

SUFISME KH. ASRORI AL ISHAQI SEBAGAI LEGITIMASI DAN SIGNIFIKANSI TASAWUF URBAN

Rosidi

Institut Al Fithrah Surabaya, Indonesia

Email: rasyid111@gmail.com

Corresponding Author: Rosidi

Abstrak: Manusia nestapa adalah narasi yang tidak terbantahkan dalam kehidupan di era modern. Akibatnya manusia menjadi terasing atas antropologis sosialnya. Di tengah narasi yang demikian, hadir pasar spiritualitas yang dijual bebas dengan menjanjikan pil penyembuhan. Beragam pil itu mengatasnamakan ajaran tasawuf seperti riset Julia D Howell tentang tasawuf masyarakat kota. Ia tidak mampu membedakan secara tegas antara tasawuf dan gairah keagamaan yang tidak memiliki akar pada ajaran tasawuf. Kegagalan ini yang menjadi pemantik untuk merespon dengan menghadirkan spiritual melalui para guru sufi, yakni KH Asrori Al Ishaqi Surabaya dengan TQN-nya. Fenomena terakhir inilah yang sebenarnya paling tepat disebut sebagai tasawuf urban. Yang menjadi pertanyaan adalah, bagaimana legitimasi dan signifikansi sufisme Asrori Al Ishaqi di masyarakat perkotaan? Melengkapi objek kajian ini pendekatan yang digunakan adalah strukturasi Anthony Giddens. Melalui analisis ini dimungkinkan mengetahui kreatifitas dan tindakan KH. Asrori Al Ishaqi sebagai agen sekaligus struktur untuk membentuk praktik spiritual masyarakat perkotaan di Surabaya. Adapun hasil dari penelitian ini, legitimasi dan signifikansinya menunjukkan pelaksanaan ritual sufistiknya memperhatikan kebutuhan dan kenyamanan jama'ahnya. Ia merupakan agen transformasi dalam membawa tradisi sufisme ke dalam konteks urban, tetapi juga sebagai pemimpin yang adaptif dan inovatif dalam menyesuaikan praktik keagamaan dengan tuntutan zaman.

Kata kunci: Tasawuf, Tarekat, Tasawuf Urban, dan KH. Asrori Al Ishaqi.

LATAR BELAKANG

Salah satu penanda diakhir abad ke 20 adalah munculnya *spiritual revival* dunia Barat maupun dunia Islam.¹ Spiritualitas ditandai maraknya gerakan fundamentalis maupun keruhanian. Di Islam artikulasi yang terakhir kerap disepadankan dengan gerakan sufisme dan tarekat (*conventional sufism*).² Hal serupa artikulasi tersebut terjadi ketika memotret urban sufisme di Indonesia, seperti tulisan J. D. Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival”³ dan J. Millie, “Contemporary Urban Sufism in Java: The Sovereign Muslim and the Quest for Spiritual Freedom.”⁴ Sebagai sebagian dari kebangkitan spritualitas, yakni sebagai fenomena tasawuf sebenarnya tidak bisa dikatakan sebagai praktik bertasawuf. Sebab, terminologi yang digunakan terlalu menyederhanakan kultur dan esensi tasawuf yang sangat dalam. Sisi lain, bicara tasawuf tidak lepas dan erat dengan praktik-ptaktik transmisi sebagai pendasaran atas otentisitas tasawuf itu sendiri.

Sebagaimana dilansir dari Seyyed Hossein Nasr, manusia modern telah dilanda kehampaan spiritual akibat pusaran kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi dan filsafat rasionalisme sejak abad 18.⁵ Manusia yang demikian disebut Karl Marx sebagai alienasi (*alienation*), yaitu kondisi di mana manusia merasa asing dari dirinya sendiri karena dominasi teknologi sekaligus tercipta masyarakat abstrak (*the abstrack society*). Sebuah kehidupan yang digerakkan oleh mesin, akibatnya manusia bersifat pasif dan merasa kerdil.⁶ Melengkapi Mark, Lavine menyebut, alienasi terjadi dalam empat model: manusia diasingkan

¹Ruslani (ed.), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat* (Yogyakarta: Qalam, 2000), vi.

² Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural; Fenomena Shalawat Wahidiyah* (Surabaya: Imtiyaz, 2015), 3.

³ J. D.Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival”, *The Journal of Asian Studies*, 60 Vol. 3, (2001), 701-729.

⁴ J. Millie, “Contemporary Urban Sufism in Java: The Sovereign Muslim and the Quest for Spiritual Freedom”. *Journal of Sufi Studies*, 9. Vol. 1-2 (2020), 69-97.

⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, Terj. Abdul Hadi W. M. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 198.

⁶ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosiologi Postmodern*, terj. Nurhadi, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), 555-557.

dari hasil pekerjaannya, kegiatan produksi, sifat sosialnya dan rekan-rekannya.⁷

Ditengah-tengah selip persepsi tentang tasawuf dan kegagalan manusia modern adalah menjadi keniscayaan menghadirkan tasawuf secara genuine, yakni mendedahkan sosok mursyid Thariqah Qadiriyyah wa Naqsabandiyah (TQN), KH. Asrory al-Ishaqi sebagai lokus kajian dalam tulisan ini. Melengkapi objek kajian di atas, pendekatan yang digunakan adalah strukturasi Anthony Giddens. Dalam pendekatan strukturasi ini terdapat konsep utama yang digunakan untuk menganalisis fenomena tasawuf perkotaan KH. Asrory Al-Ishaqi, yaitu agen⁸ dan struktur⁹ dan dualitas struktur (*duality of structure*).¹⁰

SUFISME KH. ASRORI AL ISHAQI: BENTENG TRANSMISI SPIRITUALITAS PERKOTAAN

Di tengah problematika kehidupan manusia di perkotaan, kebutuhan spritualitas menjadi sangat dibutuhkan. Menurut Abdul Kadir Riyadi, tasawuf memiliki dua keunggulan sekaligus, yaitu sisi spiritualitas dan sisi ilmiah. Menurut Abdul Kadir Riyadi, spiritualitas tasawuf mampu mengisi ruang kosong yang dirasakan oleh manusia modern jenuh dan monoton dalam hidupnya akibat terjajah cara hidup yang materialistik, mekanistik dan nihilistik. Kondisi seperti ini diilustrasikan oleh Nasr dengan istilah “titik nestapa”. Situasi ini membuat manusia merasakan kerinduan akan nilai-nilai ketuhanan, dan nilai-nilai yang dapat menuntun mereka kepada fitrahnya. Sedangkan sebagai ilmu, tasawuf dapat berbicara kepada kaum cerdas cendekia dan menjawab dahaga intelektual yang mereka rasakan.¹¹

Sementara itu, Komarudin Hidayat mengemukakan ada empat alasan mengapa sufisme semakin berkembang di kota-kota di Indonesia. *Pertama*, sufisme dianggap oleh masyarakat perkotaan

⁷ T. Z. Lavine, *Konflik Kelas dan Orang yang Terasing* (Jogjakarta: Jendela, 2003), 12-14.

⁸ Agen di maksud adalah dimana tindakan-tindakannya tidak lepas dari struktur. Lihat Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley: University of California Press, 1984), 219.

⁹ Memusatkan perhatiannya pada kesaling ketergantungan antara struktur dan tindakan. Ia merupakan saran bagi tindakan, namun pada saat yang sama struktur hanya bisa diproduksi di dalam dan melalui tindakan. Lihat Ibid. 25.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf* (Bandung: Mizan, 2016), 6.

sebagai sarana pencarian makna hidup; *Kedua*, sufisme menjadi sarana pergulatan dan pencerahan intelektual; *Ketiga*, sufisme dianggap sebagai sarana terapi psikologis; *Keempat*, adalah sarana untuk mengikuti *trend* dan perkembangan wacana keagamaan.¹²

