

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

TASAWUF NUSANTARA
KIAI IHSAN JAMPES

**Kutipan Pasal 72:
Sanksi Pelanggaran Undang-undang Hak Cipta (UU NO. 19 Tahun 2002)**

- 1 Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
- 2 Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Dr. Wasid, SS., M.Fil.I

TASAWUF NUSANTARA
KIAI IHSAN JAMPES

Aidea PUSTAKA

Tasawuf Nusantara
KIAI IHSAN JAMPES

Menggapai Jalan Ma'rifat, Menjaga Harmoni Umat

Copyright © Pustaka Idea 2016
All rights reserved

Diterbitkan oleh:

Pustaka Idea

Jln. Bendulmerisi Gg. Sawah 2-A RT I/RW III
Wonocolo Surabaya Jawa Timur
Telp: 081225116142
e-mail: idea_pustaka@yahoo.co.id

Penulis:

Dr. Wasid, SS., M.Fil.I

Layout & Design Cover:

Ismail Amrulloh Ibnu Muhammad Arrojani

Cetakan I, 2016
xxvi + 254 hlm, 145 x 210 mm,
Minion Pro, Tungsten, Times New Arabic
ISBN: 978-602-72011-8-7

MOTTO

Dia mengetahui -tentang keadaan-mu, ketika Dia menjadikan kamu dari tanah dan ketika kamu masih janin dalam perut ibumu. Maka janganlah kamu mengatakan dirimu suci. Dialah yang paling mengetahui tentang –kualitas- orang yang bertakwa

(QS. Al-Najm [53]; 32)

Salah satu watak manusia adalah mengaku telah mencapai tingkatan yang tinggi padahal belum pernah menempuh jalan yang layak untuk mencapainya

(Shaikh Abū al-Abbās al-Mursī, Guru Shaikh Ibn ‘Aṭāillah al-Sakandari)

PERSEMBAHAN

Untuk istriku, Ana Lutfiyah;
Inilah bukti kesabaran dan pengorbananmu selama ini.

Untuk anak-anakku, Nayla Nur Maulida, Ashfa Naura Adzkiya
dan Muhammad Irfan Muzakky;
Inilah bukti cinta “buya” padamu dan mencintai keilmuan pesantren
Ciptakan hidupmu dengan ilmu dan akhlak al-karimah
Teladani perilaku para tokoh besar pesantren
Pastinya, dengan itu kelak hidupmu akan lebih bermakna
baik di dunia maupun di akhirat.

KIAI IHSAN, POTRET TASAWUF NUSANTARA

(Sebuah Pengantar)

Oleh:

Prof. Dr. H. Husein
Aziz, M.Ag

(Direktur Pascasarjana UIN
Sunan Ampel Surabaya)

Membaca sejarah tasawuf Nusantara sama halnya dengan membaca sejarah panjang islamisasi di bumi Nusantara. Amatan ini mengingatkan khalayak bahwa nuansa tasawuf cukup dominan dalam mengurai keberhasilan proses islamisasi di bumi Nusantara dengan melibatkan berbagai pihak dalam kurun waktu yang cukup panjang. Singkatnya, bisa dirunut era Wali Songo dipandang cukup berhasil dalam melakukan proses islamisasi (*dakwah islamiyyah*) hingga akhirnya sampai pada para perintis dan pendiri pesantren di seantero Nusantara.

Berbagai macam strategi dilakukan dalam rangka agar nilai-nilai Islam bisa diterima oleh masyarakat lokal dengan baik, tanpa ada yang merasa dipaksakan. Pendekatan yang menguta-

makan harmoni ini sangatlah penting bahkan dipandang sebagai pendekatan yang paling efektif dan lebih membekas pada lubuk hati masyarakat lokal, dari pada pendekatan yang menggunakan teror dan kekerasan. Karenanya, dominasi ajaran tasawuf sebagai basis nilai ---yang berkolaborasi dengan fiqih-- dalam mendakwahkan Islam nampaknya cukup beralasan menjadi pilihan Wali Songo sebab basis nilai tasawuf secara prinsipil lebih melihat praktik keberagamaan dari dimensi terdalam (*bāṭin*), bukan dimensi luar (*dhāhir*).

Dengan begitu, Wali Songo tidak menggunakan pola hitam-putih dalam merespon tradisi-tradisi keagamaan masyarakat lokal, yang sekilas banyak dipandang bertentangan dengan teks normatif Islam, baik al-Qur'an maupun hadith. Mereka lebih banyak menggunakan moralitas luhur sebagai perangkat dengan berusaha konsisten mengedepankan keteladanan kepada masyarakat kaitan bagaimana seharusnya manusia hidup di dunia ini dalam konteks hubungan dengan sang Pencipta Allah SWT, manusia dan alam semesta. Pemahaman ini tidak bisa diartikan bahwa dimensi luar Islam atau fiqih tidak digunakan, apalagi memosisikannya berhadap-hadapan dengan dimensi terdalam Islam atau tasawuf. Keduanya perlu terus dipraktikkan secara seimbang sesuai dengan porsinya masing-masing, apalagi posisinya menjadi bagian penting dari tiga nilai Ideal dalam beragama, yakni Iman, Islam dan Ihsan.

Pastinya, dari literatur-literatur tasawuf dipahami bahwa mempraktikkan ajaran-ajaran tasawuf Islam pada intinya menjadi Allah sebagai tujuan pelakunya, bukan yang lain, sehingga dalam kehidupan semua dikembalikan kepada-Nya. Komitmen ini yang kemudian dalam kehidupan bermasyarakat para pelaku

tasawuf akan memancarkan cahaya sikap untuk mencintai kepada sesama, termasuk kepada mereka yang melakukan kemaksiatan sebab kemaksiatan yang ada dalam diri seseorang tidak lepas dari kehendak-Nya. Artinya, cinta kepada mereka bukan dalam arti mengiyakan perilaku maksiatnya. Tapi, jangan sampai hanya berdalih ingin merubahnya, kekerasan akhirnya dijadikan solusi. Sungguh praktik ini yang kemudian berkembang menjadi sikap moderat dan toleran dalam melihat segala perbedaan sebab perbedaan juga adalah kehendak-Nya sebagaimana juga sikap ini dipraktikkan oleh Wali Songo.

Dalam perkembangannya, dunia pesantren dipandang turut serta menyuburkan pola pendekatan tasawuf yang pernah dilakukan oleh para leluhurnya (baca: Wali Songo), baik dengan melalui pewacanaan tasawuf maupun praktiknya. Secara praktik, para pengasuh pesantren turut serta menyemarakkan praktik-praktik tasawuf di tengah-tengah masyarakat, misalnya *zuhud*, *riyāḍah al-nafs*, *dhikr* dan lain-lain. Keteladanan ini yang ditonjolkan sembari mengajak kepada para santri dan masyarakat sekitar untuk ikut melakukan hal yang sama.

Sementara, dalam proses penyebaran wacana tasawuf, urgensi peran para kiai pesantren dibuktikan dengan ketekunan mereka untuk mengulas kitab-kitab kuning yang memuat kajian tasawuf. Pastinya, bukan sembarang kitab kuning yang dibaca sebab dalam tradisi pesantren dikenal bahwa untuk membaca kitab kuning setidaknya si pembaca (*al-muqri'*) harus pernah mengaji atau pernah memperoleh *ijāzah* atas kitab yang akan dibacanya dari kiai yang cukup masyhur kealimannya. Model ini dilakukan agar apa yang diulas di hadapan santri dan masyarakat luas memiliki sanad

pemahaman yang jelas, sekaligus menjadi pandu bagi pembacanya untuk terus berhati-hati betul dalam membaca dan mengartikan teks bacaannya yang memuat ajaran Islam, apalagi kitab kuning yang dipakai menggunakan bahasa Arab.

Model ke hati-hatian atau tidak serampangan dari para kiai dalam memahami teks-teks keagamaan di satu pihak dan konsistensi mereka memberikan keteladanan praktik tasawuf kepada santri dan masyarakat di pihak yang berbeda mengantarkan posisi pesantren dan kiai cukup penting dalam mengantarkan sebuah peradaban kemanusiaan yang berlandaskan pada semangat keagamaan dan keunggulan budi pekerti, khususnya dalam konteks berbangsa dan bernegara. Dari sini, maka menyelamatkan tradisi pesantren sebagaiujuk tombak dari moralitas bangsa adalah keniscayaan bagi semua pihak, terlebih bagi para kiai dan santri yang terlibat secara langsung dalam lipatan sejarah pesantren dan Islam Nusantara.

Tulisan saudara Dr. Wasid, SS., M. Fil. I tentang tasawuf Kiai Ihsan Jampes setidaknya menjadi gambaran bagaimana komunitas pesantren itu mampu bergeliat melampaui batas ruang pesantren sebab kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* yang ditulisnya telah dibaca bukan saja di lingkungan pesantren, tapi juga dipakai oleh beberapa majelis ilmu di berbagai negara, khususnya Mesir dan Maroko. Kiai Ihsan adalah salah satu potret dari keberlangsungan model tasawuf Nusantara, yakni sebuah tafsiran tasawuf yang mengkombinasikan nalar tasawuf al-Ghazali atau tasawuf Sunni dengan lokalitas masyarakat setempat.

Sekilas, perlu diketahui Kiai Ihsan dikenal sebagai kiai yang ‘allāmah, bahkan memiliki kemampuan lebih dalam dunia tasawuf, baik wacana maupun praktik. Kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* merupakan ulasan atas kitab *Minhāj al-‘Ābidīn* karya Imam al-

Ghazali, dipandang cukup menggambarkan tentang kealiman penulisnya, yakni Kiai Ihsan. Alasannya, karya ini ditulis dengan logat bahasa Arab *fuṣḥa* yang enak dibaca. Bukan hanya itu, ketenaran nama Kiai Ihsan akibat dari karyanya tidak membuat dirinya silau untuk meninggalkan pesantren, bahkan beliau tetap terus istiqamah memangku pondok pesantren Jampes Kediri sambil membacakan kitab kuning di hadapan para santri hingga akhir hayatnya, di samping tekun meluangkan waktu untuk terus menulis sebagai hobinya.

Akhirnya, membaca buku ini akan mengantarkan kepada pembaca untuk memahami lebih dekat dunia pesantren dengan segala pernak-pernik tradisi intelektualnya, setidaknya dengan membaca sosok Kiai Ihsan Jampes dan pemikirannya. Darinya, kita bisa belajar bagaimana menjadi Muslim yang baik di tengah lingkungan masyarakatnya yang beragam melalui pembumian nilai-nilai tasawuf dalam kehidupan sehari-hari.

Bangil, 24 Desember 2015

PENGANTAR PENULIS

Segala puji bagi Allah SWT, akhirnya buku yang ada di hadapan pembaca budiman hadir sesuai dengan harapan. Pada mulanya, buku ini merupakan karya disertasi penulis di UIN Sunan Ampel Surabaya yang telah diujikan pada tanggal 30 September 2014. Pokok bahasan yang diulas dari buku ini adalah pemikiran tasawuf Kiai Ihsan Jampes Kediri. Melihat dari bahasannya, maka pemikiran tasawuf Kiai Ihsan adalah salah satu sub bagian dari bahasan tentang tasawuf Nusantara, yakni tasawuf yang tumbuh di bumi Nusantara melalui proses dialektika panjang antara wacana-wacana tasawuf yang berkembang sebelumnya, khususnya tasawuf Sunni Ghazalian, dengan nilai-nilai lokal yang dihadapi masyarakat setempat.

Dari proses ini dimaknai bahwa tasawuf Nusantara (baca: Islam Nusantara) bukan dimaksudkan berbeda, untuk tidak mengatakan dipertentangkan, dengan tasawuf atau Islam Arab. Tapi, ada proses pembumian nilai-nilai tasawuf sehingga nilai-nilai lokalitas di Nusantara sebagai bagian yang tidak terpisahkan dalam proses pemahaman dan praktiknya. Keterlibatan Kiai Ihsan dalam konteks ini sangat urgen, apalagi dia lahir dari kultur masyarakat pesantren yang dimasanya jauh dari hiruk-pikuk keramaian, bahkan lebih banyak menikmati kesederhanaan dalam hidup sebagaimana dialami oleh insan pesantren pada umumnya.

Sementara prestasinya dalam mengulas tasawuf cukup diakui banyak kalangan bukan hanya komunitas pesantren, tapi juga dari kalangan masyarakat Muslim di dunia Islam sehingga karya-karyanya, terkhusus kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, telah menjadi bacaan wajib di berbagai dunia termasuk turut mengisi berbagai perpustakaan kampus-kampus kenamaan dunia, baik di Barat maupun Timur.

Menyadari atas kenyataan di atas, penulis menggunakan perspektif sosiologi pengetahuan. Pasalnya, dunia Kiai Ihsan dan pemikirannya tidak secara tiba-tiba muncul menyapa ruang pembacanya. Ada lingkungan, pendidikan dan budaya serta ideologi yang melatar-belakangi perjalanannya sehingga Kiai Ihsan menjadi salah satu tokoh pesantren yang mendunia melalui konsistensi pemikiran dan perilakunya pada dunia tasawuf, yakni tasawuf Sunni Ghazalian.

Oleh karenanya, ada dua hal yang menarik, menurut penulis, dalam membaca pemikiran tasawuf Kiai Ihsan. Pertama, pemikiran tasawuf Kiai Ihsan adalah proses interpretasi dari pemikiran tasawuf sebelumnya, khususnya tasawuf Sunni-Ghazalian. Karenanya, model berpikir tasawuf Ghazalian nampaknya cukup

mendominasi dalam pemikirannya, sekalipun dalam banyak tempat Kiai Ihsan mengungkapkan pandangan dan memberikan simpulan sambil mengutip beberapa pendapat para tokoh tasawuf dalam rangka memperkuat hasil interpretasi pemikirannya, misalnya mengutip Abū Ṭālib al-Makkī, Ḥārith ibn ‘Asad al-Muḥāsibī, Abū Ḥasan al-Shādhifī dan lain-lain.

Karenanya, karya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* menjadi menarik bagi para pemerhati tasawuf mengingat ulasan Kiai Ihsan cukup luas dari tema per-tema yang ada dalam kitab *Minḥāj al-‘Abidīn* karya imam al-Ghazali. Nampaknya, ulasan ini menggambarkan kompetensi dirinya sebagai pemikir dan pelaku tasawuf, meskipun berbagai kalangan pesantren memandang bahwa karya Kiai Ihsan ini bagian dari kerja-kerja intuitif yang muncul dari orang yang betul-betul bersih hatinya, atau dalam dunia pesantren lebih dikenal dari hasil proses kerja-kerja ilmu *ladhunnī*, apalagi naskah kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* hanya diselesaikan beberapa bulan, yakni sekitar delapan bulan. Terlepas dari itu, harus diakui ketekunan membaca dan didukung hobi menulis mengantarkan Kiai Ihsan sampai pada posisi ini.

Kedua, ada unsur lokalitas yang mengiringi proses interpretasi tasawuf Ghazalian. Artinya, Kiai Ihsan selaku orang pesantren dan penganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* memandang lokalitas itu penting sebagaimana juga landasan normatif dalam beragama, baik al-Quran maupun hadith. Oleh karenanya, isu-isu lokal tetap menjadi perhatian serius Kiai Ihsan, misalnya tradisi maulid Nabi Muhammad Saw. yang dilakukan oleh kalangan pesantren dan masyarakat lokal lainnya. Isu ini dibahas secara gamblang untuk menegaskan pemahaman dan ideologi Kiai Ihsan di tengah kontestasi komunitas Wahhabi

yang menolaknya, bahkan memandang tradisi maulid sebagai bid'ah yang harus ditinggalkan.

Interaksi dengan lokalitas ini memastikan bahwa Kiai Ihsan bergerak dalam kerangka luhur membumikan tasawuf Sunni. Melalui pembumian ini, beliau meyakini bahwa menjadi sufi sejati harus memiliki tanggung jawab besar untuk menjaga harmoni dengan semua ciptaan Allah SWT, apapun bentuknya. Capaian menuju ma'rifat-Nya sebagaimana diidam-idamkan oleh pelaku jalan tasawuf tidak akan terwujud dengan baik, untuk tidak mengatakan tidak akan pernah tercapai, bila pelakunya melestarikan kekerasan kepada orang lain baik kekerasan fisik maupun non fisik, termasuk melakukan perusakan alam.

Pikiran-pikiran di atas adalah bagian sekelumit dari bahasan buku ini. Pastinya, pembaca yang budiman akan lebih baik membaca buku ini dengan tuntas agar dapat menyelami dunia tasawuf pesantren dan Nusantara dari sosok Kiai Ihsan, setidaknya dari kacamata pendekatan sosiologi pengetahuan. Artinya, dengan membacanya akan sangat mungkin dapat memahami pikiran-pikiran tasawufnya, sekaligus sisi lain yang belum terungkap dalam buku ini sehingga dapat memantik penelitian berikutnya.

Kehadiran buku ini telah melibatkan banyak pihak, terlebih sejak proses penulisannya berupa disertasi hingga dinobatkan sebagai salah satu Penerima Bantuan Peningkatan Mutu Publikasi dan Jurnal Ilmiah Kluster Publikasi Penelitian Disertasi dan Tesis (PPDT) Tahun Anggaran 2015 berdasarkan Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 5046 tahun 2015 tertanggal 03 September 2015. Atas penerimaan ini, secara khusus diucapkan terima kasih.

Selanjutnya, orang yang pantas diucapkan terima kasih adalah Prof. DR. H. M. Ridwan Nasir, MA dan Prof. DR. H. Husein Aziz,

M.Ag yang ikut membimbing dan mengarahkan naskah awal ini, sekaligus memberikan pengantar untuk nama yang disebutkan kedua. Kepada Prof. Dr. H. Abd. A'la, M.Ag., Prof. DR. H. Burhan Djamaluddin, M.A., Masdar Hilmy, M.A, Ph.D, Prof. Dr. H. Ali Mufrodi, M.A., Dr. H. Kharisuddin Aqib, M.Ag, dan Prof. Dr. H. Amin Syukur, M.A. penulis mengucapkan terima kasih masukannya atas naskah awal ini ketika diujikan. Tak lupa, penulis haturkan terima kasih kepada semua pengajar di Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, khususnya kelas Program Beasiswa Doktorat Kemenag RI angkatan tahun 2010, tanpa mengurangi rasa hormat untuk tidak menyebutkan satu persatu. Semoga semua ilmu yang ditularkan memberikan manfaat dan menjadi amal jariyah. Amin.

Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada Prof. Dr. H. Nursyam, MSi (Sekjen Kementerian Agama RI), KH. A. Mustofa Bisri (Pengasuh Pondok Pesantren Roudlatut Thalibin, Rembang Jawa Tengah), KH. Yahya Cholil Staquf (Katib Aam Syuriah PBNU Jakarta), Syaiful Arif (dosen Pascasarjana Islam Nusantara STAINU Jakarta), dan KH. AA. Dahlawi Zarkasyi (Pengasuh Pesantren Al-Hamidiyah Bangkalan) atas perkenannya memberikan komentar terhadap buku ini, sekalipun sibuk mengawal rutinitas harian.

Tak lupa penulis haturkan terima kasih pula kepada KH. Busrol Karim A. Mughni dan KH. Munif Muhammad, selaku dewan pengasuh pondok pesantren al-Ihsan Jampes Kediri sekaligus cucu *al-maghfurlah* Kiai Ihsan ibn Dahlan yang memberikan waktu untuk wawancara kepada penulis tentang materi naskah penelitian buku ini, termasuk ustadz Rahmatullah dan ustad Mufti Fanany, keduanya adalah santri sekaligus pengurus pondok pesantren al-Ihsan Jampes. Terlebih bagi yang disebutkan terakhir telah memberikan pinjaman

kitab *Manāhij al-Imdād fi Sharḥ Irshād al-‘Ibād* karya Kiai Ihsan. Atas bantuan semuanya, semoga dibalas oleh Allah SWT. Amin.

Tidak terlupakan, ucapan terima kasih disampaikan kepada ayahanda H. Mansyur, dan ibunda, Muniseh atas bantuan moril, materi maupun keikhlasan do'anya mengantarkan penulis berhasil menyelesaikan naskah ini hingga berhasil memperoleh gelar setingkat doktoral. Terima kasih juga kepada istri, Ana Lutfiyah, S.Pd.I dan anak-anakku tercinta (Nayla Nur Maulida, Ashfa Naura Adzkiya dan Muhammad Irfan Muzakky) atas semua dorongan dan kesabarannya. Pastinya, keceriaan bersamabersama menjadi kekuatan tersendiri bagi penulis untuk terus bangkit, ketika malas menyentuh naskah awal ini untuk segera diselesaikan.

Selanjutnya, ucapan terima kasih juga disampaikan kepada semua keluarga penulis, yakni Choliq, S.Ag. (kakak), dan adik-adik penulis, yakni Nasifah, S.Pd.I., Supi'i, S.Pd, dan Khotijah, M.Pd.I, sebab baik langsung maupun tidak, mereka memberikan do'a dan suport bagi penyelesaian naskah ini. Kepada semua pihak yang tidak bisa disebutkan satu persatu, tanpa mengurangi rasa hormat, atas dukungannya terhadap proses naskah ini, khususnya mas Zaini, S.Hum yang ikut direpotkan mengikuti penulis dalam rangka wawancara bersama pengasuh dan simpatisan pondok pesantren al-Ihsan Jampes, dan Gus Abdulloh Hamid, M.Pd yang turut mengantar "sowan" ke Rembang Jawa Tengah, penulis ucapkan terima kasih.

Akhirnya, hanya kepada Allah SWT, penulis berharap agar amal baik mereka semua bisa diterima di sisi-Nya serta dibalas dengan pahala yang melimpah. Semoga buku ini menjadi investasi pengetahuan bagi semua pembaca budiman, sekaligus mengharap kritik yang membangun atas kekurangan dan kelemahan yang ada di dalamnya. Selamat membaca.

Surabaya, 30 Desember 2015

Daftar Isi

Motto	v
Persembahan	vii
Pengantar	
Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag	ix
Pengantar Penulis	xvii
Daftar Isi	xxiii
Transliterasi Arab-Latin	xxvi
BAB I : PENDAHULUAN	1
BAB II : RIWAYAT HIDUP DAN PERJALANAN INTELEKTUAL	
KIAI IHSAN JAMPES	29
A. Jejak Kelahiran Kiai Ihsan	30
B. Pendidikan dan Kehidupan Kiai Ihsan	38
C. Karya-karya Kiai Ihsan	45

BAB III: PEMIKIRAN TASAWUF

KIAI IHSAN JAMPES	61
A. Tasawuf dan Seluk beluknya	62
1. Makna dan Urgensi ber-Tasawuf	62
2. Taubat; Langkah Penyesuaian Diri	69
3. Zuhud sebagai Strategi Menyikapi Dunia	76
4. Ma'rifat Allāh; Tujuan Laku Tasawuf	82
5. Tawakkal; Usaha dan Kepasrahan	89
6. Ikhlas; Ketulusan Berperilaku	96
7. Antara Khawf dan Rajā	101
8. Keutamaan Ilmu; dari Muktasabah ke Mukashafah	107
9. Tarekat, Hakekat plus ber-Shari'at	115
B. Karakteristik dan Keunikan Karya Tasawuf Kiai Ihsan	120
1. Format Ulasan Karya Kiai Ihsan	120
2. Isi dan Kandungan Karya Kiai Ihsan	123

BAB IV: ASPEK-ASPEK EKSTERNAL

PEMIKIRAN TASAWUF KIAI IHSAN JAMPES	131
A. Aspek Epistemologis	132
1. Dari Nalar al-Ghazali;Sebuah Persinggungan	132
2. Nalar Irfāni: dari Dhāhir ke Bāṭin	139
3. Basis Intuitif: Pengalaman Kiai Ihsan	145
4. Landasan Pemikiran Kiai Ihsan	153
B. Aspek Historis, Sosiologis dan ideologis	159
1. Pergumulan dengan Tradisi Intelektual Pesantren	159
2. Mengkaji Kitab Kuning	166
3. Fiqih Sufistik, Keilmuan Pesantren	171

a. Jalan Tengah; antara Normatif dan Substantif ...	172
b. Mengenal Tuhan plus Mengenal Manusia	176
4. Ideologi Aswaja: Peneguhan Sunni Pesantren	180

BAB V : KONTRIBUSI TASAWUF

KIAI IHSAN JAMPES	195
A. Merawat Tasawuf Sunnī Ghazalian	196
B. Dari Tasawuf ke Sikap Moderat	204
C. Dari Pesantren untuk Islam Nusantara	210
D. Majelis Ihsaniyah; Kontinuitas Tasawuf Kiai Ihsan	218

BAB VI : PENUTUP

A. Kesimpulan	225
B. Rekomendasi	230

Daftar Pustaka	231
----------------------	-----

Indeks	247
--------------	-----

Biodata Penulis	251
-----------------------	-----

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi adalah penggantian huruf demi huruf dari abjad yang satu ke abjad yang lain.¹ Transliterasi dalam buku ini adalah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf beserta perangkatnya berdasarkan pedoman transliterasi sebagaimana berikut:

No	Arab	Latin	No	Arab	Latin	No	Arab	Latin
1	ا	ʾ	11	ز	z	21	ق	q
2	ب	b	12	س	s	22	ك	k
3	ت	t	13	ش	sh	23	ل	l
4	ث	th	14	ص	ṣ	24	م	m
5	ج	j	15	ض	ḍ	25	ن	n
6	ح	ḥ	16	ط	ṭ	26	و	w
7	خ	kh	17	ظ	ẓ	27	ه	h
8	د	d	18	ع	‘	28	ء	’
9	ذ	dh	19	غ	gh	29	ي	y
10	ر	r	20	ف	f			

Sedangkan untuk bacaan panjang (madd) diberi garis datar di atas huruf yang dipanjangkan seperti: ā, ī, dan ū (ا, ي, و). Namun terdapat beberapa kata benda atau nama orang yang sangat terkenal, penulis tetap menggunakan versi Indonesia tidak di tulis dengan transliterasi.

¹ Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: PT. Gramedia, 1993), 219.

BAB I

PENDAHULUAN

Islam Indonesia¹ —dengan segala karakteristiknya—hadir dalam lingkup kesejarahan yang cukup panjang. Bahkan, menurut M.C. Ricklefs, sekalipun sejarah Islam Indonesia ini dianggap paling tidak jelas hingga banyak diperdebatkan, tapi keberadaannya cukup penting dalam sejarah perjalanan bangsa Indonesia,² termasuk berkaitan dengan proses pembentukan identitasnya menjadi sebuah bangsa (*nation*).³ Signifikansi dari hal ini salah satunya adalah hadirnya

¹ Istilah ini dimaksudkan sebagai gambaran tentang Islam yang terpraktikkan di bumi Indonesia setelah melalui proses internalisasi yang dilakukan para penyebar Islam dan pendiri pesantren dalam menafsirkan teks-teks keagamaan yang bersinggungan dengan tradisi lokal. Sebagian pemerhati lebih *sreg* menyebut dengan istilah Islam Nusantara, sekalipun masih diperdebatkan. Pastinya, salah satu substansi karakter Islam Indonesia atau Islam Nusantara yang paling menonjol adalah praktik keberislaman yang ramah, anti radikal, inklusif dan toleran.

² M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, terj. Satrio Wahono, dkk (Jakarta: Serambi, 2008), 27.

³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, Edisi Revisi, 2011), 27.

Islam khas Indonesia, yang diadaptasikan dari proses pergumulan panjang umat Islam dengan nilai-nilai normatif agama yang diadopsinya di satu pihak dan dengan beberapa tradisi lokal di pihak yang berbeda.⁴

Para sejarawan tidak satu kata, untuk tidak mengatakan terjadi kontroversi, dalam menentukan asal usul masuknya Islam di Indonesia, selanjutnya disebut Nusantara. Perbedaan ini cukup wajar sebab data sejarah yang ditemukan berbeda-beda, bahkan interpretasi para sejarawan terhadap data-data yang ditemukan selalu melahirkan kesimpulan beragam sesuai dengan kecenderungan ideologis dan pendekatan yang digunakan.

Fakta sejarah yang tidak bisa diabaikan dalam membaca penyebaran Islam di Nusantara adalah keterlibatan pada pendakwah Islam awal, yang lebih dikenal dengan sebutan Wali Songo. Sebutan Wali Songo ini menuai perbincangan serius sekaligus perdebatan, jika dilihat dari kenyataan historis yang menggambarkan pada penyebar Islam ini lebih dari sembilan orang wali. Hanya saja penyebutan ini diyakini, khususnya bagi kalangan santri, berkaitan dengan para pendakwah Islam di Jawa sekitar Abad XV-XVI, yaitu Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Drajat, Sunan Giri, Sunan Kudus, Sunan Muria dan Sunan Gunung Jati.⁵

⁴ Setidaknya ada tiga teori besar mengenai asal usul Islam di Nusantara, yaitu dari anak benua India pendapat Pijnappel dan Snouck Hurgronje, dari Arab/Persia pendapat Arnold termasuk juga Naquib al-Attas dan dari Cina pendapat Slamet Mulyana, H.J. De Graaf dan Dennis Lombard. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke-XVII dan abad ke-XVIII* (Jakarta: Kencana, 2004), 2-49., Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara* (Yogyakarta: LKIS, 2009), Dennis Lombard, *Nusa Jawa, Silang Budaya*, terj. Winarsih Parta Ningrat Arifin Dkk. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), G.W.J. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?" BKL, 124 (1968), 439-440.

⁵ Untuk memahami perdebatan mengenai Wali Songo, baik secara jumlah atau personalnya, lihat Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan* (Jakarta: Penerbit Trans Pustaka, 2011).

Prestasi gemilang Wali Songo dalam menyebarkan Islam di Nusantara, menurut Abdurrahman Mas'ud, adalah kemampuan mereka mendamaikan sisi sekuler dan sisi spiritual secara bersamaan sebagai penopang dalam proses dakwah.⁶ Sisi sekuler yang dimaksud bahwa para Wali Songo adalah juga pelaku ekonomi yang sukses di zamannya, sekalipun ekonomi yang dirintisnya —sebagai potret saudagar kaya— tidak menjadikan mereka lupa diri kepada Allah SWT. Sementara itu, sisi spiritual menggambarkan bahwa Wali Songo adalah Muslim taat yang kesalehan-nya mampu menampakkan pancaran monoteisme Islam kepada masyarakat, apalagi sebagian dari mereka dikenal sebagai pelaku *spiritual healing*; sebuah pendekatan spiritual untuk menyembuhkan berbagai macam penyakit. Kemampuan ini yang kemudian Wali Songo mudah masuk untuk mendekati masyarakat, termasuk memberikan solusi atas problem kehidupan yang dihadapinya.

Sikap bergerak dalam dua arus sekuler dan spiritual yang menjadi pilihan Wali Songo dalam menyebarkan Islam, bila ditilik dalam beberapa teks al-Qur'an, menggambarkan sikap ideal Islam dalam memaknai hidup sebab Islam selalu menjaga agar manusia tidak hanya berpetuangan menggapai dunia semata dengan mengabaikan dimensi akhirat. Dunia dan akhirat adalah dua dimensi yang saling mengisi, bukan saling menegasikan. Karenanya, dalam beberapa teks al-Qur'an Allah berfirman:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا
أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ.

⁶ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKIS, 2004), 49-50.

Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, dan janganlah kamu melupakan di dunia dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (QS. Al-Qaṣaṣ (28):77)⁷

Bukan hanya itu, sikap bergerak dalam nilai sekuler (dunia) di satu pihak dan nilai spiritual (akhirat) dipihak yang berbeda menggambarkan pula bahwa sikap Wali Songo sebagai sosok sufi yang moderat, bukan ekstrem. Bagi mereka sikap zuhud tidak harus meninggalkan dunia, tapi menjadikan dunia sebagai sarana mendekati diri kepada-Nya. Sangat tepat kemudian, Allah juga menegaskan kembali akan keharusan individu untuk mencari dunia dengan baik, sekaligus bersyukur dan terus beribadah dalam setiap waktu. Misalnya Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ.

Wahai orang-orang yang beriman, makanlah dari rezeki yang baik yang telah kami berikan pada kamu. Bersyukurlah kepada Allah, jika kamu hanya menyembah kepada-Nya. (QS. Al-Baqārah (1):172)⁸

Beberapa sejarawan sepakat, bahwa pendekatan sufistik dalam penyebaran Islam di Nusantara diyakini mampu mempermudah

⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Syaamil Cipta Media, 2006), 394.
⁸ *Ibid.*,

ruang pertemuan nilai-nilai Islam normatif dengan tradisi-tradisi lokal, bahkan mengantarkan kesuksesan dalam penyebaran Islam, tanpa mudah menggunakan jalan kekerasan sebagai pilihan. Agus Sunyoto, misalnya, menyebutkan bahwa kesepakatan ini diperkuat oleh beberapa data sejarah. Salah satu data sejarah itu adalah naskah-naskah sufistik⁹ dan keberadaan beberapa tarekat yang diamalkan beberapa orang sampai hari ini, yaitu tarekat Sathariyyah dan Akmaliyah yang ajaran-ajarannya dinisbatkan kepada tokoh-tokoh Wali Songo, khususnya sunan Gunung Jati, sunan Giri, sunan Kalijaga dan Shaikh Siti Jenar.¹⁰

Namun, bila ditilik secara spesifik dari sisi perkembangan kajian keislaman, Alwi Shihab menyimpulkan dalam bukunya *Akar Tasawuf di Indonesia* sebagai berikut:

*Jadi, Wali Songo masih tetap berada dalam jalur nenek moyangnya yang loyal kepada mazhab Shafi'i dalam aspek syariat dan al-Ghazali dalam aspek tarekat. Tak heran jika mereka menjadikan Ihya 'Ulum al-Din sebagai sumber inspirasi dalam melakukan dakwahnya, di samping kitab-kitab andalan Ahl al-Sunnah lainnya.*¹¹

Melihat kesimpulan ini, maka Wali Songo dalam praktik tasawufnya lebih cenderung menganut pada karakteristik tasawuf

⁹ Naskah-naskah sufistik itu ditulis dalam ragam genre, yaitu bentuk tembang, kidung, syair hingga hikayat seperti serat Sastra Gending Karya Sultan Agung, Syair Perahu karya Hamzah Fansuri dan lain-lain, lihat Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi...*, 92. Terkait dengan adanya nilai-nilai tarekat yang turut mempengaruhi pemikiran Wali Songo, lihat Sri Mulyati, MA. *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2005) dan Sjamsudduha (editor), *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara* (Surabaya: Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, 1998).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi* (Jakarta: Pustaka Iman, 2009), 30.

Sunni, yaitu ajaran tasawuf yang penganutnya senantiasa menggunakan al-Qur'an dan Hadith sebagai pondasi dasar dalam praktik *Aḥwāl* dan *maqāmāt*,¹² sekaligus jarang memasukkan, untuk tidak mengatakan tidak pernah memasukkan, unsur-unsur pemikiran tasawuf Falsafi. Atas dasar ini, proses penyebaran Islam yang diperankan Wali Songo lebih mengedepankan praktik keagamaan (*amālī*), bukan terjebak pada model penyebaran teori-teori sufistik yang sulit dipahami masyarakat umum sebagaimana menjadi karakteristik tasawuf Falsafi.

Dalam perjalanan berikutnya, mata rantai Islam model Wali Songo disebarakan melalui institusi pesantren. Hubungan pesantren dan Wali Songo ini sebenarnya bukan sekedar dilihat dari kesamaan cara pandang, khususnya terkait dengan pentingnya tradisi tasawuf dalam menyebarkan Islam ke penjuru Nusantara. Tapi, dipahami bahwa para penggagas awal pesantren di Nusantara memiliki hubungan nasab atau genealogi keilmuan dengan salah satu Wali Songo atau sesepuh mereka adalah murid setia Wali Songo, misalnya Jaka Tingkir yang merupakan murid spiritual dari sunan Kali Jaga.¹³

Pesantren adalah lembaga pendidikan Islam di Indonesia, yang dalam perkembangannya diyakini selalu mengiringi perkembangan bangsa Indonesia. Pemahaman ini semakin mempertegas –sekali­gus membenarkan— kesimpulan Zamakhsyari Dhofir bahwa mengkaji tentang sejarah intelektual Islam Nusantara tidak tepat, jika tidak mengatakan salah, bila tidak mengulas tuntas

¹² Pemahaman ini dikutip dari pandangan Abū al-Wafā' al-Taftazānī. Di antara tokoh tasawuf Sunni (Abad ke-5) adalah Imam Qushairi, Imam al-Harāwī dan Imam al-Ghazali. Lihat lengkapnya, Abū al-Wafā' al-Taftazānī, *Madkhāl Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Tsaqāfah, 1974)

¹³ Dari Jaka Tingkir inilah muncul tokoh-tokoh pesantren yang cukup dikenal kharismanya dikalangan pesantren maupun masyarakat NU pada umumnya, misalnya Kiai Hasyim Asy'ari atau Kiai Wahab Hasbullah, lihat Mas'ud, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*, 65.

tentang lembaga-lembaga pesantren dan menelusuri perubahan yang dialaminya dari satu generasi ke generasi, termasuk mengkaji karya-karya para pengasuhnya.¹⁴

Namun, bila dilihat dari kesimpulan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dalam bukunya *Menggerakkan Tradisi*,¹⁵ bahwa intelektual pesantren secara genealogis juga berkaitan erat dengan pergolakan intelektual di Timur Tengah, khususnya pada era awal keterlibatan para arsitek atau perintis awal pesantren di Indonesia. Sebut saja di antaranya, Shaikh Nawawi al-Bantani (1813 M. -1897 M.) dan Shaikh Mahfudh al-Termasi (w. 1338 H. /1919 M.) adalah dua tokoh Nusantara kaliber dunia yang dipercayai mengajar di Makkah al-Mukarramah, bahkan dikenal sebagai imam Haramain. Kedua ulama Nusantara ini mampu menjadi rujukan para pendiri dan perintis pesantren di Indonesia untuk mendalami ilmu keagamaan, seperti Kiai Kholil ibn Abdul Latif Bangkalan (1819 M -1925 M), Kiai Hasyim Asy'ari Jombang (1871 M -1947 M), Kiai Asnawi Kudus (1861 M – 1959 M) dan lain-lain.

Hubungan intelektual ini memastikan tradisi keilmuan pesantren terus mengalami persambungan, bahkan bagi kalangan pesantren persambungan keilmuan cukup penting sehingga menjadi penentu keabsahan sebuah ilmu itu layak dikaji di lingkungan pesantren melalui penentuan kitab-kitab kuning yang diajarkan.¹⁶

¹⁴ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai*, 100.

¹⁵ Hal ini bermula dari pandangan Gus Dur bahwa tradisi keilmuan pesantren bersumber pada dua gelombang. Pertama, gelombang pengetahuan keislaman yang datang ke Nusantara bersamaan dengan penyebaran agama Islam sekitar abad ke-13, dan Kedua, gelombang ketika para ulama' Nusantara menggali ilmu di Semenanjung Arabia, khususnya di Makkah, lantas mendirikan pesantren yang dikenal dengan sebutan komunitas "Jawiyiin". Lihat, Abdurrahman Wahid, "Asal-usul Tradisi Keilmuan di Pesantren" dalam *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta: LKIS, 2007), 221.

¹⁶ Shaikh Yasin al-Padani, misalnya, menulis buku tentang genealogi pengajian yang diajarkan hingga sampai pada pengarangnya. Lihat lengkapnya, Muhammad Yasin ibn Muhammad 'Isa al-Padani, *Al-'Aqd al-Farid min Jawahir al-Asanid* (Surabaya: Dār al-Saqāf, tth).

Melalui jalur Timur Tengah, khususnya Makkah al-Mukarrah, para intelektual awal pesantren mengalami masa keemasan hingga periode Islam yang berideologi Wahhabi¹⁷ menguasai semenanjung Arabia dan membungkam paham lain yang tidak sepaham, termasuk penganut Islam Sunni. Masa keemasan ini dibuktikan dengan banyaknya para intelektual ulama Nusantara yang dikenal dengan komunitas “Jawiiyin” serta perintis awal pesantren ini bukan saja sebagai konsumen pengetahuan, tapi juga menjadi produsen dari berbagai disiplin ilmu-ilmu keislaman.

Melalui tokoh-tokoh yang telah disebutkan, untuk tidak menyebutkan semuanya, tradisi intelektual pesantren berkembang dan mengakar melalui pembentukan kurikulum yang mandiri –tanpa kuasa intervensi negara— dari satu pesantren ke pesantren lain. Perkembangan ini diyakini tetap diikat dalam bingkai kesatuan paham *Ahl Sunnah wa al-Jamāah* (baca: Aswaja). Misalnya, dari Kiai Kholil Bangkalan lahir beberapa tokoh pesantren yang kelak bukan hanya mendirikan pesantren, melainkan turut meneruskan pola bangun keilmuan yang dirintis dari sang guru yang berhaluan Aswaja.

Sementara itu, secara khusus dalam kajian tasawuf cukup nampak bahwa pemikiran tasawuf Sunni lebih dominan dari pada tasawuf

¹⁷ Komunitas ini dinisbatkan kepada Muhammad Ibn Abdul Wahhab dari Najd, Arab Saudi, lahir di Najd tahun 1111 H/1699 M. Semenjak ideologi Wahabi menguasai Arab Saudi, khususnya era tahun 1925, banyak ulama'-ulama sunni yang mendapat berbagai teror hingga mengalami pembunuhan. Lihat, Hamid Algar, *Wahhabisme; Sebuah Tinjauan Kritis*, terj. Rudi Harisyah Alam (Jakarta: Paramadina, 2008), 87-89; Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi: Membunuh Semuanya, Termasuk Ulama* (Yogyakarta: LKiS, 2011); Khaled Abou El Fadl, *Sejarah Wahabi dan Salafi: Mengerti Jejak Lahir dan Kebangkitannya di Era Kita*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015), 7-58.

¹⁸ Bukan hanya itu karya-karya al-Ghazali juga dikaji, tapi juga karya-karya lain yang menjadi bagian dari tasawuf Sunni ('amali), misalnya *Irshād al-'Ibād* karya Zain al-Dīn al-Malibārī, *Naṣāiḥ al-'Ibād* karya Imam Nawawi al-Bantani, *Hikam* karya Imam Ibn 'Aṭaillah al-Iskandarī dan lain-lain. Lihat, Martin van Bruinessen, “Kitab Kuning; Buku-buku Berhuruf Arab yang Dipergunakan di Lingkungan Pesantren” dalam buku *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 147-222.

Falsafi. Hal ini dibuktikan dengan penggunaan magnum opusnya Imam al-Ghazali, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, sebagai kajian penting, untuk tidak mengatakan wajib, bagi santri-santri senior di berbagai pesantren.¹⁸ Pilihan karya al-Ghazali sebagai bahan kajian ini tidak lepas dari basis ideologi perkembangan keilmuan pesantren, yang senantiasa berpijak pada cara pandang Aswaja, khususnya pada keilmuan yang diadopsi dari kitab-kitab abad pertengahan.

Kontribusi pemikiran tasawuf al-Ghazali dalam kancah intelektual pesantren –termasuk dalam kancah kajian tasawuf Jawa¹⁹— diyakini menunjukkan bahwa tasawuf model ini lebih mudah beradaptasi dengan realitas kebangsaan yang karakter penduduknya memiliki keragaman nilai-nilai lokal. Karenanya, bila ditilik dalam perspektif sosiologi pengetahuan, bahwa pilihan pesantren terhadap tasawuf model pemikiran al-Ghazali tidak bisa dilepaskan dari faktor di atas, sebab pesantren bukan sekedar lembaga pendidikan *an sich*, tapi lembaga yang berparadigma moderat —melalui ajaran Aswajanya— dalam memandang kehidupan dunia, sekaligus sebagai lembaga yang selalu konsisten terhadap cita-cita leluhurnya untuk menebarkan paradigma itu pada semua santri-santrinya.

Salah satu tokoh pesantren yang mengagumi pikiran-pikiran al-Ghazali adalah Kiai Ihsan ibn Dahlan Jampes Kediri. Sebagai tokoh pesantren murni –dan asli didikan pesantren— kekaguman Kiai Ihsan pada al-Ghazali meniscayakan perkembangan intelektualnya senantiasa beradaptasi secara konsisten dan terus menerus dengan beberapa pemikiran al-Ghazali hingga mengantarkannya pada

¹⁹ Salah satu kajian mengenai sufisme Jawa adalah Simuh, yang menarik dari kesimpulan Simuh adalah bahwa Tasawuf Jawa, khususnya yang di bawah oleh Ronggo Warsito, lebih dekat dengan tasawuf model Ghazalian, lihat Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Bentang, 2002).

posisi yang cukup penting dalam ranah perkembangan intelektual pesantren, bahkan dalam lingkaran pemikiran dunia Islam pada umumnya, terkhusus dalam konteks kajian tasawuf.

Prestasi ini salah satunya tidak lepas dari tulisan Kiai Ihsan, yaitu kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* yang terdiri dari dua jilid, yang sampai hari ini tidak saja dibaca oleh kalangan pesantren, tapi juga dikaji di beberapa lembaga pendidikan di dunia Islam, misalnya Mesir dan Maroko, bahkan kitab ini juga turut mengisi beberapa rak perpustakaan di beberapa perpustakaan dunia baik timur maupun barat. Kiai Ihsan adalah potret dari didikan pesantren, yang mengantarnya menjadi produsen ilmu pengetahuan dalam kajian keislaman, bukan sekedar konsumen belaka.

Kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* (Lentera bagi Para Pencari) adalah ulasan (*sharh*) Kiai Ihsan terhadap karya al-Ghazali, yakni *Minhāj al-‘Abidīn*. Sekalipun kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* adalah ulasan, Kiai Ihsan selaku penulisnya mampu menyuguhkan pemikiran al-Ghazali dengan cukup gamblang dan mudah dipahami dari pada membaca kitab asli al-Ghazali, *Minhāj al-‘Abidīn*. Bukan hanya itu, ulasan Kiai Ihsan terhadap pemikiran al-Ghazali disuguhkan dengan luas melalui penguasaan referensi yang memadai, misalnya pikiran al-Ghazali selalu dikaitkan dengan beberapa pikiran para ahli dan praktisi tasawuf yang lain seperti imam Junaid, Dzun Nun al-Miṣrī, Abū Thālib al-Makkī dan lain-lain.

Dialektika pemikiran al-Ghazali dengan beberapa tokoh yang disebutkan dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* cukup menggambarkan bahwa sang penulisnya, yakni Kiai Ihsan, memiliki basis pengetahuan keislaman yang mumpuni khususnya penguasaan Kiai Ihsan pada pemikiran-pemikiran tasawuf. Untuk menguatkan tafsirnya ter-

hadap pikiran al-Ghazali, Kiai Ihsan mengutip beberapa referensi tasawuf dari bahasan terkait dan tidak jarang referensi lain digunakan untuk memperkuat bacaan dan pemahamannya, misalnya dengan mengutip kitab-kitab yang berhubungan dengan gramatika dan kesusastraan Arab. Dari sini, cukup pantas bila kemudian Kiai Ihsan —dalam konteks tertentu— mampu menyuguhkan kesimpulan original yang membedakan dengan para tokoh lainnya sekalipun sama-sama men-*sharah* kitab-kitab al-Ghazali, bahkan pada sisi yang berbeda Kiai Ihsan tidak lupa mengkritik berbagai pihak yang tidak sepakat dengan dunia dan tradisi tasawuf.

Upaya sosialisasi dan internalisasi nilai-nilai tasawuf Sunni telah dilakukan oleh Kiai Ihsan sepanjang hidupnya, melalui beberapa karya tulisnya tentang tasawuf di satu sisi dan melalui praktik-praktik tasawuf dalam kesehariannya di sisi yang berbeda. Sebagai bagian dari orang pesantren, sekali lagi Kiai Ihsan adalah salah satu potret hasil didikan pesantren yang telah mampu mendunia dalam rangka membumikan nilai-nilai Islam —terlebih melalui pemikiran tasawufnya— sehingga melahirkan cara pandang tertentu dalam memahami Islam, yakni cara pandang yang dibingkai dalam nilai-nilai moderat dan toleran sehingga lebih mudah beradaptasi dengan masyarakat Nusantara.

Pergumulan Kiai Ihsan dengan nilai-nilai tasawuf Sunni serta pengakuan berbagai pihak atas karya-karyanya mengantarkan pemikiran dan perjalanannya dalam mengarungi dunia tasawuf diabadikan oleh generasi setelahnya, yakni oleh salah satu cucunya Kiai Abdul Latif Muhammad, melalui forum tarekat yang dikenal dengan sebutan “Jama’ah Istighatsah Ihsaniyyah” yang berkantor pusat di sekitar makam Kiai Ihsan Jampes Kediri atau juga dikenal

dengan sebutan Shaikh Ihsan Jampes.²⁰ Dari forum ini, nama Kiai Ihsan menjadi simbol tarekat yang bukan hanya mengabadikan namanya, tapi sekaligus pemikiran dan praktik tasawufnya.

Oleh karenanya, pesantren –salah satunya melalui Kiai Ihsan—menjadi benteng pertahanan bagi tersebarnya keilmuan Islam, khususnya basis keilmuan tasawuf Sunni. Kuatnya kajian keilmuan pesantren dengan menggunakan kitab kuning sebagai media utama menjadikan cara pandang orang-orang pesantren (Kiai dan santri) menampakkan praktik keberislaman yang moderat dan toleran terhadap realitas kehidupan berbangsa di satu sisi dan tetap tegas pula dalam membela nilai-nilai tauhid di sisi yang berbeda. Dalam konteks ini, penulis akan mengulas tentang pemikiran Kiai Ihsan

Buku ini adalah hasil penelitian yang bahasan pokoknya dibatasi pada kajian mengenai pemikiran tasawuf Kiai Ihsan Ibn Dahlan Jampes Kediri, salah satu tokoh pesantren di Kediri Jawa Timur. Untuk memenuhi tujuan itu, penulis memfokuskan pada karya-karya Kiai Ihsan, khususnya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* serta karya-karya lain yang berhubungan dengan tema pokoknya, yakni tasawuf, termasuk mengungkap sisi sosial, politik dan budaya yang mempengaruhinya. Pilihan pada pokok kajian ini cukup beralasan sebab penafsiran Kiai Ihsan atas nilai-nilai tasawuf dalam Islam –termasuk dalam menafsirkan term-term tasawuf imam al-Ghazali - tidak bisa dilepaskan dari keberadaannya sebagai penganut Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, khususnya konteks perkembangan sosio-kultural dan religius di Kediri serta di Jawa pada umumnya.

²⁰ Mengenai Jama'ah Istighatsah Ihsaniyyah dapat dilihat lengkapnya dalam Arif Zamhari, *Rituals of Islamic A Studi of Majlis Dhikr Groups In East Java* (Australia: ANU Press, 2010), 165-206.

Sebagai orang pesantren, Kiai Ihsan telah memiliki reputasi dunia. Pengakuan ini tidak bisa dilepaskan dari prestasinya dalam membumikan tasawuf model imam al-Ghazali dengan bahasanya yang lugas dan mudah dipahami, bahkan dengan menggunakan bahasa Arab yang *fushḥā* (baca: baku). Sekalipun dia tidak pernah –atau lama— *nyantri* di luar negeri, tapi persinggungannya *nyantri* di beberapa pesantren, terlebih kepada Kiai Kholil ibn Abdul Latif menjadi salah satu sebab perkembangan intelektual Kiai Ihsan cukup matang, apalagi dari pesantren Kademangan Bangkalan yang diasuh oleh Kiai Kholil diketahui juga lahir tokoh-tokoh pesantren yang sukses menjadi tokoh besar di daerahnya masing-masing.

Sebagai subyek penelitian, ulasan Kiai Ihsan tentang pemikiran tasawuf telah mencapai tahapan yang signifikan, ketika kitab karangannya sampai hari ini masih ditelaah di berbagai pesantren, termasuk menjadi kajian kritis di berbagai kampus Islam di Timur Tengah. Kontribusi Kiai Ihsan dalam menafsirkan term-term tasawuf, sekali lagi, menggambarkan bahwa dirinya adalah salah satu tokoh pesantren yang melanjutkan proses pengembangan tasawuf imam al-Ghazali, yang juga pernah digagas –bahkan dipraktikkan— oleh pada pendahulunya hingga sampai pada penyebar Islam awal di Indonesia, yaitu Wali Songo.

Atas pertimbangan di atas, penulis mengungkap sosok Kiai Ihsan dalam rangka mengenal dan mendalaminya dalam penelitian ini. Agar pembahasan terbatas dan fokus, penulis menyebutkan tiga rumusan masalah yang akan dikupas secara kritis dari satu bab ke bab yang lain, yakni tentang pandangan tasawuf Kiai Ihsan, faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran tasawuf Kiai Ihsan serta praktiknya, dan posisi tasawuf Kiai Ihsan dalam lingkup dunia Pesantren dan dunia

Islam pada umumnya. Pengungkapan tiga masalah ini tidak lepas dari pandangan yang mengatakan bahwa pemikiran apapun tidak hadir secara tiba-tiba, melainkan ada konstruksi sosial dan budaya yang turut serta mempengaruhi kehadirannya.

Selain untuk menjawab persoalan di atas, penelitian ini dimaksudkan untuk mendudukan secara tepat pandangan tasawuf Kiai Ihsan dalam bingkai dinamika keilmuan tasawuf Nusantara serta kontribusinya bagi pembumian nilai-nilai tasawuf sebagai perangkat etik bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Pasalnya, berdasarkan beberapa catatan sejarah Kiai Ihsan bukan saja dikenal sebagai pemikir dan praktisi tasawuf, tapi sekaligus tokoh yang turut berkontribusi bagi bangsa dengan ikut serta terlibat mengelorakan semangat jihad melawan penjajah melalui penempatan pondoknya sebagai markas bagi para laskar yang bergerak untuk melawan penjajah.

Berdasarkan maksud tersebut, maka kegunaan penelitian ini secara teoritis meninjau ulang kesimpulan beberapa peneliti sebelumnya. Misalnya MC. Ricklefs, Alwi Shihab, dan Abdurrahman Mas'ud yang menegaskan bahwa pendekatan tasawuf merupakan salah satu faktor penentu dari keberhasilan penyebaran Islam di Nusantara dengan corak dan karakternya yang mudah beradaptasi dengan lokalitas budaya setempat. Di samping itu, penelitian ini sekaligus menilik kembali tesis yang berkembang bahwa tasawuf komunitas pesantren adalah perpaduan nilai-nilai tasawuf dengan shari'at, tepatnya dikenal dengan sebutan tasawuf Sunni model Imam al-Ghazali. Sementara secara praksis, penelitian ini diharapkan menjadi rujukan penting bagi para pengkaji tasawuf di lingkungan pesantren di satu sisi dan pengkaji Islam Nusantara di sisi yang berbeda, sekaligus menjadi pertimbangan

semua pihak agar memiliki kepedulian pada pelestarian karya-karya anak negeri sebab dengan cara ini karakter bangsa akan tetap terjaga dengan belajar dari karya Kiai Ihsan yang sempat dibajak oleh penerbit asing di Timur Tengah dengan merubah nama pengarangnya.

Ada beberapa kajian yang ditemukan penulis mengenai perkembangan Islam Nusantara, dunia pesantren, hingga tasawuf Nusantara yang memiliki kaitan secara genealogis dengan pertumbuhan dan perkembangan pemikiran Kiai Ihsan. Tentang sejarah Islam Nusantara, penulis menelaah beberapa penelitian, bahkan ada yang telah menjadi buku.

Salah satunya adalah buku *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan Abad XVIII*,²¹ yang ditulis oleh Azyumardi Azra. Di antara kesimpulan penting Azra dalam karya ini adalah proses pembaruan Islam tidak terjadi pada abad ke-19 atau ke-20, melainkan abad ke-17. Pada abad ke-17, tegas Azra, neo-sufisme mengalami perkembangan cukup pesat melalui keterlibatan para tokohnya yang secara konsisten menjaga keseimbangan antara dunia tasawuf dan shari'at. Hasil penelitian Azra tidak menggambarkan secara utuh, kaitannya dengan penelitian ini, tapi sedikit memberikan pijakan mengenai genealogi pengetahuan keislaman yang berkembang di Nusantara, khususnya dalam kajian tasawuf.

Penelitian sejenis kaitannya dengan sejarah pergolakan Islam Nusantara adalah tulisan MC. Ricklefs yang berjudul *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*.²² Salah satu nilai signifikan dari tulisan Ricklefs adalah kesimpulannya yang menyebutkan bahwa

²¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan Abad XVIII ...*

²² MC. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, terj. Satrio Wahono. Dkk...

pendekatan sufistik menjadi salah satu kunci dari keberhasilan penyebaran dakwah Islam di Nusantara. Dengan begitu, maka tumbuh suburnya praktik-praktik tasawuf tidak bisa dilepaskan dari sejarah panjang dinamika pertumbuhan Islam di Nusantara.

