

**POLITIK DAN SENSIBILITAS TARIAN SUFI
DI INDONESIA:
KOMUNITAS, GENDER, DAN EKONOMI RITUAL**



Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh Gelar Doktor Program Studi Studi Islam

**YOGYAKARTA
2024**



PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Yusti Dwi Nurwendah

NIM : 21300011051

Jenjang : Doktor

menyatakan bahwa naskah disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika dikemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 24 Mei 2024

Saya yang menyatakan,



Yusti Dwi Nurwendah
NIM. 21300011051

PENGESAHAN

Judul Disertasi : POLITIK DAN SENSIBILITAS TARIAN SUFI DI INDONESIA: KOMUNITAS, GENDER, DAN EKONOMI RITUAL
Ditulis oleh : Yusti Dwi Nurwendah
NIM : 21300011051
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Islam Nusantara

Telah dapat diterima
Sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
Dalam Bidang Studi Islam

Yogyakarta, 12 Desember 2024



Prof. Noerhaldi, S.Ag., M.A., M.Phil., Ph.D.
NIP.: 197112071995031002

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS
ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENILAI DALAM
UJIAN TERTUTUP PADA TANGGAL 02 Agustus 2024, DAN
SETELAH MENDENGAR JAWABAN PROMOVENDUS ATAS
PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM
SIDANG UJIAN TERBUKA, MAKA KAMI MENYATAKAN,
PROMOVENDUS YUSTI DWI NURWENDAH, NOMOR INDUK:
21300011051 LAHIR DI PONOROGO TANGGAL 20 OKTOBER
1995,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

PUJIAN (CUM LAUDE)/SANGAT MEMUASKAN/MEMUASRAN**

KEPADА SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR STUDI ISLAM
KONSENTRASI ISLAM NUSANTARA DENGAN SEGALA HAK DAN
KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

***SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE-992**

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA, 12 DESEMBER 2024

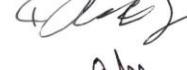
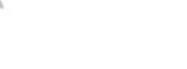


Prof. Noorhaidi, S.Ag., M.A., M.Phil., Ph.D.

NIP.: 197112071995031002

**** CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN**

**DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR**

Nama Promovendus	:	Yusti Dwi Nurwendah	(
NIM	:	21300011051	(
Judul Disertasi	:	POLITIK DAN SENSIBILITAS TARIAN SUFI DI INDONESIA: KOMUNITAS, GENDER, DAN EKONOMI RITUAL	(
Ketua Sidang	:	Prof. Noorhaidi, S.Ag., M.A., M.Phil., Ph.D.	(
Sekretaris Sidang	:	Dr. Nina Mariani Noor, S.S., M.A.	(
Anggota	:	1. Prof. Dr. Wening Udasmoro, S.S., M.Hum., DEA. (Promotor/Penguji) 2. Najib Kailani, S.Fil.I., M.A., Ph.D. (Promotor/Penguji) 3. Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A. (Penguji) 4. Prof. H. Ahmad Muttaqin, S.Ag., M.Ag., M.A., Ph.D. (Penguji) 5. Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A. (Penguji) 6. Dr. Munirul Ichwan, Lc., M.A. (Penguji)	( ( (

Di Ujikan Di Yogyakarta Pada Hari Kamis Tanggal 12 Desember 2024

Tempat	:	Aula Lt. 1 Gd. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Waktu	:	Pukul 10.00 WIB. S.d. Selesai
Hasil / Nilai (IPK)	:	3,96
Predikat Kelulusan	:	Pujian (Cumlaude) / Sangat Memuaskan / Memuaskan



Dr. Nina Mariani Noor, S.S., M.A.

NIP.: 197412141999031002

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor I

Prof. Dr. Wening Udasmoro, S.S., M.Hum., DEA ()



Promotor II

Najib Kailani, S.Fil., MA., Ph.D. ()



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi yang berjudul:

POLITIK DAN SENSIBILITAS TARIAN SUFI DI INDONESIA: KOMUNITAS, GENDER, DAN EKONOMI RITUAL

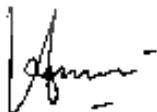
yang ditulis oleh :

Nama : Yusti Dwi Nurwendah, S.Pd. M.A.
NIM : 21300011051/S3
Program : Doktor

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
Yogyakarta, 1 September 2024
Promotor,



Prof. Dr. Wening Udasmoro, S.S., M.Hum., DEA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur PascasarjanaUIN
Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi yang berjudul:

POLITIK DAN SENSIBILITAS TARIAN SUFI DI INDONESIA: KOMUNITAS, GENDER, DAN EKONOMI RITUAL

yang ditulis oleh :

Nama : Yusti Dwi Nurwendah, S.Pd. M.A.
NIM : 21300011051/S3
Program : Doktor

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 1 September 2024
Co-Promotor,



Najib Kailani, M.A., Ph.D

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi yang berjudul:

POLITIK DAN SENSIBILITAS TARIAN SUFI DI INDONESIA: KOMUNITAS, GENDER, DAN EKONOMI RITUAL

yang ditulis oleh :

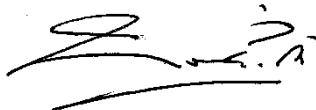
Nama : Yusti Dwi Nurwendah, S.Pd. M.A.
NIM : 21300011051/S3
Program : Doktor

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 18 September 2024
Pengaji,



Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur PascasarjanaUIN
Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi yang berjudul:

POLITIK DAN SENSIBILITAS TARIAN SUFI DI INDONESIA: KOMUNITAS, GENDER, DAN EKONOMI RITUAL

yang ditulis oleh :

Nama : Yusti Dwi Nurwendah, S.Pd. M.A.
NIM : 21300011051/S3
Program : Doktor

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
Yogyakarta, 25 September 2024
Pengudi,


Prof. Ahmad Muttaqin, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur PascasarjanaUIN
Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi yang berjudul:

POLITIK DAN SENSIBILITAS TARIAN SUFI DI INDONESIA: KOMUNITAS, GENDER, DAN EKONOMI RITUAL

yang ditulis oleh :

Nama : Yusti Dwi Nurwendah, S.Pd. M.A.
NIM : 21300011051/S3
Program : Doktor

saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 2 September 2024
Pengujian



Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A.

ABSTRAK

Disertasi ini mengkaji politik dan sensibilitas ritual tarian sufi yang melibatkan perkembangan komunitas, keterlibatan perempuan, dan komofidikasi agama di Indonesia. Studi ini mengambil kasus dua komunitas, yaitu komunitas Tari Sufi Nusantara dan komunitas Tari Sufi Mafia Sholawat sebagai dua komunitas yang berkembang secara pesat dalam satu dekade terakhir. Kedua komunitas tersebut dibentuk oleh dua aktor yang berbeda, namun dengan profesi yang sama yaitu sebagai pendakwah. Keduanya mempromosikan pertunjukan tarian sufi yang dikaitkan dengan ragam budaya populer dan menggunakan sebagai bagian fundamental dalam aktivitas dakwah mereka. Data disertasi ini dikumpulkan melalui pendekatan etnografi yang bersifat fenomenologis selama kurang lebih satu tahun dengan melibatkan dua belas informan yang mencakup enam informan kunci, tiga informan dari penari pemula, dan tiga informan umum dari audiens. Penelitian dilaksanakan di Ponorogo, Jawa Timur, dan kota-kota sekitarnya, serta di Semarang, Jawa Tengah.

Disertasi ini mempelajari bagaimana perkembangan tarian sufi di Indonesia dengan memberikan penekanan pada aspek politik dan aspek sensibilitas. Istilah politik dalam disertasi ini merujuk pada dua; pertama, politik yang bersifat sehari-hari (*everyday politic*), yang mengacu pada ragam taktik dan strategi yang digunakan para penari dalam menarik tarian sufi, dan kedua, politik praktis tarian sufi yang berhubungan dengan kepentingan dan elit politik. Sementara dalam konteks sensibilitas, disertasi ini menunjukkan bahwa praktik menari sufi melibatkan aspek penubuhan (*embodiment*), terutama dalam hal pengalaman kebangkitan kepekaan dan perasaan keagamaan. Studi ini melihat bahwa para penari sufi tidak hanya meletakkan praktik menari sufi dalam konteks ritual semata, akan tetapi juga dalam konteks yang lebih politis yang terkait dengan diseminasi tarian sufi, aspek gender yang melibatkan cara-cara perempuan penari mengklaim ruang publik, dan sisi ekonomi yang terkait dengan pengembangan diri dan komunitas.

Studi ini diletakkan dalam perdebatan akademik mengenai penubuhan (*embodiment*) yang topik utamanya bersinggungan dengan indera, emosi, dan afeksi, dan ekonomi ritual yang berkenaan dengan komodifikasi dan pengembangan diri etis. Dalam konteks disertasi ini, studi penubuhan (*embodiment*) telah dihubungkan untuk memahami praktik dan pengalaman pembentukan sensasi keagamaan bersama-sama dengan keterlibatan indera, terutama terkait gerak tubuh dan suara atau mendengarkan, serta pengaturan akan ruang dan waktu. Sementara itu, ekonomi ritual menghubungkan pertunjukan tarian sufi yang ditampilkan di ruang publik dan perjumpaannya dengan pasar Islam, komodifikasi, dan politik. Studi ini berargumen bahwa popularitas dan masifnya penyebaran tarian sufi di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari perjumpaan antara politik, budaya populer, dan keterlibatan perempuan di ruang publik. Keterlibatan ritual tarian sufi di ruang publik juga telah menandai signifikansi ruang dalam konteks melahirkan perasaan keagamaan yang mendorong berlakunya tubuh yang afeksi. Alih-alih mengamini gerak tubuh dan suara (dan mendengarkan) sebagai satu-satunya yang mendorong bangkitnya kepekaan keagamaan, studi ini menunjukkan serangkaian penyeserangan dalam bentuk pengondisian kesalehan yang terus menerus dalam proses saling mempengaruhi bersamaan dengan produksi ruang. Pada akhirnya, argumen utama dalam penelitian ini menunjukkan bahwa tarian sufi sebagai bagian dari pertunjukan ritual tidak dapat dilihat semata-mata sebagai komodifikasi yang bersifat komersialisasi, melainkan bahwa dalam proses ritual juga menghasilkan pengalaman sensibilitas dan kesalehan.

Kata Kunci: tarian sufi, politik, sensibilitas, ritual, penubuhan (*embodiment*), gender, ekonomi ritual.

ABSTRACT

This dissertation examines the politics and ritual sensibilities of Sufi dance, focusing on community development, women's involvement, and the commodification of religion in Indonesia. The study centers on two communities: the Nusantara Sufi Dance Community and the Mafia Sholawat Sufi Dance Community, both of which have experienced rapid growth over the past decade. Although founded by two different actors, each of these communities was established by preachers who share a common profession. Both promote Sufi dance performances associated with popular culture, integrating these performances as a fundamental part of their religious outreach. Data for this dissertation were gathered through a phenomenological ethnographic approach over approximately one year, involving twelve informants, including six key informants, three beginner dancers, and three general audience members. The research was conducted in Ponorogo, East Java, its surrounding cities, and Semarang, Central Java.

The dissertation explores the development of Sufi dance in Indonesia, emphasizing its political and sensibility dimensions. Here, "politics" refers to two aspects: first, everyday politics, which involves the diverse tactics and strategies dancers use to perform Sufi dance, and second, practical politics, which pertains to interests and connections with political elites. From a sensibility perspective, this dissertation reveals that Sufi dance practice embodies the experience of heightened religious sensitivity and sentiment. The study finds that Sufi dancers situate their practice not only within a ritual framework but also within a broader political context encompassing the dissemination of Sufi dance, gender aspects highlighting how female dancers claim public space, and economic dimensions related to self and community development.

This study is positioned within academic debates on embodiment, focusing on themes of sensation, emotion, and affect, as well as on ritual economy involving commodification and ethical self-

development. In this dissertation, embodiment studies are linked to understanding the practice and experience of forming religious sensations through sensory engagement, particularly through bodily movements, sounds, and listening, as well as spatial and temporal arrangements. Additionally, ritual economy connects public performances of Sufi dance to encounters with the Islamic market, commodification, and politics. The study argues that the popularity and extensive spread of Sufi dance in Indonesia are closely tied to intersections of politics, popular culture, and women's participation in public spaces. The presence of Sufi dance rituals in public spaces signifies the importance of space in cultivating religious feelings that activate affective bodies. Rather than merely focusing on bodily movement and sound (and listening) as primary drivers of religious sensitivity, this study shows a series of alignments in the form of continuous conditioning of piety within an interactive process that co-produces space. Ultimately, the main argument of this research asserts that Sufi dance, as part of ritual performance, should not be viewed solely as a form of commercial commodification but as a ritual process that also generates experiences of sensibility and piety.

Keywords: Sufi dance, politics, sensibility, ritual, embodiment, gender, ritual economy



مستخلص البحث

تتناول هذه الأطروحة السياسة والحساسية المرتبطة بطقوس الرقص الصوفي التي تنطوي على تنمية المجتمع ومشاركة المرأة والتسلیع الديني في إندونيسيا. تدرس هذه الدراسة حالة مجتمعين، وهما مجتمع نوسانتارا للرقص الصوفي ومجتمع مافيا صلوات للرقص الصوفي كمجتمعين تطروا بسرعة في العقد الأخير. وقد تشكل كلا المجتمعين على يد فاعلين مختلفين، ولكنهما يعملان في نفس المهنة، وهي الدعاء. وهما يروجان لعروض الرقص الصوفي الذي يرتبط بالثقافات الشعبية المختلفة ويستخدمانها كجزء أساسي من أنشطتهم الدعوية. تم جمع بيانات البحث من خلال منهج إثنوغرافي ظاهري لمدة عام تقريباً بمشاركة اثني عشر مخبراً، وهم ستة مخبرين رئисين، وثلاثة مخبرين من الراقصين المبتدئين، وثلاثة مخبرين عاملين من الجمهور. أُجري البحث في فونوروغو بجاوى الشرقية والمدن المحيطة بها، وكذلك في سيمارانغ بجاوى الوسطى.

تدرس هذه الأطروحة تطور الرقص الصوفي في إندونيسيا من خلال التركيز على الجوانب السياسية والحساسية. ويشير مصطلح السياسة في الأطروحة إلى جانبين؛ أولاً، السياسة اليومية التي تشير إلى التكتيكات والاستراتيجيات المتنوعة التي يستخدمها الراقصون في ممارسة الرقص الصوفي، وثانياً، السياسة العملية للرقص الصوفي المتعلقة بالصالح السياسي والانتخاب. أما فيما يتعلق بسياق الإحساس، فإن هذه الأطروحة تظهر أن ممارسة الرقص الصوفي تنطوي على جوانب تحسيدية، وخاصة فيما يتعلق بتجربة إيقاظ الأحساس والمشاعر الدينية. وترى هذه الدراسة أن الراقصين الصوفيين يضعون ممارسة الرقص الصوفي ليس فقط في سياق طقس، بل أيضاً في سياق سياسي مرتبط بشكل وثيق بنشر الرقص الصوفي، والجانب

الجنساني الذي يتضمن الطرق التي تطالب بها الراقصات بالمساحة العامة، والجانب الاقتصادي المتعلق بالتنمية الذاتية والمجتمعية.

تأتي هذه الدراسة في إطار المناقشات الأكاديمية حول التجسيد، والتي تتقاطع موضوعاتها الرئيسية مع الحواس والعواطف والتأثير والاقتصاد الطقسي الذي يتعامل مع التسليع والتطوير الذاتي الأخلاقي. في سياق هذه الأطروحة، تم ربط دراسة التجسيد بفهم ممارسة وتجربة إدراك الإحساس الديني من خلال إشراك الحواس، وخاصة فيما يتعلق بحركات الجسم، أو الصوت أو السمع، فضلاً تنظيم الزمان والمكان. وفي الوقت نفسه، يربط الاقتصاد الطقسي بين عروض الرقص الصوفي التي تقدم في الأماكن العامة ولقاءاتها بالسوق الإسلامية، والتسليع، والسياسة. تدعى هذه الدراسة أن شعبية الرقص الصوفي وانتشاره الهائل في إندونيسيا لا يمكن فصلهما عن اللقاء بين السياسة والثقافة الشعبية ومشاركة المرأة في الأماكن العامة. كما أبرز الخرط طقوس الرقص الصوفي في الفضاء العام أهمية الفضاء في سياق توليد المشاعر الدينية التي تشجع على تنشيط الأجسام العاطفية. وبدلاً من الاتفاق على أن حركات الجسم والصوت والاستماع وحدهما تشجع على إيقاظ المشاعر الدينية، تُظهر هذه الدراسة سلسلة من التوافقات في شكل تكيف مستمر للتقوى في عملية تأثير متبادل جنباً إلى جنب مع إنتاج الفضاء. وفي نهاية المطاف، تظهر الحجة الرئيسية لهذا البحث أن الرقص الصوفي كجزء من الأداء الطقسي لا يمكن اعتباره مجرد تسليع تجاري، بل إن العملية الطقسية تنتج أيضاً تجربة من الإحساس والتقوى.

الكلمات المفتاحية : الرقص الصوفي، السياسة، الإحساس، الطقوس، التجسيد، الجندر، الاقتصاد الطقسي.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543.b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	B	Be
ت	Tā'	T	Te
ث	Śā'	ś	es (dengan titik atas)
ج	Jīm	J	Je
ح	Hā'	h	ha (dengan titik bawah)
خ	Khā'	Kh	ka dan ha
د	Dāl	D	De
ذ	Žāl	Ž	zet (dengan titik atas)
ر	Rā'	R	Er
ز	Zā'	Z	Zet
س	Sīn	S	Es
ش	Syīn	Sy	es dan ye
ص	Sād	s	es (dengan titik bawah)
ض	Dād	d	de (dengan titik bawah)
ط	Tā'	ṭ	te (dengan titik bawah)
ظ	Zā'	ẓ	zet (dengan titik bawah)
ع	‘Ain	‘	Apostrof terbalik
غ	Ghain	Gh	Ge
ف	Fā'	F	Ef
ق	Qāf	Q	Qi
ك	Kāf	K	Ka
ل	Lām	L	El
م	Mīm	M	Em

ن	Nūn	N	En
و	Wāw	W	We
هـ	Hā’	H	Ha
ء	Hamzah	,	Apostrof
يـ	Yā’	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah Ditulis Rangkap

Kata Arab	Ditulis
مدة متعددة	<i>muddah muta ‘ddidah</i>
رجل متغنى متغير	<i>rajul mutafannin muta ‘ayyin</i>

C. Vokal Pendek

Harakah	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i>	A	من نصر وقتل	<i>man naṣar wa qatal</i>
<i>Kasrah</i>	I	كم من فئة	<i>kamm min fi’ah</i>
<i>Dammah</i>	U	سدس وخمس وثلاث	<i>sudus wa khumus wa šulus</i>

D. Vokal Panjang

Harakah	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i>	Ā	فتاح رزاق منان	<i>fattāḥ razzāq mannān</i>
<i>Kasrah</i>	Ī	مسكين وفقير	<i>miskīn wa faqīr</i>
<i>Dammah</i>	Ū	دحول وخروج	<i>dukhūl wa khurūj</i>

E. Huruf Diftong

Kasus	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i> bertemu wāw mati	Aw	مولود	<i>Maulūd</i>
<i>Fathah</i> bertemu yā’ mati	Ai	مهيمن	<i>Muhamīn</i>

F. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata

Kata Arab	Ditulis
أأنتم	<i>a’antum</i>
أعدت للكافرين	<i>u’iddat li alkāfirīn</i>
لئن شكرتم	<i>la ’in syakartum</i>
إعنة الطالبيين	<i>i ’ānah at-ṭālibīn</i>

G. Huruf Ta' *Tā' Marbūtah*

1. Bila dimatikan, ditulis dengan huruf “h”.

Kata Arab	Ditulis
زوجة جزيلة	<i>zaujah jazīlah</i>
جزية محدّدة	<i>jizyah muhaddadah</i>

Keterangan:

Ketentuan ini tidak berlaku terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap kedalam Bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali jika dikehendaki lafal aslinya.

Bila diikuti oleh kata sandang “al-” serta bacaan kedua itu terpisah, makaditulis dengan “h”.

Kata Arab	Ditulis
تمكّلة المجموّع	<i>takmilah al-majmū‘</i>
حلاوة المحبّة	<i>halāwah al-maḥabbah</i>

2. Bila *tā' marbūtah* hidup atau dengan *harakah* (*fathah*, *kasrah*, atau *dammah*), maka ditulis dengan “t” berikut huruf vokal yang relevan.

Kata Arab	Ditulis
زكاة الفطر	<i>zakātu al-fitrī</i>
إلى حضرة المصطفى	<i>ilā ḥaḍrati al-muṣṭafā</i>
جلالة العلماء	<i>jalālata al-‘ulamā‘</i>

H. Kata Sandang *alif* dan *lām* atau “al-”

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah*

Kata Arab	Ditulis
بحث المسائل	<i>baḥṣ al-masā‘il</i>
المحسوب للغزالي	<i>al-maḥṣūl li al-Ghazālī</i>

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf “l” (el)-nya.

Kata Arab	Ditulis
إعانة الطالبين	<i>i‘ānah at-ṭālibīn</i>
الرسالة الشافعية	<i>ar-risālah li asy-Syāfi‘ī</i>
شذرات الذهب	<i>syażarāt aż-żahab</i>

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi ilahi Robbul Izzati, Tuhan semesta alam yang maha Pengasih lagi maha Penyayang. Shalawat beserta salam senantiasa tercurah-limpahkan kepada semulia-mulia Rasul, baginda Nabi Muhammad SAW, keluarga, handai taulan, sahabat, beserta seluruh pengikut beliau hingga akhir zaman. Puji syukur tak hentinya saya panjatkan ke hadirat satu-satunya Rabb Sang Pemilik jagad raya dan isinya, yang berkat rahmat dan karunia-Nya, saya dapat menyelesaikan disertasi dengan judul Politik dan Sensibilitas Tarian Sufi di Indonesia: Komunitas, Gender, dan Ekonomi Ritual.

Disertasi ini ditulis berdasarkan keingintahuan saya tentang pengalaman mengesankan terkait perjalanan keterhubungan dengan Tuhan yang dilakukan dengan tarian berputar. Menyelami tarian tersebut secara mendalam mengantarkan saya untuk bertemu dengan orang-orang, pengalaman, dan ragam sudut pandang yang unik dan khas. Seluruhnya telah ditumpahruahkan dalam disertasi ini.

Proses penyusunan disertasi ini merupakan sebuah perjalanan panjang, yang seringkali keras, runyam, dan menjenuhkan. Ia adalah bentuk dari *jatuh dan bangun*, gagal dan bangkit, yang terus menerus. Untuk itu segala syukur saya panjatkan pada satu-satunya yang Maha menggenggam hati saya. Jika bukan karena kebaikan-Nya menuntun hati yang lemah dan kerdil ini, tidak akan cukup ada kekuatan bagi saya untuk menyelesaikannya di tengah hidup yang *morat-marit*. Oleh karena itu penyelesaiannya akan mustahil jika tanpa dukungan, bantuan, dorongan, bimbingan, dan sekaligus doa dari banyak sekali pihak. Namun demikian, meskipun disertasi ini merupakan hasil dari uluran tangan dari banyak pihak, namun seluruh kesalahan di dalamnya adalah tanggung jawab saya semata. Maka, melalui kesempatan ini saya menyampaikan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada pihak-pihak yang telah membantu, membimbing, dan berkontribusi di dalamnya.

Ibu dan bapak. Ibu dan bapak. Ibu dan bapak. Dua manusia paling sakti di muka bumi, yang meskipun tubuhnya lelah dan payah,

tapi senantiasa gigih menggendong anaknya yang masih “*ah entahlah*” ini dengan pelukan dan doa baik yang tidak hentinya dilangitkan. Teruntuk keduanya, disertasi ini saya persembahkan sepenuhnya.

Kementrian agama yang telah memfasilitasi bagi saya pendidikan tinggi melalui program beasiswa PMLD (Program Magister Lanjut Doktor) dan memberikan kesempatan untuk mengikuti program sandwich di ISEAS Singapore sebagai bagian dari program beasiswa.

Prof. Noorhaidi, M.A, M.Phil., Ph.D., selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan direktur ketika dimulainya Program Magister Lanjut Doktor yang juga menjadi inisiatör utama dari program PMLD.

Prof. Dr. Phil. Sahiron, M.A. Direktur Pascasarjana, Bapak Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D., Wakil Direktur Pascasarjana, dan Dr. Phil. Munirul Ikhwan, Lc., MA. beserta Dr. Nina Mariani Noor, SS., MA., Ketua dan Wakil Program Doktor, yang telah secara intens mengawal perjalanan kami dalam menyelesaikan studi dan menjalankan Program Magister Lanjut Doktor. Juga seluruh dosen dan karyawan di lingkungan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Prof. Dr. Wening Udasmoro, S.S., M.Hum., DEA., dan Bapak Najib Kailani, M.A., Ph.D., selaku promotor dan co-promotor, yang telah merelakan waktu dan tenaga yang berharga untuk membimbing dan mengarahkan penulisan disertasi ini. Saya juga tidak mungkin melupakan uluran tangan keduanya yang senantiasa memberikan pertolongan dengan telaten. Sesekali memberi cambukan, tapi lebih banyak perhatian. Juga segenap penguji, Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A., Prof. Ahmad Muttaqin, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D, dan Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A., yang telah dengan lapang memberikan masukan dan saran yang membangun demi perbaikan disertasi ini. Untuk itu, saya berterima kasih atas banyak pelajaran yang bermakna.

Suami tercinta, Aris Dwi Cahyono dan bayi tersayang, Sabda Sakti Pangeran, yang saya lahirkan tepat saat penggarapan disertasi ini. Terima kasih telah hidup di sisi saya. Menyelamatkan dan

menggenggam saya sepenuhnya meskipun saya banyak menggila. Sungguh, saya berterima kasih. Saya juga hendak memeluk *mbak* yang saya cintai, Jepri Nugrawiyati, dengan ribuan terima kasih, karena selalu siaga membopong saya dalam situasi gawat darurat. Semoga Tuhan melimpahkan atas kalian semua rahmat dan sehat.

