

Spiritualitas Sosial Tarekat Naqshabandiyah: Kajian terhadap Prinsip *Khalwat Dar Anjuman*

Fuady Abdullah*
Universitas Muhammadiyah Ponorogo
Email: bayd89@gmail.com

Abstract

When looking at the teachings of sufism, the journey to seek spirituality is often colored by reproducing *dzikir* and doing seclusion. This gives the view that the spirituality in sufism rely heavily on individualism and the release of any social bonds. Hence, followers of sufism should put a distance between them and their surrounding community and even their family to avoid negative influences during their self-purification. From here, a later view emerges that the teachings of sufism tend to be distant and indifferent to any social, cultural, economic, and political issues and do not have a positive contribution to the welfare of society. This view is not in accordance with the views of some followers of sufism. This view can be refuted by proposing one of the main concepts in the Naqshbaniyyah order, namely the principle of *khalwat dar anjuman* (seclusion in the crowd). By examining some of the writings that became the reference of this order to understand its meaning, it can be found that the concept is interpreted in various ways and has a wide spectrum of applications. From the watchfulness of *dzikir* which signifies the presence of the heart with God even when in crowded places until the obligation of a sufi to interact actively with his society. Spirituality and social activism are not contradictory, but they fill and support each other. It can be seen later that this teaching can offer a concept to be a model of social spiritual life that is compatible to be applied in modern times to achieve and maintain one's spirituality and at the same time to contribute to the benefit of those around him.

Keywords: Seclusion, Naqshabandiyah, Sufism, Social Spirituality, Modernity

* Fakultas Keperawatan Universitas Muhammadiyah Ponorogo, Jl. Budi Utomo No.10, Ronowijayan, Siman, Kabupaten Ponorogo, Jawa Timur 63471. Telp. (+62352) 481124.

Abstrak

Ketika melihat sekilas ajaran tasawuf, perjalanan mencari spiritualitas seorang sufi banyak diwarnai dengan zikir dan berkhawat. Hal ini menimbulkan kesan bahwa ajaran spiritualitas dalam tasawuf sangat bertumpu pada individualisme serta pelepasan berbagai ikatan sosial seseorang. Para pengikut ajaran tasawuf ini lalu meletakkan jarak pembatas antara dirinya dan masyarakat sekitarnya, bahkan keluarga, untuk menghindari pengaruh-pengaruh negatif dalam melakukan penyucian diri. Dari sini, timbul kemudian pandangan bahwa ajaran tasawuf cenderung jauh dan abai terhadap berbagai permasalahan sosial, budaya, ekonomi, dan politik, dan juga tidak memiliki kontribusi positif pada kemaslahatan kehidupan bermasyarakat. Pandangan ini tidaklah sesuai dengan pandangan sebagian pengikut ajaran tasawuf. Pandangan ini dapat dibantah dengan mengajukan salah satu konsep penting dalam tarekat Naqshbaniyyah, yaitu prinsip *kebahwat dar anjuman* (khalwat di keramaian). Dengan menelaah beberapa rujukan untuk menemukan makna konsep *kebahwat dar anjuman* ini, ditemukan bahwa konsep ini dimaknai secara bermacam dan memiliki spektrum luas dalam penerapannya. Dari ketidaklengahan dalam berzikir dan menghadirkan hati bersama Allah meskipun ketika berada di tempat-tempat keramaian, hingga kewajiban seorang sufi untuk berinteraksi aktif dalam ranah sosial kemasyarakatan. Spiritualitas dan keaktifan sosial tidaklah bertentangan, bahkan justru sebaliknya saling mengisi dan menopang. Dapat dilihat kemudian bahwa ajaran ini bisa menawarkan sebuah konsep kehidupan spiritual sosial yang kompatibel untuk diterapkan oleh manusia di zaman modern ini untuk meraih dan menjaga spiritualitasnya, dan pada waktu yang sama memberikan kontribusi untuk kemaslahatan orang-orang di sekitarnya.

Kata Kunci: Khalwat, Naqshbandiyah, Tasawuf, Spiritualitas Sosial, Modernitas

Pendahuluan

John O. Voll menyebutkan ada anggapan luas bahwa para pengikut ajaran tasawuf umumnya adalah penduduk pedesaan yang jauh dari hiruk pikuk dan budaya hidup perkotaan. Hal ini karena ajaran tasawuf menuntut pendisiplinan diri sebagaimana yang dilakukan oleh seorang petapa. Kehidupan perkotaan sangat lekat dengan godaan syahwat duniawi serta menawarkan berbagai sarana pelampiasan nafsu, dari makanan dan minuman yang menggurikan, hingga para penjaja prostitusi. Seorang sufi akhirnya tidak memiliki pilihan kecuali harus menjauhkan diri dari kehidupan semacam ini

dan memilih berkhalwat. Sebagaimana sebuah lirik yang dinyanyikan oleh seorang penyanyi Amerika, Bruce Springsteen, “*It’s hard to be a saint in the city,*” menggambarkan kehidupan perkotaan yang penuh dengan godaan-godaan.¹ Spiritualitas akan sulit untuk terjaga apalagi tumbuh selama seseorang berada di perkotaan dan tempat-tempat khalayak ramai berkumpul.

Namun, modernisasi dan apa yang dibawanya telah menghilangkan batasan-batasan ruang tersebut. Godaan-godaan tersebut tidak lagi terbatas pada daerah perkotaan. Perkembangan teknologi dan media telah mengikis batasan-batasan antara kehidupan perkotaan dan pedesaan. Gaya hidup pedesaan sudah banyak terpengaruh dengan gaya hidup perkotaan. Dengan begitu, pendisiplinan diri dari nafsu dan godaan duniawi pada zaman modern ini dapat berarti menjauhkan diri dari berbagai interaksi dengan sesama manusia dengan memilih cara hidup eksklusif, baik personal atau dalam suatu komunitas tertutup.