Berbeda dengan Ricklefs, sekalipun sama-sama dari kalangan indonesianis, Michael Laffan juga menulis mengenai Islam Indonesia, untuk tidak menyebutkan dengan istilah Nusantara, dengan judul *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past*.²³ Salah satu kesimpulan Laffan menyebutkan bahwa Islam Indonesia cukup beragam pemahaman dan praktik penganutnya. Itu artinya, menjadi keniscayaan bila kemudian praktik-praktik tasawuf juga beragam sesuai dengan pengalaman pelakunya, apalagi bila dikaitkan dengan tarekat dan ortodoksi dalam Islam. Untuk itu, tulisan Laffan ini sama sekali tidak ada kaitannya dengan rancangan buku ini, tapi setidaknya memberikan landasan bagi pemahaman penulis bahwa Islam Nusantara memiliki keunikan tersendiri bila dibandingkan dengan yang lain. Salah satu keunikannya adalah sepakat harmoni dalam keragaman beragama sekalipun sama-sama Islam, misalnya dapat dilihat dari keragaman aspek-aspek sufistik yang berkembang dalam masyarakat.

Hal serupa adalah karya tentang *Sejarah Nasional Indonesia III, Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan Islam di Indonesia* yang ditulis oleh Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notokusanto.²⁴ Lagi-lagi salah satu sub bahasannya memiliki kemiripan dengan apa yang menjadi bahasan dan simpulan serius Ricklefs, tapi karya ini cukup luas menggambarkan tentang perkembangan tasawuf

²³ Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* (New Jersey: University Press, 2011).

²⁴ Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notokusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III, Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan Islam di Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1993).

di Nusantara, khususnya abad ke-13, abad ke-16 dan abad ke-17 yang berkembang di kepulauan Sumatra dan Jawa.

Sementara itu berkaitan dengan dunia pesantren dan karakteristik keilmuannya, terdapat beberapa karya yang menggambarkan tentang hal tersebut. Sebut saja di antaranya adalah *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, yang ditulis oleh Zamakhsyari Dhofier.²⁵ Buku Dhofier cukup membantu penelitian ini, khususnya mengungkap tentang pandangan tokoh-tokoh pesantren serta asal usul basis pengetahuan keislamannya, bahkan dalam bahasan tertentu, yakni tentang tarekat dan pesantren, Dhofier membahas tentang tasawuf Kiai Ihsan Jampes meskipun tidak secara mendalam.²⁶

Penelitian lain tentang pesantren adalah tulisan Martin van Bruinessen, yaitu *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*.²⁷ Martin berbicara cukup luas tentang tradisi-tradisi pesantren, khususnya tradisi intelektual pesantren, tradisi tarekat hingga genealogi keilmuannya. Martin belum secara utuh mengungkap mengenai sosok Kiai Ihsan dan pemikiran tasawufnya. Sekalipun dibahas, hanya sekedar penjelasan bahwa Kiai Ihsan adalah salah satu tokoh pesantren dan penulis yang handal.²⁸ Oleh karenanya, penelitian ini menjadi signifikan untuk mengisi kekosongan dari beberapa penelitian Martin terhadap tradisi pesantren dan kitab kuning, terlebih tentang tasawuf Ghazalian sebagai potret atas pemikiran tasawuf Kiai Ihsan.

Tulisan lainnya adalah *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama*

²⁵ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai...*

²⁶ *Ibid.*, 224.

²⁷ Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat...*

²⁸ Tentang penyebutan Martin mengenai Kiai Ihsan, lihat Van Bruinessen, "Kitab Kuning; Buku-buku berhuruf Arab yang Dipergunakan di Lingkungan Pesantren", *Ibid.*, 162-188.

dan Tradisi, yang diulas oleh Abdurrahman Mas'ud.²⁹ Melalui tulisan ini, Abdurrahman mampu melakukan pemetaan tentang para perintis pesantren di bumi Nusantara serta hubungannya dengan ajaran-ajaran Wali Songo di satu sisi dan persinggungan mereka dengan ulama di Timur Tengah, khususnya di Makkah al-Mukarramah di sisi yang berbeda. Dari sini, kemudian Abdurrahman menegaskan bahwa pesantren cukup besar kontribusinya dalam mengembangkan nilai-nilai Sunnisme, baik dalam konteks ber-fiqih, ber-kalam hingga ber-tasawuf.

Termasuk tulisan tentang pesantren adalah *Pesantren Studies 2a (Buku II: Kosmopolitanisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial)*,³⁰ yang ditulis oleh Ahmad Baso. Dalam tulisan ini Ahmad Baso menegaskan bahwa pesantren dengan segala tradisi pengetahuan serta budayanya diakui sangat berkontribusi bagi pengembangan peradaban bangsa. Berkaitan dengan penelitian ini, tulisan Ahmad Baso dapat dijadikan pijakan bagaimana menemukan karakteristik pengetahuan yang dibangun di lingkungan pesantren, hingga mampu melahirkan tokoh-tokoh kesohor, yang keilmuannya diakui secara Internasional, misalnya Shaikh Mahfudh al-Termasi, Kiai Hasyim Asy'ari Jombang, Kiai Ihsan Jampes Kediri dan lain-lain.

Tulisan yang berkaitan dengan kajian tasawuf, khususnya yang membahas tentang tasawuf Nusantara dan aliran Sunni ditemukan dalam beberapa bentuk. Salah satunya adalah disertasi Alwi Shihab, yang telah dibukukan berjudul *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi; Akar Tasawuf di Indonesia*. Sekalipun tulisan Alwi tidak memiliki kesamaan dengan penelitian ini, tapi secara tidak

²⁹ Mas'ud, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi...*

³⁰ Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a* (Jakarta: Pustaka Afid, 2012).

langsung tulisan Alwi memberikan sumbangsih serius dalam konteks memahami tasawuf Nusantara dengan tesisnya; bahwa akar perkembangan tasawuf di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari dinamika tasawuf di dunia Arab.

Penelitian mengenai tasawuf, khususnya di kota Kediri, pernah dilakukan oleh Arif Zamhari dengan judul *Rituals of Islamic A Studi of Majlis Dhikr Groups In East Java*.³¹ Dalam karyanya, Zamhari mampu mengungkap beberapa majelis dzikir di Jawa Timur, khususnya yang ada di kota Kediri. Salah satu majlis dzikir yang diulas adalah Jama'ah *Istighastah Ihsaniyyah*, yang dinisbatkan kepada penulis kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, yakni Kiai Ihsan Jampes. Bagi penelitian ini, tulisan Zamhari cukup menjadi modal pengetahuan awal sebab menggambarkan bahwa sosok Kiai Ihsan merupakan tokoh penting dalam dinamika tasawuf pesantren di Jawa timur sehingga tidak salah bila kemudian perlu menisbatkan salah satu jenis jama'ah dzikir kepada kebesaran namanya.

Tulisan lainnya adalah *al-Harakat al-Ṣūfiyyah fī al-Andūnīsī wa Athāruhā fī falsafat al-Akhlāq* (Gerakan Tasawuf di Indonesia dan Pengaruhnya dalam Filsafat Moral) yang ditulis oleh Ahmad Najib Afandi.³² Karya ini merupakan disertasi Najib di Maroko mengulas mengenai gerakan tasawuf di Indonesia dan pengaruhnya bagi pembentukan filsafat moral, khususnya dalam membandingkan pikiran Kiai Ihsan Jampes Kediri, Kiai Hasyim Asy'ari Jombang dan Kiai Sanuri Cirebon. Karenanya, bila dikaitkan dengan penelitian ini, maka tulisan Najib tidak

³¹ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic A Studi of Majlis Dhikr Groups In East Java* (Australia: ANU Press, 2010).

³² Ahmad Najib Afandi, *Al-Harakat al-Ṣūfiyyah fī al-Andūnīsī wa Athāruhā fī Falsafat al-Akhlāq* (Maroko: Disertasi, Tth).

memiliki kesamaan secara menyeluruh, sekalipun memberikan beberapa pengetahuan akan kontribusi Kiai Ihsan –khususnya— dalam konteks pembumian filsafat moral.

Begitu juga, Najib menulis tentang *Pemikiran Tarekat Shaikh Ihsan*.³³ Dalam karya ini, Najib mendeskripsikan tentang pemikiran Kiai Ihsan, khususnya tarekat sehingga basis-basis pengetahuan yang berkaitan dengan pemikiran Kiai Ihsan, baik secara ontologis, epistemologis maupun aksiologis kurang diungkap secara utuh dan serius, untuk tidak mengatakan tidak dibahas sama sekali. Karenanya, penelitian ini, sekali lagi, berusaha mengungkap beberapa kekurangan sekaligus mengisi kekosongan bahasan dari penelitian Najib, khususnya berusaha mengungkap pemikiran tasawuf Kiai Ihsan serta kaitannya dengan konteks pesantren dan dinamikanya dalam bingkai pemikiran Islam di Nusantara dan belahan dunia Islam.

Untuk mencapai tujuan yang dimaksud, penulis menggunakan perspektif teori sosiologi pengetahuan sebagai dasar untuk membaca bagaimana pemikiran tasawuf Kiai Ihsan berproses. Tepatnya, teori ini meyakini bahwa pengetahuan apapun tidak ujuk-ujuk datang secara tiba-tiba, tapi dalam prosesnya didukung oleh konstruksi lain yang mengitarinya, seperti kondisi sosial, budaya, politik dan lain sebagainya. Itu artinya, pemikiran tasawuf Kiai Ihsan tidak datang dalam ruang kosong, tapi didukung oleh kenyataan sosial-historis yang mengitari pergumulan Kiai Ihsan sepanjang hidupnya; mulai kecil, dewasa hingga ajalnya dipanggil oleh Allah SWT. Dengan begitu, ulasan pikiran Kiai Ihsan dalam karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn*

³³ Ahmad Najib Afandi. *Pemikiran Tarekat Shaikh Ihsan* (Jakarta: Kementerian Agama, Tth)

sharah *Minhāj al-Ābidīn* karya Imam al-Ghazali dan karya lainnya hadir dalam kesadaran yang dimaksud.

Dalam rangka mempertajam kerangka teoritisnya, penulis menggunakan sosiologi model Karl Mannheim. Bagi Mannheim, ada dua pemahaman pokok yang menjadi ciri-ciri sosiologi pengetahuan.³⁴ Pertama, ber-orientasi epistemologis untuk mengutamakan pemahaman dari sebuah pemikiran sesuai dengan konteksnya, berkaitan latar belakang riil sosial-historis tertentu sebab perbedaan sosial-historis melahirkan pemikiran yang berbeda, sekalipun dalam tema yang sama. Dengan begitu, maka manusia yang berpikir sejatinya tidak muncul dari ruang hampa, melainkan ia terlibat langsung dengan pemikiran lain yang saling berdialektika secara terus menerus, termasuk dalam hal ini pemikiran tasawuf Kiai Ihsan Jampes.

Dalam konteks penelitian ini, dilihat dari cara berpikir Mannheim, maka membaca pemikiran Kiai Ihsan tidak akan tuntas dilakukan dengan baik dan –mendekati— obyektif, kecuali dengan juga membaca latar belakang yang berkaitan dengan dirinya, misalnya tentang perjalanan hidup dan pergumulan intelektualnya serta sosial-budaya yang turut serta membentuk intelektual Kiai Ihsan berproses dan bergeliat, khususnya kecenderungan Kiai Ihsan larut dalam diskusi-diskusi keislaman dengan kajian tasawuf sebagai orientasi keilmuannya hingga ajal menjemputnya.

Sementara yang kedua, menurut Mannheim, bahwa sosiologi pengetahuan mengandaikan bahwa pemikiran yang nyata tidak bisa lepas dari konteks tindakan kolektif di mana pemikiran itu bersinggungan. Artinya, seorang pemikir yang hidup dalam lingkungan tertentu dan

³⁴ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia; Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. Budi Hardiman (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1991), 3-5.

masyarakat tertentu tidaklah hadir dalam kehidupan secara terpisah. Maka, pilihan pemikir dalam ranah pemikiran tertentu atau menolak sebenarnya gambarkan dari dialektika dirinya dengan masyarakat yang dihadapinya, sekaligus nilai-nilai yang diyakini secara kolektif. Tidak ada pemikir muncul secara individu, tanpa bersinggungan dengan pemikiran lainnya yang telah menjadi tindakan kolektif terlebih dahulu.

Untuk itu, Kiai Ihsan yang sepanjang hidupnya berproses dalam lingkungan pesantren tidak hadir dalam lingkungan secara terpisah dengan komunitasnya sebagai orang pesantren dan penduduk di Nusantara. Itu artinya, pemikiran apapun yang muncul darinya juga tidak bisa dipisahkan dengan bangunan intelektual serta keyakinan keagamaan yang dianut sebagai sebuah ortodoksi dalam Islam oleh lingkungan pesantren, khususnya tasawuf Ghazalian. Dengan pemahaman yang lebih detail, bahwa pemikiran Kiai Ihsan hadir bersinggungan dengan konteks tindakan kolektif orang-orang pesantren yang dekat dengan tasawuf Ghazalian sehingga sungguh wajar bila kemudian pemikirannya dipastikan telah mengalami proses dialektika dengan tradisi kepesantrenan, baik intelektual maupun ideologi orang-orang pesantren yang menganut Islam *Ahl al-Sunnah wa Al-Jamā'ah*.

Berpijak dengan ciri-ciri yang disebutkan Mannheim, maka analisa kesejarahan menjadi cukup penting bahkan sangat mendukung bagi keberlangsungan menjawab berbagai persoalan yang dimunculkan dalam buku ini dilihat dari perspektif sosiologi pengetahuan. Bahwa Kiai Ihsan menghasilkan sebuah karya-karya keislaman, seperti *Sirāj al-Ṭālibīn*, *Manāhij al-Imdād* dan karya lain-lain, menurut penulis, tidak datang tanpa proses panjang hubungannya dengan lokalitas pesantren dan nuansa keislaman Nusantara, untuk tidak mengatakan Indonesia. Pasalnya, karya-karya Kiai Ihsan ini

adalah bukti dari adanya kontinuitas intelektual pesantren dan Islam Nusantara, setidaknya bisa dilihat dari paparannya yang selalu mengedepankan sikap moderat dan toleran kaitan persinggungan Kiai Ihsan dengan budaya dan nilai-nilai keIslaman. Lebih dari itu, secara praktis Kiai Ihsan turut merespon situasi kekinian yang dihadapinya pada awal-awal proses kemerdekaan dengan langkah nyata mendukung gerakan organisasi Islam tradisional yang didirikan oleh Kiai Hasyim Asy'ari melalui wadah organisasi Nadlatul Ulama.

Untuk menopang proses analisis data dalam penelitian ini, serta memperkuat sasaran sesuai dengan kerangka penelitian ber-paradigma Sosiologi Pengetahuan, maka penulis menggunakan dua metode secara bersamaan, yaitu metode historis dan metode hermeneutis. Metode historis digunakan untuk menganalisa beberapa data sejarah. Dalam konteks penelitian ini adalah berkaitan dengan data sejarah yang berhubungan dengan latar belakang sejarah Kiai Ihsan dan hal-hal yang melingkupinya, seperti agama, sosial, budaya, filsafat, paham, aliran pendidikan, keluarga serta pengalaman kehidupannya.

Untuk tujuan ini, penulis menggunakan model metode historis yang dicanangkan oleh Dudung Abdurrahman, tepatnya bahwa penelitian sejarah ini bertumpu pada empat langkah sekaligus, yakni heuristik, kritik, interpretasi dan historiografi.³⁵ Praktisnya, heuristik adalah teknik—bukan suatu ilmu—untuk memperoleh data-data kesejarahan. Langkah peneliti adalah memilih mana data primer, khususnya yang berkaitan dengan karya-karya Kiai Ihsan, dan data-data sekunder, misalnya tentang dokumen, berita atau sumber lain yang ada kaitannya dengan penelitian ini.

³⁵ Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2007), 63.

Setelah data ditemukan, peneliti melakukan kritik atas sumber tersebut, baik berkaitan dengan autentisitas sumber dari sisi eksternal maupun dari sisi internal.³⁶ Kemudian, data diinterpretasikan, melalui analisa mendalam terhadap sumber-sumber yang ditemukan. Interpretasi ini tidak cukup hanya mengungkap kesejarahannya semata, tapi sejauh mana faktor-faktor lain yang turut mempengaruhi keberadaan sejarah itu, misalnya kaitannya dengan pergolakan intelektual Kiai Ihsan. Setelah ditafsirkan, peneliti melakukan proses historiografi, tepatnya dengan melakukan penulisan sejarah berdasarkan pada fakta-fakta sejarah –sekaligus tafsirnya—melalui model penulisan sejarah sebagaimana berlaku dalam penelitian sejarah.³⁷

Sementara melalui metode hermeneutis, peneliti mencoba melakukan tafsir terhadap teks-teks yang berhubungan dengan penelitian ini. Fungsi pokok hermeneutik adalah berkaitan dengan tata cara penafsiran terhadap teks dengan makna yang lebih khusus, yaitu memperhatikan bentuk pada relasi teks, pengarang dan pembaca (penafsir).

Untuk mencapai tujuan ini, peneliti menggunakan hermeneutika yang dikembangkan oleh Hans-Georg Gadamer. Menurutnya, ada interaksi yang tidak bisa dihindarkan dalam menafsirkan sebuah teks, yaitu interaksi antara penafsir dan teks. Dua interaksi ini perlu dilihat secara kritis dalam konteks historis sebab penafsir memiliki ruang sejarahnya sendiri, begitu juga teks dan pengarangnya memiliki ruang kesejarahannya sendiri.³⁸

³⁶ Kritik sumber ini cukup berguna untuk memetakan kapan dan dimana sumber itu diperoleh keaslihan dan kesahihannya, misalnya tentang kertas, tinta dan sebagainya. Palsunya kritik ini juga menggambarkan situasi sosial budayanya, Lihat *Ibid.*, 68-72.

³⁷ Dudung menyebutkan ada empat pilar yang harus diperhatikan, ketika peneliti memaparkan telaah sejarah, misalnya peneliti harus memiliki kemampuan tentang pengungkapan dengan menggunakan bahasa yang baik dan sebagainya. Lihat *Ibid.*, 76-77.

³⁸ Untuk lebih mendalam tentang hermeneutika Gadamer baca; Hans Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode; Pengantar Filsafat Hermeneutika*, terj. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010); Maulidin, "Sketsa Hermeneutika" dalam *Gerbang*. No. 14, Volume V, 3-44.

Dalam konteks teks-teks tasawuf Kiai Ihsan Jampes bila dipahami secara hermeneutik mengandaikan bahwa Kiai Ihsan dan pemikirannya adalah lahir dari ruang kesejarahan tertentu. Karenanya, peneliti mengharuskan membongkar faktor-faktor politik dan ideologis yang turut serta mempengaruhi cara pandang Kiai Ihsan dalam memahami term-term tasawuf Ghazalian, sekaligus teks-teks tasawuf Kiai Ihsan yang ter-refleksikan dalam beberapa karyanya, terkhusus kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* dan *Manāhij al-Imdād*.

Jadi, pada intinya perspektif sosiologi pengetahuan sebagai kerangka paradigmatis untuk membaca pemikiran tasawuf Kiai Ihsan bertujuan agar pembacaan atas pemikirannya tidak sekedar ulasan semata, tapi didasari juga pada semangat kritis mengungkap seluk-beluk eksternal yang mempengaruhi pemikiran Kiai Ihsan. Pasalnya, dengan cara ini pemikiran tasawuf Kiai Ihsan akan lebih jelas dipahami di satu sisi serta dapat dengan mudah diposisikan dalam konteks tertentu di sisi yang berbeda, kaitan dengan para pemikir dan pemerhati tasawuf lainnya, baik dari komunitas pesantren maupun dunia Islam pada umumnya sebab karya-karya Kiai Ihsan sebagaimana dijelaskan sebelumnya telah menjadi konsumsi bacaan dunia Islam, baik lokal, nasional maupun internasional.

Sementara itu, data penelitian dalam buku ini diperoleh dari data kepustakaan dan data wawancara. Untuk data pustaka, terdapat data primer berupa karya-karya tasawuf Kiai Ihsan Jampes, khususnya *Sirāj al-Ṭālibīn* yang terdiri dari dua jilid dan *Manāhij al-Imdād* yang juga terdiri dari dua jilid. Adapun data sekundernya, berupa karya-karya lain yang ada kaitannya —secara langsung atau tidak— dengan beberapa bahasan dalam penelitian ini, misalnya tentang tasawuf Sunni, tradisi pesantren dan lain-lain.

Sebagai pendalaman data, peneliti menggunakan data wawancara, khususnya berkaitan dengan perjalanan hidup dan pengembaraan intelektual Kiai Ihsan, tepatnya melihat sisi biografinya sekaligus hubungan kekerabatan serta pergumulannya dengan beberapa komunitas pesantren.

Proses pengumpulan data menggunakan dokumentasi dengan kerangka praktis menelaah beberapa dokumen-dokumen tertulis baik yang primer maupun sekunder. Setelah itu, hasil telaah dicatat dalam komputer sebagai alat bantu pengumpulan data.³⁹ Selanjutnya data diolah melalui proses reduksi data, proses deskripsi hingga proses penyimpulan. Hal ini dilakukan berulang-ulang agar menghasilkan kesimpulan yang sangat akurat.⁴⁰

Selanjutnya, berkaitan dengan data lapangan, penulis melakukan wawancara secara langsung dengan beberapa pihak, kaitannya dengan tema penelitian ini. Wawancara dilakukan dengan model berstruktur⁴¹ terhadap beberapa pihak yang memiliki hubungan langsung –atau tidak langsung—dengan Kiai Ihsan dan pesantren al-Ihsan Jampes Kediri. Untuk kebutuhan ini, digunakan beberapa media, misalnya tape recorder, kertas notes dan material lainnya yang dapat membantu proses wawancara.⁴²

Untuk mempermudah pembahasan dalam buku ini, penulis membagi dalam enam bab. Bab pertama merupakan pendahuluan yang mengulas mengenai latar belakang masalah, identifikasi dan

³⁹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993), 131

⁴⁰ Mathew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif* (Jakarta: UI Press, 1992), 20.

⁴¹ Dikatakan berstruktur karena, peneliti mengandaikan adanya konsep awal yang dipahami kaitannya dengan informasi, sehingga peneliti melakukan wawancara melalui pertanyaan-pertanyaan yang telah disiapkan secara tertulis.

⁴² Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Penerbit Paradigma, Cet. Pertama, 2010), 105.

rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, penelitian, telaah pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian dan sistematika bahasan. Pada bab pertama ini, khususnya dalam latar belakang, peneliti mengungkap sekilas tentang Islam Nusantara, tradisi intelektual pesantren hingga perkembangan tasawuf Sunni di pesantren, termasuk mengenai peran Kiai Ihsan dalam mengembangkan tasawuf Sunni, yakni melalui tafsirannya atas pemikiran tasawuf imam al-Ghazali.

Selanjutnya, bab kedua membahas mengenai riwayat hidup dan perjalanan Intelektual Kiai Ihsan. Untuk mengulasnya, penulis menggunakan model dialektika paradigma sosiologi pengetahuan, yakni pengungkapannya selalu dikaitkan dengan struktur sosial dan budaya khususnya lingkungan pesantren mulai kelahiran Kiai Ihsan, pendidikan, kehidupan hingga karya-karyanya. Dengan mengulas riwayatnya, diharapkan penulis mampu memahami proses internalisasi dan eksternalisasi yang dialami Kiai Ihsan dalam memahami dan larut dunia tasawuf.

Bab ketiga membahas tentang pemikiran tasawuf Kiai Ihsan. Dalam konteks ini, bahasan bertumpu pada pemikiran tasawufnya dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* dan karya-karya lain. Alasannya, dalam rangka memahami pemikiran tasawuf Kiai Ihsan dari perspektif ontologis, misalnya makna dan urgensi ber-tasawuf, taubat; langkah penyadaran diri, *zuhud* sebagai strategi menyikapi dunia, dan lain-lain. Di samping itu, juga dibahas tentang karakter dan keunikan Kiai Ihsan, khususnya dalam menafsirkan pemikiran-pemikiran al-Ghazali dibandingkan dengan para penafsir lainnya.

Bab keempat membahas tentang aspek-aspek eksternal yang melatar-belakangi pemikiran tasawuf Kiai Ihsan hadir dalam ruang pembacanya. Bahasan ini lebih menekankan pada aspek-aspek

eksternal dari hadirnya pemikiran Kiai Ihsan, misalnya membahas aspek epistemologis, aspek historis-sosiologis hingga aspek akidah dan ideologis. Melalui bab ini, dipahami bahwa pemikiran Kiai Ihsan tidak hadir dalam ruang hampa, tapi bersinggungan dengan kondisi khas yang dialaminya, termasuk kondisi khas mengenai pemahaman kolektif kalangan pesantren dalam memahami Islam yang mengerucut pada menjadikan Islam model *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* sebagai ortodoksi.

Bab kelima membahas mengenai kontribusi pemikiran tasawuf Kiai Ihsan. Perbincangan tentang kontribusi ini berkaitan dengan sisi aksiologis dari pemikiran tasawufnya. Kontribusi ini dilihat dari bingkai tradisi intelektual pesantren dan intelektual Muslim pada umumnya hingga peneguhan Kiai Ihsan bagi pewajahan Islam Nusantara yang selalu berusaha membumikan prinsip-prinsip toleransi dan moderasi dalam menyikapi problem kemasyarakatan yang beragam sesuai dengan zaman Kiai Ihsan dan konteks kekinian melalui Majelis atau jama'ah Ihsaniyyah yang didirikan oleh generasi setelahnya.

Selanjutnya, bab keenam merupakan kesimpulan dari semua bahasan pada bab-bab sebelumnya. Bab ini sekaligus menjadi penutup sehingga penulis juga akan menguraikan sisi penting dari bahasan buku ini serta titik kosong yang layak menjadi kajian bagi peneliti selanjutnya, terkhusus bagi mereka yang serius mengkaji tasawuf pesantren dan Islam Nusantara.

BAB II

RIWAYAT HIDUP DAN PERJALANAN INTELEKTUAL KIAI IHSAN JAMPES

Sejarah pemikiran, apapun bentuk dan jenisnya, tidaklah hadir dari ruang kosong. Ia hadir bergumulan dengan realitas kehidupan pencetusnya baik sosial, budaya, pendidikan maupun politik. Karenanya, meminjam alur berfikir sosiologi pengetahuan bahwa mengetahui faktor-faktor eksternal yang mempengaruhi munculnya sebuah pemikiran adalah penting, sama pentingnya juga dengan mengkaji pemikiran itu sendiri. Bahkan, Karl Mannheim cukup tegas memastikan bahwa akan menimbulkan cara-cara berpikir yang tidak dipahami secara memadai, jika tidak mengatakan salah, bila asal-usul sosialnya tidak diungkap secara jelas.¹ Pengungka-

¹ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, ter. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1991), 2-3.

pan konstruksi sosial dan budaya dari sang pemikir setidaknya mampu memberikan data nyata sejauh mana pemikiran itu hadir sesuai dengan konteksnya, terlebih konteks ideologi yang dihadapinya.

Oleh karenanya, bab ini akan mengulas mengenai riwayat Intelektual Kiai Ihsan Jampes dengan pembahasan sebagai berikut; Jejak kelahiran Kiai Ihsan, pendidikan dan kehidupan Kiai Ihsan, dan Sekilas karya-karya Kiai Ihsan.

A. Jejak Kelahiran Kiai Ihsan

Kiai Ihsan ibn Dahlan ibn Saleh Jampes, yang selanjutnya disebut Kiai Ihsan, hidup dan berkembang dalam lingkungan tradisi pesantren. Tidak ada data detail yang menyebutkan kelahiran Kiai Ihsan,² tapi salah satu sumber menyebutkan ia lahir pada tahun 1901 di lingkungan pesantren Jampes, dusun Putih Kecamatan Gampengrejo Kediri Jawa Timur.³ Dari tradisi kepesantrenan ini –serta pergumumannya dengan masyarakat luas—mengantarkan Kiai Ihsan menjadi pembela ideologi pesantren, setidaknya dalam konteks membumikan spirit tasawuf Sunni model imam al-Ghazali yang dianut mayoritas komunitas pesantren atau Muslim tradisional di Indonesia.

Kiai Ihsan —dengan nama kecil Bakri— terlahir dari keturunan “darah biru”, yaitu sebutan untuk orang yang lahir dari golongan terpendang. Dari jalur ayahnya, Kiai Dahlan lahir tahun 1865 adalah putra Kiai Saleh yang berasal dari Bogor Jawa Barat dan tercatat masih keturunan salah satu sultan di daerah Kuningan, sekaligus bersam-

² Termasuk wawancara penulis dengan salah satu ahli warisnya juga tidak mengungkap secara detail mengenai kelahiran Kiai Ihsan. Wawancara di dalam Kiai Munif Muhammad, tanggal 11 Oktober 2013, ba'da shalat Subuh menjelang waktu Dhuha.

³ Busrol Karim A. Mughni, *Syekh Ihsan Bin Dahlan Jampes Kediri (Pengarang Siraj al-Thalibin)* (Kediri: Pesantren Jampes, 2012), 5.

bung nasab dengan salah satu penyebar Islam awal (baca: Wali Songo) di Cirebon, yaitu Sunan Gunungjati atau Syarif Hidayatullah. Dalam perjalanannya, Kiai Saleh, kakek Kiai Ihsan, berkelana mencari ilmu ke Jawa Timur, hingga ia dikenal sebagai seorang pendekar ulung, sekaligus mahir dalam menguasai ilmu-ilmu keagamaan. Kemampuan ini yang kemudian menjadi daya tawar tersendiri, khususnya bagi Kiai Mesir ketika berjumpa dengan Saleh.

Akhirnya, Saleh Muda mempersunting salah satu gadis pesantren bernama Isti'anah, yang tidak lain adalah putri Kiai Mesir dari desa Durenan Kabupaten Trenggalek. Jika ditelusuri, Kiai Mesir adalah putra Kiai Yahuda dari Lorog Pacitan, salah satu tokoh yang dikenal memiliki kesaktian dan masih keturunan Panembahan Senopati, pendiri kerajaan Mataram akhir abad ke-16. Sementara dari jalur ibu Kiai Dahlan, nyai Isti'anah adalah cicit dari Kiai Ageng Hasan Besari,⁴ tokoh sekaligus pendiri pesantren Tegalsari Ponorogo, yang nasabnya bersambung dengan Raden Rahmat atau dikenal dengan sebutan Sunan Ampel. Dari dua pasangan ini, yakni Kiai Saleh⁵ dan nyai Isti'anah,⁶ lahir empat putra, yakni Mubarak, Mabari, Muhajir, dan Muhaji. Nama yang disebutkan kedua kelak dikenal dengan nama Kiai Dahlan, ayah Kiai Ihsan Jampes.

Sementara itu, dari jalur ibu Kiai Ihsan, nyai Artimah⁷ —istri pertama Kiai Dahlan— adalah putri Kiai Sholeh dari Desa Banjarmelati kota Kediri, bersambung nasab dengan salah satu ulama

⁴ Salah satu murid Besari adalah Ronggo Warsito, Cokro Aminoto, Pakuwon II dan lain-lain.

⁵ Kiai Saleh dalam perjalanannya meninggal terlebih dahulu dari pada istrinya, dalam usia 33 tahun.

⁶ Nyai Isti'anah menikah kembali —sepeninggal suaminya Kiai Saleh—, dengan Kiai Barazi dari Mojoroto Kediri. Namun, keduanya bercerai dengan meninggalkan anak yang masih hidup bernama Muharrar, dan dua anak lainnya meninggal putra dan putri.

⁷ Nyai Artimah juga memiliki dua saudari yang salah satunya dipersunting oleh KH. Ma'ruf Kedunglo Kediri, ayah dari pendiri Shalawat Wahidiyah KH. Abdul Majid. Sementara yang lain menjadi istri KH. Abdul Manaf pendiri pesantren Hidayatul Mu'tadi'in Lirboyo Kediri.

yang kesohor sebagai wali di Kediri, yakni Shaikh Abdul Mursyad. Pernikahan Kiai Dahlan dengan nyai Artimah setidaknya menjadi bukti proses penancangan regenerasi kepemimpinan pesantren yang telah dirintisnya, dan dipandang penting bagi keberlangsungan keyakinan pada masa yang akan datang. Pasalnya, sebelum menikah Kiai Dahlan telah merintis berdirinya pondok pesantren Jampes sekitar tahun 1886, yang awalnya lebih dikenal dengan sebutan pondok pesantren Jaten.⁸

Seiring dengan perjalanan waktu, ternyata pasangan Kiai Dahlan dan nyai Artimah bercerai dengan meninggalkan empat anak, yaitu perempuan (meninggal sewaktu kecil), Bakri, Dasuki, dan Marzuqi.⁹ Lantas Kiai Dahlan menikah lagi dengan nyai Maryam putri Kiai Sholeh pengasuh pesantren Banaran Pare Kediri, sementara nyai Artimah setelah bercerai kembali ke tempat asalnya, yakni Banjarmelati Kediri.

Bila ditilik dari kehidupannya, Kiai Dahlan, ayahanda Kiai Ihsan, dikenal memiliki laku tasawuf dan selalu tidak menampakkan sebagai sosok Kiai besar atau dalam tradisi tasawuf dikenal dengan istilah laku *khumūl*.¹⁰ Misalnya, dalam kesehariannya Dahlan, panggilan akrabnya, selalu memakai pakaian sederhana, yakni sarung, kopiah hitam dan baju piama.¹¹ Dengan sikap sederhana ini memungkinkan Dahlan lebih mudah berkomunikasi dengan

⁸ Jaten adalah nisbat terhadap wilayah di sekitar pesantren yang pada masanya banyak tumbuh tanaman jati.

⁹ Marzuqi kelak dikenal dengan sebutan KH. Marzuqi Dahlan, sesepuh pondok pesantren Lirboyo Kediri, ayahanda KH. Idris Marzuqi

¹⁰ Dalam kitab *al-Ḥikam al-'Aṭaiyyah; Sharḥ wa Taḥlīl* disebutkan bahwa *khumūl* diartikan sebagai berikut:

الابتعاد عن الأضواء ومن أسباب الشهرة (menjauh dari pandangan dan beberapa sebab –yang mengantarkan orang akan— menjadi kesohor). Lihat lengkapnya, Muhammad Saïd Ramaḍān al-Buḥārī, *Al-Ḥikam al-'Aṭaiyyah; Sharḥ wa Taḥlīl*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), 156-166.

¹¹ Busrol Karim, *Syekh Ihsan...*, 20.

santri dan khalayak umum sebab tidak terkesan formal, begitu juga sebaliknya. Di samping itu, Dahlan dikenal sebagai Ahli Falak, yang keilmuannya diakui banyak kalangan. Kondisi ini sekaligus membuktikan bahwa Dahlan memiliki *ghīrah* keilmuan yang cukup tinggi, tidak salah dalam umur yang relatif muda telah mendirikan pesantren Jampes, kira-kira umur 21 Tahun. *Ghīrah* keilmuan yang terpatri dalam dirinya, mendorong Dahlan selalu tidak merasa puas dalam mencari ilmu sehingga dalam kesempatan haji tahun 1911, ia menyempatkan diri belajar ke beberapa ulama terkemuka di Makkah dalam berbagai disiplin, sambil menunggu waktu pulang tiba sebab perjalanan haji pada waktu itu dilakukan dalam waktu berbulan-bulan melalui jalur kapal laut.

Kiai Dahlan yang lahir dari tradisi kepesantrenan, sudah sewajarnya bisa kemudian ia turut serta mendirikan pondok pesantren Jampes dan memimpinya secara langsung. Pilihan ini dalam rangka peneguhan dan penyebaran Islam, khususnya Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, semakin kuat di lingkungan masyarakat melalui proses pengajaran ilmu-ilmu keislaman. Kiai Dahlan melakukannya dengan penuh keikhlasan hingga ajal menjemputnya pada hari senin, tanggal 25 Syawal 1346 H/1928 M.

Inilah sekilas gambaran nasab Bakri (baca: Kiai Ihsan), yang dapat disimpulkan –sekali lagi— bahwa kehidupannya tidak jauh dari tradisi kepesantrenan. Peranan orang tua, khususnya Kiai Dahlan dan neneknya nyai Isti'ahah, banyak mempengaruhi perkembangan karakter Bakri semenjak kecil. Sekalipun begitu, Bakri laiknya anak kecil pada umumnya, yang memiliki lingkungan bermain cukup luas dari kultur masyarakat yang beragam. Lingkungan sosial pergaulan yang bebas mengantarkan Bakri menjadi petu-

alang ulung dalam dunia perjudian, sekalipun judi yang dilakukan oleh Bakri lebih didasari dalam rangka menjatuhkan para bandar perjudian, bukan berdasarkan hobi. Dalam beberapa keterangan disebutkan; dalam setiap judi yang dilakukannya, Bakri muda sering mendapatkan kemenangan dan hasilnya lebih banyak dibagikan kepada teman-teman sebab ia juga melarang mereka agar tidak terlibat dalam dunia gelap perjudian.¹²

Keterlibatan Bakri dalam dunia perjudian dipandang bertentangan dengan agama dan kultur budaya santri hingga menyebabkan sang nenek nyai Isti'anah hidup dalam keresahan, sebab bila dibiarkan berlarut-larut akan membuat keluarga besarnya dipermalukan, alih-alih kelak Bakri diproyeksikan melanjutkan regenerasi pesantren Jampes. Sentuhan dingin nyai Isti'anah setidaknya menjadi modal perubahan drastis kepribadian Bakri dalam kehidupannya, setelah nyai Isti'anah menjalankan laku spiritual berziarah ke makam Kiai Yahuda, kakeknya, di desa Nogosari Lorog Pacitan bersama Kiai Dahlan dan Kiai Khozin paman Bakri. Dalam laku spiritual ini, nyai Isti'anah melakukan beragam *tawassul* agar kiranya perilaku Bakri berubah dan jauh dari dunia gelap perjudian.¹³ Laku spiritual model ini setidaknya dalam tradisi Islam tradisional disebut dengan *ngalap* berkah (*al-tabarruk*); sebuah keyakinan yang menempatkan orang sholeh atau kekasih Allah (*walīy Allāh*) sebagai perantara meminta

¹² *Ibid.*, 26.

¹³ Konon setelah berziarah, pada malamnya Bakri muda dalam mimpinya bertemu dengan seorang kakek. Dalam pertemuan tersebut, sang kakek berharap agar Bakri menyudai perilakunya yang melanggar agama, yakni berjudi. Dengan sedikit mengancam sang kakek membawa batu besar dan akan melemparkannya ke kepala Bakri, jika ia tidak mengikuti anjurannya. Singkat cerita, Bakri melakukan "pembangkangan" dengan berkata; ada hubungan apa saya dengan kakek? Terus atau berhenti berjudi semua itu adalah urusan dan tanggung jawab saya sendiri. Tak seorangpun berhak mempersoalkannya. Batu besar itupun, akhirnya, dilemparkan mengenai kepala Bakri hingga hancur lebur berkeping-keping. Dari mimpi ini, dan dengan ketakutannya, Bakri ditakdirkan melakukan pertaubatan secara total dan melepaskan seluruh aktivitas-aktivitas yang dilarang oleh agama, dengan menjauh dari perilaku judi. Cerita ini dinukil dari *Ibid.*, 29-30.

kepada Allah SWT. agar hajatnya dikabulkan.¹⁴ Usaha spiritual nyai Isti'ana tidak sia-sia, bahkan Bakri tersadarkan diri untuk menjauhi dunia gelap perjudian setelah ia mengalami mimpi penuh dengan anjuran nilai-nilai spiritual.

Pengalaman hidup ini bersama-sama dengan orang terdekat, setidaknya melalui nasab yang baik, cukup berpengaruh dalam membentuk mentalitas seseorang, tidak terkecuali Bakri. Tapi, bila diamati dari perjalanan hidupnya Bakri sejak muda telah menampilkan laku-laku tasawuf, misalnya mengikuti jejak Kiai Dahlan, yang dalam kesehariannya tidak membanggakan diri sebagai putra Kiai besar sehingga larut dalam dunia *khumūl*. Dalam kesehariannya, Bakri –yang selanjutnya dikenal dengan sebutan Kiai Ihsan/Shaikh Ihsan—tidak menggunakan kebesaran nama orang tuanya, demi untuk mengangkat popularitas dirinya.

Artinya, kebesaran nama Kiai Ihsan –baik tingkat lokal, nasional hingga internasional— adalah hasil usaha kerasnya dalam melakukan *mujāhadat al-nafs* dalam berbagai hal; dari *mujāhadah* dalam mendalami ilmu-ilmu Islam di satu pihak dan *mujāhadah* dalam melakukan peribadatan sebagai sarana mendekatkan diri kepada sang pencipta, Allah SWT. di pihak yang berbeda, sekalipun harus dipahami kembali bahwa kebesaran Kiai Ihsan juga dipengaruhi oleh orang-orang terdekat dari keteladanan hingga sentuhan do'a mereka dalam setiap saat.¹⁵

¹⁴ Model ngalap berkah dengan orang sholeh setidaknya dapat ditemukan dari kisah imam Shāfi'i (salah satu imam madhhab empat), ketika berziarah di makam Abū Hanīfah. Shāfi'i berkata: sesungguhnya aku mencari keberkahan melalui Abū Hanīfah dan aku mendatangi kuburannya. Ketika aku –dalam do'aku—mengharapkan sesuatu tertentu, maka aku shalat terlebih dahulu dua rakaat. Dengan segera hajat itu dikabulkan oleh Allah SWT. Baca selengkapnya tentang hal ini, Sa'id al-Raḥmān al-Tirāhī, *Al-Ḥabl al-Matīn fī Ittibā' al-Salaf al-Ṣāliḥīn* (Turki: Hakikat Kitabevi, 2007), 20-21;

¹⁵ Busrol Karim, Syekh Ihsan., 32-33.

Pengaruh nyai Isti'anah dalam kepribadian Kiai Ihsan cukup signifikan, apalagi dalam kesehariannya ia lebih banyak tinggal bersama nyai Isti'anah dari pada dengan Kiai Dahlan, ayahnya, atau dari pada nyai Artimah, ibunya, yang telah kembali ke daerah asalnya Banjarnegara Kota Kediri, setelah bercerai dengan Kiai Dahlan sewaktu Kiai Ihsan berumur 5 tahun.

Jadi, kemandirian berproses mengarungi kehidupan nampaknya telah tumbuh sejak dini dari diri Kiai Ihsan. Itu artinya, perubahan dirinya tidak datang tiba-tiba, tapi diciptakan dengan kemauan kerasnya melalui perenungan dan semangat belajar. Itulah yang nampak dari pergumulan Kiai Ihsan yang tumbuh dari lingkungan nasab tokoh-tokoh besar pesantren.¹⁶ Karenanya, dapat dipahami bahwa perubahan perilaku akan mudah terjadi bila di dukung basis internal dan eksternal. Basis internal berkaitan dengan pelakunya, sementara basis eksternal berkaitan dengan lingkungan terdekatnya.

Dengan menghilangkan jejak sebagai putra orang besar (baca; *khumūl*), misalnya, Kiai Ihsan berproses secara alami, tidak dibebani kebesaran nama orang tuanya atau menunggangi kebesaran nasabnya. Karena memang, kultur pesantren cukup menghormati putra seorang Kiai, tapi setidaknya bagi Kiai Ihsan hal ini –menurut tafsiran penulis—bila dilakukan secara berlebihan menjadi penghambat dalam bersosialisasi secara intens dan bebas, bahkan bisa terbebas dari sifat-sifat pamer (*riya'*) dan sombong (*takabbur*).¹⁷ Dengan tidak membawa kebesaran nama ayahnya Kiai Dahlan, Kiai Ihsan tidak dibatasi sekat

¹⁶ Ibid., 38-39.

¹⁷ Karenanya, Imam al-Ghazali menempatkan perilaku *khumūl* dalam bagian pembahasan tentang kitab celaan—bagi mereka yang mencari—kedudukan dan *riya'* (*kitāb dhamm al-Jāh wa al-riyā'*). Menurutnya, dengan *khumūl* orang dalam kehidupannya tidak disibukkan dengan hanya mencari kesohoran sehingga memunculkan sikap *riyā'*, kecuali memang kesohoran yang wajar dan murni semata-mata dari Allah SWT. Lengkapnya baca, Muhammad ibn Muḥammad al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010), 368-370.

kultural yang terkadang menjaga jarak antara putra Kiai dengan orang biasa. Sikap rendah hati (*tawāḍu'*) inilah yang kemudian mewarnai perilaku sufistik Kiai Ihsan sekaligus mengalami perkembangan sejak dini dalam kehidupannya.

Melalui proses peneladanan dari Kiai Dahlan dan nyai Isti'anah, tidak heran jika kelak mengantarkan Kiai Ihsan menjadi orang besar, melebihi saudara-saudaranya, bahkan ulama pesantren pada eranya. Setidaknya, hal ini bisa dilihat melalui prestasi luar biasa Kiai Ihsan dalam mengulas beberapa materi keislaman, khususnya tentang materi-materi tasawuf. Karenanya, perkataan 'Umar Ibn Khattab, sebagaimana dikutip al-Ghazali, *Inna al-'Abd Idhā Tawāḍa'a li Allāh Rafā'a Allāh Hikmatahū* (sesungguhnya hamba, jika bersikap rendah hati karena Allah, niscaya Allah akan mengangkat hikmahnya (sikap bijaknya), dalam konteks ini mendapatkan momentumnya, yakni bahwa kebesaran nama Kiai Ihsan setidaknya salah satunya adalah buah dari sikap rendah hatinya (baca: *tawāḍu'*) dalam kehidupan sehari-hari bersama santri dan masyarakat luas.¹⁸

Oleh karenanya, nasab Kiai Ihsan bukan saja dari ras keturunan komunitas pesantren, tapi juga dari para pelaku tasawuf yang cukup dikenal di zamannya. Maka, cukup pantas pilihannya, jika kemudian Kiai Ihsan juga hanyut dalam dunia tasawuf, sekalipun tidak larut dalam dunia keorganisasian tarekat. Bahkan, ia dikenal sebagai tokoh sufi, setidaknya melalui beberapa karya tasawufnya yang diulas secara apik. Kecenderungan ini tidak lepas dari perjalanan hidupnya semenjak kecil, remaja hingga dewasa. Pasalnya, dunia tasawuf

¹⁸ Tentang kutipan ini lihat Ibid., 454; Sayyid Bakrī juga menambahkan bahwa sikap *tawāḍu'* juga bagian dari perilaku yang mengantarkan pada kedekatan kepada Allah SWT. (ma'rifat Allāh). Pasalnya, dengan sikap ini orang akan terdidik untuk tidak bersikap sombong di hadapan orang lain, alih-alih di sisi-Nya, lihat Sayyid Bakrī ibn Sayyid Muḥammad Shaṭā. *Kifāyah al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiya'* (Indonesia: Al-Haramain, Tth), 112.

pada dasarnya, meminjam kesimpulan al-Taftazānī,¹⁹ adalah bersifat subyektif; dalam arti mengutamakan pada pengalaman para pelakunya sehingga setiap individu memiliki kesimpulan sendiri-sendiri dalam memaknai pengalaman tasawufnya.

Jadi, pengalaman Kiai Ihsan dalam dunia tasawuf berbeda dengan beberapa tokoh tasawuf lainnya, termasuk berbeda dengan Kiai Dahlan, sekalipun turut mempengaruhi kehidupannya. Karena itu, dalam konteks menafsirkan dan mempraktikkan tasawuf, Kiai Ihsan akan memiliki corak tersendiri yang tidak dimiliki oleh penafsir lain, termasuk Kiai Dahlan, apalagi semua karyanya menggunakan bahasa Arab, bukan bahasa lokal sebagaimana dilakukan oleh beberapa tokoh Muslim dan pesantren lainnya.

B. Pendidikan dan Kehidupan Kiai Ihsan

Sebagai Kiai yang memiliki kemampuan dalam menguasai ragam ilmu-ilmu keislaman, Kiai Ihsan sebagaimana layaknya kiai-kiai pesantren lainnya berproses tidak sekali jadi, tapi juga mengalami tempaan belajar di berbagai tempat. Hanya, menariknya Kiai Ihsan diakui banyak pihak berproses tidak seperti biasanya dilakukan kebanyakan santri. Pasalnya, penguasaan ilmu yang matang biasanya harus membutuhkan waktu yang lama, tapi bagi Kiai Ihsan semua proses belajar dilakukan dengan waktu yang relatif singkat. Sekalipun begitu, prestasinya dalam menguasai keilmuan Islam banyak diakui oleh para tokoh pesantren atau tokoh Muslim, baik lokal, nasional hingga internasional dengan dibuktikan melalui karya-karyanya.²⁰

¹⁹ Abū al-Wafā' al-Taftazānī, *Madkhāl Ilā al-Tasawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah, cet III, tth); 3; Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2009), 293.

²⁰ Busrol Karim, *Syekh Ihsan..*, 31-32.

Mulanya, Kiai Ihsan dididik langsung oleh ayahnya, Kiai Dahlan ibn Saleh dengan cara-cara yang lazim dilakukan bagi kalangan pesantren, yaitu belajar melalui al-Qur'an dan menguasai kitab kuning dengan materi yang beragam; dari fiqh, ilmu kalam, tafsir hingga ilmu tasawuf. Di samping itu didikan awal Kiai Ihsan juga didukung dan dibina secara langsung dan intens oleh neneknya, nyai Isti'anah, yang dikenal juga memiliki kemampuan dalam membaca dan mengulas beberapa kitab kuning, seperti *Tafsīr Jalālain* karangan imam Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Pembinaan secara langsung dari nyai Isti'anah sebenarnya juga dilakukan kepada anak-anaknya, yakni Kiai Dahlan dan saudara-saudaranya.²¹ Hanya saja, intensitas nyai Isti'anah dalam menjaga dan membimbing cucunya (Kiai Ihsan), menurut penulis, disebabkan karena dalam diri Kiai Ihsan terdapat potensi unggul yang kelak akan melanjutkan ekstafet kepemimpinan pesantren Jampes, sekalipun dalam proses pertumbuhan awal kehidupannya ia dikenal sebagai pribadi nakal dengan terlibat dalam dunia gelap perjudian.

Setelah dipandang matang, lantas Kiai Ihsan melancong ke beberapa pesantren di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Proses *nyantri* ke beberapa pesantren dipandang penting sebab menggambarkan sinergitas dari genealogi intelektual Kiai Ihsan dengan beberapa kiai-kiai pesantren. Bagi kalangan pesantren, *nyantri* ke beberapa kiai senior—khususnya— diyakini bukan sekedar ingin memperdalam kitab kuning dengan ragam disiplin yang diajarkan, tapi sekaligus sebagai langkah memperoleh keberkahan. Karenanya, semakin banyak kiai pesantren yang dijadikan jujukan mencari ilmu, maka diharapkan semakin banyak pula keberkahan me-

²¹ Ibid., 10.

limpah pada diri seorang santri. Oleh karenanya, sekalipun santri dipandang sudah menguasai berbagai kitab kuning, tidak sedikit hanya sekedar mencari keberkahan santri harus memburu kiai-kiai tertentu yang dipandang memiliki keahlian khusus,²² sebagaimana juga dialami oleh Kiai Ihsan.

Dimulailah, Kiai Ihsan *nyantri* ke KH. Khozin yang masih pamannya, tepatnya di pondok pesantren Bendo Pare Kediri. Setelah itu, ia berpindah-pindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya. Di antara pesantren yang menjadi jujukannya adalah; Pesantren Jamsaren Solo, Pesantren KH. Ahmad Dahlan Darat Semarang, pondok pesantren di Mangkang Semarang, pondok pesantren Punduh Magelang. Secara khusus, Kiai Ihsan belajar ilmu *Arudl* (ilmu shi'ir) di pesantren Nganjuk dan memperdalam kitab *al-Fiyah ibn Mālik*, salah satu kitab Nahwu dan Sharaf yang memuat 1000 lebih naḍam, di pesantren Demangan Bangkalan Madura di bawah asuhan Shaikhana Khalil ibn Abdul Latif, seorang kiai yang dikenal sebagai seorang sufi, bahkan telah banyak melahirkan kader-kader pesantren di seluruh penjuru negeri ini, setidaknya seluruh Jawa dan Madura.²³

Menurut penulis, pergumulan Kiai Ihsan dengan beberapa kiai ini menuai banyak hal penting bagi pertumbuhan intelektualnya, sekaligus perkembangan nilai-nilai spiritualitasnya sebab perbedaan

²² Satu misal yang menarik adalah upaya Syaikhona Khalil Demangan Bangkalan mengaji ke Kiai Hasyim Asy'ari pengasuh dan pendiri pondok pesantren Tebuireng Jombang, padahal sebelumnya Kiai Hasyim adalah santri Kiai Khalil. Langkah ini dilakukan menurut riwayat, karena waktu itu Kiai Hasyim dikenal sebagai orang yang 'alim—khususnya dalam bidang hadiṡh—setelah bertahun-tahun menimba ilmu di Makkah al-Mukarramah dan mendapat ijazah hadiṡh Bukhari dari Syaikh Mahfudh al-Termasi.

²³ Busrol Karim, Syekh Ihsan., 31-32. Di antara murid-murid Kiai Khalil yang kelak menjadi kiai, sekaligus mendirikan dan memimpin pesantren adalah Kiai Hasyim Asy'ari (w. 1947) pendiri NU dan Pesantren Tebuireng Jombang, Kiai Manaf Abd Karim Lirboyo Kediri, Kiai Muhammad Siddiq pendiri pesantren di Jember, Kiai Ma'shum pendiri pesantren Lasem Rembang, dan lain-lain. Abdurrahman Mas'ud, Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi (Yogyakarta: LKiS, 2004), 157-176; M. Luthfi Thomafi, *Mbah Ma'shum Lasem: The Authorized Biography of KH. Ma'shum Ahmad* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007).

kiai-kiai pesantren nampaknya juga menggambarkan perbedaan keunggulan intelektual kiai-kiai itu dalam bidang keilmuan dan praktik keagamaan tertentu. Dari sini, pergolakan intelektual Kiai Ihsan lahir dari sumber-sumber yang beragam dan dikenal diteranya masing-masing sehingga kelak Kiai Ihsan juga menguasai keilmuan yang beragam pula.

Sepanjang *nyantri* di berbagai pesantren, Kiai Ihsan selalu menyamar diri dan tidak menampakkan diri sebagai putra Kiai Dahlan. Perilaku *khumūl* yang menjadi pilihan Kiai Ihsan menggambarkan kepribadiannya yang tidak mau disanjung atau dikenal (*al-shuhr*) dan tidak membesarkan diri (*al-takabbur*). Secara sosiologis, dengan tidak dikenal sebagai putra kiai besar, Kiai Ihsan akan diperlakukan sebagaimana santri pada umumnya sehingga berproses dalam tradisi kepesantrenan dengan bebas tanpa membawa beban nama besar ayahnya, Kiai Dahlan. Pasalnya, dalam kultur pesantren, santri yang berasal dari putra kiai tertentu –apalagi putra gurunya—akan memperoleh perlakuan berbeda dari pengasuh pesantren sebagai bentuk penghormatan antar sesama kiai, lebih-lebih bila sang santri itu adalah putra guru dari pesantren tertentu.²⁴

Budaya menghormati ini memang dipandang baik bagi kalangan pesantren, tapi tidak sedikit juga secara psikologis berpengaruh bagi mereka yang tidak siap secara mental, terlebih mereka yang mengambil keuntungan dari kharisma orang tuanya. Kiai Ihsan ingin menjadi dirinya sendiri dan ingin membuktikan sebagai pemuda sejati yang tidak

²⁴ Hal ini bisa dilihat sikap Kiai Hasyim dalam memberikan hormat kepada gurunya Kiai Khalil, meskipun pada akhirnya sang guru itu kelak menjadi santrinya, setelah Kiai Hasyim lama belajar ke beberapa shaikh di Makkah dan memiliki keahlian dari bidang hadith, bahkan menjadi satu-satunya orang Indonesia yang mendapat ijazah mengajarkan kitab hadith Bukhari dari Shaikh Mahfudh al-Termasi. Bahkan, hubungan santri dan kiai terus terbangun, termasuk dengan Kiai Khozin ibn Khairuddin Panji Sidoarjo Baca: Wasid, *Biografi Kiai Mujib Abbas: Teladan Pecinta Ilmu yang Konsisten* (Surabaya: Pustaka idea, 2012); Mas'ud, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi...* 157-176.

mengandalkan kebesaran orang-orang sekitarnya, termasuk kebesaran nama orang tuanya, Kiai Dahlan.²⁵

Namun, penyamaran yang dilakukan oleh Kiai Ihsan lambat, tapi pasti akhirnya diketahui. Akibatnya, dalam proses *nyantri* Kiai Ihsan tidak pernah menghabiskan waktu lama sebab dengan diketahui identitas dirinya sebagai putra kiai, Kiai Ihsan merasa terganggu sehingga ia lebih baik memilih pindah ke pesantren lain. Tercatat ketika *nyantri* ke Kiai Khalil, Kiai Ihsan hanya menghabiskan waktu selama satu bulan, belajar ilmu Falak di pondok Jamsaren Salatiga kurang dari satu bulan dan sempat singah di pesantren KH. Shaleh Darat Semarang hanya 20 hari.