Julia Day Howell pada tahun 2003 memperkenalkan istilah *Urban Sufism* untuk *trend* baru tasawuf di perkotaan ini. Istilah ini dipergunakannya pada kajian antropologi tentang sufisme yang marak di kota-kota besar di Indonesia. Terminologi ini memantik diskursus, sebab Howell dianggap terlalu menyederhanakan kultur dan esensi tasawuf yang sangat dalam. Sebagai seorang *outsider* Howell memang hanya memandang gairah keagamaan di perkotaan ini sebagai sebuah gejala sosiologis yang dialami oleh masyarakat kelas menengah. Howell dianggap mengartikan tasawuf sebagai kepatuhan (*piety*) semata, sehingga aktifitas-aktifitas keagamaan yang mengandung unsur kepatuhan ia sebut sebagai tasawuf. Bahkan, jika definisinya diaplikasikan lebih luas, padepokan spiritual yang tidak berakar pada Islam-pun bisa masuk ke dalam kategori tasawuf.¹³

Menurut para pengamat, *Urban Sufism* dikelompokkan menjadi empat macam. *Pertama*, *Urban Sufism* yang terlembagakan; *Kedua*, *Urban Sufism* yang lebih menekankan kepada zikir dan do'a; *Ketiga*, *Urban Sufism* yang ada korelasi dengan aliran tarekat tertentu; *Keempat*, *Urban Sufism* dengan jalan spiritual yang eklektis berupa pelatihan spiritual dan meditasi.¹⁴

Namun demikian tidak sedikit pula masyarakat perkotaan yang memiliki kesadaran spiritual yang akhirnya berlabuh dalam tarekat dan mengikuti pengajian-pengajian para guru sufi. Hal ini menunjukkan bahwa tarekat ternyata masih diminati oleh masyarakat Indonesia dan menjadi alternatif.¹⁵ Menurut Jhon O. Voll, *Urban Sufism* memang tidak bisa dipahami bahwa telah terjadi pergeseran tarekat konvensional, sebab realitasnya tarekat tetap berkembang di tengah

¹² M. Misbah, "Fenomena Urban Spiritualitas: Solusi atas Kegersangan Spiritualitas Masyarakat Kota", *Komunika*, Vol. 5, No. 1, Januari-Juni 2011, 140.

¹³ Abdul Kadir Riyadi, *Tasawuf Urban: Antara Fenomena Religi dan Gairah Keagamaan*, Orasi Ilmiah disampaikan dalam Rangka Wisuda Program Sarjana STAI Al-Fithrah Surabaya (Surabaya: STAI al-Fithrah Press, 2012), 5.

¹⁴ M. Misbah, "Fenomena Urban Spiritualitas", 141-142.

¹⁵ Julia Day Howel, *Sufism and The Indonesian Islamic Revival*, 729.

hiruk pikuk modernitas.¹⁶ Fenomena inilah yang sebenarnya paling tepat disebut sebagai tasawuf karena tarekat-tarekat ini secara konvensional, sejarah, muatan dan ajaran memenuhi semua syarat untuk disebut sebagai tasawuf.¹⁷

Menurut Sri Mulyati, saat ini terdapat delapan tarekat yang masih eksis di Indonesia, yaitu tarekat *Qa>diriyah*, tarekat *Sba>dbiliyah*, tarekat *Naqshabandiyah*, tarekat *Khalwatiyah*, tarekat *Sbat{t{a>riyah*, tarekat *Samma>niyah*, tarekat *Tija>niyah* dan tarekat *al-Qa>diriyah wa al-Naqshabandiyah*.¹⁸ Diperkirakan tarekat *al-Qa>diriyah wa al-Naqshabandiyah* adalah tarekat yang saat ini paling banyak pengikutnya, bahkan grafik pengikutnya terus bertambah.¹⁹ Hal ini dimungkinkan karena para murshid dalam tarekat ini mengadakan pembaruan dalam ritualnya sehingga selalu sesuai dengan perkembangan zaman. Menurut Martin, sejarah mencatat bahwa tarekat *al-Qa>diriyah wa al-Naqshabandiyah* adalah tarekat yang bersifat aktivis dan mengakomodir perubahan jaman dibandingkan dengan semua tarekat yang tersebar di Indonesia,²⁰ sehingga sangat memungkinkan hal ini menjadi sebab tarekat *al-Qa>diriyah wa al-Naqshabandiyah* lebih terkenal dan lebih banyak pengikutnya.