Pertanyaan yang muncul adalah apakah ajaran dan tradisi tasawuf memang tidak sesuai dengan pola kehidupan masyarakat sosial. Dengan kata lain, bagaimanakah sebenarnya tradisi tasawuf memandang keterlibatan dengan masyarakat yang diasumsikan tidak lepas dari budaya-budaya negatif? Apakah menjadi seorang sufi berarti terlepas segala urusan yang berkaitan dengan perkara-perkara sosial apalagi politik? Hal ini pada hakikatnya bagian dari pertanyaan besar tentang relevansi ajaran-ajaran tasawuf untuk kehidupan bermasyarakat, khususnya di zaman modern ini apalagi jika dikaitkan dengan ajaran khalwat. Dengan melihat makna ajaran khalwat pada ajaran tasawuf secara umum, lalu membandingkannya dengan konsep *khalwat dar anjuman* yang dimiliki tarekat Naqshabandiyah, diharapkan dapat memberikan gambaran jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan tersebut. Dari sini, dapat ditelusuri selanjutnya sejauh mana relevansi ajaran tasawuf untuk kehidupan modern yang menuntut keterlibatan sosial.

Khalwat dalam Tradisi Tasawuf

Salah satu ajaran dalam tradisi tasawuf untuk mengenal Allah adalah dengan melalui khalwat. Ajaran ini juga disebut dengan

¹ John O. Voll, ‘Contemporary Sufism and Current Social Theory’, in *Sufism and The “Modern” in Islam*, ed. by Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, (London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2007), 281.

istilah *'uzlah*, *wahdah*, *infirâd*, atau *inqithâ'*.² Secara etimologi, kata khalwat bermakna menyendiri atau mengasingkan diri³. Ketika seseorang melaksanakan khalwat, dia menyendiri dan memutuskan hubungannya dengan manusia serta meninggalkan berbagai macam kegiatan duniawinya. Hal ini dilakukannya agar dia mampu mengosongkan hatinya dari berbagai kegelisahan hidup yang tiada habisnya dan melepaskan pikirannya dari berbagai rutinitas dan kesibukan harian yang tiada henti. Saat-saat berkhalwat, dia isi dengan zikir dan menghadirkan hatinya secara khushyuk untuk menafakuri ayat-ayat Allah. Dengan begitu, dia dapat melepaskan dirinya dari berbagai belenggu keduniawian dan mempersiapkan dirinya untuk mencapai makrifatullah. Singkatnya, khalwat dalam tradisi tasawuf secara umum mengandung makna relatif tentang menyendirinya seseorang untuk beribadah kepada Allah dengan menjauhkan diri dari manusia.⁴

Lebih sekadar amalan biasa, praktik khalwat dalam tradisi tasawuf dianggap sebagai sebuah jihad besar. Ketika seorang sufi melakukan khalwat, pada hakikatnya dia sedang melawan hawa nafsu dan syahwatnya. Karena, musuh terberat bagi seseorang tidak lain adalah hawa nafsunya. Keberhasilan khalwat tergantung sejauh mana hawa nafsu tersebut bisa dilawan. Maka dari itu, ketika menjalankannya seseorang dituntut untuk berlaku zuhud, senantiasa awas, berpuasa, serta sangat membatasi makan minum, dan berkonsentrasi melakukan zikir. Untuk melakukan hal tersebut diperlukan usaha dan disiplin tinggi sehingga hawa nafsu benar-benar dapat ditundukkan.

Ajaran khalwat ini mencontoh apa yang dilakukan oleh Rasulullah SAW pada masa menjelang kenabian dengan beruzlah di dalam Gua Hira.⁵ Pada saat itu beliau mengasingkan diri dari rusaknya masyarakat Quraisy. Beliau memusatkan hati dan pikirannya di dalam gua untuk bertafakur dan bertadabur agar tersingkap baginya tabir yang menghalangi dari *al-Haqq*. Ketika itu, masyarakat Quraisy

² Kate Fleet, et al., *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 4, (Leiden: E. J. Brill, 1997), 990.

³ Abu al-Qasim Mahmud al-Zamakhshyari, *Asâs al-Balâghah*, Vol. 1, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 265.

⁴ Muhammad Basim Dahman, *Dalîl al-Mursyidîn fi Taslîk al-Sâlikîn*, 3rd Edition (2014), 83. Buku dalam bentuk Pdf dapat diunduh di http://www.alsoufy.com/upload/files/books/dalil_almorshedin%20.pdf

⁵ Syihab al-Din Abu Hafs Umar al-Suhrawardi, *'Awârif al-'Awârif*, Vol. 2, (Kairo: Dâr al-Mâ'arif, 2000), 42; Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ih}yâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 2, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah), 225.

merupakan masyarakat jahiliah. Mereka mengamalkan berbagai macam kesyirikan dan perbuatan menyimpang lainnya. Sehingga dari sini dapat dimengerti juga, bahwa ketika seseorang berada di tengah-tengah masyarakat di mana fitnah tersebar luas, dia harus menyelamatkan dirinya dan menyucikan jiwanya dengan berkhalwat sebagaimana dilakukan oleh Rasulullah SAW.

Dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Imam al-Ghazali menyebutkan paling tidak enam faedah dalam melakukan khalwat. Pertama adalah tersedianya waktu luang untuk mencurahkan segenap tenaga dalam beribadah, bertafakur, dan menikmati munajat kepada Allah. Tujuan kehidupan manusia adalah agar dia meninggal dunia dengan kecintaan kepada Allah dan makrifatullah. Sedangkan kecintaan itu tidaklah terwujud kecuali dengan tercapainya kebahagiaan dalam zikir yang berkesinambungan. Begitu juga makrifatullah, tidaklah dicapai kecuali dengan tafakur berkelanjutan. Kedua hal tersebut, zikir dan tafakur, tidaklah dapat dilakukan kecuali dengan mengosongkan hati dan pikiran yang sangat sulit dilakukan ketika tetap bergaul dan berada di tengah khalayak ramai. Faedah kedua adalah dijauhkannya seseorang dari perberbuatan maksiat yang kerap dilakukan jika berada di tengah khalayak, seperti gibah, ria, dan adu domba. Ketiga adalah terhindarnya diri dari bermacam fitnah dan perselisihan yang mengancam diri dan agama. Selanjutnya adalah terselamatkannya diri dari fitnah manusia yang dilakukan kepadanya baik gibah, tuduhan, ataupun kebohongan. Kelima adalah terputusnya hasrat untuk mengejar keridaan manusia dan juga sebaliknya. Keridaan manusia adalah suatu tujuan yang tidak jelas ambangnya dan justru hanya akan menyibukkannya dari muhasabah dan memperbaiki diri. Sedangkan faedah terakhir yang disebutkan adalah terhindarnya dari menyaksikan orang-orang yang berperangai buruk dan kurang akal pikirannya yang dapat memengaruhi hati dan pikirannya.⁶

