami merupakan akulturasi dari sufisme Islam itu sendiri dengan nilai-nilai masyarakat Jawa. Berbagai ajaran dari tokoh-tokoh di atas misalnya, pabad ke-19 Sri Mangkunegara IV merepresentasikan bangsawan/priyayi Jawa yang mampu membangun sebuah pemikiran sufisme Jawa yang berbeda dengan model pemikiran sufi lainnya. Salah satu ajaran sufismenya adalah konsep tentang empat tingkatan manusia, jika seseorang ingin mencapai makrifat. Ajaran ini disebut sebagai “catur sembah”⁴³. Dalam suluk Linglung oleh Sunan Kalijaga, berisi lima fase laku spiritual yakni 1) pertemuan dengan Sunan Bonang, 2) Bertapa di tepi sungai, 3) Laku Ngidang, 4) Haji ke Makah, dan 5) bertemu dengan nabi Khidr⁴⁴.

Menariknya, sufisme Jawa tidak hanya dilakukan oleh Muslim di Jawa, namun juga oleh kelompok *abangan*. Abangan yang juga sering disebut

⁴¹ Sri Mulyati, *Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawi Al-Banteni's Salālim Al-Fudalā' ...*Hlm 54.

⁴² Nur Syam and Wahyu Ilaihi, *Institution of Islam Java: Coastal Islam, Local Culture, and the Role of Sufism*, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol 17 No 2, 2023. P. 190

⁴³ Muhammad Iqbal Birsyada dan Fahrudin, *The Sufism Thought of Javanese Priyayi in 19th Century*, *Article of International Conference on Islamic Studies (ICIS) 2020*, IAIN Pekalongan Press. P. 434

⁴⁴ Nikmaturrohmah dan Abdul Basit, *Javanese Sufism: A Semiotic Analysis of Sunan Kalijaga's Suluk Linglung*, *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, Vol. 13 No. 2, 2024, p.322.

sebagai “Islam KTP”⁴⁵ atau muslim nominal dihamburkan lebih menyukai ritual-ritual tertentu dalam kebudayaan Jawa ketimbang melaksanakan ibadah *ala* Islam. Padanan ini lebih bersifat pejorative yang berasal dari bahasa Jawa kasar (*ngoko*) “abang” atau merah, “tiyang abritan” atau orang merah, yang berlawanan dengan sebutan “*putihan*” (putih) untuk merujuk pada kelompok santri⁴⁶.

Perkembangan Islam Jawa di dalam tradisi sufisme nyatanya membawa kelompok yang lebih dekat dan berakar pada tradisi Jawa, yakni kelompok abangan, kepada praktik-praktik sufisme Jawa. Studi yang dilakukan oleh Nurish menggambarkan fenomena ini. Tarekat dan sufisme menjadi sebuah pilihan alternatif bagi kelompok abangan dalam menghadapi kelompok radikal dan ekstrimis⁴⁷. Cukup mengejutkan rupanya terdapat konversi dari abangan ke sufisme. Upaya ini dilakukan oleh kelompok abangan untuk menghindari radikalisme di Jawa saat ini.

Dalam konteks Indonesia kontemporer dan masyarakat perkotaan, Howell justru menemukan bahwa sufisme dipraktikkan tidak hanya bagi mereka yang menampilkan diri sebagai muslim yang taat⁴⁸ – misalnya tidak semua perempuan muslim menggunakan jilbab/penutup kepala. Ia mengunjungi suatu padepokan “Padepokan Thaha” yang mengakomodir golongan luas sebagai suatu pusat pembelajaran Islam di Indonesia yang berkembang dan mengintegrasikan pengetahuan spiritual esoterik dengan pendidikan bergaya modern yang sesuai dengan sensibilitas modern Muslim cosmopolitan kelas menengah dan berpendidikan di Indonesia.

⁴⁵ Merle Calvin Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai sekarang*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013, Hlm 111.

⁴⁶ M. C. Ricklefs, *The Birth of the Abangan*, KITLV, Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies, Hlm 35.

⁴⁷ Amanah Nurish, *When Abangan Embraces Sufism: Religious Phenomenology to Counter Radicalism in Contemporary Java*, Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol 11, Issue 1 (2021).

⁴⁸ Julia Day Howell, *Repacking Sufism in Urban Indonesia*, ISIM Review 19, Spring 2007, p.22-23

C. Fenomenologi: Membiarkan Objek Mendefinisikan Dirinya

Fenomenologi adalah gerakan filsafat yang dipelopori oleh Edmund Husserl (1859-1938). Fenomenologi adalah salah satu arus pemikiran yang paling berpengaruh pada abad ke-20. Melalui Husserl, fenomenologi menjadi sebuah ilmu tentang penampakan (fenomena)⁴⁹. Artinya, semua perbincangan tentang esensi di balik penampakan dibuang jauh-jauh. Istilah fenomenologi sendiri berasal dari bahasa Yunani *phainomenon* (*phainomai*, menampakkan diri) dan *logos* (akal budi). Ilmu tentang penampakan berarti ilmu tentang apa yang menampakkan diri ke pengalaman subjek.

Fenomenologi mencoba menepis semua asumsi yang mengontaminasi pengalaman konkret manusia. Itu sebabnya fenomenologi disebut cara berfilsafat yang radikal. Fenomenologi menekankan upaya menggapai “hal itu sendiri” dan terlepas dari segala presuposisi. Langkah pertamanya adalah menghindari semua konstruksi, asumsi, yang dipasang sebelum dan sekaligus mengarahkan pengalaman. Apakah itu konstruksi filsafat, sains, agama, dan kebudayaan, semuanya harus dihindari sebisa mungkin. Semua penjelasan tidak boleh dipaksakan sebelum pengalaman menjelaskannya sendiri dari dalam pengalaman itu sendiri.

Mengapa langkah di atas menjadi penting di dalam cara kerja fenomenologi? Hal ini berangkat dari kesadaran manusia sebagai subjek pengamat. Kesadaran manusia akan selalu menuju, mengarah, dan membuka pada dunia. Situasi ini lah yang disebut sebagai “intensionalitas” keterarahan tindak mental terhadap objek-objek⁵⁰. Konsep ini diperkenalkan oleh Franz Brentano sebelum akhirnya disebarluaskan oleh Edmund Husserl. Ia kemudian mengenalkan suatu konsep juga metode *epoche* yakni menempatkan sesuatu dalam tanda kurung.

Epoche tidak sama dengan skeptis atau keraguan. Menempatkan sesuatu dalam tanda kurung tidak sama dengan meragukan sesuatu hal. Ia tidak meragukan eksistensi melainkan hanya menunda semua asumsi tentangnya.

⁴⁹ Dony Gahral Ardian, *Pengantar Fenomenologi*, Depok: Penerbit Koekoesan, 2010, Hlm 4.

⁵⁰ Dermot Moran, *What is The Phenomenological Approach? Revisiting Intentional Explication*, in *Phenomenology and Mind*, Firenze University Press, 2018, Hlm 73.

Dalam pendayagunaan *epoche* dunia akan tampil dalam terang baru, yaitu sebagai korelat bagi kesadaran, sebagai sesuatu yang memiliki modus berada tertentu.

Dalam pemaknaan kehidupan sehari-hari, fenomenolog Alfred Schutz dalam karyanya *The Phenomenology of the Social World* berusaha memusatkan bagaimana seseorang memagami kesadaran orang lain sementara mereka hidup dalam arus kesadaran mereka sendiri. Schutz menggunakan intersubjektivitas dengan pengertian yang lebih luas untuk menjelaskan perhatian terhadap dunia sosial, khususnya hakikat sosial pengetahuan⁵¹.

Karya-karya Schutz memberikan sumbangsih penting dalam perdebatan fenomenologi. Ia memusatkan pada aspek dunia sosial yang disebut dengan *dunia kehidupan*, atau dunia kehidupan sehari-hari. Ini adalah satu dunia intersubjektif tempat orang menciptakan realitas sosial dan terhambat oleh struktur sosial dan budaya yang ada yang diciptakan oleh pendahulu mereka. Meskipun sebagian besar dunia-kehidupan mereka dimiliki bersama, namun sisi pribadi tetap ada dalam dunia tersebut. Dalam dunia kehidupan, Schutz membedakan hubungan akrab tatap muka (“hubungan-kita”) dengan hubungan renggang dan impersonal (“hubungan-mereka”).

Kalau hubungan tatap muka sangat penting dalam dunia-kehidupan, jauh lebih mudah bagi sosiolog untuk mempelajari hubungan yang lebih impersonal secara ilmiah. Meskipun Schutz beralih dari kesadaran dan mengarah ke dunia-kehidupan intersubjektif, ia tetap menawarkan cara bagaimana memahami kesadaran, khususnya dalam pemikirannya tentang makna dan motif orang. Di luar itu semua, Schutz menitikberatkan hubungan dialektis antara bagaimana orang mengonstruksi realitas sosial dan realitas budaya yang telah mapan yang mereka warisi dari pendahulu mereka di dunia sosial.

⁵¹ George Ritzer, *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, (Terj) Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008, Hlm 235.

D. Sakralitas Agama dan Kepercayaan

Diskursus mengenai sakralitas di dalam studi agama dan sosiologi agama banyak bersandar pada studi-studi awal seperti Emile Durkheim dan Mircea Eliade. Keduanya sama-sama memperbincangkan konsepsi mengenai sesuatu yang sacral dan disucikan dalam kepercayaan masyarakat beragama. Membaca diskursus mengenai sakralitas melalui kaca amata fenomenologi tentu tidak bisa dilepaskan dari pengungkapan dominasi paradigma agama itu sendiri. Maka, penting peneliti untuk menyajikan debat antara agama dan kepercayaan di Indonesia di dalam paradigma agama-agama dunia (*world religious paradigm*).

Konsepsi mengenai yang suci (*the holy*) selalu ada baik dalam agama maupun kepercayaan. Sosiolog Durkheim di dalam bukunya *The Elementary Forms of Life* memberikan suatu analisa yang terperinci mengenai kepercayaan-kepercayaan dan ritual-ritual agama totemic orang Aunta, suku bangsa primitif di Australia Utara. Kiranya pandangan Durkheim ini dapat membantu kita memahami konsepsi mengenai imaji kesucian. Ia mendefinisikan agama sebagai “suatu sistem yang terpadu mengenai kepercayaan-kepercayaan praktek-praktek yang berhubungan dengan benda-benda suci benda-benda khusus atau terlarang – kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek yang menyatu dalam suatu komunitas yang disebut umat (gereja) semua yang berhubungan dengan itu”⁵².