Adalah tarekat *al-Qa>diriyah wa al-Naqshabandiyah* yang yang berpusat di Kedinding Lor, Kecamatan Kenjeran, Surabaya yang pengikutnya terus bertambah dengan murshidnya, KH. Ahmad Asrori al-Ishaqy yang meneruskan murshid esebelumnya sebelumnya yang tidak lain adalah ayahandanya, yakni KH. Muhammad Usman al-Ishaqi.

Kunci sufisme KH. Asrori Al Ishaqi terus bertahan dan berkembang karena aktornya, yakni KH. Asrori Al Ishaqi sebagai agen mampu melakukan penyesuaian dengan perkembangan jaman baik sisi organisasi maupun ritual. Lebih jauh, sufisme dan tarekatnya KH. Asrori Al Ishaqi merupakan benteng transmisi yang berpusat di kota

¹⁶ Julia Day Howell, Martin van Bruinessen, *Sufism and The Modern in Islam* (New York: I.B.Tauris, 2007), 297.

¹⁷ Abdul Kadir Riyadi, *Tasawuf Urban: Antara Fenomena Religi dan Gairah Keagamaan*, Orasi Ilmiah disampaikan dalam Rangka Wisuda Program Sarjana STAI Al-Fithrah Surabaya (Surabaya: STAI al-Fithrah Press, 2012), 5-7.

¹⁸ Sri Mulyati (et. al.), *Mengenai dan Memahami*, 26.

¹⁹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 141.

²⁰ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 267-268.

metropolitan Surabaya, bahkan berkembang ke kota-kota lain di seluruh Indonesia dan luar negeri, bisa dikategorikan sebagai tarekat urban. Sufisme KH. Asrori Al Ishaqi tersebut sekaligus menjadi antitesis atas terminologi urban sufisme maupun praktik spiritual yang disepadankan dengan sufisme.

LEGITIMASI DAN SIGNIFIKANSI KH. ASRORI: SOSOK ADAPTIF DAN TRANSFORMATIF

Membicarakan KH. Asrori Al Ishaqi dalam diskursus sufistik adalah keniscayaan. Tersebab bagaimanapun ia adalah sosok pelaku tasawuf dengan kedudukan sebagai murshid TQN al-Oesmaniyah, bahkan beberapa kalangan menyakini KH. Asrori Al Ishaqi menduduki khalifah kesufian di Asia Tenggara. Dengan kapasitas yang demikian itu adalah wajar jika kemudian KH. Asrori Al Ishaqi memiliki ratusan ribu pengikut yang tersebar di Indonesia maupun luar negeri.

Dalam konteks sebagai pengikut, KH. Asrori Al Ishaqi merepresentasikan ke dalam tiga kelompok, yaitu murid, *muhibbin* dan jama'ah al-Khidmah. Pembagian ini merupakan kontekstualisasi yang dilakukan oleh KH. Asrori Al Ishaqi. Sebagaimana diketahui, secara umum dalam tradisi tasawuf seorang pengikut kepada murshid haruslah ber-*bay'at*. Akan tetapi tidak demikian yang terjadi pada pengikut KH. Asrori Al Ishaqi, hal tersebut lantaran dimungkinkan tidak merasa takut atau gamang untuk mengikuti Kyai Asrori, sehingga terdapat opsi memilih sebagai pengikutnya tanpa harus ber-*bay'at* dengan menempati sebagai *muhibbin* maupun jama'ah al-Khidmah. Meski demikian, kedua opsi tersebut terbilang aktif mengikuti ritual TQN al-Oesmaniyah bahkan baik *muhibbin* maupun jama'ah al-Khidmah pada akhirnya yang paling antusias mengikuti *bay'at* saat terdapat jadwal *bay'at*. Teoritis agen dalam strukturasi Giddens adalah berkenaan dengan kekuasaan. Adapun kekuasaan di maksud berada di antara signifikasi dan legitimasi.²¹ Kekuasaan dalam komunikasi mempunyai beberapa definitif. *Pertama*, kekuasaan adalah integral dari interaksi sosial. *Kedua*, kekuasaan merupakan hal yang penting yang terdapat dalam diri manusia. *Ketiga*, kekuasaan bagian konsep relational antara otonomi dan ketergantungan. *Keempat*,