Sekalipun belajar dengan waktu yang tidak lama, tapi penguasaan Kiai Ihsan terhadap pemikiran keislaman tidak diragukan. Prinsip bahwa penguasaan ilmu agama dibutuhkan waktu lama (*tūl al-zamān*) sebagaimana dikenal dalam tradisi pesantren,²⁶ menurut penulis dengan melihat kasus Kiai Ihsan, nampaknya secara kasuistik kurang berlaku, jika tidak mengatakan tidak tepat, sebab mencari ilmu lebih dipandang dari keseriusan berproses, bukan diukur dari lamanya waktu. Tapi memang harus diakui Kiai Ihsan sejak kecil dikenal memiliki talenta, cerdas, tekun, pantang menyerah sekaligus dikenal memiliki ilmu *mukāshafah* (baca: ilmu *ladhunnī*) sehingga dalam waktu singkat Kiai Ihsan menguasai berbagai disiplin, setidaknya bisa dilihat dari karya-karyanya.²⁷

²⁵ Busrol Karim, Syekh Ihsan., 32-33.

²⁶ Dalam literatur kitab kuning, tepatnya kitab *Ta'lim al-Muta'allim* yang digunakan di pesantren, terdapat enam pra-syarat seseorang memperoleh ilmu, yakni, cerdas (*dhakā*), senang sekali (*hirs*), sabar (*iṣṭibān*), bekal (*bulghah*), petunjuk guru (*irshā al-ustādh*), dan waktu lama (*tūl al-zamān*). Baca Shaikh Zarnūjī, *Ta'lim Muta'allim* (Surabaya: Maktabah wa Maṭba'ah Mahkota, tth), 15.

²⁷ Karya-karya yang dihasilkan dengan memuat beberapa pandangan ulama' dan pakar sesuai bidangnya lebih banyak dihasilkan dari proses belajar dan tidak sedikit langsung dari *nūr ilāhī* (*ladunnī*). Pasalnya, ketika Kiai Ihsan wafat, ternyata tidak meninggalkan kitab yang cukup banyak sebagaimana nampak dari almari peninggalannya. Maka Kiai Munif ibn Muhammad ibn Ihsan lebih meyakini ilmu *ladunnī* yang lebih dominan dalam diri Kiai Ihsan, sekalipun secara manusiawi dia adalah pembaca ulung dan kritis atas beberapa kitab kuning. Hasil wawancara dengan Kiai Munif di dalamnya pada tanggal 11 Oktober 2013 ba'da shubuh hingga jelang waktu Dhuha.

Setelah menimba ilmu di berbagai pesantren, akhirnya Kiai Ihsan kembali pulang ke rumah pondok pesantren Jampes atas anjuran dari ayahnya, Kiai Dahlan, agar dapat membantu proses pengajaran kepada santri-santri di pesantren Jampes. Tepat pada tahun 1926, Kiai Ihsan —dengan nama kecil Bakri—melaksanakan ibadah haji. Menariknya, menurut beberapa riwayat, dalam proses ibadah haji itu Kiai Ihsan sempat menimba ilmu ke salah satu Shaikh dari Mesir, khususnya dalam bidang ilmu Falak, yang membuka pengajian di masjid al-Haram Makkah sambil menunggu kepulangannya menggunakan kapal api.²⁸ Setelah pelaksanaan haji itu, nama kecil Bakri menjadi Ihsan; dengan harapan dan melalui arti nama barunya kelak Bakri mengalami perubahan hidup dan benar-benar menjadi muhsin sejati, yakni orang yang senantiasa menyempurnakan hak-hak Tuhannya, sekaligus hak makhluk-Nya.

Setelah Kiai Dahlan, ayah Kiai Ihsan, meninggal pada tanggal 25 Syawal tahun 1928 M, tampuk kepemimpinan pesantren Jampes dipegang langsung oleh KH. Kholil; adik Kiai Dahlan yang kecilnya bernama Muharrar. Hanya saja, tepat pada tahun 1932 Kiai Kholil, sang paman menyerahkan tampuk kepemimpinan pesantren Jampes kepada Kiai Ihsan, yang ketika itu berumur 31 tahun. Sungguh beban yang cukup berat, apalagi dalam usianya yang masih dipandang muda. Tapi itulah amanah yang harus dilaksanakan demi kelangsungan pesantren Jampes ke depan, sekaligus demi peneguhan nilai-nilai keislaman *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Sejak itulah, Kiai Ihsan mulai dikenal sebagai pengasuh pesantren Jampes Kediri. Di tangan Kiai Ihsan, lambat tapi pasti pesant-

²⁸ *Ibid.*

ren Jampes semakin dikenal bahkan jumlah santrinya semakin bertambah yang datang dari beberapa daerah di Indonesia.²⁹

Semenjak Kiai Ihsan pulang dan turut membantu mengajar di pesantren Jampes, ia menghabiskan masa lajangnya dengan menikah sebagai bentuk mengikuti sunnah Nabi Muhammad Saw. Tercatat, Kiai Ihsan menikah dengan Gadis dari desa Sumberejo Poncokusumo Malang, hanya beberapa saat kemudian berpisah. Lantas menikah kembali dengan putri KH. Mahyin dari desa Durenan Trenggalek,³⁰ gadis dari desa Kapu Pagu Kediri dan gadis desa Polaman Kediri. Dengan menikah berkali-kali, menurut penulis, Kiai Ihsan tetap menghadapinya dengan sabar sebagai konsekwensi hidup, bukan larut dalam kesedihan apalagi dia adalah sebagai pelaku tasawuf. Tapi, menariknya sekalipun menanggung beban psikis yang sangat berat, Kiai Ihsan mampu menyikapinya dengan dewasa. Bahkan, tetap total mengabdikan dirinya mengajar di pesantren Jampes, sekaligus fokus pada hobinya sebagai penulis.³¹ Tidak tanggung-tanggung dalam kondisi tersebut, Kiai Ihsan mampu menulis kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* yang terdiri 2 jilid kitab.

Selanjutnya, Kiai Ihsan pada tahun 1932 –yang pada tahun yang sama memegang kepemimpinan pesantren Jampes— menikah dengan Surati (Hj. Zainab) dari desa Kayen Kidul Kecamatan Pagu (sekarang disebut kecamatan Kayen Kidul), puteri H. Abdurrahman salah satu alumni pesantren Jampes dan murid Kiai Dahlan. Pernikahan ini bagi Kiai Ihsan adalah pernikahan yang terakhir,

²⁹ Busrol Karim, Syekh Ihsan., 51-52.

³⁰ Istri Kiai Ihsan, yakni putri Kiai Mahyin, yang telah bercerai kemudian dalam beberapa waktu dinikah oleh Kiai Jazuli Utsman pengasuh pesantren al-Falah Ploso Kediri. Ibid., 37.

³¹ Kondisi psikis ini, menurut tafsiran penulis, tersirat dalam pengantar Kiai Ihsan di kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*. lihat. Ihsan Jampes, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 2.

sehingga bangunan bahtera rumah tangga mulai dirintisnya dengan mulai membangun rumah baru di sebelah timur pondok sebab sebelumnya hari-hari Kiai Ihsan lebih banyak dihabiskan tinggal bersama neneknya, nyai Isti'anah.³²

Dari pernikahan ini, terlahir delapan putra-putrinya yang kelak melanjutkan perjuangan Kiai Ihsan dalam meneguhkan nilai-nilai keislaman *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* melalui tradisi kepe santrenan, setidaknya melalui pesantren Ihsan Jampes. Di antara putra-putrinya adalah Husniyah (meninggal waktu kecil), Hafsah, Muhammad, Abdul Malik, Rumaisa, Mahmudah, Anisah, dan Nusaiziyah. Pada saat ini, regenerasi pemimpin pesantren Ihsan Jampes dipegang oleh beberapa cucu Kiai Ihsan, yang ketika penulis temukan dan melakukan wawancara di antaranya adalah KH. Munif ibn Muhammad dan KH. Busrol Karīm Abdul Mughni.

C. Karya-Karya Kiai Ihsan

Dalam konteks pergumulan intelektual pesantren –termasuk Intelektual Muslim Nusantara—ketenaran nama Kiai Ihsan sampai hari ini tetap dirasakan, salah satunya disebabkan oleh produktifitasnya dalam dunia tulis-menulis. Berbagai karya telah ditorehkan dalam berbagai disiplin. Sekalipun Kiai Ihsan hidup dalam lingkungan pesantren yang jauh dari hiruk pikuk keramaian kehidupan kota, yaitu di lingkungan pondok pesantren Jampes, ternyata karya-karya yang ditorehkan mampu melampaui lingkungan komunitas pesantren bahkan melampaui negaranya. Karya-karya itu sekaligus menjadi petanda nyata dari posisi intelektual Kiai Ihsan dalam lingkup per-

³² Busrol Karim, Syekh Ihsan., 37-38.

gumulan pemikiran Muslim Nusantara, khususnya dalam bingkai intelektual pesantren.

Oleh karenanya, karya-karya Kiai Ihsan setidaknya menggambarkan ideologi komunitas pesantren, sekaligus potret Islam Nusantara. Pergumulan intelektual Kiai Ihsan yang diproses dari satu pesantren ke pesantren lain diakui atau tidak cukup berpengaruh dalam pikiran-pikirannya, yaitu dalam rangka membumikan nilai Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* sebagai ortodoksi dalam kehidupan Muslim. Naluri pengetahuannya yang luas memungkinkan Kiai Ihsan melalui karya-karyanya tidak hanya merespon kondisi lokal dan nasional, tapi juga menyikapi situasi terkini yang dihadapi umat Islam di belahan dunia pada eranya, khususnya dalam menyikapi kontestasi ideologi antar umat Islam sebagaimana tergambar dari karya-karyanya.

Adapun karya-karya Kiai Ihsan sebagaimana berikut: Pertama, *Tashrīh al-'Ibārāt*; kitab ini mengupas tentang ilmu falak (Astronomi). Kitab yang pernah terbit tahun 1929 adalah penjelas dari kitab *Natījat al-Mīqāt* karangan KH. Ahmad Dahlan Semarang. Secara genealogis, hubungan kedua kitab ini setidaknya menunjukkan hubungan ilmu Kiai Ihsan sebagai santri dengan Kiai Dahlan selaku gurunya. Pasalnya, dalam waktu tertentu, Kiai Ihsan pernah *nyantri* kepada Kiai Dahlan yang dikenal sebagai ahli falak. Di samping itu, kitab ini sebagai langkah nyata Kiai Ihsan dalam memerankan dirinya sebagai penjaga tradisi keilmuan di lingkungan pesantren Jampes, sebab ayahnya, yakni Kiai Dahlan Sholeh adalah pendiri pondok pesantren Jampes juga dikenal memiliki keahlian ilmu falak.

Hadirnya kitab *Tashrīh al-'Ibārāt* menggambarkan keilmuan Kiai Ihsan dalam bidang ilmu falak tidak bisa diragukan. Implikasi prak-

sisnya, mengutip Busrol Karim, Kiai Ihsan sering kali menggunakan kemampuan falaknya dalam menentukan awal bulan-bulan yang ada kaitannya dengan peribadatan Islam, misalnya puasa Ramadhan dan hari raya Idul Fitri. Dalam tanggal 1 Syawal, Kiai Ihsan mematok standar ketinggian hilal minimal 6 derajat dengan alasan dalam menetapkan 1 Syawal, setidaknya dapat dilihat dua orang saksi. Ketinggian minimal 6 derajat sangat dimungkinkan dilihat oleh dua orang, berbeda dengan bulan-bulan lainnya yang hanya pada kesaksian pada satu orang. Standar minimal 6 derajat ini dihasilkan dari telaah panjang atas beberapa referensi ilmu falak, misalnya yang dipakai Kiai Ihsan adalah *Sullām al-Nayyīraini* karangan Muḥammad Maṣṣūr ibn Muḥammad Damiri al-Batāwī, *Al-Qawā'id al-Falākīyyah* karangan 'Abd al-Fath al-Sayyīd Al-Tūnī al-Falākī al-Miṣrī dan *Tadhkirat al-Ikhwān* karangan KH. Dahlan Semarang.³³

Hanya saja, sejak penelitian dirancang penulis belum menemukan teks asli dari kitab *Tashrīh al-Ibārāt* ini. Karenanya, ulasan ini tidak bisa diungkap dengan panjang lebar, kecuali penjelasan dari beberapa sumber, khususnya tulisan KH. Busrol Karim, cucu Kiai Ihsan Jampes, tentang *Shaikh Ihsan Bin Dahlan Jampes Kediri (Pengarang Siraj al-Thalibin)*.

Kedua, *Sirāj al-Ṭālibīn* (lentera bagi para pencari jalan Allah); kitab ini adalah sharah dari karya imam al-Ghazali, yakni *Minhāj al-'Abidīn* (jalan bagi para penyembah). Dilihat dari judulnya *Sirāj al-Ṭālibīn*, nampaknya karya Kiai Ihsan ini laksana lampu —atau jalan dalam istilah al-Ghazali— bagi mereka yang mendambakan kedekatan diri kepada Allah SWT. Meskipun sebagai sharah, kitab Kiai Ihsan ini, yang dalam

³³ Ibid., 40-41.

versi cetak terdiri dari dua jilid dengan jumlah halaman lebih dari 1000, menggambarkan potret dirinya sebagai seorang sufi dari pesantren, bahkan penafsir ulung pemikiran tasawuf al-Ghazali. Ulasannya yang begitu luas dan lugas —dengan menyisipkan beberapa pendapat dan cerita-cerita sufistik— mengantarkan kitab sharah ini semakin mudah dipahami, terlebih dalam konteks mempermudah pemahaman atas karya al-Ghazali; *Minhaj al-‘Abidin* yang dalam versi cetak hanya terdiri dari 93 halaman.

Karya ini dipandang banyak kalangan sebagai karya fenomenal dari pesantren, setidaknya bisa dilihat dari sisi waktu yang digunakan penulisnya di satu pihak dan kualitas serta aspek penggunaan terhadap kitab ini di pihak yang berbeda. Dilihat dari sisi waktu, Kiai Ihsan hanya menghabiskan waktu sekurang-kurangnya delapan bulan dalam menulis kitab *Siraj al-Talibin*. Dengan waktu yang relatif singkat, proses sharah yang dilakukan Kiai Ihsan terhadap kitab *Minhaj al-‘Abidin* dipandang berkuantitas dilihat dari sisi jumlah halamannya, sekaligus berkualitas dilihat dari ulasannya yang cukup luas dengan mengutip beberapa pendapat dari berbagai sumber, bahkan dari berbagai disiplin keilmuan. Hanya sekedar mengulas satu tema pemikiran al-Ghazali, misalnya, Kiai Ihsan mengutip beberapa sumber dan pendapat beberapa tokoh lain agar ulasannya mampu memberikan kemudahan bagi para pembacanya.

Menariknya, waktu penulisan kitab ini, Kiai Ihsan sebenarnya secara individu mengalami guncangan psikologis, yaitu ia dalam kondisi menduda akibat perceraian dengan istri yang keempat. Guncangan psikologis ini nampak tergambar secara tersirat, menurut penulis, dari pengantar kitab ini pada juz I, ketika Kiai Ihsan berharap —dengan kerendahan dirinya— agar para pembaca

melakukan perbaikan atau koreksi yang produktif, bila kelak menemukan beberapa teks tulisannya dipandang kurang tepat, jika tidak mengatakan salah, dalam kitab karangannya, khususnya *Sirāj al-Ṭālibīn*. Hal ini terungkap dalam perkataan Kiai Ihsan sebagaimana berikut:

عَلَىٰ أَنِّي وَاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَعْلمُ فِي أَكْثَرِ مُدَّةِ جَمْعِي لَهُ فِي وَهْمٍ وَحُزْنٍ وَمَعَ قَلَّةِ الْمُعِينِ
وَالنَّاصِرِ وَالْمُتَّبِعِ وَالْمُذَكِّرِ³⁴

“...*Sesungguhnya tentang aku, Allah swt. —yang Maha Mulya dan Agung— mengetahui bahwa kebanyakan masaku mengumpulkan karya ini dalam kondisi prihatin dan susah. Di samping sedikit yang menolong dan mengingatkan*”.

Goncangan psikologis ini nampaknya bagi Kiai Ihsan —sebagai seorang pelaku tasawuf— layak menjadi cambuk untuk selalu menghadirkan sebuah karya besar agar tidak hanyut dalam kesedihan yang berkepanjangan hingga semakin tidak memberikan arti apa-apa bagi peningkatan kualitas hidup, terlebih kualitas hidup di hadapan Allah. Maka, ungkapan ‘Abd al-Karīm al-Qushairi *al-Ṣūfi ibn waktihi* (sufi adalah anak waktunya) dalam konteks kehidupan Kiai Ihsan mendapatkan momentumnya. Pasalnya, sekalipun dalam kesedihan mendalam, Kiai Ihsan tetap mampu bersibuk ria dengan aktivitas yang lebih bermanfaat pada masanya, sekaligus beraktifitas secara positif agar kelak dibutuhkan pada masa-masa mendatang.³⁵ Dalam konteks ini pula, perkataan lain ‘Abd al-Karīm cukup pas dalam menilai kualitas psikis Kiai Ihsan, yakni:

³⁴ Ihsān, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz , 2.

³⁵ ‘Abd al-Karīm al-Qushairi, *Risālat al-Qushairiyah* (Tk: Dār al-Khair, tt), 55.

صَاحِبُ الْحُزْنِ يَقْطَعُ مِنْ طَرِيقِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الشَّهْرِ مَا لَا يَقْطَعُهُ مَنْ قَدَّ حُزْنُهُ
سِنِينَ.³⁶

*Orang sedih akan menemukan Tuhannya selama sebulan,
yang tidak bisa ditemukan orang yang tidak sedih selama
bertahun-tahun.*

Jadi, hanya dengan delapan bulan Kiai Ihsan mampu menghadirkan kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* yang bagi orang biasa belum tentu bisa dilakukan secara maksimal. Tidak salah bila kemudian, hadirnya kitab ini dipandang sebagian kalangan bahwa Kiai Ihsan memiliki ilmu *ladhunnī/mukāshafah*; semacam pengetahuan yang diyakini langsung datang dari sumbernya (baca: Allah SWT), akibat kesucian hati seseorang, sehingga mampu mengadirkan kitab tersebut dengan cepat dan dengan kualitas yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Sementara dilihat dari konteks isinya, kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* sarat dengan makna dan ulasan, setidaknya dapat dilihat dari jumlah halamannya yang lebih dari 1000 halaman. Komentar atas keunggulan isi *Sirāj al-Ṭālibīn* datang dari berbagai kalangan, baik dari komunitas pesantren maupun komunitas Muslim di dunia. Dari komunitas pesantren, KH. Hasyim Asy'ari Pendiri dan pengasuh Pondok Pesantren Tebuireng Jombang, sekaligus salah satu pendiri NU, misalnya, memberikan komentar bahwa kitab ini adalah salah satu kitab terbaik yang membahas tasawuf, sebab di dalamnya penuh dengan faedah dan makna untuk mempermudah bagi para pelajar (*al-ṭullāb*) sebab lahir dari pengarang (baca: Kiai Ihsan)

³⁶ Ibid., 138.

yang cerdas, *‘alim* dan *‘allāmah*, dan menguasai atas materi yang dikajinya, termasuk komentar Kiai Abd al-Karīm Lirboyo Kediri, Kiai Muḥammad Khāzin ibn Ṣālih Bendo Pare Kediri, Kiai Muḥammad Ma’rūf Kedunglao Kediri dan lain-lain, yang pada intinya mengomentari keunggulan kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*.³⁷

Sementara dari komunitas Muslim di dunia dibuktikan dengan dipakainya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* sebagai salah satu materi wajib dalam kajian ilmu tasawuf di berbagai negara Muslim,³⁸ termasuk di Barat yang mendalami secara khusus pemikiran tasawuf al-Ghazali. Dengan diterbitkannya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* di salah satu penerbit di Timur Tengah memungkinkan penyebaran kitab ini semakin luas, bahkan kitab ini lebih dikenal di Timur tengah dari pada di negeri asalnya, Jampes Kediri Jawa Timur, termasuk dikenal di beberapa perpustakaan Barat. Pengakuan atas kualitas *Sirāj al-Ṭālibīn* juga disampaikan oleh raja Farouk Mesir, yang berkuasa pada 1936-1952, melalui delegasinya hingga ia mengajak Kiai Ihsan agar berkenan menjadi salah satu dosen di universitas al-Azhar Mesir, sekalipun Kiai Ihsan menolak dengan lebih memilih pesantren Jampes sebagai medan perjuangannya melalui pengajian kitab-kitab kuning bersama para santrinya.

Terlepas dari itu, banyak pihak yang memandang bahwa ditulisnya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* hanya dalam waktu delapan bulan dipastikan menunjukkan penulisnya memiliki kelebihan yang tidak dimiliki kebanyakan orang, yakni kemampuan memperoleh ilmu *ladhunnī*. Bahkan, menurut sebagian riwayat, setiap kali proses

³⁷ Komentar ini dapat dilihat pada Ihsan Jampes, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz II, 543-544.

³⁸ Pengakuan KH. Said Aqil Sirāj, ketua Umum PBNU, bahwa ia pernah berkunjung ke negara Mali Afrika Barat dan menyaksikan pengajian Tasawuf pada malam Jum’at di salah satu masjid dengan menggunakan kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*. Keterangan ini di dapat dari pembicaraannya dalam forum satu abad Pondok Pesantren Lirboyo Kediri tahun 2010.

penulisan kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, Kiai Ihsan selalu mengalami mimpi bertemu dengan imam al-Ghazali, sehingga dari pertemuan ini Kiai Ihsan mendapat koreksi langsung dari imam al-Ghazali atas teks-teks yang telah dituliskan, karena memang kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* adalah sharah dari kitab *Minhāj al-‘Abidīn* karya al-Ghazali.³⁹ Terlepas dari itu semua, kemampuan penguasaan ilmu *ladhunnī* yang dimiliki Kiai Ihsan juga tidak bisa dipandang sebagai satu-satunya penyebab, tapi secara rasional Kiai Ihsan memang tekun belajar (*istiqāmah fī al-ta’allum*) dan mengajar (*al-ta’līm*) kitab kuning di pesantren Jampes di hadapan santri-santrinya, sekaligus mengalmalkannya. Ketekunan ini yang kemudian diyakini memberikan efek luar biasa, termasuk hadirnya ilmu yang tidak disangka-sangka sebelumnya, sebagaimana juga disitir oleh nabi Muhammad SAW. melalui hadithnya:

40 مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَثَهُ اللَّهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ

Barang siapa yang mengerjakan apa yang diketahui, niscaya Allah akan mewariskan kepadanya apa yang tidak diketahui.

Ketiga, *Manāhij al-Imdād*; kitab ini adalah sharah (ulasan) dari kitab *Irshād al-‘Ibād* karangan Syeikh Zain al-Dīn ibn ‘Abd ‘Azīz ibn Zain al-Dīn al-Malibārī (982 H). Sekalipun *sharah*, tapi

³⁹ Bagi kalangan pesantren riwayat ini bisa dibenarkan sebab memang ilmu *ladhunnī* diyakini memang ada, yang dimiliki oleh orang-orang yang bersih hatinya dan senantiasa mengingat Allah SWT. Riwayat ini diperoleh penulis dari hasil wawancara dengan KH. Munif ibn Muhammad 11 Oktober 2013, di dalemnya ba’da shalat Subuh menjelang waktu Dhuha.

⁴⁰ Hadith ini disebutkan oleh Kiai Ihsan, berkaitan dengan perlunya *mujāhadah* dan bersungguh-sungguh dalam beraktivitas, baik dengan *zāhir* maupun *bāṭin*. Sebab hanya dengan cara ini akan diberikan kemudahan oleh Allah SWT. Lihat Ihsan Jampes, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 456.

kitab *Manāhij al-Imdād* yang ditulis tahun 1940 tetap menunjukkan keluasan pikiran Kiai Ihsan sebagai penyusun. Pasalnya, dari kitab *Irshād al-‘Ibād* yang jumlah halamannya hanya berkisar 118 halaman, Kiai Ihsan mampu mengulas dan menganalisisnya dengan serius dan tajam dalam bentuk kitab yang terdiri dari dua jilid dengan mencapai sekitar 1000 halaman lebih. Sebagaimana diakui Kiai Ihsan dengan kerendahan dirinya —sebagaimana disebutkan dalam pengantarnya— bahwa *sharah* ini diharapkan mampu memberikan kemudahan bagi pemerhati dan pembaca dalam memahami kitab asalnya (*Irshād al-‘Ibād*), misalnya *sharah* ini mengulas secara rinci dari teks-teks aslinya yang dipandang masih global dengan memberikan beberapa faedah melalui kutipan terhadap al-Qur’an, hadith, dan ungkapan para ulama. Artinya, *sharah* ini, bukan dalam rangka mengisi kekosongan, tapi lebih untuk memulyakan mereka yang telah dulu berbuat kebajikan.⁴¹ Dengan begitu bahwa Kiai Ihsan layaknya penulis dan pelaku sufi, selalu berusaha menampakkan sikap rendah diri, sekalipun secara fisik kontribusi men-sharahnya terhadap kitab-kitab terdahulu cukup piawai. Melalui karya-karyanya, Kiai Ihsan lebih dikenal banyak orang, tapi beliau tetap menjadi orang pesantren dengan kesederhanaannya sebagai karakter dalam kehidupan sehari-hari.

Secara umum kitab *Manāhij al-Imdād* —yang ditulis tuntas pada hari Kamis, akhir bulan Jumad al-Tsani tahun 1360 H⁴² bertepatan tahun 1940⁴³— memuat beberapa persoalan dalam kajian Islam, yakni tentang keimanan, fiqih hingga tasawuf, sesuai dengan kitab yang disharahnya (*Irshād al-‘Ibād*). Namun, ulasannya yang origi-

⁴¹ Ihsan Jampes, *Manāhij al-Imdād*, Juz I (Kediri: Pesantren Jampes, TT), 1.

⁴² Ibid., Juz II, 559.

⁴³ Busrol Karim, Syekh Ihsan ..., 48.

nal dan lugas dengan bahasa Arab *fushhā* dan mengutip beberapa sumber memungkinkan kitab ini bukan sekedar sharah, tapi sebuah kitab yang menggambarkan kompleksitas kemampuan penulisnya dalam berbagai disiplin. Satu misal, hanya ingin mengulas keutamaan ilmu dan harta, Kiai Ihsan selain menjelaskan maksud hadith keutamaan belajar ilmu sebagaimana disebutkan dalam kitab *Irshād al-‘Ibād*, ia juga mengutip dari beberapa sumber, seperti dari perkataan ‘Ali Ibn Abī Ṭālib hingga ibn al-Qayyīm, yang pada kesimpulannya Kiai Ihsan mengatakan;

*“Jika seseorang berangan-angan dengan kondisi para imam-imam Islam, maka jelas yang tersisa hanyalah bentuknya. Tapi, penyebutan dan pemujian terhadap mereka tidak akan pernah putus. Inilah kehidupan kedua bagi mereka”*⁴⁴

Namun, secara isi nampaknya perspektif sufistik dalam kitab *Manāhij al-Imdād* cukup mewarnai dalam berbagai ulasan-ulasannya. Artinya, baik dalam mengulas tentang bab keimanan maupun persoalan fiqih nuansa sufistiknya sering kali masuk sehingga bahasannya semakin segar, termasuk dengan mengungkapkannya melalui cerita-cerita orang baik terdahulu (*salaf al-Ṣālih*).⁴⁵ Perihal ini semakin menggambarkan bahwa nuansa sufistik lebih dominan dalam pikiran dan perilaku Kiai Ihsan, setidaknya setelah membaca secara singkat kandungan kitab *Manāhij al-Imdād*.

⁴⁴ Ihsan Jampes, *Manāhij al-Imdād*, Juz 1, 70-71.

⁴⁵ Dalam menjelaskan hadith tentang “sembahlah Tuhanmu seakan-akan kamu melihatnya—, Kiai Ihsan mengutip cerita dari sebaigian ahli Tarekat, yakni Muḥammad Ibn Sakrān, bahwa yang dimaksud hadith ini adalah berkaitan dengan *ishārat sūfiyah*. Artinya, jika seseorang mampu men-fana’kan jiwanya hingga tidak melihat sesuatu apapun, maka ia akan menyaksikan Tuhannya sebab pada dasarnya jiwa-lah yang menghalanginya. Ibid, 22.

Sekalipun begitu, hingga dijemput ajalnya oleh Allah SWT., Kiai Ihsan belum sempat melihat kitab *Manāhij al-Imdād* secara fisik dalam edisi cetak, sebab proses percetakan mengalami keterlambatan karena kondisi sosial politik bangsa yang tidak memungkinkan, tepatnya kondisi bangsa dalam peperangan dan belum kondusif dari tahun 1942 hingga 1950.

Usaha penerbitan telah dilakukan di percetakan di Kairo, tapi tidak berhasil hingga Kiai Ihsan meninggal tahun 1952.⁴⁶ Usaha menghadirkan karya ini dari ahli waris telah dilakukan, misalnya dengan memburu naskah aslinya (manuskrip) ke salah satu penerbitan di Kairo, tapi tidak berhasil. Berkat bantuan salah satu santri Kiai Ihsan dari Semarang naskah manuskrip ditemukan, sekalipun dalam bentuk edisi copy. Alasannya, sebelum dikirim ke percetakan Kairo, naskah aslinya dicopi dan disimpan. Dari naskah ini akhirnya, kitab *Manāhij al-Imdād* dapat diproses naik cetak sekalipun membutuhkan waktu yang cukup lama kaitannya dengan proses teknis, misalnya pengetikan ulang atas manuskripnya baru selesai pada malam kamis, tanggal 23 Dhūl al-Qa'dah 1395 H, bertepatan dengan 27 Nopember 1975. Edisi percetakan nampak jelas pada tahun 2005 yang diterbitkan oleh keluarga besar Kiai Ihsan, setelah lama proses editing naskah dan usaha cetak melalui Shaikh Muḥammad Yāsīn al-Fadānī tidak berhasil.⁴⁷

Catatan penulis, kitab ini nampaknya masih dipandang langka sebab hanya orang-orang tertentu yang mendapatkannya, khususnya para alumni-alumni dari pesantren Jampes Kediri. Memang pihak

⁴⁶ Busrol Karim, Syekh Ihsan, 49.

⁴⁷ Usaha cetak melalui Shaikh Yasin atau Muḥammad 'Isā ini difasilitasi oleh KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sekitar tahun 1980-an. Namun, Syaikh Yasin lebih dulu meninggal tahun 1990 hingga kitab ini tidak sempat diterbitkan melalui penerbitan Timur Tengah. Ibid, 49.

keluarga telah menerbitkan, tapi telah habis di pasaran sebab memang tidak dijual secara umum. Penulis dalam konteks ini diuntungkan oleh kesediaan salah satu santri senior pesantren Jampes yang masih aktif, hingga bersedia memberikan pinjaman atas naskah ini,⁴⁸ setelah sebelumnya penulis meminta ijin kepada ahli waris Kiai Ihsan, yakni KH. Busrol Karim A. Mughni dan Kiai Munif ibn Muhammad ibn Ihsan, untuk mengkaji dan minta ijazah kitab-kitab Kiai Ihsan agar diberi kemudahan untuk membaca dan menelaahnya.

Keempat, *Irshād al-Ikhwān li Bayān Shurb al-Qahwati wa al-Dukhān* (Petunjuk Bagi Para Saudara; Menjelaskan tentang Minum Kopi dan Merokok). Kitab ini adalah bentuk *naẓam* yang telah disarafi dan memuat empat bab pembahasan. Kitab ini secara umum mengupas tuntas tentang seluk-beluk hukum merokok dan minum kopi. Dipastikan, hadirnya kitab ini adalah bentuk respon terhadap masyarakat di sekitar pesantren Jampes yang masih memperdebatkan persoalan hukum merokok dan minum kopi. Perdebatan kusir antar mereka direspon secara ilmiah oleh Kiai Ihsan dengan menghadirkan pandangan ulama secara luas dan tidak terkesan hitam putih. Dengan pola ini diharapkan masyarakat tidak mudah men-vonis para peminum kopi dan perokok sebagai orang tertuduh, jika tidak mengatakan salah, karena kopi dan rokok juga memberikan dampak positif bagi penggunaannya di samping memang ada dampak negatifnya.⁴⁹

Melihat dari judulnya, kitab ini adalah model tematik atas ka-

⁴⁸ Santri yang dimaksud adalah Ustad Mufti Fanani, santri senior-aktif dari Gondang Legi Malang. Penulis memperoleh naskah kitab *Manāhij al-Imdād* dalam bentuk cetak, bertepatan dengan acara Haul wafatnya Kiai Ihsan Jampes pada 29 Oktober 2013 M atau 25 Dul Qa'dah 1434 H di sekitar Pondok Pesantren Putra-Putri Al-Ihsan Jampes Kediri.

⁴⁹ Dampak positif dan negatif meminum kopi, misalnya dapat lihat ulasannya; Ihsan Jampes, *Irshād al-Ikhwān li Bayān Shurb al-Qahwah wa al-Dukhān* (Kediri: Pesantren al-Ihsan Jampes, tt), 14-16.

jian fiqih, khususnya persoalan rokok dan minum kopi. Kitab ini setidaknya layak menjadi pegangan bagi para pecandu kopi dan perokok; bahwa apa yang dilakukannya sebagai pecandu ternyata juga memiliki landasan hukumnya, apalagi bila benar-benar bermanfaat untuk penyemangat bagi mereka yang membaca, menulis dan lain-lain, sekaligus memberikan *warning* bagi mereka (khususnya kalangan tekstualis) yang cenderung mengharamkan secara mutlak sebab dipandang *tabdhīr*; tanpa melihat sisi manfaatnya.

Pada konteks hukum merokok dan kopi, Kiai Ihsan menggunakan kaedah fiqihyah *al-wasāil hukm al-Maqāṣid* (perantara memiliki hukum yang sama dengan tujuan). Dalam arti, hukum merokok dan minum kopi bergantung pada tujuannya. Bila keduanya sebagai sarana ibadah, maka hukum menggunakannya dipandang sebagai ibadah. Bila untuk sesuatu yang haram, maka hukumnya haram, dan seterusnya.⁵⁰ Hanya saja, Kiai Ihsan lebih menghukumi bahwa merokok adalah makruh, bahkan wajib jika memang dengan tidak merokok dipandang ada unsur *muḍārat*, hingga haram bila proses membelinya dengan menggunakan harta yang mestinya digunakan nafkah keluarganya.⁵¹ Sampai hari ini, kitab *Irshād al-Ikhwān li Bayāni shurb al-Qahwah wa al-Dukhān* masih digunakan dan penulis mendapatkannya dari tokoh buku di lingkungan pondok pesantren “al-Ihsan” Jampes Kediri. Bahkan, kitab ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, yang diterbitkan oleh penerbit LKiS Yogyakarta tahun 2009 dan cetak ulang tahun 2012.

Empat kitab yang telah penulis sebutkan adalah kitab yang secara fisik diyakini benar-benar karya Kiai Ihsan Jampes. Tidak salah perlu

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., 35.

klarifikasi atau perlu ada usaha *tabayyūn*, bila kemudian ada upaya sebagian pihak dari penerbit Timur Tengah –baik sengaja atau tidak—menghilangkan nama Kiai Ihsan sebagai pengarang, khususnya untuk kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*. Alasannya, kitab-kitab ini setidaknya menjadi aset pesantren sekaligus aset budaya yang menggambarkan tentang pergumulan pesantren dalam pergolakan intelektual Muslim lokal, nasional maupun global. Bukan itu saja, kitab ini sekaligus menggambarkan model pemahaman Islam lokal dari perspektif lokal pula, yaitu perspektif pesantren.

Namun, setelah menelaah beberapa referensi, penulis menemukan riwayat yang menyebutkan bahwa Kiai Ihsan juga telah mengarang kitab dalam kajian tafsir yang berjudul *Nūr al-Iḥsān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Riwayat ini ditemukan dalam kitab *al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid* yang ditulis oleh Shaikh Muḥammad ‘Isā al-Fadānī al-Makkī, salah satu putra Padang yang menjadi Shaikh di Timur Tengah, tepatnya di Dar al-‘Ulūm al-Dīnī Makkah Mukarramah. Riwayat ini lengkapnya berbunyi:

(سراج الطالبين شرح منهاج العابدين) في مجلدين. أرويه عن المؤلف العلامة الصوفي والمسند التقى الكياهي إحسان بن عبد الله⁵² بن محمد صالح بن عبد الرحمن الحمفسي الفنوروقي الأندونيسي به ويسائر مؤلفاته منها نور الإحسان في تفسير القرآن.⁵³

(Kitab Sirāj al-Ṭālibīn Sharh Minhāj al-‘Abidīn) dalam dua jilid. Saya meriwayatkan kitab ini dari penyusunnya; al-‘Allamah, seorang sufi, ahli sanad, dan orang yang

⁵² Jika tidak berlebihan, untuk tidak mengatakan salah, nama ini yang dimaksud bukan Abd Allāh, tapi Dahlan ibn Muhammad Saleh.

⁵³ Shaikh Muḥammad ‘Isā al-Fadānī al-Makkī, *Al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid* (Indonesia: Dar al-Saqāf, cet II, tth), 137.

bertaqwa, yaitu Kiai Ihsan Ibn 'Abdullah (Dahlan) ibn Muhammad Saleh ibn 'Abd al-Rahman Jampes-Ponorogo-Indonesia, dan beberapa kitab karangannya, termasuk kitab Nur al-Ihsān fī Tafsīr al-Qur'ān.

Menyikapi riwayat ini, penulis dihadapkan dua pendapat yang pro dan kontra sebab memang secara fisik –edisi cetak—sepanjang penelitian ini ditulis belum ditemukan. Bahkan di antara ahli waris ada yang mengatakan dengan keyakinannya bahwa kitab *Nūr al-Ihsān fī Tafsīr al-Qur'ān* bukanlah karangan Kiai Ihsan,⁵⁴ dan ada yang mengatakan bahwa *Nūr al-Ihsān fī Tafsīr al-Qur'ān* dimungkinkan adalah karangan Kiai Ihsan sebab dia dikenal 'ālim 'allāmah dan menguasai berbagai disiplin keislaman⁵⁵, termasuk sangat mungkin dalam kajian tafsir. Kalaupun secara fisik tidak ditemukan, tidak bisa langsung divonis ini bukan karya Kiai Ihsan, apalagi yang meriwayatkan adalah Shaikh 'Isā al-Fadānī, seorang ulama' yang juga dikenal kealimannya (*ālim wa 'allāmah*), sekaligus seorang musnid, ahli sanad hadīth.

Terlepas dari pro dan kontra tentang kitab *Nūr al-Ihsān fī Tafsīr al-Qur'ān*, penulis dalam konteks ini bukan memilih mana yang benar dari dua pendapat itu, tapi riwayat Shaikh 'Isā al-Fadāngī perlu menjadi pertimbangan semua pihak, khususnya bagi semua kalangan sebab karya tulis sejatinya menggambarkan seluk beluk penulisnya, sekaligus realitas yang melingkupinya. Kalau kitab *Nūr al-Ihsān fī Tafsīr al-Qur'ān* benar-benar karya Kiai Ihsan, setidaknya dengan adanya bukti fisik sebuah naskahnya,

⁵⁴ Pendapat ini dilontarkan oleh KH. Busrol Karim Abdul Mughni, salah satu pengasuh Pesantren Al-Ihsan Jampes Kediri, dalam wawancara dengannya di dalam pada tanggal 11 Oktober 2013 pukul 5.30-6.00.

⁵⁵ Pendapat ini dilontarkan oleh KH. Munif ibn Muhammad ibn Ihsan, salah satu pengasuh Pesantren Al-Ihsan Jampes Kediri, dalam wawancara dengannya di dalam pada tanggal 11 Oktober 2013 pukul 6.35-7.10.

maka berarti beliau telah berkontribusi pula bagi kajian tafsir lokal di Indonesia, bukan sekedar hanya dikenal dalam kajian tasawuf, ilmu falak, dan fiqh.

Itulah gambaran singkat beberapa karya Kiai Ihsan yang ditemukan penulis. Dari ragam karya itu, nampaknya disiplin tasawuf *Sunni-‘amali* model Ghazalian lebih dominan dalam pemikiran Kiai Ihsan, apalagi dalam kehidupannya ia dikenal larut dalam perilaku-perilaku tasawuf, yang salah satu simbolnya para sufi adalah tidak senang kesohor (*al-shuhr*). Dengan bersentuhan, menafsirkan pemikiran al-Ghazali —dari kitab *Minhāj al-‘Abidīn*— misalnya, Kiai Ihsan ingin menegaskan bahwa laku sufistik al-Ghazali adalah potret tasawuf yang dipandang ortodoksi bagi kalangan pesantren secara khusus, sekaligus bagi komunitas Muslim yang dibingkai dalam ideologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* pada umumnya.

Akhirnya, karya-karya itulah salah satu warisan intelektual Kiai Ihsan, sekaligus menggambarkan bahwa dinamisasi intelektual pesantren pada umumnya telah berjalan cukup baik, setidaknya dilihat pada era kehidupan Kiai Ihsan. Warisan itulah yang kelak menjadi amal jariyah bagi Kiai Ihsan sepanjang hidupnya, yang meninggal pada hari senin pukul 12 tanggal 25 Dhū al-Hijjah 1371 H/ 16 September 1952.⁵⁶

⁵⁶ Busrol Karim, *Syekh Ihsan*, 80.

BAB III

PEMIKIRAN TASAWUF KIAI IHSAN

Sebagaimana disebutkan sebelumnya pemikiran tasawuf Kiai Ihsan –dan dikenal juga dengan sebutan Shaikh Ihsan— tidak datang secara tiba-tiba, melainkan dipengaruhi oleh konstruksi sosial, budaya dan pendidikannya. Konstruksi ini yang kemudian memunculkan dirinya sebagai penafsir ulung yang mampu mengulas cukup apik mengenai tasawuf, khususnya dalam menafsirkan tasawuf Sunni Ghazalian.

Kecenderungan kepada Imam al-Ghazali nampaknya sesuai dengan latar altarnya yang hidup dalam tradisi dan kebudayaan pesantren. Bahkan, penggunaan bahasa Arab *fushḥa* dalam beberapa karyanya dengan logika kebahasaan yang mudah dipahami, menggambarkan kealiman dan kesufian Kiai Ihsan tidak hanya keso-

hor secara lokal, regional, dan nasional tapi juga internasional, dengan dibuktikan bahwa karya Kiai Ihsan, yakni *Sirāj al-Ṭālibīn* dipakai di Universitas al-Azhar Kairo Mesir,¹ apalagi bagi mereka yang mendalami tasawuf Ghazalian, dan karya ini juga mengisi beberapa perpustakaan baik di dunia Islam maupun di Barat.

Oleh karenanya, bahasan dalam bab ini mencoba memahami beberapa pikiran tasawuf Kiai Ihsan yang diulas dalam *magnum opus*nya, yakni *Sirāj al-Ṭālibīn*, yang terdiri dari dua jilid dengan jumlah halaman 1087 berdasarkan terbitan al-Haramain Indonesia. Untuk memperkuat bahasan ini karya lain digunakan sebagai bentuk dialektika dalam rangka menemukan karakter pemikiran tasawuf Kiai Ihsan, yakni kitab *Manāhij al-Imdād*, tepatnya ketika pemikiran Kiai Ihsan diinteraksikan dengan beberapa pemikir lain yang juga mengulas mengenai al-Ghazali dan pemikirannya.

Agar lebih sistematis dan mudah dipahami, maka penulis mengulasnya dengan sub-sub bahasan sebagai berikut:

A. Tasawuf dan Seluk-Beluknya

1. Makna dan Urgensi ber-Tasawuf

Pengalaman pribadi Kiai Ihsan cukuplah berarti dalam mempengaruhi dirinya menafsirkan beberapa term-term tasawuf. Pasalnya, sebagaimana lazimnya bahwa karakter tasawuf selalu bersifat subyektif-intuitif sesuai dengan pengalaman pelakunya, berbeda dengan disiplin lain (fiqih atau kalam) yang mengutamakan pada pemahaman teks dengan melibatkan akal. Maka, Kiai Ihsan memiliki pengalaman tersendiri dalam menafsirkan tasawuf, termasuk

¹ Keterangan ini bisa dibaca dalam Busrol Karim A. Mughni, *Syekh Ihsan Bin Dahlan Jampes Kediri* (Pengarang *Siraj al-Thalibin*) (Kediri: Pesantren Jampes, 2012).

dalam menafsirkan tasawuf Sunni Ghazalian.

Secara umum, posisi tasawuf dalam Islam cukup penting dalam konteks peneguhan diri seseorang. Tasawuf mengajarkan olah jiwa agar tidak terhanyut dalam gemerlapan dunia di satu pihak dan mendidik agar pelakunya senantiasa menjadikan Allah SWT. sebagai sumber nilai dalam kehidupan di pihak yang berbeda. Kesadaran ini ujung-ujungnya secara praksis tidak saja terjebak pada peribadatan secara formal, tapi juga memperhatikan aktifitas yang mampu mengurai dalam proses peningkatan untuk menggapai substansi ibadah sebagai media menuju kebenaran dan kebahagiaan hakiki, yakni *ma'rifat Allāh*.²

Itu artinya, dalam ranah praktik keagamaan, posisi tasawuf adalah inti dari shari'at, sekaligus tafsir atas konsep *ihsān* yang merupakan maqam penyaksian (*al-shuhūd*) dan penampakan (*al-'iyān*).³ Meskipun dari itu, secara definitif pengertian atas tasawuf cukup beragam, sekalipun dari sekian definisi itu pada esensinya memiliki kesamaan dalam menyingkap tujuan akhir dari praktik-praktik sufistik, yakni terciptanya hubungan “intim” antara pelaku tasawuf dengan Allah.

Mengawali perbincangannya tentang tasawuf dan sebelum menafsirkan pikiran al-Ghazali dalam kitab *Minhāj al-'Abidīn*, Kiai Ihsan memberikan definisi tasawuf sebagaimana berikut:

⁴ عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ أَحْوَالَ النَّفْسِ وَصِفَاتِهَا الدَّمِيمَةَ وَالْحَمِيدَةَ

² 'Abd al-Hafiz Farghali 'Alī al-Qarnī, *al-Taṣawwuf wa al-Ḥayat al-'Aṣriyyah* (Kairo: Majmu' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1984), 13-30.

³ 'Abd Allāh Aḥmad Ibn 'Ujaibah, *Mī'rāj al-Taṣawwuf ilā Ḥaqāiq al-Taṣawwuf* (Tk: Al-Dār al-Baidhā', Tth), 25. Ihsān adalah salah satu konsep Islam yang menjadi perbincangan Nabi Muḥammad Saw. dalam sebuah hadīthnya, bersama konsep Iman dan Islam. Secara makna, sebagaimana dipahami dalam hadīthnya, Ihsān adalah perasaan selalu dipantau oleh Allah, ketika seseorang melaksanakan ibadah. Jika memang tidak bisa melihat-Nya, sejatinya ia melihat/memantaunya.

⁴ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I (Indonesia: al-Haramain, Tth), 4.

Ilmu yang diketahui dengannya perilaku jiwa dan sifat-sifatnya, baik sifat tercela maupun terpuji.

Definisi ini setidaknya menggambarkan tentang pengertian ilmu tasawuf secara fungsional, di mana dengan tasawuf pelakunya akan mampu mengetahui sejauh mana kualitas jiwanya. Untuk itu, tema yang menjadi bahasan dari ilmu ini adalah persoalan jiwa dilihat dari perilaku dan sifatnya. Dengan tasawuf akan tercipta proses pembersihan hati dari selain Allah (*aghyār*) di satu sisi dan proses menghiasi hati melalui penyaksian kepada sang Raja, yang Maha pengampun di sisi yang berbeda. Jadi, bila dibandingkan dengan ilmu lain, khususnya fiqh, maka tasawuf adalah asal dari semua ilmu sebab berkaitan dengan dimensi *bāṭin*, sementara fiqh berkaitan dengan dimensi *zāhir*.⁵

Dengan begitu, maka belajar tasawuf berkaitan dengan bagaimana seseorang semakin hari jiwanya mengalami proses penyadaran bahwa dirinya memiliki hubungan yang tidak terpisahkan dengan sang Khaliq, Allah SWT. Tasawuf bukanlah ilmu teori, sekalipun tanpa menafikannya, tapi ilmu yang menekankan pada amal.⁶ Bagaimana mungkin manfaatnya akan dirasakan, jika hanya terjebak pada diskusi-diskusi tasawuf. Bertasawuf pada dasarnya bergumulan dengan keilmuan hakekat, yang tidak cukup hanya mengandalkan dimensi luar dari semua aktifitas peribadatan.

Karenanya, hakekat peribadatan dalam dimensi tasawuf adalah proses penghambaan secara total dengan melihat dimensi terda-

⁵ Ibid.

⁶ Dengan menggunakan term al-Ghazali bahwa yang terpenting bagi kalangan sufi adalah pengalaman bukan perkataan. Maka, orang yang mengalami mabuk akan lebih paham dari pada mendengar tentang mabuk. Atau orang yang berhubungan dengan istrinya (jima') akan lebih paham dari pada mendengarkan tentang rasa dan nikmat jima'. Baca, Imam Al-Ghazali, *Kegelisahan al-Ghazali: Sebuah Otobiografi Intelektual*, terj. Acmad Khudori Sholeh (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 56; Abū Ḥāmid ibn Muḥammad al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz IV (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971), 412-413.

lam, sekaligus kesaksiaan pada Allah SWT. Dengan mengutip, Ḥasan al-Baṣṭī, Kiai Ihsan mengatakan bahwa ilmu hakekat –pada dasarnya—adalah meninggalkan cara pandang ganjaran amal, bukan meninggalkan amal. Artinya, orang yang beribadah seyogyanya harus mampu memurnikan hati (baca: niat), apalagi ada anggapan bahwa hanya dengan peribadatnya yang dapat mengantarkan ia memperoleh derajat tertinggi, yaitu surga-Nya. Beribadahlah, walaupun dapat pahala atas amal yang dikerjakan itu adalah murni *faḍal* (keutamaan) dari Allah SWT. Jika memang mendapat siksaan atas amal yang dilakukan, maka murni sikap adil-Nya, tegas Kiai Ihsan.⁷

Dalam konteks ini, tolak ukur beribadah, bagi kalangan sufi, bukan hanya pada kuantitas peribadatan, tapi pada kualitas internalisasi ibadah mulai dari keikhlasan pelakunya dalam proses hingga berharap selalu ridha-Nya. Tentang hal ini, Kiai Ihsan dengan tegas mengatakan dalam kitabnya *Manāḥij al-Imdād* bahwa;

Kesempurnaan ikhlas diukur, jika seorang hamba menjadikan Allah SWT. sebagai orientasi dalam setiap perbuatannya, baik kebiasaan maupun peribadatan. Adanya manusia yang lain layaknya tidak ada. Keberadaan yang lain hanya bersifat majāzī (metafor), bukan hakiki sebab dirinya sendiri tidak lurus. Wujud hakiki adalah Allah SWT, dzat Maha Hidup dan lurus.⁸

Tasawuf sekali lagi ber-orientasi pada penyadaran diri paling mendalam pada *sālik* (pejalan menuju Allah) agar senantiasa menjadikan

⁷ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭalībīn*, Juz I, 116.

⁸ Jika memang tidak bisa dilakukan, maka anggaplah manusia yang lain layaknya hewan peliharaan (al-bahāim). Dengan artian, hewan itu tidak mampu memberikan manfaat pada dirinya sendiri, tidak memberikan kemudharatan, dan tidak menebarkan pemberian, pujian hingga cacian. Lengkapnya baca: Ihsān Jampēs, *Manāḥij al-Imdād fi Sharḥ Iṣḥād al-'Ibād*, Juz II (Kediri: Pesantren al-Ihsan Jampes, Tth).

Allah sebagai tujuan dalam rangka pencapaian pengetahuan hakiki. Maka, untuk mencapai pada pengetahuan tersebut, banyak jalan terjal atau rintangan (*al-'aqabah*) yang harus dilalui dalam setiap aktifitas keseharian, hingga aktifitas peribadatan, yang dalam bahasa tasawuf dikenal dengan sebutan *al-maqāmāt* (station). Maksudnya, dalam rangka mencapai pengetahuan hakiki tahapan-tahapan itu harus diperhatikan dan dilakukan secara konsisten sesuai dengan kepribadian dan kualitas diri *sālik*. Setiap individu tidak akan sama dengan yang lain dalam melewati berbagai tahapan itu sebab selalu berdasarkan pada pengalaman hidup yang dialaminya.

Dengan begitu, maka mengkaji dan mengamalkan tasawuf adalah keharusan bagi Muslim sebagai penyempurna bagi keberagamaannya di samping memegang keimanan dan melakukan *shari'at*. Urgensi ini ditegaskan oleh Kiai Ihsan dengan mengutip perkataan Abū Bakar al-Shadhīfī:

مَنْ لَا يَتَعَلَّلُ فِي هَذِهِ الْعُلُومِ يَعْنِي عُلُومَ الصُّوفِيَّةِ مَاتَ مُصِرًّا عَلَى الْكِبَائِرِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ، وَخَيْرُ الْأُمُورِ مَا يَلْزَمُ وُجُودَ الْحَشْيَةِ لِلَّهِ تَعَالَى.⁹

Barangsiapa tidak masuk (belajar) beberapa ilmu ini, yakni ilmunya para sufi, maka dipastikan meninggal dalam keadaan berdosa besar, sementara dia tidak mengetahuinya. Sebaik-baik ilmu adalah ilmu yang mengantarkan adanya rasa takut kepada Allah SWT.

Kutipan di atas, setidaknya menggambarkan posisi Kiai Ihsan terhadap ilmu tasawuf, dibandingkan dengan ilmu yang

⁹ Ihsan Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz 1, 92.

lain. Betapa pentingnya tasawuf dalam proses keberagamaan sehingga bagi mereka yang tidak membelajarinya, dimungkinkan berada dalam kehidupan yang kurang beruntung diakhir kehidupannya, jika tidak mengalami dosa besar. Pemahaman ini dilihat dari fungsi ideal tasawuf itu sendiri, yakni dalam rangka pencapaian rasa takut kepada Allah, sekaligus dalam rangka menggapai ma'rifat-Nya. Artinya, apapun amal perbuatan –termasuk ilmu pengetahuan—, jika memang tidak memberikan semangat dan spirit rasa takut kepada-Nya, apalagi mengantarkan menuju *ma'rifat Allāh*, maka amal itu tidak akan berarti apa-apa, untuk tidak mengatakan tidak bermanfaat bagi pencapaian kehidupan hakiki.

Oleh karenanya, kembali menilik pada definisi tasawuf yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa jiwa atau hati yang tercela adalah hati atau jiwa yang tidak menjadikan Allah sebagai satu-satunya tujuan dalam praktik kehidupan. Sebaliknya, jiwa atau hati yang terpuji adalah yang menjadikan Allah sebagai satu-satunya tujuan. Jika demikian, maka peribadatan yang dilakukan hanya dalam konteks ketertundukan mengikuti perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya sebagai manifestasi rasa cita (*al-ḥub*) dan rasa berpengharapan (*al-rajā'*) ridha-Nya.