Seluruh informan yang telah menyediakan waktu untuk membantu saya dengan hangat dan tulus.

Teman-teman PMLD, yang saya yakin semuanya sedang berjuang dengan cara dan tantangan masing-masing. Semoga Tuhan senantiasa menjaga dan memudahkan segala urusan kita.

Terakhir, saya memohon maaf atas ketidaksempurnaan penulisan disertasi ini. Bagaimanapun, saya tidak ingin mengecilkan upaya-upaya penyelesaian disertasi ini yang sungguh telah mengambil banyak hal dari saya, namun juga tak kalah memberi banyak hal lain bagi saya. Oleh karena itu, meskipun tidak akan sempurna, saya akan bergembira jika disertasi ini dapat memberikan sumbangsih wawasan dan berkontribusi dalam keilmuan, khususnya dalam bidang studi Islam dan mampu dimanfaatkan secara layak

Ponorogo, 23 Mei 2024


STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
Yusti Dwi Nurwendah

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME	iii
PENGESAHAN REKTOR	iv
YUDISIUM	v
DEWAN PENGUJI	vi
PENGESAHAN PROMOTOR	vii
NOTA DINAS	viii
ABSTRAK	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xix
KATA PENGANTAR	xxii
DAFTAR ISI	xxv
DAFTAR TABEL	xxviii
DAFTAR GAMBAR	xxix
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	17
C. Tujuan Penelitian	17
D. Kajian Pustaka	18
E. Kerangka Teori	26
1. Penubuhan, budaya mendengarkan, dan hubungan pengondisian	26
2. Ekonomi ritual: persimpangan antara tubuh dan budaya material	32
F. Metode Penelitian	39
G. Sistematika Penulisan	44
 BAB II SUFISME, TRADISI SUFISME, DAN PENYEBARANNYA DI INDONESIA	 47
A. Sufisme dan Kontribusinya pada Islam Indonesia	47

B.	Praktik Zikir dalam Musik dan Tarian sebagai Tradisi Sufisme	59
C.	Tari sufi: Keberlangsungan dan Perubahan	67
D.	Penyebaran Tarian Sufi di Indonesia	81
BAB III TARIAN SUFI DI INDONESIA: PERDEBATAN DAN PERKEMBANGAN KOMUNITAS		97
A.	Perdebatan Seputar Tarian Sufi dan Statusnya di Indonesia	97
B.	Guru Tari Sufi dan Aktivisme Komunitas Tari Sufi	108
1.	Budi Harjono dan Komunitas Tari Sufi Nusantara	109
2.	Ali Shodiqin dan Komunitas Tari Sufi Mafia Sholawat	119
3.	Media Sosial dan Persaudaraan Tari Sufi	132
BAB IV SENSIBILITAS TUBUH PENARI: GERAK TUBUH, SUARA, RUANG DAN WAKTU		139
A.	Pengalaman Tubuh Penari Sufi, Audiens, dan Peneliti.....	140
1.	Pengalaman Tubuh Penari Sufi	140
2.	Pengalaman Tubuh Audiens.....	147
3.	Pengalaman Kehilangan Waktu.....	158
4.	Pengalaman Peneliti dalam Latihan Menari Sufi.....	161
B.	Pengalaman Gerak Tubuh yang Berputar dan Ekstasi	168
C.	Suara Suci dalam Pertunjukan Ritual.....	175
D.	Tempat Suci dan Waktu	202
BAB V GENDER DAN RITUAL TARIAN SUFI: TUBUH RUMI PEREMPUAN DI RUANG PUBLIK.....		217
A.	Rumi Perempuan dalam Sejarah	220
B.	Rumi Perempuan di Panggung Nusantara.....	226

C. Tubuh Performatif Perempuan Penari Sufi	230
D. Perempuan Penari Sufi yang Terlatih dan Berpengalaman.....	237
1. Permulaan dan Perjalanan.....	238
2. Perjodohan dan Pernikahan	240
3. Disiplin dan Citra Sehari-hari.....	244
4. Perempuan dalam Ekstase dan Tangisan Saleh.....	247
BAB VI EKONOMI RITUAL TARIAN SUFI: ANTARA TUBUH DAN BUDAYA MATERIAL	257
A. Mengonsumsi Tarian Sufi, Mengonsumsi Kesalehan: Pasar Islam dan Transaksi Agama-Ekonomi	258
B. Kontestasi Ritual Tarian Sufi: Perebutan Otoritas dan Politik Praktis	268
C. Menjadi Tubuh Penari yang Makmur dan Saleh.....	283
BAB VII PENUTUP	289
A. Kesimpulan	289
B. Saran.....	296
DAFTAR PUSTAKA.....	299
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	321

DAFTAR TABEL

- Tabel 1.1 Identitas Informan yang terlibat dalam penelitian, 42
Tabel 2.1 Tabel struktur kepemimpinan Naqsybandi-Haqqani, 83



DAFTAR GAMBAR

- Gambar 2.1 Tarian Whirling Dervishe versi Mevlevi Turki, 73
- Gambar 2.2 Tarian Dhamāl dalam Festival Urs, Lal Syahbaz Qalandar, 77
- Gambar 2.3 Tarian Tanoura Mesir, 80
- Gambar 3.1 Para audiens saat diinstruksikan oleh Kiai Budi Harjono untuk bersholahat sembari mengayunkan tangan ke kanan dan ke kiri, sesekali ke depan dan ke belakang, 114
- Gambar 3.2 Para penari sufi (baik yang berpartisipasi menjadi penari maupun yang hanya berpartisipasi sebagai audiens dalam acara pengajian) setelah menghampiri Kiai Budi Harjono di panggung usai acara pengajian dengan memperagakan tangan yang dilipat ke dada sebagai simbol cinta khas Komunitas Tari Sufi Nusantara, 118
- Gambar 3.3 Gus Ali Gondrong saat memeragakan simbol tiga jari (salam metal) disertai dengan penjelasan makna berdasarkan interpretasinya kepada para jamaah, 126
- Gambar 3.4 Para Mafia Shalawat yang memenuhi alun-alun pada saat pengajian Gus Ali Gondrong dengan pakaian/kaos berwarna hitam, 127
- Gambar 3.5 Para Mafia Shalawat mengenakan pakaian/kaos berwarna hitam dan Gus Ali Gondrong sedang bersama-sama menyanyikan MARS Mafia Shalawat sambil mengayunkan kedua tangan dengan diiringi tarian sufi, 128
- Gambar 3.6 Beberapa unggahan dalam Facebook Komunitas Tari Sufi, 135
- Gambar 3.7 Unggahan cerita di whatsapp Kiai Budi, 156

- Gambar 3.8 Beberapa kolom komentar dalam Facebook Komunitas Tari Sufi, 136
- Gambar 4.1 Gambar gerakan kedua tangan menyilang ke bahu, 162
- Gambar 4.2 Gambar posisi kaki untuk persiapan sebelum melakukan putaran, 163
- Gambar 4.3 Gambar gerakan membuka tangan dengan telapak tangan kanan menghadap ke langit dan telapak kiri menghadap ke bumi, 164
- Gambar 4.4 Gambar gerakan jari tangan yang membentuk simbol cinta di depan dada, 164
- Gambar 4.5 Ilustrasi pandangan penari sufi yang bergerak cepat dalam tariannya, 174
- Gambar 4.6 Gus Ali sedang mengangkat sorban dengan tangan kanannya dan memejamkan mata, 184
- Gambar 4.7 Jamaah-jamaah Gus Ali yang mendengarkan pembacaan doa sambil mengangkat tangan, di mana sebagian memejamkan mata, dan lainnya berdoa sembari berseru, 185
- Gambar 4.8 Jamaah perempuan yang tampak sungguh-sungguh mendengarkan pembacaan doa-doa dari Gus Ali hingga tampak berteriak, 186
- Gambar 4.9 Jamaah mendengarkan Gus Ali sampai menangis, 186
- Gambar 4.10 Penari sufi berputar ketika Gus Ali membacakan doa-doa, 188
- Gambar 4.11 Jamaah-jamaah pengajian Gus Ali mengangkat tangan ke atas kepala sambil mendengarkan doa dan zikir yang dibacakan Gus Ali, 197
- Gambar 4.12 Jamaah-jamaah pengajian Gus Ali menggoyangkan tangan ke kanan dan ke kiri, 198

- Gambar 4.13 Gus Ali mengangkat tangan kanan ke arah langit, memejamkan mata, membacakan doa-doa, dan penari sufi terus menari, 199
- Gambar 6.1 Tarif penari sufi yang tersebar di beberapa sumber di internet, 265
- Gambar 6.2 Salah satu penari mempromosikan produk di media sosialnya, 266
- Gambar 6.3 Transaksi jual beli kostum di grup Tari Sufi Nusantara di media sosial Facebook, 267
- Gambar 6.4 Seorang penari sufi dalam poster yang disandingkan dengan Gus Ali, sementara ia tidak pernah merasa diundang dalam acara tersebut, 272
- Gambar 6.5 Gus Ali dalam acara Mojokerto Bersholawat dengan poster Ganjar Pranowo di layar belakang, 274
- Gambar 6.6 Gambar Gus Ali dalam poster bersama dengan Ganjar Pranowo dan Mahfud MD dalam acara sholawat kebangsaan di Garut, 275
- Gambar 6.7 Beberapa komentar yang terdapat dalam video sholawat kebangsaan yang dipimpin Gus Ali, 277
- Gambar 6.8 Poster pada berita di internet yang memuat kegiatan doa bersama kemenangan Ganjar-Mahfud oleh jamaah Mafia Sholawat, 278
- Gambar 6.9 Momen ketika Gus Ali dan Ganjar berpelukan di atas panggung yang diunggah oleh salah satu pengikutnya dengan catatan “menjemput ganjaran”, 278
- Gambar 6.10 Media DPD PDIP Jawa Timur yang memuat agenda sholawat bersama Gus Ali untuk mendukung Ganjar-Mahfud, 280
- Gambar 6.11 Unggahan akun Mafia Sholawat Ponorogo menyambut terpilihnya Sugiri Sancoko sebagai bupati Ponorogo, 281

- Gambar 6.12 Sugiri Sancoko duduk di samping Gus Ali dengan memperagakan salam tiga jari khas Mafia Sholawat, 282
- Gambar 6.13 Poster 10 tahun Mafia Sholawat yang menampilkan foto Gus Ali dan Sugiri Sancoko sebagai panglima besar Mafia Sholawat, 282



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sufisme atau tasawuf secara umum diterima sebagai sebuah jalan yang diambil oleh para sufi, yang mengantarkan pada pengembangan penuh akan kekuatan mental, fisik, dan metafisik. Tasawuf merupakan sebuah pandangan hidup yang diyakini oleh pengikutnya sebagai esensi dan realitas dari semua ajaran agama dan filsafat.¹ Tujuannya yang utama adalah untuk mencari cinta Ilahi dan pengetahuan tentang Tuhan melalui pengalaman pribadi langsung. Cinta Ilahi yang dicari ini mampu membuat pencarinya menanggung dan menikmati seluruh rasa sakit maupun penderitaan yang dilimpahkan Tuhan atas perintah-Nya untuk menguji dan memurnikan jiwa ‘si pencari’.² Jika umat Islam pada umumnya mengabdikan diri untuk mencontoh Nabi Muhammad, para sufi justru merindukan untuk memahami apa yang dialami oleh Nabi sendiri.³

Salah satu yang menarik dari dunia sufi adalah kemampuan mereka yang memiliki beragam cara untuk mencapai kedekatan dengan yang Ilahi. Zikir menjadi salah satu metode spiritual ini, meskipun ibadah salat pun belum tentu dimasukkan sebagai bagiannya.⁴ Beberapa yang lain mencakup musik, tarian, seni rupa, maupun puisi menjadi cara-cara yang berkontribusi dalam kepopuleran tasawuf. Cara-cara tersebut –yang disebut oleh Milad Milani sebagai produk budaya sufi yang diakui- menyebar, bermutasi

¹ Idries Shah, *The Way of the Sufi* (London, U.K: ISF Publishing, 1968), 127.

² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (United States of America: The University of North Carolina Press, 1975), 4.

³ Carole M. Cusack dan Alex Norman, *Handbook of New Religions and Cultural Production*, vol. 4 (Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill, 2012), 659.

⁴ Lloyd Ridgeon, *The Cambridge Companion to Sufism* (United States of America: Cambridge University Press, 2015), 278.

dan terus mampu menangkap imajinasi kontemporer.⁵ Hingga dengan hari ini, sufisme telah menjadi salah satu spiritualitas dan pemikiran Islam yang populer dan diakui sebagaimana praktik Islam yang lainnya.⁶

Di antara cara-cara yang populer dan diadopsi oleh para sufi adalah penggunaan musik dan tarian sebagai upaya penyatuan dengan Tuhan. Meski demikian, hukum penggunaannya seringkali menjadi perdebatan dan ambigu.⁷ Selain musik yang dinilai melalaikan, alasan bahwa menari mencakup pengalaman visual dan tubuh yang secara otomatis terkait dengan gerak tubuh dan seksualitas agaknya melatarbelakangi perdebatan tersebut.⁸ Bagaimanapun dalam praktiknya di kalangan sufi, musik dan tarian secara langsung diyakini mampu mengomunikasikan bahasa hati hingga keduanya secara bertahap dijadikan sebagai bentuk ritual.

Mengingat ritual dalam sufi yang terus menerus beradaptasi dan berkembang, tidak mengherankan jika terdapat beragam wajah ritual musik dan tarian yang dipraktikkan oleh para sufi di berbagai penjuru

⁵ Milad Milani, “The Cultural Products of Global Sufism”, dalam Carole M. Cusack dan Alex Norman, *Handbook of New Religions and Cultural Production*, 666.

⁶ Meskipun pada saat yang sama Sufi juga dianggap sebagai komunitas yang terpisah dari Islam arus utama, namun terus mengalami perkembangan dan transformasi kontemporer melalui jaringan global dan gender, hingga terus mampu menarik peminatnya dari berbagai latar belakang yang berbeda dari seluruh dunia. Selengkapnya di Joseph Hill, “Sufism Between Past and Modernity,” *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, (2019), 2.

⁷ Tarian oleh kaum ortodoks memang dipandang sebagai bentuk perilaku yang sangat menyimpang dari Islam. Ibnu Taimiyah (teolog Hanbali) adalah salah satu yang paling bekerja keras menantang tarian dan menulis di banyak bukunya tentang keburukan tarian. Ia menekankan para penari sufi dipengaruhi oleh setan atau perdukunan pagan yang diperkenalkan oleh kaum Mongol pada 1258. Ia juga menuduh bahwa pengalaman kegembiraan (ekstasi) dalam tarian itulah yang menjadi tujuannya, sehingga menjauhkan dari Tuhan dan syariah. Selengkapnya lihat Madeleine Pelner Cosman dan Linda Gale Jones, *Handbook to Life in the Medieval World* (United States of America: Infobase Publishing, 2008), 757.

⁸ Lauren Bridgeman, “Embodying Islam: The Political, Social and Spiritual Use of the Body in Performative Practice,” *Performing Islam* 6, no. 2 (2017): 126–133.

dunia. Sebagai contoh ialah ritual Dhamāl yang populer di Pakistan dan India. Dhamāl mencakup ritual tarian yang dilakukan oleh para sufi baik laki-laki, perempuan, maupun transgender dalam ekstase spiritual sebagai bentuk ekspresi penghormatan kepada wali sufi mereka, Lal Shahbaz Qalandar.⁹ Dengan tangan diangkat ke udara, jari telunjuk menunjuk ke langit dan jari lainnya seperti membentuk kepalan, tubuh para penari Dhamāl bergerak seiring gerakan tangan. Ketika kaki kanan mereka digerakkan, tangan kanan pun ikut diangkat ke langit, dan begitu secara bergantian dengan yang kiri. Mereka mengenakan jubah panjang, manik-manik, gelang, dan ikat kepala yang berwarna dalam hiruk pikuk kegembiraan.¹⁰ Seiring gerakan tubuh mereka, suara drum yang semakin cepat juga membuat mereka menggerakan kepala ke kanan dan ke kiri. Di kuil Lal Shahbaz Qalandar, saat peringatan kematianya yang dikenal sebagai festival tahunan *urs*, kerumunan manusia mengekspresikan pengabdian mistis dan spiritualitas melalui ritual tarian ini.¹¹

Tarian kegembiraan dalam ekstase¹² seperti Dhamāl bukanlah satu-satunya yang diperaktikkan oleh sufi. Tari sufi yang berasal dari

⁹ Lal Syahbaz Qalandar yang memiliki nama asli Mohammad Osman Marwandi yang merupakan seorang Sufi yang melakukan perjalanan ke Sindh, Pakستان. Beliau meninggal pada 1274 M saat usiannya 112 tahun. Lal Syahbaz Qalandar ialah yang mengenalkan tarian trance ini, terutama di kalangan masyarakat tradisional Pakistan. Tempat pemakamannya telah berkembang menjadi sebuah kuil suci di mana dhamāl diperaktikkan dan kematianya diperingati selama tiga hari setiap tahun sebagai festival tahunan yang dikenal sebagai *urs*.

¹⁰ Ridgeon, *The Cambridge Companion to Sufism*, 299–300.

¹¹ *Urs* sendiri berasal dari Bahasa Arab yang berarti perkawinan. Dalam pandangan sufisme, *urs* digunakan sebagai peringatan kematian seorang wali Sufi. Hal ini dikarenakan menurutnya, kematian seorang Sufi melambangkan persatuannya dengan yang Ilahi. Baca selengkapnya di Jürgen Wasim Frembgen, “Dhamāl and the Performing Body: Trance Dance in the Devotional Sufi Practice of Pakistan,” *Journal of Sufi Studies* 1 (2012): 77–113; dan juga Shehram Mokhtar, “Sacred Spaces and Expressive Bodies: At the Urs of Lal Syahbaz Qalandar” (School of Journalism and Communication University of Oregon, 2012).

¹² Ekstasi berarti keadaan emosi sangat kuat yang seakan membuncuh pada kondisi perasaan yang intens melalui akses secara tiba-tiba, seperti kegembiraan yang meluap-luap dan menggairahkan, atau keadaan transmisi

Turki dan diinisiasi oleh penyair Persia Jalaluddin Rumi (1207-1273), atau yang dikenal dengan tarian Sema¹³ atau *Whirling Dervishes*¹⁴ menjadi praktik ritual yang juga populer dan merupakan representasi tarian ekstase yang terkuat. Tarian ini terus menunjukkan perkembangan setelah kematian Rumi terutama di bawah tarekat Mawlawiyyah di Konya, Turki. Bahkan tarian seperti Dhamāl menurut historisitasnya juga merupakan salah satu bentuk adaptasi dari tarian ini.

Cenderung berbeda dengan Dhamāl, gerakan dalam tarian Sufi berpusat pada praktik zikir (mengingat dan melaangkan nama Tuhan)

mental dari meditasi hal-hal Ilahi. Sesuatu semacam keadaan mabuk (di luar kendali) yang terjadi begitu saja ketika manusia merasakan kesatuan dengan Pencipta atau ciptaan, sebagaimana perasaan berada di surga yang penuh cahaya yang berkilau. Bahkan pada kondisi ketegangan yang lebih ekstrem, ekstasi mewujud dalam pelepasan air mata yang tumpah ruah, seolah kebebasan, kemandirian, kekuasaan dan sekaligus keilahian meletus secara bersamaan. Selengkapnya di John Maier, "Silence and Ecstasy: Watching the Sufis Dance," *Journal of Ritual Studies* 4, no. 1 (1990): 44–55.

¹³ Sema atau Sama' berasal dari Bahasa Arab سماع yang artinya pendengaran atau mendengarkan, yang selanjutnya di Turki menjadi Sema. Awalnya Sama' adalah praktik mendengarkan bacaan al-Quran oleh seseorang dengan suara indah yang dapat menimbulkan perasaan emosi gembira pada pendengar. Setelah tarekat Maulawiyya, Sama' dirubah menjadi ritual gerakan melingkar, di mana para darwis berjalan dalam lingkaran dan kemudian berputar dalam lingkaran yang bergerak. Belakangan, Sama' berkembang dengan mendengarkan syair dan musik mistis dengan membayangkan mendengarkan suara Tuhan. Praktik ini melibatkan sekelompok laki-laki darwis dalam upaya mencapai perasaan spiritual dengan dipimpin oleh seorang syekh Sufi. Tidak mengherankan jika Sama' seringkali dipahami sebagai tarian berputar yang diiringi musik dan syair, padahal Sama' pada dasarnya ialah cara berdoa dan berzikir. Selengkapnya baca di Lloyd Ridgeon, *Routledge Handbook on Sufism* (New York: Routledge, 2021), 112.

¹⁴ *Whirling Dervishes* bermakna darwis yang berputar. darwis sendiri secara harfiah diartikan sebagai miskin, yang mengacu pada kemiskinan spiritual. Mereka merupakan Sufi yang memilih kemiskinan materi untuk mencapai Tuhan (menjadi misionaris penyebaran Islam). Dalam perkembangannya di mayoritas tarekat Sufi, darwis cenderung digunakan untuk menyebut mereka yang mempraktikkan zikir melalui praktik-praktik (yang paling umum adalah ritual Sama) untuk mencapai keadaan ekstatik. Baca selengkapnya di Carole M. Cusack dan Alex Norman, *Handbook of New Religions and Cultural Production*, 663.

dengan melakukan meditasi putaran tubuh secara berulang (spiral).¹⁵ Para darwis akan mengenakan atribut khas berupa *tenure* (jubah putih tanpa lengan), *desteguil* (jaket berlengan panjang), ikat pinggang, khirqah hitam (dipakai sebagai mantel kemudian dibuang sebelum tarian dimulai), dan yang paling menjadi simbol khas adalah *sikke* (topi tinggi sebagai penutup kepala yang memungkinkan kain sorban untuk dililitkan di sekelilingnya).¹⁶ Selain telah diadaptasi sebagai Dhamāl di Pakistan dan India, tari sufi berputar juga diadopsi di Mesir sebagai Tanoura¹⁷. Demikianlah, tarian sufi menjadi salah satu ciri paling mengesankan dari kehidupan mistik Islam dan terus menyebar serta dipraktikkan secara luas, baik oleh sufi maupun non-sufi, muslim maupun nonmuslim. Komunitas Mevlevi serta ritual Sema bahkan saat ini telah ditemukan di berbagai belahan dunia, baik Amerika Serikat, Kanada, Eropa, maupun Asia termasuk Indonesia.¹⁸

Di Indonesia tarian jenis ini populer dengan sebutan tari sufi, sema, atau tari darwis. Baik praktik maupun atributnya cenderung mengadopsi model tari sufi Turki, dengan gerakan berputar spiral, berpusat pada zikir, dan kostum yang serupa dengan versi Turki. Tarian ini telah dipraktikkan di Nusantara pertama kali di Pusat Rabbani Cinere, sebuah tempat perkumpulan yang digunakan oleh kelompok tarekat Naqsyabandi-Haqqani untuk melaksanakan berbagai ritual dan aktivitas kelompok sejak 2003.¹⁹ Setelah Rabbani

¹⁵ Esra Cizmeci, *Sufi Ceremonies in Private and Public* dalam Claire Maria Chambers, Simon W. du Toit, and Joshua Edelman, *Performing Religion in Public* (London: Palgrave Macmillan, 2013), 179.

¹⁶ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 325.

¹⁷ Perbedaan mencolok antara tari Sufi dan Tanoura terletak pada kostum yang dikenakan oleh penarinya. Jika tari Sufi mengenakan jubah lebar yang biasanya terdiri dari satu warna, Tanoura cenderung menggunakan motif mencolok, berwarna-warni, dan dilengkapi dengan lampu kelap-kelip berpusa-warni. Sementara dalam aspek gerakan, keduanya cenderung mirip, yakni berputar dengan mendengarkan musik.

¹⁸ Keren Harel, Czamanski-Cohen, Nataly Turjeman, “The Spiritual Experience of Sufi Whirling Dervishes: Rising Above the Separation and Duality of This World,” *The Arts in Psychotherapy* 75 (2021): 2.

¹⁹ Indah Rahmawati, “Tradisi Sama’ (Menyimak) Di Indonesia Studi Kasus: Ritual Tari Darwis Berputar Tarekat Naqsyabandi Haqqani Rabbani Di Jakarta” (*Skripsi*, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2009), 95.

Cinere, tempat pertemuan lain bernama Café Rumi didirikan pada tahun 2008 untuk tujuan yang sama, yang pada akhirnya memiliki grup hadrah dan kelompok penari sufi yang sukses diundang di berbagai tempat bergengsi di Jakarta.²⁰ Dengan demikian, kedua tempat tersebut menjadi mungkin untuk dicatat sebagai locus utama pembibitan tarian sufi yang pada gilirannya menjadi titik produksi awal tarian sufi di Indonesia. Tarian sufi kemudian secara bertahap ditampilkan di berbagai acara dan tempat, seperti di hotel, pusat perbelanjaan, serta di televisi. Bahkan pada tahun 2005, tarian sufi menghiasi video klip lagu Laskar Cinta oleh band Dewa 19 yang berhasil menyita lebih banyak perhatian publik.

Tahun-tahun selanjutnya, tarian sufi akhirnya dipraktikkan di daerah lain, seperti di Jepara Jawa Tengah oleh kelompok tari sufi Jepara yang dilatih oleh K.H. Amin Budi Harjono pada tahun 2010²¹ dan di Pidie Aceh pada tahun 2012.²² Tarian ini semakin meluas di Indonesia dan menjadi sorotan lebih banyak masyarakat melalui penampilan grup *The Whirling Dance* dari Mafia Shalawat yang diusung dalam pengajian Gus Muhammad Ali Shodiqin (Gus Ali

²⁰ Luthfi Makhasin, "The Politics of Contending Piety Naqsyabandi-Haqqani Sufi Movement and the Struggle Activism in Contemporary Indonesia", 179.