Konsep yang suci berhubungan dengan suatu dunia yang dipercayai terpisah dan berbeda secara keseluruhan dengan dunia kehidupan sehari-hari (profan). Melalui pemahaman inilah diskusi mengenai yang sacral dan profan ada dalam pembicaraan sosiologi agama.

Penjelasan mengenai yang suci di dalam pemahaman Durkheim tidak mungkin tidak bersumber pada imajinatif kosong belaka. Untuk itulah ia menerangkan suatu kenyataan yang mendasari secara universal dalam suatu

⁵² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religion Life*, diterjemahkan oleh Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1947) Hlm 17.

simbol yang riil. Ide mengenai yang suci muncul dari kelompok sebenarnya mewakili kelompok itu dalam bentuk simbol⁵³. Dengan demikian sakralitas bukanlah sebuah property ontologis primordial melainkan hasil atribusi sosial terhadap benda atau objek yang bisa juga berupa ruang dan waktu melalui praktik ritual dan pemaknaan kolektif.

Sementara itu Mircea Eliade dalam bukunya *The Sacred & The Profane: The Nature of Religion* memandang bahwa dalam dunia kehidupan manusia selalu tersituasikan memiliki pusat⁵⁴. Dunia sakral yang dihidupi manusia tidak seperti dunia profan yang relatif dan homogen. Sementara dunia sacral mengandaikan adanya suatu keteraturan dan keketetapan.

Manusia tradisional membedakan antara “yang sakral” dan “yang profan” karena sakralitas adalah manifestasi dari realitas transenden. Misalnya saja, ruang sacral adalah tempat dimana “Yang Suci” muncul. Pengalaman sacral sangat terkait dengan pengalaman waktu dan ruang yang berbeda dari pengalaman sehari-hari. Semacam memberikan pintu ke dunia “yang lain” yang memberi arah, makna, dan orientasi eksistensial⁵⁵.

Dalam diskusi mengenai yang sacral dan profan untuk menggapai suatu gambaran Yang Suci, secara dominan selalu digambarkan secara terpisah dari kehidupan sehari-hari. Hal ini memberikan kesan bahwa ada suatu formalitas terukur di dalam gambaran akan Yang Suci. Sebenarnya, pemahaman ini terbentuk melalui pemahaman dominan akan konsepsi kehidupan beragama di dalam paradigma agama-agama dunia.

Samsul Maarif di dalam tulisannya *Kajian Kritis Agama Lokal* menyajikan debat panjang atas masalah yang ada di dalam “paradigma agama dunia”⁵⁶. Beberapa sarjana, seperti Suzanne Owen, James Cox, Catherine Bell, Tomoko

⁵³ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta: PT Gramedia, 1986, Hlm197.

⁵⁴ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane: The Nature of Religion*, New York: A Harvest Book, 1957, Hlm 42.

⁵⁵ Bryan S. Rennie, *The Sacred and Sacrality: from Eliade to evolutionary ethology*, *Journal Religion* Vol 47, 2017, Hlm 663.

⁵⁶ Samsul Maarif, *Kajian Kritis Agama Lokal dalam Studi Agama di Indonesia*, Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies), 2016, Hlm 37.

Masuzawa, Ronald Geaves, dan beberapa yang lain, menegaskan bahwa studi agama sejak abad ke-19 telah dipengaruhi oleh “paradigma agama dunia” hingga hari ini. Agama dikonsepsikan secara esensial dan disesuaikan dengan karakter dan kriteria yang ada pada “agama dunia”. Awalnya, konsep agama dunia merujuk pada suatu agama dominan dan dijadikan sebagai prototipe. Bell, misalnya, menegaskan bahwa di Barat, agama Kristen adalah prototipe bagi agama-agama lain. Dia menjelaskan, sebagai prototipe bagi agama-agama lain, agama Kristen dianggap mencakup semua kriteria yang digunakan untuk membahas berbagai agama, termasuk yang sejarah dan asal-usulnya berbeda dengan Kristen. Para sarjana di atas sepakat bahwa paradigma tersebut, yang digunakan di mana-mana, sangat bermasalah karena ia digunakan untuk mengurai agama dengan memfokuskan pada keyakinan/ kepercayaan agama-agama dunia dengan batasan-batasan yang ketat, dan diaplikasikan pada agama-agama yang asal-muasal, sejarah, ajaran, dan praktiknya yang berbeda. Bagi Geaves, paradigma tersebut telah lalai dalam mencermati kompleksitas dan keragaman ajaran dan praktik agama-agama, termasuk kompleksitas dan keragaman yang ada pada suatu agama dunia.

E. Arus Globalisasi dan Modernitas

Membicarakan arus globalisasi dan modernitas dalam studi ini sangat penting mengingat tantangan dan adaptasi yang dihadapi oleh perguruan Ilmu Sejati. Konsep mengenai globalisasi dan modernitas telah lama menjadi perhatian para akademisi di dalam melihat keberlangsungan suatu masyarakat dan adaptasinya dari waktu ke waktu.

Kedua konsep tersebut disarikan oleh Robertson dalam sebuah konsepsi baru bernama glocalisasi. Dalam bukunya *Glocalization: Time Space and Homogeneity* ia memperkenalkan konsep glocalisasi dalam rangka menjelaskan proses dimana fenomena global diterjemahkan dan diadaptasi ke

konteks lokal⁵⁷. Proses ini menjelaskan bahwa modernitas tidak selalu menghapus lokalitas. Namun sebaliknya, global dan lokal saling berinteraksi sehingga menghasilkan suatu praktik yang bersifat glokal.

Upaya yang dilakukan Robertson di atas tentu saja memberi sinyal penting di dalam melihat perkembangan masyarakat modern. Pasalnya, asumsi lebih awal mengenai modernitas yakni terpisahnya manusia dengan pemahaman akan subjektivitas dan pemaknaan akan hidup. Hal ini sebagaimana yang dipermasalahkan oleh Husserl di dalam bukunya *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Menyoroti konteks peradaban Eropa modern, Husserl mengherankan modernitas yang membawa kemajuan sains dan teknologi membuat manusia semakin kehilangan makna hidup. Krisis ini terjadi karena manusia hanya berfokus pada hal objektif, terukur namun mereka mengabaikan pengalaman subjektif manusia⁵⁸.

Dalam kajian yang lebih mutakhir, mengamati pengalaman hidup manusia di tengah arus globalisasi dan modernitas meluas hingga pengamatan praktik keagamaan sehari-hari. Jika dipandang dari kaca mata fenomenologi, peluasan ini juga penting untuk melihat bagaimana pemaknaan subjek di dalam dunia yang dihidupi.

Nancy Ammerman di dalam karyanya *Everyday Religion: Observing Modern Religion Lives* menerangkan konsep agama keseharian yang menyoroti bagaimana pengalaman beragama seseorang dalam kehidupan sehari-hari⁵⁹. Pengalaman spiritual bukan hanya berhubungan dengan sesuatu yang transcendental dan suci, melainkan dapat ditemukan dalam keputusan moral, rutinitas, dan hubungan sosial manusia.

⁵⁷ R. Robertson, *Glocalization: Time Space and Homogeneity-Heterogeneity*, Sage Publication, 1995, Hlm 25.

⁵⁸ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr, Northwestern University Press, 1970, Hlm 22-23.

⁵⁹ Nancy T. Ammerman, *Everyday Religion: Observing Modern Religion Lives*, Oxford University Press, 2007. Hlm 219.

Dalam konteks modernisasi, kemajuan teknologi digital menjadi babak penting yang merubah bagaimana manusia berinteraksi. Pada pengalaman spiritual dan beragama penting juga melihat ruang digital dimanfaatkan sebagai media baru. Sosiolog Manuel Castells dalam *The Rise of the Network Society* mengajukan sebuah konsep masyarakat baru yakni masyarakat jejaring atau *network society*⁶⁰. Situasi dimana manusia membentuk suatu jaringan, hadir dan melibatkan diri di dalam arus informasi. Teori jaringan dan ruang digital menunjukkan bahwa teknologi telah menciptakan suatu ruang publik baru yang memdiasi pengalaman sosial bahkan pengalaman beragama.

⁶⁰ Manuel Castells, *Towards a Sociology of Network Society*, Simposia: University of California Berkeley, 2000.

BAB III

PEMBAHASAN

A. Sejarah Perguruan Ilmu Sejati

Ilmu sejati dalam penelitian ini merujuk pada sebuah perguruan yang dibentuk oleh Romo R. Soedjono Prawirosoedarso pada tahun 1925 di Kawedanan Caruban, Madiun, Jawa Timur. Sejarah perkembangan Ilmu Sejati tidak bisa dilepaskan dari sosok Romo Soedjono sebagai Guru Ilmu Sejati⁶¹. Para murid perguruan Ilmu Sejati akan selalu percaya bahwa hanya ada satu Guru Ilmu Sejati, yakni Romo Soedjono. Hal ini pernah disampaikan juga oleh salah satu informan yakni Pak Jum⁶². Penting untuk melihat perjalanan spiritual Romo Soedjono untuk mengetahui bagaimana pengaruh pemikiran hingga ajaran yang ia terima.



*Figure 1 Pendiri dan Guru Pertama Ilmu
Sejati Romo Soedjono Prawirosoedarso
(sumber: wikipedia)*

⁶¹ Tim Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi, *Ensiklopedia Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa...*Hlm 651

⁶² Pak Jum, Wawancara pada 1 Agustus 2025

Romo Soedjono lahir pada 1875 di Sumberumis, Madiun, sebagai putra R. Ngabei Kertokusumo, Palang Babatan Balerejo. Pada masa muda ia bernama R. Imam Soedjono, nama yang diberikan Kyai Imam Muhadi Legun dari Karangjati, Ngawi. Secara garis keturunan, ia merupakan turunan ke-17 Prabu Brawijaya (raja terakhir Majapahit), ke-13 Ki Ageng Pamanahan (Mataram), ke-11 Kanjeng Sinuwun Anyokrowati (Mataram), ke-9 Raja Bima, dan ke-6 Kanjeng Pangeran Mangkunegoro (Madiun).