²¹ Ibid., 14.

kekuasaan bersifat membatasi sekaligus memberi kebebasan. *Kelima*, kekuasaan sebagai proses.²²

Dalam kaitannya sebagai murshid, KH. Asrori Al Ishaqi berperan sebagai agen yang memiliki kekuasaan dan berimplikasi pada legitimasi. Jika merujuk pada pelaksanaan ritual tarekat para *murshid* sebelumnya di mana ritual khusus di selenggarakan di *ḡawiyah-ḡawiyah* khusus milik jama'ah atau imam *kehususi*, maka KH. Asrori Al Ishaqi sebaliknya menginstruksikan kegiatan khusus dipindahkan ke masjid *Jami'* baik masjid *Jami'* desa, kecamatan maupun kabupaten/kota.²³ Adapun signifikansi dari legitimasi tersebut agar pemindahan kegiatan *kehususi* menjadi majlis inklusif dan terbuka bagi siapapun. Signifikansi lainnya adalah agar majlis *kehususi* berjalan istiqamah sampai kapanpun, tidak dibatasi oleh pemilik *ḡawiyah*, pengasuh pesantren atau ta'mir masjid.²⁴

Konsep kekuasaan yang diterapkan juga berimplikasi pada legitimasi yang dibuat. Hal tersebut tentu menuntut dibuat aturan normatif pelaksanaan khusus di masjid *Jami'* harus mendapat persetujuan tertulis dari ta'mir masjid yang berisi keterangan bahwa siapapun tidak boleh merubah keputusan tersebut. Sejak keluarnya instruksi ini, maka hampir tidak ada lagi khususi TQN al-Oesmaniyah yang berada di *ḡawiyah* atau di masjid milik pondok pesantren. Bahkan banyak khususi yang bertempat di masjid agung seperti di kota Kudus, Makassar, Semarang dan lain-lain. Di Jakarta dan Bandung *kehususi* di adakan di masjid Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), lembaga pemerintah non kementerian yang dikoordinasikan oleh Kementerian Negara Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi. Sedangkan di Gresik khususi diadakan di masjid PT. Petro Kimia.

Legitimasi yang berdampak selain pada norma juga menginisiasi struktur, dalam hal ini adalah inisiasi pendirian Perkumpulan Jamaah al Khidmah.²⁵ Jamaah al-Khidmah adalah kumpulan orang yang

²² Ida Bagus Wirawan, *Teori-teori Sosial dalam Tiga Paradigma* (Jakarta: Kencana, 2012), 306-307.

²³ Wawancara dengan Ust. Syatori

²⁴ Ibid.

²⁵ Jama'ah al-Khidmah dideklarasikan dalam acara Halal bi Halal dan Sarasehan pada tanggal 23 Dhul Qa'dah 1426 H/25 Desember 2005 bertempat di Pondok Pesantren as-Salafi al-Fithrah, Semarang, Jawa Tengah. Dalam halal bi halal tersebut dihadiri oleh para pengikut tarekat *al-Qa'diriyah wa al-Naqshabandiyyah al-Uthmaniyyah* perwakilan dari seluruh Indonesia dan luar negeri, acara deklarasi ini juga dihadiri oleh pejabat pemerintah dari unsur TNI,

mengikuti kegiatan yang ditetapkan dan diamalkan oleh para guru tarekat atau para ulama salaf salih dan para pini sepuh pendahulu.²⁶

Dengan melihat struktur masyarakat perkotaan, sebagai agen, KH. Asrori Al Ishaqi terus mengembangkan ligetimasinya, jika semula instruksinya keluar dari *zawiyah* yang dipandang eksklusif bergerak menuju masjid, baik masjid desa, kecamatan, kabupaten atau kotamadya, selanjutnya KH. Asrori Al Ishaqi menginstruksikan agar majlis zikir diselenggarakan di tempat publik. Beranjak dari instruksi tersebut majlis-majlis zikir bergeser ke lapangan atau alun-alun desa, alun-alun kecamatan, halaman pendopo kantor kecamatan, halaman kantor kabupaten atau kotamadya, ke tempat publik lain yang sangat terbuka seperti di Tugu Pahlawan Surabaya dan di lapangan Karebosi, Makassar.