²¹ Di Jepara, tarian ini mulai dikenal oleh masyarakat dalam acara Jepara Bershalawat bersama dengan Habib Syekh dan Syekh Hisyam Kabbani, di mana terdapat beberapa darwis yang pada saat itu mempraktikkan tarian berputar sufi. Salah seorang pengasuh Pondok Pesantren Nailun Najah Kriyan Jepara bernama Gus Abdul Rahman yang menyaksikannya tertarik dan mulai mencari informasi tentang tarian sufi sehingga menemukan K.H. Amin Budi Harjono. Beliau adalah pengasuh Yayasan Al-Ishlah Tembalang, Yayasan Darut Taqwa Tembalang, dan Yayasan Imaduddin di Bawen, yang seluruhnya berada di Semarang. K.H. Amin Budi Harjono inilah yang kemudian melatih tari sufi dan merekomendasikan PP Nailun Najah menjadi basis Latihan tari sufi. Selengkapnya di Nila Sari, "Keberadaan Tari Sema Jalaluddin Rumi Pada Kelompok Tari Sufi Jepara Di Desa Kriyan, Kecamatan Kalinyamatan, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah" (Skripsi, Universitas Negeri Yogyakarta, 2013); Muhammad Fatkhur Rozi, "Implikasi Tari Sufi Terhadap Ketenangan Jiwa Penari Sufi (Studi Kasus Di Pondok Pesantren Nailun Najah Assalafy Kecamatan Kalinyamatan Kabupaten Jepara)" (Skripsi, IAIN KUDUS, 2021).

²² Fakhriati, "From Konya to Nusantara: Rumi's Sufi Diaspora in Pidie, Aceh, Indonesia," 161.

Gondrong) dan grup musik Semut Ireng.²³ Komunitas Mafia Shalawat sendiri didirikan pada tahun 2013 di Kabupaten Ponorogo dan dideklarasikan oleh Gus Ali Gondrong, pimpinan Pondok Pesantren Roudlotun Nikmah Semarang,²⁴ yang juga membuka dan meresmikan pelatihan tari sufi pada tahun 2013 di Semarang.²⁵ Gerakan Mafia Sholawat mendapatkan respon positif dari beragam kalangan masyarakat dan menarik minat massa yang begitu masif, terutama di kalangan Nahdliyin (Nahdlatul Ulama') di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Minat yang besar tidak hanya ditujukan pada aktivitas pengajian tersebut, akan tetapi banyak pemuda maupun pemudi yang juga tertarik untuk mempelajari tarian sufi. Tarian ini selanjutnya terus mengalami perkembangan dan pertunjukannya telah dilibatkan secara luas di berbagai panggung perayaan, baik yang bersifat keagamaan maupun yang lebih sekuler seperti konser musik.

Meskipun tarian sufi di Indonesia mengadopsi tari sufi versi Mevlevi Turki, terdapat beberapa elemen yang mengalami modifikasi di dalamnya. Misalnya, jika di Konya Turki tarian sufi diiringi instrumen *ney*, di Indonesia instrumen tarian ini menggunakan rebana. Lagu-lagu yang menjadi pengiring tarian sufi mengalami pergeseran tidak hanya lagu zikir dan berbahasa Arab, melainkan juga lagu-lagu daerah dan kebangsaan, seperti lagu Syukur, Padang Bulan, Indonesia Raya, dan sebagainya. Selain itu, yang paling mencolok adalah ketertampilan penari sufi di panggung-panggung yang tidak hanya dipertunjukkan oleh laki-laki atau pemuda dengan rentang usia tertentu, tetapi juga oleh perempuan-perempuan muda dan anak-anak.

²³ Mambaul Ngadimah, “The Spirituality of Mafia Shalawat; A Crisis Solution of Modern Society” (*Presented at the IOP Conference*, IOP Publishing, 2018), 4; baca juga selengkapnya di Mambaul Ngadhimah, “Tari Berputar Mafia Sholawat: Identitas Pemuda NU” (*Presented at the 19th Annual International Conference on Islamic Studies in (AICIS) XIX*, 2019. Akses di <http://repository.iainponorogo.ac.id/494/>, 2019), 8.

²⁴ Mambaul Ngadhimah, S M Yusuf dan A R Makmun, “Strengthening the Identity of Nahdliyin Youth: Analysis of the Whirling Dances Mafia Shalawat Indonesia” (dipresentasikan pada *AICIS 2019*, Jakarta, 2020), 2.

²⁵ Ahmad Roisul Falah, “Makna Tarian Sufi Jalaluddin Rumi Di Pondok Pesantren Roudlotun Ni’mah Kalicari Semarang” (*Skripsi*, Semarang, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2015), 31.

Bagaimanapun, belum ada studi yang secara pasti menyebut bagaimana cara-cara tarian ini masuk ke Indonesia. Studi sebelumnya yang dicatat oleh Fakhriati menyebutkan ada dua kemungkinan masuknya tarian sufi dalam konteks Aceh yang pertama kali dipraktikkan pada tahun 2012. Pertama, adanya interaksi yang terjadi antara anggota tarekat sufi dengan budaya asing yang menyebabkan terjadinya modifikasi budaya. Kedua, ritual sufi lokal dimodifikasi dengan tujuan untuk meningkatkan intensitas spiritual. Meskipun pada akhirnya, ia sepakat pada asumsi yang kedua di mana tarian sufi telah diadaptasi oleh tradisi sufi di Indonesia yang kemudian menghasilkan beberapa modifikasi yang disesuaikan dengan konteks lokal.²⁶

Sementara di Jepara Jawa Tengah, tari sufi menjadi tradisi akibat adanya interaksi yang mempertemukan tokoh sufi (Syekh Hisyam Kabbani) dan masyarakat lokal pada tahun 2010. Pertemuan tersebut menjembatani tarian sufi untuk dipertunjukkan di tengah masyarakat lokal yang kemudian berhasil menarik perhatian. Akhirnya, beberapa orang mulai berlatih dan mengembangkan tarian tersebut di Jepara dengan izin tanpa keharusan untuk mengikuti tarekat.²⁷ Dengan demikian, sejauh ini belum ada penelitian yang secara kompleks mengelaborasi proses hibridisasi budaya yang berlangsung di dalamnya serta bagaimana cara-cara tarian sufi masuk ke Nusantara.

Berdasarkan uraian di atas, perluasan tarian sufi di Indonesia berkaitan dengan tarekat Naqsyabandi-Haqqani dan secara khusus Syekh Hisyam Kabbani. Apalagi menurut Makhasin, sejak akhir 1990-an, publikasi tentang Islam dan sufi oleh Naqsyabandi-Haqqani mengalami peningkatan di kalangan umat Islam Indonesia. Setelah tahun 2003, peningkatan tersebut menjadi lebih dramatis melalui media cetak seperti penyebaran buku, jurnal, maupun booklet yang diterbitkan oleh komunitas Naqsyabandi-Haqqani dan diterjemahkan

²⁶ Fakhriati, Fakhriati, "From Konya to Nusantara: Rumi's Sufi Diaspora in Pidie, Aceh, Indonesia," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 20, no. 2 (2020): 163.

²⁷ Nila Sari, "Keberadaan Tari Sema Jalaluddin Rumi Pada Kelompok Tari Sufi Jepara Di Desa Kriyan, Kecamatan Kalinyamatan, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah," 47–49.

ke dalam Bahasa Indonesia. Sementara pada tahun 2005, terjadi perluasan penyebaran ajaran Naqsyabandi-Haqqani melalui penggunaan internet yang ditandai dengan peningkatan kuantitas murid muda dan murid secara umum di banyak wilayah di Indonesia.²⁸ Dengan demikian, menjadi mungkin bahwa penyebaran tarian sufi merupakan rantai dari perkembangan Naqsyabandi-Haqqani dan ajarannya yang subur di Indonesia.

Dengan melihat pada uraian di atas, persoalan dan alasan dari proses penerimaan dan perkembangan ritual tarian sufi dalam konteks Indonesia yang secara historis berorientasi pada spiritualitas dan mistisisme menjadi semakin menarik untuk dikaji. Apalagi Indonesia sendiri sebenarnya telah memiliki banyak tradisi dan ritual mistik yang dilakukan melalui musik dan tarian seperti tradisi Jaran Kepang (kuda lumping), Reog Ponorogo, Ronggeng, dan sebagainya, yang secara umum merepresentasikan mistisisme melalui praktik kehilangan kesadaran (ekstasi atau *trance*). Pada saat yang sama, tidak sedikit pula tarian spiritual yang berpusat pada praktik zikir yang berkembang dan lebih sesuai dengan budaya Indonesia, misalnya JSM (Joged Shalawat Mataram) yang populer di Yogyakarta,²⁹ zikir nasyid abah

²⁸ Pasca Orde Baru, pesan gerakan radikal dan kekerasan di internet mengalami peningkatan karena tidak adanya negara otoriter. Pesan-pesan tersebut dapat secara bebas diakses oleh massa dan memainkan peran penting dalam beberapa konflik agama termasuk konflik agama di Maluku dan Ambon. Dalam konteks inilah, Naqsyabandi-Haqqani hadir menawarkan pesan keagamaan yang berbeda di internet. Naqsyabandi-Haqqani dalam upaya transmisi agama melalui baik publikasi cetak maupun online tampak berupaya mengcounter berbagai ajaran dan pesan agama maupun politik yang mendorong perang ideologi dan perlawanan bersenjata dengan menekankan pentingnya ‘*tazkiyatun nafz*’. Hal tersebut dikarenakan pada era internet, masyarakat dapat dengan bebas mengakses berbagai ajaran jaringan Islam transnasional, sehingga sufi merasa perlu hadir di tengah masyarakat. Oleh karena itu, menurut Makhasin, kontribusi dakwah sufi tidak hanya membentuk moralitas keagamaan masyarakat, atau mempengaruhi pola keagamaan kelas menengah dan perkotaan, namun juga memelihara moderasi Islam di Indonesia. Selengkapnya di Luthfi Makhasin, “Urban Sufism, Media and Religious Change in Indonesia,” *Ijtima'iyya* 1, no. 1 (2016): 23–36.

²⁹ Tarian ini termasuk sebagai tarian spiritual atau gerakan seni spiritual yang menggabungkan tradisi agama dan budaya yang berasal dari Kasultanan Mataram. Tarian ini dipraktikkan dengan melafalkan sholawat Nabi yang diiringi

guru Sekumpul di Martapura,³⁰ Rapai di Aceh, atau Tabut di Bengkulu. Dengan melihat banyaknya tradisi tarian spiritual yang ada di Indonesia, disertasi ini menjadi penting untuk menganalisis alasan penerimaan tarian sufi sebagai salah satu produk budaya sufi dan sekaligus menjadi salah satu tarian keagamaan yang mengalami pertumbuhan yang pesat di Indonesia.

Tentu saja ada banyak partisipasi dari para sarjana sebelumnya yang telah memberi perhatian dalam studi tentang tradisi sufi. Beberapa yang paling mendominasi adalah perbincangan tentang aspek sosio-politik dan aspek sakralitas-spiritualitas. Dalam konteks sosio-politik misalnya, Sartono Kartodirdjo dalam *The Peasants' Revolt of Banten 1888* telah melaporkan bahwa tarekat-tarekat sufi dan berbagai ajarannya menjadi faktor yang berkontribusi dalam kebangkitan kembali kehidupan keagamaan di Indonesia. Akan tetapi perkembangan tersebut tidak dapat dikatakan sebagai gerakan keagamaan murni, melainkan sebagai kendaraan untuk mengarahkan masyarakat pada tujuan pemberontakan.³¹ Studi lain yang lebih baru

dengan musik rebana. Para praktisnya akan mengenakan pakaian khas sebagaimana yang dikenakan oleh Sunan Kalijaga. Baca selengkapnya di Muhammad Alfatih Suryadilaga, “Mafhūm al-ṣalawāt ‘inda majmū‘at Joged Shalawat Mataram: Dirāsah fī al-ḥadīth al-ḥayy,” *Studia Islamika* 21, no. 3 (2014); dan dalam Saifuddin Zuhri Qudsy, “Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi,” *Jurnal Living Hadis* 1, no. 1 (2016); atau untuk mendapatkan gambaran konkret lihat di Joged Sholawat Mataram di Masjid Jendral Sudirman Yogyakarta dalam <https://www.youtube.com/watch?v=TT0NIzwRqGg&t=561s>, diakses 08 Juli 2022.

³⁰ Ritual yang juga dapat dikategorikan sebagai tarian spiritual, yang dipraktikkan dengan melakukan sholawat Nabi dan berzikir. Mereka yang mengikuti ritual ini mengenakan pakaian serba putih dan akan memulainya dengan duduk sembari menggerakkan kepala serta dengan memiringkan sedikit bahu secara bergantian ke kanan dan ke kiri secara terus menerus. Gerakan dimulai dengan perlahan kemudian semakin lama tempo sholawat dan zikir akan semakin cepat dan demikian pula gerakannya. Lihat di Dzikir Nasyid (31 Maret 2019) Haul Abah Guru Sekumpul dalam <https://www.youtube.com/watch?v=sflpnOn4SQ&t=1161s>, diakses 08 Juli 2022.

³¹ Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten 1888* (Amsterdam: Martinus Nijhoff, The Hague, 1966).

dicatat oleh Luthfi Makhasin yang menggambarkan gerakan kelompok sufi di Indonesia, khususnya Naqhsyabandi Haqqani, yang menandai hubungan rumit antara kesalehan dan aktivisme di balik kebangkitan Islam di Indonesia. Menurutnya, bahasa dan perilaku saleh yang ditunjukkan oleh aktivisme sufi digunakan sebagai alat politik untuk memanipulasi moralitas masyarakat dan pada saat yang sama untuk mencegah timbulnya kritik dan perlawanan terhadap gerakan sufi.³² Masih terkait politik, Ken Miichi mencatat keterlibatan sufi urban dalam demonstrasi anti-Ahok. Miichi mengungkap bahwa kelompok Islamis berhasil memobilisasi umat Islam dalam aksi unjuk rasa dengan jumlah yang masif karena melibatkan perkumpulan majelis zikir sufi sebagai sekutu. Dalam hal ini, mejelis zikir sufi tidak hanya digunakan untuk memfasilitasi kebutuhan agama dan spiritual bagi kelas menengah urban di Jakarta, namun telah menjadi ajang perkumpulan untuk rapat politik, yang pada akhirnya menjadi kunci sukses unjuk rasa aksi bela Islam.³³ Sementara di lain sisi, ada banyak studi yang berkenaan dengan sisi spiritualitas dari tradisi sufi, yang secara umum mengarah pada penyembuhan psikologis, peningkatan fokus tubuh-pikiran, pengaturan diri, dan ekstase spiritual.³⁴ Dengan demikian, studi yang ada tentang sufisme di Indonesia tampak banyak memberikan perhatian pada aspek politik saja, atau sebaliknya pada aspek spiritual saja. Saya hendak menunjukkan bahwa melalui pertunjukan ritual tarian sufi di Indonesia, kedua aspek tersebut pada kenyataannya menjadi sesuatu yang tidak dapat dipisahkan.

³² Makhasin, “The Politics of Contending Piety Naqhsyabandi-Haqqani Sufi Movement and the Struggle Activism in Contemporary Indonesia.”

³³ Ken Miichi, “Urban Sufi and Politics in Contemporary Indonesia: The Role of Dhikr Associations in the Anti-‘Ahok’ Rallies,” *South East Asia Research* 27, no. 3 (2019): 225–37.

³⁴ Setidaknya hal ini telah dilaporkan oleh Gabor Por, “Sufi Dance and Body Movements,” *Literature Review & Filmography Honors Project* 6, no. 5 (2005); juga Keren Harel dkk, “The Spiritual Experience of Sufi Whirling Dervishes: Rising Above the Separation and Duality of This World”; serta Neil Douglas-Klotz, *The Key in the Dark: Self and Soul Transformation in the Sufi Tradition, Modern Psychology and Ancient Wisdom: An Anthology of Healing Practices from the World’s Religious Traditions*. (New York: Haworth Press, 2002).

Pada sisi yang lain, disertasi ini juga tidak ingin luput dalam menyoroti isu gender, terutama terkait peran dan keterlibatan perempuan dalam panggung tarian sufi. Sebagaimana yang ditunjukkan dalam praktik tarian sufi di panggung-panggung Nusantara, pertumbuhan terus menerus dari tarian ini telah memfasilitasi tidak hanya laki-laki, namun juga perempuan untuk tampil di ruang publik. Para penari perempuan menarikkan tarian sufi di atas panggung bersama dengan penari laki-laki secara serempak tanpa adanya sekat di antara mereka. Kondisi yang cukup berbeda dengan perempuan pendahulu mereka di wilayah asal tarian ini yang mempraktikkan tarian di pinggiran arena publik, di tempat-tempat yang lebih privat seperti di rumah-rumah, serta terbatas untuk sesama perempuan tanpa kehadiran laki-laki. Sementara dalam hal kontribusi terhadap pengembangannya, para perempuan penari sufi di Nusantara juga memiliki kesempatan yang sama dengan penari laki-laki di mana perempuan tidak hanya berpartisipasi sebagai praktisi, namun dapat secara bebas mengembangkan diri mereka sebagai pelatih tarian sufi.

Secara historis, perempuan telah sejak lama terlibat dalam praktik musik dan tarian di panggung pementasan di Indonesia. Ketertampilan mereka di ruang publik secara historis telah memantik wacana yang lebih luas tentang pengawasan terhadap tubuh perempuan baik oleh otoritas agama, politik, maupun sosial. Tubuh perempuan telah sejak lama menjadi objek pengawasan yang terutama dikaitkan dengan nilai moral oleh banyak pihak. Dalam hal ini tidak hanya berdasarkan ajaran dan yurisprudensi Islam, melainkan secara lebih luas oleh negara dan masyarakat. Namun demikian, meski tubuh perempuan tidak pernah terbebas dari sorotan dan perdebatan, namun tubuh perempuan yang menari sufi dapat tampil secara bebas di panggung-panggung publik, diterima sebagai tubuh perempuan yang saleh, dan bahkan dipandang secara sosial memiliki otoritas keagamaan yang lebih dari pada perempuan sufi yang tidak menari. Dengan demikian, pengalaman tubuh perempuan penari sufi yang menari di panggung-panggung pementasan dan cara cara partisipasi aktif mereka dalam pengembangan ritual tarian ini menjadi salah satu bagian penting yang dieksplorasi dalam disertasi ini.

Berdasarkan hal tersebut, disertasi ini mempertimbangkan bahwa ada sesuatu yang transformatif di mana praktik dan persepsi kultural tentang tubuh selama ini cenderung disertai dengan kontroversi dan perdebatan. Dalam konteks umum misalnya, spiritualitas dan gerak tubuh jasmani menjadi dua konseptual yang berbeda, sedangkan dalam konteks sufi, keduanya menjadi dua hal yang tidak berjarak. Selama ini praktik tari terutama yang berbasis praktik kehilangan kesadaran di sebagian Jawa dianggap sebagai sesuatu yang ‘rendah’. Apalagi tarian-tarian yang dipraktikkan oleh perempuan, seperti misalnya partisipasi perempuan dalam tradisi Tayuban, Ronggeng, Jathilan, dan sebagainya, yang secara umum dianggap sebagai yang tidak suci, tidak bermoral, diperlakukan secara diskriminatif dan bahkan eksplotatif. Akan tetapi dalam ritual tarian sufi yang mencakup keduanya secara sekaligus; potensi menembus kesadaran dan melibatkan perempuan sebagai penari, dianggap sebagai terhormat dan tinggi. Fenomena ini layak mendapatkan perhatian karena selama ini perempuan yang menari diiringi musik dan nyanyian cenderung menghasilkan kontroversi. Namun dalam konteks sufi di Indonesia, tubuh perempuan yang menari pada pementasan di panggung-panggung menjadi situs sakral sebagaimana tubuh laki-laki.

Meskipun ritual tarian sufi telah berkembang menjadi beragam wajah, namun salah satu bagian esensial yang menjadi identitasnya adalah penggunaan tubuh dan pembentukan sensibilitas keagamaan dalam mencapai pengalaman keterhubungan dengan Tuhan. Penggunaan tubuh secara aktual hadir dalam praktik ritual tarian sufi. Momen tubuh yang menari dianggap sebagai momen di mana tubuh penari mengalami peleburan untuk memberikan ruang bagi kehadiran Tuhan. Kondisi inilah yang seringkali digambarkan sebagai ekstasi, sebuah perasaan yang intens semacam sensasi yang tiba-tiba meluap dan kadang-kadang mewujud dalam keadaan emosi yang sangat kuat. Dalam konteks tarian sufi yang dipertunjukkan di Indonesia, sensasi tersebut tidak hanya dapat dialami oleh penari sufi, melainkan juga dapat menyebar pada tubuh-tubuh yang hadir dalam momen pertunjukannya.

Dalam konteks penggunaan tubuh dan kebangkitan kepekaan agama, medium sentral di dalamnya adalah mendengarkan (suara dan pendengaran). Studi studi mengenai suara dan agama telah didiskusikan oleh beberapa sarjana sebelumnya. Misalnya Charles Hirschkind yang menyelidiki hubungan antara suara dan mendengarkan dengan pembentukan diri yang etis (*ethical self-improvement*) melalui pengaruhnya terhadap indera, afeksi, persepsi, dan kepekaan.³⁵ Konsep tersebut kemudian ditambahkan oleh Patrick Eisenlohr yang mengajukan klaim bahwa pengaruh etis dapat terwujud melalui serangkaian pengondisian, yang ia sebut sebagai hubungan saling ketergantungan antara suara dan pengondisian kesalehan.³⁶ Meski demikian, berdasarkan data yang saya temukan melalui penelitian terhadap tarian sufi, tidak semua mendengarkan dapat berimplikasi pada terwujudnya sensibilitas keagamaan, melainkan terdapat elemen lain yang juga menentukan implikasikasinya pada pengalaman fenomenologis penari.

Oleh karena itu, disertasi ini mengambil penubuhan (*embodiment*) untuk menganalisis tari sufi di Indonesia. Studi penubuhan (*embodiment*) berfokus pada tubuh sebagai tempat potensi, proses, dan praktik yang tidak dapat dipisahkan dari pengalaman hidup yang dipahami dari sudut pandang keberadaan tubuh itu sendiri. Tubuh menjadi penting karena tubuh adalah situs yang bersinggungan dan terjerat dengan tubuh lain yang mencakup budaya, sosial, politik, hisoris, teknik, teknologi, proses, alam, dan sebagainya.³⁷ Tubuh dengan demikian menjadi situs pengetahuan dan pengalaman, dan pengalaman itu berada di dalam tubuh. Melalui kerangka tersebut, disertasi ini mempertimbangkan bahwa tubuh tidak dapat dipisahkan dari pengalaman hidup dan bahwa kesadaran manusia sebenarnya menubuh. Paradigma tersebut digunakan terutama untuk mendapatkan

³⁵ Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape Cassette Sermons and Islamic Counterpublic* (New York: Columbia University Press, 2006).

³⁶ Patrick Eisenlohr, *Sounding Islam: Voice, Media, and Sonic Atmospheres in an Indian Ocean World* (United States: University of California Press, 2018).

³⁷ Lisa Blackman, *The Body the Key Concepts*, 2nd Edition (New York: Routledge, 2021), 2.

gambaran tentang pengalaman agama yang hidup dan bangkit dalam tubuh dan emosi mereka yang menari sufi, yang kemudian juga berpotensi menyalurkannya secara komunal. Untuk mendedahkan hal tersebut, kajian ini mempertimbangkan pengalaman para penari sufi yang tidak hanya mencakup pengalaman gerak tubuh dan suara, namun juga pengalaman akan tempat dan waktu sebagai bagian fundamental yang menjadi cara untuk mencapai peningkatan spiritual dan mengalami ekstase keagamaan. Selain itu, pengalaman tubuh perempuan dalam mengalami ritual tarian sufi dan bagaimana pengalaman tersebut berpengaruh terhadap kehidupan keseharian dan hubungan sosial mereka juga dielaborasi melalui kerangka tersebut.

Penelitian ini menyelidiki dua komunitas tari sufi yang berkembang di Indonesia, yaitu komunitas tari sufi Nusantara dan komunitas tari sufi Mafia Sholawat, serta aktor-aktor sentral pada kedua komunitas. Penyelidikan terhadap keduanya setidaknya didasarkan atas dua faktor. Pertama, komunitas tari sufi Mafia Sholawat yang diprakarsai oleh *Gus Ali Shodiqin* merupakan komunitas yang berkontribusi besar dalam pengembangan tari sufi, terutama di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Mereka telah memikat banyak murid dan telah membuka ratusan pelatihan tari sufi yang diorganisir oleh murid-murid yang terlatih. Namun demikian, komunitas tersebut lahir berkat pelatihan seorang guru tari sufi, *Budi Harjono*, yang juga merupakan pendiri dari komunitas Tari Sufi Nusantara. Meskipun memiliki hubungan yang menguntungkan secara historis dan sama-sama menjadi komunitas tari sufi yang besar, pada akhirnya keduanya terlibat dalam kontestasi yang tidak dapat dihindarkan. Kedua, pioneer komunitas Tari Sufi Mafia Sholawat dan komunitas Tari Sufi Nusantara memiliki corak penampilan yang nyaris seragam. Melalui penampilan dakwah yang diharmonisasikan dengan penyajian musik dan tarian, majelis keduanya seringkali dipenuhi dengan jamaah yang tersentuh secara emosional (ditunjukkan oleh adegan menangis, berteriak, atau pingsan). Kedua faktor tersebut menjadi alasan mengapa penyelidikan terhadap kedua komunitas menjadi penting untuk dilakukan.