Pada 1883, Romo R. Soedjono Prawirosoedarso mulai belajar kepada KH Syamsudin di Desa Betet, Padangan, Bojonegoro, serta menerima ajaran dari Imam Sufingi. Ia menyelesaikan pendidikan di Boyolali, Surakarta, pada 1893. Sejak usia 9 tahun, ia sudah gemar berguru. Tahun 1896, ia bekerja di Kantor Karesidenan Yogyakarta, namun pada 1905 mengundurkan diri atas permintaan sendiri. Setelah itu, ia pergi ke Gunung Muria, Jepara, untuk bertani sekaligus melanjutkan perjalanan berguru (*lelono*). Dalam pengembaraan tersebut, ia mengunjungi tidak kurang dari 52 perguruan dan kerap berjumpa dengan para aulia. Dari pertemuan itu, seorang aulia terakhir memberikan nasihat kepadanya⁶³:

- 1) *Den Enggalo Kondur Wac Saperlu*
- 2) *Madhangono wong kang Kapeteng*
- 3) *Ngelingno wong kang lali*
- 4) *Mayungono wong kang kudanan/kepanasan*

Pada 1910, Romo Soedjono menjadi anggota Sarekat Islam di Jepara sambil bertani di lereng Gunung Muria dan memperdalam ilmu yang telah diperoleh. Antara 1914–1916, ia mulai didatangi orang yang memohon petunjuk hidup (*nyuwun dunungipun gesang*). Awalnya ia menolak karena tidak berniat menjadi guru, namun setelah dimohon berulang kali, ia akhirnya menerima dan mulai membimbing murid serta memberikan wirid.

⁶³ Tim Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi, *Ensiklopedia Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa...*Hlm 651

Tahun 1920, Romo Soedjono dipanggil ibundanya, R. Nganten Kertokusumo, untuk kembali ke Babatan Balerejo, Madiun. Demi menghormati orang tua, ia rela meninggalkan kehidupan mapannya di Gunung Muria. Kepindahan itu juga membuatnya keluar dari Sarekat Islam, yang kemudian pecah menjadi dua. Meski begitu, banyak orang tetap berdatangan meminta bimbingan wirid.

Melihat perkembangan pesat ini, pemerintah kolonial Belanda mulai curiga. Romo Soedjono pun pindah ke Sukorejo, Saradan, Caruban, Madiun. Pada 1925, jumlah murid semakin bertambah hingga pemerintah menduga perguruan yang dibangunnya hanyalah kedok untuk pemberontakan. Akibatnya, Romo Soedjono dipanggil oleh Bupati Madiun, R. Mas Hadipati Ronggo Haryo Koesnodiningrat, untuk diperiksa ajarannya dan hasilnya dilaporkan langsung kepada Gubernur Jenderal di Batavia.

Pertemuan di atas sangat vital di dalam perjalanan perguruan Ilmu Sejati. Saat itulah Bupati memantapkan Romo Soedjono untuk memberikan pendasaran. Romo Soedjono akhirnya menegaskan bahwa ajaran di dalam Ilmu Sejati tidak akan berubah, yang diajarkan adalah *Syahadat Kalimah Kalih*, *Dikir Terek Hanggelar sirahing iman*, dan *Surat Penget pelajaran adat-istiadat baik*. Sedangkan nama "Ilmu Sejati " merupakan usulan dari Bupati dengan terjemahan ilmu artinya *kawruh* sedangkan Sejati artinya Nyata. Inilah yang menjadi cikal bakal perguruan Ilmu Sejati.

Adapun visi dan misi perguruan Ilmu Sejati dilansir dari laman perguruanimusejati1925.or.id sebagai berikut⁶⁴:

Visi:

- 1) Batin: Menuju kepada TUHAN Yang Maha Esa dengan hati Suci
- 2) Lahir: Ikut menegakkan Negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945

⁶⁴ <https://www.perguruanimusejati1925.or.id/tentang>

Misi: "ILMU SEJATI" menerangkan maksudnya: (DUNUNGNYA) MANUSIA dan KETUHANAN

- 1) Murid-murid harus taat pada pemerintah
- 2) Murid-murid harus menepati kewajiban masing-masing
- 3) Guru "ILMU SEJATI" tidak melarang kemauannya murid-murid
- 4) Adat istiadat murid harus menepati tersebut surat "PENGET" yang dipegang sendiri-sendiri
- 5) Guru "ILMU SEJATI" tidak mempunyai tujuan apa-apa, melulu hanya menerima orang-orang yang minta wirid "Ilmu Sejati".

Sementara *dasar* hukum pendirian perguruan Ilmu Sejati yakni:

- 1) "Guru Ordonante 1925" Staatblad 1925 No. 219 ART 1. Tanggal 13 Oktober 1925
- 2) Tanda inventarisasi dari pemerintah republic Indonesia Nomor: I.101/F.6/F.2/1980 Tanggal 31 Maret 1980
- 3) Keputusan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia Nomor: AHU-0000612.AH.01.07. tahun 2018, Tanggal 19 Januari 2018.

Romo R. Soedjono Prawirosoedarso, Guru Ilmu Sejati, wafat dengan tenang pada 22 *Oktober* 1961 di usia 86 tahun. Sebelum meninggal, ia telah menunjuk putranya, R. Soewarno Prawirosoedarso—saat itu masih menempuh pendidikan di Secapa Wamil Zeni AD Bogor—sebagai penerus. Sementara itu, kepengurusan Perguruan Ilmu Sejati dijalankan berturut-turut oleh R. Soehardjo, lalu Djoko Soewarso, menantu Romo Soedjono.

Pada 1992, Panitia Pemugaran berhasil menyelesaikan pembangunan Gedung *Pamulangan* Perguruan Ilmu Sejati di Sukorejo, Saradan, Caruban, Madiun, melalui gotong royong para murid, dan diresmikan pada 17 Mei 1992. Setelah wafatnya Djoko Soewarso pada 1 November 1999, tanggung jawab harian diserahkan kembali kepada Romo R. Soewarno Prawirosoedarso.

Kemudian, pada 12 Oktober 2011, melalui upacara pengukuhan, tongkat estafet penerus Perguruan Ilmu Sejati diberikan kepada Romo R. Kresno Dwipojono oleh Ibu R. Nganten Suwarti Djoko Soewarso, dengan sebutan Romo R. Kresno D. Prawirosoedarso.

B. Ilmu Sejati dan Sufisme Jawa

Perguruan Ilmu Sejati: Antara Agama dan Kepercayaan?

Menempatkan ajaran Ilmu Sejati dalam baris sufisme Jawa perlu kehati-hatian. Para pengikut perguruan ilmu sejati tidak pernah menyebut praktik spiritualnya sebagai sufisme meskipun mereka memeluk agama Islam. Laku spiritual mereka tegaskan bukan pula bagian dari praktik penghayat kepercayaan, kejawen, dan Islam⁶⁵. Guna mendapatkan kejernihan, sebagaimana prinsip fenomenologi yakni penyingkapan diri benda-benda sebelum penafsiran⁶⁶, kita perlu melihat kembali kesalahpahaman yang mendasar atas kedudukan agama dan kepercayaan melalui paradigma agama dunia (*world religious paradigm*).

Pemaknaan *religion*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai *agama*, dalam kajian para sarjanawan studi agama telah jamak dianggap sebagai keladi atas terpinggirkannya keyakinan non-formal. Dalam esai Tarmizi Abbas, menyebut kata ini sebagai konstruksi modern yang mulanya mengalami reifikasi; dari yang semula berkonotasi adjectival (*religiousness*) menjadi nominal (*religion*)⁶⁷ dalam sejarah Eropa. Dalam sejarahnya proses ini melahirkan bias dengan memandang nilai universal berupa suatu institusi kesalehan, pandangan universal mengenai Tuhan, kitab suci, dst sebagai tolok ukur memandang agama. Fatalnya, pandangan ini kemudian dibawa oleh kolonialisme Belanda ke Indonesia (Barat memandang Timur). Babak inilah

⁶⁵ Anggapan selama ini Perguruan Ilmu Sejati merupakan Penghayat Kepercayaan di Indonesia. Ajaran mereka dimasukkan dalam bagian ensiklopedi kepercayaan Indonesia.

⁶⁶ Thomas Hidy Thaya, *Fenomenologi sebagai Filsafat dan Usaha Kembali ke Permulaan*, Jurnal Diskursus STF Driyarkara Vol 14 No 2, 2015

⁶⁷ Tarmizi Abbas, *Agama (Religion) sebagai Konstruksi Modern*, <https://crcs.ugm.ac.id/agama-religion-sebagai-konstruksi-modern/>, 8 September 2019.

yang menurut Samsul Maarif sebagai politik agama yang salah satunya berupa upaya pembedaan antara agama dan adat⁶⁸.

Nilai universal dalam kaca mata Barat kemudian membentuk “paradigma agama dunia”. Paradigma ini adalah cara pandangan dominan yang melandasi wacana keagamaan. Ia seakan mendikte mana agama “yang benar” dan “yang salah”. Di Indonesia, berdasarkan paradigma agama dunia, hanya ada enam agama yang dianggap valid: Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu. Kepercayaan serta agama lokal masih direpresentasikan dengan terminologi negative seperti animism, dinamisme, dan sesat⁶⁹. Meskipun di Indonesia Penghayat Kepercayaan sudah mendapatkan rekognisi, namun kehadirannya masih dipandang sebelah mata bahkan mendapat cibiran⁷⁰.

Fenomenologi, sebagai usaha kembali ke permulaan, mula-mula dapat dilakukan dalam konteks ini dengan menyingkap makna mengenai agama, kepercayaan, dan bahkan spiritualitas di dalam paradigma agama dunia. Pertama, pengikut perguruan ilmu sejati tidak menyatakan ajarannya sebagai agama dan kepercayaan lokal:

“Ilmu Sejati itu bukan agama mas atau penghayat kepercayaan, kami beda. Namanya saja *ilmu kang sejati* (ilmu puncak/sejatinya ilmu)”⁷¹

Keterangan serupa juga saya temukan saat di lapangan. Pada tanggal 1 Agustus 2025, saya mengunjungi Sanggar Pamulangan Aliran Ilmu Sejati di Ds. Ketanon, Kec. Kedungwaru, Kab. Tulungagung. Di Tulungagung, terdapat 3 padepokan/sanggar ilmu sejati, di Tanon, Ngunut dan Ngantru. Setiap hari jumat

⁶⁸ Samsul Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur*, Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies), 2017, Hlm 12.

⁶⁹ Samsul Maarif, *Kajian Kritis Agama Lokal dalam Studi Agama di Indonesia*, Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies), 2016, Hlm 39.

⁷⁰ Misalnya sikap Majelis Ulama Indonesia (MUI), <https://mui.or.id/baca/berita/marak-pengajuan-ubah-isi-kolom-agama-untuk-penghayat-kepercayaan-begini-respons-mui> meningkatnya fenomena pengajuan perubahan kolom agama di KTP menjadi Penghayat Kepercayaan dianggap memprihatinkan, MUI bahkan mendorong pemerintah tidak memberikan izin, serta menyatakan penghayat kepercayaan sebagai bukan agama dan sesat.