Dengan makna yang mendalam; bahwa tolok ukur sufi sejati tidak dibuktikan hanya dengan peribadatan secara formal, tapi sejauh mana ia mampu menggapai kema'rifatan-Nya, yang dalam bahasa praktik kemanusiaan adalah menjadikan Allah sebagai sumber nilai dalam setiap aktifitas kehidupan. Misalnya, tegas Kiai Ihsan, Allah memiliki sifat Maha kasih sayang (*al-rahīmān dan al-rahīm*), maka seorang sufi berkewajiban menebarkan kasih-

sayang kepada sesama sebagai manifestasi dari pembumian sifat kasih sayang-Nya.¹⁰ Artinya, jika ada orang yang beragama tidak menebarkan kasih sayang kepada sesama, maka keberagamaannya perlu dipertanyakan. Karenanya, Kiai Ihsan mengatakan dengan mengutip Ka'ab al-Aḥbār yang artinya:

*Tertulis dalam kitab Injil ungkapan “wahai anak cucu Adam, seandainya kamu menebarkan kasih sayang, maka niscaya akan memperoleh kasih sayang-Nya. Bagaimana mungkin mendapat kasih sayang-Nya, sementara kamu tidak menebarkan kasih sayang kepada hamba-Nya.”*¹¹

Namun, lebih dari itu semua, menjadi pelaku tasawuf atau *sālik* harus senantiasa *istiqāmah*, sekaligus berhati-hati dalam rangka menjaga jiwanya agar tetap stabil. Pasalnya, tidak sedikit seseorang telah lama menjalankan praktik-praktik tasawuf, tapi akhirnya larut dalam kedustaan, yang dalam bahasa Kiai Ihsan dikenal dengan sebutan “sufi tertipu” (*mutaṣawwif maghrūr*).

Dengan mengutip perkataan Imam al-Ghazali, Kiai Ihsan menyebutkan bahwa di antara para sufi yang tertipu adalah para sufi yang larut dalam praktik tasawuf, bahkan menganggap telah sampai pada derajat penyaksian (*al-shuhūd*) dan dekat dengan Allah, tapi mereka lupa diri sehingga terpancar dari dirinya perasaan merasa paling benar dan yang lain dianggap salah, jika tidak mengatakan nista. Akibatnya, tidak sedikit para ahli fiqih, para mufassir, ahli hadith dan ulama' lainnya menjadi sasaran kritik

¹⁰ Ibid., 5.

¹¹ Ibid.

hingga hinaan, lebih-lebih orang awam yang dipandang olehnya seperti hewan peliharaan.¹²

Karenanya, kontinuitas nilai dalam praktik tasawuf adalah keniscayaan sebab sedikit hati ini berubah dan bergeser, apalagi merasa dirinya paling benar di antara orang lain, maka kualitas suluknya akan semakin tidak bermakna, bahkan akan menghambat derajat mencapai ma'rifat-Nya. Tegasnya, kuasa ego yang kuat dalam diri seseorang sejatinya mengantarkan dirinya pada penyekutuhan Allah.

Konsistensi pada praktik tasawuf setidaknya dapat dilakukan dengan penyadaran diri; bahwa di hadapan Allah dirinya tidak berarti apa-apa. Dengan merasa dirinya lemah dimungkinkan kesadaran akan ketergantungan kepada Allah semakin kuat, sehingga yang muncul adalah praktik-praktik positif yang mengarah pada ketertundukan mengikuti perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Kesadaran ini sekali lagi harus ditanamkan sejak dini, layaknya kunci ketika ingin membuka pintu rumah, tepatnya rumah *ma'rifat Allāh*.

2. Taubat; Langkah Penyadaran Diri

Term taubat menempati posisi penting –dan strategis— dalam diskusi dan praktik ketasawufan sehingga selalu menjadi perbincangan serius sebab berkaitan dengan peneguhan awal bagi pelaku jalan tasawuf. Sebagai salah satu bagian dari tahapan laku tasawuf (*al-maqāmāt*), taubat menjadi semacam langkah awal penyadaran diri

¹² Lengkapnya baca; *ibid.*, 86. Rincian mengenai kelompok-kelompok manusia yang tertipu, baik dari kalangan mereka yang beragama, intelektual hingga kaum kafir, dijelaskan secara jelas kategorinya oleh Imam al-Ghazali. Baca Imām Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazali, *Kashf wa Al-Tabayīn fī Ghurūr al-Khalq Ajma'in* (Indonesia: Al-Haramain, tth).

seseorang baik ketika berinteraksi dengan Allah maupun dengan makhluk-Nya. Dalam konteks ini, penempatan Kiai Ihsan terhadap taubat –jika dibandingkan dengan *maqam* lainnya— secara tegas cukup beralasan dengan mengatakan sebagai berikut:

وَهِيَ أَهْمُ قَوَاعِدِ الدِّينِ وَأَوَّلُ مَنَازِلِ السَّالِكِينَ وَأَصْلُ مَقَامَاتِ الطَّالِبِينَ

Taubat adalah bagian terpenting dari kaedah-kaedah agama, awal dari tahapan bagi mereka yang berjalan (menuju-Nya), dan dasar dari semua tahapan orang-orang yang mencari (Ma'rifat-Nya).¹³

Dengan begitu, urgensi taubat cukup berarti dalam rangka memperkokoh posisi dan dasar pendirian bagi orang yang berkeinginan menggapai ma'rifat-Nya. Sementara disebut sebagai dasar dari semua tahapan *maqāmāt*, maka konsistensi orang dalam melakukan per-taubatan akan berpengaruh terhadap tahapan-tahapan berikutnya. Bagaimana mungkin, setiap proses tahapan dalam rangka mencapai ma'rifat-Nya akan berjalan secara sempurna, jika dasarnya (taubat) rapuh, alih-alih bila taubat tidak dilakukan secara konsisten dalam rangka pembersihan dosa.

Secara tekstual, landasan normatif yang digunakan Kiai Ihsan dalam memahami taubat dinukil dari al-Qur'an, hadith maupun perkataan para ulama'. Salah satu landasan itu, misalnya, adalah tentang perintah kewajiban bertaubat bagi mereka yang mendambakan kehidupan bahagia (*al-muflihūn*), sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an

¹³ Ihsan Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 142. Pemahaman ini juga dapat ditemukan dalam salah satu kitab kuning yang dikaji di pesantren, misalnya Sayyid Bakrī ibn Muḥammad Shaṭā, *Kifāyat al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā'* (Surabaya: al-Haramain, tth), 14.

surat al-Nūr [24]: 31.¹⁴ Landasan normatif ini mempertegas atas keharusan pertaubatan ini dilakukan setiap saat, sehingga seseorang tidak larut dalam lumuran dosa yang berkepanjangan (*muṣirr ‘alā al-dhunūb*), dan dengan pertaubatan itu –tegas kiai Ihsan— setidaknya akan menjadi jendela bagi terbukanya setiap langkah ketaatan dan kebaikan secara umum, sebagaimana diperkuat melalui ungkapan syair sebagai berikut ini:

¹⁵ فَالتَّوْبَةُ مِفْتَاحٌ لِكُلِّ إِطَاعَةٍ وَأَسَاسٌ كُلِّ الْخَيْرِ أَجْمَعِ أَشْمَالًا

*Taubat adalah kunci bagi setiap ketaatan,
dan landasan bagi semua kebaikan*

Dalam *al-Mu’jān al-Wasīf* disebutkan –dilihat dari perspektif etimologi—bahwa kata taubat berasal dari akar kata *tāba- yatūbu -taubatan- wa matāb- wa tābat*, yang berarti raja’ a ‘an al-ma’ṣiyah (kembali jauh dari kemaksitan).¹⁶ Sementara secara terminologi, taubat adalah kembali dari sesuatu yang dicela (*madhmūman*) secara shar’i, menuju sesuatu yang dipuji (*maḥmūdan*).¹⁷ Jadi, pertaubatan adalah langkah nyata seseorang — dengan kesadarannya— untuk tidak melakukan kemaksitan, baik yang berhubungan dengan Allah atau berhubungan dengan makhluk-Nya.

Dengan demikian, Kiai Ihsan membedakan karakter mereka yang melakukan pertaubatan –secara kebahasaan— dengan sebutan yang

¹⁴ Teks aslinya berbunyi: وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (bertaubatlah kamu semua

kepada Allah SWT., wahai orang-orang yang beriman. Semoga kamu semua menjadi orang-orang yang beruntung). Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Jakarta: Syaamil Cipta Media, 2006), 353.

¹⁵ Ihsan Jampēs, *Sirāj al-Tālibin*, Juz I, 143.

¹⁶ Ibrāhīm Muṣṭafā, *Al-Mu’jān al-Wasīf*, Juz I (Beirut: Dār al-Bayān, tth), 90.

¹⁷ Bakrī ibn Muḥammad Shaṭā, *Kifāyat al-Atqiyā*, 14.

beragam, yakni *taubah*, *inābah* dan *aubah*. *Taubah* adalah istilah pertaubatan yang dilakukan oleh orang mukmin, tapi sebatas disebabkan karena takut siksa, *Inābah* lebih ditekankan hanya sebagai harapan mendapat pahala, dan *Aubah* lebih didasarkan dalam rangka menjaga dan menegaskan sikap *ubūdiyyah* (penghambaan) bukan karena faktor pahala maupun siksaan. Penyebutan ini cukup dipahami, menurut penulis, sebab standar kemaksitan setiap orang berbeda-beda, apalagi bila dilihat dari cara pandang –meminjam Istilah al-Ghazali- dalam memetakan orang menjadi ‘*awām* (umum), *khāṣ* (istimewa), dan *khāṣ al-khāṣ* (sangat istimewa).

Dengan makna yang lebih rinci, taubat adalah menghindari dari segala dosa yang dilarang oleh Allah dalam bentuk apapun baik dosa besar maupun dosa kecil. Menilik dari model dosa yang harus dihindari bagi mereka yang konsisten melakukan bertaubat, Kiai Ihsan mengategorikannya dalam tiga macam.¹⁸ Pertama, taubat yang berkaitan langsung antara pelaku (hamba) dengan Tuhannya. Pertaubatan model ini bisa dilakukan dengan bentuk penyesalan dari seluruh anggota tubuh agar tidak melakukan dosa kembali di satu pihak dan senantiasa membaca *istighfār* (minta ampunan) melalui mulutnya di pihak yang berbeda. Artinya, setiap orang yang melakukan kemaksiatan yang berhubungan langsung dengan Allah baginya ada keharusan untuk bersikap menyesal (*al-nadham*) yang dimanifestasikan oleh semua gerak anggota tubuh agar tidak mengulangi kembali untuk berbuat kemaksiatan berikut, sekaligus mulut senantiasa meminta ampun kepada-Nya dengan membaca *istighfar*.

¹⁸ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Tālibīn*, Juz I, 154-155.

Kedua, taubat yang berkaitan antara hamba dan ketaatan kepada Tuhannya. Taubat ini berbeda dengan sebelumnya sebab lebih fokus pada kualitas ketaatan seseorang, bukan dosa secara mutlak. Oleh karenanya, pertaubatan yang dilakukan adalah dengan menutup segala kekurangan –baik disengaja atau tidak disengaja—yang terjadi dalam setiap ibadah sebagai manifestasi ketaatan kepada-Nya.

Sementara yang ketiga adalah dosa yang berkaitan antara pelaku dan makhluk yang lainnya, yakni perbuatan dholim, mencuri atau mengambil hak-hak orang lain secara tidak halal. Secara khusus, melalui penafsirannya atas beberapa ungkapan Imam al-Ghazali, Kiai Ihsan membahas cukup rinci mengenai dosa-dosa yang berkaitan dengan orang lain, sekecil apapun dosa yang dilakukan sebab dosa kepada orang lain cukup rumit dan banyak tuntutan (*kathrat al-maʿālib*),¹⁹ yang tidak bisa diselesaikan hanya dengan membaca istighfar. Oleh karenanya, dosa-dosa model ini dikategorikan dalam tiga macam, yakni berkaitan dengan harta (*māl*), jiwa (*al-nafs*) dan kehormatan (*al-ʿirdh*).

Maka, jika dosa itu berkaitan dengan harta, misalnya gaṣab, menjual barang yang jelek, menipu dan sejenisnya, maka pertaubatan yang dilakukan adalah dengan cara mengembalikan kepada yang berhak sesuai dengan prosedur dan tidak ada unsur kerugian.²⁰ Bila dosa itu berkaitan dengan jiwa, maka pertaubatan

¹⁹ Ibid., 161.

²⁰ Prosedur itu secara rinci adalah dengan mengembalikan harta yang diambil dengan cara tidak halal kepada pemiliknya. Jika tidak memungkinkan akibat miskin yang menimpa, maka langkah selanjutnya adalah meminta halal (*istihlāl*) kepada pemiliknya. Jika tidak memungkinkan akibat pemiliknya itu tidak ditemukan, maka harta itu dishadaqahkan atas nama pemiliknya. Jika tidak memungkinkan, maka hendaklah memperbanyak kebaikan agar kelak di akhirat kebaikan itu ditransfer kepada mereka yang didhalimi sembari mendambakan keridhaan Allah, sebagaimana diajarkan dalam hadits Nabi Muhammad Saw. Jelasnya lihat: Ibid.

dilakukan dengan meminta qīṣas atau ḥad kepada yang didholimi atau ahli warisnya yang terdekat sesuai dengan prosedur.²¹ Jika berkaitan dengan kehormatan orang lain, maka langkah pertaubatannya dengan meminta maaf kepada yang bersangkutan.²²

Itulah model pertaubatan yang harus diperhatikan bagi semua individu yang menginginkan jalan menuju ma'rifat-Nya agar senantiasa berjalan dengan baik dan sempurna. Selanjutnya, Kiai Ihsan menambahkan bahwa pertaubatan juga tidak bisa dipandang secara rasional sebab *maqām* taubat ini –menurut keyakinannya— juga tidak bisa lepas dari pertolongan Allah (*taufiq min Allāh*). Dengan ungkapan yang lebih jelas, misalnya, orang yang melakukan korupsi dipastikan ia tahu bahwa tindakannya adalah *dhālim*, karena telah mengambil hak-hak orang lain dengan cara yang tidak wajar, jika tidak mengatakan haram.

Tapi kenyataannya, menurut penulis, kebanyakan pelaku korupsi adalah mereka yang terdidik, bahkan dengan pendidikan tinggi di atas rata-rata. Itu artinya, ada nilai-nilai taufiq-Nya yang tidak sampai kepada mereka sehingga sekalipun pelaku korupsi tahu bahwa tindakan korupsi tidak dibenarkan dan merugikan banyak orang, tapi tetap saja ia melakukan korupsi hingga merugikan dana publik yang semestinya untuk kemaslahatan umat.

Oleh karenanya, melakukan *muḥāsabah al-nafs* (intropeksi diri) adalah menjadi keharusan dalam setiap saat. Dengan begitu ada koreksi diri secara terus menerus, yang memung-

²¹ Prosedur itu, misalnya, jika langkah minta *qīṣas* atau *ḥad* tidak memungkinkan, maka dengan cara minta halal (*istihlāq*), atau dikembalikan kepada Allah SWT. dengan cara terus mendambakan keridhaan-Nya dan senantiasa ikhlas berdo'a sembari memperbanyak amal kebajikan. Jelasnya Ibid., 62.

²² Prosedurnya adalah dengan meminta halal kepada yang didholimi dengan menjelaskan dosa yang dilakukannya, jika memungkinkan. Jika tidak, maka serahkan kepada Allah SWT, dengan memperbanyak ibadah sebagaimana yang telah disebutkan. Ibid.

kinkan seseorang dengan mudah menghitung dosa-dosa yang dilakukan sepanjang hari sehingga memunculkan tindakan untuk melakukan pertaubatan. Kaitannya dengan *muḥāsabah al-nafs*, dengan tegas Kiai Ihsan berkomentar:

وَلْتَحَاسِبْ نَفْسَكَ عَلَى الْحَبَّاتِ وَالذُّوَابِقِ مِنْ أَوَّلِ يَوْمِ حَيَاتِكَ إِلَى يَوْمِ تَوْبَتِكَ
قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبَ فِي الْقِيَامَةِ.²²

Hendaklah kamu intropeksi dirimu di atas biji-bijian dan seperenam dirham, mulai dari awal hari kehidupanmu hingga hari kematianmu sebelum anda dihitung pada hari kiamat.

Kutipan ini menggambarkan akan pentingnya seseorang untuk selalu melakukan koreksi diri atau intropeksi atas aktifitas yang dilakukan. Koreksi itu setidaknya menjadi modal dalam rangka menilai diri sendiri secara obyektif, kaitannya dengan kuantitas dan kualitas perbuatan yang dilakukan sepanjang hidupnya. Benarkah perbuatan itu telah sesuai dengan anjuran Allah dan rasul-Nya? Atau telah melampaui batas, setidaknya dengan adanya beragam kemaksiatan yang dilakukan baik berhubungan dengan Allah atau makhluk-Nya. Dengan cara ini diharapkan akan tumbuh kesadaran untuk melakukan taubat sebagai bentuk kesadaran sekaligus penyesalan, jika benar-benar melakukan dosa.

Pada akhir perbincangannya mengenai taubat, Kiai Ihsan dalam kitabnya *Manāhij al-Imdād ‘alā Sharḥ Irshād al-‘Ibād* menyebutkan beberapa langkah yang harus diperhatikan bagi mereka yang melakukan pertaubatan dari segala dosa. Di antaranya adalah menghindari untuk kembali melakukan dosa, taubat dari

²³ Ibid., 161.

membicarakan kembali tentang dosa, taubat dari usaha berkumpul dengan segala hal yang menyebabkan timbulnya dosa, taubat dari melakukan dosa yang sama, taubat dari melihat dosa, taubat dari mendengarkan orang-orang yang melakukan dosa, taubat dari keinginan melakukan dosa, taubat dari sikap sembrono terhadap pentingnya pertaubatan, dan lain sebagainya.²⁴

Pastinya, sepanjang orang itu berpotensi melakukan dosa, sepanjang itu pula dianjurkan untuk melakukan pertaubatan. Dengan begitu mereka yang melakukan taubat harus memiliki kesungguhan untuk tidak mendekati dosa kembali, alih-alih melakukannya.

3. Zuhud sebagai Strategi Menyikapi Dunia

Konsep *zuhud* (asketisme) menjadi salah satu tema penting yang selalu dibincangkan dalam kajian tasawuf. Secara historis, istilah *zuhud* berkembang sebelum perkembangan tasawuf, bahkan disinyalir gerakan zuhud adalah embrio munculnya gerakan tasawuf dalam Islam. Abad I dan abad II Hijriah adalah masa-masa di mana praktik zuhud²⁵ itu berkembang dalam dunia Islam, hingga kemudian pada abad ketiga gerakan ini dikenal sebagai bagian dari praktik tasawuf seiring dengan perkembangan modifikasi ilmu pengetahuan dalam Islam, misalnya fiqh, ilmu kalam, tafsir, dan lain-lain. Di antara tokoh yang ganderung dan dikenal laku zuhudnya pada era ini adalah Ḥasan al-Baṣrī (w. 110), Ibrāhīm ibn

²⁴ Iḥsān Jampēs, *Manāhij al-Imdād 'alā Sharḥ Irshād al-'Ibād*, Juz II (Kediri: Pesantren Jampes, Tth), 526.

²⁵ Gerakan zuhud dalam Islam ini disebabkan oleh beberapa faktor. Abd al-'Alā 'Afifi, sebagaimana dikutip oleh Abu al-Wafā' al-Taftazānī, menyebutkan empat faktor perkembangan gerakan zuhud dalam Islam; 1). Ajaran Islam sebagaimana dipahami dari al-Qur'ān dan ḥadīth; 2). Revolusi spiritual yang dilakukan umat Islam sebagai perlawanan atas struktur sosial-politik yang dihadapi; 3). Pengaruh sistem dan ajaran kependetaan; 4). Revolusi atas tradisi fiqh dan filsafat, yang keduanya dipandang kurang memberikan ketenangan secara *bāṭin*. Abu al-Wafā' al-Taftazānī, *Madkhāl ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah, Tth), 68-70.

Adhām (w. 161), Dāwud al-Ṭāī (w. 165), Rābi’ah al-‘Adawiyah (w. 185), dan lain-lain.

Melihat urgensi zuhud dalam laku tasawuf memastikan mereka yang menapaki jalan menuju *ma’rifat Allāh* memiliki keharusan memahami sekaligus mempraktikkannya dalam setiap ranah kehidupan. Secara umum, zuhud bukanlah gerakan spiritual yang mendorong seseorang menghindari dari gemerlapan dunia secara total, tapi lebih dipahami bagaimana seharusnya orang bersikap dengan dunia yang serba fana di satu sisi dan sikap menjaga intensitas hubungan “intim” dengan Allah, sang Maha Baqā’ di sisi yang berbeda.²⁶ Karenanya, zuhud bukan mendorong seseorang untuk bermalas-malasan, menerima kehinaan, dan cenderung tidak berkarya sebagaimana dipahami oleh kelompok yang menolak ajaran tasawuf. Tapi lebih itu sebagai gerakan jiwa agar tetap berkarya di dunia, sekaligus menjadikannya sebagai ladang persemaian menuju kehidupan yang hakiki melalui keikhlasan berbuat semata-mata hanya karena Allah, bukan sebab yang lain (*al-aghyār*).

Dalam konteks ini, tidak salah bila kemudian Kiai Ihsan menempatkan zuhud sebagai salah satu tema penting dalam tasawuf, hingga dibahas cukup panjang dan menyita berbagai halaman dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* dan *Manāhij al-Imdād*. Menurutny, zuhud setidaknya dapat disimpulkan dalam dua bagian. Pertama adalah zuhud yang dikehendaki adalah dzatnya (*murād li dhātihī*). Zuhud model ini diartikan sebagai upaya menghindari dari selain Allah (*al-aghyār*), khususnya berkaitan dengan setiap sesuatu yang menyibukkan diri hingga menyebabkan berpaling dari proses penyak-

²⁶ ‘Abd al-Hafidz, *Al-Taṣawwuf wa al-Hayāh al-‘Asriyah*, 52-54.

sian pada Allah secara nyata (*'ain al-shuhūd*).²⁷ Dengan demikian, model zuhud seperti ini berkaitan dengan proses penyempurnaan keimanan seseorang, sebab hakekatnya zuhud ini adalah proses pengagungan dan penyempurnaan iman kepada-Nya.

Sementara yang kedua adalah zuhud yang dikehendaki untuk yang lain (*murād li ghairihī*). Artinya, zuhud dimaknai sebagai proses pembersihan hati dalam rangka mencapai *ma'rifat Allāh*. Bila langkah meninggalkan dunia terus meningkat setiap saat, maka akan meningkat pula –kemudahan— menyemai ma'rifat-Nya. Hanya saja, standar dari zuhud model ini adalah setiap apapun yang mampu mendorong pada hati agar senantiasa bersih dalam waktu-waktu ibadah wajib. Pasalnya, dengan cara inilah sikap ikhlas itu bisa hadir, yang konon ikhlas merupakan pra-syarat pokok dari proses ibadah kepada Allah. Maka tidak mungkin seseorang itu mampu menjauh dari kejelekan baik *zāhir* maupun *bāṭin*, tanpa meninggalkan dunia. Selanjutnya, proses meninggalkan dunia itu mengalami perbedaan antara yang dikehendaki bagi yang lain di satu sisi dan dengan yang dikehendaki untuk dhatnya sendiri (Allah SWT) di sisi yang berbeda.²⁸

Langkah zuhud dalam laku tasawuf setidaknya berkaitan dengan relasi manusia, dunia, dan Allah sebagai sang Khāliq. Jika dengan Allah, manusia sebagai pelaku tasawuf mendambakan akan capaian ma'rifat-Nya secara hakiki sebab hanya Dialah sumber kebenaran tertinggi, bersifat sakral, *rūḥiyyah* dan senantiasa *baqā'* (kekal). Hubungan intim dengan-Nya kemudian dikembangkan –sekaligus diyakini umat Islam— dalam rangka mencapai kebaikan akhirat (*al-khairāt al-ukhrāwīyyah*).

²⁷ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz 1, 198.

²⁸ Ibid.

Sementara itu, hubungan manusia dengan dunia adalah hubungan yang sulit dipisahkan, jika tidak mengatakan mustahil, sekalipun dunia bersifat profan atau tidak sakral. Bagaimana mungkin, orang yang hidup di dunia tidak bersentuhan dengan ragam-ragam jenis keduniaan. Maka, perkataan ‘Umar ibn Khattāb, dalam konteks ini cukup relevan untuk dipahami kembali bahwa “kemulyaan dunia ada pada harta, sementara kemulyaan akhirat ada pada amal yang baik”.²⁹ Ada tarik menarik sistem nilai yang ada dalam diri manusia sehingga dalam bersikap tidak jarang ada seseorang yang ekstrem kekanan (spiritual/*rūḥiyyah*) dan ekstrem ke kiri (keduniaan/*du-nyawiyyah*). Khususnya, bagi mereka yang ekstrem kiri, misalnya, kecenderungannya adalah serba materi. Mereka menganut paham materialisme yang beranggapan bahwa hanya dengan kekuatan materi orang akan bahagia dan hanya dengan materi pula seseorang diukur eksistensinya, sementara dia sama sekali –bahkan tidak meyakini— bahwa materi adalah bersifat sementara dan kelak akan ditinggalkan, sekaligus dipertanggungjawabkan di akhirat kelak.

Dari sikap materialistik ini tidak salah bila kemudian berkembang sikap individualistik dan hedonistik, yang kemudian mendorong seseorang berlomba-lomba menumpuk harta sekalipun dengan jalan merugikan orang lain, seperti korupsi, kolusi, dan nepotisme. Akibatnya, ia akan lupa pada tujuan hakiki dari proses kehidupan ini, selain hanya tujuan makan dan minum serta mengabdikan pada hawa nafsu.

Kaitannya tarik menarik ini, Kiai Ihsan memperhatikan perlunya pemahaman zuhud yang jelas agar tidak dipahami secara “serampangan” oleh masyarakat awam, khususnya bagi mereka yang anti

²⁹ Ungkapan ini dikutip oleh Muḥammad ‘Amin Kurdi dalam bukunya *Tanwīr al-Qulūb fī Mu‘āmalah ‘Allām al-Ghuyūb* (Surabaya: Hidayah, Tth), 447.

tasawuf dengan pandangan bahwa sufi adalah potret orang miskin yang jauh dari kemapanan dunia. Kiai Ihsan nampaknya cenderung bersikap moderat –tidak ekstrem—dalam memahami zuhud atau relasi antara dimensi spiritual dengan dimensi materi. Baginya, mengutip beberapa sumber, bahwa:

أَلَيْسَ الرَّهَادَةُ فِي الدُّنْيَا تَحْرِيمَ الْمَالِ وَلَا إِضَاعَةَ الْمَالِ، وَلَكِنْ أَنْ يَكُونَ ذَائِمًا
وَمَادِحًا سَوَاءً. وَتَكُونَ حَالًا فِي الْمُصِيبَةِ وَحَالًا إِنْ لَمْ تُصِبْ بِهَا سَوَاءً وَتَكُونَ
بِمَا بِيَدِ اللَّهِ أَوْثَقَ مِنْكَ بِمَا فِي يَدِ غَيْرِكَ.³⁰

Zuhud terhadap dunia bukanlah yang mengharamkan harta dan menyia-nyiakannya. Tetapi, kamu dalam kondisi sama (stabil), ketika ada orang yang mencela dan memujimu. Begitu juga, ketika ditimpa musibah atau tidak, kamu dalam kondisi yang sama stabilnya. Kamu lebih percaya apa yang ada pada tangan Allah, daripada apa yang ada pada selainnya.

Kutipan di atas cukup menggambarkan bahwa para sufi adalah mereka yang menempatkan dunia sebagaimana mestinya. Artinya, laku sufistik –melalui zuhud— tidaklah menjadi penghalang untuk tetap mencari harta dan menggapai kekuasaan, apalagi mengharamkannya, asal keduanya mampu dikendalikan kepada jalan yang semestinya, serta pelakunya tidak terpengaruh oleh situasi apapun, baik ada yang mencela atau memuji dan dalam kondisi mendapat musibah atau tidak sebab pada intinya jalan penggapaian dunia akan lebih bermakna bila diorientasikan pada proses pencapaian nilai-nilai ketuhanan sebagai modal peribadatan, bukan disebabkan yang lain.

Di tempat yang berbeda, pemahaman ini diperkuat oleh Kiai Ihsan

³⁰ Ihsan Jampes, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz 1, 205.

bahwa larangan cinta dunia bagi kalangan pelaku tasawuf –termasuk bagi Muslim umumnya— disebabkan karena kecintaan berlebihan terhadap dunia disinyalir menyebabkan hati lupa untuk senantiasa mencintai dan mengingat Allah sepanjang hari.³¹ Jadi, jika tidak menyebabkan lupa, maka pencapaian dunia dipandang tidak bermasalah, bahkan akan menjadi anjuran jika memang sebagai sarana ibadah.

Karenanya, cukup tepat dikatakan, mengutip Muḥammad Amīn al-Kurdī, bahwa setiap sesuatu yang menyebabkan jauh dari Allah dikatakan dimensi keduniaan, dan setiap sesuatu yang menolong anda senantiasa beribadah kepada Allah dikatakan dimensi akhirat.³² Berpijak dari pemahaman ini, maka orang yang menikah atau melakukan perjalanan dalam rangka menyambung kehidupan atau menulis sebuah hadits, dikategorikan cenderung kepada dunia dan berlawanan dengan praktik zuhud, jika memang aktifitas ketiga ini melupakan pelakunya kepada Allah. Bila tidak, maka kesibukan dalam tiga hal tersebut dipandang tidak masalah, bahkan tergolong ibadah bila diniati ibadah,³³ dengan melihat manfaatnya yang cukup besar bagi kehidupan kemanusiaan.

Dari paparan mengenai zuhud ini, Kiai Ihsan nampaknya tidak masuk kategori kelompok zuhud ekstrem dengan meninggalkan dunia secara total, Atau menolak zuhud secara ekstrem dengan pandangan praktik ini sebagai bentuk kemalasan diri dan tidak mau berkarya. Dengan begitu, zuhud dipahami sebagai strategi menyikapi dunia secara baik sebab menolak dunia secara total adalah masalah, bahkan berlawanan dengan hakekat dirinya hidup di dunia. Begitu juga menolak praktik zuhud adalah masalah sebab akan menumbuhkan materialisme dari dirinya sendiri. Karenanya, zuhud, menyimpulkan ulasan

³¹ Ibid., 191.

³² Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī...*, 444.

³³ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 191.

Kiai Ihsan, adalah berkarya untuk kehidupan semaksimal mungkin sembari tetap konsisten menjadikan Allah sebagai tujuan sekaligus sumber nilai. Keduanya harus berjalan secara berimbang, tanpa yang satu mengalahkan yang lain.

4. *Ma'rifat Allāh*: Jalan Terjal Bertasawuf

Posisi *ma'rifat Allāh* sebagai bagian dari perjalanan panjang dari tujuan ketika melakukan praktik-praktik tasawuf, baik dalam mengarungi *al-maḡāmāt* maupun *al-aḥwāl*. Capaian ini adalah dambaan setiap *sālik* (pencari jalan-Nya), meskipun pada akhirnya banyak jalan terjal yang harus dilalui dalam rangka menghampiri-Nya. Pasalnya, tidak ada pencapaian itu tanpa proses, yang dalam tasawuf dicapai itu dipastikan melalui *sharī'ah*, *ṭarīqah*, dan *ḥakīkat*. Hanya saja, setiap *sālik* berbeda-beda sesuai dengan kualitas dirinya, sehingga pengungkapan atas pengalaman *ma'rifatnya* pun juga berbeda-beda.³⁴ Jadi, bila pengakuan *ma'rifat* itu tidak dilalui dengan proses yang semestinya, yakni dengan *sharī'ah*, *ṭarīqah*, dan *ḥakīkat*, maka pengakuan itu dipandang dusta.³⁵

Jika dipahami secara detail, maka *ma'rifat Allāh* bukanlah pengetahuan yang berifat materi dan rasional, tapi lebih bersifat rasa atau *intuitif* (*dhauqīyyah*). Karenanya, *ma'rifat Allāh*, sebagaimana dijelaskan Muḥammad Saīd Ramaḍān al-Buḡī, adalah pengetahuan yang tidak ada kaitannya dengan pengetahuan ter-

³⁴ Untuk mengenal lebih jauh tentang ungkapan –sekali-gus pengalaman— pencapaian *ma'rifat Allāh* dari beberapa tokoh. baca 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin Al-Qushairī, *Al-Risālat al-Qushairiyah* (Beirut: Dār al-Khair, tth), 311-317.

³⁵ Al-Junaid ibn Muḥammad (w. 297) salah satunya yang berpendapat demikian. Dengan tegas ia mengatakan –sebagaimana diterjemahkan dalam teks aslinya—“jika kamu melihat seseorang itu terbang di angkasa dan berjalan di atas air, sementara dia mengerjakan hal yang bertentangan dengan *sharī'at*, maka ketahuilah sesungguhnya dia adalah setan, bukan sufi”. Teks aslinya ditemukan dalam *Kāmil Sa'fūn, Subḥāna Allāh* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, tth), 13.

hadap mahluk selain-Nya, lebih-lebih memiliki kesamaan sebab pengetahuan model ini tidak bisa didekati dengan akal kemanusiaan dan tidak bersifat fisik. Implementasi ma'rifat Allāh ini adalah pengetahuan atas sifat-sifat-Nya, yang setiap orang memiliki perbedaan sesuai dengan kualitas dirinya.³⁶

Dengan menyimpulkan beberapa pandangan para sufi, Kiai Ihsan menjelaskan bahwa *ma'rifat Allāh* sebagaimana berikut:

المَعْرِفَةُ صِفَةٌ مَنْ عَرَفَ الْحَقَّ سُبْحَانَهُ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ ثُمَّ صَدَّقَ اللَّهُ تَعَالَى فِي مُعَامَلَتِهِ ثُمَّ تَنَقَّى عَنِ أَخْلَاقِهِ الرَّدِيئَةِ وَأَفَاتِهِ ثُمَّ طَالَ بِالْبَابِ وَوَقُوفُهُ وَدَامَ بِالْقَلْبِ اعْتِكَافُهُ. ³⁷

Ma'rifat adalah sifat seseorang yang mengenal dzat al-Haq (Allah) subhānahu dengan nama dan sifat-sifat-Nya. Kemudian ia dinyatakan dalam perbuatan, ia berusaha lepas dari akhlak yang rendah dan yang membahayakannya, ia berlarut-larut berada dalam pintu rahmat-Nya, dan hati selalu konsisten beriktikaf.

Dari pengertian ini, maka *ma'rifat Allāh* adalah aktifitas pengetahuan yang bersifat *bāṭin* yang dialami seseorang. Aktifitas *bāṭin* bila berjalan secara konsisten dan istiqamah akan mempengaruhi kepribadian seseorang dalam kehidupan sehari-hari agar senantiasa mengingat-Nya, setidaknya dengan meninggalkan perbuatan apapun yang akan menghalangi untuk mengingat-Nya.

Kiai Ihsan menambahkan bahwa pencapaian ma'rifat Allāh

³⁶ Muḥammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Al-Hikam al-'Aṭā'iyyah: Sharḥ wa Taḥlīl*, Juz IV (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), 133; baca juga 'Abd al-Razzāq al-Kāsani, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah* (Kairo: Dār al-'Inad, 1992), 363.

³⁷ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Tālibin*, Juz I, 401.

dapat digambarkan melalui empat bagian yang saling berkaitan; yakni pengenalan diri sendiri, pengenalan dimensi ketuhanan, pengenalan dimensi keduniaan, dan pengenalan dimensi akhirat. Pengenalan diri yang dimaksud agar seseorang mengenal diri sendiri melalui sifat kehambaan (*al-‘ubūdīyyah*), yang digambarkan sebagai makhluk hina dan selalu butuh.³⁸ Kesadaran ini mendorong seseorang untuk tidak menyombongkan diri –baik amal, ilmu dan lain-lain— apalagi menghina yang lain sebab hakekatnya diri tidak berarti apa-apa dihadapan Allah. Sementara itu, pengenalan diri kepada-Nya mendorong seseorang memahami bahwa Allah adalah dhat yang memiliki nilai sejati dan absolut baik penguasaan, keagungan hingga kepemilikan.³⁹

Dengan begitu, sikap memonopoli kekuasaan hingga kepemilikan atas apapun bertentangan dengan semangat pengenalan ini, bahkan menjadi salah satu penyebab lupa diri hingga mengantarkan dirinya sebagai makhluk yang tertipu sebab telah menjadi “penghamba” dunia. Selanjutnya, pengenalan kepada dunia dan akhirat dipahami bahwa hakekatnya seseorang hidup tidaklah kekal layaknya orang yang berkelana dan berjalan di alam raya ini.⁴⁰ Pengenalan ini mendidik untuk tidak terlalu hanyut dalam dunia hingga mengabaikan dimensi akhirat. Sekalipun terlibat dalam urusan dunia, tegas Kiai Ihsan, maka ia tidak melupakan akhirat sebagai tujuan. Itu semua tergantung bagaimana seseorang itu menata *bāṭin* melalui niat, ketika terlibat larut dalam dimensi keduniaan. Artinya, misalnya, aktifitas makan dan melaksanakan

³⁸ Ibid., 88.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

segala kebutuhan akan cukup berarti jikalau –diniati— dalam rangka modal merangkai jalan menuju akhirat (*isti'ānah a'lā t ariq al-ākhirah*).

Keterkaitan empat pengenalan itu menjadi penopang bagi upaya pencapaian ma'rifat Allāh. Hanya dengan pengenalan ini, hati yang memancarkan ma'rifat itu akan tergerak untuk menggapai cinta sejati-Nya, tegas Kiai Ihsan. Penegasan ini sesuai dengan tanda-tanda orang yang ma'rifat (*al-ārif*) sebagaimana dikutipnya dari beberapa sumber, yakni hatinya laksana kaca. Jika ia memandang dalam kaca itu, akan nampak hal *ghāib* (metafisik) yang telah diimaninya, sesuai dengan kualitas kejernihan kaca tersebut; baik yang nampak adalah Allah, alam akhirat, surga, neraka, malaikat, dan rasul-rasul-Nya.⁴¹ Maka hati adalah sarana menggapai ma'rifat, yang tidak sampai kecuali melalui jalan-jalan terjal (*al-'aqābāt*) dengan semangat keras (*mujāhadah*) dan melatih jiwa (*riyāḍah al-nafs*) agar senantiasa bersih dari anasir-anasir selain Allah. Untuk itu konsistensi dalam setiap langkah akan menjadi pertaruhan para pelaku dunia tasawuf agar kiranya bisa sampai dengan mudah ke dunia *ma'rifat Allah*.

Bila ditilik secara seksama, nampaknya mengaitkan ma'rifat Allāh dengan diskursus pengenalan diri (*ma'rifat al-nafs*), setidaknya menggambarkan corak pemikiran tasawuf Ghazalian, yang dipandang wajar sebab Kiai Ihsan adalah penafsir ulung –sekaligus penganut—pemikiran al-Ghazali hingga dikenal dengan sebagai Ghazali dari Timur.⁴²

⁴¹ Ibid., 125.

⁴² Penisbatan ini disampaikan oleh KH. Ali Mashuri Sidoarjo, yang dikutip oleh Busrol Karim. Lihat lengkapnya, Busrol Karim A. Mughni, *Syekh Ihsan Bin Dahlan Jampes Kediri* (Pengarang Siraj al-Thalibin) (Kediri: Pesantren Jampes, 2012), 88.

Senada dengan bahasan konsep pengenalan diri, Ebrahim Moosa dalam bukunya *Al-Ghazali and The Poetics of Imagination* menempatkannya sebagai bahasan tersendiri.⁴³ Menurut Moosa, konsep pengenalan diri (*self-knowledge*) merupakan model pengetahuan yang ingin dikembangkan al-Ghazali, sebagai langkah konsisten dengan ungkapan hadits “Barang siapa yang mengetahui dirinya, maka akan mengetahui Rabb-nya” (*man ‘arafa nafsahū fa qad ‘arafa rabbahū*).⁴⁴ Bahwa dengan mengenal diri, yakni tentang kelemahan diri sendiri, maka seseorang akan mengenal ragam pengetahuan yang membentang menuju kebahagiaan akhirat. Bukan hanya itu, kesimpulan Moosa mengenai konsep pengenalan sang diri yang dikembangkan al-Ghazali adalah langkah yang cukup berani sebagai *counter* teks atas narasi-narasi formalistik dalam hukum (baca: fiqih), yang dipandang kurang memiliki kepekaan pada dimensi hati nurani sosial, meskipun pada akhirnya capaian al-Ghazali mengarah pada otoritas mistis.⁴⁵

Kecenderungan Ghazalian ini, dipaparkan kembali oleh Kiai Ihsan dalam membahas *ma’rifat Allāh*, kaitannya dengan konsep rasa takut (*al-khawf*).⁴⁶ Dalam terminologi tasawuf, *khawf* adalah dari bagian *al-ahwāl*,⁴⁷ di samping ada konsep lainnya seperti

⁴³ Dalam buku ini, konsep pengenalan diri (*self knowledge*) dibahas pada bagian kesembilan dengan judul “*Technologies of the Self and Self-Knowledge*” (Teknologi Sang Diri dan Pengenalan Diri). Lihat Ebrahim Moosa, *Al-Ghazali and Poetics of Imagination* (USA: University of North Carolina Press, 2005), 237-260. Dalam edisi terjemahan Indonesia berjudul *Al-Ghazali dan Seni Imajinasi Sufistik*, terj. Abd. Kadir (Surabaya: Imtiyaz, Tth), 285-314.

⁴⁴ Perkataan ini disinyalir adalah hadits nabi Muhammad Saw., sekalipun masih diperdebatkan keshahihannya. ‘Abd Allāh al-Haddād menyebutkan hadits ini sangat ringkas, tapi memuat pesan yang padat (*jawami’ al-kalim*), sebab memuat berbagai pengetahuan *baṭin* (*al-ma’arif*) dan *zahir* (*al-‘ulum*). Lengkapnya baca ‘Abd Allāh al-Haddād, *Kitāb al-Nafāis al-‘Ulyawiyah fī al-Masāil al-Ṣūfiyyah* (TK: Dār al-Hāwī, 1993), 115-117.

⁴⁵ Moosa, *Al-Ghazali dan Seni Imajinasi Sufistik*, 289.

⁴⁶ Ihsan Jampes, *Manāhij al-Imdād*, juz II, 527-528.

⁴⁷ *Ahwāl* adalah kondisi psikis yang dialami oleh pengelana jalan menuju *ma’rifat Allāh*, setelah melakukan beberapa tahapan-tahapan menghampiri-Nya (*al-maqāmāt*). Berbeda dengan *maqāmāt*, yang dapat dicapai dengan cara *mujāhadah* (usaha keras) dalam ‘melakukan peribadatan, dan *riyāḍah* (latihan jiwa). *Ahwāl* bersarang dalam hati dan tidak langgeng, untuk mengatakan mudah hilang. Baca: Faiṣol Badīr ‘Aun, *Al-Taṣawwuf al-Islāmī: Al-Ṭarīq wa al-Rijāl* (Kairo: Jāmi’ ‘Ain Sham, 1983), 100; Al-Qushairī, *Al-Risālah al-Qushairiyah*, 57.

mahabbah (cinta), *shauq* (rindu), dan lain-lain. Terkait dengan *khawf*, Kiai Ihsan mendefinisikan sebagai berikut:

عِبَارَةٌ عَنْ تَعَلُّمِ الْقَلْبِ وَاحْتِفَارِهِ بِسَبَبِ تَوَقُّعِ مَكْرُوهٍ فِي الْإِسْتِقْبَالِ

Ungkapan tentang pembelajaran dan kerendahan diri disebabkan dugaan sesuatu yang tidak disenangi pada masa yang akan datang.

Jadi rasa takut adalah kondisi psikis yang dialami seseorang akan terjadinya sesuatu yang tidak diinginkan atau hilangnya sesuatu yang diharapkan di masa akan datang. Misalnya, bagi Muslim tercapainya kehidupan yang baik di akhirat adalah dambaan semua orang. Maka, kaitannya dengan rasa takut adalah hilangnya dambaan itu tidak terwujud kelak, sebab tidak ada orang yang benar-benar menjamin dirinya itu memperoleh kebaikan akhirat, sekalipun ia telah melakukan ibadah dengan sebaik-baiknya. Karenanya, rasa takut, tegas Kiai Ihsan, menjadi modal tersendiri dalam rangka penggapaian *ma'rifat Allāh*, sebab dengan begitu orang akan terdorong untuk senantiasa menghampiri-Nya secara totalistik sehingga selalu sadar bahwa Dia-lah yang sebenarnya menjadi penentu mutlak arah ke mana kehidupan akhirat kelak itu berlabuh.

Di tempat yang berbeda, hubungan rasa takut dengan konsep pengenalan diri —sebagai siklus pencapaian *ma'rifat Allāh* – cukup dekat, bahkan ditegaskan Kiai Ihsan bahwa “orang yang paling takut kepada Tuhannya, hakekatnya dia yang paling kenal dirinya dan Tuhannya (*akhwaf al-nās a'rafuhum binafsihī wa birabbihī*).⁴⁸ Untuk itu, *ma'rifat Allāh* akan berpengaruh pada munculnya rasa takut seh-

⁴⁸ Ihsān Jampēs, *Manāhij al-Imdād*, Juz II, 528.

ingga mampu mengetuk hati pelaku jalan taawuf. Ketika hati terketuk, maka badan, anggota tubuh hingga sifat diri bergerak sesuai dengan prinsip yang diharapkan; yakni badan akan merasa kecil, sedih dan menangis. Anggota tubuh akan tergerak untuk menjauh dari ragam kemaksiatan dan senantiasa menumbuhkan ketaatan bagi kebaikan masa depan, dan sifat-sifat itu akan bergerak untuk membuang sejauh mungkin semua tuntutan yang bersifat fisik.

Dari rasa takut kemudian berdampak pada munculnya sikap *murāqabah*⁴⁹ (merasa dimonitor), *muḥāsabah*⁵⁰ (intropeksi diri), *mujāhadah*⁵¹ (bersungguh-sungguh), dan *Tafakkur*⁵² (berfikir), yang semuanya adalah juga bagian dari kesatuan langkah (*al-maqāmāt*) dalam mencapai *maʿrifat Allāh*. Yang pasti, rasa takut dan konsep pengenalan diri dalam terminologi Kiai Ihsan — sebagaimana mengikuti nalar berpikir al-Ghazali—adalah jalan terjal dalam mencapai *maʿrifat Allah*. Jadi, tegas Kiai Ihsan, kekuatan rasa takut setidaknya tergantung pada kekuatan pengetahuan kepada Allah, baik keagungan-Nya (*jalāl Allāh*), sifat-sifat-Nya (*sifāt Allāh*) hingga perbuatan-perbuatan-Nya (*afʿāl Allāh*), termasuk dalam konteks ini bergantung pada kekuatan proses pengenalan diri sendiri.

Oleh sebab itu, rasa takut itu cukup penting dalam rangka penggapaian *maʿrifat Allāh*, sekalipun perlu betul-betul terwujud dalam jiwa. Kiai Ihsan mengingatkan, dengan mengutip Ḥatim al-ʿAṣam RA,

⁴⁹ Murāqabah adalah melihat, mengawasi, mengontrol, dan menyadari adanya kontrol pihak lain. Kaitannya dengan tasawuf adalah kesadaran diri untuk berbuat secara tulus dan meyakini bahwa Allah SWT. adalah dzat yang senantiasa menyaksikan dan mengawasinya. Baca Fathullah Gulen, *Kunci-kunci Rahasia Sufi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2001), 101-105.; Al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyah*, 189-192.

⁵⁰ *Muḥāsabah* adalah sikap untuk selalu intropeksi diri dengan menghitung seluruh aktifitas diri setiap saat.

⁵¹ *Mujāhadah* adalah penegasan diri untuk bersungguh-sungguh dalam membersihkan jiwa. Tentang ini, baca ʿAbd al-Karīm, *Risālah al-Qushairiyah*, 97-101.

⁵² Tafakkur secara harfiah diartikan memikirkan sesuatu yang mendalam, sistematis, dan terperinci. Kaitannya dengan tasawuf, tafakkur ditempatkan sebagai cahaya hati dan makanan bagi ruh, yang dengannya diharapkan pelakunya mampu membedakan kebaikan dan kejahatan. Lihat Gulen, *Kunci-kunci Rahasia Sufi*, 34-38.

Janganlah tertipu dengan tempat yang baik, tidak ada tempat lebih baik dari Surga, sementara nabi Adam AS mengalami apa yang dialaminya di surga. Janganlah tertipu dengan orang yang banyak ibadah, sementara Iblis cukup lama beribadah, tapi dia mengalami apa yang dialaminya. Jangan tertipu dengan banyaknya ilmu, sebab Bal'am cukup baik menyebut nama Allah, tapi lihatlah apa yang dialaminya. Jangan tertipu melihat orang-orang yang soleh, sebab tidak ada orang yang lebih besar kedudukan dari Nabi al-Muṣṭafa (yang terpilih), sementara tidak sedikit beberapa kerabatnya tidak mengambil manfaat dengan bertemu Nabi.⁵³

Kutipan ini setidaknya menunjukkan bahwa rasa takut yang dimaksudkan sebagai penopang bagi penggapaian *ma'rifat Allāh* adalah rasa takut yang sebenar-benarnya; yakni rasa takut yang mendorong seluruh anggota tubuh bergerak menghampiri Allah dengan ragam peribadatan dan menghindari dari segala bentuk kemaksiatan baik yang bersinggungan langsung dengan-Nya (*vertical*) maupun dengan makhluk-Nya (*horizontal*). Sekalipun begitu, olah jiwa itu juga penting untuk senantiasa mengharap ridha dan rahmat-Nya, sesuai dengan pengenalan diri seseorang yang tidak ada artinya dihadapan Allah, alih-alih memaksakan kehendak akibat “congkak” untuk merasa berhak memperoleh kebenaran hakiki dan kebaikan akhirat (*ma'rifat Allāh*), setelah beribadah berlama-lama.

5. Tawakkal; Usaha dan Kepasrahan

Tawakkal sebagai salah satu tahapan laku tasawuf berkaitan dengan usaha (*al-kasb*) yang dilakukan seseorang di satu sisi dan

⁵³ Kutipan ini selengkapnya bisa dilihat Ihsān Jampēs, *Manāhij al-Imdād*, Juz II, 530. Kutipan ini juga dapat ditemukan di al-Ghazali, *Kashf wa Al-Tabyīn fī Ghurūr al-Khalq Ajma'īn* (Indonesia: Al-Haramain, Tth).

sikap pasrah atas keberhasilan —atau tidak usaha itu— kepada Allah SWT. di sisi yang berbeda. Menurut Kiai Ihsan, tawakkal lebih dimaknai sebagai:

إِعْتِمَادُ الْقَلْبِ عَلَى اللَّهِ وَحْدَهُ ثِقَةً يَبْوَغِدُهُ وَاعْتِمَادًا عَلَى كَمَالِ كَرَمِهِ وَرَحْمَتِهِ وَهُوَ
مَنْزِلٌ مُنِيفٌ مِنْ مَنَازِلِ الدِّينِ وَمَقَامٌ شَرِيفٌ مِنْ مَقَامَاتِ الْمُؤَقِّنِينَ، بَلْ هُوَ مِنْ
مَعَالِي دَرَجَاتِ الْمُفْرِّقِينَ.⁵⁴

Bergantungnya hati hanya kepada Allah sebagai bentuk kepercayaan atas janji-Nya, sekaligus bergantung atas kesempurnaan kemulyaan dan rahmat-Nya. Tawakkal adalah salah satu kedudukan yang luhur dari beberapa kedudukan agama dan salah satu maqām yang mulia dari beberapa maqām orang-orang yang yakin. Bahkan, tawakkal termasuk dari derajat yang luhur bagi mereka yang dekat (dengan-Nya).

Untuk itu, dalam konteks rizki, misalnya, tawakkal berkaitan dengan usaha mencari rizki dengan bekerja apapun yang bisa menghasilkannya sembari memberikan titik kepasrahan total kepada Allah atas keberhasilan atau tidaknya.

Dalam memaknai tawakkal dalam konteks kehidupan nyata terdapat beragam cara pandang dan implementasinya, bergantung pada kadar keimanan yang dimiliki seseorang sekaligus totalitasnya dalam mempraktikkan sikap tawakkal dalam kehidupan nyata. Bila ditilik secara mendalam usaha mencari rizki – misalnya dalam persoalan rizki— adalah sebuah langkah yang bersifat manusiawi, tapi usaha itu dalam rangka menegaskan hukum kausalitas bahwa

⁵⁴ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz II. 77.

rizki tidak datang dengan sendirinya, melainkan perlu diusahakan dengan bekerja, sekalipun dalam kenyataannya usaha itu tidak berbanding lurus dengan rizki yang dihasilkan, apalagi bila dikaitkan dengan ketenangan dalam hidup. Jadi, sikap tawakkal adalah manifestasi dari percaya bahwa rizki itu benar-benar diatur oleh Allah, sekecil apapun makhluk-Nya, sebagai implementasi dari keimanan seseorang.

Dengan mengutip dari beberapa sumber, Kiai Ihsan pada akhirnya memahami bahwa hakekat tawakkal dalam persoalan rizki secara garis besar bergantung pada pelakunya yang dibedakan dalam dua golongan besar, yakni kelompok khusus (*ahl al-khuṣūs*) dan kelompok umum (*ahl al-‘awām*). Bagi kelompok khusus totalitas bertawakkal dibuktikan dengan usaha memotong secara menyeluruh semua penyebab apapun berkaitan dengan datangnya rizki atau dalam bingkai hukum kausalitas, dengan dasar kepercayaan total bahwa hanya Allah semata yang senantiasa memberikan rizki. Sementara bagi kelompok umum, tawakkal diwujudkan dengan keharusan pelakunya terlibat dalam hukum kausalitas (*al-tasabub*). Kategori ini, secara tekstual dipahami Kiai Ihsan dari berbagai sumber, baik al-Qur'an maupun Hadith, bahkan untuk memperkuat pemahamannya, Kiai Ihsan menukil dari perkataan para sahabat dan beberapa ulama terkemuka dalam bidangnya, khususnya bidang tasawuf.

Misalnya, mengutip pandangan Kiai Ihsan, fakta yang tidak dapat dipungkiri sebagian orang bertawakkal secara totalistik kepada Allah sehingga selalu berpasrah kepada-Nya dengan kurang respek terhadap hukum kausalitas karena memang dalam firman Allah Surat al-Dhāriyāt [51]:22 di sebutkan:

*Di langit terdapat rizki dan apa yang dijanjikan kepadamu semua.*⁵⁵

Untuk mempertegas pemahaman ini, Kiai Ihsan mengutip cerita yang dialami sebagian ulama' sufi sebagaimana berikut:

Suatu ketika ada seorang sufi yang hidup dalam kemiskinan. Lantas istrinya mendorong ia untuk keluar agar mencari rizki yang diinginkan. Kondisi ini menyebabkan ia tertidur dalam kesusahan hingga bermimpi mendengar ucapan “pergilah kesalah-satu tempat dan carilah di sana!, niscaya kamu akan menemukan dua kotak yang berisi dirham dan dinar”. Tanpa berpikir panjang, akhirnya dia pergi setelah berbicara dengan istrinya, dan kemudian kembali dengan tangan kosong karena teringat firman Allah dalam surat al-Dhāriyāt [51]; 21. Lantas sang sufi bermimpi kembali sampai tiga kali dan menceritakan kembali istrinya.

Setelah bermimpi berkali-kali, istrinya kemudian bercerita kepada tetangganya tentang mimpi itu. Tanpa berpikir panjang, suami tetangga itu, akhirnya menggali, ternyata yang ditemukan benar-benar dua kotak. Hanya saja, isinya adalah ular dan kala jengking. Dengan nada kesal dua kotak itu kemudian dilempar ke rumah sang sufi itu tengah malam. Dengan seijin Allah, ketika istri sang sufi menghampiri kotak yang dilempar di ruang lotengnya, ternyata benar-benar penuh dengan dirham dan dinar, bukan ular dan kalajengking sebagaimana dialami oleh tetangganya. Dengan kaget, istri bercerita kepada suaminya, dan suami —yang juga sufi itu— langsung teringat firman Allah surat al-Dhāriyāt [51]; 21.

⁵⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 521.