Bagaimanapun, meskipun disertasi ini berfokus pada sisi teoritis dengan mengkaji tubuh yang fenomenologis melalui kerangka penubuhan (*embodiment*), namun pada sisi yang lainnya, disertasi ini tidak dapat mengabaikan aspek sosiologis yang menunjukkan bahwa perluasan ritual tarian sufi di Indonesia dan popularitasnya tidak dapat dilepaskan dari unsur ekonomi dan politik. Oleh karena itu, disertasi ini mengambil politik dan ekonomi ritual untuk menelaah pertumbuhan tari sufi di Indonesia. Politik dalam disertasi ini mengacu pada dua; pertama, politik sehari-hari yang merujuk pada strategi dan teknik dalam praktik hidup sehari-hari sebagaimana ditunjukkan Michael de Certeau,³⁸ dan kedua, politik praktis yang mencakup tindakan-tindakan yang dilakukan untuk mencapai tujuan politik tertentu, yang umumnya berlandaskan pada kepentingan-kepentingan dan berkaitan dengan hubungan relasional elit politik. Sementara ekonomi ritual menjadi penting setidaknya karena dua hal; pertama, sifat ritual tarian sufi yang dipertunjukkan di ruang publik telah menandai pertemuannya dengan pasar agama, dan dengan demikian mengarahkan pada berlangsungnya aktivitas ekonomi. Kedua, perluasan tarian sufi yang masif di Indonesia merefleksikan ekonomi ritual yang tidak hanya bersinggungan dengan komodifikasi, komersialisasi, dan budaya populer, melainkan pada saat yang sama dengan pengembangan diri dan komunitas.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
 YOGYAKARTA

³⁸ Salah satu poin dalam catatan Certeau tentang praktik sehari-hari terutama dalam konteks cara-cara perilaku sosial individu dan kelompok adalah penggunaan strategi dan taktik. Dalam pandangan Certeau, praktik sehari-hari bersifat taktis, atau dalam istilah Certeau “*many ways of operating*”. Jika strategi adalah struktur kekuasaan yang memberlakukan sesuatu tertentu, maka taktik adalah individu yang beroperasi dalam lingkungan dengan keputusan-keputusan sendiri untuk memanfaatkan peluang. Meskipun Certeau membedakan strategi dan taktik dengan penekanan pembedaannya pada tempat kekuasaan dan kehendak diri, namun secara umum keduanya sama-sama merujuk pada ragam tindakan dan cara yang digunakan untuk mendapatkan otonomi, pengaruh, dan/atau kekuatan. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984), 34–39.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas dan studi kasus yang saya kaji, saya mengajukan beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Mengapa ritual tari sufi menjadi salah satu ritual tarian keagamaan yang diterima dan populer di Indonesia?
2. Mengapa tubuh yang menari dapat membangkitkan sensibilitas keagamaan dan bagaimana pengalaman tersebut dapat menyebar secara kolektif?
3. Bagaimana gender, khususnya tubuh performatif perempuan penari sufi di panggung pementasan Nusantara dan bagaimana hal tersebut berimplikasi pada etika sehari-hari dan hubungan sosial mereka?
4. Bagaimana perjumpaan ritual tarian sufi dengan pasar agama dan bagaimana hal tersebut berdampak pada pengembangan diri etis praktisinya?

C. Tujuan Penelitian

Menggambar tarian sufi sebagai sebuah pertunjukan dan sekaligus ritual, penelitian ini membantu untuk lebih memahami komunitas Muslim dan pengalamannya dari sudut pandang mereka sendiri. Saya berharap penelitian ini dapat mengisi kekosongan dalam kajian ilmiah yang berkaitan dengan ritual tarian sufi di Indonesia. Tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk memahami eksistensi dan pertumbuhan ritual tarian sufi di Indonesia dengan lebih mendalam dan menggambarkannya melalui sudut pelaku dari ritual tarian ini. Pada saat yang sama kajian ini juga berguna untuk mendapatkan pandangan baru tentang ritual tarian sufi yang merefleksikan hubungan persimpangan antara agama, seni tari, dan gender, serta secara lebih luas pada dimensi ekonomi, politik, dan sosial.

Sementara secara teoritis, penelitian ini berupaya mempertemukan kesenjangan dalam studi tentang sufisme dan tarian sufi yang selama ini cenderung memberikan penekanan pada sisi ekonomi dan politik saja sehingga mengabaikan pengalaman, kepercayaan, dan pemahaman di antara pelakunya. Sebaliknya, kajian yang lain memilih untuk mengupas nilai spiritual dan unsur mistisisme

dalam tradisi sufi yang diyakini oleh para pengikutnya. Sementara penelitian ini menunjukkan melalui ritual tarian sufi bahwa kedua aspek tersebut menjadi dua hal yang berjalan beriringan. Melalui penyelidikan terhadap dua komunitas, yaitu komunitas tari sufi Nusantara dan komunitas tari sufi Mafia Sholawat, yang berkontribusi pada penyebaran tarian sufi di Indonesia, studi ini menggarisbawahi pada satu sisi sikap dan pengalaman spiritual, dan pada sisi yang lain kecenderungan ekonomi politik yang tidak dapat dinafikkan.

D. Kajian Pustaka

Studi tentang sufisme dan tarian sufi sebagai ciri praksis sufi yang paling populer telah menarik perhatian para sarjana sejak lama. Jika dipetakan, terdapat tiga kecenderungan utama dalam kajian tentang tarian sufi; aspek ritual dan spiritual, ekonomi politik dan sosial, gender.

Kecenderungan pertama memberi perhatian pada aspek ritual yang secara umum fokus-fokus di dalamnya mencakup mistisme, sakralitas, spiritualitas, dan ekstase. Sufisme telah berkembang menjadi beragam wajah, realitas yang berlapis-lapis, sehingga penggambarannya yang utuh menjadi pekerjaan yang sangat sulit dilakukan. Bagaimanapun tampak ada satu bagian yang menjadi tujuan dari semua tasawuf; pencarian dan atau penyatuan dengan yang Ilahi. Salah satu tradisi yang paling merepresentasikan tujuan ini - sebagaimana disebutkan di awal- ialah tari sufi (tari darwis berputar) yang mengombinasikan praktik zikir diiringi musik dan tarian sebagai cara terhubung secara langsung dengan Tuhan. Jale Erzen menyebut tarian ini sebagai ritual sakral cinta Ilahi, di mana kesadaran menembus esensi, dan kekasih menyatu dengan yang diicintai dalam penuh kegembiraan dan cinta.³⁹

Gabor Por memberikan satu titik pijak lain mengenai spiritualitas tari Sufi. Ia mengenalkan sisi emik dan etik tarian ritual ini, di mana secara emis berkaitan dengan cara berhubungan dengan

³⁹ Jale Erzen, “The Dervishes Dance - The Sacred Ritual of Love,” *Contemporary Aesthetics (Journal Archive)* 6, no. 7 (2008).

Tuhan, sementara secara etik tarian ini berhubungan dengan ruang dan manusia lainnya. Por bertumpu pada eksplorasi literatur Barat awal yang menganggap darwis berputar sebagai penyembah berhala yang gila. Pemahaman itu kemudian bergeser menjadi pandangan bahwa para sufi menari untuk mencapai spiritualitas yang tinggi melalui *trance* (kesurupan). Sementara di antara para sufi sendiri, *trance* dianggap bukanlah tujuan sebenarnya, melainkan hanyalah media untuk mencapai realitas tertinggi, menyatukan diri dengan Tuhan.⁴⁰

Keren Harel secara lebih khusus mengevaluasi pengalaman subjektif batin para pencari spiritual (darwis) dalam ritual berputar. Berdasarkan pikiran dan pengalaman otentik para darwis, Harel melaporkan bahwa ritual berputar mampu menarik darwis dalam keadaan tubuh-pikiran yang bebas, penuh ketundukan dan kepasrahan, membawa mereka terpisah dari dualitas dunia ke dalam pengalaman kesatuan dan keutuhan. Pengalaman tersebut digambarkan Harel sebagai kehilangan diri sendiri dalam kesatuan yang lebih besar, seperti tubuh yang hadir dan bergerak namun pada saat yang sama menghilang dalam ketiadaan. Berdasarkan hal tersebut, Harel menyimpulkan di akhir tulisan bahwa tarian sufi berputar berpotensi untuk diaplikasikan secara kreatif untuk tujuan pengobatan.⁴¹ Berkaitan dengan itu, Neil Douglas-Klotz telah lebih dulu menunjukkan bagaimana teori dan praktik psiko-spiritual dari tradisi Sufi dapat menginformasikan penyembuhan psikologis dan perjalanan jiwa seseorang. Menurutnya ada beberapa teknis praktis yang diaplikasikan para sufi untuk mencapai tujuan penyembuhan. Selain melalui tarian berputar dan Sema, praktisnya meliputi pernafasan (*breathing*), kesadaran resonansi suara dan tubuh, meditasi berjalan, serta zikir.⁴²

Perdebatan yang paling banyak dijumpai dalam hampir semua literatur tentang sufi memperbincangkan persoalan ekstasi baik

⁴⁰ Por, "Sufi Dance and Body Movements."

⁴¹ Harel, Cohen, Turjeman, "The Spiritual Experience of Sufi Whirling Dervishes: Rising Above the Separation and Duality of This World."

⁴² Douglas-Klotz, *The Key in the Dark: Self and Soul Transformation in the Sufi Tradition*.

konsep maupun praktiknya. Seperti yang diungkap Theodore Barber bahwa tarian dengan ritual berputar dan menyebut nama Tuhan ditujukan untuk menimbulkan keadaan kegembiraan yang membuncah.⁴³ Mayoritas akademikus menyepakati kondisi tersebut sebagai *ecstasy* atau *trance*. John Maier merangkum interpretasi kinerja ekstase dengan mengeksplorasi empat penulis Barat yang menggambarkan pengalaman mereka akan tarian sufi. Kondisi ekstatis dirincinya sebagai keadaan ketika seseorang merasa dirinya menyatu dengan ciptaan, atau Pencipta. Perasaan seolah masuk surga atau seperti mabuk. Keadaan tersebut bagi sufi dapat dicapai dengan menari hingga kehilangan kesadaran sebagai cara untuk terhubung dengan kekuatan suci.⁴⁴ Leonard Lewisohn sepakat menyepadankan ekstase dengan *wajd* (dari akar kata *wajada* “menemukan”). *Wajd* mengombinasikan makna dari perasaan intens dan pengalaman menemukan, sebagai ‘berdiri di luar diri sendiri’, ‘pengangkatan’, ‘pengambilan’, atau ‘perampasan’ dari diri sendiri.⁴⁵ Sejalan dengan itu, Ayyaz Gull melihatnya sebagai kondisi masuknya diri sendiri ke kedalaman jiwa.⁴⁶

Beberapa membedakan kinerja ekstase dengan *trance* (kesurupan) meskipun secara ekuivalen berada di luar kesadaran. Seperti Giselle Guilhon (2017) yang mencatat perbedaan ekstase dan *trance* yang sangat samar karena keduanya sebenarnya mencakup serangkaian keadaan kontinum yang saling tersambung. Meskipun kemudian ia menarik garis pisah bahwa ekstase meliputi perubahan kesadaran yang ditandai dengan perenungan mendalam dalam keadaan keheningan dan privasi sensorik. Sementara *trance* memanifestasikan diri dalam gerak tubuh, suara, maupun komunikasi

⁴³ X. Theodore Barber, “Four Interpretations of Mevlevi Dervish Dance, 1920-1929,” *Taylor & Francis, Ltd. Dance Chronicle* 9, no. 3 (1986): 328.

⁴⁴ Maier, “Silence and Ecstasy: Watching the Sufis Dance.”

⁴⁵ Leonard Lewisohn, *The Philosophy of Ecstasy: Rumi and the Sufi Tradition* (United States of America: World Wisdom, Inc., 2014), 38–39.

⁴⁶ Ayyaz Gull, “Hearts to Seek God: Sama and Happiness at Christi Sufi’s Shrines in Colonial Punjab,” *The Historian* 16 (2018).

yang ditandai oleh rangsangan hipersensorik.⁴⁷ Shaghayegh Ganjali memperjelas ekstase sebagai refleksi dari koeksistensi kesadaran dan ketidaksadaran maupun kehadiran dan ketidakhadiran yang muncul dari keadaan mental dan fisik penuh kegembiraan, kegairahan, atau transendensi spiritual.⁴⁸ Dengan banyaknya studi yang menyorot ekstase dalam tarian berputar, maka tampak tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa ia menjadi salah satu isu pokok dalam kajian ini dan sampai pada tahap ini, penekanan tentang pengalaman ketercapaian ekstase oleh darwis untuk terhubung dengan yang Ilahi dalam gerakan berputarnya menjadi satu pertanyaan penting untuk diselidiki praktik faktualnya.

Kecenderungan kedua dari kajian tentang tarian sufi tampak berfokus pada aspek sosial, ekonomi, dan politik. Yaprak Melike menjadi salah satu yang mengeksplorasi popularitas upacara darwis berputar dalam aspek ini. Melike memandang adanya indikasi komodifikasi yang dipromosikan dengan nilai-nilai ritualistik, magis, dan spiritualistik. Salah satu indikasinya adalah promosi ritual darwis berputar sebagai atraksi wisata di tempat seperti restoran dan bar, serta penggunaan musik sebagai salah satu fitur pemasaran. Bagaimanapun di akhir tulisannya ia menyatakan dilema untuk menilai makna dan otensitas dari tarian ini mengingat bahwa pertunjukan tarian ini sebenarnya merupakan pemujaan spiritual dari komunitas tertentu, Ordo Mevlevi.⁴⁹ Esra Çizmeci tampak menjawab dilema tersebut dengan klaimnya bahwa meskipun ritual tarian sufi telah banyak dimodifikasi dan diperaktikkan sebagai atraksi wisata, dalam berbagai situasi dan tempat baik publik atau privat (seperti teater, pusat budaya, rumah atau jalan), maupun dilakukan oleh penari dari sufi atau

⁴⁷ Giselle Guilhon, “Sufi Night: Music, Ritual, Estasy on the Contemporary Scene,” *Arterials*, no. 5 (2017): 71.

⁴⁸ Shaghayegh Ganjali, “The Dance of Soma and Psyche” (*Thesis Master of Art and Design*, AUT University, 2010), 8.

⁴⁹ Yaprak Melike UYAR, “The Commodification of Whirling Dervish Rituals” (Istanbul Turki, Istanbul Technical University, 2009).

nonsufi, muslim atau nonmuslim, ritual ini masih membawa makna spiritual yang dalam.⁵⁰

Secara lebih khusus dalam aspek politik, Nevin Sahin justru melihat adanya pergeseran bertahap dari tarian berputar yang pada awalnya sebagai ritual suci religius selanjutnya memperoleh status warisan budaya dan menjadi bagian dari pariwisata di Turki. Dalam pandangannya, status tersebut menjadikan pertunjukan darwis berputar melayani kepentingan konservatif negara terkait perebutan kekuasaan yang kompleks dan heterogenitas kepentingan, baik oleh aktor politik, agama, maupun budaya yang berjuang untuk kekuasaan di bawah ‘sakralitas’ upacara berputar.⁵¹ Sementara Joseph Hill menyarankan bahwa tokoh-tokoh sufi dan pengaruh popularnya-lah yang menjadi penggerak sosial dan politik. Jaringan sufi yang selalu translokal menjadi lebih berkembang merangkul perubahan dengan munculnya internet, meluasnya komunitas transnasional, serta maraknya perempuan sufi yang turut mengambil bagian sebagai pemimpin. Akibatnya, popularitas tasawuf meningkat di seluruh dunia, termasuk perhatian pada ritual tarian darwis berputar Mevlevi Turki.⁵²

Sementara dalam konteks di Indonesia, kajian-kajian tentang tarian sufi juga tampak telah dilaporkan oleh beberapa sarjana. Misalnya, Agung Dwi Putra yang mencatat konsep keindahan tarian Sema pada tarekat Naqsyabandi-Haqqani Jakarta,⁵³ atau Ahmad

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNANKALIJAGA
YOGYAKARTA

⁵⁰ Esra Cizmeci, Sufi Ceremonies in Private and Public, dalam Claire Maria Chambers, Simon W. du Toit, and Joshua Edelman, *Performing Religion in Public*, 179–91.

⁵¹ Nevin Şahin, “Dervish on the Eurovision Stage Popular Music and the Heterogeneity of Power Interests in Contemporary Turkey,” t.t.; dalam Mario Dunkel dan Sina A. Nitzsche, *Popular Music and Public Diplomacy Transnational and Transdisciplinary Perspectives* (Oldenburg, Jerman: The Deutsche Nationalbibliothek, 2018).

⁵² Hill, “Sufism Between Past and Modernity.”

⁵³ Agung Dwi Putra, “Estetika Sema Dalam Tarekat Sufi Naqsyabandi Haqqani Jakarta Sebagai Media Penanaman Pendidikan Tauhid,” *Gondang: Jurnal Seni Dan Budaya* 1, no. 1 (2017): 26–39.

Roisul Falah yang melaporkan pemaknaan tarian sufi di Semarang.⁵⁴ Sarjana lain seperti Nila Sari mencatat eksistensi tarian sema di Jepara,⁵⁵ Fakhriati di Pidie Aceh,⁵⁶ dan Izul Adib terkait penyebarannya di Semarang.⁵⁷ Studi yang cukup singkat dilaporkan oleh Ngadhimah terkait komunitas Mafia Shalawat yang berkontribusi dalam pengembangan tarian sufi di kalangan Nahdliyin (NU) di Ponorogo. Ngadhimah menemukan bahwa tarian sufi digunakan sebagai media untuk mengkonstruksi dan memperkuat identitas pemuda Nahdliyin di era digital sebagai komitmen untuk menolak ideologi Islam ekstrim dan tindakan radikal melalui penanaman nilai-nilai Islam moderat.⁵⁸ Dengan demikian, melalui kerjasama pemerintah, ulama, dan organisasi kemasyarakatan, komunitas Mafia Shalawat dan tari sufi menjadi alternatif solusi yang menawarkan kebutuhan spiritual masyarakat melalui seni musik, tari, lagu religi, meditasi, dan dakwah.⁵⁹

Kecenderungan ketiga yang menjadi diskusi signifikan yang berkembang di antara para sarjana kontemporer berkutat pada aspek gender, terutama gagasan seputar peran dan partisipasi perempuan, atau sejauh mana perempuan terlibat aktif dalam tasawuf. Misalnya Maria Dakake yang menganalisis aspek kehadiran feminin dalam tradisi sufi, dan menemukan dualisme aspek meliputi metafisik (berkenaan dengan interpretasi simbolik dan mistik tentang sifat

⁵⁴ Falah, "Makna Tarian Sufi Jalaluddin Rumi Di Pondok Pesantren Roudlotun Ni'mah Kalicari Semarang."

⁵⁵ Sari, "Keberadaan Tari Sema Jalaluddin Rumi Pada Kelompok Tari Sufi Jepara Di Desa Kriyan, Kecamatan Kalinyamatan, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah."

⁵⁶ Fakhriati, "From Konya to Nusantara: Rumi's Sufi Diaspora in Pidie, Aceh, Indonesia."

⁵⁷ Izul Adib, "'Islam Mazdhab Cinta': Pemikiran Tasawuf Kiai Amin Maulana Budi Harjono Dan Penyebarannya Di Semarang 1990-2011" (*Skripsi*, Semarang, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Diponogoro, 2017).

⁵⁸ Ngadhimah, "Tari Berputar Mafia Sholawat: Identitas Pemuda NU"; Ngadhimah, "Strengthening the Identity of Nahdliyin Youth: Analysis of the Whirling Dances Mafia Shalawat Indonesia."

⁵⁹ Mambaul Ngadhimah, "The Spirituality of Mafia Shalawat; A Crisis Solution of Modern Society" (IOP Conference, IOP Publishing, 2018), 1-7.

Tuhan dan dunia) dan praktis (terkait peran historis oleh praktisi perempuan dalam perkembangan tasawuf).⁶⁰ Lima tahun setelahnya, Dakake kembali dalam upaya mengidentifikasi perempuan Sufi terkait konsepsi feminin/maskulin dari mistisme kekasih Ilahi yang merepresentasikan cinta dan kerinduan spiritual perempuan sufi awal dengan mengkaji potongan puisi dan ungkapan karya biografis maupun hagiografis yang terkait dengan perempuan sufi. Menurutnya, perempuan praktisi mistik Islam mengembangkan citra mereka tentang kekasih Ilahi yang dikonseptualisasikan sebagai objek maskulin secara metaforis dari perasaan kerinduan perempuan mereka. Dakake mencatat bahwa bagi perempuan, Tuhan adalah sosok pelindung (laki-laki) yang ideal dalam melindungi, menghibur, dan berbagi dalam keintiman dengan hamba yang taat dan penuh kasih.⁶¹ Bagaimanapun, Dakake meyakini bahwa dalam jalan sufi perempuan menemukan partisipasi dan kontribusi mereka yang secara perlahan divalidasi.

Hal tersebut juga diamini oleh Milda Mandziarz-Kuźmiński dalam konteks yang lebih spesifik menyangkut partisipasi perempuan dalam ritual Sema menyebut bahwa satu-satunya wilayah keagamaan yang mana perempuan dapat menemukan ruang ialah mistisme tasawuf. Melalui Sema, perempuan memiliki kesempatan untuk membangkitkan diri mereka sendiri dan sekaligus terlibat dalam penyebaran tasawuf dengan memainkan peran ganda sebagai musisi, penyair, hingga menjadi Pir.⁶² Kelly Pemberton bahkan mengklaim

⁶⁰ Maria Massi Dakake, “Walking Upon the Path of God Like Men? Women and the Feminine in the Islamic Mystical Tradition,” *Sophia: The Journal of Traditional Studies* 8, no. 2 (2002): 117–38.

⁶¹ Maria Massi Dakake, “‘Guest of the Inmost Heart’: Conceptions of the Divine Beloved among Early Sufi Women,” *Comparative Islamic Studi* 3, no. 1 (2007): 72–97.

⁶² Milda Mandziarz-Kuźmiński, “The Role of Women in Sufism. Female Followers of Mevlevi Order and Their Active Participation in Sema Ritual,” *Facta Simonidis* 1, no. 7 (2014): 153–165; Pir sendiri adalah istilah yang digunakan sebagai sebutan untuk pembimbing spiritual Sufi. Sementara Piri-muridi mengacu pada hubungan antara guru spiritual dan murid. Secara rinci hubungan ini digambarkan oleh Pemberton dalam dua model. Pertama menunjukkan relasi baiat (ikatan pemuridan dengan janji kesetiaan) di mana

mistikus perempuan sebagai agen ritual melalui penelusurannya tentang otoritas spiritual perempuan yang beroperasi menjadi Pir yang juga dihubungkan dengan kontroversi keberadaan ekstase dan kegembiraan perempuan.⁶³

Sementara itu, baru-baru ini Meena Sharify-Funk dkk menulis dalam salah satu bab bukunya tentang perempuan sufi dalam sejarah Islam. Ia mencatat bahwa dominasi laki-laki dalam kehidupan publik tidak diterjemahkan ke dalam dominasi laki-laki dalam konteks hierarki spiritual sufi. Perempuan telah lama dianggap memiliki potensi spiritual yang setara dan bahkan lebih dengan laki-laki, dengan kapasitas yang sama untuk menjadi manusia yang sempurna (*insan kamil*), menduduki berbagai posisi perwalian dan otoritas spiritual. Perempuan telah dicatat sebagai salah satu tokoh dasar sufi dan bahkan menjadi guru spiritual bagi tokoh sufi laki-laki yang terkenal. Terlepas dari peran perempuan dalam sosial yang berfungsi sebagai ibu atau anak, otoritas dan pencapaian spiritual perempuan diakui sebagai bagian integral dari transmisi sejarah tasawuf.⁶⁴

Meskipun demikian, Laury Silvers telah lebih dulu menyarankan bahwa perempuan sufi, baik yang berperan sebagai pemimpin atau pengikut, tidak dapat dibaca sebagai bukti bahwa jalan saleh dan mistis bebas dari asumsi atau batasan patriarki seperti perbudakan dalam hierarki sosial dan keharusan seksual dalam pernikahan. Silvers telah menggambarkan ragam pemikiran dan praktik para perempuan Sufi awal, terutama terkait kehidupan sosial mereka baik sebagai perempuan yang menikah, janda, kakak, adik,

seorang murid membuat sumpah ketataan kepada seorang pembimbing spiritual yang merupakan pemimpin sebuah tarekat sufi, dan kedua menunjukkan relasi di mana pembimbing spiritual memiliki status di bawah Pir (syekh) namun diakui secara formal dalam tarekat Sufi. Baca selengkapnya di Kelly Pemberton, “Women Pirs, Saintly Succession, and Spiritual Guidance in South Asian Sufism,” *The Muslim World* 96 (2006): 61–87.

⁶³ Kelly Pemberton, “Muslim Women Mystics and Female Spiritual Authority in South Asian Sufism,” *Journal of Ritual Studies* 18, no. 2 (2004): 1–23.

⁶⁴ Meena Sharify-Funk, William Rory Dickson, Merin Shobhana Xavier, *Contemporary Sufism: Piety, Politics, and Popular Culture* (New York: Routledge, 2018), 183–213.

ibu, budak, maupun perempuan pinggiran (marjinal). Situasi yang dikaitkan dengan berbagai konteks seperti pernikahan, seks, dan ibadah. Akibatnya Silvers berargumen bahwa perempuan sufi hidup dalam jaringan sosial yang kompleks, sehingga pengalaman dan artikulasi hubungan mereka dengan Tuhan sangat ditentukan dan dibentuk oleh kondisi sosio-historis mereka. Meskipun perempuan sufi dipengaruhi oleh semangat egaliter, namun dorongan tersebut tidak lepas dari bentukan sistem nilai, norma, gender, hierarki sosial, dan struktur otoritas yang patriarki.⁶⁵

Ketiga kecenderungan tersebut tampak banyak mendapat perhatian para sarjana dalam mengkaji tradisi sufisme dan tarian sufi yang dielaborasi melalui beragam sudut pandang. Namun demikian, belum ada kajian ilmiah yang cukup memberikan perhatian pada fenomena tarian sufi dalam konteks ketertampilannya di panggung Nusantara. Terdapat banyak sisi dari pertumbuhan ritual tarian sufi yang perlu dilihat secara lebih mendalam dan diselidiki lebih lanjut. Oleh karena itu, penelitian ini berangkat melalui pendekatan terhadap pengalaman penari sufi untuk menangkap kesenjangan antara pengalaman spiritualitas dan konteks ekonomi politik dalam ritual tari sufi di Indonesia.