Penggunaan luas kata khalwat menunjukkan adanya sebuah praktik di mana secara lahir seseorang mengasingkan diri dari orang lain untuk berzikir dan bertafakur. Pada dasarnya khalwat dapat dilakukan oleh siapapun dengan menyendiri di suatu tempat yang jauh dari hiruk pikuk kehidupan perkotaan dan keramaian seperti gua ataupun tempat sepi lainnya. Namun dengan berkembangnya aliran-aliran tarekat, khalwat akhirnya menjadi suatu praktik yang dilakukan dengan lebih terinstitusi. Sebelum melakukan khalwat,

⁶ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 2, 226–236.

seorang murid dalam sebuah tarekat harus mendapatkan izin terlebih dahulu dari sang mursyid serta melakukannya di bawah pengawasan sang mursyid. Meskipun masih ada sebagian tarekat yang menjalankan khalwat di alam terbuka, khalwat saat ini pada umumnya dilakukan di sel-sel kecil yang sengaja dibangun untuk melakukan khalwat dengan suasana gelap tanpa cahaya sedikitpun.⁷ Sang mursyid terlebih dahulu memasuki ruangan khalwat dan salat dua rakaat di dalamnya sebelum masuknya si murid. Selama melakukan khalwat, si murid menahan lapar dengan membatasi makan dan minum. Dia juga harus terus terjaga dan hanya tidur ketika ketiduran. Setiap waktunya harus diisi dengan zikir dan tafakur. Dia juga tidak diperkenankan berbicara selama masa khalwat dengan siapapun kecuali dengan sang mursyid. Khalwat ini biasanya berlangsung selama empat puluh hari sehingga disebut juga dalam bahasa Arab "*arba'iniyyah*" dan dalam bahasa Persia disebut "*cilla*" yang menunjukkan makna empat puluh. Lama khalwat ini merujuk pada lamanya Nabi Musa meninggalkan Bani Israil untuk menghadap Allah ketika menerima Taurat. Empat puluh hari juga melambangkan empat puluh tabir yang harus dilewati seorang salik untuk mencapai kehadiran Ilahi.⁸ Dengan begitu dapat dikatakan bahwa praktik khalwat pada awalnya adalah praktik personal namun kemudian berkembang menjadi terinstitusi dengan arahan seorang mursyid tarekat.

Meskipun khalwat secara lahir memungkinkan seseorang merasakan suatu pengalaman spiritual hingga bahkan bisa menunjukkan suatu karamah, hakikat tujuan khalwat bukanlah karamah tersebut, namun kemampuan seseorang untuk melakukan khalwat batin. Dengan menyendiri dalam sebuah ruang gelap, dia akan lebih dapat memfokuskan diri melakukan ibadah dan riadat rohani. Pancaindranya dikunci lalu indra batin lebih dikuatkan dan difokuskan untuk lebih dekat dan mengenal Allah. Melalui zikir yang senantiasa dibaca dengan lisannya, dia melatih hatinya agar terus disibukkan menyebut Allah dan terhindarkan dari bisikan-bisikan diri. Hingga akhirnya, zikir itu tertanam kuat dalam hati dan memungkinkan cahaya keyakinan untuk menyeruak ke dalam hati tersebut. Dengan cahaya keyakinan tersebut, zikir akan bersatu dengan memandang keagungan Allah yang disebut dengan zikir Dzāt. Dalam

⁷ Martin Lings, 'What is Sufism?', *Journal of the American Oriental Society*, 3rd Edition, (Lahore: Suhail Academy, 2005), 83.

⁸ Al-Suhrawardi, '*Awârif al-'Awârif*, Vol. 2, 37-39.

zikir Dzat ini terjadilah *musyâhadah*, *mukâsyafah*, dan *mu'âyanah* yang merupakan tujuan utama dari amalan khalwat.⁹ Dengan kata lain, khalwat lahir sejatinya tidak lain hanyalah sebuah tahapan mencapai tahapan khalwat batin di mana seseorang tidak disibukkan selain dengan zikir Dzat.

Tarekat Naqsabandiyah dan Khalwat

Awal mula tarekat Naqsabandiyah bisa dirunut kembali ke tradisi sufi yang berkembang di Asia Tengah yang biasa disebut Khwajagan. Kata Khawajagan berasal dari bahasa Persia *khwaja* yang berarti sebutan "Tuan" dan kemudian digunakan secara luas sebagai gelar bagi mursyid-mursyid tasawuf khususnya di wilayah Asia Tengah, yang pertama kali disematkan kepada Abdul Khaliq Ghijduwani. Dialah yang sebenarnya dianggap sebagai pendiri pertama tarekat Naqsabandiyah.¹⁰ Meskipun begitu, nama Naqsabandiyah diambil dari tokoh sufi lain bernama Muhammad Bahauddin Naqshband atau juga dijuluki Syah Naqshband. Antaranya dan Ghijduwani terpaut lima orang dalam silsilah tarekat. Meskipun begitu, Bahauddin menyebutkan bahwa ketika dia berguru pada Amir Sayyid Kulal, dia pernah mengalami penglihatan spiritual bertemu dengan Ghijduwani dan mendapatkan baiat langsung darinya. Waktu itu Ghijduwani memerintahkannya untuk berpegang teguh pada syariat dan mengajarkannya metode zikir sir. Bahauddin memiliki beberapa pengikut yang kemudian mengemban ajaran-ajarannya. Di antara yang sering disebut adalah Alauddin Attar, Muhammad Parsa, dan Ya'qub Charki.¹¹ Tarekat ini pun berkembang di kemudian hari dan semakin menyebar luas hingga tidak lagi terbatas di Asia Tengah.

Dalam tradisi tarekat Naqsabandiyah, pada dasarnya tidak terdapat praktik khalwat terinstitusi sebagaimana di banyak tarekat lainnya. Ketika berbagai aliran tarekat sangat menekankan pentingnya khalwat dalam ajaran mereka, seperti dalam tarekat Kubrawiyyah, Shadziliyyah, Qadiriyyah, dan pastinya Khalwatiyyah, tarekat Naqsabandiyah memandang praktik khalwat seperti ini bukanlah suatu amalan yang dibenarkan karena tidak memiliki landasan secara

⁹ *Ibid.*, Vol. 2, 46.