Interpretasi dari signifikan atas legitimasi tersebut menarik, sebab pemindahan lokasi dari dalam masjid ke luar bukan tanpa alasan, sebab setidaknya terdapat tiga signifikansi, *pertama*, agar kegiatan majlis zikir sebetuk *syiar* dan lebih bisa diketahui di masyarakat perkotaan, *kedua*, dapat lebih mudah dijangkau oleh transportasi umum sehingga jama'ah tidak kesulitan untuk hadir ke majlis-majlis tersebut, *ketiga*, agar pemerintah setempat baik desa, kecamatan, kabupaten, kota madya atau provinsi merasa memiliki acara tersebut sehingga merasa sebagai tuan rumah bukan sebagai tamu undangan.

Signifikansi lain yang dilakukan oleh KH. Asrori Al Ishaqi adalah pemilihan waktu pelaksanaan ritual zikir yang tepat untuk kalangan perkotaan, anak-anak muda yang masih sekolah atau kuliah dan para pekerja yang berkerja di sektor formal maupun non formal yang hari dan jam bekerjanya terikat waktu. Teks-teks dalam al-Qur'an, hadith dan *turath* tentang keutamaan hari atau waktu-waktu tertentu dikontekstualisasikan KH. Asrori Al Ishaqi sesuai dengan raung dan waktu kekinian.

Polri dan Sipil. Hadir juga beberapa rektor dan guru besar Perguruan Tinggi, diantaranya Prof. Dr. H. M. Nuh, DEA yang saat itu menjabat sebagai rector ITS, Prof. Dr. H. Rofiq Anwar, Rektor Unissula Semarang dan Dr. Aminuddin Sanwar, MM., dekan fakultas dakwah IAIN Wali Songo Semarang dan Habib Hasan Toha, ketua yayasan Unissula. Hasanuddin, "Wawancara", Surabaya, 6 Mei 2019.

²⁶ Ahmad Asrori Al Ishaqi, *Pedoman Kepemimpinan*, 47-48.

Dari kerangka ruang dan waktu di atas, tampak KH. Asrori Al Ishaqi sebagai agen, memiliki kemampuan komunikasi kekuasaan bergenre konsep relational (*power as relational concept, involving relations of otonomy and dependence*). Artinya, kekuasaan yang diperoleh melalui komunikasi tersebut bukan sekedar kapasitas tranformasi dirinya sebagai aktor untuk mencapai tujuan, melainkan juga konsep relational. Hal ini berarti, KH. Asrori Al Ishaqi dapat mempengaruhi mereka dalam menjalankan visi (keinginan) sufisme KH. Asrori Al Ishaqi yang hendak dicapainya. Upaya ini menjadi terbuka sehingga mandatnya berpeluang dilaksanakan pada akhir pekan diluar waktu-waktu ritual utama. Hal ini dimaksudkan agar ritual majlis zikir tersebut tidak mengganggu aktifitas di instansi atau lembaga tersebut sehingga tidak mengganggu produktifitas.