Dua kutipan di atas, baik firman Allah maupun cerita sufistik, menggambarkan bahwa rizki itu terkadang memang murni dari kuasa Allah, tanpa dominasi nalar kausalitas. Artinya, tanpa terlibat dalam bekerja secara total dalam rangka mencari rizki, memang sebagian orang diberi rizki oleh Allah. Hal ini terjadi, akibat tingkat kesalehan serta tawakkalnya yang kuat menempatkan kuasa-Nya sebagai satu-satu pemberi rizki. Cukup beralasan, jika kemudian Kiai Ihsan menyebutkan beberapa do'a yang dimungkinkan mampu memberikan jalan bagi datangnya rizki, misalnya dengan memperbanyak bacaan *hawqalā*⁵⁶ dan *istighfār*, atau membaca surat al-Wāqī'ah setiap hari, dan lain-lain.⁵⁷

Di sisi yang berbeda, kaitannya dengan usaha atau bekerja dalam persoalan rizki, Kiai Ihsan juga mengutip hadits Nabi yang berbunyi:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَوْ أَنَّكُمْ تَتَوَكَّلُونَ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وَتُرْوَحُ بِطَانًا

*Diriwayatkan dari ‘Umar ibn Khattāb RA. Dari Nabi Saw. berkata: jika kamu semua bertawakkal kepada Allah dengan tawakkal yang sesungguhnya, niscaya Allah memberikan rizki kepadamu sebagaimana Allah memberikan rizki kepada burung, yang berangkat pagi hari dalam keadaan lapar dan pulang sore hari dalam keadaan kenyang.*⁵⁸

Hadith ini dipahami bahwa rizki tidaklah diperoleh dengan santai (*al-tabaṭṭāl*), melainkan dengan usaha keras melalui ket-

⁵⁶ *Hawqalā* lengkapnya adalah bacaan لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

⁵⁷ Kaitannya dengan ini selengkapnya bisa lihat Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz II, 68.

⁵⁸ *Ibid.*, 87.

erlibatan larut dalam sebab-musabbab kehadirannya. Dengan mengutip Imam Ahmad, Kiai Ihsan mengatakan bahwa hadith ini menunjukkan pada pentingnya usaha dalam mencari rizki, bukan diam sebagaimana perumpamaan burung yang setiap hari berusaha mencari rizki, ternyata juga hidup. Hanya saja, bergantung pada kekuatan dan usaha ini dipandang menegasikan sikap tawakkal, jika tidak mengatakan bertentangan.

Berdasarkan penjelasan tersebut, kaitannya dengan tawakkal kepada Allah dan perlunya usaha (bekerja) dalam persoalan rizki, dan lain-lain, maka tidak salah dalam praktik kehidupan muncul beragam model manusia yang merespon makna dan pentingnya bersikap tawakkal dalam hidup. Di satu pihak, sebagian memang memasrahkan total dalam kehidupan dengan bertawakkal kepada Allah, dipihak yang berbeda sebagian mengambil langkah jalan tengah; yakni dengan tetap berusaha keras bekerja, tapi pada *ending*-nya pelaku meyakini bahwa sukses atau gagalnya sesuatu ada dalam kuasa Allah.

Namun, untuk memperkuat pemahamannya tentang tawakkal Kiai Ihsan menyitir syair yang berbunyi:

وَلَوْ كَانَتْ الْأَرْزَاقُ تُجْرِي عَلَى الْحِجَا * هَلَكُنْ إِذَنْ مِنْ جَهْلِهِنَّ الْبَهَائِمُ

Seandainya rizki-rizki mengalir hanya kepada yang berakal, niscaya semua hewan peliharaan itu akan mati, akibat kebodohnya.⁵⁹

Sya'ir ini nampaknya menjelaskan bahwa rizki memang tidak melulu mengandalkan rasionalitas, misalnya kepandaian seseorang.

⁵⁹ Ibid., 113.

Artinya, hukum kausalitas dalam persoalan rizki adalah dalam rangka usaha, bukan menentukannya sebab tidak sedikit orang yang pandai secara rasional itu miskin dan tidak sedikit orang itu bodoh serta tidak memiliki prestasi akademik yang tinggi, tapi nyatanya dalam persoalan rizki dia tergolong kaya raya.⁶⁰

Jadi, orang yang memiliki pengetahuan untuk bekerja, maka setidaknya tidak sah baginya diam (tidak berusaha) dengan alasan bertawakkal, sebab hal ini menggambarkan penyakit bingung menimpa dirinya. Oleh sebab itu, tegas Kiai Ihsan,⁶¹ yang harus dilakukan agar tawakkalnya itu sah adalah; tidak memutus mata rantai hukum kausalitasnya, tidak memutus hubungan dengan orang lain, dan pasrah total kepada Allah, bukan santai berharap uluran dari yang lain.⁶²

Hanya saja, menurut Kiai Ihsan, kita diajak untuk tidak mencela semua orang sesuai dengan profesinya, termasuk mereka yang total tawakkal kepada Allah dan senantiasa meningkatkan peribatan secara total sepanjang hari. Alasannya, karena memang Nabi Muhammad Saw. diutus kepada orang yang berbeda-beda, yakni pedagang, pekerja hingga orang yang duduk saja. Nabi, tidak memaksakan mereka lepas dari pekerjaannya, bahkan menganjurkan agar berinfak kepada para peminta-minta. Yang pasti, atas dasar keyakinan serta keimanan itulah pastinya orang hidup di dunia sesuai dengan kapasitasnya masing-masing, bukan dalam rangka menghina yang lain.

⁶⁰ Realitas ini juga digambarkan dalam syi'r Arab berbunyi:

كم عاقل أعبت مذهبه * كم جاهل جاهل تلقاه مرزوقا

(Banyak orang pintar harus lelah mencari jalan * banyak orang bodoh ditemukan kaya raya)

⁶¹ Ibid.

⁶² Menurut Amin Syukur, selaku penguji utama, terdapat tiga hal perlu diperhatikan bagi mereka yang berproses tawakal, yakni *tasfīm*, *tawakkul* dan *tafwīd*. Hasil diskusi dirumahnya, tanggal 6 September 2014.

6. Ikhlas; Ketulusan Berperilaku

Ikhlas secara bahasa dari kata *akhlāṣa - yukhliṣu - ikhlāṣan*, yang berarti memurnikan atau ketulusan hati.⁶³ Sementara dalam istilah tasawuf dimaknai ketulusan orang dalam berperilaku, khususnya berkaitan dengan Allah SWT. atau karena yang lain. Oleh karenanya, keberadaan ikhlas juga menjadi penting dalam peningkatan tahapan *maqāmāt* dalam bertasawuf, setidaknya melatih diri untuk senantiasa menjadikan Allah sebagai sumber tujuan bukan yang lain (*al-aghyār*). Tegasnya, menurut Kiai Ihsan, ikhlas didefinisikan sebagai berikut:

تَصْفِيَةُ الْفِعْلِ عَنْ مَلَا حَظَةِ الْخُلُوقِ بِأَنَّ لَا يَلْتَفِتَ إِلَى مَدْحِهِمْ وَذَمِّهِمْ وَمَا فِي
أَيْدِيهِمْ. ⁶⁴

Membersihkan perbuatan dari perhatian orang lain, dengan tidak tertarik pujian, celaan dan apapun yang dimilikinya.

Berdasarkan pemahaman ini, maka ikhlas berorientasi pada satu titik ideal, yakni menjadikan Allah sebagai tujuan. Artinya, peran apapun yang dilakukan seseorang tidak cukup hanya dipandang baik sebatas secara inderawi, tapi perlu pertimbangan niat atau olah batin kaitannya kualitas makna terdalam dari peran itu, yakni benarkah peran itu hanya karena Allah atau karena yang lain (*riya*), misalnya pujian dari orang lain atau takut celaannya. Dengan begitu, ikhlas dalam konteks tauhid berlawanan dengan *tashrīk* (menyekutukan), sehingga orang yang melakukan perbuatan karena manusia –bukan karena Allah semata— atau dikenal dengan sebutan *riyā'*,

⁶³ Ragam maknanya dapat dilihat di Ahmad Wason Munawir, *Al-Munawir; Kamus Arab Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 359-360.

⁶⁴ Ihsan Jampes, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz II, 359.

termasuk kategori sebagai tindakan penyekutuan, setidaknya penyekutuan secara samar (*al ishrāk al-khāfi*).

Cukup banyak landasan normatif yang mengajarkan seseorang agar berlaku ikhlas dalam kehidupan baik dari al-Qur'an, hadith Nabi hingga perkataan ulama.⁶⁵ Salah satunya, Kiai Ihsan mengutip perkataan nabi Muhammad Saw. melalui hadith Qudthinya yang berbunyi:

الإِخْلَاصُ سِرٌّ مِنْ سِرِّي إِسْتَوْدَعْتُهُ مَنْ أَحْبَبْتُ مِنْ عِبَادِهِ

Ikhlas adalah salah satu rahasia dari rahasia-Ku, yang Aku simpan kepada hamba-hambaKu yang Aku cintai.

Berdasarkan hadith ini, nampaknya posisi ikhlas cukup rahasia, yang tidak bisa dilihat secara kasat mata sebagaimana tersirat dalam kata *sir* (rahasia). Artinya, perilaku ikhlas adalah hubungan sangat spesial yang dilakukan oleh seorang hamba dengan Allah sebagai Tuhannya, sehingga tidak ada seorangpun yang mampu melihat sejauh mana kualitas keikhlasan itu dapat dinilai, kecuali dirinya dan Allah. Oleh karenanya, hubungan spesial ini sekaligus menjadi petanda pada kualitas cinta seseorang kepada yang dicintai, yakni Allah. Semakin tinggi kualitas keikhlasan itu tertancap dalam kehidupan seseorang, maka menandakan kecintaannya kepada Allah cukup tinggi sehingga dalam berbuat tidak ada orientasi apapun, kecuali kepada-Nya, termasuk orientasi pahala sebagaimana diharapkan semua orang dalam setiap melakukan peribadatan; dari sholat, haji, zakat, dan lain-lain.

Karenanya, keikhlasan itu bertingkat sesuai dengan kadar keimanan seseorang. Kaitannya dengan tingkatan ini, Kiai Ih-

⁶⁵ Untuk mengenal lebih banyak landasan keutamaan ikhlas dalam hidup, khususnya bagi kalangan pelaku jalan tasawuf, baca Ibid. 359-360.

san membaginya menjadi tiga; yakni ‘*ulyā*, *wuṣṭā*, dan *dunyā*. Ulya diartikan berbuat atau beribadah apapun semata-mata karena mengikuti perintah Allah, sekaligus sebagai manifestasi meneguhkan hak-hak *ubūdiyyah* kepada-Nya. *Wuṣṭā* adalah berbuat dengan harapan pahala diakhirat kelak, dan *Dunyā* adalah berbuat dengan berharap kemulyaan dunia dan selamat dari bencana-bencana di dalamnya.⁶⁶

Dengan begitu, maka ikhlas dalam bahasannya selalu mengiringi pembahasan mengenai niat sebagaimana menjadi prasyarat dalam setiap ibadah. Hubungan ikhlas dengan niat ini yang kemudian dapat memastikan setiap amal –baik ibadah maupun tidak— itu memperoleh maknanya; yakni dipandang memperoleh pahala. Tapi, jika niat itu salah atau dipengaruhi adanya unsur *riyā’*, maka ibadah yang dilakukan akan bernilai buruk, untuk tidak mengatakan tidak bermanfaat, sekalipun secara kuantitas peribadatan yang dilakukan cukup banyak.⁶⁷ Misalnya, makan dan minum –sekalipun bukan ibadah— jika pelakunya berniat sebagai sarana agar kuat dalam melaksanakan ibadah dan ketaatan, maka makan dan minum itu tergolong sebagai ibadah. Begitu juga sebaliknya, jika membaca al-Qur’an sebagai ibadah, tapi pembacanya tidak ada niat yang baik melainkan ada unsur pendorong selain Allah, maka membaca al-Qur’an model ini tidak akan berarti apa-apa, bahkan menjadi ancaman siksa bagi pelakunya karena memang Islam mengajarkan perlunya keselarasan antara dimensi *ẓāhir* dan *bā’in*, yakni keselarasan antara perilaku dan hati.

Di tempat yang berbeda, *riyā’* sering kali dilawankan dengan perilaku ikhlas sebab *riyā’* sama artinya dengan menyamakan

⁶⁶ Ibid. 359.

⁶⁷ Ibid, 368.

—setidaknya pelibatan— unsur lain dengan Allah dalam setiap perbuatan atau ibadah. Karenanya, *riyā'* itu dikategorikan sebagai syirik samar (*al-shirk al-khāfi*), sekalipun dosanya tidak sama dengan syirik besar seperti menyembah kepada selain Allah. Hanya, saja perilaku syirik ini menjadi penyakit hati sebab bukan hanya merusak kuatitas peribadatan dan amal, tapi sekaligus juga menumbuhkan sikap munafik dalam dirinya sendiri termasuk kepada orang lain. Karenanya, mayoritas ulama, tegas Kiai Ihsan, mengharamkan perilaku *riyā'* dengan mempertimbangkan *mafsadah* yang dimunculkan, khususnya dalam persoalan ibadah.⁶⁸ Mengutip perkataan ahli hikmah, Kiai Ihsan mengatakan tentang bahaya *riyā'*, yang artinya sebagaimana berikut:

*Perumpamaan pelaku riyā' —dan mencari popularitas— layaknya orang mengisi kantongnya dengan krikil. Kemudian dia masuk ke sebuah pasar dan membeli dengan menggunakan apa yang ada di kantong itu. Ketika membuka kantongnya di depan penjual, ternyata berisi krikil sehingga menyebabkan penjual itu marah-marah dan memukul wajahnya.*⁶⁹

Gambaran ini cukup nampak bagi orang yang selalu *riyā'*—tidak ikhlas—dalam ber-ibadah. Peribadatan yang dilakukan, yang semestinya dilakukan dengan wajar sesuai dengan pra-syarat dan rukunnya, akan dibalas oleh Allah sesuai dengan kadar kualitasnya, ternyata tidak bermakna apa-apa akibat ulah pelakunya yang hanya mencari popularitas semata di hadapan orang lain.

Untuk itu, perilaku ikhlas —sekali lagi—menjadi penting dalam

⁶⁸ Ihsān Jampēs, *Manāhij al-Imdād*, Juz II, 152.

⁶⁹ Ibid.

menegaskan peribadatan yang dilakukan seseorang, sekaligus kualitasnya. Ikhlas berkaitan dengan faktor pendorong peribadatan itu dilakukan sehingga cukup tepat bila kemudian ikhlas dipandang rahasia dari beberapa rahasia Tuhan yang dititipkan kepada hamba-Nya terkasih (*al-maḥbūb*).

Dari sudut pendorong (*al-bawā'ith*) dalam setiap ibadah dan perbuatan, Kiai Ihsan, menyebutkan beberapa kategori, yaitu *rūḥ ānīyyah* (yang disebut dengan Ikhlas), *shaiṭānīyyah* (yang disebut dengan *riyā'*), dan yang tersusun dari keduanya. Untuk yang disebutkan terakhir terbagi menjadi tiga macam. Pertama, bila unsur *rūḥānīyyah* lebih dominan, maka termasuk potret perilaku orang-orang ikhlas (*al-mukhlisīn*) sebagaimana muncul dari orang yang hanya melakukan apapun –termasuk ibadah—semata-mata karena cinta kepada Allah atau mendambakan kehidupan akhirat itu baik serta tidak ada unsur keduniaan yang diharapkan, kecuali sebagai kebutuhan. Orientasinya dalam berbuat, lebih-lebih beribadah selalu menjadikan Allah sebagai manifestasinya bukan yang lain. Karenanya, dalam konteks ini minum dan makan –sebagaimana telah disebutkan—akan menjadi ibadah bilamana pelakunya berniat menjadikan aktifitas itu sebagai sarana agar kuat beribadah, bukan karena syahwat makanan dan minuman. Dari sini, maka yang muncul hasrat makan dan minum didasarkan pada kebutuhan (*al-ḍarūrat al-maṭlūbah*), bukan keinginan.

Kedua, bila yang lebih dominan adalah unsur *shaiṭānīyyah*, maka tipikal ini disebut dengan orang yang *riyā'* (*murāī*), sebagaimana orang yang dalam hatinya –ketika berbuat sesuatu atau beribadah—selalu terbersit keinginan mengikuti hawa nafsu dan nilai-nilai keduniaan, bahkan tidak ada sedikitpun kecintaan kepada Allah

bersarang dalam hatinya. Karena itu, dipastikan –kecuali sedikit— ibadah yang dilakukan dari puasa, sholat, dan lain-lain, bila tertanam sikap *riyā'* akan tidak memberikan nilai yang diharapkan.

Sementara ketiga, bila unsur *rūḥānīyyah* dan unsur *shaiṭaniyyah* memiliki persamaan, bahkan saling berlawanan dan terjadi tarik-menarik, maka ibadah yang dilakukan tidak berdampak apa-apa, kecuali bila kemudian satu dari dua unsur itu mulai mendominasi. Pastinya, ditegaskan kembali oleh Kiai Ihsan, kaitannya dengan pahala, selalu dikaitkan dengan keikhlasan pelakunya, bukan pada kuantitas peribadatnya.⁷⁰

Dari semua paparan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa perilaku ikhlas kaitannya dengan praktik-praktik tasawuf mengantarkan pelakunya untuk selalu mewaspadaikan bisikan apapun yang ada dalam hati, setidaknya agar selalu ingat bahwa orientasi setiap amal dan ibadah harus selalu menjadikan Allah sebagai sumber energi sebab Dialah hakekat semua energi ini, yang lain adalah palsu. Pasalnya, keberadaan yang lain sama halnya ketidak-adaannya (*wujūdūhū kadamiḥī*). Kalaupun ada, hanya bersifat *majāzī* (metafor), dan hakekat yang ada adalah Allah, tegas Kiai Ihsan.⁷¹ Maka dengan berorientasi kepada sumber kebenaran hakiki (Allah), orang yang beribadah akan tidak mudah dipengaruhi oleh sesuatu apapun yang ada disekitarnya, sehingga mampu menumbuhkan konsistensi beribadah.

7. Antara *Khawf* dan *Rajā'*

Kata *khawf* dan *rajā'* adalah dua kombinasi kata, yang dalam praktik ber-tasawuf saling berkaitan manifestasinya, yakni sebagai pendor-

⁷⁰ Ihsan Jampēs, *Sirāj al-Talībīn*, Juz II, 366.

⁷¹ Ihsan Jampēs, *Manāḥij al-Imdād*, Juz II, 164.

ong dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT. *Khawf* secara kebahasaan diartikan sebagai rasa takut, dan *rajā'* diartikan sebagai harapan. Takut dalam konteks bertasawuf adalah berkaitan dengan dosa yang dilakukan, sementara harapan diartikan sebagai impian yang diinginkan oleh pelakunya agar senantiasa mendapat ridha-Nya. Karenanya, *khawf* dan *rajā'* menjadi penting dalam praktik tasawuf sebab mendorong pelakunya sadar diri atas dosa yang dilakukan, sehingga memunculkan gerak positif dalam menggapai jalan menuju *ma'rifat Allāh*. Itu artinya *khawf*, tegas Kiai Ihsān, adalah salah satu *maqām* yang mengantarkan keyakinan bagi pelakunya, bahkan ia merupakan salah satu pintu besar dari beberapa pintu keimanan (*bāb 'adhīm min abwāb al-īmān*).⁷²

Argumentasi keutamaan *khawf*, setidaknya dapat dilihat secara normatif, sekaligus melalui renungan serta mengambil keteladanan dari alam. Sementara secara normatif dapat ditemukan dalam al-Qur'an, sekaligus hadith Nabi Muhammad SAW. Bila direnungkan, lanjut Kiai Ihsan, bahwa keutamaan sesuatu bergantung sejauh mana perannya dapat mengantarkan pelakunya pada kebahagiaan Abadi, yakni *ma'rifat Allāh*.

Oleh karenanya, sebagai langkah awal bertemu dengan-Nya, maka perlu dimulai dengan kecintaan-Nya, mengenal-Nya hingga selalu ingat atas segala kenikmatan yang diberikan-Nya. Upaya ini tidak akan berhasil, kecuali bila ditopang dengan melepas seluruh aktifitas duniawi yang dipandang mampu melupakan Allah dan menekan hawa nafsu agar tidak semakin liar, jauh dari keridhaan-Nya.⁷³ Jadi, dalam rangka menghampiri Allah, pengekan unsur-

⁷² Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz II, 227.

⁷³ Ibid.

unsur selain diri-Nya (*al-aghyār*) adalah salah satu kunci yang harus diperhatikan sebab bagaimana mungkin dekat dengan Allah, sementara dirinya larut dalam dimensi keduniaan.

Dengan pemahaman seperti itu, maka posisi *khawf* berperan sebagai proses pembakaran diri agar tidak larut dalam kesenangan dunia. Kiai Ihsan menegaskan kembali tentang peran *khawf* (rasa takut) sebagai berikut:

فَالْخَوْفُ هُوَ النَّارُ الْمُحْرِقَةُ لِلشَّهَوَاتِ وَالْمُزِيلُ لِأَثَارِ آفَتِهَا فَإِذَا فَضِيلَتُهُ بِقَدْرِ مَا يُحْرِقُ
مِنَ الشَّهْوَةِ.⁷⁴

Maka *khawf* adalah –laksana—api yang membakar beberapa kesenangan dunia (*al-shahawāt*), sekaligus menghilangkan efek negatif yang ditimbulkannya. Oleh karenanya, keutamaan *khawf* tergantung sejauh mana perannya dalam membakar kesenangan dunia.

Penegasan Kiai Ihsan, bila dipahami menunjukkan bahwa rasa takut akan mampu membakar beberapa kesenangan keduniaan yang ada pada diri seseorang. Dengan rasa takut orang akan memiliki kesadaran untuk tidak larut dalam keduniaan, yang mengakibatkan dirinya lupa atas peran yang mesti dilakukan dalam rangka penegasan dirinya sebagai hamba (*‘ubūdīyyah*) dan peneguhan Allah sebagai Tuhan semesta alam (*rubūbīyyah*). Dengan begitu, ditambahkan oleh Kiai Ihsan, derajat keutamaan *khawf* bergantung pada kekuatannya dalam membakar kesenangan yang dimaksud.

Sementara itu, argumentasi normatif tentang keutamaan *khawf*, baik al-Qur’an maupun hadith Nabi, cukup banyak. Sebut saja di antaranya,

⁷⁴ Ibid.

mengutip Kiai Ihsan, adalah surat al-Fāṭir [35]; 28:

وَمِنَ النَّاسِ وَالذَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ
إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ

Sesungguhnya yang hanya takut kepada Allah –diantara hamba-hamba-Nya— hanyalah ulama’. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.⁷⁵

Penyifatan ulama’ dengan ilmu disebabkan karena hanya ulama yang benar-benar *khashyah* (takut) kepada Allah SWT. dan *khashyat* sendiri bagian dari tahapan *khawf*. Maka setiap apapun yang menggambarkan tentang keutamaan ilmu, hakekatnya juga menggambarkan tentang keutamaan rasa takut (*khawf*). Karena, memang rasa takut muncul disebabkan adanya ilmu dari pelakunya.⁷⁶ Ketika orang itu tersadarkan, bahwa apa yang dilakukannya tentang keburukan di dunia ini pasti memiliki dampak negatif bagi dirinya, baik di dunia maupun di akhirat, maka niscaya rasa takut ini yang kemudian mendorongnya kembali pada hal-hal yang diridhai Allah.

Berbeda dengan *khawf* adalah harapan (*rajā’*), yang diartikan sebagai kuatnya harapan pada masa yang akan datang. Setiap Muslim akan selalu mendambakan kebaikan di kemudian hari dengan peribadatan yang dilakukan. Harapan ini muncul disebabkan tidak ada jaminan dari siapapun, bahwa setiap orang yang beribadah pasti diterima sehingga harapan adalah satu-satunya langkah agar

⁷⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 437.

⁷⁶ *Ibid.*, 228.

konsistensi beribadah itu tetap terjaga. Secara normatif, landasan mengenai *rajā'* dapat ditemukan dalam surat al-Zumar [39]:9:

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ

(Apakah kamu orang musyrik yang lebih beruntung) ataukah orang yang beribadah pada waktu malam dengan sujud dan berdiri, karena takut (azab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhannya.⁷⁷

Ayat ini, menurut Kiai Ihsan, berbicara tentang sifat orang yang beriman, dimana harapan menjadi hal yang harus tertanam dalam dirinya. Harapan bagi orang yang beriman meniscayakan bahwa Allah adalah Maha Pengasih, sehingga ia mengharapkan selalu kehadiran-Nya, dengan tetap konsisten mengerjakan apa yang diperintahkan dan konsisten menjauhi apa yang dilarang-Nya. Akan tetapi, Kiai Ihsan mengingatkan, harapan itu posisinya harus lebih rendah daripada rasa takut. Pasalnya, jika harapan yang lebih dominan, maka hati akan rusak sebab seseorang yang selalu mengharap kasih sayang dan ridha Allah, sementara dirinya tidak ada upaya konsistensi untuk meninggalkan segala bentuk kemaksiatan. Berbeda dengan rasa takut, yang dengannya manusia akan terdorong kuat dalam rangka tetap konsisten dalam jalan-Nya sebab takut siksaan kelak terjadi akibat kemaksiatan atau amal perbuatan yang tidak diterima di sisi-Nya. Dengan rasa takut, kemaksiatan yang dilakukan akan menjadi pemantik untuk senantiasa mengingat siksaan-Nya hingga mendorong untuk selalu bertaubat setiap saat.

Maka hubungan *khawf* dan *rajā'* dalam konteks praktik tasawuf –dan dalam kehidupan sehari-hari— cukup dekat bahkan saling

⁷⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 459.

menyempurnakan. Hubungan keduanya digambarkan oleh Kiai Ihsan sebagai berikut:

فَالرَّجَاءُ بِمَنْزِلَةِ أَحَدِ جَنَاحِي الطَّائِرِ لَا يَطِيرُ إِلَّا بِجَنَاحَيْهِ كَذَلِكَ لَا يُؤْمِنُ حَتَّى يَرْجُو
مَنْ أَمَّنَ بِهِ وَيَخَافُهُ.

Maka rajā' (harapan) layaknya salah satu dari dua sayap burung yang tidak terbang tanpa keduanya. Begitu juga orang yang beriman, dimana keimanannya akan sempurna, bila telah ada harapan kepada Dzat yang diimani (Allah), sekaligus takut kepada-Nya.

Dengan mengandaikan *rajā'* sebagai salah satu sayap burung, maka posisinya cukup strategis dalam rangka mendorong capaian kesempurnaan dari rasa takut. Oleh karenanya, *rajā'* adalah layaknya sebuah tempat mulia yang tidak diperoleh, kecuali oleh orang yang berilmu dan memiliki rasa malu, yakni sebuah tempat yang mampu menenangkan orang susah, agar kiranya bangkit dari lumuran dosa dengan keyakinan bahwa rahmat Allah lebih luas dari amarah-Nya. Dengan *rajā'*, tegas Kiai Ihsan, akan menambahkan sisi kerinduan pelakunya kepada apa yang dirindukan Allah di satu sisi dan mengerakkannya untuk senantiasa bersegera berbuat kebaikan, apapun kebaikan yang dianjurkan-Nya di sisi yang berbeda.⁷⁸

Jadi, *khawf* dan *rajā'* dalam ranah tertentu mampu menggerakkan pelaku tasawuf untuk segera kembali kepada jalan yang diperintahkan *al-shāri'* (Allah dan rasul-Nya). Pasalnya, pelanggaran terhadap perintah agama diyakini akan berdampak pada munculnya siksaan. Itu artinya,

⁷⁸ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz II, 249.

sebagai bentuk dari rasa takut dalam mengikuti perintah-Nya, maka perlu senantiasa rasa takut itu diiringi harapan agar kiranya benar-benar mendapat ridha Allah sebab semua amal kebaikan yang dilakukan tidak berbanding lurus dengan kepastian mendapat rahmat-Nya, sehingga perlu menumbuhkan harapan setiap saat dalam beribadah agar tidak mudah congkak dengan bertumpu pada ibadah yang dilakukan sebagai jaminan bagi perolehan rahmat-Nya, padahal hadirnya rahmat-Nya atau tidak salah satunya adalah murni kuasa Allah.

8. Keutamaan Ilmu: dari *Muktasabah* ke *Mukashafah*

Posisi ilmu dalam laku tasawuf cukup strategis sebab menjadi penuntun bagi pelakunya agar senantiasa tetap dalam batas-batas yang diharapkan, bahkan diharuskan, dalam setiap praktik-praktik sufistiknya. Bagaimana mungkin, pelaku tasawuf itu akan mencapai puncak perjalanan tasawufnya (*al-sulūk al-ṣūfī*), tanpa kemudian didasari oleh ilmu pengetahuan. Karenanya, penggapaian ilmu dipandang berliku-liku (*al-‘aqabah*), tepatnya dibutuhkan kesabaran dan istiqamah dalam mencarinya.

Sementara posisi orang yang berilmu (*al-‘ālim*), menurut Kiai Ihsan, layaknya lampu. Artinya, orang yang berilmu akan memberikan semacam pencerahan atau cahaya kepada orang lain dalam mencari kebenaran –lebih-lebih pada dirinya sendiri— serta menghilangkan kebodohan dan bid’ah, layaknya lampu juga memberikan cahaya di rumah penghuninya.⁷⁹

Secara normatif, beberapa sumber digunakan Kiai Ihsan dalam memperkuat pandangannya tentang ilmu, termasuk dalam menafsirkan pandangan al-Ghazali. Misalnya, firman Allah dalam

⁷⁹ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 45.

surat Ali ‘Imrān [3]; 18, yang berbunyi berikut:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ
الْحَكِيمُ

Allah menyatakan bahwasanya tidak ada tuhan (yang berhak disembah), melainkan Dia, yang menegakkan keadilan. Para Malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga mengatakan demikian). Tidak ada tuhan (yang wajib disembah) melainkan Dia, yang maha perkasa lagi Maha bijaksana.⁸⁰

Firman Allah di atas, menurut Kiai Ihsan, adalah gambaran tentang kedudukan orang yang berilmu (*ulū al-‘ilm*). Penyebutannya pada posisi ketiga, setelah Allah dan malaikat menunjukkan orang yang berilmu itu cukup penting dalam kehidupan. Selanjutnya, juga ditemukan hadith Nabi Muhammad Saw. yang menjelaskan kedudukan orang-orang *‘ālim* (ulama’) sebagai pewarisnya,⁸¹ yang menunjukkan bahwa tidak ada kenabian yang akan diperoleh setelah Nabi Muhammad, dan ulama sebagai penerima warisan ini berkewajiban melanjutkan misi kenabian dalam rangka memberikan pencerahan bagi umat.⁸² Dari sini, kedudukan ulama cukup mulia menggantikan kedudukan Nabi, sekalipun tidak sama persis. Itu sebabnya bila visi kenabian itu tidak dilakukan oleh salah satu ulama,⁸³ maka kualitas keulamaannya perlu dipertanyakan, untuk tidak mengatakan sebagai pewaris Nabi.

⁸⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 52.

⁸¹ Kedudukan ini tergambarkan dari hadith yang berbunyi: *الْعُلَمَاءُ وَرِثَةُ الْأَنْبِيَاءِ* (ulama adalah perawis para Nabi). Hadith ini diriwayatkan oleh Abu Dardā’.

⁸² Ihsān Jampes, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz 1, 71.

⁸³ Terminologi ulama dalam konteks ini, menukil Amin Syukur, tidak mesti kiai sebab kiai adalah produk lokal. Maka ulama lebih bersifat umum, mencakup pada semua cendekiawan, bukan terkhusus pada ahli agama sebagaimana dipahami dari terminologi kiai. Hasil diskusi dengan Amin Syukur di rumahnya. Tanggal 6 September 2014.

Dua argumentasi normatif ini dipandang cukup dalam menegaskan pentingnya ilmu dan ulama dalam kehidupan manusia, khususnya dalam rangka meneguhkan dirinya sebagai hamba (*al-'ubūdīyyah*), sekaligus peneguhan sifat ketuhanan (*rubūbīyyah*). Namun, keistimewaan ilmu dan pemilikinya harus diwujudkan dalam amal perbuatan. Pasalnya, apa maknanya kemudian ilmu (teori) itu dimiliki, tanpa diamalkan. Kiai Ihsan menambahkan sebagai berikut:

وَعَايَةُ الْعِلْمِ الْعَمَلُ لِأَنَّهُ تَمَرُّهُ، وَفَائِدُهُ الْعُمُرُ وَرَأْدُ الْأَحِرَةِ فَمَنْ ظَفَرَ بِهِ سَعَدَ وَمَنْ فَاتَهُ
خَسَرَ. ⁸⁴

Puncak dari ilmu adalah amal. Karenanya, amal layaknya sebagai buahnya, keuntungan umur sekaligus bekal untuk akhirat. Barang siapa yang memperolehnya, maka akan bahagia. Sebaliknya, yang tidak memperolehnya, maka akan dipastikan dalam kerugian.

Selanjutnya, dilihat dari karakter dan asal usul ilmu, Kiai Ihsan membaginya dalam dua kategori, yakni ilmu *ẓāhir* dan ilmu *bāṭin*. Ilmu *ẓāhir* dimaksudkan sebagai ilmu *Shar'i*, yakni ilmu yang berhubungan dengan kewajiban-kewajiban bagi mukallaf (orang yang terbebani hukum), yakni kewajiban dalam urusan agamanya baik ibadah maupun mu'amalah seperti ilmu tafsir, fiqh, dan hadith.⁸⁵ Berdasarkan pengertian ini, ilmu *ẓāhir* berkaitan erat dengan aktivis luar, tidak ada kaitannya dengan dimensi terdalam

⁸⁴ Ibid. Kaitan dengan ini, Imam al-Ghazali juga memaparkan bahwa orang yang memiliki ilmu sama halnya dengan orang yang membawa pisau (sebagai ilmu), ketika berhadapan dengan harimau. Maka pisau akan bermanfaat bila digunakan. Jika tidak, maka akan diterkam oleh harimau. Baca, Imam al-Ghazali, *Ayyuhā al-Walad* (Indonesia: al-Haramain, Tth), khususnya bab tentang "kapan ilmu itu bermanfaat?" (*matā yanfa' al-'Ilm*).

⁸⁵ Termasuk dalam kategori ilmu ini adalah belajar ilmu Nahwu, menghafalkan kata-kata asing dalam al-Qur'an dan hadith, dan usul Fiqih. Ilmu-ilmu tersebut, dengan mengutip 'Izzu al-Din ibn 'Abd al-Salam, merupakan salah satu dari *bid'ah wājibah*. Baca, Ibid., 70.

dari ajaran-ajaran agama. Misalnya, fiqih mengungkap persoalan peribadatan dari sholat, puasa, zakat, haji, dan lainnya. Tapi, yang dibahas berkaitan dengan persoalan rukun, syarat dan batalnya, tidak membahas secara detail makna di balik perintah ibadah tersebut. Padahal, ibadah puasa, misalnya, benar-benar berdampak positif bagi pelakunya, tidak bisa cukup hanya sekedar memperhatikan dimensi fiqih-formalistik, tapi perlu puasa menggerakkan pelakunya tidak melakukan penyakit-penyakit hati yang merugikan orang lain, misalnya *ghībah*, mengadu domba dan sejenisnya, yang dipandang mampu mengurangi pahala puasa. Hal ini yang menjadi bagian intens ilmu-ilmu *bāṭin*.⁸⁶

Sementara, ilmu *bāṭin* di bagi menjadi dua macam, yakni ilmu *mu'āmalah* dan ilmu *al-mukāshafah*. Pertama, ilmu *mu'āmalah* diartikan sebagai ilmu yang secara fungsional bertujuan dalam rangka melihat proses pembersihan hati dan pendidikan jiwa melalui upaya menjaganya dari akhlak-akhlak tercela yang dilarang oleh *al-shāri'* (Allah dan Rasul-Nya). Karenanya, model ilmu ini mengkaji tentang *riyā'*, 'ujub, *ghashshun*, *zuhud*, *taqwa*, *qanā'ah*, dan lain-lain. Ilmu ini cukup penting, tegas Kiai Ihsan, setidaknya dalam rangka mengawal proses mengamalkan ilmu agar senantiasa berada dalam koledor yang benar-benar bersih, sehingga mampu mewariskan ilmu yang tidak diketahui. Dengan bahasa yang agak tegas disampaikan sebagai berikut:

فَعِلْمُهُ بِإِلَّا عَمَلٍ وَسَيَلَّةٌ بِإِلَّا غَايَةٍ، وَعَكْسُهُ جِنَابَةٌ، وَإِتْقَانُهُمَا بِإِلَّا وَرَعَ كُلْفُهُ بِإِلَّا أُجْرَةٍ،
فَأَهْمُ الْأُمُورِ زُهْدٌ لِيَسْتَفْعَ بِعِلْمِهِ وَعَمَلِهِ.⁸⁷

⁸⁶ Hal ini dapat dilihat peringatan keras Nabi bahwa "Banyak sekali mereka yang berpuasa hanya memperoleh haus dan lapar" (*rubba ṣāimin laysa lahū min ṣiyāmihī illa al-jū'a wa al-aṭsh*).

⁸⁷ Ihsan Jampes, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz 1, 70.

...Maka ilmu tanpa amal berarti media tanpa tujuan, sebaliknya adalah jinayah (pelanggaran). Sementara memantapkan ilmu dan amal tanpa didasari sikap wara' sama halnya perbuatan sulit, yang tidak ada upahnya. Karenanya, hal yang terbaik adalah zuhud agar dengannya ilmu dan amal itu benar-benar manfaat.

Dari kutipan ini, dipahami bahwa mengamalkan sebuah ilmu, jika tidak didasari dengan hati yang bersih dari sifat-sifat pamer (*riyā'*), maka amal tersebut kurang memberikan dampak makna apapun, untuk tidak mengatakan tidak bermanfaat. Penegasan ini, setidaknya memberikan gambaran akan pentingnya ilmu *bāṭin* dalam setiap amal perbuatan agar kiranya mampu memberikan bekas pada pelakunya, bukan saja dalam rangka peneguhan kedekatan diri semata, tapi sekaligus peneguhan kepedulian kepada sesama sebab dengan sikap menghindar dari sikap *riyā'*, sangat dimungkinkan tercipta sikap ikhlas —atau berbuat tanpa pamrih— dalam amal dan kebiasaan. Dengan makna yang lebih konkrit, dalam beramal seseorang tidak melulu mencari popularitas dan ketenaran materi, tapi lebih dari itu meneguhkan ketulusan mengabdikan dan meraih keridhaan Allah.

Sementara itu, kedua adalah ilmu *mukāshafah*, semacam pengetahuan khusus yang diberikan kepada orang yang khusus pula. Kiai Ihsan menjelaskan bahwa ilmu *mukāshafah* adalah semacam cahaya (pengetahuan) yang nampak dalam hati, ketika hati itu benar-benar bersih. Dari cahaya pengetahuan itu, maka pemiliknya akan mencapai tahapan mengenal Allah (nama dan sifat-sifat-Nya), kitab-kitab-Nya hingga rasul-rasul-Nya. Bukan itu saja, dalam dirinya akan tersingkap seluruh batas-batas pengetahuan, sehingga semua rahasia akan nampak. Dengan begitu, tegas

Kiai Ihsan, pengetahuan model ini tidak seperti biasanya, yang mengandalkan dimensi akal (*al-‘aqliyyah*), melainkan berpangku pada dimensi rasa atau intuisi (*al-dhawqīyyah*).⁸⁸

Dengan begitu, cukup tepat bila kemudian pengetahuan ini dikategorikan ilmu *bāṭin* (*esoteric*), yang muncul dari orang-orang tertentu melalui proses pembersihan hati di satu pihak dan selalu menempatkan dirinya dalam rangka menghampiri jalan-jalan Allah. (*al-sulūk ilā Allāh*) dipihak yang berbeda.⁸⁹ Ciri-ciri ini yang kemudian, ilmu *mukāshafah* tidak bergantung pada kekuatan rasionalitas, tapi lebih pada kekuatan *bāṭin* dengan kebersihan pelakunya dari segala bentuk dosa, baik dosa *ẓāhir* maupun dosa *bāṭin*.

Dengan menggunakan bahasa dialektik, dalam rangka menegaskan perbandingan ilmu *ẓāhir* dan *bāṭin*, Kiai Ihsan menjelaskan sebagaimana berikut:

فَإِنَّ الظَّاهِرَ هُوَ الْمُعْقُولُ وَالْمَقْبُولُ الَّتِي تَكُونُ مِنْهُ الْعُلُومُ النَّافِعَةُ وَالْأَعْمَالُ الصَّالِحَةُ. وَأَمَّا
الْبَاطِنُ فَإِنَّمَا هُوَ الْمَعَارِفُ الإِلَهِيَّةُ الَّتِي هِيَ رُوحُ تِلْكَ الْعُلُومِ وَالْمَعْقُولَةِ وَالْمَقْبُولَةِ.⁹⁰

...Maka ilmu *dhahir* sejatinya adalah ilmu rasional dan bisa diterima (semua kalangan), misalnya ilmu-ilmu yang bermanfaat serta amal kebajikan. Sementara, ilmu *batin* adalah semacam pengetahuan ketuhanan, yang merupakan ruh dari ilmu rasional dan ilmu yang diterima.

Dengan begitu, kaitannya dengan ilmu *mukāshafah*, tidak sedikit ilmuwan rasional melakukan penolakan atas keberadaannya sebab kemunculan ilmu ini tidak seperti biasanya dengan pendekatan tekstual-

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid. Juz II., 426.

⁹⁰ Ibid.

rasional, misalnya. Namun, itulah gambaran model pengetahuan –yang diyakini kemunculannya hanya terbatas pada orang-orang yang bersih sebagaimana juga diberikan kepada Nabi dengan istilah *mu'jizat*.

Amatan penulis, posisi Kiai Ihsan dengan membahas ilmu *mukāshafah* dengan detail dan rinci sebenarnya menggambarkan sosok dirinya, sebagai penganut dan pengamal pemikiran al-Ghazali. Pasalnya, Kiai Ihsan dikenal bukan saja sebagai pelaku jalan tasawuf (*sūfī*), sekalipun tidak mengikuti aliran dan keorganisasian tarekat tertentu, tapi dalam dirinya memancarkan ilmu *bāṭin* sehingga tidak salah ada anggapan yang mengatakan kemunculan kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, setidaknya menggambarkan kuatnya intuisi Kiai Ihsan sebagai manifestasi dari penguasaannya atas ilmu *bāṭin* (ilmu *mukāshafah*), apalagi karya 2 jilid ini dirancang hanya dalam waktu sekitar 8 bulan dengan menggunakan bahasa Arab *fushḥa*.

Di samping model pembagian ilmu, orang yang berilmu, tegas Kiai Ihsan, harus senantiasa melakukan koreksi atas dirinya sendiri secara kontinyu agar ilmu yang dimiliki memberikan dampak positif, sehingga mengantarkan dirinya lepas dari jebakan sebagai kelompok orang yang tertipu (*al-maghrūrīn*). Dengan menafsirkan perkataan al-Ghazali,⁹¹ Kiai Ihsan memastikan bahwa kelompok pecinta ilmu yang tertipu adalah mereka yang menguasai serta sibuk dengan ilmu-ilmu shari'at dan rasional, tapi mereka lupa diri, sehingga tidak menjaga semua anggota tubuhnya untuk bergerak dalam rangka mengikuti perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Bukan itu saja, termasuk kelompok ini adalah mereka yang meng-*claim* dirinya telah mencapai tahapan tertentu di sisi Allah, yang tidak mungkin

⁹¹ Ibid., 85.

disiksa bahkan mengaku telah diberi kemampuan memberikan syafa'at kepada yang lain.

Oleh karenanya, menjaga sinergi ilmu, amal, dan olah hati menjadi penting agar seseorang yang berilmu benar-benar memperoleh kemanfaatan, baik di dunia maupun di akhirat. Hanya saja, Kiai Ihsan sekali lagi, menegaskan posisinya agar pencari ilmu tidak terjebak pada ilmu-ilmu *ẓāhir* semata, perlu juga penguasaan atas ilmu-ilmu *bāṭin*. Hanya dengan ilmu *bāṭin*, tata kelola hati itu akan mampu bersinergi dengan kuasa pengetahuan ketuhanan di satu pihak, sekaligus di pihak yang berbeda mampu mengantarkan pemiliknya menuai keselamatan (*la yanjū illā man atā Allāh bi qalb salīm*).

Oleh karenanya, menurut penulis, sikap klaim kebenaran itulah yang setidaknya mampu mengantarkan pengetahuan seorang itu tidak bermakna (*al-mahjūb*), apalagi ketika menegaskan beberapa model pengetahuan dalam beberapa jenis; dari *ẓāhir* hingga *bāṭin*. Klaim kebenaran berdampak buruk, jika berlebihan, bagi pengakunya dari sikap sombong hingga memudahkan menyalahkan yang lain, misalnya mudah menyesatkan hingga mudah mengkafirkan.

Pasalnya, keragaman ilmu tidak dalam rangka menegasikan satu di antara yang lain, melainkan dalam rangka saling menguatkan dan mengisi pengetahuan lainnya. Misalnya, orang yang ahli fiqih tidak akan berdampak apapun pada dirinya, alih-alih mengantarkan keselamatan, jika hanya terjebak dalam perdebatan wacana (tidak diamalkan). Termasuk juga pengamalan yang tidak dibarengi dengan sikap ketulusan (ikhlas) akan mengantarkan amal itu kosong, tanpa bermakna, alih-alih dapat menciptakan perubahan perilaku menuju yang terbaik.

9. Tarekat, Hakekat *plus* Ber-Shari'at

Sebagaimana telah dipahami bahwa tasawuf Sunni menegaskan agar praktik-praktik tasawuf sesuai dengan garis-garis yang termaktub dalam al-Qur'an dan hadith, di samping tidak memasukkan istilah-istilah yang berkembang dalam dunia filsafat. Penegasan ini ingin membedakan dengan tasawuf Falsafi yang lebih menekankan ajaran tasawuf yang dipengaruhi pikiran-pikiran Falsafi, sekalipun berdasarkan pada al-Qur'an dan Hadith. Karenanya, tidak jarang beberapa pandangan tasawuf Falsafi dianggap bertentangan dengan mainstream pemahaman Islam, sekalipun dalam penyikapannya berbeda-beda. Misalnya, mereka yang ekstrem menolak segala bentuk pikiran “nyeleneh” para penganut tasawuf Falsafi, berbeda dengan mereka yang bersikap moderat lebih memilih jalan menafsirkan kembali pikiran-pikiran tersebut.

Itu artinya, persemaian tasawuf Sunni lebih bersifat '*amali*, sehingga praktik-praktik tasawuf nampaknya cukup dominan dalam rangka menggapai kebenaran hakiki yang menjadi tujuan inti bertasawuf (*ma'rifat Allāh*), terlebih bagi komunitas Muslim tradisional yang diikuti mayoritas kalangan pesantren dan Muslim di Indonesia.

Melihat kenyataan tersebut, dalam bahasan tasawuf –khususnya tasawuf Sunni—hubungan tarekat, shari'at dan hakekat selalu menjadi perhatian serius dan tidak ketinggalan selalu menjadi bahasan dalam berbagai tempat. Pasalnya, menjadi sufi tidak cukup hanya mengelola *bāṭin*, tanpa mengelola *ẓāhir*. Atau hanya mengelola *ẓāhir* di satu sisi, tanpa ada keseriusan mengelola *bāṭin* di sisi yang berbeda. Hubungan *ẓāhir* dan *bāṭin* laiknya mata uang yang saling melengkapi bukan saling menegasikan. Lantas, dimanakah posisi tasawuf Sunni –setidaknya menurut Kiai Ihsan—dalam membahas

hubungan tiga konsep itu, kaitannya dalam rangka memahami makna hakiki manusia sufistik.

Sebagai penganut tasawuf Sunni –khususnya tasawuf Ghazalian—, Kiai Ihsan berpandangan sebagai berikut:

“Ketahuilah wajib bagi pencari jalan akhirat mengumpulkan antara shari’at, tarekat, dan hakekat serta tidak boleh membuang salah satu dari hal tersebut. Alasannya, karena hakekat tanpa shari’at adalah kebatilan dan shari’at tanpa hakekat adalah kosong.”⁹²

Penegasan ini menunjukkan kecenderungan Kiai Ihsan dalam memahami tasawuf Sunni, di mana hubungan shari’at, tarekat dan hakekat dipandang sebagai satu kesatuan yang saling berhubungan, sekaligus menyempurnakan.

Jalan menggapai kebenaran hakiki, yakni *ma’rifat Allāh*, tidak bisa hanya bersandar pada peribadatan yang bersifat formal sebagaimana tergambar dalam ibadah sholat, puasa, zakat, dan lain-lain. Tapi, perlu pemahaman yang benar secara *bāṭin* tentang peribadatan tersebut. *Bāṭin* dalam konteks ini tidak saja berhubungan dengan rukun dan syarat-syaratnya secara formal (*ẓāhir*/fiqih), melainkan berhubungan dengan hati pelakunya (*bāṭin*/tasawuf), misalnya keikhlasan beribadah sebagai manifestasi dari jalan menuju ketaqwaan dan kecintaan sejati kepada-Nya.⁹³ Jadi, misalnya, sholat dipandang betul bukan saja semata-mata memperhatikan hal-hal yang seharusnya dan yang membatalkannya secara fiqih, tapi sudahkah sholat benar-benar

⁹² Ibid.

⁹³ Dalam bahasa yang lain, bahwa persoalan *bāṭin* adalah berkaitan dengan pengendalian niat, ketika beribadah. Baca kaitan ini Maḥmūd Abū al-Faidh, *Al-Taṣawwuf al-Islāmī al-Khālīsh* (Kairo: Dār Nahdhah, Tth), 53-71.

sebagai aktifitas murni dalam rangka penegasan sikap penghambaan secara murni (*al-ubūdīyyah al-khālīṣah*) kepada Allah SWT., bukan karena faktor lainnya, termasuk faktor berharap masuk surga.

Lebih lanjut Kiai Ihsan menjelaskan, model orang yang menggapai hakekat tanpa *shari'at*, digambarkan seperti perilaku orang yang tidak mau mengerjakan sholat dengan alasan bahwa kebahagiaan seseorang telah ditentukan sebelum pada zaman *azāli*. Jika memang ditakdirkan bahagia, maka ia akan masuk surga, sekalipun tidak mengerjakan sholat. Atau jika tidak bahagia, maka akan masuk neraka sekalipun telah mengerjakan sholat.⁹⁴

Sementara model orang yang bershari'ah, tanpa hakekat adalah laksana orang yang mengerjakan ibadah dengan harapan surga dan ia berkeyakinan bahwa amal ibadah yang dilakukannya adalah penyebab dirinya masuk surga. Ibadah model ini dipandang kosong, untuk tidak mengatakan tanpa makna, sebab surga ini adalah hak *preogatif* mutlak Allah, bukan semata-mata karena satu-satunya faktor ibadah. Kedua model ini dipandang kurang tepat, karena melihat hakekat dan shari'ah secara berhadap-hadapan yang saling menegasikan, bukan bersandingan yang saling menyempurnakan sebagaimana sinergi *Imān, Islām, dan Ihsān*.

Oleh karenanya, dalam rangka menggapai hakekat –terus *ma'rifat Allāh*—, maka dapat dipahami bahwa dimensi shari'ah dan tarekat layaknya satu kesatuan yang tidak bisa dipandang ringan, jika tidak mengatakan sebagai kewajiban. Keduanya memiliki potensi masing-masing sesuai dengan karakternya. Dengan shari'ah, setidaknya orang akan mengakui bahwa mengikuti perintah dan menjahui

⁹⁴ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 116.

larangan Allah secara formal adalah keharusan bagi setiap Muslim, sebagaimana juga diajarkan oleh Nabi. Dengan tarekat juga —dan hakekat— setidaknya laku formalitas yang dipancarkan dari *shari'ah* akan lebih bermakna melalui pemaknaan yang lebih mendalam; dari proses peribadatan sebagai bentuk *ubūdiyyah* (kesadaran sebagai hamba) hingga *rubūbiyyah* (kesadaran berketuhanan). Karena itu, shari'ah, tegas Kiai Ihsan, adalah segala perintah dan larangan yang telah ditetapkan oleh Allah dan rasul-Nya. Tarekat adalah melangkah dan mengerjakannya. Sementara hakekat adalah memandang sesuatu secara mendalam dan menyaksikan bahwa segala perbuatan digerakkan oleh-Nya.⁹⁵

Pemahaman ini sebenarnya telah disinggung oleh Allah, tegas Kiai Ihsan, melalui firman-Nya dalam surat al-Fatihah ayat 5. Di mana point awalnya tersirat pada *iiyāka na'budu* (hanya kepada-Mu kami menyembah), yang menggambarkan tentang shari'ah; yakni keharusan hamba untuk beribadah secara formal sesuai dengan ketentuan yang diajarkan Islam. Sementara point kedua tentang *iiyāka nasta'in* (hanya kepada-Mu kami meminta pertolongan), menggambarkan mengenai hakekat, yakni seorang hamba akan lepas dari daya dan kekuatan-Nya melalui penyaksian dirinya bahwa —hakekatnya— perbuatan itu tidak akan sempurna kecuali berdasarkan pertolongan dan kekuatan dari-Nya.⁹⁶

Bila ditilik secara mendalam, pandangan Kiai Ihsan tentang keharusan para pelaku tasawuf (*sālik*) agar mensinergikan tiga potensi sekaligus, yakni *shari'ah*, *tarekat*, dan *hakekat*, nampaknya juga ditemukan dalam beberapa kitab kuning yang menjadi referensi

95 Ibid.

96 Ibid.

komunitas pesantren. Salah satunya adalah dalam kitab *Kifāyah al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā'* tulisan Sayyīd Bakri ibn Sayyīd Muḥammad Shaṭa. Bahkan, Muḥammad Shaṭa –yang juga mengikuti pola tasawuf Ghazalian—menafsirkan bahwa shari'ah itu laksana kulit (*qashr*), tarekat laiknya biji (*lub*), dan hakekat seperti minyak (*duhn*). Maka, tidak akan mungkin minyak diperoleh tanpa menggapai biji terlebih dahulu. Tidak mungkin menggapai biji, tanpa menggapai kulit duluan.⁹⁷ Tapi, menurut Shaikh Nawāwī al-Bantānī soko gurunya ulama Nusantara (baca: pesantren) menjelaskan sebagai berikut:

فَأَوَّلُ وَاجِبٍ عَلَى الْمُكَلَّفِ الشَّرِيعَةُ وَمَنْ عَمِلَ الشَّرِيعَةَ سَهَّلَ عَلَيْهِ بَعُونَ اللَّهِ تَعَالَى الدُّخُولُ فِي أَبْوَابِ الْمُجَاهِدَةِ الَّتِي هِيَ الطَّرِيقَةُ وَمَنْ عَمِلَ بِهَا ظَهَرَ لَهُ نُورُ الْحَقِيقَةِ.⁹⁸

Hal pertama yang wajib dilakukan oleh mukallaf adalah shari'ah. Barang siapa yang mengerjakannya, maka baginya akan mudah –dengan pertolongan Allah— masuk dalam beberapa pintu mujahadah; yakni tarekat. Barang siapa yang mengerjakan tarekat, maka nampak baginya cahaya hakekat.

Berdasarkan dialektika ini, nampaknya pikiran Kiai Ihsan menggambarkan tasawuf Ghazalian, sekaligus menggambarkan dirinya lahir dari altar tradisi tasawuf model pesantren yang berpijak pada kerangka tasawuf Sunni; yakni kerangka tasawuf –sekaligus teologi dan fiqih— yang selalu berada dalam rel jalan tengah (moderat) dan konsisten menghindari sikap

⁹⁷ Sayyīd Bakri ibn Sayyīd Muḥammad Shaṭa, *Kifāyah al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā'* (Indonesia: al-Ḥaramain, tth), 9; lihat juga pandangan yang mirip dari kitab kuning lain; yakni 'Abd al-Wahhāb al-Sha'ranī, *Tanbīh al-Muḡhtarrin* (Indonesia: al-Ḥaramain, Tth), 7.

⁹⁸ Shaikh Nawāwī al-Bantānī, *Salālim al-Fudhāla' Sharḥ a'lā Manzumah Hidāyah al-Adzkiyā' ilā Ṭarīq al-Auliya'* (Indonesia: al-Ḥaramain, Tth), 12.

ekstrem dalam mempraktikkan laku-laku tasawuf baik ekstrem pada shari'ah maupun hakekat.

Oleh karenanya, dengan begitu, maka seorang sufi tidak menjadi alasan bahwa dirinya bebas dari dimensi shari'ah, setelah dia meyakini sedang berada dalam jalur pencapaian hakekat sebab pada dasarnya keduanya berpotensi melengkapi nilai masing-masing; yakni *shari'ah* melengkapi kepatuhan secara formal dengan melakukan berbagai perintah dan menjauhi larangan-Nya, sementara hakekat melengkapi kepatuhan secara mendalam dengan memperhatikan betul aktifitas peribadatan melalui pengenalan diri menuju pengenalan hakiki (*ma'rifat Allāh*) berdasarkan tahapan-tahapan praktik tasawuf yang dipandang sebagai jalan terjal (*al-'aqābah*) yang harus dilalui, misalnya taubat, taubat, ikhlas, dan lain sebagainya.