¹⁰ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), 51.

¹¹ Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, (London: Routledge, 2007), 30.

syariat. Ahmad Sirhindi menyebut praktik ini sebagai sebuah bidah karena tidak adanya dalil yang menunjukkan bahwa umat Islam generasi awal mempraktikkannya.¹² Bagi tarekat Naqshabandiyah, khalwat batin dapat dicapai dengan melalui praktik-praktik spiritual lain yang lebih dibenarkan seperti *tawajjuh*, *murâqabah*, dan *rabîthah*. Meskipun begitu, beberapa cabang dari Naqshabandiyah di kemudian hari juga mulai menganjurkan pelaksanaan praktik khalwat terinstitusi ini seperti halnya pada cabang tarekat Khalidiyyah. Tidak seperti para mursyid sebelumnya, Khalid al-Shahrizuri, sang pendiri cabang tarekat, memasukkan praktik khalwat ini dalam amalan-amalan untuk dilakukan oleh para pengikutnya.¹³ Dengan begitu, secara umum dapat dikatakan bahwa ajaran tarekat Naqshabandiyah pada asalnya tidak mengakui praktik khalwat terinstitusi sebagai praktik yang sah sehingga tidak dilakukan.

Sikap penolakan pada praktik khalwat ini adalah manifestasi dari salah satu dari dua sifat utama dari tarekat ini yang disebutkan Weismann yang membedakannya dari tarekat-tarekat lain, yaitu ortodoksi. Ortodoksi yang dimaksudkan di sini adalah bahwa tarekat ini menolak praktik-praktik dan ajaran-ajaran yang menurut mereka tidak memiliki dasar atau menyimpang, serta sangat menekankan sunah dan syariat. Contoh lainnya adalah bahwa tarekat ini mengajarkan zikir sir dari pada zikir jahar karena yang pertama lebih sesuai dengan syariat yang diajarkan Nabi.¹⁴

Jika dikaji seksama, dapat diperhatikan sebenarnya tarekat Naqshabandiyah tidak benar-benar melarang praktik khalwat lahir ini. Tidak disangkal adanya pengalaman spiritual yang dirasakan ketika melakukan khalwat lahir. Hanya saja, agar tidak terjerumus ke perkara bidah, khalwat lahir yang dilakukan bukan dalam bentuk praktik terinstitusi seperti pada tarekat-tarekat pada umumnya. Lebih lanjut, mereka menganggap pilihan untuk melakukan khalwat lahir hanya diperuntukkan untuk mereka dengan jiwa-jiwa yang lemah saja yang sudah terlalu terikat dengan hal-hal keduniawiaan.¹⁵ Khalwat lahir bisa dilakukan dengan syarat tidak mengakibatkan terabaikannya hak-hak orang lain atasnya termasuk mengunjungi saudara Muslim yang sakit

¹² Ahmad al-Sirhindi, *Maktûbat al-Imâm al-Rabbâni*, (Istanbul: Maktabah al-Haqîqah, 2002), 256.

¹³ Itzchak Weismann, *The Naqshbandiyya...*, 89.

¹⁴ *Ibid.*, 256–258; Ahmad al-Sirhindi, *Maktûbat...*, 256–258.

¹⁵ Kate Fleet, et al., *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 4, 990.

sehingga susah untuk dilakukan.¹⁶ Di tambah lagi, mengasingkan diri jauh di gunung-gunung berlawanan dengan tabiat manusia sebagai makhluk sosial yang saling memerlukan satu dengan lainnya demi keberlangsungan hidupnya. Kondisi-kondisi ini mengantarkan kepada gambaran bahwa khalwat yang mungkin untuk dilakukan adalah khalwat-khalwat yang dilakukan secara insidental atau khalwat sebagaimana dilakukan umumnya orang seperti pada waktu-waktu ibadah malam hari.

Setelah menolak ajaran khalwat, tarekat Naqshabandiyah justru menganjurkan kebalikannya. Tarekat ini mengajukan prinsip *khalwat dar anjuman* (khalwat di tengah keramaian).¹⁷ Dari prinsip ini dapat ditarik karakteristik kedua dari tarekat Naqshabandiyah, yaitu keaktifan dan keterlibatan dalam sosial kemasyarakatan dan politik. Bahkan sikap ini ditunjukkan dengan keberanian untuk bersinggungan langsung dengan pemegang otoritas kekuasaan dalam rangka penegakan syariat. Sebagaimana ditunjukkan oleh Ubaidullah Ahrar yang mendorong kepemimpinan Abu Sa'id Mirza di Samarqand,¹⁸ ataupun oleh Imam Syamil dengan memimpin perlawanan terhadap Rusia di pegunungan Kaukasia¹⁹.

Makna Prinsip *Khalwat Dar Anjuman*

Suatu ketika, Bahauddin singgah di kota Sarkhas, Amir Hussein mengirimkan seorang utusan hendak mengundangnya. Bahauddin

¹⁶ Ahmad al-Sirhindi, *Maktûbat...*, 446.

¹⁷ Prinsip ini adalah salah satu dari sebelas prinsip tarekat yang disebut dengan *al-kalimat al-qudsiyyah* (kata-kata suci). Prinsip-prinsip ini merupakan ajaran-ajaran pokok yang delapan pertama diajarkan dan dirumuskan oleh Abdul Khaliq Ghijduwani kemudian Bahauddin menambahkan tiga prinsip lainnya. Selain *khalwat dar anjuman*, prinsip-prinsip yang menjadi dasar ajaran tarekat Naqshabandiyah tersebut adalah *hush dar dam* (sadar sewaktu bernafas), *nazar bar qadam* (menjaga langkah), *safar dar watan* (melakukan perjalanan di tanah kelahirannya), *yad kard* (mengingat), *baz gasyt* (kembali ingatan), *nigah dasyt* (menahan pandangan), *yad dasyt* (mengingat kembali), *wuquf zamani* (memeriksa penggunaan waktu), *wuquf 'adadi* (memeriksa hitungan zikir), dan *wuquf qalbi* (menjaga hati tetap terkontrol). Abdul Ghani al-Nablusi, *Miftâh al-Ma'iyah fi Dustûr al-Tharîqah al-Naqshabandiyah*, (T.K: al-Dâr al-Judiyah, 2008), 97-124; Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah...*, 77-79; Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyya...*, 27-28.