KESIMPULAN

KH. Asrori Al Ishaqi merupakan figur sentral dan dikenal sebagai murshid dari *TQN al-Oesmaniyah*. Ia memiliki pengikut yang tersebar luas di Indonesia dan luar negeri. Struktur pengikutnya terbagi menjadi murid, *muhibbin*, dan jama'ah al-Khidmah, hal tersebut menunjukkan fleksibilitas dalam pengikutan ritual tanpa perlu *bay'at* secara formal. Dalam sufismenya, ia mempertahankan trasn misi sufisme dari pendahulunya. Hal ini menjadi pembeda dengan spritualitas dalam urban sufisme selama ini. Sebagai agen dalam strukturasi, KH. Asrori Al Ishaqi dengan legitimasi dan signifikasinya mampu memberi pengaruh dalam menentukan ritual sufistik, seperti pemindahan majlis zikir ke tempat-tempat publik dari masjid-masjid. Hal ini memperluas partisipasi masyarakat, terutama di kalangan perkotaan, serta menunjukkan adaptabilitasnya dalam memadukan tradisi sufistik dengan konteks kehidupan urban modern. Pada sisi lain legitimasi kekuasaan diterapkan KH. Asrori Al Ishaqi menunjukkan bahwa kekuasaan tidak hanya sebagai kapasitas untuk mencapai tujuan pribadi, tetapi juga sebagai proses relasional yang melibatkan pengikutnya dan murshid. Ini tercermin dalam pendekatannya yang inklusif terhadap pelaksanaan ritual dan kegiatan sufistik di berbagai tempat dan waktu yang memperhatikan kebutuhan dan kenyamanan jama'ahnya.

Dengan demikian, KH. Asrori Al Ishaqi merupakan agen transformasi dalam membawa tradisi sufisme ke dalam konteks urban, tetapi juga sebagai pemimpin yang adaptif dan inovatif dalam

menyesuaikan praktik keagamaan dengan tuntutan zaman, menjadikannya sosok yang signifikan dalam perkembangan kehidupan keagamaan dan spiritualitas.

DAFTAR PUSTAKA

- Aqib, Kharisudin, *al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qa>diriyah wa Naqshabandiyyah* (Surabaya: Bina Ilmu, 2012), 157-162.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 267-268.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 141.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley: University of California Press, 1984), 219.
- J. D.Howell, "Sufism and the Indonesian Islamic Revival", *The Journal of Asian Studies*, 60 Vol. 3, (2001), 701-729.
- J. Millie, "Contemporary Urban Sufism in Java: The Sovereign Muslim and the Quest for Spiritual Freedom". *Journal of Sufi Studies*, 9. Vol. 1-2 (2020), 69-97.
- Lavine, T. Z., *Konflik Kelas dan Orang yang Terasing* (Jogjakarta: Jendela, 2003), 12-14.
- Lubis, Nur A. Fadhil, *Introductory Reading Islamic Studies* (Medan: IAIN Press Medan, 1998), 88-89.
- Misbah, M., "Fenomena Urban Spiritualitas: Solusi atas Kegersangan Spiritualitas Masyarakat Kota", *Komunika*, Vol. 5, No. 1, Januari-Juni 2011, 140.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, Terj. Abdul Hadi W. M. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 198.
- Rahman, Fazlur, *Islam* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1996), 156.
- Ritzer George, dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosiologi Postmodern*, terj. Nurhadi, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), 555-557.
- Riyadi, Abdul Kadir, *Arkeologi Tasawuf* (Bandung: Mizan, 2016), 6.
- Riyadi, Abdul Kadir, *Tasawuf Urban: Antara Fenomena Religi dan Gairah Keagamaan*, Orasi Ilmiah disampaikan dalam Rangka Wisuda Program Sarjana STAI Al-Fithrah Surabaya (Surabaya: STAI al-Fithrah Press, 2012), 5.

- Ruslani (ed.), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat* (Yogyakarta: Qalam, 2000), vi.
- Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural; Fenomena Shalawat Wabidiyah* (Surabaya: Imtiyaz, 2015), 3.
- Wirawan, Ida Bagus, *Teori-teori Sosial dalam Tiga Paradigma* (Jakarta: Kencana, 2012), 306-307.

Sumber Wawancara

- Hasanuddin, “*Wawancara*”, Surabaya, 6 Mei 2019.
- Muhammad Nawawi, *Wawancara*, Surabaya, 11 September 2019.
- Amin Wawa, *Wawancara*, Kediri, 11 September 2019.
- Deeda Nagara Anwar, *Wawancara*, Surabaya, 12 September 2019.
- Rico, *Wawancara*, Surabaya, 31 Juli 2019.
- Emil Sanif Tarigan, *Wawancara*, Jakarta, 17 Maret 2018.