⁷¹ Wawancara Pak Jum 18 September 2025

pon ada agenda spiritual yang diikuti oleh jamaatnya. Ketika peneliti datang ke sanggar, bertepatan dengan acara latihan untuk kegiatan besar di Madiun. Saya melihat banyak pengikut, bapak-bapak ibu-ibu baik yang memakai kerudung dan tidak, hingga pemuda-pemudi, yang sangat antusias. Pada kesempatan ini saya berbincang dengan Bapak Kusno⁷². Ia merupakan pelaku spiritual aliran Ilmu Sejati. Pak Kusno bertempat tinggal di Kelurahan Jepun, ia sehari-hari menjadi perawat Sanggar Pamulangan. Perjumpaan pertama ini memberi pesan penting bahwa ilmu sejati bukanlah agama atau kepercayaan lokal; menurutnya ilmu sejati tidak bisa disejajarkan dengan itu semua.



Figure 2 Sanggar Pamulangan Perguruan Ilmu Sejati di Tulungagung
(dokumentasi peneliti)

Pernyataan yang hampir serupa juga diungkapkan oleh KM. Ia menceritakan bahwa sepanjang ia mengikuti kegiatan *olah roso* di sanggar Pamulangan Ilmu Sejati, tidak pernah ia mendapat keterangan dari guru bahwa kegiatannya berafiliasi dengan agama tertentu⁷³. Bahkan dalam penuturan pak Jum, Ilmu Sejati pun bukan bagian dari penghayat kepercayaan. Pengelompokan yang terakhir ini dilakukan misalnya dalam catatan

⁷² Pak Kusno, Wawancara Pada 1 Agustus 2025

⁷³ Wawancara dengan KM (tidak berkenan menyebut namanya) 18 September 2025

Ensiklopedia Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa oleh Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan tahun 2016, serta sebuah artikel jurnal oleh Moh. Irmawan Jauhari berjudul *Eksistensi Penghayat Kepercayaan Ilmu Sejati dalam Moderasi Beragama*.

Melalui pernyataan pak Jum dan KM jelas bahwa pengikut perguruan Ilmu Sejati enggan disamakan dengan penghayat kepercayaan ataupun terkait dengan agama tertentu. Mendengarkan titik pijak keduanya seolah menunjukkan sebuah ruang dimana spiritualitas bisa dijalankan tanpa perlu mengaitkan diri dengan agama atau kepercayaan tertentu. Berlainan dengan oposisi biner di dalam makna “agama” yang melahirkan pandangan bahwa spiritualitas semata-mata dapat dilakukan dalam institusi bernama agama.

Dengan menyibak realitas melalui fenomenologi artinya menekankan pada penguraian dunia sebagai ruang makna⁷⁴. Pengikut perguruan Ilmu Sejati hidup dalam dunia makna yang mereka hayati, bahwa ajaran Ilmu Sejati bukan merupakan agama ataupun ajaran Penghayat Kepercayaan. Mendudukan praktik spiritualitas yang dilakukan oleh pengikut Ilmu Sejati dengan demikian tidak boleh mengabaikan pendefinisian subjek atas dunia yang dihinggapinya. Sebagaimana Husserl menyebut bahwa dunia kehidupan (*lebenswelt*) itu muncul dari dunia kehidupan sehari-hari melalui persepsi, emosi, dan tindakan⁷⁵.

Sakralitas Ajaran dan Hubungan Guru-Murid

Perguruan Ilmu Sejati memiliki dimensi ajaran suci yang tidak boleh dimasuki oleh mereka yang bukan murid dari guru sejati. Ajaran ini terkandung di dalam serat *penget*. Secara tidak langsung, melalui serat inilah pengikut perguruan Ilmu Sejati melakukan olah spiritual:

⁷⁴ Leslie MacAvoy, *The Space of Meaning, Phenomenology, and the Normative Turn*, in Routledge Research in Phenomenology “Normativity, Meaning, and The Promise of Phenomenology”, Routledge, 2019, Hlm 29.

⁷⁵ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr, Northwestern University Press, 1970, Hlm 22.

“Kita ada tuntunannya mas, memang. Tapi tidak bisa kalau bukan orang Ilmu Sejati melihat kitab ajarannya. Ya dari situlah kami belajar *ngolah ati*, misal tak contohke mas *manah heneng hening, awas heling*, artinya olah roso pertama itu kita harus berteman dengan keheningan. Diam. Dari situlah hati bisa jernih serta tetap ingat kepada Yang Maha Esa.⁷⁶”

Melalui perbincangan dengan Pak Jum, peneliti memahami bahwa tidak sembarang orang bisa mengetahui ajaran Ilmu Sejati. Poin yang sama juga disampaikan oleh pak Bagong bahwa hanya melalui restu Guru Sejati seseorang bisa mempelajari serat penget, memahami, dan mempraktikkannya⁷⁷. Artinya, Perguruan Ilmu Sejati, meski tidak bisa disebut sebagai agama ataupun Penghayat Kepercayaan, memiliki keserupaan dengan berbagai institusi agama/keyakinan dalam hal penghayatan akan otentisitas dan sakralitas.

Keyakinan akan suatu keaslian dan kesucian dalam telaah studi antropologi agama disebut sebagai numinous. Konsep ini diajukan oleh Rudolf Otto untuk menjelaskan rasa kagum dan gentar terhadap yang suci (*The Holy*). Rasa tersebut juga disebut sebagai *completely good*⁷⁸ (suatu kebaikan yang paripurna).

Fenomena pembedaan antara kalangan internal (*insider*) Perguruan Ilmu Sejati dan kalangan luar (*outsider*) jika dipandang secara dangkal bisa dianggap sebagai eksklusivitas. Namun jika kita membacanya dalam perspektif fenomenologi, maka kita akan tahu bagaimana mereka (pengikut Ilmu Sejati) hendak menjaga otentisitas ajaran tertentu yang dianggap sakral dari pihak luar. Seperti ungkapan salah satu informan KM bahwa serat *penget* yang bisa mengakses adalah murid yang sudah *diwirid*.

“Ngapunten, sak ngertos kulo penget meniko seng angsal ningali engkang sampun diwirid kalian Guru [Mohon maaf,

⁷⁶ Wawancara dengan Pak Jum 18 September 2025

⁷⁷ Wawancara dengan Pak Gatot 3 Oktober 2025

⁷⁸ Rudolf Otto, *The Idea of The Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, New York: Oxford University Press, 1917. Hlm 6.

setahu saya serat penget tersebut yang boleh melihat adalah (murid) yang sudah diwirid]⁷⁹".

Ajaran perguruan Ilmu Sejati, secara umum, sampai saat ini tetap konsisten bersumberkan *wulung* atau ajaran dari Romo R. Soedjono Prawirosoedarso dan tidak berubah. Perguruan Ilmu Sejati mengajarkan kepada seluruh murid untuk selalu ingat kepada Tuhan yang Maha Esa (*Gesang sesarengan Panggesangan Tumindak kalian Manah Engat*) yakni berperilaku sabar, tawakal, rela, narimo (*mudah menerima*), dan teman (*sungguh-sungguh*).

Hidup yang dimaknai harus jujur dan saling mengasihi sesama manusia, bekerja secara bertanggung jawab secara moral, tidak melanggar hukum dan peraturan yang ada, memperhatikan tata tertib keamanan dan ketertiban umum dan tidak melakukan perbuatan yang merugikan orang lain dan negara Republik Indonesia.

Tidak hanya kesakralan serat *penget* namun juga otoritas seorang Guru sejati. Sama seperti otoritas di dalam tasawuf, seseorang tidak bisa melaksanakan olah spiritualitas tanpa bimbingan seorang guru atau dalam bahasa tasawuf disebut sebagai Musryid. Meski demikian, saat peneliti kepada Pak Jum, sebagai anggota perguruan Ilmu Sejati yang cukup dituakan di Tulungagung, ia menganggap Ilmu Sejati hanya memiliki satu guru yakni Raden Soedjono Prawirosoedarso⁸⁰. Pak Jum menganggap bahwa semua murid baik yang muda maupun tua memiliki status yang sama. Tidak ada hirarki antara yang muda dan tua dalam konteks spiritual. Semua bergantung pada bagaimana ilmu yang diperoleh dalam ilmu sejati dipraktikkan. Menurut Pak Jum belum tentu yang tua secara spiritual lebih baik dibanding yang muda, karena yang lebih tua belum tentu mengamalkan ilmu yang sudah diajarkan.

Hubungan guru-murid di dalam perguruan Ilmu Sejati memang menjadi syarat penting untuk mengetahui ajaran di dalamnya. Dalam penelusuran

⁷⁹ Wawancara dengan KM 18 September 2025

⁸⁰ Pak Jum, Wawancara Pada 1 Agustus 2025

Clifford Geertz mengenai sekte-sekte mistik di Jawa, hubungan guru-murid menjadi tulang punggung struktural setiap sekte. Bahkan antropolog Geertz menceritakan sulitnya menembus informasi soal ajaran Ilmu Sejati dalam karyanya *The Religion of Java*⁸¹:

“Ketika saya katakana kepadanya (guru Ilmu Sejati di Mojokuto)” bahwa saya tertarik kepada Ilmu Sejati, ia mengatakan bahwa saya harus jadi murid dulu kalau mau belajar. Saya katakan bahwa saya hanya ingin tahu pokok-pokok umumnya saja dan ia setuju menerangkannya. Ia mengatakan bahwa itu adalah “ilmu” yang mula-mula diajarkan oleh Muhammad, kemudian dari beliau diteruskan kepada Imam Syafe’I, seorang yang datang ke sini dari Arab, yang mengajarkannya kepada Haji Samsudin, kemudian meneruskannya kepada Raden Prawirosudarso, yang mempopulerkannya di Jawa serta mendirikan sekte itu di Madiun pada 1925 dan kini masih mengepalainya. Ia jelas merupakan sebuah struktur yang sangat longgar. Seseorang belajar “ilmu” untuk sejenak dengan seorang guru dan kalau ia mau jadi guru juga, maka ia menghafal ilmu itu baik-baik serta memohon ijazah dari gurunya, yang menyampaikan permohonannya kepada kantor pusat. Bila ia telah menerima ijazahnya, maka guru baru tersebut bisa mendirikan cabang sendiri dan mengajarkan “ilmu” kepada yang lain. Ternyata mereka itu sangat sensitive dengan aspek organisasi dari sekte itu dan dilarang menggunakan istilah seperti “organisasi”, “anggota” atau “ketua”. Mereka hanya menggunakan dua kata: guru dan murid”.