¹⁸ Jurgen Paul, 'The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat', in *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban*, ed. by Nile Green, (California: University of California Press, 2017), 71-86.

¹⁹ Lihat, Gary Hamburg, Thomas Sanders, and Ernest Tucker, *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative Visions of the Conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830-1859*, (London: Routledge, 2004).

akhirnya berangkat menuju Herat memenuhi keinginan Amir tersebut. Ketika tiba di sana, Sang Amir ternyata telah menyiapkan sebuah pesta besar untuk menghormatinya dengan turut mengundang juga para ulama setempat. Ketika Bahauddin enggan untuk bersantap, Sang Amir berkata kepadanya bahwa sejak kemunculannya tidak ada lagi zikir jahar, praktik khalwat, dan mendengarkan musik. Dia pun bertanya, "Apakah jalanmu?" Bahauddin menjawab, "Seperti apa yang dikatakan oleh Syaikh Abdul Khaliq al-Ghijduwani, yaitu *khalwat dar anjuman*." Dia kembali bertanya, "Apa artinya itu?" Bahauddin menjawab, "Seorang hamba secara lahir bersama makhluk namun secara batin bersama *al-Haqq*." Sang Amir pun terheran dan bertanya apakah hal itu mungkin dilakukan. Beliau pun menjawab, "Bisa. Allah sungguh telah berfirman, 'Laki-laki yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan tidak (pula) oleh jual beli dari mengingat Allah, dan (dari) mendirikan sembahyang, dan (dari) membayarkan zakat, mereka takut kepada suatu hari yang (di hari itu) hati dan penglihatan menjadi goncang.'" (QS. al-Nur [25]: 37)²⁰ Kisah ini setidaknya dapat menunjukkan posisi sentral prinsip *khalwat dar anjuman* dalam tarekat Naqsyabandiyah.

Dalam menerangkan makna *khalwat dar anjuman*, Bahauddin mengatakan bahwa seseorang seharusnya secara lahir berada bersama dengan makhluk dan secara batin bersama Tuhannya. Dengan ibarat lain, tangannya bekerja sedang hatinya bersama *al-Haqq*. Secara bahasa, *khalwat dar anjuman* bermakna khalwat di tengah keramaian atau dalam bahasa Arab disebut *al-khalwah fi al-jalwah*. Abdul Ghani al-Nablusi menjelaskan maksud dari perkataan ini adalah seseorang secara lahir tampak seperti orang pada umumnya, baik dari cara bicaranya, makan, minum, dan tingkah lakunya, bahkan termasuk cara berpakaian. Dia tidak menyelisihi adat dan pola hidup orang sekitarnya. Hanya saja dia selalu menghiasi hatinya dengan zikir.

Hal ini berbeda dengan praktik khalwat lahir yang mana seseorang menampakkan dirinya berbeda dengan orang lain, baik dengan mengasingkan diri ataupun berpenampilan berbeda. Khalwat lahir sering menimbulkan adanya rasa superioritas secara spiritual pada diri pelakunya. Tidak jarang hal itu lalu mengundang perhatian manusia. Ketika perhatian manusia sudah tertuju pada diri seseorang, sangat rentan orang tersebut terjebak dalam penyakit hati berupa

²⁰ Lihat, Abdul Majid Muhammad al-Khani, *al-Kawâkib al-Durriyyah 'alâ al-Hadâiq al-Wardiyyah fi Ajillâ` al-Sâdah al-Naqsyabandiyah*, (Beirut: Dâr al-Beirûti, 1996).

takjub diri, riya, sumah, ataupun takabur. Alih-alih dia terselamatkan dari fitnah yang tersebar di tengah masyarakat, dia justru terjatuh dalam sebuah kesyirikan tersembunyi, yaitu kesombongan.

Prinsip *khalwat dar anjuman* di sini juga menggambarkan, bahwa kesetiaan seseorang kepada jalan tasawuf tidak melazimkannya meninggalkan pencapaian materi dan keduniawiaan. Meskipun seseorang telah dibaiat ke dalam tarekat, dia tetap bisa menjalankan kegiatan kesehariannya dan pekerjaannya. Maka dari itu, keanggotaan dalam tarekat Naqsabandiyah cenderung bersifat lebih terbuka dan longgar karena memungkinkan siapapun, meskipun seorang pedagang pasar, untuk bergabung dalam tarekat dengan tetap menjalankan berbagai kegiatan perdagangannya. Komunitas yang terbentuk pun cenderung lebih bersifat inklusif. Namun, sesuai prinsip ini, begitu sibuknya seseorang mencukupi kemaslahatan keduniawiannya dengan perdagangan, hatinya harus tetap terjaga mengingat Allah. Dengan menghadirkan Allah dalam hatinya, dia akan senantiasa mengawasi apa niatannya dalam melakukan setiap perbuatan dan juga apakah tindakannya sesuai dengan batasan-batasan syariat. Dengan begitu, apa yang dia lakukan sah secara niat dan sah secara syariat. Apapun yang seseorang kerjakan, hatinya sibuk dengan mengingat Allah dan selalu merasakan kehadiran-Nya meskipun berdagang di pasar, bercocok tanam di sawah, atau bahkan ketika menjadi seorang gubernur dalam pemerintahan. Kondisi ini mungkin rumit untuk dapat dicapai dan dilakukan seseorang. Namun dalam tarekat, seseorang bisa lebih mudah menggapainya di bawah bimbingan seorang mursyid yang memeberikan arahan-arahan khusus baginya. Pada akhirnya, dapat dipahami bahwa secara dasar prinsip *khalwat dar anjuman* merupakan manifestasi dari ayat (QS. al-Nur [25]: 37). Sebagaimana sebuah syair berikut:

Dia telah hidup nyaman di atas gunung,
sehingga tidak ada pekerjaan untuk dilakukan.
Seseorang seharusnya berada di pasar,
ketika tetap bekerja dengan Realitas hakiki²¹