E. Kerangka Teoritis

1. Penubuhan (*embodiment*), budaya mendengarkan, dan hubungan pengondisian

Persoalan tentang tubuh telah mengambil tempat yang lebih serius dalam bidang studi tubuh dan mengalami perkembangan yang ditandai dengan premis bahwa tubuh selalu terhubung dan diperluas ke tubuh lain, baik dari sisi historisnya, budaya, praktik, maupun prosesnya. Dalam konsepsi ini, tubuh perlu dipertimbangkan sebagai kumpulan proses daripada tubuh hanya dilihat sebagai objek atau entitas.⁶⁶ Banyak filsuf awal menganut gagasan Cartesian bahwa

⁶⁵ Silvers, “Early Pious, Mystic Sufi Women,” 2015; dalam Ridgeon, *The Cambridge Companion to Sufism*, 24–52.

⁶⁶ Lisa Blackman dan Couze Venn, “Affect,” *Body & Society* 16, no. 1 (2010): 9.

kesadaran atau pengalaman sadar (yang memungkinkan manusia untuk berpikir dan merasakan) dibentuk sepenuhnya oleh otak dan merupakan fenomena dalam sistem saraf. Namun baru-baru ini, mulai banyak pemikir yang menantang gagasan tersebut dengan mempertimbangkan pengalaman tubuh dan bahwa kesadaran manusia sebenarnya menubuh (*embodied*).⁶⁷ Melalui pendekatan ini, tubuh memungkinkan untuk didekati melalui kerangka kerja yang dipahami secara lebih sosial dan kultural, karena tubuh dengan pengalamannya telah menghasilkan berbagai jenis tubuh yang berbeda dan cara yang berbeda. Ini menunjukkan pergeseran dari studi tubuh menjadi terkait dengan studi penubuhan.

Terlibat dengan gagasan penubuhan berarti mengakui penolakan terhadap wacana yang menjunjung gagasan dualisme pikiran dan tubuh (*mind and body*) yang dicetuskan oleh filsuf terkenal, René Descartes. Gagasan ini mengindikasikan bahwa rasionalitaslah yang menjadi penentu utama dari keberadaan manusia, dan oleh karena itu ia menulis pepatahnya yang terkenal “Cogito Ergo Sum” (saya berpikir maka saya ada). Konsepsi ini menegaskan bahwa esensi kemanusiaan adalah pikiran dan oleh karena itu meyakini pemisahan antara pikiran dan tubuh. Bahwa pikiran adalah lokasi pemikiran yang memungkinkan terjadinya proses kognitif (berpikir, bernalar, menulis, dsb). Sementara tubuh adalah lokasi terjadinya proses fisiologis.⁶⁸ Jadi dalam pandangan ini, subjek yang mengetahui dan memiliki pengetahuan adalah semata-mata pikiran, sedangkan tubuh hanyalah objek.

Sementara paradigma penubuhan mempertimbangkan tubuh sebagai tempat potensi, proses, dan praktik. Lebih jauh, untuk memikirkan apa artinya memiliki tubuh dan menjadi tubuh. Ini artinya, tubuh tidak dapat hanya dipandang sebagai objek, melainkan tubuh sebagai rangkaian proses. Seperti yang diuraikan Marié-Heleen

⁶⁷ Michelle Maiese, *Embodiment, Emotion, and Cognition New Direction in Philosophy and Cognitive Science* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 11.

⁶⁸ Lisa Blackman, *The Body: The Key Concepts*, Second Edition. (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008), 8–9.

Coetzee, tubuh terus menerus dalam proses menjadi, tubuh mengatur pengetahuan, perasaan dan keberadaan di dunia.⁶⁹ Tubuh menjadi situs pengetahuan dan pengalaman, dan pengalaman itu sendiri berada di dalam tubuh.⁷⁰ Tubuh mengatur diri di lingkungan dan di situasi di mana ia hidup, yang mana tubuh adalah yang bertindak dalam kehidupan dan berinteraksi dengan lingkungan, dan oleh karena itu tubuh terkait erat dengan perasaan dan pengalaman keberadaan di dunia.

Kajian dalam kerangka penubuhan, menurut Thomas J. Csordas menekankan keterkaitan dengan budaya dan pengalaman yang didasarkan dan dipahami melalui sudut pandang keberadaan tubuh jasmani di dunia. Dengan demikian, penekanan yang utama dalam studi penubuhan terletak pada pengalaman. Lebih tepatnya, pengalaman yang menubuh dengan aneka ragam budaya dan maknanya, di mana tubuh berada di dalamnya.⁷¹ Dengan konsepsi tersebut, dapat dipahami bahwa tubuh tidak dapat dipisahkan dari pengalaman hidup tubuh itu sendiri. Oleh karena itu, segala hal yang berkaitan dengan pengalaman hidup, baik kepribadian, ras, gender, penderitaan, rasa sakit, maskulinitas, kecacatan, warisan genetik, dan lain sebagainya, dapat dipahami sebagai bagian dari penubuhan.⁷² Sementara sejak akhir abad ke-19, gagasan penubuhan telah dilibatkan lebih jauh untuk memahami ketersinggungan dengan topik penting

⁶⁹ Marié-Heleen Coetzee, “Embodied Knowledge(s), Embodied Pedagogies and Performance,” *South African Theatre Journal* 31, no. 1 (2018): 1.

⁷⁰ Mimi Sodhi, “Embodied Knowing: An Experiential, Contextual, and Reflective Process,” dipresentasikan dalam *Adult Education Research Conference* pada Kansas State University Libraries, University of Georgia, 2008), 3.

⁷¹ Thomas J. Csordas, “Embodiment and Cultural Phenomenology,”; Selengkapnya di Gail Weiss dan Honi Fern Haber, *Perspectives on Embodiment: The Intersection of Nature and Culture* (New York: e Taylor & Francis e-Library, 2003), 143; Lihat juga di Thomas J. Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology,”; dalam Thomas J. Csordas, *Body/Meaning/Healing* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 58.

⁷² Frances E. Mascia-Lees, “Introduction,”; dalam Frances E. Mascia-Lees, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* (United Kingdom: John Wiley & Sons Ltd, 2011), 2.

lainnya yang mencakup indera, emosi, dan afeksi sebagai bagian substansial dari materi penubuhan.⁷³

Indera memiliki fungsi utama pada tubuh dalam merespon rangsangan. Indera mencakup penciuman, rasa, sentuhan, pendengaran, dan penglihatan, di mana kesemuanya itu merupakan cara-cara untuk memperoleh pengetahuan tentang dunia. Masing-masing dari indera tersebut membentuk epistemologi tertentu yang merupakan jalur pengetahuan atau pengalaman mengetahui.⁷⁴ Seperti misalnya pengetahuan bahwa mengetahui adalah melihat, mengetahui adalah menyentuh, mengetahui adalah mencium, mengetahui adalah mengecap, dan mengetahui adalah mendengar. Dengan demikian, tubuh dan pengalaman tubuh terikat pada indera, di mana pada saat yang sama mengindikasikan keterikatannya pada rangsangan visual, suara, sentuhan, dan bau. Sementara itu, emosi dan afeksi menjadi serangkaian respon tubuh yang berhubungan dengan sistem motorik dan berpotensi menimbulkan perubahan fisiologis.⁷⁵ Ketiganya tidak hanya hidup di dalam tubuh jasmani, namun juga terikat dengan seluruh pengalaman hidup di dunia.

Meskipun emosi dan afeksi sama-sama merupakan respon tubuh, tulisan ini mengikuti jalur yang sepakat bahwa keduanya merupakan dua hal yang berbeda. Afeksi diidentifikasi sebagai kekuatan perjumpaan⁷⁶ dan secara umum mengacu pada kapasitas tubuh untuk mempengaruhi dan dipengaruhi⁷⁷, maupun penambahan atau pengurangan kapasitas tubuh untuk bertindak, terlibat, dan

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Arnie Cox, *Music and Embodied Cognition Listening, Moving, Feeling, and Thinking* (United States of America: Indiana University Press, 2016), 163.

⁷⁵ Maiese, *Embodiment, Emotion, and Cognition New Direction in Philosophy and Cognitive Science*, 1.

⁷⁶ Melissa Gregg dan Gregory J. Seigworth, *The Affect Theory Reader* (Durham and London: Duke University Press, 2010), 2; Massumi, *Politics of Affect*, 205–206; Robert Seyfert, “Beyond Personal Feelings and Collective Emotions: Toward a Theory of Social Affect,” *Theory, Culture & Society* 29, no. 6 (2012): 29.

⁷⁷ Gregg dan Seigworth, *The Affect Theory Reader*, 2; Paul Atkinson dan Michelle Duffy, “The Amplification of Affect: Tension, Intensity and Form in Modern Dance,” *Modernism and Affect*, 2015, 2.

terhubung.⁷⁸ Sesuatu semacam kekuatan (*force/power*) yang mengalir melalui dan di luar subjek.⁷⁹ Afeksi bukanlah perasaan (emosi dasar), melainkan menggambarkan keadaan tubuh yang terpengaruh pada durasi tertentu, yang sekaligus menandakan kapasitas tubuh untuk mempengaruhi dan dipengaruhi oleh tubuh lain, atau untuk transisi dari satu keadaan ke keadaan lain, sebagai akibat dari kekuatan material di mana tubuh secara terus menerus dikerahkan atas satu yang lainnya.⁸⁰ Jadi, afeksi terkait dengan hubungan dinamis tubuh, sebagai efek yang timbul dari pertemuan antar tubuh maupun sebagai kekuatan di luar tubuh sehingga selalu bersifat sosial. Sementara emosi mengacu pada sensasi yang menyalurkan rangsangan, baik berasal dari internal suatu organisme maupun eksternal, dan kemudian ke indera. Sederhananya, ia adalah sensasi yang menemukan keserasian yang tepat dalam kata-kata dan atau tindakan.⁸¹ Emosi mengindikasikan perubahan fisik berupa manifestasi tubuh yang dihasilkannya, seperti gemetar, meringis, menangis, berteriak, dan sebagainya.⁸²

Dalam konteks keagamaan, afeksi dan emosi telah dihubungkan secara lebih luas untuk memahami praktik dan kepekaan keagamaan bersama-sama dengan keterlibatan indera, terutama terkait suara dan pendengaran. Dalam studi tentang budaya mendengarkan, salah satu wawasan penting dalam kajiannya adalah cara-cara bagaimana orang atau kelompok berhubungan satu sama lain melalui mendengarkan

⁷⁸ Patricia Ticineto Clough dan Jean Halley, *The Affective Turn: Theorizing the Social* (Durham and London: Duke University Press, 2007), 2.

⁷⁹ Caroline Williams, “Affective Processes without a Subject: Rethinking the Relation between Subjectivity and Affect with Spinoza,” *Subjectivity Special Issue: Politics and the Unconscious* 3, no. 3 (2010): 2.

⁸⁰ Brian L. Ott, “Affect,” *Oxford Research Encyclopedia of Communication*, 2017, 9, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.56>.

⁸¹ Teressa Brennan, *The Transmission of Affect* (United States of America: Cornell University Press, 2004), 5.

⁸² Kate Stanley, *Affect and Emotion: James, Dewey, Tomkins, Damasio, Massumi, Spinoza*, dalam Donald R. Wehrs dan Thomas Blake, *The Palgrave Handbook of Affect Studies and Textual Criticism* (The University of Western Ontario, London, ON, Canada: Palgrave Macmillan, 2017), 99.

atau indera pendengaran.⁸³ Wawasan ini kemudian meluas dalam bidang keagamaan, yang salah satu topik utamanya adalah penyelidikan tentang hubungan antara agama, suara, dan media. Penelitian yang berkontribusi dalam bidang ini dilakukan Charles Hirschkind yang mengeksplorasi praktik mendengarkan kaset khutbah dan kontribusinya terhadap pembentukan lanskap moral dan politik kontemporer di Timur Tengah.⁸⁴ Penyelidikan tersebut secara umum menunjukkan bahwa tindakan mendengarkan suara-suara Islami yang menjadi bagian dari pembentukan watak saleh, kebiasaan tubuh, dan orientasi tertentu, dianggap sebagai landasan kehidupan etis oleh banyak umat Islam. Argumen tersebut merepresentasikan bahwa kontribusi kaset khutbah sebagai media aural tidak hanya tentang kapasitasnya dalam penanaman ideologi agama, melainkan juga tentang pengaruhnya secara signifikan terhadap indera manusia, afeksi, kepekaan, dan persepsi masyarakat.

Mengikuti jalur tersebut, studi yang lebih terbaru dilakukan Patrick Eisenlohr mengeksplorasi peran penting media dan suara dalam membentuk sensitivitas keagamaan dalam konteks performasi dan praktik yang menuju dalam masyarakat serta dimensi sensual agama, dengan cara menghubungkan suara dalam Islam dengan gagasan tentang transduksi dan atmosfer (suasana) sonik. Proses transduksi dan atmosfer digunakan untuk menggambarkan peran aliran dan gerakan dalam peristiwa sonik yang memicu persepsi dan sensasi tubuh. Eisenlohr menunjukkan bahwa suara mengandung sugesti gerak yang dirasakan oleh tubuh karena suara memiliki kekuatan untuk mempengaruhi tubuh. Namun, sugesti gerakan sonik tidak dapat semata-mata terjadi tanpa adanya penyelarasan. Dalam tradisi dan praktik keagamaan misalnya, agar sugesti gerakan sonik dapat menangkap seseorang dalam suasana keagamaan, mereka harus bersama-sama melalui penyelarasan tubuh dan berinteraksi dengan

⁸³ Veit Erlmann, “But What of the Ethnographic Ear? Anthropology, Sound, and the Senses,” dalam Veit Erlmann, *Hearing Culture Essays on Sound, Listening, and Modernity* (New York: Berg, 2004), 3.

⁸⁴ Hirschkind, *The Ethical Soundscape Cassette Sermons and Islamic Counterpublic*.

nilai-nilai agama dan budaya yang memediasi kekuatan suara. Eisenlohr menyebut proses tersebut sebagai hubungan saling ketergantungan antara suara dan pengondisian kesalehan (*pious conditioning*). Ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kondisi-kondisi tertentu (yang berhubungan dengan nilai, ideologi, dan praktik kesalehan tertentu) harus dipenuhi agar atmosfer sonik yang dihasilkan oleh suara dapat memberikan pengaruh saleh di ruang penyebarannya.⁸⁵

Dengan demikian, penelitian yang dilakukan Eisenlohr melampaui pendekatan sebelumnya terhadap suara dalam agama, yang mana ia tidak hanya menganalisis bagaimana suara agama berperan dan memberikan pengaruh, namun secara lebih jauh memberikan penekanan pada prinsip penyelarasan yang mengharuskan hubungan saling ketergantungan antara suara dan pengondisian untuk mencapai pengaruh atau sensasi tertentu pada pendengarnya. Penelitian saya mengikuti jalur intelektual tersebut untuk mengambil fokus pada pertunjukan ritual tarian sufi, di mana gagasan tentang penubuhan, mendengarkan dan pengondisian menjadi signifikan dalam hal ini. Alih-alih hanya mempertimbangkan suara dan mendengarkan, menggunakan prinsip pengondisian mengarahkan rute untuk memberikan perhatian pada jalur lainnya yang juga fundamental, tempat dan waktu.

2. Ekonomi ritual: persimpangan antara tubuh dan budaya material

Studi tentang ritual secara khusus telah banyak menjadi perbincangan para sarjana dalam bidang kajian antropologi dan sosiologi agama. Salah satu perhatian utama dalam studi ini mencakup identifikasi terhadap ciri-ciri dari ritual serta pemberlakuan. Ciri utama dari ritual adalah sifat dasarnya yang berupa tindakan fisik.⁸⁶

⁸⁵ Eisenlohr, *Sounding Islam: Voice, Media, and Sonic Atmospheres in an Indian Ocean World*.

⁸⁶ David Parkin, "Ritual as Spatial Direction and Bodily Division,"; dalam Daniel de Coppet, *Understanding Rituals* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1992), 11.

Ritual seringkali dikaitkan dengan agama, di mana ritual telah dianggap sebagai model utama dalam ekspresi beragama. Oleh karena itu, ritual telah diidentifikasi secara historis sebagai esensi agama. Ritual kemudian digunakan untuk menegaskan agama dan kesucian, dan pada sisi yang lain diidentikkan dengan sesuatu yang berpola dan rutin.⁸⁷ Deskripsi serupa diuraikan oleh Richard Schechner yang mencatat ritual sebagai tindakan yang dilakukan dan dikodifikasi.⁸⁸ Sementara Ronald L. Grimes dalam Lance Gharavi memberikan definisi tentang ritual secara lebih komprehensif sebagai yang menubuh (*embodied*), terkondensasi (*condensed*), ditentukan (*prescribed*), dan pemberlakuan (*enactment*).⁸⁹ Berdasarkan konsepsi tentang ciri ritual tersebut, saya menarik sebuah garis bahwa ritual dicirikan yang utama sebagai tindakan fisik, berpola, diatur oleh sosial, dan memiliki kekhasan (tidak seperti tindakan pragmatis sehari-hari).

Dalam perkembangannya, studi tentang ritual telah memberikan perhatian pada keterlibatan emosi di dalamnya. Para sarjana dalam

⁸⁷ Ronald L. Grimes, *Rite out of Place: Ritual, Media, and the Arts* (New York: Oxford University Press, 2006), 11.

⁸⁸ Richard Schechner, “Ritual and Performance,”; dalam Tim Ingold, *Companion Encyclopedia of Anthropology* (London: Routledge, 1994), 613.

⁸⁹ Dalam definisi pertama, ritual sebagai yang menubuh, Grimes meyakinkan bahwa ritual merupakan bentuk aktivitas dan bersifat jasmani. Meskipun seringkali imajinatif dan berasal dari pikiran/khayalan, tetapi yang disebut ritual haruslah dibuktikan dengan gerak motorik tubuh. Oleh karena ritual ada pada tubuh di mana tubuh dienkulturasikan, maka ritual dengan demikian disifatkan sebagai kultural. Kedua, ritual terkondensasi dimaksudkan bahwa ritual bukanlah tindakan biasa meskipun ritualisasi berasal dari kehidupan sehari-hari (biasa). Dalam konsepsi ini ritual dibuat lebih menonjol dari makna biasa dan dengan itu identik sebagai yang bukan biasa. Ketiga, ritual sebagai yang ditentukan, berarti bahwa segala tindakan dalam ritual telah ditentukan secara terbuka, dan oleh karena itu, apa yang harus dilakukan dalam ritual telah ‘diresepkan’. Terakhir, ritual sebagai pemberlakuan, bahwa ritual berkaitkan dengan tindakan yang bersifat khusus. Artinya, tindakan dalam ritual tidak seperti dalam teater atau drama (*acting*), di mana ritual tidak identik dengan tindakan berpura-pura, atau dibuat-buat seperti yang dilakukan dalam pertunjukan teater. Selengkapnya dalam Ronald L. Grimes, “Religion, Ritual, and Performance,”; dalam Lance Gharavi, *Religion, Theatre, and Performance Acts of Faith* (New York & London: Routledge Taylor & Francis Group, 2012), 38.

bidang ini seperti Stanley Jeyaraja Tambiah⁹⁰ dan Suzanne Langer⁹¹ umumnya memahami ritual sebagai tindakan yang formal dan diatur secara sosial, dan oleh karena pemberlakuan aturan sosial tersebut, emosi ditangguhkan sementara. Saba Mahmood kemudian masuk dalam perdebatan tersebut dengan merinci karakter tindakan ritual - sebagaimana digambarkan dalam studi antropologis- dalam konsep oposisi; perilaku konvensional⁹² dan formal, atau sebaliknya sebagai perilaku rutin, praktis (pragmatis), dan informal. Alih-alih mendukung satu dan atau menolak lainnya, Mahmood justru menyarankan hubungan tak terhindarkan antara tindakan konvensional (yang diatur oleh aturan) dan perilaku rutin dan praktis. Pada saat yang sama, ini memungkinkan peralihan yang terjadi dari proses berlakunya gestur (gerak tubuh) dan perilaku konvensional menjadi ekspresi spontan dari emosi yang terlatih dengan baik dan juga niat individu.⁹³ Mahmood menekankan bahwa perilaku konvensional yang diatur oleh aturan tidak dapat dibaca hanya sebagai pemaksaan sosial yang membatasi diri, sebaliknya dalam kondisi tertentu justru menjadi sarana untuk merealisasikan diri. Dengan demikian, diskusi terkait ritual yang digulirkan oleh Mahmood mengindikasikan bahwa tindakan ritual yang dilatih melalui serangkaian tindakan disiplin dan praktik yang berulang-ulang menciptakan sebuah proses kumulatif yang mencakup kemampuan untuk melakukan ritual secara teratur dan sekaligus untuk membentuk diri yang saleh.

Dengan diskusi tersebut, tulisan ini mengamini jenis penampilan tarian sufi yang populer di Indonesia sebagai kategori ritual. Namun demikian, tulisan tidak bermaksud untuk masuk dalam

⁹⁰ Stanley Jeyaraja Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action an Anthropological Perspective* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1985), 132.

⁹¹ *Ibid.*, 133–34.

⁹² Istilah konvensional yang dimaksudkan oleh Saba Mahmood merujuk pada perilaku yang dibatasi oleh aturan adat dan sosial, dan kadang-kadang sebagai perilaku yang diatur dan ditentukan secara sosial. Lihat selengkapnya di Saba Mahmood, “Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of ‘Salat,’” *American Ethnologist* 28, no. 4 (2001): 846.

⁹³ Mahmood, “Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of ‘Salat.’”

perdebatan tentang ritual, melainkan berfokus pada hubungan ritual yang dipertunjukkan dan kebangkitan emosi keagamaan. Sebab sebagaimana yang dicatat Donnalee Dox, ritual yang dipertunjukkan, terjadi dalam persimpangan antara budaya material yang mencakup praktik, objek, nilai, hierarki sosial; bagian tubuh yang mencakup sensasi, perasaan, pikiran, dan emosi; dan proses kesadaran yang termasuk ekspresi verbal, berpikir logis, maupun pembuatan makna.⁹⁴

Dengan demikian, menjadi penting untuk mempertanyakan, apakah tarian sufi sebagai bentuk ritual yang dipertunjukkan senantiasa menawarkan pengaruh kepekaan agama bagi praktisinya yang juga berpengaruh pada pembentukan diri yang saleh. pertunjukan ritual tarian sufi yang ditampilkan di ruang publik harus diakui telah berimplikasi pada perjumpaannya dengan pasar agama. Dalam konteks Islam, pasar agama diperkenalkan dengan gagasan pasar Islam, yang secara umum mengacu pada perkembangan produk-produk Islami pada satu sisi dan pertumbuhan konsumen pada sisi yang lainnya. Artikulasi tersebut mengindikasikan bahwa gagasan pasar terkait erat dengan praktik-praktik ekonomi dan komodifikasi. Dalam konteks tarian sufi yang dipertunjukkan, tendensi pada ekonomi menjadi tidak terbantahkan dan pada gilirannya merembet pada praktik-praktik politik.

Demikianlah, laju perkembangan teknologi, urbanisasi, serta pertumbuhan ekonomi yang pesat telah mendorong perluasan komodifikasi di seluruh sektor, tak terkecuali agama. Komodifikasi dalam Kitiarsa merupakan bentuk tindakan mengubah sesuatu menjadi, memperlakukannya sebagai, komoditas. Sesuatu tersebut (dapat berupa barang, jasa, kegiatan) yang pada awalnya tidak bersifat komersial di pasar konsumen, akan tetapi kemudian dikomersialisasikan.⁹⁵ Komodifikasi dalam konteks agama dengan demikian menjadikan agama atau bagian dari agama, misalnya

⁹⁴ Dox, “Spiritual Logic from Ritual Bodies,”; Gharavi, *Religion, Theatre, and Performance Acts of Faith*, 43.

⁹⁵ Pattana Kitiarsa, *Religious Commodification in Asia Marketing Gods* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008), 6–7.

simbol-simbol keagamaan, sebagai barang atau produk yang dapat dipasarkan dengan membawanya ke dalam transaksi pasar.⁹⁶

Dalam Islam, mengkomodifikasi Islam dapat dibaca sebagai komersialisasi Islam atau keimanan menjadi komoditi yang dapat diperjualbelikan demi meraup keuntungan.⁹⁷ Komodifikasi telah menyebabkan segala hal yang berkaitan dengan agama dapat diperjualbelikan secara luas di pasar agama. Ini sekaligus mempengaruhi umat Islam untuk berlomba-lomba mengekspresikan keimanan dengan cara mengonsumsi berbagai komoditas dengan label Islam, halal, syariah, dan sebagainya yang menjadi simbol keislaman. Misalnya dalam kehidupan keseharian, orang-orang Islam mengonsumsi produk-produk agama dengan mengenakan busana muslim, menonton film Islami, mempercayakan tabungan mereka di bank-bank syariah, melakukan ziarah Islam (wisata spiritual), hingga munculnya hotel dan kafe syariah. Hal tersebut mengindikasikan bahwa masyarakat Islam semakin menyukai mengonsumsi produk-produk Islami sebagai bentuk ekspresi kesalehan mereka.⁹⁸

Shopia Rose Arjana mengamini bahwa orang-orang modern seringkali mendorong penggunaan produk-produk agama atas nama agama. Dalam mewujudkan gaya hidup halal dan berperilaku sesuai dengan aturan Islam, maka seseorang seringkali mengharuskan mengonsumsi berbagai produk agama. Misalnya untuk mempraktikkan salat saja mengharuskan konsumsi sajadah, mukena, sarung, peci agar lebih tampak Islami. Menurut Arjana produk-produk tersebut seringkali membuat konsumen membayangkan kepuasan dalam ibadah mereka. Padahal menurutnya hal tersebut hanyalah sebuah perangkap yang bersifat lahiriah, yang menggambarkan

⁹⁶ *Ibid.*, 3.