B. Karakteristik dan Keunikan Karya Tasawuf Kiai Ihsan

Setelah penulis mengulas beberapa pemikiran tasawuf Kiai Ihsan, melalui bacaan atas dua karangannya, yakni *Sirāj al-Ṭālibīn* dan *Manāhij al-Imdād*, maka penulis menemukan dua karakteristik—sekaligus hal ini dipandang unik—dibandingkan dengan karya-karya lain, baik yang ditulis oleh orang Indonesia maupun oleh orang lain, yakni berkaitan dengan format ulasan Kiai Ihsan di satu pihak dan kandungan pembahasan tasawufnya di pihak yang berbeda. Maka penyebutan karakteristik ini setidaknya—untuk sementara waktu—juga menggambarkan posisi Kiai Ihsan dalam konteks intelektual pesantren, sekaligus intelektual Muslim pada umumnya.

1. Format Ulasan Karya Kiai Ihsan

Kaitannya dengan format dalam mengulas tasawuf, Kiai Ihsan

dalam dua kitabnya memang dalam posisinya sebagai penjelas (*al-shāriḥ*) dari kitab *Minhāj al'Ābidīn* karya Imam al-Ghazali untuk kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, dan *Irshād al-'Ibād* karya Shaikh Zain al-Dīn ibn Abd al-'Azīz ibn Zain al-Dīn al-Malibāri untuk kitab *Manāhij Imdād*. Tapi dengan format ulasan yang detail dari setiap kata-perkata, Kiai Ihsan membutuhkan 1000 halaman lebih untuk setiap kitab yang menjadi sharah}, baik kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* maupun kitab *Manāhij Imdād*.

Secara khusus, misalnya, kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* ditulis oleh Kiai Ihsan dalam waktu singkat, dan dengan kualitas unggul yang diakui banyak orang. Kualitas ini dibuktikan bahwa kitab ini pertama kali diterbitkan di salah satu penerbit terkenal di zamannya, yakni Al-Bab al-Halabī Kairo Mesir, di samping kitab ini menjadi rujukan wajib oleh beberapa majelis ta'lim di Timur Tengah termasuk di Universitas al-Azhar Kairo Mesir, khususnya bagi mereka yang mendalami pemikiran-pemikiran tasawuf Ghazalian.⁹⁹

Di samping itu, pilihan Kiai Ihsan dengan menggunakan bahasa Arab *fushḥā* dalam melakukan *sharah* atas kitab aslinya adalah sebuah prestasi yang luar biasa dan petanda kedalamannya atas kajian keislaman, apalagi Kiai Ihsan adalah murni lebih banyak memperoleh didikan dari dunia pesantren di Jawa, di mana unsur-unsur lokalitasnya cenderung lebih dominan. Bakat menulis dan ketekunannya membaca, sekalipun diakui oleh beberapa pihak bahwa Kiai Ihsan memiliki semacam ilmu mukāshafah, mengantarkan ulasan bahasa Arabnya lebih mudah dipahami oleh para pembaca kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*.

Keahliannya dalam mengulas pemikiran Ghazalian, di tempat yang

⁹⁹ Busrol Karim, Syekh Ihsan Bin Dahlan Jampes Kediri..., 42 dan 87.

berbeda tidak mengubah dirinya yang dikenal larut dalam perilaku tasawuf. Bahkan, dengan kerendahan hatinya, dalam pengantar kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, Kiai Ihsan mengatakan bahwa apapun hasilnya, sharah} ini hanya menjelaskan secara ringkas dari kitab al-Ghazali (*Minhāj al-Ābidīn*). Karenanya, bila ditemukan ketepatan dalam mengulas, maka itu murni berkat kutipan dari beberapa pandangan para ulama yang menghiasi kitab ini. Bila terdapat kesalahan, maka murni kesalahan dirinya akibat kurang memahami tema yang menjadi bahasan.¹⁰⁰ Dari sini, nampak jelas menunjukkan kepribadian Kiai Ihsan sebagai penganut ajaran tasawuf yang selalu berusaha bersikap rendah hati (*tawāḍu'*).

Sekalipun begitu, Kiai Ihsan menegaskan kembali tentang dunia tulis menulis sebagaimana berikut:

فَأَمْتَصِدِّي لِلتَّأَلِيفِ وَالْمُعْتَنِي بِالتَّصْنِيفِ وَلَوْ بَلَغَ السُّهُي فِي النُّهْيِ فَقَدْ اسْتَهْدَفَ. وَمَنْ أَصْنَفَ أَسْعَفَ. وَلِلَّهِ دُرُّ بَعْضِ الْأَكْيَاسِ حَيْثُ قَالَ مَنْ صَنَّفَ فَقَدْ وَضَعَ عَقْلَهُ فِي طَبَقٍ وَعَرَضَهُ عَلَى النَّاسِ.¹⁰¹

Bahwa orang yang konsentrasi untuk mengumpulkan karangan dan bersungguh-sungguh menyusunnya, sekalipun bintang kecil sampai pada akal, maka sesungguhnya ia telah berdiri tegak. Maka bila seseorang berlaku benar, maka ia mampu memberikan pertolongan (pada yang lain). Hanya kepada Allah kebaikan orang cerdas, yang mengatakan: bahwa orang yang mengarang pada dasarnya ia telah meletakkan akalnya dalam talam, yang diperlihatkan kepada orang lain.

Maka kutipan ini menggambarkan pada keteguhan sikap Kiai

¹⁰⁰ Ihsan Jampes, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz 1, 1.

¹⁰¹ *Ibid.*, 2.

Ihsan untuk selalu berkontribusi dalam mengulas pemikiran-pemikiran tasawuf al-Ghazali melalui kitabnya *Sirāj al-Ṭālibīn*, sekaligus kitab *Manāhij al-Imdād*. Artinya, apapun karya yang dihasilkan oleh penulis merupakan buah dari kerja keras yang harus dihargai, meskipun pada tahapan tertentu ditemukan beberapa kekurangan, untuk tidak mengatakan kesalahan, baik tulisan maupun bahasan.

Dalam konteks inilah, maka posisi pembaca cukup penting dalam melakukan koreksi dan pembenahan atas ulasan dari karya-karya terdahulu dengan dibuktikan menorehkan karya lain yang berbeda. Bukan sekedar mengkritik –apalagi menyalahkan— orang terdahulu, tapi pengkritiknya tidak mampu melakukan hal terbaik secara nyata demi kebaikan sesuai zamannya.

Peran inilah, menurut penulis, nampak dari kerja keras Kiai Ihsan melalui karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn* sebagai penjelas atas kitab *Minhāj al-Abidin*, karya al-Ghazali. Tidak ada langkah nyata dari hal ini, kecuali memberikan pencerahan kepada umat dalam memahami term-term tasawuf, khususnya dalam memahami pemikiran tasawuf Ghazalian. Karya-karya ini yang menjadi abadi dan menjadi amal jariyah, ketika Kiai Ihsan meninggal. Pelajaran penting darinya adalah menjadi penulis harus memiliki nurani yang tulus ketika tulisan itu dibuat, yakni tulisan itu disuguhkan dalam rangka memberikan pencerahan pada umat, bukan membuat polemik.

2. Isi dan Kandungan Karya Kiai Ihsan

Selanjutnya, karakter dan keunikan karya tasawuf Kiai Ihsan adalah berkaitan dengan isi dan kandungannya, sekaligus posisinya dalam lingkup kajian tasawuf, baik di lingkungan pesantren, Islam

Nusantara maupun dunia Islam pada umumnya. Dalam bahasan isi, misalnya, untuk mengulas mengenai salah satu bahasan tertentu tentang pemikiran tasawuf al-Ghazali yang ada dalam kitab *Minhāj al-‘Abidīn*, Kiai Ihsan harus mengutip beberapa sumber dari para ulama yang dipandang otoritatif dalam bidangnya.

Lebih dari itu, kutipan-kutipan yang dipakai melampaui batas-batas tasawuf Sunni yang sejak awal menjadi *main-stream* pemikiran Kiai Ihsan. Di samping itu, kutipan atas ayat-ayat al-Qur’an, hadith Nabi, dan pandangan beberapa shahabat serta tabi’in juga mewarnai ulasan Kiai Ihsan tentang tasawuf dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, termasuk juga dalam kitab *Manāhij al-Imdād*.

Hal yang menarik pula, dalam ulasannya –terlebih dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*-, pembahasan fiqh, tauhid, hadith bahkan perspektif kebahasaan juga ditemukan bahkan telah menempati beberapa halaman,¹⁰² setidaknya ketika Kiai Ihsan ingin menjelaskan teks dan mempertegas tafsirannya atas kitab *Minhāj al-‘Abidīn*. Langkah ini dilakukan sebagai respon atas lokalitasnya sebagai orang pesantren di satu sisi dan sebagai Muslim yang tinggal di Jawa dengan keragaman serta keunikannya di sisi yang berbeda. Misalnya, di tengah-tengah mengulas tentang tasawuf Ghazalian, Kiai Ihsan menyempatkan membahas tentang tradisi perayaan Maulid Nabi Muhammad Saw,¹⁰³ yakni tradisi memperingati kela-

¹⁰² Dalam fiqh, misalnya, Kiai Ihsan merujuk beberapa pandangan Imam Al-Shaf’i, Imam Malik, Abu H anifah, Imam Nawawi, dan lain-lain. Dalam tauhid, Kiai Ihsan merujuk pada Abu Hasan al-Ash’ari, Imam Haramain, dan lain-lain. Sementara dalam ilmu tata kebahasaan, Kiai Ihsan seringkali merujuk pada pandangan Ibn Malik, penulis Nazam Al-Fiyah yang terdiri dari 1000 bait lebih tentang kaedah-kaedah bahasa Arab (*naḥw* dan *ṣarf*).

¹⁰³ Menurut Kiai Ihsan, dengan mengutip Abu Shamah guru imam Nawāwī, tradisi Maulid Nabi —yang bertepatan dalam rangka peringatan hari kelahirannya— adalah salah satu potret model bid’ah ḥasanah, yang di dalamnya terdapat praktik-praktik kebaikan, misalnya shadaqah, menampakkan perhiasan dan kebahagiaan. Peralnya, cara ini adalah simbol dari cinta dan pengagungan Nabi, sekaligus langkah syukur kepada Allah atas usaha-Nya mengutus nabi Muhammad Saw. sebagai Nabi dan Rasul yang senantiasa menebarkan kerahmatan pada semua. Lihat lengkapnya, Ihsān Jampcs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz 1, 109.

hiran Nabi setiap tanggal 12 *Rābi' al-Awal* dalam kalender Islam, yang telah menjadi ritual tahunan -dari generasi kegenerasi— bagi Muslim Nusantara, sekalipun beberapa pihak khususnya kalangan Wahhabi-Salafi mencibirnya, bahkan menganggapnya sebagai praktik *bid'ah* dan *shirik*.

Dengan keragaman perspektif tersebut, menurut penulis, cukup menggambarkan posisi Kiai Ihsan yang menguasai beberapa disiplin keilmuan Islam, sekalipun ia lebih dikenal sebagai pelaku dan pemikir tasawuf. Oleh karenanya, cukup beralasan bila kemudian jumlah halaman dari karya-karya Kiai Ihsan melebihi kitab rujukan aslinya sebagaimana ia torehkan melalui kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* dan *Manāhij al-Imdād*, yang terkesan bukan saja sebagai *sharah* (ulasan), tapi menunjukkan sebagai karya yang berbeda, setidaknya karya tafsir atas karya sebelumnya.

Memang tidak bisa dipungkiri, kutipan yang beragam dari kitab-kitab tasawuf serta dari beberapa pemikir dan praktisi tasawuf tempo dulu cukup mendominasi dalam kitab Kiai Ihsan, yang kemudian diberi beberapa simpulan atas tema yang dibahasnya, misalnya mengutip pandangan al-Muḥāsibī, Abū Ṭālib al-Makkī, Suhrawardī, ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, ibn ‘Arabī, Abū Yāzid al-Buṣṭāmī, Dzun Al-Nūn al-Miṣrī, Ibrāhīm ibn Adhām, Imam Junaid, ibn ‘Aṭa’ Allah al-Sakandari, dan lain-lain. Dari ragam referensi yang menjadi rujukannya, menandakan pula bacaan Kiai Ihsan cukup kompleks atas materi-materi tasawuf. Tidak hanya dalam satu perspektif tasawuf Sunni, tapi juga dari ragam perspektif lintas pemikiran.

Pasalnya, dengan cara begitu, menurut penulis, Kiai Ihsan mengajak pembacanya agar dalam memahami praktik-praktik tasawuf, misalnya zuhud, tawakkal, taubat, dan lain-lain, perlu banyak be-

lajar dari beberapa pandangan ulama sesuai dengan pengalamannya masing-masing dan tidak terjebak pada perbedaan aliran dan cara pandang. Pemahaman ini semakin meyakinkan atas beberapa simpulan para pemerhati tasawuf bahwa praktik-praktik tasawuf berkaitan dengan rasa dan perasaan yang berkelindang dengan pengalaman pelakunya sehingga lebih bersifat subyektif, ketika menjelaskannya dalam ranah publik.

Di samping itu, sekalipun Kiai Ihsan, secara teoritis dan praktis lebih cenderung kepada tasawuf Sunni, khususnya tasawuf Ghazalian. Tapi, ulasannya mengenai term-term tasawuf nampaknya melampaui batas-batas aliran tasawuf Sunni dengan mengutip beberapa pandangan ulama yang kecenderungannya masuk pada tasawuf Falsafi, misalnya Abū Yāzid Al-Buṣṭāmī dan ibn ‘Arabī.

Dengan begitu, Kiai Ihsan sejatinya, menurut penulis, tidak mau terjebak pada sebatas formalitas praktik tasawuf, tapi lebih mengedepankan makna dan kualitasnya. Atau tidak mau terjebak hanya pada pengakuan sebagian kelompok terhadap tarekat tertentu, tapi kenyataannya tidak berbuat apa-apa sebagaimana dilakukan para murshidnya, seperti perilaku zuhud, wara’, dan lain-lain.¹⁰⁴ Karenanya, sangat mungkin dari Abū Yāzid al-Buṣṭāmī dan ibn ‘Arabī, tasawuf dapat dipahami dari perspektif berbeda sebagaimana juga dari para sufi Sunni. Hal ini sebagai konsekwensi pendapatnya, bahwa sumber tasawuf adalah al-Qur’an, hadith Nabi, dan mereka yang memiliki keyakinan dan pengetahuan ‘irfani (*dhawī al-yaqīn wa ‘irfān*),¹⁰⁵ tidak terbatas pada para sufi Sunni.

¹⁰⁴ Bahkan menurut Kiai Ihsan, orang hanya bangga sebagai anggota tarekat tertentu, tanpa diikuti komitmen meneladani perilaku mushidnya adalah termasuk praktik buruk (*bid’ah sayyiah*), *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, 2.

Namun, dalam menyikapi beberapa pandangan para sufi Falsafi yang sebagian dipandang bertentangan dengan *mainstream* ajaran Islam, maka posisi Kiai Ihsan memiliki kemiripan dengan pandangan para sufi Sunni, khususnya Sunni Ghazalian. Misalnya, Kiai Ihsan memandang penting mengungkap kasus yang menimpa Abū Manşur al-Ḥallāj, salah satu tokoh sufi Falsafi penganut konsep *ittiḥād* dan *ḥulul*. Bagi Kiai Ihsan, sekalipun pandangan al-Ḥallāj perlu ditolak,¹⁰⁶ tapi dalam konteks tertentu posisi *al-Ḥallāj* dalam dunia tasawuf cukup penting bahkan tercatat sebagai salah satu kekasih Allah (*walī Allāh*) sekalipun dengan ke-nyelenehan-nya. Itulah sikap hati-hati yang dilakukan Kiai Ihsan, sekalipun tidak sepakat dengan konsep *ḥulūl* yang disebarakan oleh Ḥusain Manşūr al-Ḥallāj.

Karenanya, bertolak dari kesimpulan Kiai Ihsan dipahami, setidaknya menurut penulis, bahwa perbedaan pandangan adalah sebuah keniscayaan sehingga tidak harus melahirkan sikap *brutal* dan anarkis sebab memang konsep *ittiḥād* dan *ḥulūl* adalah fenomena tasawuf yang individualistik berdasarkan pengalaman pencetusnya, sebagaimana konsep model ini juga pernah berkembang di lingkungan masyarakat Jawa dengan sebutan *manunggaling kaulo gusti* yang dikenal sebagai gugusan pikiran Shaikh Siti Jenar.

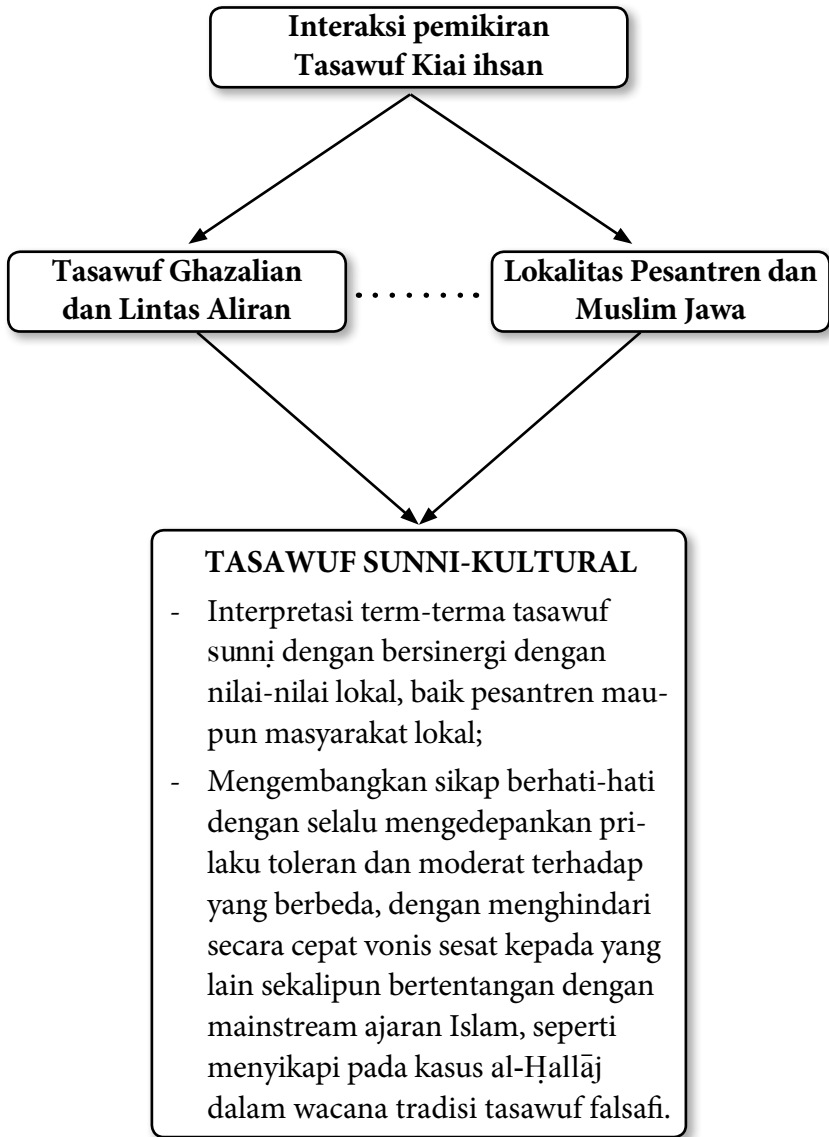
Dari paparan tersebut, maka dipahami bahwa pemikiran tasawuf Kiai Ihsan sebagaimana dipahami dari karya-karyanya, bukan saja menafsirkan atas tasawuf Sunni-Ghazalian, tapi dalam konteks tertentu

¹⁰⁶ Pandangan al-Ḥallāj yang bertentangan dengan pemahaman umum, yakni tentang menyatunya/masuknya dhat Tuhan dalam diri manusia. Bagi kalangan *mainstream* Islam bahwa dhat Tuhan tidaklah bergantung pada dzat selain-Nya, sebab berdiri sendiri secara total. Pasalnya, secara esensi dzat Tuhan tidak sama dengan dzat manusia. Jika dzat Tuhan masuk dalam manusia, maka sangat dimungkinkan kekurangan sifat manusia itu secara otomatis dialami oleh sifat-sifat Tuhan. Al-Ḥallāj akhirnya dibunuh oleh rezim penguasa tahun 309 H/922 M, yang salah satunya menyikapi fatwa Junaid atas kesesatannya. Ibid., 134.

ia mampu menggunakan pendekatan tasawuf sebagai respon-solutif atas lokalitas yang di hadapinya, karena memang pemikiran tidak lahir dalam ruang hampa, termasuk pemikiran tasawuf Kiai Ihsan, tapi berkaitan dengan konstruksi sosial-budaya yang mengitarinya.

Lebih mudahnya dapat dilihat dalam bagan keunikan pemikiran tasawuf Kiai Ihsan sebagaimana berikut:

Bagan 3.1
KARAKTER TASAWUF KIAI IHSAN



BAB IV

ASPEK-ASPEK EKSTERNAL DALAM PEMIKIRAN TASAWUF KIAI IHSAN JAMPES

Setelah membahas beberapa pemikiran tasawuf Kiai Ihsan pada bab sebelumnya, maka dapat dipahami bahwa kecenderungan tasawuf Kiai Ihsan tidak lepas dari aspek-aspek yang dipakai —atau mempengaruhi— dalam dirinya. Artinya, semua pemikiran yang dihadirkan oleh Kiai Ihsan adalah implikasi dari kecenderungan nilai yang dianut serta diyakininya sebagai kebenaran, setidaknya dapat dilihat dari karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn* yang merupakan ulasan (sharāḥ) atas kitab imam al-Ghazali, yakni *Minhāj al-‘Abidīn*. Atau karyanya *Manāḥij al-Imdād* yang merupakan ulasan (*sharh*) atas kitab *Irshād al-‘Ibād* karya Shaikh Zain al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz ibn Zain al-Dīn al-Malaibārī yang juga memiliki kecenderungan tasawuf Sunni-Ghazalian.

Oleh karenanya, pada bab ini, penulis akan membahas beberapa aspek yang turut serta membentuk dan mempengaruhi Kiai Ihsan dalam memahami term-term tasawuf serta kajian-kajian lain yang berkaitan. Secara garis besar bahasan ini meliputi aspek epistemologis, aspek historis-sosiologis, dan aspek akidah-ideologis sebagaimana dibahas berikut ini:

A. Aspek Epistemologis

1. Dari Nalar al-Ghazali: Sebuah Persinggungan

Posisi Imam al-Ghazali dalam kultur intelektual pesantren cukup istimewa, terlebih bagi Kiai Ihsan yang hidup dalam lingkungan pesantren. Bahkan, menurut penulis, pesantren menjadi benteng terakhir di mana nalar tasawuf Ghazalian itu berkembang dan menyebar kepada kalangan Muslim, khususnya di Indonesia. Sebagaimana diketahui, beberapa karya imam al-Ghazali telah disuguhkan kepada para santri sebagai salah satu bacaan khas—dan khusus—di lingkungan pesantren, meskipun karya-karya pemikirannya secara umum jarang dikaji secara mendalam.

Pilihan secara selektif terhadap karya-karya al-Ghazali dalam kajian tasawuf—sekaligus karya-karya yang memiliki kecenderungan sama—menyebabkan kajian atas pemikiran al-Ghazali tidak terbaca secara utuh. Sebut saja di antaranya, kitab al-Ghazali *Al-Munqīdh min al-Dalāl* dan *Al-Muṣtaṣfā*, tidak menjadi bacaan wajib bagi kalangan santri, bahkan kitab magnum opusnya *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* yang lebih sering dibaca, apalagi bagi para santri senior di berbagai pesantren. Padahal, bila diamati kitab *Al-Munqīdh min al-Dalāl* adalah kitab yang menggambarkan perjalanan dan perwujudan intelektual al-Ghazali di zamannya hingga pada akhirnya ia

lebih memilih jalan tasawuf sebagai standar bagi kebenaran hakiki dalam ranah kehidupan.¹

Makna penting dari kitab ini, menurut penulis, adalah pengetahuan tentang jalan akhir sufistik yang dipilih al-Ghazali tidak datang tiba-tiba, melainkan melalui proses pergumulan panjang dengan pemikiran kalam, filsafat hingga fiqih, yang dipandang semua disiplin itu menurut al-Ghazali tidak memberikan ketenangan apa-apa, kecuali proses kontestasi intelektual sesuai dengan bidangnya. Artinya, ada pengalaman pribadi yang mengharuskan al-Ghazali lebih memilih dunia tasawuf, tepatnya tasawuf *Sunni-akhlaqi* atau *'amali*, dibandingkan kajian-kajian lain sehingga hal ini mestinya juga dikaji secara serius di lingkungan pesantren.

Namun, secara praktis kecenderungan pesantren dalam memilih karya al-Ghazali dan karya-karya lainnya yang memiliki prinsip sama, cukup tepat sebab yang dikedepankan di lingkungan pesantren kala itu adalah prinsip-prinsip praktik keagamaan, bukan teoritisnya. Pesantren menyadari betul yang dihadapi adalah masyarakat lokal dengan karakter dan keunikannya. Maka dalam rangka mencapai tujuan itu tidak sedikit karya-karya al-Ghazali diulas kembali dengan menggunakan bahasa setempat atau menggunakan bahasa Arab dengan bahasa ulasan yang lebih sederhana; sebagai langkah mempermudah pemahaman masyarakat atas karya al-Ghazali, sekaligus dalam mempraktikkan ajaran-ajarannya, khususnya kaitan bagaimana seharusnya manusia menyikapi kehidupan materialistik dalam rangka mendambakan kebahagiaan hakiki (*ma'rifat Allāh*). Karenanya, tasawuf al-Ghazali dipilih bu-

¹ Sebagai perbandingan baca: Sahal Mahfudh, "Kitab Kuning di Pesantren" dalam Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKIS, 2011), 276.

kan saja karena berideologi Sunni, tapi sekaligus *'amālī* (praktis) bukan *nadhharī* (teoritis). Cara pandang al-Ghazali dalam menjaga harmoni antara shari'ah dan tasawuf menjadi modal tersendiri bagi kalangan pesantren untuk dijadikan basis nilai dalam menyikapi berbagai isu-isu lokal.

Internalisasi tasawuf al-Ghazali telah berkelindang lama mengiringi perkembangan pesantren-pesantren di Indonesia, sekaligus membentuk karakter keislaman Nusantara. Melalui kajian kitab kuning, budaya pesantren nampaknya mengikuti irama madhhab Ghazalian dalam dunia tasawuf, bahkan mayoritas masyarakat Muslim Jawa, menurut Kiai Hasyim, waktu itu lebih banyak mengikuti madhhabnya, sekalipun dalam perkembangannya muncul bermacam-macam bentuk.² Kecenderungan pada madhhab al-Ghazali dalam bertasawuf memungkinkan kalangan pesantren bergerak dalam dua jalan yang bersamaan sehingga tidak mudah terjebak pada penilaian yang serba formalistik sebagaimana menjadi karakter fiqih atau serba substantif sebagaimana menjadi karakter tasawuf.

Akibatnya, dominasi nalar Ghazalian yang berkembang dalam lingkungan pesantren berimplikasi pada; munculnya sikap mempertahankan jalan tengah sebagai ortodoksi dalam memahami Islam sehingga selalu berkontestasi dengan mereka yang menolak beberapa pandangan al-Ghazali, khususnya kalangan Wahhabi-Salafi yang cenderung serba formalistik, ekstrem dan tidak menghargai segala perbedaan.

Di samping itu, kecenderungan kalangan pesantren mengikuti madhhab Shafi'iyah dalam berfiqih, nampaknya memi-

² Di samping mengikuti al-Ghazali, di antara mereka juga mengikuti madhhab Shadhīfīyyah dalam bertasawuf. Pendapat ini juga dapat dibaca : Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah* (Jombang: Maktabah al-Turath al-Islamī, tth), 9-10.

liki kemiripan dengan apa yang diikuti oleh imam Al-Ghazali.³ Karenanya, pengajaran tasawuf al-Ghazali yang disebarakan ke pesantren-pesantren sama masifnya dengan madhhab fiqih shafi'iyah daripada madhhab-madhhab lainnya, walaupun harus diakui madhhab shafi'iyah yang diikuti sebenarnya tidak langsung mengkaji pada karya-karya imam Shafi'i, tapi lebih pada ulama' shafi'iyah melalui karya-karyanya, seperti *I'ānat al-Ṭālibīn*, *Faḥ al-Qarīb*, *Faḥ al-Wahhāb*, *Iqnā'*, dan lain-lain. Ini berbeda dalam bertasawuf, kajian kitab kuning di lingkungan pesantren menggunakan karya-karya al-Ghazali atau karya-karya atas sharahnya serta karya-karya lain yang seirama dengan alur berpikir tasawuf Sunni, seperti kitab *Ḥikam* karya monumentalnya imam ibn Aṭ-āillah al-Sakandarī, *al-Minah al-Saniyyah* karya 'Abd al-Wahhab al-Sha'rānī, dan lain-lain.

Secara historis, kecenderungan tasawuf Ghazalian dapat dikaitkan dengan kedekatan pesantren dengan Wali Songo, baik secara nasab maupun secara genealogi intelektual. Wali Songo yang dipandang sukses menyebarkan Islam dengan strategi tasawuf, nampaknya juga memiliki kemiripan dengan tasawuf Sunni, khususnya tasawufnya al-Ghazali.

Studi yang dilakukan oleh Alwi Shihab⁴ tentang sejarah Islam Nusantara menggambarkan tentang pandangan ini sehingga tujuan pokok Wali Songo adalah praktis mengajak masyarakat agar mengikuti norma-norma keagamaan secara fiqih, sekaligus memperhatikan betul olah jiwa agar senantiasa memiliki koneksi yang

³ Baca Muhammad Tholha Hasan, *Ahlussunnah wal-Jama'ah dalam Perspektif dan Tradisi NU* (Jakarta:Lantabora Pree, 2005).

⁴ Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi* (Jakarta: Pustaka Iman, 2009).

konsisten dengan Allah SWT, bukan pada yang lain.

Puncaknya, perseteruan Wali Songo dengan Shaikh Siti Jenar, misalnya, yang menyebarkan pemikiran Manunggaling Kawulo Gusti, dipandang telah jauh dari prinsip-prinsip mainstream Islam mayoritas, bahkan akan mengantarkan penganut Islam awam jauh dari nilai-nilai shari'at sehingga patut dianggap sesat. Dengan legitimasi penguasa Demak dan kesepakatan antar anggota Wali Songo, akhirnya Shaikh Siti Jenar harus mengakhiri hidupnya secara tidak lazim. Perseteruan ini layak dijadikan potret bagaimana tasawuf Sunni Ghazalian yang mengharmonikan dimensi tasawuf dengan shari'at telah berkembang jauh sebelum dunia pesantren berkembang pesat di seantaro Nusantara. Lambat tapi pasti, ajaran ini kemudian berkembang dengan pesat melalui praktik-praktik keagamaan lokal hingga dipertahankan oleh masyarakat setempat, termasuk turut disebarkan oleh komunitas pesantren.

Oleh karenanya, mendominasinya nalar tasawuf Ghazalian dalam tradisi intelektual pesantren tidak lepas dari peran para tokoh awal pesantren, setidaknya para perintis pesantren yang menuntut ilmu ke beberapa shaikh di Timur Tengah, seperti KH. Saleh Darat Semarang, Shaikhana Kholil Bangkalan, KH. Hasyim Asy'ari dan lain-lain. Dari mereka, basis intelektual tasawuf Sunni Ghazalian menyebar dengan baik dan masif melalui telaah atas karya-karyanya, lebih-lebih pesantren yang berada di wilayah Jawa dan Madura.

Di antara kiai pesantren yang mengulas tentang pemikiran tasawuf al-Ghazali dalam bahasa lokal adalah Kiai Saleh Darat (1820-1903).⁵ Nama Kiai Saleh memang jarang dikenal, tapi ia memiliki jaringan dengan beberapa kiai-kiai terkemuka pesantren, bahkan Kiai Hasyim (1871-1947), pendiri dan pengasuh Pondok pesantren

Tebuireng serta pendiri NU, dan Kiai Ahmad Dahlan (1868-1923) pendiri Muhammadiyah adalah salah satu dari alumni yang pernah mengaji secara langsung kepada Kiai Saleh. Begitu juga, Kiai Ihsan ibn Dahlan Jampes Kediri pernah singgah dan belajar pada Kiai Saleh sekalipun tidak begitu lama. Situasi ini yang memungkinkan intelektual Kiai Ihsan mengalami persambungan secara genealogis dengan tokoh-tokoh senior pesantren di Jawa.

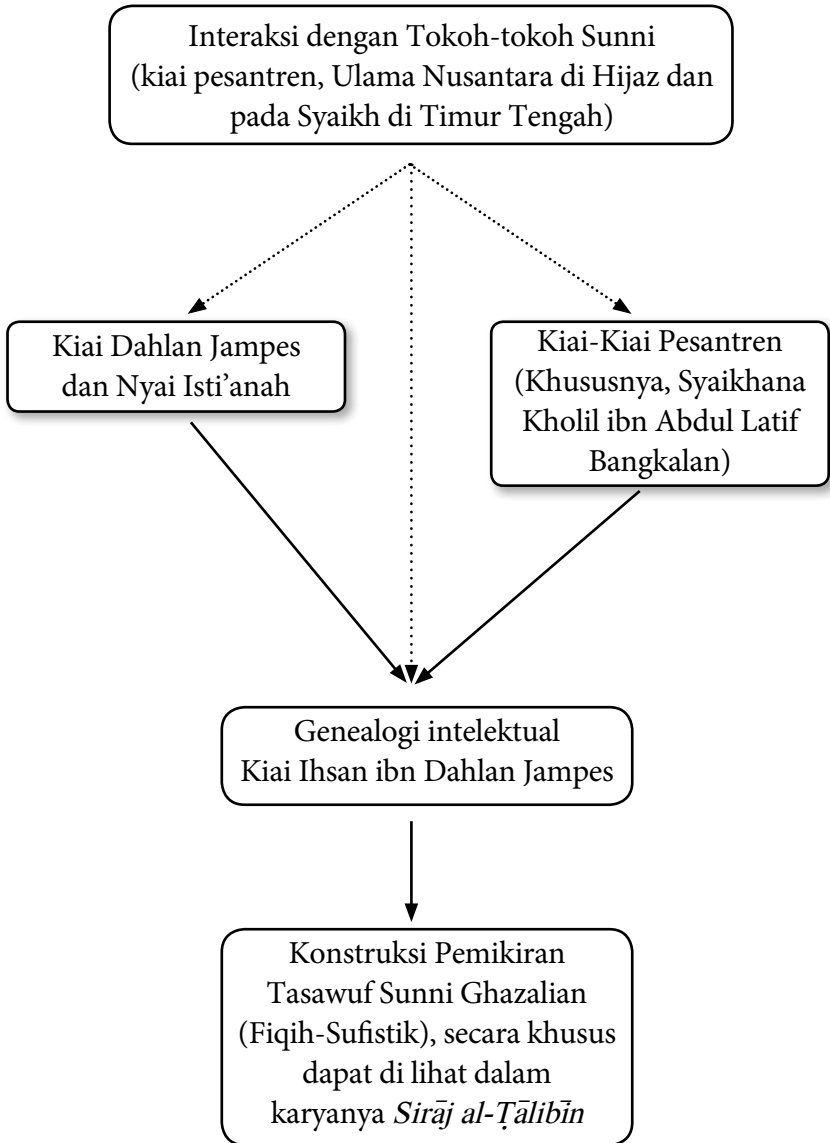
Oleh karenanya, persinggungan Kiai Ihsan dengan tradisi pesantren serta kecenderungannya dalam pemikiran tasawuf Ghazalian memungkinkan ia hadir sebagai benteng dalam menebarkan –sekaligus mengamalkan—pikiran-pikiran tasawuf, khususnya tasawuf Sunni. Dalam konteks ini pula genealogi pemikiran intelektual Kiai Ihsan berkembang, sekalipun pada akhirnya ia lebih memilih menggunakan bahasa Arab *fushḥa* dalam rangka mengulas pikiran-pikiran al-Ghazali, agar tidak hanya dibaca secara lokal, tapi juga dibaca secara global sebagaimana sampai hari ini karyanya *Sīraj al-Ṭālibīn* dibaca di beberapa kampus dan forum ilmiah di Timur Tengah.

Untuk lebih mudahnya, kaitan genealogis Kiai Ihsan dengan pesantren dan pemikiran al-Ghazali dapat dilihat pada tabel berikut ini:

⁵ Nama lengkapnya Muhammad Saleh ibn Umar, lahir tahun 1820 di desa Kedung Jumbeng Kecamatan Mayong Kabupaten Jepara, Jawa Tengah. Meninggal di kuburan umum Bergota Semarang tahun 1903. Tentang biografi dan pemikiran tasawufnya baca Ali Mas'ud, *Dinamika Sufisme Jawa; Studi Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Semarang* dalam Kitab *Minhāj al-Atqiyā'* (Surabaya; Disertasi Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel, 2011), 77-159.

Bagan 4.2

POTRET GENEALOGI INTELEKTUAL GHAZALIAN KIAI IHSAN



2. Nalar ‘*Irfānī*’; dari *Zāhir* ke *Bāṭin*

Dengan masuknya Kiai Ihsan dalam dunia tasawuf, baik secara teoritik maupun praksis terlebih mengikuti tasawufnya imam al-Ghazali, menunjukkan —secara langsung atau tidak— bahwa ia secara epistemologis terlibat dalam pergumulan dengan nalar *Irfānī*, sebuah nalar epistemologis yang membedakan dengan nalar *bayānī* dan *burhānī*. Nalar ‘*Irfānī*’ digunakan para sufi dalam rangka mencari, sekaligus menegaskan, akan kebenaran hakiki dengan cara dan metode tertentu.

Melalui nalar ‘*Irfānī*’ pula para sufi meyakini bahwa dunia —sebagaimana yang nampak— adalah bukanlah tujuan hakiki bagi peneguhan manusia sejati, sebab ia tidak sedikit menjadikan manusia larut dalam keinginan hewan (*al-shahwat al-hayawānīyyah*), yang pada gilirannya mengantarkan manusia itu sendiri lepas dari eksistensinya sebagai manusia yang berakal sekaligus ber-spiritual.

Secara historis, nama ‘*Ābid Al-Jābirī*’ cukup berjasa dalam mengembangkan dialektika pemikiran Arab Islam kontemporer, khususnya mendiskusikan secara kritis kecenderungan nalar Arab dalam tiga model, yakni *Bayānī*, *Burhānī*, dan ‘*Irfānī*’.⁶ Bila dipahami, secara khusus, kata ‘*Irfānī*’ memiliki akar kebahasaan dari kata ‘*arafa*’, yang berarti ilmu atau mengetahui, sekaligus mirip dengan arti ma’rifah atau dalam bahasa asing lainnya lebih dikenal dengan gnose (*al-ghanūs*) dari bahasa Yunani, yakni *gnosis*.

Sementara itu, dalam konteks model epistemologi, konsep ‘*Irfānī*’ dimaksudkan sebagai semacam ilmu pengetahuan yang hadir –atau sengaja dihadirkan—dalam hati melalui cara *ilḥam* atau *kāshaf*.⁷ Dari sini, ‘*Irfānī*’ jelas berbeda dengan nalar *Bayānī*, yang pengetahuannya

⁶ Bahasan ini dapat dibaca dalam buku ‘*Ābid al-Jābirī*, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arābī* (Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyah, Cet. I, tth).

⁷ Ibid.; Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Amzah, 2012), 240-241.

bertumpu pada kecenderungan pemahaman atas teks (tekstualis) atau nalar *Burhānī*, yang bertumpu pada spekulasi akal (rasional-spekulatif).

Dengan pengertian seperti ini, maka menurut *al-Jābirī* pengetahuan model *'Irfānī* telah berkembang cukup lama, bahkan sebelum kedatangan Islam.⁸ Tidak salah bila kemudian, perkembangan tasawuf dalam Islam juga tidak bisa lepas dari pengaruh luar sesuai dengan karakternya sebagai bagian dari pengetahuan *'Irfān*, khususnya semenjak proses asimilasi dan akulturasi terjadi antara Islam dan nilai-nilai dari luar, yakni dari Persia dan Yunani.⁹ Hanya saja, memang harus diakui bahwa nilai-nilai yang ada kaitannya dengan *'Irfānī* dalam Islam memiliki akarnya yang spesifik, berangkat dari sumber-sumber al-Qur'an atau teladan langsung dari nabi Muhammad Saw. melalui hadithnya,¹⁰ seperti konsep zuhud, sabar, tafakkur, dan lain-lain.

Secara aplikatif, epistemologi *'Irfānī* atau gnosis muncul dari proses panjang kebersihan pelakunya (*'arif*). Menurut Ali Mahdi Khan, kebersihan pelakunya dibuktikan dengan kesempurnaan dalam intelektual, sekaligus moralnya dengan terlibat secara intens dalam pencurahan diri secara khusus melalui meditasi, cinta, kesalehan, dan kesucian.¹¹ Baginya, dunia adalah penyebab dari terjadinya ikatan, sehingga menyulitkan untuk sampai pada ketentraman, kesempurnaan dan kebahagiaan abadi. Oleh sebab itu, pengembaraan dunia harus terus dilakukan, setidaknya bermula

⁸ Era Hellenis, tepatnya akhir abad empat sebelum Masehi, dan masa Yunani hingga pertengahan abad ketujuh sesudah Masehi disinyalir adalah era pengetahuan gnostic (*'irfānī*) itu berkembang. Baca: Philip K. Hitti, *History of Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dkk (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, Cetakan I, 2008), 546-556.

⁹ *Ibid.*, 375-394.

¹⁰ 'Abd Al-Rahmān Muḥammad al-Sullāmī menyebutkan beberapa etika sufistik kenabian, misalnya sikap zuhud, sabar, dan lain-lain, yang terangkum cukup apik dalam 40 macam. Baca lengkapnya, 'Abd Al-Rahmān Muḥammad al-Sullāmī, *Kitāb al-Arba'in fi al-Taṣawwuf* (Tk: Maṭba'ah Majlis Dāirah al-Ma'arif, 1981).

¹¹ Ali Mahdi Khan, *Dasar-dasar Filsafat Islam: Pengantar ke Gerbang Pemikiran*, terj. Subarkah (Bandung: Penerbit Nuansa, 2004), 118.

dari kesadaran untuk mengenal prinsip-prinsip kedirian sebagai manusia dengan kelemahan dan kelebihanannya.

Pengenalan pada prinsip kedirian akan menuntun tersingkapnya apa yang dimaksud dengan kebahagiaan dan kebenaran abadi bersama Allah, sumber sejati segala pengetahuan (*man ‘arafa naf-sahu faqad ‘arafa rabbahu*).¹² Kaitannya dengan dunia, misalnya, perenungan diri sendiri akan memandang bahwa dunia bukanlah sebagai sumber inti dari pengetahuan sebab mengalami perubahan (*fana’*) sebagaimana dirinya sendiri berada dalam ruang yang mudah berubah. Oleh karena itu, hati bersih menjadi sangat penting, agar gemerlap dunia di mana pencari jalan ma’rifat itu tinggal dan hidup di dalamnya tidak menjadikan lupa diri, alih-alih melupakan realitas kehidupan hakiki bersama Allah SWT.

Di samping itu, epistemologi *‘Irfāni*, sebagaimana dipahami dari kalangan *‘irfāniyyūn*, dalam memahami sesuatu senantiasa berpijak pada kerangka *ẓāhir* (eksoterik) dan *bāṭin* (esoterik). Cara pandang seperti ini nampaknya dipakai dalam memahami pesan-pesan agama, baik al-Qur’an maupun hadith, sebagaimana juga diperlakukan dalam memahami yang lain. Kaitannya dengan ini, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dalam bukunya *Hakadzā Atakallamu Ibn ‘Arabī* mengatakan :

فَكَمَا أَنَّ لِلْوُجُودِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَكَمَا لِلْإِنْسَانِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا فَالْحِطَابُ الْإِلَهِيُّ
يَتَضَمَّنُ بِالضَّرُورَةِ هَذَيْنِ الْجَانِبَيْنِ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ.¹³

*Sebagaimana disetiap wujud –begitu juga setiap manusia—
terdapat dimensi ẓāhir dan bāṭin, maka dialek ketuhanan
secara pasti juga memiliki dua sisi, yakni ẓāhir dan bāṭin*

¹² Al-Jābiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*, 256.

¹³ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Hakadzā Atakallamu Ibn ‘Arabī* (Mesir: al-Haiha al-Miṣriyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 2002); Naṣr Ḥāmid, *al-Lughah/al-Wujūd/al-Qur’ān: Dirāsāt fi al-Fikr al al-Ṣūfī*. Makalah tidak diterbitkan, fdf.

Kutipan dari Naṣr Ḥāmid menunjukkan bahwa setiap sesuatu tidak cukup hanya dilihat dari sisi *ẓāhir* semata, menegaskan sisi *bāṭin*. Karenanya, cara pandang yang kurang tepat, jika tidak dikatakan salah, bila seluruh aktivitas keagamaan dinilai hanya sebatas sisi *ẓāhir*. Misalnya, anjuran Nabi bahwa banyak orang yang berpuasa, hanya memperoleh lapar dan haus, setidaknya menggambarkan bahwa aktivitas puasa yang secara *ẓāhir* telah memenuhi syarat dan rukunnya ternyata juga tidak berarti apa-apa, untuk tidak mengatakan tidak berpahala, jika *bāṭinnya* juga tidak melakukan puasa, seperti puasa terhindar dari dosa-dosa sosial; menipu, hasud, meng-adu domba, dengki dan lain-lain.¹⁴

Lebih jelasnya, yang dimaksud *ẓāhir*—bila dilihat dari aktivitas manusia— adalah seluruh aktivitas yang berkaitan dengan ibadah, kebiasaan, dan aktifitas keseharian. Sementara *bāṭin* adalah aktivitas yang ada dalam diri terdalam, misalnya iman dan nilai yang terpancarkan dalam hati, baik yang dipuji seperti adil, berani, malu, dan sabar. Atau yang dicela seperti ‘ujub, sombong, riya’, hasud, dan dengki.¹⁵

Selanjutnya, dalam konteks keilmuan, ahli *ẓāhir* adalah mereka yang merasa cukup dengan tanda-tanda formal dan melakukan hukum-hukum shari’ah, tanpa mempertimbangkan dimensi *rūh* yang terdalam dari setiap pesan dan anjuran agama. Sementara ahli *bāṭin* (*al-bāṭiniyyah*) berdimensi lain, yakni mereka yang lebih mempertimbangkan pada dimensi esoterik Islam atau dimensi ruh terdalam dari shari’ah.¹⁶

¹⁴ Dalam konteks ini, berdasarkan model pembagian imam al-Ghazali, kaitannya dengan orang yang berpuasa, maka orang yang berpuasa sekedar puasa dengan *ẓāhimya* semata adalah puasa kebanyakan orang (*ṣaum al-‘umūm*). Padahal, selain itu ada puasa yang dilakukan orang istimewa (*ṣaum al-khuṣūṣ*), bahkan ter-istimewa (*ṣaum khusūṣ al-khusūṣ*). Baca lengkapnya Abū Ḥāmid al-Ghāzālī, *Iḥyā’ ‘Ulum al-Dīn*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010), 329; Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Al-Taṣawwuf Ṭibbiyyātuhū wa Ṣalbiyyātuhū* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, tth), 27-32.

¹⁵ Ibn Khaldūn, *Shifā’ al-Sāil wa Tahdhīb al-Masāil* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’ashir, 1996), ‘

¹⁶ Naṣr Ḥāmid, *Hakadzā Atakallamu*, 212.

Dalam perkembangannya, hubungan *bāṭin* dan *ẓāhir* senantiasa berkelindang dalam pemikiran Islam, khususnya tasawuf. Namun, dalam konteks epistemologi *‘Irfānī*, dimensi *bāṭin* itu adalah yang terdekat, sekalipun dalam praktiknya keduanya harus beriringan. Artinya, bagi kalangan sufi pengetahuan atas shari’ah –sekaligus praktiknya—adalah modal yang perlu diperhatikan dalam rangka meneguhkan pengetahuan *‘Irfān*.

Hubungan dekat *shari’ah* –sebagai simbol *ẓāhir*—dengan dimensi tasawuf/sufistik—sebagai simbol *bāṭin*—pada perkembangannya memunculkan apa yang disebut dengan tasawuf Sunni. Berbeda, dengan tasawuf falsafi yang menggunakan episteme *‘Irfānī*, tapi sekaligus juga didukung kedalaman nalar spekulatifnya dalam mengurai kebenaran *‘Irfān* yang dihasilkan dari pengalaman sang sufi. Tidak salah, dari tasawuf falsafi memunculkan tokoh-tokoh kontroversi, setidaknya bila dilihat dari dimensi *shāri’ah* (*ẓāhir*) yang dianut mayoritas Muslim, terlebih bagi kalangan awam.

Kontroversi para sufi falsafi itu, misalnya dengan memunculkan ungkapan-ungkapan *shaṭaḥāt* yang sulit dipahami kalangan awam, bahkan dipandang bertentangan dengan *shāri’ah*, sebagaimana ungkapan dilontarkan oleh Abū Manṣūr al-Ḥallāj sang pencetus konsep *Ḥulūl*,¹⁷ atau dalam konteks Nusantara terdapat kisah Shaikh Siti Jenar dengan konsepnya Manunggaling Kaula Gusti yang menurut riwayat mendapat vonis bersalah, untuk tidak

¹⁷ Melalui konsep *ḥulūl*, yakni bersatunya manusia dengan Tuhannya, al-Ḥallāj melontarkan ungkapan kontroversi, misalnya ungkapannya:

أنا سر الحق ما الحق أنا * بل أنا حق ففرق بيننا
yang Maha Benar aku. Hanya satu yang benar, maka bedakanlah antara kami). Dari kontroversi itu akhirnya dia dihukum pancung sebab dipandang bertentangan dengan pemahaman keagamaan rezim penguasa.

mengatakan sesat, dari para anggota Wali Songo.

Secara khusus, Imam al-Ghazali adalah di antara salah satu sufi yang menggunakan pola *ẓāhir* dan *bāṭin* dalam memahami berbagai persoalan, termasuk dalam memahami serangkaian peribadatan dalam Islam. Melalui magnum opusnya, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazali mampu menghidupkan kembali nalar '*Irfāni* atau tasawuf dalam Islam melalui konsistensinya dalam mengharmonikan ketegangan kelompok *shari'ah* (*ẓāhir*) di satu pihak dan kelompok tasawuf (*bāṭin*) dipihak yang berbeda.

Di tangan al-Ghazali pula, keberadaan kajian fiqih selalu mendapat sentuhan tasawuf, begitu pula sebaliknya. Dari sini, tidak salah bila kemudian posisi nalar Ghazalian cukup penting dalam perkembangan pergolakan ilmu-ilmu keislaman, khususnya dalam lingkup pergumulan tradisi intelektual pesantren di Nusantara.

Oleh karenanya, pergumulan Kiai Ihsan dengan beberapa pemikiran al-Ghazali, misalnya dengan mengulas karyanya *Minhāj al-'Abidīn*, meniscayakan ada proses pengaruh yang sulit terhindarkan. Pengaruh itu bisa dilihat, setidaknya dalam konteks '*Irfān* atau bertasawuf Kiai Ihsan dan juga dalam menggunakan pola *ẓāhir* dan *bāṭin* ketika Ia mengulas berbagai persoalan. Persoalan *ẓāhir* baginya penting, tapi lebih dari itu *bāṭin* juga jauh lebih penting, sehingga perlu disikapi secara serius dalam rangka menggapai kebahagiaan dan kebijaksanaan hakiki.

Lebih jelasnya, ketika menjelaskan tentang taubat, Kiai Ihsan mengikuti pola pemikiran Ghazalian agar kiranya pertaubatan itu dilakukan dengan memperbanyak membaca *Istighfār* (minta ampunan) kepada Allah SWT. sebanyak-banyaknya. Membaca *istighfār* bukan hanya dalam konteks membaca saja secara for-

mal melalui lisan, tapi sekaligus dalam *bāṭin* menjadi simbol dari perasaan menyesal (*al-nadham*) atas dosa-dosa yang dilakukan, baik dosa-dosa yang berhubungan dengan dimensi ketuhanan (vertical) maupun dimensi kemanusiaan (horizontal).¹⁸

Itu artinya, taubat kurang bermakna, jika hanya terjebak pada formalitas pertaubatan, tanpa memperhatikan substansi terdalam dari perintah bersegera taubat, ketika seseorang melakukan dosa. Taubat secara substansi, setidaknya diukur sejauh mana sikap penyesalan itu muncul secara total dari para pelaku dosa, hingga tergerak untuk melakukan yang terbaik bagi peneguhan dirinya sebagai hamba (*al-wiḥdat al-'ubūdiyyah*), sekaligus peneguhan ketuhanan (*al-wiḥdat al-rubūbiyyah*). Maka pada dasarnya, melihat makna taubat dari dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin* adalah dalam rangka mengukur keseriusan pelakunya meneguhkan perubahan secara konsisten (*Istiqāmah*).

3. Basis Intuitif: Pengalaman Kiai Ihsan

Selain persoalan *ẓāhir* dan *bāṭin* yang menjadi landasan epistemologi 'Irfani-nya, Kiai Ihsan juga memiliki basis Intuitif (*al-kashf*) yang menjadi pondasi dalam pemikiran-pemikiran tasawuf-nya. Dari sini, memunculkan pola dan keunikan tersendiri dalam memahami term-term tasawuf dibandingkan dengan tokoh lain.

Perlu dipahami, bahwa dalam konteks tasawuf, basis intuitif ini telah menjadi keniscayaan yang dalam kajiannya kemudian dikenal bersifat subyektif (*khubrat dhātīyyah*) sesuai dengan pengalaman *bāṭin* pelakunya, bukan bersandar pada fakta obyektif di luar di-

¹⁸ Ihsān Jampēs, *Manāḥij al-Imdād fī Sharḥ Irshād al-Ibād*, Juz II (Kediri: Pesantren al-Ihsan Jampes, tth), 522.

rinya; melalui nalar atau logika.¹⁹ Dari sini sangat memungkinkan ekspresi pengalaman tersebut akan melahirkan pemahaman yang berbeda-beda tentang tasawuf serta nilai-nilainya, berdasarkan pada perasaan yang dialami pelakunya.

Pemahaman tersebut mendapat momentumnya dengan ditemukan ragam tarekat dan ragam teori-teori yang berkembang dalam dunia tasawuf, seperti *ittihād*, *ḥulūl*, *waḥdat al-wujūd*, dan lain-lain, yang semuanya berhubungan langsung dengan pengalaman sufi, lebih-lebih ketika dirinya benar-benar merasakan tahapan *ma'rifat Allāh*.

Dalam konteks perjalanan hidup Kiai Ihsan, kaitannya dengan pengalaman intuitif itu adalah dapat dilihat –sekurang-kurangnya— dalam tiga proses yang akhirnya menanamkan serta meyakinkan dirinya lebih sreg kepada dunia tasawuf. Pertama, proses mimpi bertemu dengan kakeknya (Kiai Yahuda) yang masih leluhur Kiai Ihsan.

Mimpi ini penting dalam dunia tasawuf, meskipun bukan sembarang mimpi. Mimpi dalam konteks ini adalah mimpi *ṣādiqah* (kebenaran), yang muncul dari orang yang benar-benar bersih dari para Nabi atau para kekasih Allah SWT. (*auliyā' Allāh*). Bahkan, dalam konteks tertentu mimpi bertemu Nabi Muhammad SAW.—khususnya bagi kalangan pelaku jalam tasawuf diyakini— merupakan sebuah fenomena yang menggambarkan akan kebahagiaan orang yang bermimpi, baik di dunia maupun di akhirat,²⁰ sehingga tidak sembarang orang mampu memimpi bertemu dengan Nabi.

Kaitannya dengan mimpi yang dialami Kiai Ihsan, sebagaimana

¹⁹ Abū al-Wafā' al-Taftazānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah, tth), 9; Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan Oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam selama 4000 Tahun*, terj. Zainul Am (Bandung: Penerbit Mizan, 2009), 293.