Pengalaman Geertz di atas bisa menggambarkan bagaimana relasi erat antara guru-murid dalam perguruan Ilmu Sejati. Para murid tampaknya lebih memilih menyebut hanya ada relasi guru dan murid, tidak ada struktur hirarkis – meski hubungan hirarkis sulit untuk dihindarkan karena ada otoritas atas ajaran. Sama seperti penjelasan Pak Jum yang menggambarkan tidak ada perbedaan murid yang tua dan muda, semua sama. Menurutnya, belum tentu yang tua lebih banyak mempraktikkan ilmu yang didapatkan begitupun sebaliknya.

⁸¹ Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi...* Hlm.477.

Sakralitas ajaran juga tampak dalam cerita pengalaman Pak Gatot seorang anggota meski bukan warga Tulungagung⁸². Ia bertempat tinggal di Ds. Jaten, Kec. Wonodadi, Kab. Blitar. Pak Gatot meskipun berasal dari Blitar, tapi ia aktif di sanggar Pamulangan Tulungagung. Ia merupakan seorang dalang wayang kulit. Ia memaparkan bahwa setiap kali ada kegiatan di dalam ilmu sejati harus dimaknai sebagai suatu kewajiban yang harus ditaati. Kewajiban tersebut harus dipahami sebagai panggilan Nurani yang melekat pada murid spiritual ilmu sejati.

Kesakralan baik di dalam ajaran maupun laku spiritual dapat dipahami sebagai dunia sacral bagi pengikut Perguruan Ilmu Sejati. Dalam dunia sacral, manusia selalu tersituasikan memiliki pusat. Dunia sacral juga tidak seperti dunia profan yang relatif dan homogen. Sementara dunia sakral mengandaikan adanya suatu keteraturan dan ketetapan⁸³.

Bagi peneliti, fenomenologi memberikan ruang bagaimana *lebenswelt* (dunia kehidupan) yang mereka hinggapi memiliki prasyarat untuk dimasuki oleh orang luar. Kita mesti menempatkan ilmu sejati sebagai entitas hidup yang memiliki *lebenswelt*-nya. Sebagai subjek yang diteliti, ilmu sejati harus ditunda (*epoche*) dari pemaknaan umum terkait kepercayaan, agama, ataupun spiritualitas. Pemaknaan umum ialah setiap individu bisa mengakses ajaran-ajaran di dalamnya. Batas inilah yang menjadi penjaga sakralitas dari ajaran Ilmu Sejati.

C. Manifestasi Sufisme Jawa di dalam Ilmu Sejati

Manifestasi dalam Laku Spiritual

Perkembangan tradisi sufisme bagi Muslim di Jawa begitu dinamis di era kontemporer. Deskripsi sufisme Jawa tidak lagi hanya merujuk pada ajaran

⁸² Pak Gatot, Wawancara Pada 5 Agustus 2025

⁸³ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane: The Nature of Religion*, New York: A Harvest Book, 1957, Hlm 22.

tasawuf yang mengakomodir nilai-nilai di dalam budaya Jawa. Cakupan tersebut dengan sangat jelas bisa ditemukan di dalam buku Simuh yakni *Sufisme Jawa*; yang dalam hemat saya menjadi salah satu buku yang berpengaruh di dalam kajian sufisme Jawa di Indonesia.

Fenomena di lapangan dapat dikatakan juga berbeda dengan studi terdahulu mengenai sufisme dan spiritualitas di Jawa yang sedikit sekali melihat variabel identitas subjek antara Jawa dan Islam. Dinamika yang dimaksud adalah bagaimana seorang Muslim di Jawa yang terhubung dengan kepercayaan lokal berusaha menjalankan laku spiritual tanpa mau menggabungkan keduanya. Poin inilah yang mampu menjelaskan bagaimana identitas, ajaran dan praktik saling terhubung pada sufisme oleh perguruan Ilmu Sejati.

Langkah pertama dalam kerja pendekaran fenomenologi adalah memberikan jeda atas makna. Fenomenologi berusaha memasuki dunia sebelum makna atau *back to the things themselves* (zurüc zu den sachen selbst)⁸⁴. Titik pijak dalam pemahaman ini dengan demikiran berusaha membongkar kesalahan makna yang sama sekali tidak merepresentasikan sesuatu hal (objek). Peneliti telah berusaha untu menepis praanggapan atas apa yang dianggap agama dan bukan agama (dianggap tidak cukup syarat sebagai agama) pada bahasan 1. Menepis dominasi paradigma agama-agama dunia di dalam tradisi sufisme dengan demikian mengakui pemaknaan subjek di dalam laku spiritualnya. Peneliti mengakui kebermaknaan laku spiritual oleh pengikut Ilmu Sejati yang tidak bisa dikesampingkan.

Pengesampingan atas pengalaman spiritual atau sufisme terlihat misalnya dalam deskripsi Simuh di Bab II buku *Sufisme Jawa* mengenai “gerakan kaum kebatinan”. Secara umum, dominasi gambaran praktik sufisme Jawa olehnya merujuk pada literatur sastra Jawa seperti *Wirid Hidayat Jati*, *Serat Pamoring Kawula Gusti*, *Suluk Saloka Jiwa*, *Serat Wedhatama*, *Serat Centhini*, serta pengaruh tokoh besar seperti Ranggawarsita dan

⁸⁴ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge, 2000, Hlm 11.

Mangkunegara IV. Penyebutan Simuh yang perlu pembaharuan misalnya penghayat kepercayaan merupakan salah satu varian agama Islam, aliran-aliran yang menonjolkan aspek animism dan dinamisme, hubungan dengan roh-roh gaib untuk mendapatkan wangsit bagi berbagai keperluan spiritual, dan yang sangat bermasalah adalah representasi penolakan atas aliran kepercayaan yang “terang-terangan mendakwahkan sebagai agama baru”⁸⁵.

Sangat jelas bahwa definisi di atas menggunakan paradigma agama-agama dunia yang berusaha untuk menstandarisasi agama. Selain itu, penyebutan animism-dinamisme juga masih kental dengan nuansa kolonialisme di dalam menjelaskan perkembangan suatu masyarakat yang dianggap rendah⁸⁶. Warisan kesalahpahaman yang berkembang di masyarakat tersebut juga dialami oleh salah satu informan⁸⁷:

“Paling sering di masyarakat itu masih ada anggapan kalau melihat sanggar pamulangan ini ya, dikira ini kegiatan apa kesenian, kadang juga sewaktu kita ritual juga dikiranya buruk, padahal ya kita *olah roso lan olah jiwo* (melatih hati dan jiwa)”

Dengan demikian, kehidupan yang dialami oleh pengikut Perguruan Ilmu Sejati seharusnya mengacu pada pendefinisian diri subjek. Melihatnya sebagai sebuah laku spiritual dan ajaran yang layak diakui. Sufisme Jawa berkembang di kalangan Muslim di Jawa dengan identitas berlapis. Mereka Muslim, Jawa, melakukan laku spiritual yang tidak mau mereka golongan sebagai praktik Islam⁸⁸.

Fenomenologi sebagai pendekatan penting di dalam memahami makna dari kenyataan yang dihidupi oleh manusia (*lebenswelt*). Pemahaman ini tidak lahir begitu saja, namun juga melalui proses penundaan, pertama mengesampingkan asumsi bahwa menjadi muslim Jawa sama artinya

⁸⁵ Simuh, *Sufisme Jawa...*Hlm 65-67.

⁸⁶ Zainal Abidin Bagir, *Mengkaji “Agama” di Indonesia*, dalam *Studi Agama di Indonesia*, Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies), 2016, Hlm 15.

⁸⁷ Wawancara dengan Pak Kusno 5 Oktober 2025

⁸⁸ Wawancara dengan Pak Jum 18 September 2025

mempraktikkan sufisme Jawa. Saya mengajukan perluasan makna dari definisi awal yang disajikan oleh Simuh dengan memasukkan praktik spiritualitas oleh Muslim Jawa meski tidak mengakui keserupaan di dalam Islam. Dengan demikian, sufisme Jawa mampu merujuk pada praktik sufisme ala Islam yang mengakomodir budaya Jawa serta praktik spiritualitas Muslim Jawa tanpa mereka mengidentifikasi sebagai bagian dari ajaran Islam.

Manifestasi sufisme Jawa dalam perguruan Ilmu Sejati terletak pada praktik spiritual yang didefinisikan dan dipilih oleh para anggotanya. Hal ini tampak pada cara para murid Ilmu Sejati menjalankan laku spiritual yang menekankan pada olah batin (*olah roso lan olah jiwo*) untuk mendekatkan diri pada Yang Sejati (Tuhan) dengan tanpa mengikat diri secara kaku pada batas-batas formal agama Islam.

Manifestasi pada Pencapaian Yang Sejati

Praktik atau laku spiritual di dalam sufisme selalu memiliki tujuan. Begitupun juga dengan ajaran Ilmu Sejati. Sebagaimana yang diungkapkan Pak Gatot sebagai berikut⁸⁹:

“Sakmeniko kulo lan para sederek sinau Ilmu Sejati kan gadhah suatu tujuan, inggih meniko dumugi ing kaweruh sejati utawi sejatining kaweruh. Hidup kita di dunia sakmeniko kan sementara kemawon to mas. Amergi gesang atau hidup ingkang saestu meniko engkang badhe kapundut mengko. Milo, kito kedah nyiapaken diri kanthi sae, ngertos pundi ingkang bener lan pundi ingkang lepat. Boten namung kangge urip ing donyo meniko kemawon, nanging ugi kangge gesang ing tembe”.

[sebenarnya saya dan teman-teman belajar ilmu sejati itu ada satu tujuan. yaitu sampainya kita pada ilmu yang sejati *atau sejatine ilmu*. kita hidup di alam dunia ini kan hanya sementara *to mas*, sementara kehidupan yang nyata itu nanti. maka kita harus mempersiapkan diri dengan baik, tahu mana yang benar dan salah bukan hanya di dunia ini saja tapi juga untuk kehidupan nanti]

⁸⁹ Wawancara dengan Pak Gatot, 3 Oktober 2025

Ungkapan pak Gatot di atas menunjukkan bahwa ia dan para murid lain di perguruan Ilmu Sejati memiliki tujuan untuk meraih kesejatan ilmu. Mereka juga meyakini bahwa Ilmu Sejati bukan hanya digunakan untuk kehidupan di dunia saja namun hidup setelahnya. Pada malam saat berkujung di sanggar pamulang, saya juga berbincang dengan pak Jum yang menjelaskan lebih jauh apa makna Ilmu Sejati sebagai tujuan para murid⁹⁰:

“Ilmu Sejati kan bukan sekedar ilmu seperti orang sekolah to mas. Ilmu Sejati itu pengetahuan batin (*dununge roso*) untuk mengetahui asal dan tujuan kehidupan kita. Kita selalu diajarkan dengan kita mengenali diri sejati atau *opo sejatining aku* kita juga kan mengenali Sang Pencipta. “*sapa ngerti marang awake, bakal ngerti marang Gustine*” [siapa yang tahu diri sendiri maka akan mengetahui sang pencipta]. Pada akhirnya yo Gusti Tuhan itu tujuannya”

Tujuan yang dimiliki para murid perguruan Ilmu Sejati setidaknya memiliki prinsip yang serupa dengan suatu gerakan sufi atau tarekat Islam. Meski di dalam pembahasan sebelumnya mereka menolak keserupaan tersebut dan menegaskan bukan bagian dari agama.