Tidak berhenti pada makna ini, pada tahapan yang lebih lanjut, prinsip *khalwat dar anjuman* menuntut seseorang untuk terlibat secara aktif dalam ranah sosial dan politik. Dia harus berkontribusi dan menjadi agen perubahan sosial masyarakat menuju masyarakat yang

²¹ Lihat, Idries Shah, *The Way of the Sufi*, (London: ISF Publishing, 2015).

berkomitmen pada syariat Islam dan sejahtera. Di sini, keterlibatan dalam masyarakat dapat dianggap sebagai bagian dari perjalanan mistis seseorang.²² Sebagai salah satu perwujudannya, tidak jarang *khanqah*²³ tarekat Naqshabandiyah menyediakan tempat bernaung bagi para musafir atau menjadi pengungsian ketika terjadi peperangan. Para mursyid tarekat Naqshabandiyah juga terkenal terlibat aktif dalam politik. Dalam sejarahnya, dari mereka ada yang menjadi orang terdekat dari khalifah atau ada juga yang membakar semangat dan memimpin perang melawan kelaliman, sesuai situasi kondisi di mana mereka berada. Tidak hanya terhadap masalah-masalah sosial-politik yang dihadapi masyarakat, keaktifan mereka juga pada gerakan pemurnian agama Islam. Di saat yang sama, ketika mereka melakukan perlawanan politik, mereka juga terlibat dalam ketegangan dengan tarekat lain karena kritik mereka terhadap beberapa praktik yang dinilai menyalahi dan menyimpang dari syariat. Sehingga dari penerapan prinsip *khalwat dar anjuman* pada tingkat ini, tarekat Naqshabandiyah dapat diidentifikasi dengan sikap reformisnya di berbagai bidang.

Dengan keterlibatan aktif pada hal-hal yang juga bersifat relatif keduniawian tersebut, sebagian menafsirkan bahwa prinsip *khalwat dar anjuman* dekat dengan konsep *inner-worldly asceticism* (asketisisme yang berorientasi ke dalam dunia).²⁴ Asketisisme menurut Max Weber merupakan sebuah usaha pendisiplinan diri yang dilakukan secara teratur untuk mencapai keselamatan akhirat. Sebagai kebalikan darinya adalah mistisisme yang berlandaskan bahwa manusia adalah dari Tuhan, sehingga keselamatan terkait dengan usaha penyatuan kembali dengan-Nya dengan cara kontemplasi atau semisalnya.²⁵ Dalam klasifikasinya, Weber membagi asketisisme menjadi dua; *inner-worldly asceticism* dan *other-worldly asceticism*. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa *inner-worldly asceticism* menuntut keterlibatan keduniawian dengan tujuan untuk mengubah dunia sesuai dengan kepercayaannya. Sedangkan *other-worldly asceticism* tidak berorientasi

²² Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyya...*, 28.

²³ Disebut juga *zawiyah* atau *tekke*. *Khanqah* merupakan sebuah bangunan yang difungsikan sebagai tempat perkumpulan sebuah tarekat sufi.

²⁴ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah...*, 77.

²⁵ Digambarkan juga perbandingan antara asketisisme dan mistisisme adalah bahwa asketisisme merupakan penolakan terhadap dunia sedangkan mistisisme adalah pelepasan diri dari dunia. Richard Swedberg and Ola Agevall, *The Max Weber Dictionary*, 2nd Edition, (California: Stanford University Press, 2016), 219.

untuk mengubah dunia dan justru menuntut pendisiplinan diri untuk menolak dan menjauhinya.²⁶ Ketika contoh yang disebutkan untuk tipe kedua adalah sikap kebiarawanan, contoh bagi tipe pertama yang disebutkan adalah Calvinisme. *Khalwat dar anjuman* dinilai dekat dengan *inner-worldly asceticism* karena sama-sama mengajarkan keterlibatan aktif untuk mengubah dunia menjadi lebih baik sesuai dengan kepercayaan yang diyakini.

Tetapi dengan membandingkan antara aliran Calvinist Protestan dan tarekat Naqshabandiyah, menyamakan konsep *inner-worldly asceticism* dengan konsep *khalwat dar anjuman* adalah tidak tepat. Pertama pastinya adalah bahwa dua hal ini berasal dari tradisi dan kepercayaan yang berbeda. Selain itu, konsep *inner-worldly asceticism* merupakan suatu konsep yang menitikberatkan kepada rasio dan menolak hal-hal yang bersifat estetik dan emosional. *Frameworknya* adalah keselamatan sangat bergantung pada kerja keras dengan pencapaian yang bersifat materi keduniawian terlepas dari nilai-nilai estetika. Hal ini tentunya berlainan dengan konsep *khalwat dar anjuman* yang dijadikan sebagai konsep dari perjalanan mistis spiritual. Sebagaimana disebutkan oleh Sirhindi, dengan konsep ini seseorang menjadikan dirinya tiga bagian. Keseluruhan batin berhubungan dengan *al-Haqq* dan juga setengah lahirnya. Sedangkan setengah lahir lainnya disibukkan untuk menjalankan hal-hal keduniawian terutama memenuhi hak-hak makhluk dan memperjuangkan hal-hal yang menjamin kemaslahatan bagi manusia secara umum. Karena menjalankan hak-hak makhluk juga sebenarnya adalah ketaatan atas perintah Allah, setengah lahir inipun pada hakikatnya kembali kepada Allah. Keterlibatan duniawi di sinipun tidak lepas dari jalan kontemplatif dengan estetika untuk terhubung dengan *al-Haqq*. Dengan begitu, *khalwat dar anjuman* bukanlah murni asketisisme namun juga memiliki unsur mistisisme. Yang menjadi tujuan utama adalah pencapaian spiritual. Keselamatan di akhirat yang dituju tergantung pada sejauh mana pencapaian spiritualitas seseorang. Dengan kata lain, konsep *khalwat dar anjuman* tidak mendikotomikan antara asketisisme dan mistisisme tapi justru memadukan keduanya.