²⁰ Tentang kebenaran dan keutamaan orang yang bermimpi bertemu Nabi, baca Al-Sayyid Muḥammad Haqqī al-Nāzilī, *Khazīnat al-Asrār Jalīlat al-Adhkār* (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah, tth), 174-177; Iḥsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I (Indonesia: al-Haramain, tth), 131.

disebutkan pada bab sebelumnya, ada hubungannya dengan proses penyadaran atas dirinya sendiri. Ketika Kiai Ihsan larut dalam dunia perjudian, yang secara etik tidak tepat dilakukan oleh seorang Muslim terlebih Kiai Ihsan adalah bagian dari keluarga pesantren, mendorong neneknya, nyai Isti'anah, untuk terus mengingatkan Kiai Ihsan agar segera bertaubat dengan melepaskan dunia gelap perjudian. Singkat cerita, akhirnya nyai Isti'anah melakukan olah *bāṭin* (baca: *riyāḍah*) dengan berziarah ke makam kakeknya (Kiai Yahuda) bersama Kiai Ihsan, Kiai Dahlan, dan Kiai Khozin selaku pamannya. Salah satu do'a yang dipanjatkan nyai Isti'anah di makam Kiai Yahuda adalah permohonan agar kiranya Bakri, sebutan Kiai Ihsan muda selaku cucunya, kembali ke jalan yang dibenarkan oleh Allah dengan bertaubat dari kemaksiatan, khususnya dunia gelap perjudian.

Setelah kembali dari ziarah, tidak lama kemudian Kiai Ihsan bermimpi bertemu seorang kakek yang mengajak –bahkan mengancam agar dia segera bertaubat. Tapi ajakan dan ancaman itu tidak dihiraukan, sehingga tanpa memperpanjang perdebatan Kiai Ihsan dilempar kepalanya dengan batu yang sangat besar hingga kepalanya berkeping-keping. Atas kejadian itu Kiai Ihsan kaget dan terbangun dengan perasaan takut akan kebenaran mimpi itu. Karena mimpi itu, untuk memastikan kebenarannya akhirnya Kiai Ihsan bercerita kepada nyai Isti'anah tentang mimpi yang dialaminya. Dengan tanpa ragu, nyai Isti'anah membenarkan mimpi itu, bahkan menyebutkan bahwa kakek dalam alam mimpi itu adalah masih sesepuh Kiai Ihsan, yakni Kiai Yahuda.

Dengan mimpi yang cukup mengesankan ini diakui, menurut penulis, mampu membangkitkan Kiai Ihsan untuk melakukan penyesalan terhadap apa yang dilakukan selama ini, khususnya keterlibatannya dalam dunia perjudian. Secara intuitif, bila dikait-

kan dengan praktik sufistik, mimpi ini mampu mengantarkan Kiai Ihsan dalam perasaan takut yang mendalam sehingga bergerak untuk bersegera bertaubat.

Di samping itu, fenomena mimpi ini, bila ditafsirkan secara lebih serius, adalah bagian dari media penyadaran diri Kiai Ihsan agar taubat dari beragama kemaksiatan. Penyadaran diri dalam diskusi tasawuf dikenal sebagai pengenalan diri seseorang (*'arafa nafsahu*), yang memiliki sikap lemah dalam berbagai persoalan sehingga ketergantungan kembali kepada Allah adalah sebagai keniscayaan hidup, setidaknya dengan mengikuti perintah dan menjauhi larangan Allah, sekaligus meneladani nilai-nilai yang bersumber dari-Nya.²¹ Pengenalan diri itu memastikan –jika benar-benar terjadi dalam *bāṭin*—akan mengantarkan pada pengenalan hakiki, yakni pengenalan kepada Allah, sebagaimana tersirat dalam beberapa sumber kenabian.

Kedua, praktik *khumūl* (menyembunyikan diri). Praktik ini berkaitan dengan ketidak mauan seseorang untuk mencari ketenaran di depan orang lain atau agar kebajikannya tidak terdengar oleh orang lain. Meminjam tafsiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī bahwa *khumūl* adalah:

الْإِبْتِعَادُ عَنِ الْأَضْوَاءِ وَعَنِ أَسْبَابِ الشُّهُرَةِ وَأَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ مَجْهُولًا لَدَى
الْآخَرِينَ لَا يَعْرِفُهُ أَكْثَرُ النَّاسِ.²²

Menjauh dari ragam pandangan dan beberapa sebab yang menjadikan terkenal. Yakni, Seseorang tidak dikenal –berbuat baik— dan tidak diketahui oleh banyak orang.

²¹ Ibid., 3.

²² Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Al-Hikam al-'Aṭā'iyyah: Sharḥ wa Taḥfīl* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'ashir, 2003), 156-158; Ibn 'Abbād al-Nafazī al-Zaundī, *Al-Hikam al-'Aṭā'iyyah li ibn 'Aṭa' Allāh al-Sakandarī* (Kairo: Markaz al-Aḥarām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 114-115.

Pemahaman ini menunjukkan bahwa *khumūl* adalah langkah seseorang untuk menutupi rapat-rapat atas kebaikan yang dilakukan agar tidak diketahui orang lain. Dengan cara ini, dalam dirinya akan menumbuhkan pembiasaan untuk mempraktikkan *khalwāt* secara *bāṭ in*, sekaligus berusaha untuk tidak *riyā'* dalam setiap aktifitas, khusus peribadatan. Pasalnya, dengan sibuk mencari ketenaran dari orang lain, maka seseorang akan disibukkan oleh perilaku yang semestinya tidak perlu diperhatikan, sehingga mengurangi sisi prioritas dan fokus pada apa yang dipraktikkan. Padahal, dengan prioritas dan fokus mengantar seseorang pada aktivitas keseharian menjadi yang terbaik menuju nilai-nilai ideal bersama Allah.

Kaitannya dengan anjuran praktik *khumūl*, Ibn ‘Atā’ Allāh al-Sakandarī menyebutkan sebagaimana berikut:

إِذْفَنْ وُجُودَكَ فِي أَرْضِ الْخُمُولِ * فَمَا تَبَتِ مِمَّا لَمْ يُدْفَنْ لَأَيَّتُمْ نِتَاجُهُ

Tanamkan wujudmu dalam bumi ketersembunyian (tidak dikenal orang lain). Karena sesuatu yang tumbuh dari proses tidak ditanam, maka hasilnya tidak akan sempurna.

Bagi Ibn ‘Atā’ Allāh, proses pertumbuhan manusia pada dasarnya memiliki kemiripan dengan tanaman. Artinya, semua tanaman akan tumbuh dengan baik bila mana awalnya dilakukan proses penanaman dalam bumi (*marḥalat al-ta’sīs*), sekalipun dalam perkembangannya berada di luar bumi (*marḥalat al-numuwwi wa al-‘atā’*). Begitu juga manusia, yang memimpikan sebuah cita-cita besar, alih-alih dalam rangka mencapai kebenaran hakiki, dibutuhkan peneguhan diri agar tidak puas dengan hanya mencari ketenaran.

Alasannya, orang yang suka mencari ketenaran, sehingga sering berkumpul dengan banyak orang akan menyebabkan lupa diri (*yansa*

nafsahu). Senada dengan ini, ‘Abd al-Wahhāb al-Sha’rānī berkomentar bahwa orang yang suka mencari ketenaran akan menciptakan dirinya dalam kondisi hina di hadapan orang lain, sehingga memunculkan penyamaan diri dengannya dalam konteks moralitas yang rusak dan lupa kepada Allah.²³ Jadi, lupa diri adalah efek mendasar dari mereka yang selalu mencari ketenaran dalam setiap aktivitas, bukan dalam rangka amal kebajikan; antar sesama maupun kepada Tuhannya dengan perasaan ikhlas, tanpa pamrih.

Dengan begitu, maka *khumūl* setidaknya mengajarkan orang agar tidak mudah senang mencari ketenaran, apalagi bila sejatinya dia tidak berbuat apa-apa. Sikap mencari ketenaran, sekali lagi akan menumbuhkan sikap *riyā’*, menjauhkan munculnya sikap ikhlas. Kalau begitu, maka sangat mungkin perbuatan yang dilakukan, khususnya praktik-praktik sufistiknya, tidak menghasilkan buah secara sempurna, alih-alih mencapai tahapan mengenal Allah secara sempurna (*kamalat fī ma’rifat Allāh*).

Sementara, kaitan praktik *khumūl* yang dilakukan Kiai Ihsan sebenarnya cukup jelas sebagaimana disebutkan pada bab sebelumnya. Yakni, sikap menyembunyikan diri yang tumbuh sebab meneladani perilaku orang tuanya, yakni Kiai Dahlan yang dikenal sebagai tokoh tasawuf pesantren. Keteladanan ini tumbuh dengan baik, bahkan ketika Kiai Ihsan berkelana dalam rangka belajar di berbagai pesantren, ia senantiasa menyembunyikan dirinya agar tidak dikenal sebagai salah satu putra kiai besar. Kiai Ihsan menjadi dirinya sendiri sebab dengan begitu akan mudah untuk menerapkan perilaku ikhlas, sekaligus memudahkan fokus pada orientasi belajar,

²³ ‘Abd al-Wahhāb al-Sha’rānī, *Tanbīh al-Mughtarrīn* (Indonesia: al-Ḥaramain, tth), 101.

tidak sibuk mencari ketenaran di hadapan orang lain.

Dalam sebuah riwayat, misalnya, jika di setiap pondok tertentu yang disinggahi, akhirnya Kiai Ihsan dikenal sebagai salah satu putra kiai besar. Maka, ketika itu pula dia berhenti atau boyong dari pondok dan pindah ke pondok yang lain. Baginya, menurut penafsiran penulis, cara *khumūl* ini juga akan membentuk dirinya berbuat leluasa, bahkan akan disikapi secara biasa oleh orang lain sehingga Kiai Ihsan akan lebih enjoy dan fokus pada penguasaan ilmu keagamaan yang diajarkan, sekaligus ngalap barokah dari keteladanan para gurunya. Oleh karenanya, pengalaman sikap *khumūl*, setidaknya bagian dari pengalaman intuitif Kiai Ihsan hingga mengantarkan dirinya sebagai individu sufistik yang larut dalam praktik-praktik tasawuf, demi menapaki jalan menuju ma'rifat-Nya.

Ketiga, mendedikasikan diri pada mengajar, tidak terjebak mengikuti rutinitas keorganisasian tarekat tertentu. Pengalaman intuitif model ini adalah sebuah proses yang membutuhkan kesabaran pelakunya. Kiai Ihsan semenjak menjadi pemimpin tertinggi di pesantren Jampes memfokuskan diri pada mengajarkan kitab kuning kepada para santri-santrinya. Upaya ini dilakukan dalam rangka agar pengetahuan keislaman, dari fiqih, kalam, tafsir hingga tasawuf, tetap terpelihara dengan baik melalui lahirnya kader-kader Muslim yang mempelajari sekaligus komitmen mengamalnya.

Melalui pola ini, Kiai Ihsan dituntut untuk senantiasa istiqamah dan ikhlas setiap saat, apalagi Kiai Ihsan dalam mengajar—begitu juga dialami oleh kiai-kiai pesantren lainnya—lebih banyak menempatkan dirinya sebagai pejuang, bukan dalam rangka mencari kekayaan apalagi mengajar di pesantren tidak dibayar sebagaimana dialami oleh para guru-guru di sekolah modern.

Konsistensi Kiai Ihsan pada tarekat mengajar (*tariqat al-ta'lim*) kitab kuning di pesantren tidak pernah goyah, sekalipun raja Farouk Mesir pernah menawarkan agar kiranya Kiai Ihsan dapat mengajar di Universitas al-Azhar Kairo Mesir, setelah raja Farouk memahami bahwa Kiai Ihsan adalah individu yang *'ālim 'allāmah* melalui karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn*. Padahal, dengan mengajar di Universitas al-Azhar, repotasi Kiai Ihsan akan lebih dikenal bahkan juga memperoleh fasilitas materi yang tidak sedikit dibandingkan harus mengajar di pesantren.

Tarekat mengajar ini, sekaligus mengamalkan apa yang diajarkan, lambat tapi pasti menumbuhkan semangat kedekatan diri kepada Allah, bahkan pada saat yang bersamaan pelakunya akan memperoleh pengetahuan yang tidak pernah ia dipelajari (*mukāshafah*). Hal ini secara normatif dapat direkam dari ungkapan Nabi, barang siapa yang mengamalkan ilmu yang telah diketahui, maka niscaya Allah SWT. mewariskan ilmu yang tidak diketahui.²⁴

Sungguh tarekat mengajar, setidaknya adalah bagian perilaku sufistik dalam rangka meneguhkan tanggungjawab sebagai hamba (*ubūdiyyah*), sekaligus tanggungjawab kepada Allah sebagai tuhannya (*rubūbiyyah*) sebab dengan begitu akan tersebar pesan-pesan agama. Dalam konteks ini, Kiai Ihsan memahami, menurut tafsiran penulis, bahwa “keutamaan orang berilmu dari pada orang yang beribadah tanpa ilmu adalah berkaitan dengan konsistensi orang yang berilmu dalam mengamalkan ilmunya di satu sisi dan mengajarkan ilmunya kepada orang lain di sisi yang berbeda. Kar-

²⁴ Menurut Kiai Ihsan, salah satu bentuk warisan itu adalah akan mengantarkan pada capaian jalan yang benar (*al-ṭarīq al-mustaqīmah*), yakni mengantarkan kepada ridha-Nya. Baca: Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz II, 456.

enanya, orang yang berilmu layak memperoleh predikat sebagai orang yang mewarisi visi kenabian (*al-nubuwwah*),²⁵ yakni individu yang memiliki komitmen individual sekaligus komitmen sosial dalam rangka mengajak kebaikan.

Jadi, tiga basis intuitif ini yang mewarnai perjalanan dan nalar intelektual 'Irfāni Kiai Ihsan, yang mungkin saja tidak dirasakan oleh orang lain. Pengalaman intuitif berbasis tasawuf adalah pengalaman subyektif, hingga akhirnya membentuk paradigma tersendiri dalam memahami tasawuf, termasuk pilihan Kiai Ihsan untuk tidak larut aktif dalam keorganisasian tarekat tertentu, bahkan lebih memilih tarekat mengajar di pesantrennya sebagaimana juga dilakukan oleh gurunya Shaikhana Kholil Bangkalan, serta tokoh seniornya Kiai Hasyim Asy'ari Jombang.

4. Landasan Pemikiran Kiai Ihsan

Untuk memperkuat pandangannya dalam mengulas pemikiran tasawuf sebagai dasar epistemologisnya, Kiai Ihsan menggunakan landasan-landasan pokok. Landasan pokok yang dimaksud adalah sumber-sumber tekstual-normatif yang menjelaskan tentang bahasan tasawuf tertentu, misalnya ketika membahas tentang zuhud, tawakkal, ikhlas, dan lain-lain.

Landasan pokok ini sekaligus menggambarkan posisi Kiai Ihsan dalam bingkai intelektual Muslim, khususnya sebagai karakter intelektual komunitas pesantren yang menganut paham Sunni. Karenanya, ada empat landasan pokok yang digunakan Kiai Ihsan dalam memahami tasawuf, yakni *al-Qur'an*, *Hadith*, *Ijmā'*, dan

²⁵ Ibid. Juz I, 72-73.

Qiyas. Semua landasan ini dipahami dengan kerangka nalar ‘*Irfāni* yang menekankan pada dimensi esoterik (*bāṭin*), sekalipun tanpa menegasikan dimensi eksoterik (*zāhir*).

Bila diamati, posisi al-Qur’an cukup penting –sebagaimana juga dipahami oleh kalangan pesantren— bagi Kiai Ihsan karena memang al-Qur’an adalah sumber pokok ajaran Islam, bahkan sumber pertama dalam konteks memahami Islam, alih-alih ilmu tasawuf.²⁶ Banyak ayat-ayat yang menegaskan pentingnya perilaku sufistik dalam kehidupan nyata sehingga sebagai Muslim tidak saja harus terjebak pada persoalan *shāri’ah* semata. Pilihan ini sejatinya menggambarkan bahwa tasawuf dalam Islam salah satunya adalah bersumber dari al-Qur’an, bukan penuh dari pengaruh luar Islam sebagaimana dipahami oleh kalangan orientalis-konservatif.

Sebagaimana al-Qur’an, hadith Nabi Muhammad Saw. menjadi pilihan sumber kedua Kiai Ihsan dalam mengulas term-term tasawuf²⁷ –sekaligus pandangannya dalam fiqh dan kalam—. Pilihan ini dipandang penting sebab posisi Nabi sebagai penerima wahyu adalah orang yang mendapat mandat langsung dalam memahami dan menafsirkan teks-teks al-Qur’an. Karenanya, perilaku, ucapan hingga ketetapan kenabian dipandang sebagai sumber kedua, yang layak digunakan bagi generasi setelahnya.

Pasalnya, menurut Kiai Ihsan, posisi Muhammad sebagai Nabi sejatinya tidak lepas dari gelar *al-āmīn* dan *al-ṣādiq* yang menempel dalam dirinya baik pra-era kenabian, maupun pasca era kenabian.²⁸ Dengan begitu, meng-imaninya sebagai sumber ajaran Islam adalah sebuah keniscayaan, sekalipun perlu pula memahami konteks

²⁶ Tentang kecenderungan ini lihat, *Ibid.*, 4.

²⁷ *Ibid.*,

²⁸ *Ibid.*, Juz II, 86.

sejarahnya agar dalam memahami hadith tidak “serampangan”, apalagi jika didorong oleh ideologi tertentu yang menggerakkan untuk memahaminya.

Melalui standar ideologi itu pula terkadang usaha memahami ajaran inti dari visi kenabiannya ikut terkontaminasi hingga memunculkan langkah memilih -sekaligus memilah—hadith-hadith tertentu sekedar dalam rangka memperkuat pesan-pesan ideologis yang diinginkan, bukan dalam rangka membumikan visi nilai-nilai keislaman yang memberikan kerahmatan kepada semua (*rahmatan li al-‘alamin*).

Banyak praktik-praktik sufistik yang ditemukan dalam beberapa hadith Nabi yang digunakan Kiai Ihsan dalam memperkuat ulasanya mengenai pemikiran tasawuf Ghazalian. Misalnya, ketika menjelaskan tentang konsep zuhud, Kiai Ihsan mengutip perkataan Nabi yang artinya sebagai berikut;

*“Berzuhudlah anda dalam dunia, niscaya Allah akan mencintai anda. Dan berzuhudlah anda dalam apa yang dimiliki manusia, niscaya mereka akan mencintai anda”.*²⁹

Dengan mengutip perkataan Nabi, Kiai Ihsan menegaskan bahwa praktik zuhud memiliki diyakini memiliki landasannya dalam *hadīth* sehingga posisinya cukup penting bagi upaya peneguhan diri menuju kebenaran hakiki, yakni *ma’rifat Allāh*. Karenanya, melalui praktik zuhud yang dilakukan oleh Nabi, setidaknya seorang Muslim meyakini praktik sufistik ini adalah juga warisan dan teladan darinya.

²⁹ Ungkapan ini dapat dilihat Ibid., 5.

Selanjutnya, Kiai Ihsan juga menggunakan *Ijmā'* (kesepakatan ulama) dalam mengulas beberapa pemikiran tasawufnya. Wahbah Zuhailī, mengutip perkataan al-Ghazali, menyebutkan bahwa *ijmā'* adalah kesepakatan umat Muhammad Saw. –secara khusus— dalam satu perkara di antara beberapa urusan agama.³⁰ Dengan pemahaman yang lebih luas, *ijmā'* ini nampaknya berlaku secara umum sesuai dengan apa yang tersirat dari kata “*ummah*”, meskipun memang harus ada beberapa persyaratan dalam melakukan *ijmā'* agar tidak mudah dimonopoli oleh orang tertentu dan –atau—demi kepentingan ideologi tertentu pula.

Dalam konteks ini, bila diamati – khususnya dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, beragam *ijma'* dari kalangan sahabat, *tabi'īn* hingga para ulama' yang memiliki keahlian tertentu, khususnya dalam kajian tasawuf, dipakai oleh Kiai Ihsan untuk memperkuat pandangan tasawufnya, sekalipun melampaui batas aliran dan *madhhab*.

Secara khusus dalam kajian tasawuf, bila dilihat dari karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn*, nama Harith al-Muḥāsibī,³¹ Abū Ṭālib al-Makkī,³² Al-Qushairī,³³ al-Ghazali dan lain-lain, cukup mewarnai beberapa pandangan tasawuf Kiai Ihsan sebab mereka semua adalah di antara ulama' sufi yang cukup mumpuni dalam kajian tasawuf. Bahkan, bukan saja sebagai pengulas tasawuf, tapi sekaligus mereka juga mempraktikkan beragam dimensi ketasawufan dalam ke-

³⁰ Wahbah Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), 468-469.

³¹ Nama lengkapnya Abū 'Abd Allāh al-Harith ibn Asad al-Baṣrī al-Muḥāsibī, lahir di Baṣrah tahun 165 H/781 M dan meninggal di kota Baghdad pada tahun 242 H/895 M pada usia 78 tahun. Salah satu karyanya, yang juga mempengaruhi pemikiran imam al-Ghazali dalam karyanya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, adalah al-Ri'āyah li Ruqūq al-Insān.

³² Lengkapnya bernama Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Aṭīyyah Abū Ṭālib al-Makkī. Wafat di Baghdad tahun 386 H/996 M. Salah satu karyanya adalah *Qūt al-Qulūb fī Mu'amalat al-Maḥbūb*, yang juga meninspirasi imam al-Ghazali dalam karyanya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.

³³ Lengkapnya bernama 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin Abū al-Qāsim al-Qushairī al-Naysābūrī. Salah satu karya monumentalnya adalah *al-Risālat al-Qushairīyyah*.

hidupannya hingga mencapai tahapan *ma'rifat Allāh* berdasarkan pengalaman yang dilaluinya.

Dengan begitu, maka kategori *ijmā'* yang dipakai oleh Kiai Ihsan dalam kajian tasawufnya lebih menekankan pada ulama' yang memiliki kekuatan dan konsistensinya pada ilmu *yaqīn* (baca: *irfān*), bukan hanya pada ilmu *'aqlī*. Akibatnya, pilihan itu memungkinkan Kiai Ihsan melampaui lintas madhhab bila ditilik dari perspektif keilmuan fiqih sebab ulama' yang dikutipnya berasal dari berakal madhab, baik dilihat dari keilmuan fiqih maupun kalam.

Selanjutnya, Kiai Ihsan menggunakan landasan *Qiyās* dalam memahami tasawuf. *Qiyās* dimaknai sebagai upaya mengaitkan sebuah perkara (*far'u*) dengan perkara yang lain (*aṣl*) dalam rangka menetapkan atau menegaskan hukum di antara keduanya karena terdapat *'illat* yang sama.³⁴ Dalam konteks bertasawuf, Kiai Ihsan menjelaskan akan pentingnya praktik-praktik tasawuf bagi orang yang berilmu, agar kiranya keilmuan yang dimilikinya berdampak positif bagi peneguhannya mencapai nilai-nilai *ma'rifat Allāh*.

Kiai Ihsan, mengingatkan dengan meng-qiaskan agar orang yang berilmu itu tidak seperti lilin, yang dapat menerangi, tapi dirinya habis. Artinya, orang yang berilmu bukan saja berkewajiban menyampaikan ilmu yang dikuasai, tapi sekaligus mengamalkannya. Pasalnya, dengan tidak mengamalkan berarti posisi orang berilmu layaknya lilin sehingga dirinya terbakar, alih-alih selamat dengan ilmu yang dimilikinya. Ulasan yang bersifat *qiyāsi* ini juga digunakan dengan mengutip beberapa cerita-cerita sufistik, meskipun maksudnya

³⁴ Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 573.

tetap sama, yakni ingin menyampaikan tentang term tasawuf yang dibahasnya. Misalnya, kutipan Kiai Ihsan terhadap perkataan Muhammad ibn al-Ḥasan, yang menyebutkan;

Aku mendengar bahwa ayahku berkata: aku bermimpi bertemu Ma'rūf al-Karakhī dalam tidur. Lantas aku berkata: apa yang dilakukan Allah kepada anda?. Aku berkata apakah dengan zuhud dan wara' anda?. Ma'ruf menjawab: dengan ucapanku ketika memberikan mau'idhah pada ibn al-samāk, agar larut dalam kefakiran, dan senantiasa senang kepada orang yang fakir.³⁵

Cerita ini adalah gambaran yang dapat diqiyāskan dalam ruang nyata, sekalipun melalui cerita berdasarkan alam tidak nyata (baca: mimpi); bahwa kepedulian kepada orang lain, lebih-lebih orang yang miskin, adalah bagian dari perilaku yang dapat mengantarkan pelakunya mencapai tahapan *ma'rifat Allāh*. Orang yang memiliki kepedulian kepada sesama, setidaknya menjadi modal bagi pengenalan diri; bahwa seseorang tidak akan hidup tanpa orang lain dan hanya Allah SWT. semata yang hidup tanpa bergantung dengan yang lain.

Dari semua landasan-landasan tersebut, sekali lagi Kiai Ihsan tetap melihat landasan-landasan itu dalam bingkai dialektika dimensi esoterik (*bāṭin*) di satu sisi dan eksoterik (*ẓāhir*) di sisi yang berbeda. Karenanya, dengan begitu Kiai Ihsan lebih dikenal sebagai seorang ahli tasawuf, sekaligus dirinya berkomitmen larut dalam praktik-praktik sufistik. Kalaupun membahas fiqih, dimensi tasawufnya tetap terasa sehingga perpaduan fiqih-tasawuf atau tasawuf-fiqih

³⁵ Iḥsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz II, 33.

ini cukup mewarnai pemahamannya dalam mengulas beberapa pemikiran Islam, sekalipun dalam beberapa hal sedikit mengungkap persoalan teologi dan hadith.

B. Aspek Historis, Sosiologis dan Ideologis

Setelah fokus pada aspek epistemologis, penulis akan mengungkap aspek historis-sosiologis yang mempengaruhi munculnya pemikiran Kiai Ihsan dengan bahasan sebagai berikut: Pergumulan Kiai Ihsan dengan tradisi Intelektual Pesantren, Mengkaji Kitab Kuning, Fiqih Sufistik: Keilmuan Pesantren, dan Nalar Tasawuf al-Ghazali

1. Pergumulan dengan Tradisi Intelektual Pesantren

Sebagai bagian yang tumbuh dan besar dalam lingkungan pesantren, secara historis keberadaan Kiai Ihsan tidak bisa dilepaskan. Artinya ada faktor sosiologis pula yang membentuk dirinya hingga menjadi sebagai penafsir –sekaligus pengamal— terhadap pikiran-pikiran tasawuf, tepatnya tasawuf Ghazalian. Pergumulan ini yang memungkinkan intelektual Kiai Ihsan bersambung nyata dengan tradisi intelektual pesantren.

Salah satu dari tradisi intelektual pesantren adalah menelaah kitab kuning. Telaah atas kitab kuning ini sebagai bagian yang tidak bisa dipisahkan dalam setiap langkah untuk memahami nilai-nilai keislaman, sehingga ada kontinuitas tradisi dengan kemunculan Kiai Ihsan, setidaknya dalam rangka melanggengkan kajian kitab kuning, khususnya dalam bidang tasawuf di satu pihak dan dalam rangka meneguhkan pada pemahaman Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* di pihak yang berbeda.

Secara historis, pada umumnya, pilihan kitab kuning dalam rang-

kaian pergumulan tradisi intelektual pesantren dari masa ke masa antar kiai dan para santrinya, bukan saja menjadikannya sebagai bahan bacaan semata. Tapi, sekaligus menggambarkan pilihan ideologi komunitas pesantren, termasuk Kiai Ihsan, dalam memahami dan mempraktikkan nilai-nilai keislaman sebagaimana dipahami dari kitab kuning dengan beragam disiplin keilmuannya.

Karena itu, menguatnya ideologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dalam komunitas pesantren bergantung sejauh mana penggunaan kitab kuning dalam proses pergumulan intelektual di hadapan para santri dan masyarakatnya secara luas. Semakin rendah penggunaan kitab kuning—dengan berpindah pada materi lain yang lebih pragmatis bagi kehidupan modern—dimungkinkan ideologi pesantren akan mengalami pergeseran paradigma (self paradigm), jika tidak mengatakan terjadi perubahan.

Untuk melanggengkan ideologisasi kitab kuning di lingkungan pesantren, komunitas pesantren menyadari betul pentingnya standarisasi penggunaan kitab kuning melalui pilihan kitab-kitab tertentu yang layak diajarkan, bahkan kitab-kitab yang dipandang, mengutip Martin van Bruinessen, sebagai ortodoksi (*al-kutub al-mu'tabarah*) hingga pembacanya memiliki genealogi keilmuan sampai hingga ke pengarangnya (*al-muallif*).

Langkah ini diharapkan agar kitab yang dibaca dan diajarkan kepada para santri tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip keislaman di lingkungan pesantren yang mayoritas menganut paham Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, sekaligus secara spiritual memiliki hubungan secara langsung dengan pengarangnya, yang berbeda dengan apa yang berkembang dalam nalar kritis modern yang memahami bahwa penulis sebuah karya telah mati.

Dalam rangka menjaga genealogi keilmuan ini, maka dalam pergumulan intelektual pesantren dikenal tradisi *ijāzah* atas kitab-kitab kuning yang akan diajarkan. Tradisi ijazah ini, menurut Sahal Mahfudh, melengkapi proses pengajaran kitab kuning baik sistem bandongan dan wetonan, dan ijazah hanya diperoleh oleh santri-santri senior.³⁶ Dengan adanya *ijāzah* dipahami bahwa pembacaan kitab kuning tidak saja aktivitas membaca dan menyimak dalam rangka memahami teks yang dibaca, tapi sekaligus kedekatan spiritual dengan pengarangnya. Dengan cara ini, menurut keyakinan kalangan santri, ada hubungan ruhiyyah yang tidak pernah putus antara pembaca (ustadz/kiai) yang telah diberi *ijāzah* membaca kitab kuning tertentu dengan yang memberi *ijāzah* (*al-mūjiz*) hingga sampai pengarangnya.³⁷

Secara kebahasaan kata *ijāzah* adalah *maṣḍar*, berasal dari akar kata *ajāzah yujīzu ijāzatan*, yang berarti menjadikan sesuatu itu boleh, membolehkan atau membolehkan pendapat atau perkara.³⁸ Dari arti kebahasaan ini dipahami bahwa *ijāzah* adalah pemberian ijin atau otoritas untuk melakukan sesuatu kepada seseorang. Bila dikaitkan dengan *ijāzah* kitab kuning berarti orang yang di-ijazahi (*mūjaz lahu*) diberikan ijin atau otoritas oleh yang mengijazahi (*mūjiz*) untuk membaca kitab kuning di hadapan publik, khususnya para santri-santri pesantren.

Namun, bila ditilik dari proses perkembangan keilmuan Islam,

³⁶ Mahfudh, "Kitab Kuning di Pesantren", 276.

³⁷ Berdasarkan pengalaman penulis, cukup tepat makna kedekatan spiritual itu dilontarkan oleh kiai-kiai pesantren, ketika hendak membaca kitab kuning yang diajarkan di hadapan para santrinya untuk selalu dimulai dengan mendo'akan pengarangnya, yaitu kalimat *qāla al-muṣannif raḥimakum Allah taāla. Wa nafa'ana bi ulūmihī fi dārayni amin* (penyusun kitab ini berkata; semoga kamu semua senantiasa diberi rahmat-Nya. Dan semoga Allah memberikan kemanfaatan dengan ilmu-ilmunya baik di dunia maupun di akhirat, amin)

³⁸ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, Cet. 1, 1984), 223.

tradisi *ijāzah* yang dikembangkan —dan dianggap penting— oleh komunitas pesantren sebenarnya adalah tradisi yang dipakai dalam periwayatan hadith. Hal ini, senada dengan perkataan Umar Mūsa Bāshā dalam tulisannya *al-Ijāzah al-Ilmi'ah* sebagaimana berikut:

*Ijāzah ilmiah pada dasarnya berkembang secara terbatas dalam periwayatan dan mendengar hadith hingga Ijāzah keilmuan secara umum. Di antara yang tidak diragukan lagi bahwa ijāzah keilmuan adalah puncak dari proses semangat orang yang membahas ilmu dan mengkajinya agar senantiasa dalam prosedur yang benar-benar diridhai.*³⁹

Berpijak dari perkataan Mūsa Bāsha menunjukkan *ijāzah* bukanlah monopoli kalangan pesantren, tapi bagian dari tradisi yang telah lama berkembang dalam dunia Arab, khususnya tradisi keilmuan Islam. Hanya saja pilihan pesantren untuk menggunakan model *ijāzah* sebagai salah satu pola dalam pembelajaran kitab kuning, menurut penulis, setidaknya berorientasi pada dua hal, yaitu menjaga kesinambungan keilmuan dan meneguhkan standarisasi ilmu dalam rangka merawat ideologi pesantren, tepatnya ideologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Dengan tradisi *ijāzah*, kesinambungan ilmu akan terjaga melalui hubungan yang tidak terputus dengan para guru hingga pengarangnya. Hubungan ini diharapkan akan memberikan dampak positif, yang dalam nalar pesantren dikenal dengan proses menjalarnya nilai-nilai keberkahan secara kontinyu. Melestarikan tradisi *ijāzah* dalam pola pengajaran kitab kuning berarti melestarikan hubungan satu

³⁹ Umar Mūsa Bāshā, *Al-Ijāzah al-Ilmi'ah*. Makalah tidak diterbitkan diakses di <http://feqhweb.com/vb/t6761.html>, tanggal 10 Agustus 2013.

generasi dengan generasi sebelumnya, yang dengan cara ini generasi yang masih hidup akan mengingat dan mengaca keberhasilan generasi terdahulu, sekaligus sebagai modal nilai dalam rangka meneladani dan meneruskan kebaikan sesuai dengan konteksnya.

Misalnya, dapat dilihat bagaimana Shaikh Muḥammad Yāsīn ibn Muḥammad ‘Isa al-Fādānī, ulama dari Padang yang menjadi Shaikh di Makkah, memandang penting menulis sebuah kitab *al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*. Kitab ini mengulas mengenai kesinambungan keilmuan Shaikh Yāsīn dengan ulama-ulama terdahulu hingga sampai ke pengarangnya. Kesinambungan sanad keilmuan Yāsīn mencakup berbagai disiplin ilmu keislaman dan kebanyakan adalah kitab-kitab kuning yang juga diajarkan oleh beberapa pesantren di Indonesia. Menariknya, ternyata kesinambungan keilmuan Shaikh Yāsīn tidak saja dengan para Shaikh yang kesohor di Timur Tengah, tapi juga dengan beberapa ulama’ Nusantara.⁴⁰ Dari Shaikh Yāsīn ini kemudian sanad keilmuan itu bersambung terus hingga ke ulama-ulama pesantren terkini.⁴¹

Dengan terjaganya kesinambungan keilmuan pesantren melalui tradisi *ijāzah*, maka dampak selanjutnya ideologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* yang dianut mayoritas komunitas pesantren dengan sendirinya terjaga. Itu artinya, penggunaan kitab kuning

⁴⁰ Sebut saja kitab *Al-Arba’in al-Nawawiyah*, *Riyād al-Ṣāliḥīn* dan beberapa karangan Imam Nawāwī, misalnya, konon Shaikh Yāsīn al-Fādānī memperoleh sanad dari Kiai Bakir ibn Nūr dari Yogyakarta, dari Syaikh Wahy al-Dīn ibn Abd al-Ghānī al-Palimbānī. Keduanya dari Kiai Mahfudz al-Termaṣī, dari ayahnya Kiai ‘Abd Allāh ibn Abd al-Mannān al-Termaṣī, dari ayahnya Abd al-Mannān al-Termaṣī. Kiai Abd al-Mannān dari ‘Abd al-Ṣamad ibn ‘Abd al-Rahmān al-Palimbānī, dari al-Ṣafī al-Sayyīd Aḥmad ibn Muḥammad Sharīf, dari ‘Abd al-Rahmān ibn Aḥmad al-Nakhālī, dari ayahnya Aḥmad ibn Muḥammad al-Nakhālī hingga sampai ke pengarangnya Yahya ibn Sharaf al-Nawāwī. Lihat lengkapnya Muḥammad Yāsīn ibn Muḥammad ‘Isā al-Fādānī, *al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid* (Surabaya: Dār al-Saqāb, tth), 15.

⁴¹ Misalnya, KH. Sahal Mahfudh, pengasuh pesantren Maslakul Huda dan Ketua Syurī’ah PBNU, memperoleh *ijāzah* sanad kitab *Ihya’ ‘Ulum al-Dīn* karya Imam al-Ghazālī dari Shaikh Yāsīn al-Fādānī. Dikutip dari catatan pinggir kitab Yāsīn ibn Muḥammad ‘Isā, *al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*, 42. Kitab ini diperoleh penulis dari *ijāzah* Kiai Hannan ibn Ma’ṣūm Kwagean Kediri yang konon mendapat *ijāzah* langsung dari Syaikh Yāsīn al-Fādānī.

sebagai inspirasi dalam memahami beberapa ajaran Islam pada dasarnya adalah dalam rangka meneguhkan semangat keislaman yang mengedepankan nilai-nilai toleransi, moderasi dan berkeadilan sebagaimana dipahami secara detail-metodologis dari pikiran-pikiran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Tidak salah jika kemudian komunitas pesantren lebih terbuka dari pada komunitas Muslim lainnya, untuk menerima nilai-nilai lokal sebagai bagian dari proses praktik nilai-nilai Islam di Nusantara.

Bagi pesantren, kitab kuning adalah jantung, yang tanpanya tradisi pesantren akan hilang jati dirinya. Maka maraknya terorisme yang dianggap lahir dari pesantren, pada dasarnya adalah pesantren-pesantren yang tidak ada kaitannya secara genealogis dengan tradisi intelektual berbasis kitab kuning. Itu kalau memang benar-benar dilakukan oleh alumni pesantren-pesantren yang mengajarkan radikalisme, bukan sekedar isu ideologis yang sengaja disebarkan pihak tertentu dalam rangka memojokkan komunitas pesantren.

Sekali lagi, tradisi *ijāzah* adalah tradisi yang lama berkembang mengiringi perkembangan keilmuan Islam, khususnya kajian hadith. Dengan menjaga kitab kuning melalui sistem *ijāzah*, setidaknya menjadi momentum pesantren untuk selalu kembali kepada masa lalu, sekalipun hidup dalam lingkungan modern. Kembali ke masa lalu bukan berarti larut di dalamnya, tapi menjadikannya sebagai potret; agar masa depan ini tidak mengalami keterputusan peradaban.

Oleh karenanya, dalam konteks ini ungkapan Mūsa Bāshā dalam akhir tulisannya *al-Ijāzah al-Ilmi'ah* mendapat momentumnya:

ومن حقنا أن نجدد هذا التراث العربي ونبرز هذه المفاهيم والقيم، لا رجوعاً منا إلى الوراء لنعيش على أطلال الماضي وظلاله. وإنما نفعل ذلك لكي نحفظ حضارتنا استمرارها دون انقطاع، نصل الماضي بالحاضر وننتقل من خلالهما في آفاق المستقبل الرحب، على هدي هذا الماضي الثرّ، ووفق المعطيات العلمية المعاصرة. والخطر كل الخطر حين نتمسك بالتراث تمسكاً أعمى نحمد عليه، ونعرض عن الآماد الفسيحة والمنجزات العظيمة التي بلغها العلم في العصر الحديث.⁴²

“Di antara hak kita adalah memperbaiki tradisi Arab ini (ijāzah ilmi’ah) dan menjelaskan pemahaman serta nilai-nilainya. Bukan kembali ke belakang agar kita hidup di bawah reruntuhan dan bayang-bayang zaman tempo dulu, tetapi kita mengerjakannya agar kita mampu menjaga peradaban kita dari keterputusan. Kita sampai kepada zaman dulu dengan masa kini, dan berkelindang dengan keduanya dalam rangka merancang masa depan yang lebih unggul. Cukup berbahaya, bila kita memegang tradisi dengan cara membabi buta dan bersikap statis, sementara kita hidup dalam lingkungan keilmuan era modern.

Itulah gambaran singkat tentang pentingnya *ijāzah* kitab kuning bagi komunitas pesantren. Melalui *ijāzah* standarisasi penggunaan kitab kuning diharapkan menjadi benteng bagi penguatan ideologisasi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, yaitu nilai-nilai keislaman yang bukan hanya memperhatikan teks-teks normatif al-Qur’an dan hadith, tapi juga mengedepankan praktik keislaman yang berorientasi pada pemantapan moralitas luhur sebagaimana juga

⁴² Mūsa Bāshā, *Al-Ijāzah al-Ilmi’ah*. Dan Abid al-Jābiri pemikir kontemporer dari Maroko juga memiliki pandangan yang sama terkait dengan penyikapannya atas tradisi. Menurutnya, tradisi sekaligus berdiri sebagai satu kesatuan dalam dimensi kognitif dan dimensi ideologisnya, berdiri sebagai satu kesatuan dalam fondasi nalar dan letupan-letupan emosionalnya dalam keseluruhan kebudayaan Islam. Lihat Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKIS, 2000), 6.

dicontohkan oleh pada ulama' shalih terdahulu. Lebih tegasnya, membangun orientasi berfiqih secara konsisten di satu sisi dan mempraktikkan *akhlāk al-karimah* dalam kehidupan menuju pencapaian kebenaran hakiki dengan Allah SWT. (*ma'rifah Allāh*) di sisi yang berbeda. Standarisasi ini yang kemudian menempatkan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* sebagai ajaran ortodoksi bagi komunitas pesantren, sekalipun dalam perkembangannya mengalami dinamika penafsiran kaitannya dalam merespon isu-isu kekinian.

Dalam lingkup tradisi ini, Kiai Ihsan berkembang sehingga dalam perjalanannya Kiai Ihsan membangun jejaring intelektual dengan belajar di berbagai pesantren. Pergumulan ini yang memungkinkan juga mempengaruhi cara pandangnya dalam memahami, sekaligus menegaskan kitab kuning sebagai kajian yang terus dirawat dari generasi ke generasi di pesantren Jampes Kediri, khususnya kitab *Sirāj al-Tālibīn* karya monumental Kiai Ihsan.

2. Mengkaji Kitab Kuning

Dalam tradisi intelektual pesantren, termasuk secara khusus Pesantren Jampes asuhan Kiai Ihsan, kitab kuning menjadi salah satu unsur yang mesti digunakan di semua level pendidikan pesantren. Keberadaannya mengiringi pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Indonesia. Oleh karenanya, cukup tepat bila dikatakan bahwa penggunaan kitab kuning yang digunakan sebagai bahan pengajaran di pesantren menjadi simbol unik keberadaan budaya pesantren, setidaknya dapat membedakan dengan lembaga-lembaga lainnya.

Tidak ada fakta historis yang menjelaskan kapan istilah kitab kuning menjadi nama khas bagi kitab-kitab yang diajarkan di pesantren. Pastinya, kitab kuning adalah istilah, bukan saja kertasnya yang berwarna

kuning, tapi menggambarkan beberapa referensi keilmuan Islam yang digunakan di lingkungan pesantren dan telah menjadi ortodoks (*al-kutub mu'tabarah*),⁴³ berasal dari kitab-kitab karangan para ulama penganut paham Shafi'iyah.⁴⁴ Karakteristik ini yang kemudian, pesantren dipandang sebagai lembaga pendidikan Islam yang konsisten men-transmisikan nilai-nilai Islam tradisional melalui pergumulan para kiai-santrinya dengan karya-karya ulama' abad pertengahan.

Ada dua hal menarik dan khas –sekaligus unik— dalam melihat pergumulan kalangan pesantren ketika menggunakan kitab kuning sebagai bahan ajar. Pertama, dilihat dari materinya, kitab kuning yang digunakan di pesantren memuat beragam materi keislaman; dari *fiqih*, *uṣūl al-fiqh*, ilmu kalam, tasawuf hingga materi ilmu alat⁴⁵ seperti ilmu nahwu (syntax), ilmu *ṣaraf*, *manṭiq* (logika), serta *balāghah*.

Keilmuan-keilmuan yang diajarkan di pesantren dilakukan secara bertahap menyesuaikan dengan kemampuan santri, misalnya untuk para pemula dalam kajian ilmu alat akan akrab dengan kitab matan *al-Ajurūmīyyah* karangan 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṣanhāji atau untuk para senior akan akrab dengan kajian Tasawufnya al-Ghazali dengan menelaah magnum opusnya, *Ihyā'* '*Ulum al-Dīn*. Tapi, tidak sedikit pula ada beberapa kiai pesantren yang mengutamakan pada proses bacaan dan memahami kitab kuning, tanpa memperhatikan posisi dan kemampuan santrinya, yang sering dikenal dalam sistem kilatan.⁴⁶

⁴³ Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning", 85.

⁴⁴ Zamakhsyari Dhofer, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, Edisi Revisi, 2011), 86.

⁴⁵ Ilmu alat adalah disiplin keilmuan yang tidak bersentuhan langsung dengan materi keislaman, tapi sebagai pelengkap untuk memahaminya, seperti ilmu Nahwu, sharaf, balaghah, mantiq dan lain-lain.

⁴⁶ Secara umum sistem kilatan ini biasa dilaksanakan pada musim liburan pesantren, yakni liburan bulan Sha' bān, liburan bulan Ramaḍān, dan liburan maulid Nabi Muhammad SAW. Kilatan ini tidak hanya diikuti oleh para santri pondok tertentu, melainkan juga diikuti oleh para santri dari pondok-pondok lain yang berkeinginan mengaji –sekaligus mengalaf berkah— terhadap kitab-kitab yang dibaca oleh kiai/ustad yang bersangkutan.

Kiai-kiai di pesantren memiliki otoritas untuk menentukan kitab-kitab mana yang akan digunakan bagi kalangan santri. Karenanya, antara satu pesantren dengan pesantren lainnya sangat mungkin memiliki perbedaan sesuai dengan kecenderungannya masing-masing. Dalam konteks ini dipahami bahwa tidak ada otoritas luar yang berhak mengatur sebab wilayah pendidikan pesantren adalah hak otonom para kiai-kiai pesantren.

Dengan hak otonom yang dimiliki para kiai pesantren menjadi sebab bahwa kiai sebagai pemimpin pesantren dianggap turut serta mempengaruhi pilihan kitab yang diajarkan pada santri-santrinya. Misalnya, mayoritas kiai- pesantren yang berhaluan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* memastikan pilihan kitab kuning yang diajarkan pada santrinya adalah kitab-kitab yang para pengarangnya berasal dari paham yang sama. Proses seleksi dilakukan secara ketat, bahkan tidak sedikit telah —atau bahkan diajarkan— dari satu guru ke guru yang lainnya hingga bersambung dengan pengarangnya (muallif).

Kedua, dari sisi pelaksanaannya. Secara garis besar keunikan pengajaran kitab kuning di pesantren dilakukn melalui model sorogan dan bandongan atau wetonan. Dalam sistem sorogan, santri sebagai pembaca (*al-qāri'*) kitab kuning tertentu dihadapan kiai dan kiai menjadi pendengar (*al-sāmi'*), yang selanjutnya kiai melakukan pembenaran terhadap bacaan santrinya, jika ditemukan kesalahan, sekaligus memberikan petunjuk terkait dengan kandungannya. Sistem ini dilakukan secara individual sehingga setiap santri dibutuhkan persiapan dan keseriusan dalam menelaah kitab yang akan dibaca agar bukan saja benar, tapi tepat sesuai dengan kaedah-kaedah kebahasaan (*Nahw/Ṣaraf*).

Sementara sistem bandongan merupakan aktivitas pembelajaran

dimana kiai berperan sebagai pembaca kitab yang telah ditentukan dan santri mendengarkannya. Kiai mengulas secara mendalam tentang kitab yang dibacakan, sesekali melontarkan komentar untuk memastikan bacaannya sesuai dengan kaedah bahasa Arab, misalnya menggunakan *Nazam al-Fiyah ibn al-Mālik* sebagai media pembenar sesuai dengan bahasanya.

Terkait dengan keunikan pengajaran kitab kuning ini, Sahal Mahfudh menambahkan bahwa pengembangan tradisi intelektual pesantren juga dilakukan dengan model *ijāzah*, di mana kiai dan santri tidak membaca kitab kuning, tapi kiai memberikan *ijāzah* kepada santri tertentu yang dipandang memiliki kemampuan untuk membaca dan mengajarkan kitab kuning tertentu kepada santri dan masyarakat pada umumnya. Model ini biasanya dilakukan kepada para santri-santri senior.⁴⁷

Secara khusus, sistem bandongan dalam mengkaji kitab kuning nampaknya—menurut amatan penulis di lapangan—sampai sekarang masih terus dilestarikan oleh para generasi pesantren Jampes.⁴⁸ Hal ini menandakan bahwa warisan Kiai Ihsan tentang kitab kuning dan karakternya telah dijaga dengan baik oleh generasi setelahnya, sekaligus membuktikan fakta historis tentang kepemimpinan Jampes di era kepemimpinan Kiai Ihsan yang cukup dikenal kajian kitab kuningnya, khususnya kitab kuning dengan disiplin ilmu-ilmu tasawuf.⁴⁹

⁴⁷ Mahfudh, "Kitab Kuning di Pesantren", 271-279.

⁴⁸ Penulis melakukan amatan mengenai kegiatan pengajaran kitab Kuning di pesantren Jampes Kediri, yang dilaksanakan di Masjid pesantren. Salah satu kitab yang dibaca adalah *Tafsir Jalālain* dan *Sirāj al-Ṭālibīn* dengan pembacanya adalah Kiai Munif ibn Muhammad ibn Ihsan, salah satu cucu Kiai Ihsan. Amatan penulis dilakukan pada 11 Oktober 2013 setelah sholat Isha'.

⁴⁹ Salah satu fakta historis yang tidak bisa diabaikan adalah penuturan Saifuddin Zuhri, kaitannya dengan peran pesantren Jampes—khususnya era kepemimpinan Kiai Ihsan ibn Dahlan—. Baca lengkapnya Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren* (Yogyakarta: LKIS, Cet. I, 2013).

Semua model pembelajaran kitab kuning –baik sorogan maupun bandongan— dilakukan melalui proses pemaknaan terhadap teks-teks yang dibaca dengan menggunakan bahasa lokal sebagai pilihan. Dalam tradisi ini akan dikenal istilah *utawi iki iku*, *apane*, *hale*, *ing* atau *sopo*, yang semuanya menggambarkan posisi bacaan itu dilihat dari kajian gramatika bahasa Arab, misalnya *utawi iki iku* adalah *mubtada'* dan *khabar*; *apane* adalah *tamyīz* (keterangan benda), *hale* adalah *ḥāl* (keadaan), *ing* adalah *maf'ul bih* (obyek) dan *sopo* adalah *fā'il* (subyek).

Model pemaknaan ini berlaku bagi pesantren yang menggunakan penerjemahan dengan bahasa Jawa, sementara tidak sedikit terdapat pesantren-pesantren tertentu, khususnya yang berada di pulau Madura, menggunakan bahasa Madura bahkan ada yang menggunakan bahasa Indonesia, meskipun proses pemaknaan tersebut tetap memiliki kemiripan dengan penggunaan bahasa Jawa sebagai media untuk memahami teks kitab kuning yang menggunakan bahasa Arab.

Secara sosiologis, penggunaan bahasa lokal dalam memahami dan mengajarkan kitab kuning di lingkungan pesantren menunjukkan bahwa kiai-kiai pesantren sangat memperhatikan betul unsur-unsur lokalitas. Dengan itu, kondisi sosial masyarakat santri Jawa –begitu juga santri Madura dan lain-lain— akan mudah memahami apa yang diajarkan melalui bahasa setempat, tanpa terasa dipaksakan.

Dengan mengkaji kitab kuning yang menggunakan bahasa Arab dan diterjemahkan dalam logika kebahasaan lokal, bukan saja memahami kandungannya, tapi sekaligus melestarikan bahasa kedaerahannya. Dalam kasus ini, pesantren Jampes adalah salah satu dari sekian pesantren yang konsisten menggunakan bahasa lokal (baca: Jawa) sebagai media menerjemahkan kitab-kitab kun-

ing yang dibacakan di hadapan para santrinya hingga penelitian ini dilakukan.

Inilah keunikan pengembangan tradisi intelektual pesantren melalui pergumulan kiai dan santri dalam menelaah kitab kuning yang diajarkan secara berkesinambungan hingga saat ini. Di satu pihak kalangan pesantren berkepentingan menyampaikan ajaran Islam yang diadopsi dari ragam kitab kuning dan dipihak yang berbeda kalangan pesantren juga mengembangkan penggunaan bahasa lokal sebagai sarana memaknai atas teks-teks kitab kuning, sekaligus bagian dari strategi kebudayaan dalam mendakwahkan Islam.

Potret pesantren yang telah disebutkan menggambarkan sepintas tentang ideologi pesantren dalam pengkajian kitab kuning. Pastinya, kitab kuning adalah aset pesantren dan menjadi penegas serta pembeda dengan lembaga pendidikan Islam lainnya. Sudah semestinya kemudian pesantren harus merawat tradisi baca kitab kuning sebab dengan abai memikirkan dan merawatnya dengan beralih secara total pada keilmuan umum, sangat dimungkinkan karakteristik pesantren akan habis sehingga perlu gerakan yang seimbang.

3. Fiqih Sufistik, Keilmuan Pesantren

Kesimpulan Gus Dur dalam menilai karakter intelektual pesantren sebagai fiqih sufistik⁵⁰ cukup tepat, setidaknya menggambarkan paradigma yang berkembang di lingkungan pesantren dalam memaknai teks-teks keagamaan. Hal ini di ukur melalui intensitasnya dalam menjadikan kitab kuning sebagai bahan bacaan di satu pihak

⁵⁰ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Islam dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: Wahid Institute, 2010), 27-130.

dan dalam meng-akrabi nilai-nilai lokalitas di pihak yang berbeda. Karenanya, paradigma ini menjadi titik pijak yang mendasari seluruh praktik keagamaan kalangan pesantren, sekaligus respon mereka terhadap isu-isu sosial dan budaya yang dihadapinya.

Paradigma fiqh-sufistik dalam memahami Islam nampaknya juga di alami dan dianut oleh Kiai Ihsan, apalagi dirinya sebagai bagian yang tak terpisahkan dari komunitas pesantren di Nusantara. Dengan begitu, maka nalar Kiai Ihsan dan kesehariannya senantiasa bergumulan dalam bingkai dualisme pemahaman atas Islam secara bersamaan, tanpa ada sikap ekstrem di antara keduanya, yakni bergumulan secara intens dengan normativitas Islam di satu pihak dan substansi nilai-nilai keislaman di pihak yang berbeda. Dualisme ini yang kemudian –sekali lagi— melahirkan cara pandang dan sikap tertentu Kiai Ihsan, termasuk semua komunitas pesantren, dalam merespon dinamika kehidupan umat sebagaimana dibahas secara detail berikut ini:

a. Jalan Tengah; antara Normatif dan Substantif

Secara garis besar pendekatan pemahaman atas nilai-nilai keagamaan memiliki kecenderungan pada normatif dan substantif. Kecenderungan pada normatif biasanya dinampakkan dari pendekatan serba fiqh sebab fiqh lebih melihat pada sisi luar ajaran Islam, sementara substantif lebih melihat sisi dalam ajaran Islam, yang biasa nampak dalam tradisi tasawuf. Fiqh lebih bersifat formal, sementara tasawuf lebih mendalam sekalipun kenyataannya keduanya tidak bisa dipisahkan. Bahasan ini setidaknya dapat dilihat dari ulasan ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dalam bukunya *Qadhiyyah al-Taṣawwuf al-Munqādh min al-Ḍalāl* bahwa;

*Sesungguhnya shari'at dan hakekat memiliki ikatan yang kuat. Darinya, nampak dua pandangan untuk satu tujuan. Yang satu adalah (unsur) luar dan yang lain adalah (unsur) dalam atau yang satu *ẓāhir* dan yang lain adalah *bāṭin*.⁵¹*

Inilah kemudian dikenal dengan dualisme *ẓāhir* dan *bāṭin* dalam konteks pemikiran Islam, yang dalam perjalanannya menuai perdebatan panjang dan melibatkan para pemikir Islam. *Ẓāhir* lebih melihat ajaran agama secara normatif, sementara *bāṭin* melihat dari sisi substantifnya. Bagi Adonis, misalnya, *ẓāhir* berkaitan dengan cara pandang yang melihat teks apa adanya (tekstual) dan kecenderungan ini bisa dilihat dalam tradisi fiqih di mana pendekatan serba teks menuntut pada perlunya melihat keagamaan dari sisi ritualnya, baik dalam beribadah maupun ber-mu'amalah.⁵²

Sementara *bāṭin* tidak hanya terjebak pada teks melainkan melampaui realitas teks sehingga ia selalu bergerak dan tidak pernah berhenti sebagaimana dijelaskan pada bahasan sebelumnya. Jadi, cara pandang *bāṭin* ini bisa dilihat dalam tradisi tasawuf di mana instuisi menjadi standar dalam pemahamannya sesuai dengan apa yang dialami para pelaku tasawuf.⁵³

Jadi, shari'at berpangkal pada dua sumber pokok; yakni al-Qur'an dan hadith Nabi Muhammad Saw., sesuai dengan pemahaman yang disepakati oleh *fuqahā* berdasarkan pada penggunaan nalar dan kritik sejarah, berbeda dengan tasawuf yang pemahamannya lebih pada penekanan interpretasi atas *rūh shari'at* dalam pemahaman dan praktiknya.⁵⁴

⁵¹ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Qadhiyyat al-Taṣawwuf al-Munqīdh min al-Dalāl* (Mesir: Tp, Tth), 134.