Figure 3 Berbincang dengan Pak Gatot dan Pak Jum di Sanggar Pamulangan Ilmu Sejati Tulungagung

⁹⁰ Wawancara dengan Pak Jum, 3 Oktober 2025

Prinsip yang dimaksud sama adalah suatu tujuan atas laku spiritual, baik di dalam tarekat pada umumnya dan praktik perguruan Ilmu Sejati. Misalnya saja dalam prinsip akan pencarian Tuhan. Menurut para sufi Tuhan tidak berada di langit dan tidak bisa ditemukan dengan pengamatan indera, akan tetapi hanya bisa ditemukan dan dihayati melalui pengalaman kejiwaan atau pengalaman *kasyafi*. *Man 'arafa nafsuhu, faqad 'arafa rabbahu*, kata Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum al-Din* Juz III ajaran ini juga ditemukan dalam syair ulama sufi Nusantara Hamzah Fansuri⁹¹:

Hamzah Fansuri di dalam Makkah
Mencari Tuhan di Baitul Ka'bah;
Dari Barus ke Kudus terlalu payah,
Akhirnya dapat di dalam rumah.

Jadi Tuhan tidak berada di mana-mana akan tetapi bertahta dalam kalbu manusia sendiri menurut faham sufi. Hal ini mirip dengan ungkapan pak Jum "*sapa ngerti marang awake, bakal ngerti marang Gustine*" [siapa yang tahu diri sendiri maka akan mengetahui sang pencipta]. Keduanya sama-sama mendasari sebuah jalan spiritual untuk mencari kebenaran hakiki atau Tuhan/Gustu itu sendiri adalah dengan mengetahui diri sendiri, membersihkan diri sendiri untuk tahu kebenaran yang menjadi tujuan.

D. Perguruan Ilmu Sejati di Tengah Tantangan

Globalisasi dan Modernisasi

Tantangan Perguruan Ilmu Sejati dalam Arus Globalisasi dan Modernisasi

Di era globalisasi dan modernisasi, cara pandang manusia atas spiritualitas mengalami tantangan besar. Tuntutan akan rasionalitas, kecanggihan teknologi, serta keterbukaan informasi menjadi contoh bagaimana dunia modern saat ini menantang eksistensi praktik keagamaan dan spiritual tradisional. Perguruan Ilmu Sejati, sebagai komunitas spiritual yang menekankan *olah roso* (melatih rasa/jiwa) dengan jalan keheningan

⁹¹ Simuh, *Pemikiran dalam Bidang Tasawuf*, Al-Jami'ah No. 57 Tahun 1995, Hlm 71.

harus berhadapan dengan arus zaman yang serba terbuka dan cepat. Dalam perspektif fenomenologi, perubahan tersebut mempengaruhi dunia kehidupan (*lebenswelt*) pengikut Perguruan Ilmu Sejati; sebuah dunia dimana spiritualitas mereka berakar dan dihayati.

Fenomenolog sosial Alfred Schutz menyatakan bahwa dunia kehidupan merupakan realitas intersubjektif yang kita alami bersama (*the intersubjective world of everyday life*)⁹². Pergeseran makna yang dihidupi subjek bisa saja terjadi saat dunia sosial mengalami perubahan karena modernisasi. Perguruan Ilmu Sejati merupakan subjek yang mendapat tantangan untuk mempertahankan makna spiritualitas dalam dunia yang diliputi oleh rasionalisasi dan percepatan teknologi.

1) Tantangan Epistemologis Perguruan Ilmu Sejati

Pergulatan epistemologis yang paling mendasar bagi Ilmu Sejati adalah dominasi rasionalitas modern. Husserl telah menyebutkan sebuah krisis makna di tengah kecanggihan modernitas karena manusia semata-mata mengandalkan ilmu pengetahuan yang obyektif dan melupakan *lebenswelt* sebagai sumber makna⁹³.

Rasionalisme modern dengan demikiran mengandaikan setiap bentuk pengetahuan bersifat empiris dan terukur. Oleh karenanya, pengakuan batin seperti *olah roso* dan penyatuan diri dengan Yang Sejati menjadi sulit diterima. Dalam hal inilah, sama seperti penuturan salah satu informan yakni Pak Kusno, Ilmu Sejati tidak jarang dipandang sebagai perkumpulan mistik, salah, dan bahkan tidak sah menjadi suatu gerakan spiritual.

2) Tantangan Ideologis Perguruan Ilmu Sejati

Pada pembahasan di atas telah diuraikan mengenai *world religious paradigm* yang membentuk cara pandang dominan terhadap

⁹² Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Diterjemahkan oleh George Wals dan Frederick Lehnert, Northwestern University Press, 1976, Hlm 6.

⁹³ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology...* Hlm 22.

keabsahan agama. Paradigma tersebut berakar dari pengalaman kolonial dan teologi Barat modern. Agama distandarisi dalam bentuk institusi yang memiliki kitab suci, nabi, dan sistem doktrin universal.

Institusionalisasi agama modern telah menciptakan struktur legitimasi untuk menilai batas-batas kesucian. Pada kerangka inilah Perguruan Ilmu Sejati menjadi sulit diterima karena tidak memiliki struktur legitimasi yang dikenali oleh negara dan masyarakat pada umumnya. Konsekuensinya, Perguruan Ilmu Sejati mendapatkan tantangan ideologis untuk menyesuaikan diri dengan kategori formal – meski pengikut ajaran ini tidak terlalu menganggap penting persoalan ideologis.

Perspektif fenomenologi memandangnya secara berbeda. Tuntutan tersebut justru mengancam otentisitas pengalaman spiritual yang sifatnya selalu personal dan intuitif. Hal ini sebagaimana argumen Eliade bahwa dunia sacral selalu berhadapan dengan dunia profan dan justru dalam pembedaan itulah pengikut Ilmu Sejati mempertahankan kesakralan spiritualitas.

3) Tantangan Kelembagaan

Modernisasi membawa perubahan sosial yang serba cepat: urbanisasi dan mobilitas tinggi. Hal ini tentu saja menjadi tantangan bagi Perguruan Ilmu Sejati di Tulungagung, yang menjadi salah satu cabang dari Ilmu Sejati di Caruban, Madiun. Sebagai lembaga spiritual, para anggota mengandalkan hubungan langsung antara murid dan guru spiritual. Tantangan yang begitu nyata misalnya minimnya anggota dari kelompok muda dan semakin terbatasnya waktu karena urusan pekerjaan⁹⁴:

“Tidak seperti jaman dulu ya mas yang pasti sekarang anak muda kan jarang tertarik kumpul seperti ini. Tapi anggota kita dari Tulungagung ya macam-macam, Pak Gatot misalnya

⁹⁴ Wawancara dengan Pak Jum 18 September 2025

malah dari Blitar. Jadi tidak hanya di kawasan Tanon ini saja. Karena yang paling dekat ya di sini sebagai sanggar pamulang”.

Selain tantangan akan regenerasi anggota, di satu sisi perguruan Ilmu Sejati memang menjaga akses yang cukup terbatas. Misalnya penyampaian ajaran di serat *penget* hanya disampaikan kepada anggota yang sudah diwirid. Namun cara inilah yang mereka pilih untuk menjaga otentisitas ajaran sembari tetap menyampaikan informasi di ruang digital.

Adaptasi Perguruan Ilmu Sejati dalam Arus Globalisasi dan Modernisasi

Perguruan Ilmu Sejati pada umumnya, dan di Tulungagung khususnya, terus beradaptasi dengan perkembangan zaman. Khususnya dalam konteks modernisasi adalah pemanfaatan teknologi informasi. Modernitas pada awalnya dianggap sebagai ancaman bagi tradisi spiritual justru pada faktanya mampu direspon secara kreatif oleh pengikut perguruan Ilmu Sejati. Mereka menggunakan teknologi informasi digital sebagai salah satu sarana penyebaran nilai dan ajaran Ilmu Sejati. Dalam konteks inilah media digital menjadi media baru bagi transformasi dan reproduksi serta keberlanjutan perguruan:

“Kami menggunakan youtube biasanya anak-anak juga memakai akun pribadi entah di WA (*whatsapp*) dan sebagainya. Sebagai ikhtiar, juga biar yang muda juga senang⁹⁵”

Cerita Pak Kusno di atas memberikan gambaran bahwa para murid perguruan Ilmu Sejati di Tulungagung cukup adaptif terhadap media digital khususnya sosial media. Meski peneliti tidak dapat memastikan secara pasti bagaimana para murid Ilmu Sejati dan golongan murid yang lebih muda memanfaatkan media digital, karena tidak ditemukan postingan atau akun

⁹⁵ Pak Kusno, Wawancara Pada 1 Agustus 2025

resmi, namun hal ini selaras dengan temuan dari laman pencarian di internet di bawah ini.