Singkatnya, prinsip *khalwat dar anjuman* adalah sebuah nilai spiritualitas sosial. Sebuah prinsip yang menghubungkan spiritualitas dan etika sosial. Kontemplasi dan aksi. Penyucian jiwa dan kemaslahatan. Di satu sisi, spiritualitas mendorong sifat sosial

²⁶ *Ibid.*, 11.

seorang sufi untuk berkhidmat kepada masyarakat guna mendorong transformasi sosial menuju masyarakat sejahtera dan beryariat. Di sisi lain, aktivitas sosial menjadi riadat dan bahan kontemplasi untuk mencapai spiritualitas yang lebih tinggi.

Sebagai manifestasi dari konsep *khalwat dar anjuman*, di antara karakter yang menonjol dari tarekat Naqshabandiyah sebagaimana telah disebutkan sebelumnya adalah kemasyarakatan dan aktivisme sosialnya. Daripada mengisolasi dan mengasingkan diri, tarekat ini mengarahkan para muridnya untuk berpartisipasi secara aktif dalam kehidupan sosial dan kegiatan-kegiatan kemasyarakatan. Apabila seorang murid hidup di sebuah masyarakat tertib dan sejahtera dengan menjalankan ajaran-ajaran Islam, kesehatan spiritualnya justru didapatkan dan bertambah dengan berinteraksi dan terlibat secara aktif dalam kehidupan sosial bersama mereka. Namun sebaliknya, ketika struktur dan kondisi kemasyarakatan jauh dari ajaran-ajaran Islam, menjadi tugas dan latihan spiritual bagi mereka untuk melakukan dakwah dan pembenahan. Bahkan apabila diperlukan, dalam prosesnya seruan jihad pun bisa dikumandangkan.

Banyak tokoh dari tarekat Naqshabandiyah menjadi sosok besar dalam sejarah dengan menunjukkan keterlibatan sosial dan politik dengan merespons situasi dan kondisi di mana mereka berada; Abdul Khaliq Ghijduwani beraksi terhadap ancaman yang datang dari Turki dan Mongol yang mengancam penduduk Bukhara; Ubaidullah Ahrar menghadapi perpecahan kekuasaan Timurid di Asia Tengah dan mendorong kepemimpinan Abu Said Mirza; Ahmad Sirhindi melawan sinkretisme yang diadopsi oleh Mughal; Khalid merespons terhadap semakin melemahnya kekuatan Utsmani dan meningkatnya ancaman dari Barat; Imam Syamil yang memimpin jihad melawan invansi Rusia di Kaukasia.²⁷ Prinsip *khalwat dar anjuman* telah mendorong kehadiran mereka untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan umat.

Berdasarkan uraian di atas, bagi tarekat Naqshabandiyah, seorang sufi yang hakiki bukanlah yang hidup menyendiri meskipun mampu menunjukkan bermacam karamah. Seorang sufi hakiki justru dia yang berada di tengah-tengah masyarakat; berjual beli, menikah, dan berinteraksi dengan lainnya namun tanpa sedetik pun lengah dari mengingat Allah.²⁸ Sebagaimana yang dicontohkan para nabi yang

²⁷ Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyya...*, 2-3.

²⁸ Hasan Kamil al-Maltawi, *al-Shûfiyyah fi Ilhâmihim*, 1st Edition, (Cairo: al-Majlis al-A'lâ li al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1999), 25.

hidup dan berdakwah di tengah masyarakatnya namun hati mereka selalu menghadirkan Allah.

Spiritualitas di Zaman Modern

Kehidupan modern kerap digambarkan dengan adanya kekosongan spiritual.²⁹ Masyarakat modern adalah sekelompok orang yang mendasarkan bangunan kehidupan mereka di atas premis-premis positivis. Doktrin-doktrin rasionalisme, empirisme, dan humanisme menjadi penggerak dinamikanya. Tuhan mulai tidak lagi memiliki tempat dalam kehidupan modern bahkan sudah dianggap mati. Di samping itu, kehidupan modern yang materialis menawarkan berbagai macam godaan yang memanjakan hawa nafsu. Etika dan moral tidak lagi perlu diindahkan ketika nafsu bisa mendapatkan apa yang dia inginkan. Hedonisme menjadi sebuah tren yang diikuti oleh mereka yang membanggakan diri sebagai masyarakat modern. Namun dalam waktu yang sama mereka juga semakin merasakan kehilangan makna.

Dalam situasi seperti inilah menjalankan khalwat mungkin menjadi pilihan bagi seorang Muslim untuk menyelamatkan spiritualitas dan agamanya. Di zaman ini, seseorang berkhawatir pada zaman yang dipenuhi dengan kegelisahan dan kekhawatiran atas dirinya dari bermacam fitnah yang mengancam agama dan dapat menjerumuskannya ke dalam perkara-perkara haram dan syubhat. Namun pada zaman modern saat ini, di mana perkembangan teknologi dan media hampir tidak meninggalkan sejengkal ruang pun dari jangkauannya, berkhawatir di manapun juga menjadi sulit untuk dilakukan. Batasan-batasan ruang dan tipe individu tidak relevan lagi. Ketika hampir setiap orang telah sedikit banyak dipengaruhi dengan gaya kehidupan modern, tidak mungkin untuk memutuskan hubungan dan komunikasi dengan orang-orang sekitar termasuk kerabat, anak, dan istri. Dengan kata lain, kelahiran khalwat bukanlah hal praktis pada zaman ini, ditambah lagi dengan konsekuensinya yang kompleks.

Dari sinilah kemudian dikatakan konsep *khalwat dar anjuman* mungkin sesuai untuk ditawarkan dalam menghadapi berbagai macam permasalahan pelik di zaman modern. Annemarie Schimmel

²⁹ Sukring, et al., 'The Crisis on Modern Human Spirituality Islam Institute of Alaudin Kendari, Southeast Sulawesi', *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 6, No. 9 (2016), 112-115.