⁹⁷ Greg Fealy dan Sally White, *Expressing Islam Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS Publishing, 2008), 17.

⁹⁸ Greg Fealy, "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia," n.d., 26.

pemahaman yang dangkal akan nilai-nilai agama sekaligus mengabaikan pentingnya kedalaman batin.⁹⁹

Sebagaimana pemahaman umum terkait komodifikasi, yang mana salah satu dampaknya yang paling signifikan adalah aspek ekonomi. Hal tersebut disebabkan karena kekuatan proses komodifikasi pada kenyataannya mampu mengubah segala aspek kehidupan menjadi *a paid-for experience* (pengalaman yang dibayar).¹⁰⁰ Melalui komodifikasi, agama memiliki kedudukan sebagai produk yang melalui fungsi spiritual menjadi komoditas sehingga layak dikonsumsi. Oleh karena itu, komodifikasi telah menandai hubungan antara spiritualitas dan komersialisasi dengan cara yang rumit sehingga banyak pengamat yang mempertanyakan dampak dari integrasi aktivitas keagamaan dan ekonomi terhadap hakikat tujuan spiritual.¹⁰¹

Pada sisi yang lain, ritual tarian sufi yang dalam versi originalnya memiliki tujuan utama dalam peningkataspiritual dan sakralitas, penyebarannya yang luas pada kenyataannya tidak dapat dilepaskan dari kepentingan dan praktik politik. Oleh karena itu, saya mempertimbangkan teori politik ritual Molly Farneth untuk mendukung analisa tersebut. Meskipun salah satu ciri utama dari ritual adalah sifatnya yang berpola dan diatur (*designed*), namun ritual bukanlah sesuatu yang statis. Sebaliknya, menurut Farneth, ritual mencakup praktik sosial dan bersifat dinamis, yang melibatkan perubahan dan seringkali kontestasi dalam perjalannya.¹⁰² Sebagai praktik sosial, ritual menjadi aktivitas milik kelompok tertentu dengan aturan dan norma yang disepakati oleh kelompok tersebut. Mereka menentukan siapa yang diakui sebagai bagian dari kelompok dan siapa

⁹⁹ Shopia Rose Arjana, *Buying Buddha Selling Rumi Orientalism and the Mystical Marketplace* (London: Oneworld Academic, 2020), 106–7.

¹⁰⁰ Jean-Christophe Agnew, “The Give-and-Take of Consumer Culture,”; dalam Susan Strasser, *Commodifying Everything: Relationships of the Market* (New York: Routledge, 2003), 12.

¹⁰¹ Fealy dan White, *Expressing Islam Religious Life and Politics in Indonesia*, 17.

¹⁰² Molly Farneth, *The Politics of Ritual* (Oxford, UK: Princeton University Press, 2023), 15.

yang tidak, siapa yang menduduki peran tertentu, siapa yang memiliki kuasa dan otoritas, serta apa saja kebiasaan atau norma yang dikembangkan, dipercaya, dan dianut bersama.¹⁰³ Dengan mempertimbangkan ritual sebagai praktik sosial, kita akan dapat melihat bagaimana kelompok tertentu melakukan improvisasi dalam ritual, menariknya ke dalam konteks yang mungkin baru, dan selanjutnya mengubah norma-norma di dalamnya. Oleh karena itu ritual bersifat dinamis karena ia dapat berubah, membentuk, dan atau mengubah manusia atau masyarakat.

Pada saat yang sama, Farneth juga menggarisbawahi ritual sebagai performatif. Maksudnya, melalui ritual seseorang dapat bergerak melintasi batasan tertentu serta dapat berubah peran atau statusnya. Hal ini digambarkan dengan baik melalui ritual inisiasi, di mana seseorang yang awalnya bukanlah siapa-siapa atau bukan merupakan anggota kelompok, setelah melakukan inisiasi menjadi anggota kelompok dan dapat melakukan kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan dalam kelompok tersebut. Meskipun performatif seringkali diasumsikan memiliki kekuatan karena kesetiaan pada aturan atau kata-kata yang dirumuskan, akan tetapi kekuatannya justru pada kekuasaan sosial yang diberikan kepada mereka yang diinisiasi serta kemampuan mereka menggunakan kekuasaan tersebut.¹⁰⁴ Dengan demikian, performatif dapat membawa perubahan yang nyata bagi seseorang dalam lingkup sosial karena adanya pengakuan dan pemberian wewenang atasnya.

Melihat ritual sebagai praktik sosial dan performatif, ritual menjadi tempat yang subur di mana kekuasaan seringkali dimobilisasi dan diperebutkan. Oleh karena itu, Farneth dengan tegas berargumen bahwa ritual keagamaan tidak pernah sepenuhnya lepas dari kepentingan politik.¹⁰⁵ Ritual melibatkan proses-proses dalam politik yang mencakup proses pendistribusian barang, pengakuan atas status, dan pemberian otoritas atau legitimasi. Ritual juga menyediakan proses pembentukan kebiasaan dan perilaku orang-orang yang

¹⁰³ *Ibid.*, 9.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 91–94.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 16.

berpartisipasi di dalamnya. Pada saat yang sama, ia dapat membantu mempertahankan sesuatu yang diperlakukan sebagai istimewa dan milik bersama.¹⁰⁶ Misalnya para elit dapat melakukan ritual untuk mempertahankan posisi, kekuasaan, otoritas mereka. Sementara komunitas dapat mengadaptasi ritual untuk memberikan identitas kelompok, mempertahankan status sosial, atau melanggengkan pengaturan tertentu.¹⁰⁷

Penelitian ini menggunakan studi tubuh dan penubuhan untuk memahami pengalaman tubuh para penari sufi, dan terutama untuk melihat bagaimana sensibilitas keagamaan (afeksi dan emosi) dalam pertunjukan ritual tarian sufi dapat bangkit, menyebar, dan saling mempengaruhi. Meski demikian, sebagai sebuah ritual yang dipertunjukkan, perjumpaan dengan pasar agama menjadi tidak terhindarkan, dan oleh karena itu menandai keterlibatannya dalam praktik ekonomi dan politik.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini fokus mengkaji komunitas tari sufi Nusantara dan komunitas tari sufi Mafia Sholawat, khususnya di Ponorogo, Jawa Timur, dan kota-kota sekitarnya, serta di Semarang, Jawa Tengah. Penelitian berfokus dalam menyelidiki bagaimana komunitas tersebut berkembang dan berkontribusi dalam menyuburkan tarian sufi di Indonesia. Pada saat yang sama, pengalaman para penari sufi dan audiens dalam konteks pertemuan mereka dalam ruang pementasan ritual tarian sufi, yang pada akhirnya turut memfasilitasi perjumpaan dengan pasar agama menjadi perhatian utama dalam kajian ini.

Untuk mengoptimalkan kualitas penyelidikan, peneliti berangkat dengan pendekatan fenomenologi dengan landasan bahwa fokus utama dari penelitian fenomenologi adalah untuk memahami, mempelajari, dan atau menyelidiki kesadaran dan pengalaman manusia.¹⁰⁸ Pengertian tersebut menegaskan bahwa fenomenologi

¹⁰⁶ *Ibid.*, 195.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 190.

¹⁰⁸ Isaac Tuffour, “A Critical Overview of Interpretative Phenomenological Analysis: A Contemporary Qualitative Research Approach,”

menekankan pengalaman sebagai sumber pengetahuan yang fundamental. Dengan demikian, menganalisis pengalaman untuk memahami makna suatu fenomena menjadi tugas pokok peneliti. Selain esensi pengalaman, prinsip pokok lainnya adalah sikap *epoché*,¹⁰⁹ yang mengharuskan peneliti mengesampingkan pemikiran, konsepsi, pengetahuan, penilaian, praduga atau praanggapan apapun yang mungkin telah dimiliki sebelumnya tentang fenomena yang diteliti, sehingga peneliti dapat secara terbuka memahami pengalaman objek yang diteliti secara menyeluruh dengan teliti, apa adanya dan tanpa kecenderungan keberpihakan. Dengan fenomenologi sebagai pendekatan dalam penelitian ini, saya mengamati fenomena tarian sufi, saya membuka diri, saya membiarkan fenomena itu tampak, lalu saya berupaya memahaminya.

Sebagai bagian dari penelitian kualitatif, pendekatan fenomenologi menganut teknik-teknik penelitian sebagaimana penelitian kualitatif pada umumnya yang mencakup observasi partisipan, wawancara, dan teknik partisipatif lainnya yang disesuaikan dalam konteks dan kebutuhan penelitian. Penentuan observasi dan partisipasi dilakukan secara random (acak) atas dasar pertimbangan bahwa jadwal pementasan tarian sufi yang tidak menentu (tetap). Dalam hal ini saya mempertimbangkan lokasi dan waktu dilangsungkannya pertunjukan tarian sufi. Untuk kepentingan penelitian ini, saya telah setidaknya melibatkan diri dengan menghadiri lebih dari sepuluh acara yang melibatkan pementasan tarian sufi yang cukup bervariasi, mulai dari pementasan di acara *walimatul 'urs* (pernikahan), pengajian tasyakuran di kampus, pengajian bersih desa, pemecahan rekor, hingga acara pengajian

Journal of Healthcare Communications 2, no. 4 (2017): 2; Lihat juga di Maura Dowling, “From Husserl to van Manen. A Review of Different Phenomenological Approaches,” *International Journal of Nursing Studies* 44 (2007): 132; juga di Maria Luísa Araújo Sadala dan Rubens de Camargo Ferreira Adorno, “Phenomenology as a Method to Investigate the Experience Lived: A Perspective From Husserl and Merleau Ponty’s Thought,” *Methodological Issues in Nursing Research* 37, no. 3 (2002): 283.

¹⁰⁹ Clark Moustakas, *Phenomenological Research Methods* (New Delhi: SAGE Publications, 1994), 33.

berskala besar. Di antara acara-acara tersebut, beberapa menunjukkan kehadiran kiai sebagai pioneer mereka dan beberapa lainnya tidak menunjukkan kehadirannya. Selain itu, melalui pertimbangan saya, saya juga menghadiri dan memeriksa acara yang dilangsungkan di malam hari maupun di siang hari, dengan lokasi yang beragam mulai dari lapangan, alun-alun, halaman rumah, jalan raya, hingga di kampus. Pada akhirnya, pemilihan konsep acara yang bervariasi tersebut telah membantu saya untuk mengamati dan menginterpretasikan pola-pola yang muncul dan berlangsung dalam acara pementasan tarian sufi.

Sementara untuk memperdalam kualitas penyelidikan dalam penelitian ini, saya tidak hanya mengamati dan menjelaki pengalaman orang lain, yang dalam hal ini adalah para penari sufi, melainkan juga pengalaman diri saya sendiri. Oleh karena itu, saya ikut serta dalam pelatihan tari sufi dan mengikuti berbagai disiplin di dalamnya. Dengan latihan menari tersebut, saya bermaksud untuk mengalami dan merasakan secara langsung pengalaman-pengalaman yang selama ini dialami oleh para penari sufi melalui tubuh saya sendiri. Latihan tersebut sekaligus memberi peluang yang lebih besar agar saya dapat menggambarkan secara detail tentang pengalaman menari sufi yang selama ini hanya saya dapat melalui pengakuan orang-orang yang saya temui selama mereka menjadi penari.

Di samping model observasi dan partisipasi semacam itu, saya juga melakukan wawancara sebagai proses untuk mengetahui dan memungkinkan memeriksa detail-detail lain yang belum tampak dalam kerja partisipasi (kerja lapangan), maupun untuk memverifikasi apa yang sudah tampak namun perlu diperjelas. Wawancara menjadi cara yang penting di mana selain saya menjelajahi pemahaman orang-orang yang saya teliti, tubuh saya dan tubuh orang yang saya teliti mengalami kontak langsung dan interaksi secara lebih intens. Cara ini membantu saya untuk dapat membangun kedekatan emosional sehingga saya dapat tidak hanya membayangkan, tapi juga merasakan apa yang dialami oleh orang yang saya teliti berdasarkan sudut pandang mereka.

Wawancara saya lakukan dengan menentukan informan terlebih dahulu. Pemilihan informan yang pertama dipilih dengan mempertimbangkan kompetensi dari informan dan relevansinya dengan kegiatan tarian sufi. Dalam hal ini, cara yang saya aplikasikan adalah dengan menghadiri acara pementasan tarian sufi secara langsung, berupaya mengamati dan mengenali mereka yang menari di panggung. Setelah acara usai digelar, saya kemudian menghampiri salah satu dari penari dan meminta bantuannya untuk dipertemukan dengan penari lainnya yang senior dan telah memiliki banyak pengalaman menari. Cara ini berhasil mengantarkan saya pada seorang penari sufi bernama RD yang termasuk sebagai salah satu penari sufi senior dan kompeten. Pertemuan saya dengan RD selanjutnya menjembatani pertemuan saya dengan informan lainnya (*snowball sampling*). Wawancara ini saya praktikkan dengan model *in-depth interview*,¹¹⁰ di mana saya merumuskan pertanyaan fundamental, namun aplikasinya lebih terbuka dan bebas. Berikut adalah identitas dan data diri singkat para informan yang terlibat dalam penelitian ini.

Nama/ Inisial Informan	Jenis Kelamin	Status	Pekerjaan	Lulusan	Bidang
RD	Laki-laki	Lajang	Mahasiswa	Sedang proses sarjana (S-1)	Penari sufi dan pelatih
IM	Perempuan	Lajang	Ustazah (Hafizah), perias/ MUA (<i>make-up artist</i>)	Sarjana (S-1)	Penari sufi dan pelatih
SF	Perempuan	Menikah	Guru, pelatih tari sufi	Sarjana (S-1)	Penari sufi dan pelatih

¹¹⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, Dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2013), 233.

RS	Laki-laki	Menikah	Swasta, pelatih tari sufi	MA	Penari sufi dan pelatih
TR	Perempuan	Lajang	Swasta	MA	Murid
RN	Perempuan	Lajang	Mahasiswa	Sedang proses sarjana (S-1)	Murid
Budi Harjono	Laki-laki	Menikah	Penceramah	Sarjana (S-1)	Pendiri komunitas Tari Sufi Nusantara
Ali Shodiqin	Laki-laki	Menikah	Penceramah	Sarjana (S-1)	Pendiri komunitas Mafia Sholawat
GN	Laki-laki	Menikah	PA (Personal Assistant)		Anggota Mafia Sholawat

Nama-nama informan yang disebutkan di atas meliputi informan kunci dan informan dari penari pemula yang pengalamannya saya jejaki secara mendalam. Dalam proses pemilihan informan tersebut, saya memikirkan heterogenitas masing-masing individu sebagai pengikut dan sekaligus penari sufi dari dua kelompok yang berbeda, komunitas Tari Sufi Nusantara dan komunitas Tari Sufi Mafia Sholawat. Selain itu, saya juga mempertimbangkan senioritas dan peran mereka dalam keberlangsungan tarian sufi. Beberapa informan yang saya sebutkan di atas bahkan tidak hanya memiliki kemampuan dan pengalaman menari sufi, namun juga telah memiliki pengalaman dan kapabilitas dalam melatih tari sufi. Ini menjadi langkah yang signifikan karena dengan hal tersebut, saya dapat mempelajari, membayangkan, dan -secara lebih khusus- membandingkan pengalaman dari masing-masing anggota kelompok yang berbeda berdasarkan pandangan para penari sufi yang telah terlatih dan kompeten.

Selain informan yang telah saya sebutkan di atas, saya juga melakukan wawancara singkat dengan setidaknya tiga audiens,

termasuk di antaranya ketua panitia acara. Dalam konteks ini, pemilihan informan bersifat spontan dan umum. Saya mendatangi lokasi pementasan tarian sufi, menonton pementasannya, dan membaur bersama dengan audiens. Saya memposisikan diri sebagai audiens, di mana saya berupaya mengalami apa yang dialami oleh audiens dengan mendengar apa yang mereka dengar, melihat apa yang mereka lihat, maupun merasakan apa yang mereka rasakan. Di samping itu, saya juga secara aktif mengamati dan memeriksa respon audiens ketika menonton pementasan tarian sufi. Dengan cara semacam itu, saya seolah memasuki dunia mereka yang kemudian memunculkan pertanyaan-pertanyaan spontan. Pertanyaan-pertanyaan tersebut selanjutnya saya ajukan secara langsung kepada audiens yang berada di sekitar saya secara random.¹¹¹

Sementara itu, sebagaimana halnya penelitian fenomenologi, peneliti juga menjangkau data sekunder (dokumentasi berbentuk tulisan, gambar, atau karya monumental) yang dalam hal ini mencakup berbagai rujukan berupa artikel ilmiah, riset terdahulu, buku, majalah yang terkait dengan topik, maupun karya-karya dokumentasi yang tersebar di media digital.

G. Sistematika Pembahasan

Pemerincian yang disuguhkan dalam penelitian disertasi ini berpokok pada persoalan teoritis dan konsep kunci secara ringkas meliputi sufisme dan cara mendekati Tuhan, ragam model ritual musik dan tarian dalam tradisi sufisme, tarian sufi dan penyebarannya ke Indonesia, serta sengkarut kegelisahan awal peneliti. Laporan ini menjadi latar belakang dalam bab awal penelitian, yang selanjutnya

¹¹¹ Saya menyebut informan dari audiens sebagai umum karena saya tidak memeriksa data diri dan identitas mereka secara lengkap. Dalam hal ini saya memilih informan dari audiens secara acak. Hal ini saya lakukan tepat ketika pementasan berlangsung sehingga saya dapat memeriksa ‘apa yang dialami dan dirasakan’ oleh audiens pada waktu, tempat, dan situasi yang memang terjadi pada saat pementasan dilangsungkan. Langkah ini membantu saya selain untuk dapat mempelajari apa yang terjadi di antara audiens, tapi juga sekaligus memvalidasi pengalaman saya sendiri sebagai audiens ketika menonton pertunjukan tari sufi secara langsung.

diikuti dengan penjabaran rumusan masalah, signifikansi penelitian, kajian pustaka, kerangka teoritis, metode penelitian, serta ditutup dengan sistematika pembahasan.

Bab setelahnya menguraikan isu-isu besar yang relevan atau konsep yang berkaitan dengan tema riset. Ini digunakan untuk mengantarkan pemahaman komprehensif sebelum elaborasi temuan lapangan. Oleh karena itu, bab kedua berisi tentang pengetahuan mengenai sufisme, tradisi sufisme, dan distribusinya di Indonesia. Dalam bab ini dibahas mengenai bagaimana sufisme dan kontribusinya pada Islam Indonesia, praktik zikir dalam musik dan tarian sebagai bagian dari tradisi sufisme, keberlangsungan dan perubahan dalam ritual tarian sufi, serta pembahasan mengenai penyebaran tarian sufi di Indonesia.

Selanjutnya pada bab ketiga, membahas perdebatan tentang tarian sufi dan bagaimana komunitas tari sufi berkontribusi atas penyebarannya. Oleh karena itu bab ini mengambil status tarian sufi yang diperdebatkan dan mobilisasi komunitas tari sufi. Bagian-bagian yang menjadi pokok mencakup pembahasan mengenai perdebatan seputar tarian sufi dan status performasi tari sufi di Indonesia, serta guru sufi dan perkembangan komunitas tari sufi. Bab ini menyajikan ulasan komprehensif mengenai komunitas tari sufi yang berkontribusi dalam kepopulerannya, yang mencakup bagaimana komunitas ini terbentuk, siapa yang menginisiasi komunitas ini, siapa saja yang berkontribusi di dalamnya, apa saja doktrin, prinsip, dan aktivitas yang diperlakukan, serta bagaimana cara komunitas ini berkembang dan berkontribusi dalam pertumbuhan tari sufi yang subur.

Bab keempat secara lebih khusus menguraikan pengalaman sensibilitas penari sufi dan audiens dari pertunjukan ritual tari sufi. Oleh karena itu, bagian ini diawali dengan uraian tentang pengalaman dari penari dan audiens menurut sudut pandang mereka sendiri. Sensibilitas tersebut kemudian dihubungkan dengan fokus pada persoalan gerak tubuh suara, ruang, dan waktu, dalam kaitannya dengan pembangkitan sensibilitas keagamaan.

Bab kelima berisi eksplorasi mengenai gender dan ritual tarian sufi. Bagian ini terutama mencakup pengalaman penari sufi

perempuan dalam mempraktikkan ritual tarian sufi di panggung-panggung pementasan di Indonesia. Untuk memperoleh pemahaman yang menyeluruh, bagian ini mengeksplorasi perempuan dan hubungannya dengan tradisi tarian sufi dalam konteks historis, dan dilanjutkan dengan persoalan ketertampilan perempuan di panggung Nusantara. Bagian yang lebih mendalam membedah tubuh performatif perempuan penari sufi, dan diakhiri dengan penggambaran pengalaman penari sufi perempuan serta bagaimana ritual tarian ini terkait dengan hubungan sosial mereka.

Bab keenam berisi tentang ekonomi ritual tarian sufi, yang di dalamnya bersinggungan dengan komodifikasi, budaya populer, dan politik. Bagian ini mendedahkan secara komprehensif mengenai pertunjukan ritual tarian sufi dan perjumpaannya dengan pasar ekonomi. Perjumpaan tersebut sekaligus terkait dengan munculnya kontestasi yang berujung pada terjadinya klaim otoritas yan juga berimbang pada pendayagunaan terhadap politik praktis.

Bab ketujuh yang merupakan bagian terakhir adalah penutup. Berisi kesimpulan yang menjawab pertanyaan-pertanyaan penelitian, menyampaikan batasan penelitian, dan menawarkan saran berupa tema potensial untuk riset lanjutan.



BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Disertasi ini mengkaji perkembangan tarian sufi di Indonesia dengan memberikan penekanan pada aspek politik dan aspek sensibilitas. Disertasi ini berkontribusi dalam perdebatan akademik tentang penubuhan (*embodiment*) yang di dalamnya menjelaskan afeksi, emosi, dan indera (*sense*), dengan fokus pada pengalaman tubuh penari sufi, yang menakup pengalaman gerak tubuh, suara dan mendengar, serta pengalaman akan ruang dan waktu. Studi ini juga menggarisbawahi bahwa perluasan tarian sufi di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari politik, budaya populer, dan keterlibatan perempuan di ruang publik. Politik dalam studi ini tidak hanya diartikulasikan sebagai politik praktis yang berkaitan erat dengan kepentingan dan elit politik, melainkan juga politik sehari-hari berupa ragam strategi dan taktik yang dioperasikan oleh praktisi tarian sufi, baik individu maupun kelompok, dalam kehidupan sehari-hari mereka. Berikut ini dipaparkan beberapa poin temuan penting dalam disertasi ini yang sekaligus menjadi jawaban dari pertanyaan penelitian yang dipaparkan pada bab awal studi ini.

Pertama, studi ini mengamini bahwa kontribusi tasawuf dalam penyebaran Islam di Indonesia telah menghasilkan adaptasi berbagai tradisi dan ajarnya, termasuk ritual musik dan tarian. Di Indonesia, ritual tarian sufi menjadi salah satu tarian keagamaan yang populer dan diterima oleh beragam kalangan. Tulisan ini mengajukan bahwa tarekat Naqshabandi-Haqqani sebagai yang berperan dalam penyebaran ritual tarian sufi, secara khusus Syekh Hisyam Kabbani, yang membangun jaringan sosial di antara muslim perkotaan dan kelas menengah di Jakarta, dan jaringan politik di antara elit politik baik di tingkat nasional maupun lokal. Hal tersebut sekaligus berkaitan dengan melonjaknya penyebaran ajaran sufi yang dilakukan oleh Naqsyabandi-Haqqani melalui media cetak dan internet, pembangunan tempat-tempat perkumpulan yang menjadi tempat

pembibitan tarian sufi, serta perluasan pelatihan secara aktif, yang pada gilirannya memicu ketertampilan tarian sufi di berbagai stasiun televisi, di tempat-tempat bergengsi, dan dengan sejumlah figur ternama.

Meskipun status tarian sufi telah menjadi topik perdebatan sejak lama, namun di Indonesia, popularitas tarian sufi terus meningkat bersamaan dengan ketertampilannya di berbagai agenda dan perayaan. Tulisan ini berargumen bahwa fenomena tersebut didasari setidaknya atas dua hal: pertama, ambiguitas status tarian sufi yang perdebatan tentangnya selama ini tidak pernah menyelesaikan kontroversi hukumnya; dan kedua, perkembangan komunitas-komunitas tari sufi yang semakin banyak menarik peminat baru, dan dengan demikian menyuburkan pertumbuhan tarian sufi. Dalam studi ini, komunitas yang dimaksud adalah komunitas Tari Sufi Nusantara dan komunitas Tari Sufi Mafia Sholawat yang diprakarsai oleh Budi Harjono dan Ali Shodiqin, di mana perkembangan kedua komunitas tersebut bersinggungan erat dengan publisitas Syekh Hisyam Al-Kabbani. Keduanya mempromosikan pertunjukan tarian sufi dan menggunakannya sebagai bagian fundamental dalam aktivitas dakwah mereka, dan oleh karena itu keduanya turut memainkan peran penting dalam kepopuleran ritual tarian sufi di Indonesia. Kedua komunitas tersebut dan cara-cara mobilisasi mereka berhasil memikat lebih banyak orang untuk ikut berpartisipasi melalui hubungan persaudaraan, pengadaan pelatihan, dan pemanfaatan media sosial. Oleh karena itu, meskipun status dari tarian sufi seringkali dipertentangkan, tarian sufi terus tumbuh memikat lebih banyak orang untuk berpartisipasi.

Kedua, salah satu perhatian utama penelitian ini adalah pengalaman pembentukan sensibilitas tubuh penari ritual sufi dalam proses mencapai keterhubungan dengan Tuhan. Dengan menggunakan penubuhan sebagai kerangka untuk menganalisis pengalaman tersebut, penekanan terhadapnya telah bersinggungan dengan wawasan lainnya yang mencakup indera, afeksi, dan emosi.