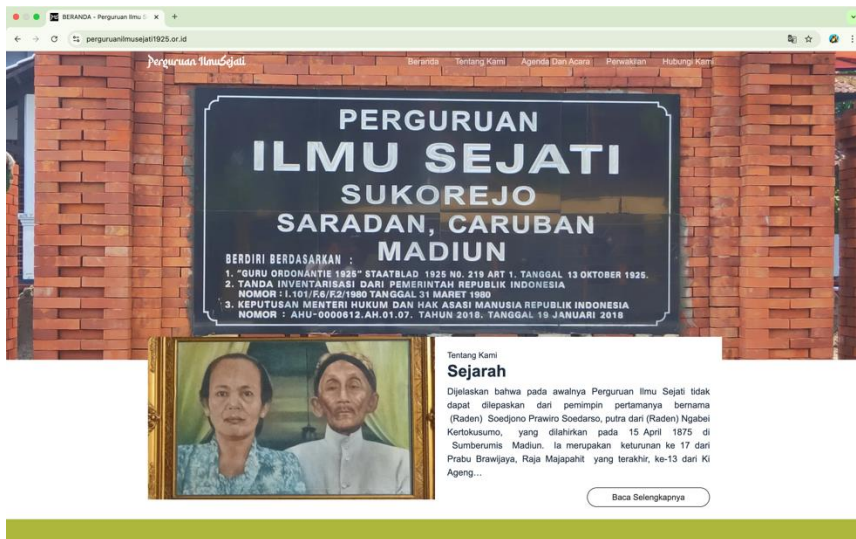


Figure 4 Tangkapan layar website resmi Perguruan Ilmu Sejati (Pusat)

Sebagai perguruan spiritual yang ada sejak tahun 1925, bahkan jauh sebelum Nusantara ini merdeka, mereka cukup adaptif dan tetap bertahan hingga saat ini. Di ruang digital informasi mengenai perguruan Ilmu Sejati dapat dijumpai di laman resmi mereka: <https://perguruanilmusejati1925.or.id> dengan informasi yang cukup terbatas. Hanya tampilan mengenai sejarah, agenda untuk melihat pertemuan wakil wirid/mulang nasional perguruan Ilmu Sejati, perwakilan daerah, dan kontak perguruan pusat.

Upaya-upaya di atas menggambarkan bahwa perguruan Ilmu Sejati tidak lagi hanya hadir di dalam sanggar pamulangan dan pertemuan fisik, namun keberadaannya juga hadir di ruang virtual. Selain itu juga dapat ditemui beberapa konten video di platform YouTube yang berisi penjelasan profil dan dokumentasi kegiatan perguruan Ilmu Sejati. Hasil tangkapan layar konten yang memuat profil dan kegiatan perguruan Ilmu Sejati sebagai berikut:



Figure 5 Tangkapan layar video peringatan 1 abad Perguruan Ilmu Sejati



- Judul: *RIWAYAT PERGURUAN ILMU SEJATI*
- Diunggah oleh: "NGOPI NUSWANTORO (732 followers)"
- Tanggal upload: 2 Mei 2020
- Jumlah tayangan: ± 37.961 views YouTube
- Keterangan: "Pembacaan riwayat Ilmu Sejati Sukorejo Caruban Saradan Madiun."

Figure 6 Tangkapan layar video penjelasan profil dan sejarah perguruan Ilmu Sejati

Meski tidak diketahui apakah pengunggah dan pemilik akun-akun YouTube di atas merupakan murid perguruan Ilmu Sejati, serta informasi yang sangat terbatas, setidaknya memberikan bukti bahwa mereka tidak menutup diri terhadap perkembangan dan kemajuan zaman. Selain itu, adaptasi perguruan Ilmu Sejati di Tulungagung juga dilakukan melalui kegiatan kesenian secara terbuka, tidak terbatas pada anggota saja.

Fenomena pemanfaatan media baru oleh anggota perguruan Ilmu Sejati telah membuktikan bahwa website dan kanal seperti YouTube menjadi ruang

eksternal untuk menyebarkan informasi, tetapi makna sakral tetap ada dan dijaga di dalam orisinalitas ajaran. Mereka tetap membatasi mana informasi yang bisa dishare dan yang tidak di internet⁹⁶:

“kalau pribadi saya ya boleh-boleh saja membagi informasi ajaran *dununge* Ilmu Sejati di HP (telepon/smartphone). Itu juga bagus agar orang tahu yang sebenere (sebenarnya). Tapi juga harus hati-hati mas yang namanya main HP. Saya sendiri ada batasanya, sekiranya ajaran itu umum ya saya bagikan”

Melalui tanggapan pak Kusno di atas dapat dipahami ada batasan tersendiri baik secara pribadi maupun secara kelembagaan untuk memanfaatkan media digital. Hal ini dapat dimengerti sebab dalam pembahasan sebelumnya mengenai sakralitas ajaran perguruan Ilmu Sejati begitu menjaga salah satu seratnya, yakni serat *penget*. Serat ini hanya boleh dilihat oleh murid yang sudah diwirid oleh guru Ilmu Sejati.

Bentuk adaptasi perguruan Ilmu Sejati terhadap arus modernisasi dan globalisasi juga terlihat bagaimana mereka tetap melestarikan budaya Jawa serta memanfaatkan kecepatan teknologi informasi. Hal ini sama seperti gagasan Robertson mengenai glocalisasi⁹⁷ dan gambaran masyarakat jejaring oleh Castells.

Murid perguruan Ilmu Sejati di Tulungagung berusaha dengan lebih eksklusif mempertahankan dan menyebarluaskan budaya Jawa. Bahkan, kegiatan pelestarian kebudayaan Jawa terbuka bukan hanya untuk murid perguruan Ilmu Sejati saja. Mereka memanfaatkan media sosial sebagai media baru untuk terhubung dengan suatu yang global. Secara bersamaan, fenomena ini juga menggambarkan apa yang disebut oleh Castells sebagai masyarakat jejeraing⁹⁸. Pasalnya, murid perguruan Ilmu Sejati berupaya untuk

⁹⁶ Wawancara dengan pak Kusno pada 1 Agustus 2025

⁹⁷ R. Robertson, *Glocalization: Time Space and Homogeneity-Heterogeneity*, Sage Publication, 1995, Hlm 25.

⁹⁸ Manuel Castells, *Towards a Sociology of Network Society*, Simposia: University of California Berkeley, 2000.

menghadirkan diri di dalam jejaring digital. Mereka melebur, berkontestasi secara makna dan kehadiran.



Figure 7 Pelatihan karawitan di salah satu anggota perguruan Ilmu Sejati di Tulungagung

Saya berkesempatan menyaksikan pelatihan karawitan yang kebanyakan dilakukan oleh murid perguruan Ilmu Sejati⁹⁹, namun acara ini cukup terbuka dan membolehkan siapa saja yang mau belajar. Kegiatan ini dilakukan secara rutin dan menurut keterangan Pak Jum biasanya akan ditampilkan saat pertemuan wakil wirid Nasional di Madiun. Menurut Pak Jum kegiatan seperti ini juga bermaksud sebagai pengenalan kepada generasi yang lebih muda.

Melalui cara ini perguruan Ilmu Sejati tidak hanya berfokus pada laku spiritual namun juga memperluas jangkauan pembinaannya ke ranah budaya dan seni tradisional sebagai wujud adaptasi terhadap modernitas tanpa meninggalkan akar budaya lokal. Pak Jum juga menjelaskan bahwa kegiatan semacam ini juga bukan hanya berfungsi sebagai sarana pelestarian budaya Jawa, namun juga menjadi media pendidikan rohani dan sosial bagi kalangan

⁹⁹ Pelatihan ini dilakukan di rumah salah seorang murid sanggar pamulangan perguruan Ilmu Sejati Tulungagung, berkolasi tidak jauh dari sanggar pamulangan, dilaksanakan pada tanggal 25 Agustus 2025 pukul 19.00 WIB.

muda agar nilai-nilai keselarasan, dan kebersamaan yang diajarkan di dalam Ilmu Sehati mampu terinternalisasi melalui praktik seni.

BAB IV

PENUTUP

Sebagai perguruan spiritual yang didirikan oleh Romo R. Soedjono Prawirosoedarso sejak tahun 1925, Ilmu Sejati telah beradaptasi dan mampu bertahan hingga saat ini. Para pengikut perguruan ilmu sejati tidak pernah menyebut praktik spiritualnya sebagai sufisme meskipun mereka memeluk agama Islam. Laku spiritual mereka tegaskan bukan pula bagian dari praktik penghayat kepercayaan, kejawen, dan Islam. Dalam kerangka fenomenologi, keseluruhan deskripsi subjek tersebut mula-mula harus dihadirkan setelah menunda pemaknaan mengenai agama, kepercayaan, dan bahkan spiritualitas di dalam paradigma agama-agama dunia (*world religious paradigm*).

Fenomenologi, sebagai usaha kembali ke permulaan, sebagai kerangka di dalam studi ini juga mendapatkan tantangan. Pasalnya, perguruan Ilmu Sejati cukup ketat menjaga pelbagai ajaran untuk tidak sembarang disampaikan kepada orang yang bukan anggota dari perguruan. Perguruan Ilmu Sejati memiliki dimensi ajaran suci yang tidak boleh dimasuki oleh mereka yang bukan murid dari guru sejati. Ajaran ini terkandung di dalam serat *penget*. Tidak hanya kesakralan serat *penget* namun juga otoritas seorang Guru sejati. Sama seperti otoritas di dalam tasawuf, seseorang tidak bisa melaksanakan olah spiritualitas tanpa bimbingan seorang guru atau dalam bahasa tasawuf disebut sebagai Musryid. Hal inilah yang menjadikan tantangan tersendiri, pertama yakni kesakralan ajaran serta relasi yang era antara Guru-Murid di dalam perguruan Ilmu Sejati.

Manifestasi sufisme Jawa dalam perguruan Ilmu Sejati terletak pada praktik spiritual yang didefinisikan dan dipilih oleh para anggotanya. Hal ini tampak pada cara para murid Ilmu Sejati menjalankan laku spiritual yang menekankan pada olah batin (*olah roso lan olah jiwo*) untuk mendekatkan diri

pada Yang Sejati (Tuhan) dengan tanpa mengikat diri secara kaku pada batas-batas formal agama Islam.

Manifestasi yang kedua adalah terkait imajinasi atas pencapaian Yang Sejati. Prinsip yang dimaksud sama adalah suatu tujuan atas laku spiritual, baik di dalam tarekat pada umumnya dan praktik perguruan Ilmu Sejati. Misalnya saja dalam prinsip akan pencarian Tuhan. Menurut para sufi Tuhan tidak berada di langit dan tidak bisa ditemukan dengan pengamatan indera, akan tetapi hanya bisa ditemukan dan dihayati melalui pengalaman kejiwaan atau pengalaman *kasyafi*. *Man 'arafa nafsuhu, faqad 'arafa rabbahu*, kata Al-Ghazali. Hal ini mirip dengan ungkapan pak Jum "*sapa ngerti marang awake, bakal ngerti marang Gustine*" [siapa yang tahu diri sendiri maka akan mengetahui sang pencipta]. Keduanya sama-sama mendasari sebuah jalan spiritual untuk mencari kebenaran hakiki atau Tuhan/Gustu itu sendiri adalah dengan mengetahui diri sendiri, membersihkan diri sendiri untuk tahu kebenaran yang menjadi tujuan.