menyatakan konsep ini dapat memberikan alternatif solusi yang praktis.³⁰ Seiring dengan pernyataan ini, Abdul Hakim Murad menerangkan bahwa kehidupan modern bukanlah sesederhana seperti sebuah meja bufet yang seseorang bisa membedakan dan mengambil hal positif serta meninggalkan hal negatif sesukanya. Untuk menjaga kesehatan hati, spiritualitas, dan agamanya, seseorang hendaknya mengatur jarak dengan modernisme. Namun begitu, berkhawatir untuk menjaga jarak dan memisahkan diri dari orang lain memiliki jebakan ego yang bisa lebih berbahaya. Apalagi sifat dasar manusia sebagai makhluk sosial menjadikan khalwat bukan sesuatu yang praktis. Dalam hal ini, poin penting yang harus dipertimbangkan adalah bagaimana dalam satu waktu menjaga jarak namun tidak memiliki ancaman rasa superioritas dengan menganggap dirinya lebih baik dari orang lain yang dapat membawanya ke dalam bahaya ria dan takabur. Di sinilah konsep *khalwat dar anjuman* dapat menawarkan sebuah solusi. Hatinya senantiasa sibuk dengan zikir dalam khalwat batin, sedang dia tetap menjadi bagian dari masyarakat. Terdapat dua hal yang harus dijadikan sebagai pijakan dalam berinteraksi. Pertama adalah selalu fokus terhadap sisi positif dari orang lain atau apapun yang secara positif menarik dari mereka. Hal ini untuk menghindarkan seseorang dari jebakan rasa superioritas. Yang kedua adalah dengan memperhatikan apa yang menjadi kebutuhan mereka dan berbuat semampunya untuk bisa mengulurkan tangan. Dengan begitu seseorang dapat berinteraksi secara aktif.³¹ Seseorang dapat menjadikan keterlibatan politik dan sosial kemasyarakatannya sebagai sebuah perjalanan mistis spiritual dan pada waktu yang sama selalu menjaga agar hatinya selalu terhubung dengan Allah. Dengan kata lain, seseorang memiliki dua wajah; satu wajah menghadap Sang Khalik sedang wajah lainnya menghadap makhluk-Nya.

Penutup

Modernisme yang membebaskan dirinya dari segala hubungan transenden telah mengakibatkan sebuah krisis spiritual yang dialami oleh banyak manusia modern. Pada kondisi inilah tradisi dan ajaran tasawuf perlu dihadirkan kembali. Salah satu ajaran tasawuf yang

³⁰ Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), ix-x.

³¹ Cambridge Muslim College, *Shaykh Abdal Hakim Murad - Riding the Tiger of Modernity* (2016), https://www.youtube.com/watch?v=07Ien1qo_ql&t=51s.

memiliki relevansi untuk zaman modern ini adalah konsep *khalwat dar anjuman*, salah satu prinsip dari sebelas prinsip yang menjadi landasan tarekat Naqshabandiyah. Mencari spiritualitas tidaklah semata-mata melalui jalan pertapaan, namun justru dengan berada di tengah-tengah khalayak. Keterlibatan sosial menjadi jalan tasawuf. Berbuat dengan semampunya untuk kemaslahatan manusia secara luas yang pada waktu yang sama menjaga hubungannya dengan Allah. Ilmu spiritual yang hakiki melazimkan seseorang terlibat aktif secara sosial untuk menggapai berkah dari ilmu tersebut. Terlebih dalam konteks global sekarang ini, umat dihadapkan kepada berbagai tantangan dari budaya-budaya luar sehingga diperlukan penguatan secara sosial dan politik untuk menjawab tantangan-tantangan tersebut. Lebih dari hal ini, ajaran tasawuf pastinya masih memiliki mutiara-mutiara yang perlu kembali digali dan dikaji untuk dapat menawarkan solusi bagi berbagai permasalahan kehidupan zaman modern.[]

Daftar Pustaka

- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992)
- Buehler, Arthur F. *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, (Columbia: University of South Carolina Press, 1998)
- Cambridge Muslim College, *Shaykh Abdal Hakim Murad - Riding the Tiger of Modernity* (2016), https://www.youtube.com/watch?v=07Ien1qo_qI&t=51s.
- Dahman, Muhammad Basim. *Dalil al-Mursyidîn fi Taslîk al-Sâlikîn*, 3rd Edition (2014). Buku dalam bentuk Pdf dapat diunduh di http://www.alsoufy.com/upload/files/books/dalil_almorshedin%20.pdf
- Fleet, Kate. et al. *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 4, (Leiden: E. J. Brill, 1997)
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 2, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah)
- Hamburg, Gary., Thomas Sanders, and Ernest Tucker. *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative Visions of the Conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830-1859*, (London: Routledge, 2004)

- Al-Khani, Abdul Majid Muhammad. *Al-Kawâkib al-Durriyyah 'alâ al-Ḥadâiq al-Wardiyyah fî Ajillâ` al-Sâdah al-Naqsybandiyyah*, (Beirut: Dâr al-Beirutî, 1996)
- Lings, Martin. "What is Sufism?", *Journal of the American Oriental Society*, 3rd Edition, (Lahore: Suhail Academy, 2005)
- Al-Maltawi, Hasan Kamil. *Al-Shûfiyyah fî Ilhâmihim*, 1st Edition, (Cairo: al-Majlis al-A'lâ li al-Syu`ûn al-Islâmiyyah, 1999)
- Al-Nablusi, Abdul Ghani. *Miftâḥ al-Ma'iyah fî Dustûr al-Tharîqah al-Naqsybandiyyah*, (T.K: al-Dâr al-Judîyyah, 2008)
- Paul, Jurgen. 'The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat', in *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban*, ed. by Nile Green, (California: University of California Press, 2017)
- Shah, Idries. *The Way of the Sufi*, (London: ISF Publishing, 2015)
- Al-Sirhindi, Ahmad. *Maktûbat al-Imâm al-Rabbâni*, (Istanbul: Maktabah al-Ḥaqîqah, 2002)
- Al-Suhrawardi, Syihab al-Din Abu Hafs Umar. '*Awârif al-'Awârif*, Vol. 2, (Kairo: Dâr al-Mâ'arif, 2000)
- Sukring, et al. 'The Crisis on Modern Human Spirituality Islam Institute of Alaudin Kendari, Southeast Sulawesi', *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 6, No. 9 (2016)
- Swedberg, Richard., Ola Agevall. *The Max Weber Dictionary*, 2nd Edition, (California: Stanford University Press, 2016)
- Voll, John O. 'Contemporary Sufism and Current Social Theory', in *Sufism and The "Modern" in Islam*, ed. by Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, (London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2007)
- Weismann, Itzhak. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, (London: Routledge, 2007)
- Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud. *Asâs al-Balâghah*, Vol. 1, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998)