Para penari sufi umumnya memandang tarian ini sebagai salah satu upaya untuk menuju keterhubungan dengan Tuhan melalui

ekstase spiritual. Melakukan tarian sufi terlibat dengan berbagai interaksi pengalaman dan pikiran yang melibatkan berbagai jaringan yang terintegrasi seluruhnya pada tubuh. Cara-cara penari mengatur gerakan kaki, gerakan tangan, posisi kepala, atau mengatur tempat yang aman sebagai pijakan, seluruhnya mengandalkan serangkaian perilaku tubuh dan pengalamannya. Meskipun tampak terjadi secara otomatis, tindakan ini merupakan sebuah pengaturan yang dipelajari atau dilatih, diulangi secara terus menerus, hingga menjadi sebuah kebiasaan, dan dengan demikian menciptakan pengetahuan yang menubuh karena tubuh yang berpengalaman. Oleh karena itu, meskipun tarian ini menimbulkan efek kehilangan kesadaran, tubuh penari tetap dapat mengatur keseimbangan (tidak merasakan pusing, mual, kram, jatuh) karena tubuhnya telah telatih dan berpengalaman. Dengan demikian, argumen tersebut mengakui penentangan terhadap dualisme pikiran-tubuh ala Cartesian, dan mengamini tubuh sebagai rangkaian proses dan praktik.

Selain menandai pentingnya gerak tubuh, suara dipercaya memediasi tubuh jasmani dengan kehadiran Ilahi. Suara telah lama diyakini memiliki efek ‘menyentuh’ yang memungkinkan untuk memobilisasi kapasitas eksistensial, sensual, dan kognitif pendengar dengan menggerakkannya dari keheningan dan imobilitas menuju pelaksanaan perbuatan tertentu. Pada saat yang sama, suara mampu membawa emosi seperti efek menular yang menyebar dan berpotensi berubah menjadi kekuatan sosial. Namun proses tersebut tidak dibaca hanya sebagai sebuah proses otomatis, melainkan terkait dengan pengaturan dan prasyarat tertentu. Sebagaimana yang telah disepakati sebagai bentuk hubungan antara suara dan pengondisian kesalehan yang didasarkan pada temuan Eisenlohr.¹

Analisis dalam penelitian ini menunjukkan sentralnya proses pengaturan tersebut dalam momentum ritual tarian sufi sebagai rangkaian pengondisian yang memungkinkan berlakunya afeksi, kepekaan, dan kebangkitan emosi keagamaan secara kolektif. Namun,

¹ Patrick Eisenlohr, *Sounding Islam: Voice, Media, and Sonic Atmospheres in an Indian Ocean World*. (United States: University of California Press, 2018).

alah-alih hanya memberikan penekanan pada peran suara keagamaan sebagaimana yang dilakukan para pendahulu dalam bidang ini, tulisan ini telah membeberkan sejumlah aspek lain yang juga berpengaruh, yang meliputi pengalaman akan tempat dan waktu. Fokus pada dimensi tersebut menuntun peneliti untuk memberikan perhatian pada cara-cara tubuh dan perilaku tubuh memproduksi tempat yang dicirikan sebagai yang kudus dan terus menerus dalam proses saling mempengaruhi bersamaan dengan waktu.

Namun demikian, berfokus pada pengondisian juga memungkinkan munculnya pertanyaan tentang apakah seluruh bentuk pengondisian kesalehan dapat membawa efek kesalehan yang integral, apakah pengondisian tersebut merupakan praktik yang dengan sengaja dikonstruksi, atau apakah pengondisian tersebut dapat menangkap pengaruh yang diinginkan. Berdasarkan penelitian saya dalam mengkaji pertunjukan tarian sufi, saya menemukan lebih banyak bentuk-bentuk pengaturan yang disengaja dari pada yang tidak. Misalnya suara-suara yang diucapkan oleh Gus Ali atau Kiai Budi berupa pembacaan doa-doa atau puisi, suara musik dengan ritme bertahap, pengaturan panggung dan soundsystem, pengaturan tempat dan waktu, seluruhnya merupakan bagian dari pengaturan yang dibentuk, yang mungkin dapat dibaca sebagai kondisi yang didesain (*designed condition*). Sedemikian rupa sehingga tujuan untuk mencapai kebangkitan sensibilitas dan emosi keagamaan yang kolektif dapat terpenuhi. Sebaliknya, dalam situasi pertunjukan yang terbebas dari bentuk-bentuk pengaturan yang tidak didesain dengan cukup, tingkat sensibilitas keagamaan yang muncul juga rendah dan penyebarannya pun sulit terjadi. Hal tersebut dapat dilihat misalnya dalam pementasan tarian sufi yang dilakukan di acara pernikahan, di mall, di acara konser, yang tidak dibanjiri oleh suara sugestif kiai, tidak menunjukkan adanya pengaturan tempat dan waktu yang khusus, ataupun tidak dipenuhinya prasyarat ritual. Ruang-ruang tersebut akhirnya membentuk tarian sufi pada fungsi rekreasi yang menyenangkan dari pada penekanan pada fungsi utamanya, untuk meningkatkan sensibilitas keagamaan dan mengalami perasaan keterhubungan dengan Tuhan. Dengan demikian, tulisan ini

menyarankan bahwa hanya dengan pengaturan-pengaturan tertentu yang didesain dengan cermat, tujuan memberikan pengaruh perasaan kesalehan atau emosi keagamaan dapat dicapai. Sebagaimana catatan Blackman,² yang dibutuhkan dalam hal ini lebih dari sekedar rasionalitas, melainkan sesuatu yang justru dapat menyentuh hati, bersifat psikis dan emosional, sehingga dampaknya lebih potensial membuat tubuh tersentuh secara mental.

Ketiga, tarian sufi dan pertunjukannya di panggung Nusantara telah membawa tidak hanya laki-laki sebagai praktisinya, melainkan juga perempuan. Oleh karena itu, mempelajari ritual tarian sufi telah membawa saya untuk memberikan perhatian pada dimensi gender. Hal ini didorong oleh fenomena melonjaknya ketertampilan perempuan yang menari sufi di ruang-ruang publik dan memiliki kesempatan yang sama dengan laki-laki. Tidak seperti perempuan penari yang lebih dulu mewarnai panggung-panggung pementasan yang acapkali menjadi objek perdebatan dan telah menandai wacana tentang pengawasan terhadap tubuh perempuan, tubuh perempuan penari sufi yang ditampilkan di panggung-panggung pementasan disambut secara hangat sebagai tubuh perempuan yang saleh, dan bahkan tangisan mereka dalam tarian memfasilitasi bagi mereka sejumlah otoritas dan hierarki spiritual. Dengan demikian, ritual tarian sufi memberikan bagi praktisinya sejumlah pengalaman spiritual dalam keterhubungan dengan Tuhan di satu sisi, dan pengembangan diri etis perempuan sebagai tubuh yang saleh di sisi lainnya.

Selain itu, keterlibatan perempuan penari sufi di ruang-ruang publik dan kemampuan mereka menjadi agen yang menjadi pelatih tari sufi dengan cara merekrut dan melatih calon-calon penari, perlu diakui telah berimplikasi pada perluasan tarian sufi yang tumbuh subur. Tubuh mereka yang menari di panggung dan di ruang-ruang publik secara politis telah menarik peminat-peminat baru, yang sekaligus dapat menunjukkan otoritas mereka sebagai perempuan yang mampu menuntun baik laki-laki maupun perempuan untuk mengikuti mereka.

² Lisa Blackman, *Immaterial Bodies Affect, Embodiment, Mediation. Mediation*, (London: SAGE Publications, 2012).

Tulisan ini berargumen bahwa apresiasi tersebut merupakan rantai dari berbagai latihan dan disiplin saleh yang diimplementasikan oleh perempuan-perempuan tersebut dalam hidup sehari-hari mereka, mulai dari menjaga perilaku sesuai dengan norma agama, mengamalkan tirakat dan asketisme, menghindari pelanggaran moral, dan lain sebagainya yang secara umum bertujuan untuk mempertahankan pengawasan diri.

Keempat, meskipun tujuan utama dari ritual tarian sufi adalah membangkitkan sensibilitas keagamaan sebagai upaya mencapai hubungan yang lebih langsung dengan tuhan, namun tidak semua menari sufi dapat mencapai tujuan tersebut. Dalam konteks tertentu misalnya tubuh yang menari di ruang-ruang yang mengalami komodifikasi (*commodified space*) seperti di acara *walimah*, karnaval, konser, atau acara politik, maka ritual tarian sufi tidak lagi dalam konteks melahirkan kepekaan keagamaan maupun lebih jauh dalam pembentukan diri yang saleh. Dalam situasi tersebut, tubuh mereka yang menari bukan lagi semata-mata bertindak sebagai tubuh yang religius, namun sebagai tubuh yang menghibur, sebagai seni dan dikomofikasi. Saya telah mengajukan bahwa pengaruh pembentukan sensibilitas keagamaan tersebut bergantung pada situasi, dan secara khusus pada penyelarasan akan ruang.

Konteks di atas sekaligus menggambarkan implikasi dari ritual tarian sufi yang dipertunjukkan dan perjumpaannya dengan pasar agama, atau hubungan persimpangan antara tubuh ritual dan budaya material. Perjumpaan tersebut telah menandai berlangsungnya praktik-praktik ekonomi dan politik yang tidak terhindarkan. Berkembangnya kinerja dan praktik-praktik ekonomi juga memungkinkan timbulnya potensi bagi ritual tarian sufi untuk digunakan sebagai instrumen dalam berbagai permainan politik dan kekuasaan. Oleh karena itu, permasalahan ini memantulkan perdebatan lebih jauh mengenai sejauh mana negosiasi antara dimensi spiritual dan material dapat berpengaruh, mana yang akan lebih dominan, atau mungkinkah keduanya dapat saling selaras dan seimbang.

Menjadi hal yang lumrah dalam studi agama untuk menekankan sisi diskursif bahwa agama senantiasa bersinggungan dengan sisi ekonomi dan politik. Meluasnya kapitalisme ke dalam masyarakat Muslim telah mendorong ledakan ekonomi dan komoditas Islam yang sekaligus menandai semangat materialisme dan konsumerisme. Beberapa pendahulu dalam bidang ini telah menyarankan kewaspadaan terhadap dampak ekonomi dalam praktik keagamaan yang dapat bersifat ‘melenakan’. Dengan kata lain, para ahli telah memperhitungkan ketegangan antara agama dan kapitalisme sebagai dua tren yang timpang. Namun baru-baru ini, muncul wacana tentang materialisme saleh, sebuah gagasan untuk menegosiasikan kesenjangan kedua tren tersebut dengan prinsip dorongan untuk menjadi kaya pada satu sisi dan menjadi beragama pada sisi yang lainnya,³ juga gagasan Muslimisme yang mengacu pada kemampuan menjadi Muslim dan menjadi modern pada saat yang bersamaan.⁴ Meskipun gagasan tersebut tampak bertolak belakang dengan ideologi umum beberapa aliran sufi yang mendorong perilaku asketis demi terwujudnya pengembangan spiritual, namun sejauh yang saya amati, penari ritual sufi telah merefleksikan harmonisasi antara peningkatan materi dan pengembangan moral spiritual secara bersamaan, atau dengan kata lain menjadi penari yang makmur secara finansial maupun menjadi penari yang saleh. Cara-cara keterlibatan mereka dalam situasi ekonomi dan politik perlu dibaca sebagai strategi pengembangan diri dan komunitas dengan cara memadukan media dan gaya hidup modern dengan nilai-nilai etis Islam. Meski demikian, melihat timbulnya kontestasi yang terjadi antar dua pemimpin komunitas tari sufi, tampaknya menjadi agak sulit untuk mengatakan bahwa negosiasi antara ekonomi-agama atau materialis-saleh akan terwujud dengan tanpa hambatan. Sebaliknya, ini mungkin menjadi

³ Gwenaël Njoto-Feillard, “New Muslim Cultures of Capitalist Enterprise,”; dalam Robert W. Hefner, *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*.

⁴ Najib Kailani, “Creating Entrepreneurial and Pious Muslim Subjectivity in Globalised Indonesia,”; dalam Leonard C. Sebastian, Syafiq Hasyim, dan Alexander R. Arifianto, *Rising Islamic Conservatism in Indonesia Islamic Groups and Identity Politics*.

tantangan yang pada satu sisi berpotensi menegaskan perkawinan antara makmur-saleh dan pada sisi yang lainnya berpotensi mengancam moderasi atau ideologi yang dijunjung tinggi para sufi, ‘persaudaraan’.

Akhirnya, penelitian ini menunjukkan bahwa secara sosiologis, pertumbuhan ritual tarian sufi di Indonesia dan popularitasnya terkait dengan ekonomi, politik, dan keterlibatan perempuan di ruang publik. Sementara secara teoritis, studi ini telah membeberkan pengalaman tubuh fenomenologis penari sufi dan cara-cara kebangkitan sensibilitas keagamaan, menguraikan keterkaitannya dengan afeksi dan emosi, serta pengembangan diri etis (saleh), yang seluruhnya berhubungan tidak hanya dengan suara dan mendengarkan, namun juga pengondisian yang bersama-sama bergantung pada tempat dan waktu. Argumen tersebut sekaligus menandai bahwa tarian sufi sebagai bagian dari pertunjukan ritual tidak dapat dilihat semata-mata sebagai komodifikasi yang bersifat komersialisasi, melainkan bahwa dalam proses ritual juga menghasilkan pengalaman sensibilitas dan kesalehan.

B. Saran

Berdasarkan serangkaian proses penelitian yang telah dilakukan, peneliti mengakui keterbatasan dan batasan dalam penelitian ini. Berdasarkan keterbatasan waktu dan kondisi, peneliti merasa kurang mendapatkan pengetahuan yang memadai dalam konteks pengalaman pribadi dalam menari di panggung bersama-sama dengan penari lainnya untuk merasakan pengalaman yang terjadi di dalamnya. Meski demikian, peneliti telah berupaya melatih diri dalam menari dan mengikuti berbagai rangkaian penampilan tarian sufi yang berguna bagi peneliti untuk merasakan dan menghubungkan pengalaman-pengalaman yang tidak hanya didapatkan melalui sudut pandang peneliti sendiri namun juga sudut pandang penari dan audiens. Dengan demikian, meskipun dengan keterbatasan tersebut, latihan tubuh peneliti dalam menari perlu diakui telah membantu merefleksikan pengalaman tubuh para pelaku yang terlibat dalam pementasan tarian ini.

Mengingat fakta bahwa para penari ritual sufi mengklaim manfaat kesehatan dan dapat menyebarkan perasaan tertentu, maka elaborasi tentang penari sufi melalui sudut pandang ilmu medis, biologi, ilmu saraf, ilmu kognitif, dan sebagainya perlu dipertajam dan mendapatkan perhatian yang lebih. Selain itu, hubungan suara dan terapeutik, terutama terkait bagaimana suara menawarkan pengaruh teurapetis bagi pendengarnya, atau mengenai kualitas suara, barangkali juga dapat menjadi satu kajian yang menarik. Pada saat yang sama, gerakan berputar menawarkan komunikasi visual yang memungkinkan untuk dieksplorasi lebih jauh dalam bidang komunikasi, desain, dan cabang-cabangnya. Ini barangkali menjadi peluang bagi penelitian di masa mendatang dalam mengisi kekosongan teoritis tentang aspek tersebut.





DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Shemeem Burney. *The Female Voice in Sufi Ritual Devotional Practices of Pakistan and India*. United States of America: The University of Texas Press, 2002.
- Abdel-Latif, Sara. "Narrativizing Early Mystic and Sufi Women: Mechanisms of Gendering in Sufi Hagiographies." Dalam *Routledge Handbook on Sufism*. New York: Routledge, 2021.
- Adib, Izul. "'Islam Mazdhab Cinta': Pemikiran Tasawuf Kiai Amin Maulana Budi Harjono dan Penyebarannya di Semarang 1990-2011." Skripsi, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Diponogoro, 2017.
- Adib, Izul, dkk. *Bunga Rampai Biografi Menelisik Kisah Ulama Nusantara*. Semarang, Jawa Tengah: SINT Publishing, 2018.
- Agnew, Jean-Christophe. "The Give-and-Take of Consumer Culture." dalam *Commodifying Everything: Relationships of the Market*.
- Ahmed, Saladdin. "What is Sufism." *Forum Philosophicum* 13 (2008): 233–251.
- Almeida, Doris Dornelles de. "Multisensorial Experiences and Embodied Knowlegde of Professional Dancers in Ballet Practices." dalam *World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge*. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018.
- Al-Hakim, Su'ad. *Al-Mu'jam al-Sufi al-Hikmat Fi Hudud al-Kalimat*. Beirut: Dandalat, 1981.
- Al-Jawzi, Ibnu. *Talbis Iblis*. Beirut, Libanon: Darul-Fikr, 2001.
- Arjana, Shopia Rose. *Buying Buddha Selling Rumi Orientalism and the Mystical Marketplace*. London: Oneworld Academic, 2020.

- Ask, Karin dan Marit Tjomsland. *Women and Islamization Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. New York: Routledge, 1998.
- Atkinson, Paul dan Michelle Duffy. "The amplification of affect: Tension, intensity and form in modern dance." *Modernism and Affect* (2015).
- Avery, Kenneth S. *A Psychology of Early Sufi Sama' Listening and Altered States*. New York: RoutledgeCurzon, 2004.
- Azzarelli, Sara. "Moving in Someone else's Hands: An Exploration of the Boundaries Between Cultural Embodiment and Individual Agency in Dhamal Sufi Dance." *Antropologia e Teatro*, no. 5 (2014): 105–118.
- Bakhtiar, Amsal. *Tasawuf dan Gerakan Tarekat*. Bandung: Angkasa Bandung, 2003.
- Barber, X. Theodore. "Four Interpretations of Mevlevi Dervish Dance, 1920-1929." *Taylor & Francis, Ltd. Dance Chronicle* 9, no. 3 (1986): 328–355.
- Barbour, Karen dan Alexandra Hitchmough. "Experiencing Affect Through Site-specific Dance." *Emotion, Space and Society*, no. 12 (2014): 63–72.
- Bashir, Kainat. "The Rivers of Faith: Mariology in Mariabad Pakistan." Master Thesis, University of Hawai'i at Mānoa, 2017.
- Bashir, Shahzad. *Sufi Bodies Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Becker, Judith. *Deep Listeners Music, Emotion, and Trancing*. Bloomington, United States: Indiana University Press, 2004.
- Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.

- Blackman, Lisa. "Embodying Affect: Voice-hearing, Telepathy, Suggestion and Modelling the Non-conscious." *Body and Society* 16, no. 1 (2010): 163–192.
- . *Immaterial Bodies Affect, Embodiment, Mediation*. London: SAGE Publications, 2012.
- . *The Body: The Key Concepts*. Second Edition. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Blackman, Lisa dan Couze Venn. "Affect." *Body & Society* 16, no. 1 (2010): 7–28.
- . "Affect." *Body & Society* 16, no. 1 (2010): 7–28.
- Block, Betty dan Judith Lee Kissell. "The Dance: Essence of Embodiment." *Theoretical Medicine* 22 (2001): 5–15.
- Brennan, Teresa. *The Transmission of Affect*. United States of America: Cornell University Press, 2004.
- Bridgeman, Lauren. "Embodying Islam: The Political, Social and Spiritual Use of the Body in Performative Practice." *Performing Islam* 6, no. 2 (2017): 123–154.
- Bruinessen, Martin van. "Origins and Development of the Sufi Orders (tarekat) in Southeast Asia." *Studia Islamika* 1, no. 1 (1994): 1–23.
- Buchanan, Ian dan Gregg Lambert. *Deleuze and Space*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Chambers, Claire Maria dan Simon W. du Toit, dan Joshua Edelman. *Performing Religion in Public*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Choe, Jaeyeon, Erwei Dong, dan Garry Chick. "Religion as Recreation: An Anthropological Approach," *Journal for the Liberal Arts and Sciences* 17, no. 2, 2013.

Clough, Patricia Ticineto. *The Affective Turn Theorizing the Social*. Durham and London: Duke University Press, 2007.

Clough, Patricia Ticineto dan Jean Halley. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham and London: Duke University Press, 2007.

Coetzee, Marié-Heleen. “Embodied Knowledge(s), Embodied Pedagogies and Performance.” *South African Theatre Journal* 31, no. 1 (2018): 1–5.

Colebrook, Claire. “The Sense of Space: On the Specificity of Affect in Deleuze and Guattari.” *University of Edinburgh* (2004).

Coppet, Daniel de. *Understanding Rituals*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1992.

Cosman, Madeleine Pelner dan Linda Gale Jones. *Handbook to Life in the Medieval World*. United States of America: Infobase Publishing, 2008.

Cox, Arnie. *Music and Embodied Cognition Listening, Moving, Feeling, and Thinking*. United States of America: Indiana University Press, 2016.

Csordas, Thomas J. “Embodiment and Cultural Phenomenology.” 143–162 dalam Gail Weiss dan Honi Fern Haber. *Perspectives on Embodiment: The Intersection of Nature and Culture*. New York: e Taylor & Francis e-Library, 2003.

Csordas, Thomas J. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology,” dalam Thomas J. Csordas. *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Cusack, Carole M. dan Alex Norman. *Handbook of New Religions and Cultural Production*. Vol. 4. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill, 2012.

Dakake, Maria Massi. “‘Guest of the Inmost Heart’: Conceptions of the Divine Beloved among Early Sufi Women.” *Comparative Islamic Studi* 3, no. 1 (2007): 72–97.

- . “‘Walking Upon the Path of God Like Men’? Women and the Feminine in the Islamic Mystical Tradition.” *Sophia: The Journal of Traditional Studies* 8, no. 2 (2002): 117–138.
- Dahl, Sofia dan Anders Friberg. “Visual Perception of Expressiveness in Musicians’ Body Movements.” *Music Perception* 24, no. 4 (2007): 433–45.
- Darmawan, Dadang. “Ortodoksi dan Heterodoksi Tafsir.” *Jurnal Refleksi* 13, no. 2 (2012): 179–200.
- Deinzer, Vanessa dan Liam Clancy, Marc Wittmann. “The Sense of Time While Watching a Dance Performance.” *SAGE Open* (2017): 1–10.
- Dox, Donnalee. “Spiritual Logic from Ritual Bodies.”
- Dowling, Maura. “From Husserl to van Manen. A Review of Different Phenomenological Approaches,” *International Journal of Nursing Studies* 44, 2007.
- Dunkel, Mario dan Sina A. Nitzsche. *Popular Music and Public Diplomacy Transnational and Transdisciplinary Perspectives*. Oldenburg, Jerman: The Deutsche Nationalbibliothek, 2018.
- Douglas-Klotz, Neil. *The Key in the Dark: Self and Soul Transformation in the Sufi Tradition. Modern Psychology and Ancient Wisdom: An Anthology of Healing Practices from the World’s Religious Traditions*. New York: Haworth Press, 2002.
- Eade, John dan Michael J. Sallnow. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. New York, United States of America: University of Illinois Press, 2000.
- Edensor, Tim dan Caitlan Bowdler. “Site-specific Dance: Revealing and Contesting the Ludic Qualities, Everyday Rhythms, and Embodied Habits of Place.” *Environment and Planning* 47 (2015): 709–726.

- Eisenlohr, Patrick. *Sounding Islam: Voice, Media, and Sonic Atmospheres in an Indian Ocean World*. United States: University of California Press, 2018.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane the Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1987.
- Erzen, Jale. "The Dervishes Dance - The Sacred Ritual of Love." *Contemporary Aesthetics (Journal Archive)* 6, no. 7 (2008).
- Fakhriati. "From Konya to Nusantara: Rumi's Sufi Diaspora in Pidie, Aceh, Indonesia." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 20, no. 2 (2020): 153–165.
- Falah, Ahmad Roisul. "Makna Tarian Sufi Jalaluddin Rumi di Pondok Pesantren Roudlotun Ni'mah Kalicari Semarang." Skripsi, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2015.
- Farneth, Molly. *The Politics of Ritual*. Oxford, UK: Princeton University Press, 2023.
- Fatihah, Siti Rohmatul. "Konstruksi Sosial Keislaman pada Jamaah Majelis Taklim Mafia Sholawat di Semarang." Tesis Program Master, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2019.
- Faza, Mohammad Atabik. "Solidaritas Sosial di Kalangan Pemuda Muslim Kajian terhadap Mafia Sholawat Ponorogo." Tesis Program Master, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017.
- Fealy, Greg. "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia," dalam Fealy, Greg dan Sally White. *Expressing Islam Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS Publishing, 2008.
- Frembgen, Jürgen Wasim. "Dhamāl and the Performing Body: Trance Dance in the Devotional Sufi Practice of Pakistan." *Journal of Sufi Studies* 1 (2012): 77–113.
- Frishkopf, Michael. "Social Forces Shaping the Heterodoxy of Sufi Performance in Contemporary Egypt,".

- Gamard, Ibrahim. "The Popularity of Mawlānā Rūmī and the Mawlawī Tradition." *Mawlana Rumi Review* 1 (2010): 109–121.
- Ganjali, Shaghayegh. "The Dance of Soma and Psyche." Thesis Master of Art and Design, AUT University, 2010.
- Gertsman, Elina. *Crying in the Middle Ages Tears of History*. New York: Routledge, 2012.
- Gharavi, Lance. *Religion, Theatre, and Performance Acts of Faith*. New York & London: Routledge Taylor & Francis Group, 2012.
- Gibbs, Jr Raymond W. *Embodiment and Cognitive Science*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Gregg, Melissa dan Gregory J. Seigworth. *The Affect Theory Reader*. Durham and London: Duke University Press, 2010.
- Gribetz, Arthur. "The samā' Controversy: Sufi vs. Legalist." *Studia Islamica*, no. 74 (1991): 43–62.
- Grimes, Ronald L. "Religion, Ritual, and Performance,".
- Guilhon, Giselle. "Sufi Night: Music, Ritual, Estasy on the Contemporary Scene." *Arterialis*, no. 5 (2017).
- . "Sufi Night: music, Ritual, Estasy on the Contemporary Scene." *Arterialis*, no. 5 (2017): 70–81.
- Gull, Ayyaz. "Hearts to Seek God: Sama and Happiness at Christi Sufi's Shrines in Colonial Punjab." *The Historian* 16 (2018). 47–72.
- Guzzanti. "I-Reflexes: The Affective Implications of Bodies in Dance Improvisation Performance." *PARtake: The Journal of Performance as Research* 1, no. 2 (2017).