Dengan berjalannya waktu, perguruan Ilmu Sejati di Tulungagung terus beradaptasi dengan arus globalisasi dan modernisasi. Di era globalisasi dan modernisasi, cara pandang manusia atas spiritualitas mengalami tantangan besar. Tuntutan akan rasionalitas, kecanggihan teknologi, serta keterbukaan informasi menjadi contoh bagaimana dunia modern saat ini menantang eksistensi praktik keagamaan dan spiritual tradisional. Perguruan Ilmu Sejati, sebagai komunitas spiritual yang menekankan *olah roso* (melatih rasa/jiwa) dengan jalan keheningan harus berhadapan dengan arus zaman yang serba terbuka dan cepat. Dalam perspektif fenomenologi, perubahan tersebut mempengaruhi dunia kehidupan (*lebenswelt*) pengikut Perguruan Ilmu Sejati; sebuah dunia dimana spiritualitas mereka berakar dan dihayati.

Melalui perspektif fenomenologi, tentu saja perguruan Ilmu Sejati mendapatkan tantangan yang signifikan dari modernitas. Mulai dari tantangan epistemologis, ideologis, hingga kelembagaan yang menyangkut eksistensi perguruan Ilmu Sejati itu sendiri. Meski demikian, Perguruan Ilmu Sejati pada

umumnya, dan di Tulungagung khususnya, terus beradaptasi dengan perkembangan zaman. Khususnya dalam konteks modernisasi adalah pemanfaatan teknologi informasi. Mereka memiliki website dan upaya digitalisasi profile, ajaran, dan kegiatan yang menyangkut perguruan Ilmu Sejati.

Selain melalui pemanfaatan ruang digital, Perguruan Ilmu Sejati di Tulungagung juga menggunakan medium kesenian sebagai sarana ekspresi dan pembinaan. Aktivitas kesenian tersebut tidak hanya berfungsi untuk melestarikan kebudayaan Jawa, tetapi juga menjadi wahana pendidikan rohani dan sosial bagi generasi muda.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Tarmizi. 2019. *Agama (Religion) sebagai Konstruksi Modern*, <https://crccs.ugm.ac.id/agama-religion-sebagai-konstruksi-modern/>, 8 September.
- Anjum, Tanvir. 2006. *Sufism in History and its Relationship with Power*, Islamic Studies, Vol 45 No 2 by Islamic Research Institute, International Islamic University Islamabad.
- Ardian, Dony Gahral. 2020. *Pengantar Fenomenologi*, Depok: Penerbit Koekoesan.
- Bagir, Zainal Abidin. 2016. *Mengkaji "Agama" di Indonesia*, dalam *Studi Agama di Indonesia*, Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies).
- Birsyada, Muhammad Iqbal. Fahrudin. 2020. *The Sufism Thought of Javanese Priyayi in 19th Century*, Article of International Conference on Islamic Studies (ICIS) 2020, IAIN Pekalongan Press.
- Bruinessen, Martin Van. 1998. *Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia*, Die Welt des Islam, New Series, Vol 38, Jul. Brill Publisher.
- Bruinessen, Martin van. 2007. *Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order*, in *Sufism and the 'Modern' in Islam* Edited by Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, London, I.B. Tauris.
- Burgess, Robert G. 1989. *Field Research: A Sourcebook and Field Manual*, London: Routledge.
- Castells, Manuel. 2000. *Towards a Sociology of Network Society*, Simposia: University of California Berkeley.
- Cipta, Samudra Eka. 2020. *Ranggawarsita dan Sufisme Jawa: Studi Pemikiran Bagus Burham terhadap Budaya Islam Jawa (1823-1870)*, Jurnal Al-Mada Vol 3 No 2.

- Eliade, Mircea. 1957. *The Sacred & The Profane: The Nature of Religion*, New York: A Harvest Book.
- Geertz, Clifford, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*, Depok: Komunitas Bambu, 2013 (cetakan ke 3).
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*, Basic Book, 1973.
- Hardiman, Francisco Budi. *Heidegger dan Mistik Keseharian*, Jakarta: KPG, 2016.
- Howell, Julia Day. 2001. *Sufism and the Indonesian Islamic Revival*, *The Journal of Asian Studies*, Vol 60, No. 3 August.
- Howell, Julia Day. 2007. *Repacking Sufism in Urban Indonesia*, *ISIM Review* 19, Spring.
- Huda, Miftahul. *Konsep Sufisme dalam Kepustakaan Islam Kejawaen (Telaah atas Pembacaan Prof. Dr. Simuh)*, Tesis Program Pascasarjana Jursusan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020.
- Huda, Nurul. *Konstruksi Ajaran Budaya Perguruan Ilmu Sejati dalam Relasinya dengan Nilai Keislaman*, *Jurnal Analisis*, Volume 17, No 1 2017.
- Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr, Northwestern University Press.
- Indralak, Lana. 2021. *Sufi Islam and Syncretism in Java: and Its Implication for Local Secularism*, *Prajna Vihara* Vol 22, No 2.
- Jauhari, Moh. Irmawan. Ismatulloh, Moh. Kholid *Eksistensi Penghayat Kepercayaan Ilmu Sejati dalam Moderasi Beragama*, *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*, Vol 31 No 1, 2022.
- Johnson, Doyle Paul. 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta: PT Gramedia.
- Johns, H. 1961. *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*, *Journal of Southeast Asian History* vo. 2 No 2.
- Kabir, Gedong Maulana *Paradigma Agama Leluhur*, crcs.ugm.ac.id, 17 Januari 2020.
- Koentjaraningrat. 1984. *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka.

- Maarif, Samsul. 2016. *Kajian Kritis Agama Lokal dalam Studi Agama di Indonesia*, Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies).
- Maarif, Samsul. 2017. *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur*, Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies).
- MacAvoy, Leslie. 2019. *The Space of Meaning, Phenomenology, and the Normative Turn*, in Routledge Research in Phenomenology “Normativity, Meaning, and The Promise of Phenomenology”, Routledge.
- Majelis Ulama Indonesia (MUI), <https://mui.or.id/baca/berita/marak-pengajuan-ubah-isi-kolom-agama-untuk-penghayat-kepercayaan-begini-respons-mui>
- Moran, Dermot. 2000. *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge.
- Moran, Dermot. 2018. *What is The Phenomenological Approach? Revisiting Intentional Explication*, in Phenomenology and Mind, Firenze University Press.
- Mulyati, Sri. 1992. *Sufism in Indonesia: An-Analysis of Nawawi Al-Banteni's Salālim Al-Fudalā'*, Tesis di McGill University. Canada.
- Nikmaturohmah. Abdul Basit. 2024. *Javanese Sufism: A Semiotic Analysis of Sunan Kalijaga's Suluk Linglung*, Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism, Vol. 13 No. 2.
- Otto, Rudolf. 1917. *The Idea of The Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, New York: Oxford University Press.
- Schutz, Alfred. 1976. *The Phenomenology of the Social World*, Diterjemahkan oleh George Wals dan Frederick Lehnert, Northwestern University Press.
- Thaya, Thomas Hidyah. 2015. *Fenomenologi sebagai Filsafat dan Usaha Kembali ke Permulaan*, Jurnal Diskursus STF Driyarkara Vol 14 No 2.
- Nurish, Amanah. 2021. *When Abangan Embraces Sufism: Religious Phenomenology to Counter Radicalism in Contemporary Java*, Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol 11.

- Prajna-Nugroho, Ito. *Fenomenologi Politik: Membongkar Politik Menyelami Manusia*, Purworejo: Sanggar Pembasisan Pancasila, 2013.
- Rennie, Bryan S. 2017 *The Sacred and Sacrality: from Eliade to evolutionary ethology*, Journal Religion Vol 47.
- Ricklefs, Merle Calvin. 2006. *The Birth of the Abangan*, KITLV, Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies.
- Ricklefs, Merle Calvin. 2013. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai sekarang*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Ritzer, George. 2008. *Teori Sosiologi dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, (Terj) Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Robertson, R. 1995. *Glocalization: Time Space and Homogeneity-Heterogeneity*, Sage Publication.
- Simuh. *Konsepsi tentang Insan Kamil dalam Tasawuf*, diterbitkan pada 1981. Salinannya telah didigitalisasi oleh Jurnal Al-Jami'ah dapat diakses pada [laman berikut](#).
- _____. *Pemikiran dalam Bidang Tasawuf*, Al-Jami'ah No. 57 Tahun 1994.
- _____. *Perkembangan Kebudayaan Jawa dan Serat Pamoring Kawula-Gusti*, Diterbitkan pada 1981, Salinannya telah didigitalisasi oleh jurnal Al-Jami'ah dapat diakses pada [laman berikut](#).
- _____. *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Jakarta: Penerbit KPG, 2019 (Pertama kali terbit tahun 1995).
- _____. *Unsur-unsur Islam dalam Kepustakaan*, dalam terbitan *Pengaruh India, Islam, dan Barat dalam Proses Pembentukan Kebudayaan Jawa*, diterbitkan oleh Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanolog) Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1985.
- Spradley, James. *Participant Observation*, Waveland Press, 1980.
- Suseno, Frans Magnis. 2001. *Estetika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hodup Jawa*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Syam, Nur. Wahyu Ilaihi. 2023. *Institution of Islam Java: Coastal Islam, Local Culture, and the Role of Sufism*, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol 17 No 2.

Ensiklopedia Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Jakarta: Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi, 2016.

Wahyudi, M. Agus. Azka, Failasuf Muhammad. *Sufisme Jawa (Studi Analisis Pemikiran R.M.P Sosrokartono dalam Ilmu Soegih Tanpo Bondho)*, Prosiding 5th Esoterik Annual International Conference 2021.

Wasino. M. Iqbal Brisyanda. Endah Sri Hartatik. 2020. *Islam and Sufism in Java Island: A Historical Perspective*, *Central India Journal of Historical and Archaeological Research (CIJHAR)*, Vol X-XI, Number 32/33.

Sumber Internet:

<https://www.britannica.com/topic/Sufism>

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/sufi>

<https://perguruanilmusejati1925.or.id>

<https://mui.or.id/baca/berita/marak-pengajuan-ubah-isi-kolom-agama-untuk-penghayan-kepercayaan-begini-respons-mui>

Wawancara:

Wawancara dengan Pak Jum pada 1 Agustus 2025

Wawancara dengan Pak Kusno pada 1 Agustus 2025

Wawancara dengan Pak Gatot pada 5 Agustus 2025

Wawancara dengan Pak Jum pada 18 September 2025

Wawancara dengan Pak KM pada 18 September 2025

Wawancara dengan Pak Gatot pada 3 Oktober 2025

Observasi:

Kegiatan pelatihan karawitan dilaksanakan pada tanggal 25 Agustus 2025 pukul 19.00 WIB.