Hacket, Rosalind I. J. "Sound, Music, and the Study of Religion." *Temenos-Nordic Journal of Comparative Religion* 48, no. 1 (2012).

Hakim, M. Rais Ribha Rifqi. "Teologi Dakwah Inklusif dalam 'Tari Sufi Nusantara.'" Tesis dalam Program Magister Komunikasi Penyiaran Islam, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2019.

Hamilton, Sarah dan Andrew Spicer. *Defining the Holy: The Delineation of Sacred Space*. USA: Ashgate Publishing Company, 2005.

Hammarlund, Anders, Told Olsson, Elisabeth Özdalga. *Sufism Music and Society in Turkey and the Middle East*. Swedish Research Institute in Istanbul: Taylor & Francis e-Library, 2005.

Harel, Keren dan Czamanski-Cohen, Nataly Turjeman. "The Spiritual Experience of Sufi Whirling Dervishes: Rising Above the Separation and Duality of This World." *The Arts in Psychotherapy* 75 (2021).

Helminski, Camille Adams. *Women of Sufism: A Hidden Treasure*. Boston: Shambala Publication, Inc, 2003.

Henriques, Julian. *Sonic Bodies: Reggae Sound Systems, Performance Techniques, and Ways of Knowing*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2011.

———. "The Vibrations of Affects and their Propagation on a Night Out on Kingston's Dancehall Scene." *Body and Society* 16, no. 1 (2010): 57–89.

Heryanto, Ariel. "Upgraded Piety and Pleasure: The New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture,".

Hikmawati, Hanifah dan Andrik Purwasito, dan Titis Srimuda Pitana. "Gaya Metal Mafia Shalawat sebagai Metode Dakwah dan Pengaruhnya di Masyarakat Ngawi." *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 11, no. 2 (2017): 1–17.

- Hill, Joseph. "God's Name is not a Game: Performative Apologetics in Sufi Dhikr Performance in Senegal." *Journal for Islamic Studies* (2016).
- . "Sufism Between Past and Modernity." *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (2019): 1–26.
- Hirschkind, Charles. *The Ethical Soundscape Cassette Sermons and Islamic Counterpublic*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Holloway, Julian. "Enchanted Space: The Séance, Affect, and Geographies of Religion." *Annals of the Association of American Geographers* 96, no. 1 (2006): 182–187.
- . "Make-believe: Spiritual Practice, Embodiment, and Sacred Space." *Environment and Planning* 35 (2003): 1961–1974.
- Holloway, Julian dan Oliver Valins. "Placing Religion and Spirituality in Geography." *Social & Cultural Geography* 3, no. 1 (2002).
- Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival." *The Journal of Asian Studies* 60, no. 3 (2001): 701–729.
- Ibn Abd al-Fatah, Abd Rohman. *Kitāb Al-Fatāwa Li al-Imam 'Izzuddin Ibn Abd Salam*. Beirut, Libanon: Dār El- Merefah, 2008.
- Ibnu al-Hajj al-Fasi al-Maliki, Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Abdari. *Kitab Al-Madkhal Li Ibn al-Hajj*. Kairo: Maktabah Dar al-Turits, 1929.
- Ibnu Ubaid al-Qarsyi, Abu Bakr Abdullah Ibnu Muhammad. *Dzam Al-Malahi Li Ibn Abi al-Dunya*. Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1996.
- Ibnu Qayyim Al-Jawziy, Muhammad Ibnu Abi Bakr. *Al-Kalāmu 'Ala Masalati as-Sama'i*. Riyad: Darul Ashimah, 1988.
- Ingold, Tim. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1994.

- Jankowski, Konrad S. "Morning Types are Less Sensitive to Pain than Evening Types All Day Long." *European Journal of Pain* 17 (2013): 1068–1073.
- . "Morningness–eveningness and Temperament: The Regulative Theory of Temperament Perspective." *Personality and Individual Differences* 53 (2012): 734–739.
- Jankowski, Konrad S. dan W. Ciarkowska. "Diurnal Variation in Energetic Arousal, Tense Arousal and Hedonic Tone in Extreme Morning and Evening Type." *Chronobiology International* (2008): 577–595.
- Jones, Linda G. "He Cried and Made Others Cry": Crying as a Sign of Pietistic Authenticity or Deception in Medieval Islamic Preaching." 102–128.
- Jong, F. de dan B. Radtke (eds). "Controversies and Polemics Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia." *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (1999): 705–728.
- Juslin, Patrik N., dan P. Laukka. "Communication of Emotions in Vocal Expression and Music Performance: Different Channels, Same Code?" *Psychological Bulletin* 129 (2003): 770–814.
- Kailani, Najib. "Creating Entrepreneurial and Pious Muslim Subjectivity in Globalised Indonesia", dalam Leonard C. Sebastian, Syafiq Hasyim, dan Alexander R. Arifianto, *Rising Islamic Conservatism in Indonesia Islamic Groups and Identity Politics*. New York: Routledge, 2021.
- Kang, Yoonhee. "'Staged' Rituals and 'Veiled' Spells: Multiple Language Ideologies and Transformations in Petalangan Verbal Magic," *Journal of Linguistic Anthropology* 16, no. 1 (2006).
- Kartodirdjo, Sartono. *The Peasants' Revolt of Banten 1888*. Amsterdam: Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.

- Kennedy, Barbara M. *Deleuze and cinema: The aesthetics of sensation*. Edinburgh, U.K.: Edinburgh University Press, 2000.
- Kirkegaard, Annemette. "Music and Transcendence: Sufi Popular Performances in East Africa." *The Finnish Society for the Study of Religion* 48, no. 1 (2012): 29–48.
- Kitiarsa, Pattana. *Religious Commodification in Asia Marketing Gods*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Knott, Kim. "Religion, Space, and Place the Spatial Turn in Research on Religion." *Religion and Society: Advances in Research* 1 (2010): 29–43.
- Knysh, Alexander. *Sufism A New History of Islamic Mysticism*. United Kingdom: Princeton University Press, 2017.
- Küüsmaa, Maria dan Milan Sedliak, Keijo Häkkinen. "Effects of Time-of-day on Neuromuscular Function in Untrained Men: Specific Responses of High Morning Performers and High Evening Performers." *Chronobiology International* 32, no. 8 (2015): 1115–1124.
- Lane, Belden C. "Giving Voice to Place: Three Models for Understanding American Sacred Space." *University of California Press* 11, no. 1 (2001).
- Larasati, Rachmi Diyah. *The Dance That Makes You Vanish Cultural Reconstruction in Post-Genocide Indonesia*. London: University of Minnesota Press, 2013.
- Leman, Marc dan Pieter-Jan Maes. "The Role of Embodiment in the Perception of Music." *Empirical Musicology Review* 9, no. 3–4 (2014): 236–246.
- Lewis, Franklin D. *Rumi Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*. 3rd Edition. London: Oneworld Publications, 2014.

- Lewisohn, Leonard. *The Philosophy of Ecstasy: Rumi and the Sufi Tradition*. United States of America: World Wisdom, Inc., 2014.
- Lings, Martin (Abu Bakr Siraj-ud-DTn). *What Is Sufism?* Third Edition. Pakistan: Caravan Press, 2005.
- . “Shaykh ‘Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia” 1, no. 2 (2000): 361–395.
- Lysloff, René T. A. “Rural Javanese ‘Tradition’ and Erotic Subversion: Female Dance Performance in Banyumas (Central Java).” *University of Texas Press* 33, no. 1 (2001): 1–24.
- L. Ott, Brian. “Affect.” *Oxford Research Encyclopedia of Communication* (2017).
- Mahmood, Saba. “Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of ‘Salat.’” *American Ethnologist* 28, no. 4 (2001): 827–853.
- Maiese, Michelle. *Embodiment, Emotion, and Cognition New Direction in Philosophy and Cognitive Science*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Maier, John. “Silence and Ecstasy: Watching the Sufis Dance.” *Journal of Ritual Studies* 4, no. 1 (1990).
- . “Silence and Ecstasy: Watching the Sufis Dance.” *Journal of Ritual Studies* 4, no. 1 (1990): 41–62.
- Makhasin, Luthfi. “The Politics of Contending Piety Naqshbandi-Haqqani Sufi Movement and the Struggle Activism in Contemporary Indonesia.” *Penelitian Doktoral*, The Australian National University, 2015.
- Malik, Jamal and John Hinnels. *Sufism in the West*. New York, United States of America: Taylor and Francis Group, 2006.

- Mandziarz-Kuźmiński, Milda. "The Role of Women in Sufism. Female Followers of Mevlevi Order and Their Active Participation in Sema Ritual." *Facta Simonidis* 1, no. 7 (2014): 153–165.
- Martin, Angela K. dan Sandra Kryst. "Encountering Mary: Ritualization and Place Contagion in Postmodernity,".
- Mascia-Lees, Frances E. *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. United Kingdom: John Wiley & Sons Ltd, 2011.
- Massumi, Brian. *Parables for the Virtual Movement, Affect, Sensation*. United States of America: Duke University Press, 2002.
- . *Politics of Affect*. Cambridge, UK: Polity Press, 2015.
- . "The Autonomy of Affect." *University of Minnesota Press the Politics of Systems and Environments*, Part II, no. 31 (1995): 83–109.
- Mazumdar, Shampa dan Sanjoy Mazumdar. "Religion and Place Attachment: A Study of Sacred Places." *Journal of Environmental Psychology* 24, no. 3 (2004): 385–397.
- Meyer, Birgit. "Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms," *The South Atlantic Quarterly* 109, no. 4 (2010).
- . "Religious Sensations: Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion." dalam *Religion Beyond A Concept*.
- Michel de Certeau. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Michon, Jean-Louis and Roger Gaetani. *Sufism: Love and Wisdom*. Canada: World Wisdom, Inc., 2006.

- Miichi, Ken. "Urban Sufi and Politics in Contemporary Indonesia: The Role of Dhikr Associations in the Anti-'Ahok' Rallies." *South East Asia Research* 27, no. 3 (2019): 225–237.
- Mirdal, Gretty M. "Mevlana Jala'l-ad-Din Rumi and Mindfulness." *Department of Psychology, University of Copenhagen* (2010).
- Mokhtar, Shehram. "Sacred Spaces and Expressive Bodies: At the Urs of Lal Syahbaz Qalandar." School of Journalism and Communication University of Oregon, 2012.
- Morgan, David. *Key Words in Religion, Media and Culture*. New York: Routledge, 2008.
- Moustakas, Clark. *Phenomenological Research Method*. New Delhi: SAGE Publications, 1994.
- Muchlis, Ibnu. "Ideologisasi Salawat (Kajian Liiving Qur'an dalam Mafia Sholawat Ponorogo)." Tesis Program Master, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.
- Muhtar, Muhammad. "Strategi Komunikasi Dakwah Mafia Sholawat KH. Muhammad Ali Shodiqin dalam Keberagamaan Anak-Anak Pank di Kabupaten Kudus." Skripsi, IAIN Kudus, 2019.
- Munif, Ahmad. "Aktivitas Dakwah K.H. Amin Budi Harjono (Analisis terhadap Materi dan Metode Dakwah)." Penelitian Sarjana (Skripsi), UIN Walisongo, 2006.
- Muzakki, Akh. "Islam as a Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam Through Public Sermons in Indonesia,".
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Art and Spirituality*. USA: State University of New York Press, 1987.
- . "The Dance of Soma and Psyche." Thesis Master of Art and Design, AUT University, 2010.
- Nast, Heidi J. dan Steve Pile. *Places Through the Body*. London and New York: Routledge, 1998.

- Ngadhimah, Mambaul. "Tari Berputar Mafia Sholawat: Identitas Pemuda NU." <http://repository.iainponorogo.ac.id/494/>, 2019.
- . "The Spirituality of Mafia Shalawat; A Crisis Solution of Modern Society." 1–7. IOP Publishing, 2018.
- Ngadhimah, Mambaul, dan S M Yusuf dan A R Makmun. "Strengthening the Identity of Nahdliyin Youth: Analysis of the Whirling Dances Mafia Shalawat Indonesia." Jakarta, 2020.
- Njoto-Feillard, Gwenaël. "New Muslim Cultures of Capitalist Enterprise,"; dalam Robert W. Hefner, *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. New York: Taylor and Francis Group, 2018.
- Nisa, Eva F. "Social Media and the Birth of an Islamic Social Movement: ODOJ (One Day One Juz) in Contemporary Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 46, no. 134 (2018).
- Nofal, Reem M. "Mevlevi and Egyptian Folk Tanoura as Sources of Inspiration in Fashion Design Field." *Textile and Clothing Department, Women's College for Arts, Science, and Education, Ain Shams University, Cairo, Egypt* 8, no. 4 (2018): 403–420.
- Parkin, David. "Ritual as Spatial Direction and Bodily Division,"; dalam Daniel de Coppet, *Understanding Rituals*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1992.
- Pemberton, Kelly. "Muslim Women Mystics and Female Spiritual Authority in South Asian Sufism." *Journal of Ritual Studies* 18, no. 2 (2004): 1–23.
- . "Women Pirs, Saintly Succession, and Spiritual Guidance in South Asian Sufism." *The Muslim World* 96 (2006): 61–87.
- Penman, Joshua dan Judith Becker. "Religious Ecstasies, 'Deep Listeners,' and Musical Emotion." *Empirical Musicology Review* 4, no. 2 (2009): 49–70.

- Pink, Sarah. *Doing Sensory Ethnography*. 2nd edition. London: SAGE Publications, 2015.
- Por, Gabor. "Sufi Dance and Body Movements." *Literature Review & Filmography Honors Project* 6, no. 5 (2005).
- Putra, Agung Dwi. "Estetika Sema dalam Tarekat Sufi Naqsybandi Haqqani Jakarta sebagai Media Penanaman Pendidikan Tauhid." *Gondang: Jurnal Seni dan Budaya* 1, no. 1 (2017): 26–39.
- Putra, Handy Alim. "Pengalaman Religius The Whirling Dance of Mafia Shalawat (Studi atas Penari Sufi Tarekat Maulawiyah Majelis Wulidal Musthofa di Kecamatan Kendal Kabupaten Ngawi)." Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2022.
- Qudsy, Saifuddin Zuhri. "Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi." *Jurnal Living Hadis* 1, no. 1 (2016).
- Rahmawati, Indah. "Tradisi Sama' (Menyimak) Di Indonesia Studi Kasus: Ritual Tari Darwis Berputar Tarekat Naqsyabandi Haqqani Rabbani Di Jakarta". Skripsi, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2009.
- Rasmussen, Anne K. "The Arab Musical Aesthetic in Indonesian Islam." *The World of Music* 47, no. 1 (t.t.): 65–89.
- Raudvere, Catharina. "Female Dervishes in Contemporary Istanbul: Between Tradition and Modernity." Dalam *Women and Islamization Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. New York: Routledge, 1998.
- Reinhertz, Shakina. *Women Called to the Path of Rumi The Way of the Whirling Dervish*. Prescott, Arizona: HOHM Press, 2001.
- Rozi, Muhammad Fatkhur. "Implikasi Tari Sufi Terhadap Ketenangan Jiwa Penari Sufi (Studi Kasus di Pondok Pesantren Nailun Najah Assalafy Kecamatan Kalinyamat Kabupaten Jepara)." Skripsi, IAIN KUDUS, 2021.

- Ridgeon, Lloyd. *Routledge Handbook on Sufism*. New York: Routledge, 2021.
- . *The Cambridge Companion to Sufism*. United States of America: Cambridge University Press, 2015.
- . “Urban Sufism, Media and Religious Change in Indonesia.” *Ijtima'iyya* 1, no. 1 (2016): 23–36.
- Sabra, Zainab dan Eman Mohammed Abdo Al-Moaz. “The Spirituality of the Aesthetics of Receiving the Cultural Heritage ‘The Folk Tanoura Dance in Egypt.’” *International Journal of Design and Fashion Studies* 5, no. 2 (2022): 38–61.
- Sadala, Maria Luísa Araújo, dan Rubens de Camargo Ferreira Adorno. “Phenomenology as a Method to Investigate the Experience Lived: A Perspective from Husserl and Merleau Ponty’s Thought,” *Methodological Issues in Nursing Research* 37, no. 3, 2002.
- Şahin, Nevin. “Dervish on the Eurovision Stage Popular Music and the Heterogeneity of Power Interests in Contemporary Turkey,” t.t.
- Salhi, Kamal. *Music, Culture and Identity in the Muslim World Performance, Politics and Piety*. New York: Routledge, 2014.
- Sari, Hawa Intan Malayyana dan Widhyasmaramurti. “The Meaning of Embedded Arabic in Japa-Mantra in Banyakan Village, Kediri, East Java,” dalam *The International University Symposium on Humanities and Arts*, vol. 453 (Advances in Social Science, Education and Humanities Research, Belanda: Atlantis Press, 2019).
- Sari, Nila. “Keberadaan Tari Sema Jalaluddin Rumi Pada Kelompok Tari Sufi Jepara di Desa Kriyan, Kecamatan Kalinyamat, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah.” Universitas Negeri Yogyakarta, 2013.
- Schechner Richard. “Ritual and Performance,”.

- Schimmel, Annemarie. "My Soul is a Woman." Dalam *Women of Sufism: A Hidden Treasure*.
- . *Mystical Dimensions of Islam*. United States of America: The University of North Carolina Press, 1975.
- . "Women in Mystical Islam." *Women's Studies International Forum* 5 (1982): 145–151.
- Schulz, Dorothea E. "Soundscape." Dalam *Key Words in Religion, Media and Culture*.
- Selkani, Ikram. "The Whirling Dervishes: An Old Heritage Recognized at Last." *Annals of Social Sciences and Management Studies* 1, no. 4 (2018): 70–72.
- Seyfert, Robert. "Beyond Personal Feelings and Collective Emotions: Toward a Theory of Social Affect." *Theory, Culture & Society* 29, no. 6 (2012): 27–46.
- . *Rite out of Place: Ritual, Media, and the Arts*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Shah, Idries. *The Way of the Sufi*. London, U.K: ISF Publishing, 1968.
- Shah, Mustafa. "The Arabic Language,"; dalam Andrew Rippin, *The Islamic World*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Sharify-Funk, Meena dan William Rory Dickson, Merin Shobhana Xavier. *Contemporary Sufism: Piety, Politics, and Popular Culture*. New York: Routledge, 2018.
- Shiner, Larry E. "Sacred Space, Profane Space, Human Space." *Journal of the American Academy of Religion* 40, no. 4 (1972): 425–436.
- Shiloah, Amnon. "Music and Religion in Islam." *Acta Musicologica* 69, no. 2 (1997): 143–155.

- Sodhi, Mimi. "Embodied Knowing: An Experiential, Contextual, and Reflective Process." Dalam *Adult Education Research Conference*. University of Georgia, 2008.
- Silvers, Laury. "Early Pious, Mystic Sufi Women," 2015.
- Smith, Martyn. *Religion, Culture, and Sacred Space*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Stoddart, William. *Outline of Sufism the Essentials of Islamic Spirituality*. United States of America: World Wisdom, Inc., 2012.
- . *Sufism The Mystical Doctrines and Methods of Islam*. Revised Edition. New York: Paragon House, 1985.
- Strasser, Susan. *Commodifying Everything: Relationships of the Market*. New York: Routledge, 2003.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2013.
- Suhayib, Johari., Wahidin, dan Syahpawi. "Political Relations and Sufi in Development Political Communication (Case Study in Pelalawan)." *Systematic Reviews in Pharmacy* 11, no. 12 (2020): 1083–1088.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Mafhūm al-salawāt 'inda majmū'at Joged Shalawat Mataram: Dirāsah fī al-ḥadīth al-ḥayy." *Studia Islamika* 21, no. 3 (2014).
- Sutiasasmita, Emmalia. "Kecerdasan Spiritual pada Penari Whirling di Rumi Cafe - Jakarta Selatan." Tesis dalam Program Kajian Timur Tengah dan Islam Kajian Islam dan Psikologi, Universitas Indonesia, 2010.
- Swift, Christopher. "A Penitent Prepares: Affect, Contrition, and Tears." 79–101.

Syaifuddin, Muhammad. "Materi Dakwah KH. Muhammad Ali Shodiqin (Studi Kasus Mafia Sholawat di Ponorogo)." Skripsi, IAIN Ponorogo, 2017.

Søre, Marie Louise Stig dan Katharina Rebay-Salisbury. *Embodied Knowledge Historical Perspective on Belief and Technology*. Oxford, UK: Oxbow Books, 2012.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. *Culture, Thought, and Social Action An Anthropological Perspective*. Cambridge, Massachusett, and London, England: Harvard University Press, 1985.

Taylor, Julie. *Modernism and Affect*. Edinburgh, U.K.: Edinburgh University Press, 2015.

Thompson, Marc R. dan Jonna K. Vuoskoski. "Music as Embodied Experience." *Human Technology* 16, no. 3 (2020): 227–232.

Thompson, Marie dan Ian Biddle. *Music, Sound, Affect Theorizing Sonic Experience*. New York, USA: Bloomsbury Publishing, 2013.

Timothy, Dallen J. dan Daniel H. Olsen. *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971.

Tuffour, Isaac. "A Critical Overview of Interpretative Phenomenological Analysis: A Contemporary Qualitative Research Approach," *Journal of Healthcare Communications* 2, no. 4, 2017.

Udasmoro, Wening dan Nur Saktiningrum. "The Transformation of the Social Imaginary on Women's Sexuality in Indonesian Literature from the New Order to Reformasi Eras." *Journal of International Women's Studies* 24, no. 1 (2022): 1–14.

Uyar, Yaprak Melike. "The Commodification of Whirling Dervish Rituals." Istanbul Technical University, 2009.

- Vries, Hent de. *Religion Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Vuoskoski, Jonna K., Marc R. Thompson, Eric F. Clarke, Charles Spence. "Crossmodal Interaction in the Perception of Expressivity in Musical Performance." *Atten Percept Psychophys* 76 (2014): 591–604.
- Wati, Erna. "Musical Piety: Representation of Islam in Southeast Asia's Nasyid." *Calls* 1, no. 1 (2015).
- Wehrs, Donald R. dan Thomas Blake. *The Palgrave Handbook of Affect Studies and Textual Criticism*. The University of Western Ontario, London, ON, Canada: Palgrave Macmillan, 2017.
- Weintraub, Andrew N. "'Dance drills, faith spills': Islam, Body Politics, and Popular Music in Post-Suharto Indonesia." *Cambridge University Press* 27, no. 3 (2008): 367–392.
- . *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*. USA dan Kanada: Routledge, 2011.
- Weiss, Gail dan Honi Fern Haber. *Perspectives on Embodiment: The Intersection of Nature and Culture*. New York: e Taylor & Francis e-Library, 2003.
- Williams, Caroline. "Affective Processes without a Subject: Rethinking the Relation between Subjectivity and Affect with Spinoza." *Subjectivity Special Issue: Politics and the Unconscious* 3, no. 3 (2010): 1–22.
- Wittmann, Marc. "Modulations of The Experience of Self and Time." *Consciousness and Cognition* 38 (2015): 172–181.
- Yusuf, Falahul Mualim. "Strategi Komunikasi Komunitas Cafe Rumi Jakarta dalam Menanamkan Nilai-nilai Tasawuf di Masyarakat Perkotaan." Skripsi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.

Rujukan Internet

Yayasan Lajnah Istiqomah Surakarta. “Sufi, Beribadah dengan Menari-nari?!” *almanhaj.or.id*, 2011. Diakses 15 November 2015. <https://almanhaj.or.id/3633-sufi-beribadah-dengan-menari-nari.html>.

“Hadiri Harlah Mafia Sholawat, Tim Pemenangan Ganjar- Mafud Target Menang Di Daerah Mataraman.” *ae1.news.com*, 2023. <https://www.ae1news.com/2023/11/10/hadiri-harlah-mafia-sholawat-tim-pemenangan-ganjar-mafud-target-menang-di-daerah-mataraman/>.

“Pandangan Muhammadiyah tentang Seni Musik atau Seni Tari.” *tarjih.or.id*, 2018. Diakses 15 November 2023. <https://tarjih.or.id/pandangan-muhammadiyah-tentang-seni-musik-atau-seni-tari/>.

“Pandangan Syariat terhadap Tarian Sufi dan Berbagai Aktivitas Kaum Sufi Lainnya.” Kelompok Sesat di Dalam Islam. *islamweb.net*, 2019. Diakses 15 November 2023. <https://www.islamweb.net/id/fatwa/56852/Pandangan-Syariat-terhadap-Tarian-Sufi-dan-Berbagai-Aktivitas-Kaum-Sufi-Lainnya>.

Ahmad Ali MD, “Pandangan Islam Tentang Musik dan Bernyanyi,” *islam.nu.or.id*, 2022. Diakses 17 Mei 2024. <https://islam.nu.or.id/syariah/pandangan-islam-tentang-musik-dan-bernyanyi-BGO68>.

Alhafiz K. “Tarian Sufi di Masa Rasulullah SAW.” *Nuonline*, 2015. Diakses 15 November 2023. <https://nu.or.id/syariah/tarian-sufi-di-masa-rasulullah-saw-LhZj9>.

Ilham, “Al-‘Illah al-Gha’iyyah Untuk Hukum Musik Dan Wisata Candi,” *muhammadiyah.or.id*, 2021. Diakses 17 Mei 2024. <https://muhammadiyah.or.id/2021/09/al-illah-al-ghaiyyah-untuk-hukum-musik-dan-wisata-candi/>.