⁵² Adōnīs, *Al-Tsābit wa al-Mutaḥawwil*, Kitāb 2 (Beirut: Dar al-Audāh, 1979), 90-99.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Nars Ḥāmid Abū Zaid, *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'Inda Muhy al-Dīn ibn 'Arabi* (Beirut: Dār al-Tanwīr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1983), 240.'

Tapi, dalam perkembangannya penafsiran atas agama (baca: Islam) terkesan ada yang bersikap ekstrem *zāhir* atau ekstrem *bāṭin*, bahkan tidak jarang keduanya saling mengklaim paling benar yang lain dipandang salah, untuk tidak mengatakan sesat. Kelompok Wahhabi, misalnya adalah kelompok tekstualis yang dengan gencar menuduh bid'ah dan khurafat terhadap kalangan penggeliat tasawuf (*bāṭiniyah*). Ibn Taimiyyah sebagai rujukan kalangan Wahhabi dengan tegas menganggap beberapa tradisi yang berkembang dalam tasawuf dan tarekat sebagai shirik,⁵⁵ misalnya tradisi *istighāthah* dan berwasilah dengan para *auliya' Allāh* (kekasih Allah SWT).

Bukan itu saja, Imam al-Ghazali salah satu tokoh tasawuf Sunni mendapat kritik keras atas beberapa pandangannya tentang tasawuf, terlebih beberapa tokoh tasawuf falsafi yang mengembangkan konsep *ḥulūl*, *waḥdat al-wujūd*, dan lain-lain.⁵⁶ Begitu juga di tempat yang berbeda, para tokoh tasawuf falsafi ini cukup lihai mengulas pemikiran tasawufnya sesuai dengan pengalaman yang dialami dalam mengarungi dunia tasawuf. Tidak sedikit, ungkapan penganut tasawuf falsafi tidak dipahami kalangan awam, bahkan dipandang menyesatkan sebab bertentangan dengan mainstream pemikiran Islam pada umumnya.

Dalam konteks perdebatan ini, pesantren berada di jalur tengah dengan tidak ekstrem ke *zāhir* atau ekstrem *bāṭin*. Artinya, tradisi fiqh dan tasawuf dalam pergumulan intelektual dan praktik keagamaan kalangan pesantren selalu menjadi perhatian sebagaimana nampak

⁵⁵ Ibn Taimiyyah membagi syirik dalam tiga kategori; yakni syirik dengan bentuk do'a kepada selain Allah, syirik akibat keta'atan yang tidak sesuai, dan syirik mengikuti pandangan mayoritas ahli Kalam, filosof, fuqāha' dan para sufi. Muṣṭafā Ḥilmī, *Ibn Taimiyyah wa al-Taṣawwuf* (Iskandariyah: Dār al-Da'wah, 1982), 319.

⁵⁶ *Ibid*, 212; H. Masyaruddin, *Pemberontakan Tasawuf; Kritik Ibn Taimiyyah atas Rancang Bangun Tasawuf* (Surabaya: JP. Books, 2007).

dari kitab-kitab kuning yang menjadi referensi kajian — dari berbagai level pengajaran— di lingkungan pesantren dengan kecenderungannya pada nalar ortodoks *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Karenanya, kalangan pesantren cukup “pedas” mengkritik mereka yang selalu mengutamakan teks, tanpa memperhatikan konteks. Kritik ini dapat dilihat dari berbagai model dakwah kalangan pesantren yang lebih mengedepankan pendekatan kultural dari pada struktural atau pendekatan hitam putih, alih-alih pendekatan kekerasan dan teror.⁵⁷ Bagaimanapun, pendekatan kultural memandang perlunya pemahaman keagamaan tidak melulu dari formalitas teks semata, tapi bagaimana kearifan budaya menjadi modal tersendiri dalam memahaminya sebagaimana terungkap secara sepintas dalam kaedah fiqih yang umum dilantunkan komunitas pesantren; *al-‘ādah muḥakkamah*, adat bagian dari dari —penetapan— hukum.

Sementara itu, dalam merespon praktik-praktik tasawuf, seperti tarekat, kalangan pesantren memperhatikan betul melihatnya dari sisi normatif keagamaan (fiqih). Maka, mereka yang mendekati diri kepada Allah SWT. melalui praktik-praktik tasawuf tidak akan pernah bernilai, bila di sisi yang berbeda pelakunya melakukan tindakan bertentangan dengan shari’ah. Itu artinya, tasawuf Sunni menjadi pilihan kalangan pesantren sebab darinya menggambarkan perpaduan harmoni antara shari’ah dan tasawuf. Atas prinsip harmonisasi ini lantas kalangan pesantren cukup hati-hati dalam menilai seseorang, termasuk dalam merespon ungkapan-ungkapan multi-tafsir yang

⁵⁷ Kecenderungan ini, menurut Abdurrahman Mas’ud, tidak lepas dari nalar sunni yang dianut oleh kalangan Muslim tradisional, khususnya kalangan pesantren. Maka pada umumnya ia bebas dari fundamentalisme dan terorisme sesuai dengan ciri-cirinya dalam praktik keagamaan. Baca Abdurrahman Mas’ud, “Memahami Agama Damai Dunia Pesantren” pengantar dalam Badrus Sholeh (editor), *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2007), xviii.

muncul dari para penganut tasawuf falsafi, misalnya selalu berusaha mentakwilkan ungkapannya agar sesuai dengan ajaran Sunni.

Jalan tengah yang dilakukan pesantren, setidaknya menggambarkan bahwa praktik keagamaannya berusaha untuk tidak terjebak pada situasi ekstrem, baik ekstrem *ẓāhir* dan *bāṭin* atau ekstrem serba fiqih di satu sisi dan ekstrem serba tasawuf di sisi yang berbeda. Pasalnya, sikap berlebihan terhadap fiqih juga tidak baik, bahkan meresahkan masyarakat sebab semua diukur hitam-putih dan serba formalistik. Begitu juga, berlebihan ke tasawuf –tanpa mempertimbangkan fiqih— akan mudah meresahkan masyarakat awam, alih-alih sebagai sarana beribadah untuk mencapai jalan *maʿrifat Allāh*.

Oleh sebab itu, pilihan jalan tengah adalah konsekwensi dari pilihan intelektual-ideologis pesantren atas rancang bangun nalar ortodoksi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʿah*, yang berkelindungan dalam lingkup fiqih-sufistik melalui internalisasi atas pemahaman kitab kuning sebagai bahan bacaan dalam lingkungan pesantren, dan dialektika komunitas pesantren dengan nilai-nilai lokal.

b. Mengenal Tuhan plus Mengenal Manusia

Seperti yang disebutkan sebelumnya, praktik keagamaan pesantren berpijak pada jalan tengah antara sisi normatif dan substantif atau fiqih dan tasawuf. Modal fiqih-sufistik ini yang kemudian kalangan pesantren setidaknya memperhatikan dua sisi yang bersamaan dalam setiap praktik-praktik keagamaan. Artinya, semangat kesalehan yang diperjuangkan berimbang antara berorientasi pada ketuhanan (*vertikal*) dengan berorientasi pada kemanusiaan (*horizontal*). Keduanya saling berhubungan sebagaimana hubungan dekat antara fiqih dan tasawuf.

Bila fiqh adalah mencakup dimensi formal, yang diharapkan mampu memberikan standar hukum bagi penganut agama (Islam) dalam beribadah dan bermu'alah, sementara tasawuf mencakup pada aktifitas terdalam, berkaitan bagaimana seseorang mampu menjadikan Allah SWT. sebagai sumber energinya dalam hidup dan berkehidupan melalui aktifitas-aktifitas tasawuf.⁵⁸

Dengan begitu, maka bagi para ahli tasawuf fungsi sholat, misalnya, bukan sekedar aktifitas sujud, ruku' dan lain-lain sebagaimana secara detail dibahas oleh fiqh. Tapi lebih dari itu, bagaimana menempatkan sholat sebagai sarana pendekatan diri secara totalistik kepada Allah, sekaligus sebagai kritik atas kejiwaan yang dialami setiap saat.

Berpijak pada pemahaman di atas, sholat dipandang bermasalah, jika tidak mengatakan batal, bila tidak memberikan efek bagi pelakunya untuk menghindar dari perbuatan keji dan mungkar, sekalipun dari kacamata fiqh dipandang sah. Hal ini sebagaimana disebutkan oleh Ibn 'Athā' Allāh al-Sakandari dalam bukunya *Tāj al-'Arūs* dengan kutipannya terhadap cerita imam Abū Ḥasan al-Sādhiḥi sebagai berikut:

“Suatu ketika datanglah para ahli fiqh al-Sakandari kepada imam Abū Ḥasan al-Sādhiḥi secara berulang-ulang. Lantas Abū Ḥasan berkata; wahai ahli fiqh; sudahkah ada semua mengerjakan shalat. Ahli fiqh menjawab; mungkinkah di antara kita meninggalkan shalat. Abū Ḥasan berkata dengan mengutip firman Allah:⁵⁹ Sesungguhnya Manusia dijadikan dalam keadaan suka mengeluh. Jika mendapat kesusahan, dia berkeluh kesah. Dan jika mendapat kebai-

⁵⁸ Meminjam istilah Kiai Ihsan dalam kitab *Sirāj al-Tālibīn*-nya, yaitu bagaimana seseorang mampu menangkap sifat-sifat ketuhanan untuk diaplikasikan dalam kehidupan kemanusiaan, misalnya sifat kasih sayang (*al-rahmān dan al-rahīm*) kepada semua umat dan seisi alam semesta ini. Dengan begitu, manusia sufistik mampu bersikap baik kepada semua, termasuk kepada alam semesta ini. Lihat Ihsan Jampēs, *Sirāj al-Tālibīn*, Juz I, 5.

⁵⁹ Q.S: Al-Ma'ārif (70); 19-21.

kan (harta) dia berbuat kikir, kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat. Lantas apakah kamu semua begitu juga. Oleh karenanya, jika kamu semua memperoleh kesusahannya, hendaklah tidak suka mengelu. Bila memperoleh kebaikan, maka jalanlah mencegah (memberi). Lantas ahli fiqih terdiam semua. Sementara Imam Abū Ḥasan berkata: maka kamu semua tidaklah mengerjakan shalat.⁶⁰

Kombinasi antara mengenal Tuhan plus mengenal Manusia, setidaknya dalam rangka menjaga kedua hubungan ini tetap ber-sinergi sebab manusia hakekatnya adalah pancaran dari-Nya. Itu artinya, mereka yang melakukan perjalanan spiritual tidaklah cukup mengembangkan apa yang disebut dengan kesalehan individual, tapi juga perlu mewujudkan apa yang disebut kesalehan sosial. Dalam konteks inilah, perkataan ‘Abd al-Wahhāb al-Sha’rānī cukup relevan yang menegaskan bahwa salah satu penghalang orang sampai kepada derajat ma’rifat adalah menyakiti orang lain.⁶¹

Dalam keterangan yang berbeda juga disebutkan mengenai pentingnya mereka yang menapak jalan tasawuf untuk senantiasa menjaga hatinya agar tetap bersih dan menjadikan nilai-nilai ketuhanan sebagai energi positif bagi pembumian kesalehan kepada sesama. Misalnya, kitab *Naṣāiḥ al-Dīnīyyah wa al-Waṣāyā al-Imāniyyah* tulisan ‘Abd Allāh al-Ḥaddād yang menjadi salah satu kitab kuning bacaan kalangan pesantren, misalnya juga tidak luput membahas persoalan ini secara rinci sebagai konsekwensi agar hati seseorang tetap bersih. Al-Ḥaddād menyebutkan bahwa orang

⁶⁰ Ibn ‘Atāillah Al-Sakandarī al-Malikī al-Shādhifī, *Tāj al-‘Arūs fī Tahdzīb al-Nufūs* (Indonesia: Al-Haramain, tth), 19.

⁶¹ Abd al-Wahhāb al-Sha’rānī, *Minaḥ al-Saniyyah* (Surabaya: al-Haramain, tth); ‘Abd al-Wahhāb, *Tanbīh al-Mughtarrīn* (Indonesia: al-Haramain, Tth), 49 dan 97.

yang sedikit menebarkan kasih sayang kepada sesama menandakan hatinya keras, bahkan menunjukkan keimanannya lemah.⁶² Karenanya, bagaimana mungkin orang bisa sampai dekat kepada Allah (*ma'rifat Allāh*), sementara hatinya keras untuk menebarkan kerahmatan, padahal rahmah adalah salah satu sifat-Nya.

Dengan begitu, koreksi atas diri sendiri (*muḥāsabah al-Nafs*) setiap saat menjadi sangat penting bagi para pelaku jalan tasawuf, bahkan keberadaannya menjadi salah satu maqāmāt dalam laku tasawuf. Koreksi diri pada dasarnya muncul dari kesadaran diri bahwa setiap aktifitas yang dilakukan senantiasa mendapat pantauan dari Allah atau dalam istilah tasawuf disebut *murāqabah*.⁶³

Kesadaran ini tidak akan muncul, kecuali datang dari proses melihat diri secara terus menerus atas aktivitas yang telah dilakukan, sekaligus dengan cepat menegaskan aktivitas kedepan agar lebih baik dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT. Hanya dengan kesadaran ini, seseorang akan mencapai kashf (tersingkapnya hati) dan *mushāhadah* (menyaksikan diri-Nya).

Jadi, pemahaman atas paduan mengenal Tuhan plus mengenal manusia yang dialami kalangan pesantren hampir –kebanyakan— dapat ditemukan referensinya dalam beberapa kitab kuning, khususnya kitab-kitab yang membahas tentang tasawuf. Gambaran ini menggambarkan sekaligus menegaskan bahwa komunitas pesantren yang dipandang tradisional dengan tetap mempertahankan kitab kuning dalam setiap aktifitas intelektualnya adalah komunitas

⁶² 'Abd Allāh al-Ḥaddād, *Naṣāih al-Dinīyyah wa al-Waṣāyā al-Imāniyyah* (Beirut: Dār al-Kutub, al-'Ilmi'ah, 1971), 192-193; Bahkan dalam konteks tertentu, menebarkan kasih sayang tidak terbatas pada sesama muslim, tapi juga terdapat mereka yang kufur atas kebaikan tersebut. Baca 'Abd al-Wahhāb, *Tanbīh al-Muḡhtarrin*, 92; Zain al-Din al-Malibāry, *Kifāyat al-Atiqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā'* (Indonesia: al-Ḥaramain, tth), 54.

⁶³ Tentang bahasan murāqabah dapat dibaca; Abd al-Karīm, *Al-Risālah al-Qushairiyah fi Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Khair, tth), 189-192.

Muslim yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, alih-alih nilai-nilai ketuhanan.

Lebih tegasnya, menurut penulis, sudah sepantasnya jika kemudian, isu-isu bid'ah, khurafat bahkan shirik yang dikembangkan oleh kalangan Wahhabi atau isu-isu penegakan shari'ah Islam dan khilafah yang disuarakan oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) bukan isu-isu seksi yang diminati kalangan pesantren, terlebih isu-isu ini menjadikan perlawanan komunitas pesantren sebab lebih banyak mudharatnya dalam konteks peneguhan nilai-nilai kemanusiaan, alih-alih dalam rangka peneguhan *ma'rifat Allāh*.⁶⁴

4. Ideologi Aswaja: Peneguhan Sunni Pesantren

Ideologis komunitas pesantren adalah penganut paham Sunni sebagaimana nampak dari pemakaian referensi kitab kuning yang diajarkan dalam lingkungan pesantren. Kiai Ihsan, sebagaimana disebutkan sebelumnya hidup dalam konteks ini, sekalipun ia lebih dikenal sebagai sufi akibat konsentrasi kajiannya yang lebih cenderung kepada tasawuf dan sebagai penggeliat laku-laku tasawuf. Untuk itu, referensi-referensi kitab kuning yang digunakan dalam lingkungan pesantren cukup penting secara isi sekaligus secara ideologis, tepatnya ideologi Sunni, selanjutnya disebut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Tradisi intelektual pesantren yang berkelindang dengan kitab kuning melalui peran strategis kiai dan santri dalam lingkungan pesantren, berkeinginan mewujudkan mimpi ideal, yakni lahirnya

⁶⁴ Hal ini, misalnya, disebabkan bagaimana mungkin *khilāfah Islamiyah* bisa dilaksanakan sementara sampai hari ini belum ada negara Islam yang ideal sebagai contoh konkrit yang memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan, belum lagi perbedaan pandangan yang terjadi dalam umat Islam tersendiri dalam memahami teks-teks keagamaan, baik dari al-Qur'an atau hadits Nabi, atau problem masih kuatnya klaim kebenaran terjadi untuk menilai kepada yang berbeda. Tentang rancang ideologis HTI baca; *Manifesto Hizbut Tahrir Untuk Indonesia: Indonesia, Khilafah dan Penyatuan Kembali Dunia Islam*" tahun 2009. Tidak diterbitkan (fdf)

santri pandai secara intelektual sekaligus berkepribadian luhur. Dilihat dari perspektif sosiologis, khususnya sosiologi pengetahuan, pergumulan ini menggambarkan kerangka sosio-kultural yang dihadapi kalangan pesantren baik internal maupun eksternal sebagaimana juga dialami oleh Kiai Ihsan.

Secara internal melalui kitab kuning, kerangka keilmuan pesantren tidak jauh dari nalar berfikir *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dengan mengadopsi beberapa kitab abab pertengahan atau kitab-kitab yang seirama dan berpandangan sama. Sementara, secara eksternal pesantren dihadapkan dengan kondisi masyarakatnya yang menjunjung tinggi nilai-nilai lokal sebagai terpraktikkan dalam kehidupannya. Itu artinya, keilmuan Islam yang berkembang dalam lingkup pesantren setidaknya merupakan respon terhadap kenyataan sosial yang dihadapi, termasuk dalam menentukan kitab kuning sebagai bacaan dan referensi ortodoksi kajian Islam, khususnya bagi komunitas pesantren.

Oleh karenanya, intensitas penggunaan kitab kuning berpengaruh pada upaya mempraktikkan nilai-nilai keislaman yang dilakukan oleh kalangan Santri. Dalam konteks bertasawuf, secara khusus, kalangan pesantren lebih menekankan pada sikap harmoni antara shari'ah dan tasawuf. Pilihan ini bila dilihat dari tipologi tasawuf —yaitu Sunni dan Falsafi—, maka kategori tasawuf pesantren lebih dekat dengan tasawuf Sunni, yaitu praktik tasawuf —menurut al-Taftazānī⁶⁵— yang sesuai dengan prinsip-prinsip luhur al-Qur'an dan hadith, termasuk *aḥwāl* dan *maqāmatnya* sesuai dengan prinsip tersebut. Kecenderungan pada tasawuf Sunni inilah yang memungkinkan pada tingkat kenyataan

⁶⁵ Abū al-Wafā' al-Ghanimī al-Taftazānī, *Madhāl Ilā al-Tasawuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Tsaqāfah, tth), 145.

kalangan pesantren lebih dekat dengan tasawuf ‘*amālī*, daripada *nazāīrī*-spekulatif yang banyak dikembangkan dalam tradisi tasawuf falsafi.⁶⁶ Karenanya, tasawuf Falsafi kurang dikenal di lingkungan pesantren sehingga kurang akrab –bahkan menjauh dari interaksi intelektual— dengan tokoh-tokoh Falsafi, seperti Abū Yazīd al-Buṣṭāmī penggagas konsep *fana’*, Abū Manṣur al-Ḥallāj penggagas konsep *ḥulūl* dan *waḥdat al-shuhūd*, Ibn ‘Arabi penggagas *waḥdat al-wujūd*, dan lain sebagainya.

Tasawuf pesantren, yang selanjutnya disebut sufisme pesantren, menghindar dari ungkapan multi-tafsir, seperti *shaṭaḥāt*. Ungkapan-ungkapan *shaṭaḥāt* tidak sedikit menyebabkan umat semakin bingung, alih-alih mendambakan persinggahan hakiki dengan Allah SWT. Dasar ini yang menyebabkan sufisme pesantren berpegang teguh pada prinsip-prinsip shari’ah dalam mem-praktikkan nilai-nilai sufistik yang diyakininya.

Dengan begitu, maka sufisme pesantren secara ideologis tetap dalam kerangka nalar keislaman *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, yang secara prinsip dalam teologi mengikuti paham al-Ash’arī dan al-Maturidī, dalam tasawuf mengikuti prinsip Imam Abū Ḥāmid al-Ghazali dan Imam Junaid al-Baghdādī, dan dalam ber-fiqih mengikuti salah satu dari madhab empat (Abū Ḥanīfah, Imam Mālik, Imam Shāfi’i dan Imam Aḥmad. Di samping itu, karena memang pesantren berada dalam lingkungan masyarakat yang menganut kepercayaan pada dewa-dewa sehingga dibutuhkan pemahaman keagamaan praksis yang mudah dipahami, terkhusus mengerucut pada tasawuf ‘*amālī*.

Penolakan komunitas pesantren (kiai/ustad), jika tidak ber-

⁶⁶ Tasawuf Falsafi adalah tasawuf yang mendorong pelakunya pada *shaṭaḥāt*, yang mengantarkannya pada kondisi *fana’*, *ittiḥād*, *ḥulūl* dan lain sebagainya. Ibid.

lebih, untuk mengajarkan konsep *ḥulūl*, *waḥdat al-wujūd* dan konsep-konsep tasawuf Falsafī lainnya, dalam lingkungan pesantren didasarkan pada pemahaman bahwa konsep-konsep ini bertentangan dengan prinsip-prinsip teologi ortodoksi Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, khususnya *al-Ash'ariyah* yang tidak mengenal adanya paham manusia naik menuju Tuhan atau sebaliknya, dan atau menyatu dengan-Nya (*waḥdat al-wujūd*).⁶⁷

Dalam konteks pemahaman ini, kesimpulan Abdurrahman Wahid (baca: Gus Dur) bahwa manifestasi keagamaan pesantren adalah fiqh-sufistik⁶⁸ menemukan relevansi dan momentumnya. Itu artinya, dalam lingkungan pesantren nalar fiqh-sufistik ini yang berkembang lama dan mewarisi dari generasi ke generasi lainnya, bahkan turut serta melahirkan watak keislaman Nusantara yang disinyalir berbeda dengan watak Islam asli dari Arab, sebab keislaman Nusantara lebih dikenal bersikap moderat dan toleran dalam merespon segala bentuk perbedaan.

Kecenderungan sufisme pesantren ini, dapat dilihat dari ragam referensi kitab kuning yang digunakan dalam proses pergumulan intelektual pesantren antara kiai dan para santrinya serta masyarakat luas. Tidak disangsikan lagi, karya agung Imam al-Ghazali, yakni *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* mendapat tempat yang cukup istimewa di lingkungan pesantren. Kitab yang terdiri dari 4 jilid –ada yang lima dengan format yang berbeda— bukan hanya membahas mengenai peribadatan dalam konteks fiqh, tapi juga mengulas bagaimana seseorang yang melakukan ibadah memiliki orientasi nyata menuju pencapaian cinta hakiki; mulai dari proses pembinaan mental hingga spiritual.

⁶⁷ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012), 141-142.

⁶⁸ Fiqh-sufistik adalah nalar dan laku fiqh yang berkolaborasi dengan amalan-amalan akhlak tasawuf, sekaligus berkelindang dalam kehidupan secara bersamaan. Lihat. Abdurrahman Wahid, "*Asal Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren*" dalam *Islam Kosmopolitan...*, 27-130.

Jika dalam konteks berfiqih bicara bagaimana tatacara dan aturan yang harus dipenuhi dalam melakukan ibadah agar sah secara hukum Islam, maka pendekatan tasawuf lebih dari itu mengungkap bagaimana peribadatan itu benar-benar berkualitas secara substansial bagi proses penghampiran hakiki kepada Allah SWT. sebab menurut al-Ghazali setiap peribadatan memiliki sisi *ẓāhir* dan *bāṭin*. Sisi *ẓāhir* adalah wilayah dimensi fiqih, sementara sisi *bāṭin* adalah dimensi tasawuf.

Maka, ketika membahas masalah puasa, misalnya, al-Ghazali tidak saja mengungkap tata cara berpuasa secara fiqih, tapi juga mengulas keharusan pelaku puasa untuk memperhatikan sebagai ritual *batīnīyyah*. Langkah ini diharapkan agar fungsi puasa tidak saja bersifat formalistik semata, tapi memberikan efek pencerahan-spiritualis bagi yang berpuasa, khususnya bagi peningkatan ketulusan beribadah kepada-Nya.

Untuk tujuan ini, kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* mengulas empat pembahasan⁶⁹ meliputi; seperempat persoalan ibadah,⁷⁰ seperempat persoalan kebiasaan,⁷¹ seperempat persoalan-persoalan yang menyebabkan rusak,⁷² dan seperempat persoalan-persoalan yang menyebabkan selamat.⁷³ Semua bahasan ini di ulas secara baik dalam bingkai harmoni shari’ah dan tasawuf.

Selain kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, ada beberapa kitab kuning yang

⁶⁹ Abū Hāmid al-Ghāzali, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1971), 10-11.

⁷⁰ Persoalan ibadah (*rub’u al-ibādāt*) meliputi; tentang ilmu, tentang kaidah-kaidah akidah, rahasia-rahasia bersuci, rahasia-rahasia shalat, rahasia-rahasia zakat, rahasia-rahasia puasa, rahasia-rahasia haji, etika membaca al-Qur’an, dan tentang dzikir, berdo’a serta runtutan wirid sesuai dengan urutan waktunya.

⁷¹ Persoalan kebiasaan (*rub’u al-‘ādāt*) meliputi; etika makan, etika menikah, hukum-hukum kasab, halal dan haram, etika bergaul dengan ragam makhluk, tentang meditasi (*‘uzla*), etika bepergian, tentang etika mendengar, amar ma’ruf dan nahy’al-munkar, etika berkehidupan dan etika kenabian (propetik etic).

⁷² Persoalan yang merusak (*rub’u al-muhlikāt*): keistimewaan hati, melatih jiwa (*riyādha al-nafs*), bahasa dua kesenangan (perut dan kemaluan), bahaya mulut, bahaya marah, dengki dan hasut, mencela dunia, mencela harta dan sifat kikir, mencela pangkat dan *riya’*, mencela sifat sombong, ujub dan mencela penipuan.

⁷³ Persoalan yang menyelamatkan (*rub’u al-munjiyāt*): tentang taubat, sabar dan syukur, *khauf* dan *rajā’*, fakir dan zuhud, tauhid dan tawakkal, mahabbah, rindu, dan ridha. Tentang niat, jujur, ikhlas. Tentang memantau dan intropeksi diri. Dan tentang tafakkur dan mengingat mati.

dipakai di lingkungan pesantren dan layak menjadi bukti bahwa sufisme pesantren lebih dekat kepada tasawuf Sunni. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat tabel di bawah ini :

Tabel 4.1
Kitab Kuning: Potret Sufisme Pesantren⁷⁴

NO	NAMA KITAB	PENGARANG
1	Hikam Ihyā' Ulūm al-Dīn	Ibn 'aṭāillah al-Sakandarī Abū Ḥāmid al-Ghāzali
2	Bidāyah al-Hidāyah	Abū Ḥāmid al-Ghāzali
3	Minhāj al-'Ābidīn	Abū Ḥāmid al-Ghāzali
4	Hidāyah al-Adhkiyā' Ilā Ṭarīq al-Auliyā	Zain al-Dīn al-Malibari
5	Tanbīh al-Mughtarīn	'Abd al-Wahhāb al-Sha'rani
6	Al-Minaḥ al-Saniyah	'Abd al-Wahhāb al-Sha'rani
7	Risālah al-Mu'āwanah	Abd Allāh ibn 'Alawī al-Ḥaddād al-Ḥaḍramī
8	Al-Nasaḥ al-Dīniyyah wa al-Waṣāyah al-Imāniyyah	Abd Allāh ibn 'Alawī al-Ḥaddād al-Ḥaḍrami
9	Sirāj al-Ṭālibīn	Kiai Ihsan Jampes
10	Marāqi al-'Ubudiyyah	Syekh Nawawi
11	Tanbin al-Ghāfilīn	Abū al-lays Naṣr ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Samarqandī, dan lain-lain
12	Sharh 'alā Mandhumah Hidāyah al-Adzkiyā' Ilā Ṭarīq al-Awliyā	Syekh Nawawī al-Bantani, dan lain-lain

Dari beberapa referensi tersebut memastikan kesimpulan Martin van Bruinessen menemukan momentumnya; bahwa tasawuf pesantren jarang bersentuhan, untuk tidak mengatakan tidak, dengan

⁷⁴ Tabel ini juga hasil adaptasi dengan tulisan Martin van Bruinessen yang mengulas tentang kitab kuning. Baca lengkapnya, Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning; Buku-buku berhuruf Arab yang dipergunakan di Lingkungan Pesantren" dalam *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012).

referensi tasawuf falsafi yang dalam aplikasinya lebih banyak berkuat pada teoritis-spekulatif sesuai dengan pengalaman masing-masing tokohnya, seperti kajian pemikiran ibn ‘Arabī, al-Jīlī dan lain-lain. Itu artinya, bila dilihat dari mainstream pemikiran Islam yang dianut mayoritas Muslim saat pertumbuhan pesantren menunjukkan bahwa sufisme pesantren meng-arusutamakan pada ketenangan umat Islam dalam mem-praktikkan nilai-nilai tasawuf dengan banyak melakukan inisiasi pada harmoni bertasawuf dengan bershari’ah, dari pada terjebak pada praktik tasawuf falsafi yang sulit dipahami bagi masyarakat awam pada umumnya, terlebih tasawuf Falsafi banyak memuat materi-materi yang multi-tafsir bahkan sepintas bertentangan dengan shari’ah dan kalam ortodoksi Muslim tradisional yang dianut komunitas pesantren, yakni ortodoksi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*.

Sikap berjalan dalam arus bersamaan antara tasawuf-shari’ah nampak dari pandangan dan prilaku kiai-kiai pesantren. Hadlra-tusy Shaikh Kiai Hasyim Asy’ari salah satu tokoh pesantren dan pendiri NU, misalnya, memiliki pandangan tegas bagi pelaku tasawuf agar memperhatikan dimensi shari’ah. Orang yang mengklaim dirinya dekat dengan Allah SWT –bahkan mengaku menjadi *wafīy Allāh*— melalui praktik-praktik tasawuf yang dilakukannya dalam kehidupan sehari-sehari, tapi ia tidak komitmen memperhatikan nilai-nilai shari’at-Nya, maka klaim itu adalah dusta.⁷⁵

Argumentasi Kiai Hasyim tentang hal ini dinukil dari kitab *Risālah al-Qushairiyah* karya ‘Abd al-Karīm al-Qushairī dengan teks aslinya berbunyi:

⁷⁵ Muhammad Hasyim Asy’ari, Wali dan Thoreqot, terj. Muhammad Zaki Hadziq (Jombang: Penerbit Warisan Islam, tth), 7-8.

يَجِبُ عَلَى الْوَالِيِّ حَتَّىٰ يَكُونَ وَلِيًّا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ قِيَامُهُ بِحُفُوقِ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَحُفُوقِ
عِبَادِهِ عَلَىٰ الْإِسْتِثْقَاءِ وَالْإِسْتِثْقَاءِ بِجَمِيعِ مَا أُمِرَ بِهِ.

“Bagi seorang wali berkewajiban — agar menjadi wali sebenarnya— untuk memenuhi hak-hak Allah SWT. dan hak-hak hamba-Nya secara total, sekaligus menyempurnakan seluruh apa yang diperintahkan.”

Secara prinsip, menjadi seorang pelaku tasawuf (*sufi*) sebenarnya tidak cukup hanya sebatas pengakuan semata, tapi dibutuhkan totalitas mengabdikan kepada Allah baik *zāhir* maupun *bāṭin*. Secara *zāhir*, ia mengikuti segala apa yang diperintahkan dari sisi *shar’*inya, sementara secara *bāṭin* I selalu berusaha agar dalam setiap aktivitas hatinya senantiasa terus bersambung hanya kepada Allah, bukan kepada yang lain (*al-aghyār*). Cukup tepat pikiran Kiai Hasyim tentang kategori wali sejati, sebab bagaimana mungkin orang mengaku kekasih-Nya dapat dibenarkan, sementara ia melanggar aturan-aturan-Nya. Kekasih Allah adalah mereka yang benar-benar cinta kepada Allah secara totalistik, termasuk mencintai Makhhluk-Nya.

Dalam salah satu kitab kuning yang sering dibaca oleh kalangan pesantren, yakni *Kifāyah al-Atqiyā’ wa Minhāj al-Aṣfiyā’* karangan Abū Bakar ibn Sayyīd Muḥammad Shaṭā, ditegaskan pula pentingnya para pelaku tasawuf itu juga memperhatikan dimensi *shari’ah*. Keduanya tidak boleh dipertentangkan, sebab memiliki potensi yang saling mendukung dalam rangka menghampiri Allah menuju *ma’rifat*-Nya. Dalam hal ini, potret nabi Muhammad SAW. adalah teladan ideal, sekalipun dirinya telah diampuni dosa-dosan-

ya baik yang lalu maupun akan datang. Peribadatan Nabi dilakukan secara total hingga dua telapak kakinya membengkak.⁷⁶

Tarekat dan hakekat –dua istilah yang dikenal dalam tasawuf— tidak akan sampai pada tujuannya, kecuali harus tunduk terhadap shari’at. Itu artinya orang yang beriman sekalipun tinggi derajatnya, bahkan tercatat sebagai salah satu wali-Nya, tidak akan mampu meng-gugurkan darinya peribadatan yang diwajibkan baik dari al-Qur’an maupun hadith.⁷⁷ Senada dengan Muḥammad Shatā adalah Shaikh Nawāwī al-Bantānī dalam kitabnya *Sharḥ ‘alā Mandhumah Hidāyah al-Adhkiyā’ Ilā Tarīq al-Awliyā’*, juga menegaskan pemikiran yang sama, dengan komentarnya sebagai berikut:

*Orang yang mengaku dirinya menjadi wali dan sampai pada dimensi hakekat, sementara ia merasa gugur syari’atnya, maka sebenarnya pengakuan itu dipandang sesat. Palsunya, peribadatan wajib tidak gugur kepada para nabi, bagaimana mungkin ia gugur kewajibannya dari para wali’ (al-aulyā’).*⁷⁸

Dua pandangan Muḥammad Shatā dan Shaikh Nawāwī setidaknya memperkuat pandangan generasi yang lebih muda bahkan muridnya, yakni Kiai Hasyim, terkait dengan keharusan pelaku tasawuf meng-sinergikan antar dimensi tasawuf dengan dimensi shari’at. Pandangan tokoh sekaliber Kiai Hasyim yang tidak ekstrem dalam menilai relasi tasawuf dan shari’ah memiliki dampak yang sangat urgen bagi seluruh komunitas pesantren, ter-

⁷⁶ Abū Bakar ibn Sayyid Muḥammad Shatā, *Kifāyat al-Atqiyā’ wa Minhāj al-Aṣfiyā’* (Surabaya: al-Haramain, tt), 12; juga bisa dibaca Amīn Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu’āmalah ‘Alām al-Ghuyūb* (Tp; Ma’had al-Salāfi al-Islāmi, Tt), 409.

⁷⁷ Ibid., 12.

⁷⁸ Teks aslinya dapat dilihat dalam Shaikh Nawawī al-Bantāni, *Sharḥ ‘Alā Mandhumah Hidāyah al-Adhkiyā’ Ilā Tarīq al-Awliyā’* (Surabaya: al-Haramain, tt), 13.

lebih pesantren yang memiliki interaksi genealogis secara langsung dengan keilmuan Kiai Hasyim.

Oleh karenanya, dengan mengutip pandangan Kiai Hasyim: para pelaku jalan tasawuf yang larut dalam tahapan *maqāmat* dan *aḥwāl* harusnya menjadikan *shari'ah* sebagai pondasi agar tidak mudah tergelincir, alih-alih merasa semakin dekat dengan-Nya (*ma'rifat Allāh*).

Sekali lagi, membaca tasawuf pesantren sulit dipahami, tanpa mengaitkan dengan beberapa referensi kitab kuning yang digunakan sebagai bahan ajar di lingkungan pesantren. Sebagai salah satu simbol pesantren, mengutip kategori yang dibuat Zamahsyari Dofier, kitab kuning yang digunakan telah mengalami seleksi ketat melalui proses persambungan genealogi keilmuan dari generasi ke generasi yang berbeda, tepatnya generasi para ulama' Nusantara atau ulama' *Jawiiyīn* yang menyempatkan diri menimba ilmu di Makkah al-Mukarramah kepada para Shaikh yang menganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Kemudian di antara mereka kembali ke Indonesia memimpin pesantren dan menyebarkan keilmuan kitab kuning secara cermat dengan semangat dakwah islamiyah, yakni dakwah Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang dipandang sebagai ortodoksi bagi kalangan mayoritas Muslim. Ulasan kitab kuning yang dilakukan para kiai-kiai pesantren kepada para santri –khususnya tentang materi tasawuf— dan masyarakat umum menghasilkan basis pengetahuan tasawuf Sunni di satu pihak dan praktik sufistik 'amali dari para pengasuh pesantren di pihak yang berbeda.

Sebagai konsekwensi dari menguatkan nalar Sunni sebagai ortodoksi Islam dari interaksi genealogis keilmuan pesantren diakui menjadi salah satu penyebab tasawuf model Ghazalian lebih

mendominasi dalam dunia pesantren. Karenanya, hampir semua referensi kitab kuning yang membahas tentang tasawuf, selain kitab-kitab Imam al-Ghazali, nampaknya memiliki kongklusi yang sama dengan cara berpikir Sunni-Ghazalian baik dari awal mengikuti pemikiran-pemikirannya atau memang dalam konteks cara memahami dimensi tasawuf, tepatnya secara *manhajī*.

Salah satu karakter pemikiran tasawuf Sunni Ghazalian adalah tidak menggunakan materi tasawuf sebagai wacana filosofis dan multi-tafsir, tapi lebih mangarus-utamakan pada praktik-praktik tasawuf (*taṣawwuf ‘amālī*), yang pada endingnya mengantarkan pelaku tasawuf itu bersih hatinya (*ṣafiyy al-Qulūb*) sekaligus prilaku kehidupannya selalu baik dan berakhlak al-karimah; baik prilaku yang berhubungan langsung dengan Allah maupun yang berhubungan dengan makhluk-Nya.

Jadi, tasawuf Sunni, khususnya Sunni-Ghazalian sebagaimana disebutkan sebelumnya, lebih meng-arusutamakan pada praktik-praktik tasawuf, daripada larut terjebak pada perbincangan materi-materi tasawuf secara filosofis-spekulatif sebagaimana marak dikembangkan para penganut tasawuf falsafi, ketika menyampaikan pengalaman tasawufnya dalam ranah publik.

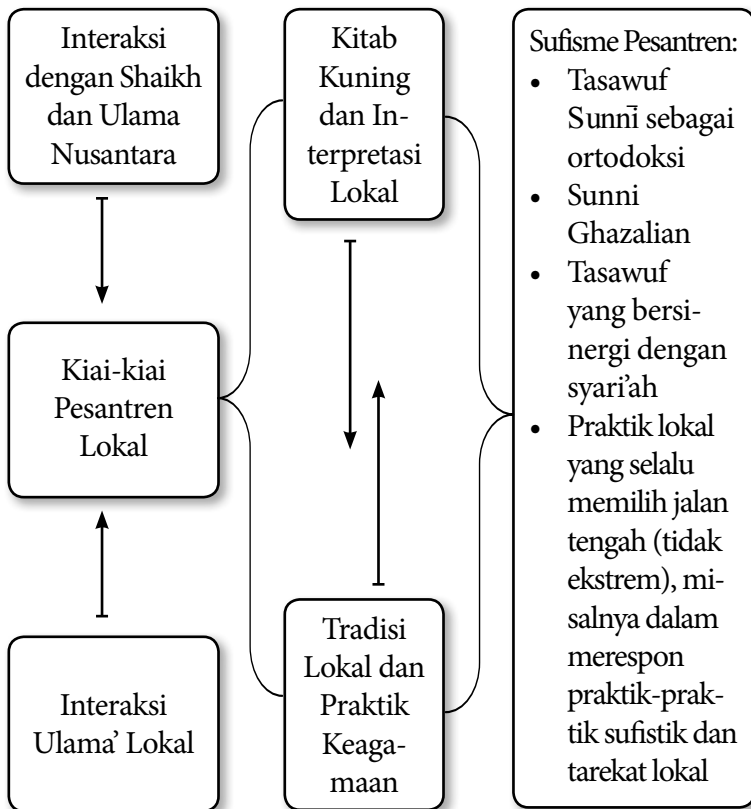
Cara dipandang ini lebih mudah diterima bagi kalangan pesantren, lebih-lebih bagi masyarakat Jawa yang sebelumnya memiliki kepercayaan terhadap adanya kekuatan lain di luar dirinya, misalnya kepercayaan animisme atau percaya pada dewa-dewa. Bukan itu saja, penerimaan kalangan santri pesantren dan masyarakat Muslim tradisional dipandang bahwa tasawuf model ini lebih mudah menyejukkan jiwa, ketika jiwa itu gersang akibat larut dalam nilai-nilai keduniaan sebab sikap berlebihan terhadap dunia adalah pokok penyebab seseorang lupa kepada Allah.

Di lihat dari perspektif ideologis, interaksi antar ulama Sunni –dari interaksi ulama Nusantara dengan pada Shaikh di Makkah al-Makar-ramah atau interaksi ulama’ pesantren lokal dengan Ulama Nusantara yang menjadi Guru Besar di Makkah— yang kemudian diteruskan oleh interaksi komunitas pesantren (kiai dan santri) di seantaro Nusantara, bukan saja interaksi keilmuan, tapi sekaligus interaksi ideologis, yakni ideologi penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*. Karenanya, ketika kelompok Wahhabi mampu menguasai Arab Saudi dan menjadikan Wahhabi sebagai ideologi negara, maka ulama Sunni-lah yang pertama kali merasa terusik dengan pola keras yang dilakukan oleh Wahhabi –yang “berselingkuh” dengan penguasa ibn Sa’ud—dalam melakukan tindakan teror hingga ancaman membunuh terhadap mereka yang berbeda paham dengan mereka.

Pasalnya, semenjak itu komunitas ulama’ Sunni mulai diusik keberadaannya di Makkah, bahkan tidak sedikit di antara mereka di-bunuh, termasuk ulama’ Nusantara ikut terusik hingga lebih memilih pulang dari pada bertahan di Makkah al-Mukarramah. Bukan itu saja, banyak budaya-budaya lokal yang dianggap penting bagi kalangan Sunni diberangus, setidaknya melalui perusakan aset-aset bersejarah dalam dunia Islam termasuk kelompok Wahhabi melarang keras praktik-praktik sufistik yang dianggap menyesatkan umat, bahkan sudah sampai pada perilaku shirik (penyekutuan pada Allah).

Siklus penyebaran nalar ideologis dan praktik tasawuf komu-nitas pesantren lebih jelasnya dapat dilihat dengan mudah dalam gambar di bawah ini:

Bagan 4.3
Siklus Nalar Ideologi dan Praktik Sufistik Pesantren



Dari siklus ini dapat digambarkan bahwa nalar tasawuf Sunni yang berkembang dalam lingkungan pesantren telah melalui proses kesejarahan yang panjang. Sekalipun secara kultur dipahami bahwa tasawuf model ini sebelumnya telah lama dikembangkan oleh para Wali Songo dalam menyebarkan Islam di bumi Nusantara.

Pada akhirnya, siklus ini fokusnya pada basis pergumulan

intelektual dan nalar tasawuf komunitas pesantren, yakni dari generasi awal ulama' Nusantara yang berada di Makkah lantas menyebar ke beberapa kiai yang kelak menjadi garda terdepan penyebaran ortodoksi Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* melalui telaah yang intens terhadap karya-karya kitab kuning baik yang ditulis oleh para shaikh dari Timur Tengah atau hasil ulasan para kiai-kiai pesantren lokal.

Dalam konteks ini pula, Kiai Ihsan berkembang hingga menjadi corong komunitas pesantren. Melalui pesantren Jampes yang diasuhnya, Kiai Ihsan telah melahirkan beberapa alumni dari berbagai daerah, khususnya di Jawa, yang secara konkrit memiliki komitmen yang sama, yakni corong penyebaran Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Tidak salah bila kemudian dalam salah satu kesempatan Kiai Ihsan berkesimpulan dengan ungkapan: *kullun takallama 'alā hasbi ḥālihi wa waqtihī* (semua orang berbicara berdasarkan kondisi dan waktunya).

BAB V

KONTRIBUSI TASAWUF KIAI IHSAN JAMPES

Setelah membahas mengenai pemikiran tasawuf Kiai Ihsan, baik dari sisi ontologis pemikiran tasawufnya, maupun aspek-aspek epistemologis dari proses kehadiran pemikirannya. Maka penulis, pada bahasan ini lebih menekankan pada bahasan tentang kontribusi Kiai Ihsan. Kontribusi ini berkaitan dengan aspek-aspek aksiologis, tepatnya mengenai kontribusi tasawuf Kiai Ihsan—termasuk kajian Islam lainnya— dalam bingkai tradisi pada zamannya sekaligus kondisi kekinian kaitannya dengan tradisi keilmuan pesantren dan peneguhan Islam Nusantara.

Oleh karenanya, bahasan ini diulas sebagaimana berikut:

A. Merawat Tradisi Tasawuf Sunni

Hadirnya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* dalam konteks tradisi intelektual pesantren, sekaligus dalam bingkai pergolakan Islam Nusantara, adalah dalam rangka meneguhkan komitmen penulisnya, yakni Kiai Ihsan, pada kajian dan pengamalan tasawuf Sunni model imam al-Ghazali. Bagaimanapun Kiai Ihsan adalah bagian dari komunitas pesantren, di mana perjalanan hidupnya larut bergumulan dengan tradisi intelektual pesantren yang menganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dengan segala karakteristik yang dimilikinya.

Salah satu karakter utama dari *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang dipahami dan terpraktikkan dalam lingkungan pesantren adalah mengutamakan sikap moderat dan toleran dalam menyikapi perbedaan, sekalipun dalam konteks tertentu Kiai Ihsan juga bersikap tegas terhadap kelompok Wahhabi-Salafi yang mengkritik para tokoh dan pelaku tasawuf dengan tuduhan ringan hingga sesat dan kafir, termasuk dalam tuduhan ini juga mengarah pada imam al-Ghazali.

Kesimpulan di atas dapat dilihat dari semua kandungan karya-karya Kiai Ihsan, khususnya yang mengulas mengenai kajian tasawuf (*Sirāj al-Ṭālibīn* dan bab Akhir kitab *Manāhij al-Imdād*, juz II). Pertama, kaitannya dengan karya monumental Kiai Ihsan, yakni *Sirāj al-Ṭālibīn*, banyak pihak yang merespon positif dan terkagum-kagum, baik dari kalangan pesantren maupun luar pesantren.

Salah satu tokoh yang memuji kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* dari kalangan pesantren adalah Hadhratusy Shaikh Kiai Hasyim 'Asy'ari Jombang (w. 1947), Kiai Mahrus Ali Lirboyo Kediri (w. 1985), dan lain-lain. Komentar-komentar ini diabadikan diakhir jilid 2 kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* dengan kesimpulan yang sama bahwa kitab

Sirāj al-Ṭālibīn adalah karya monumental dan menggambarkan kealiman Kiai Ihsan.

Selanjutnya, secara khusus dalam rangka mengomentari kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, Kiai Hasyim melantunkan sya'ir sebagaimana berikut:

وَهَذَا كِتَابٌ لِلتَّصَوُّفِ زُبْدَةٌ * سَفَرٌ بِأَسْرَارِ الشَّرِيعَةِ مُفَعَّمٌ
وَإِنِّي أَهْنَى كُلِّ مَنْ ظَفَرْتُ * يَدَاهُ فَهَذَا مُعْنَمٌ الْمَتَفَهَّمُ

Ini adalah kitab tasawuf sebagai modal utama dalam perjalanan sebab memuat tentang rahasia-rahasia shari'ah. Sesungguhnya aku senang kepada semua orang yang aku pegang tangannya. Karenanya kitab ini adalah kitab ram-pasan yang—harus—dipahami.

Komentar Kiai Hasyim menunjukkan pengakuannya atas kualitas kandungan kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, khususnya dalam kajian ta-sawuf. Karenanya, ia menganjurkan agar kitab ini layak dijadikan referensi sebagai upaya dalam rangka memahami rahasia-rahasia shari'ah Islam. Pengakuan Kiai Hasyim ini sekaligus menjadi potret paradigma komunitas pesantren, setidaknya melalui dirinya, untuk selalu bersikap moderat dalam menyikapi dialektika antara shari'ah dan tasawuf, apalagi dia adalah salah satu maha Guru Pesantren dan pendiri NU, sebuah organisasi Islam yang berpegang pada prinsip-prinsip ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Di samping itu, pengakuan atas kualitas isi kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* datang dari Raja Farouk Mesir yang berkuasa pada tahun 1936-1952. Respon Farouk diwujudkan dengan melalui utusannya datang ke pesantren Jampes dan mengajak penulisnya, yakni Kiai Ihsan, untuk mengajar di universitas al-Azhar Kairo Mesir. Sekalipun

pada akhirnya, tawaran ini tidak mendorong Kiai Ihsan meninggalkan pesantren Jampes, bahkan ia tetap konsisten meneguhkan dirinya sebagai orang pesantren, sekaligus penikmat ragam kitab kuning yang dibacakannya di hadapan para santri pesantren Jampes, khususnya kitab yang mengulas tentang tasawuf.

Menariknya, sebagaimana juga disebutkan sekilas pada bab-bab sebelumnya, Kiai Ihsan mengulas pemikiran tasawuf al-Ghazali –dan tasawuf Sunni dalam karya lainnya—tidak seperti yang dilakukan oleh intelektual Muslim Nusantara lainnya, seperti KH. Saleh Darat Semarang¹ atau Shaikh Abdus Shomad Palembang² yang keduanya mengulas beberapa pemikiran tasawuf al-Ghazali dengan menggunakan bahasa lokal. Pilihan menggunakan bahasa lokal cukup beralasan sebab kedua tokoh ini berhadapan langsung dengan masyarakat yang menggunakan bahasa lokal. Dengan begitu, supaya pembaca lebih mudah memahami kandungan kitab yang diulasnya.

Sementara itu, Kiai Ihsan lebih tertarik menggunakan bahasa Arab *fushhā*, sekalipun karya-karya yang ditulisnya adalah dalam rangka mengulas pikiran-pikiran tasawuf Ghazalian dengan tetap menggunakan bahasa-bahasa yang mudah dipahami pembaca, misalnya dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*. Pilihan ini, menurut penulis, menempatkan karya Kiai Ihsan akhirnya dapat dibaca semua kalangan, bukan saja pembaca lokal, tapi sekaligus juga pembaca di belahan negara Timur Tengah, termasuk di Barat bagi mereka

¹ Hal ini dapat dilihat salah satunya adalah karya KH. Saleh Darat Semarang, yaitu Munjiyat Metik Sangking Ihyā' Ulum al-Din al-Ghazali; Sebuah kitab yang merupakan petikan dari kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* juz 3 dan 4. Sebagai perbandingan baca tentang biografi Saleh Darat: Ali Mas'ud, *Dinamika Sufisme Jawa; Studi Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Semarang* dalam Kitab *Minhāj al-Atqiyā'* (Surabaya: Disertasi-Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel, 2011).

² Syaikh Abdus Shomad (1116H/1704M- 1203H/1789M) adalah putra Palembang, yang dikenal sebagai penulis dan pengajar di Haramayn (Makkah-Madinah). Salah satu karyanya yang mengulas tentang tasawuf Ghazalian dengan menggunakan bahasa lokal, tepatnya melayu, adalah *Sayr Sālikīn ilā 'Ibadah Rabb Al-'Alamīn*.

yang mengulas dan mendalami pemikiran-pemikiran tasawuf imam al-Ghazali.

Di samping itu, penggunaan bahasa *fushā* dalam karya *Sirāj al-Ṭālibīn* juga didukung oleh beragam kutipan yang kaya makna. Misalnya, dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* ditemukan, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, bahwa Kiai Ihsan mengutip beberapa pandangan para sufi dalam rangka menafsirkan pikiran-pikiran tasawuf imam al-Ghazali, khususnya dalam kitab *Minhāj al-‘Abidīn*. Sebut saja di antaranya; al-Muḥāsibī, Abū Ṭālib al-Makkī, Abū Bakar al-Shādhiḥī, Abū Sulaiman Al-Dārānī, Abd al-Karīm Hawāzin al-Qushairī, dan lain-lain.³ Dengan cara mengutip pandangan beberapa tokoh, ulasan-ulasan Kiai Ihsan tentang tasawuf lebih mudah dipahami oleh para pembaca.

Di samping itu, dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* Kiai Ihsan juga mengutip beberapa sumber baik dari al-Qur’an, hadith Nabi Muhammad SAW. hingga ungkapan para sahabat dalam rangka agar tema yang dibahasnya secara normatif benar-benar ada landasannya dan pembacanya mendapat pengayaan informasi yang beragam. Dalam konteks tertentu pula, kutipan ini sekaligus ingin menegaskan bahwa tradisi tasawuf memiliki landasan yang jelas secara normatif, bukan sekedar hasil pengaruh dari nilai-nilai di luar Islam sebagaimana diasumsi sebagian orientalis.

Sekalipun begitu, kualitas ulasan Kiai Ihsan cukup memadai, bahkan tidak kalah dibandingkan dengan para penulis Timur Tengah sekalipun, termasuk dengan para ulama’ Nusantara yang

³ Kutipan atas beberapa pandangan para sufi, setidaknya menunjukkan Kiai Ihsan adalah seorang “kutu buku”. Misalnya, untuk memperkaya pemahaman tentang wara’ dan zuhud, Kiai Ihsan mengutip pandangan *al-Dārānī: al-wara’ awl al-zuhd wa bāṭinuhū al-niyyat wa al-Ikhlās* (sikap wara’ adalah awal dari perilaku zuhud dan batinnya adalah niat serta ikhlas). Lihat, Ihsan Jampĕs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1997) 204.

alumni Timur Tengah. Dalam konteks ini, berpijak pada apa yang dialami Kiai Ihsan, maka tesis Abdurrahman Mas'ud nampaknya mendapatkan momentumnya, ketika membincangkan kaitan erat pergumulan intelektual pesantren dengan agama dan tradisi masyarakatnya. Selanjutnya, Mas'ud menjelaskan tentang peran ulama Nusantara dan pesantren sebagaimana berikut:

“Tradisional” bukanlah konservatif secara intelektual, seperti yang dibuktikan oleh tradisi kuat dunia Islam, serta ketekunan dan ketabahan dalam mencari ilmu, yakni santri yang haus akan ilmu pengetahuan. Fungsi ajaran Islam di tangan para ulama’ menunjukkan bahwa dinamisme intelektual dalam komunitas ini tetap terjaga esensinya, tidak tergoyahkan selama berabad-abad.⁴

Kutipan Mas'ud di atas sebenarnya berkaitan dengan peran para soko gurunya pesantren yang memiliki pengaruh besar dalam pembentukan komunitas ulama Nusantara –termasuk manca Negara, khususnya Asia Selatan dan Tenggara, dan juga Shuria; yaitu Shaikh Nawawi al-Bantani (1813 M-1897 M) dan Shaikh Mahfudh al-Termasi (w. 1338 H /1919 M), sekaligus peran para tokoh perintis pesantren seperti Kiai Kholil ibn Abdul Latif Bangkalan (1819-1925 M), Kiai Raden Asnawi Kudus (1861-1959 M) dan Kiai Hasyim Asy'ari (1871-1947 M). Mereka semua adalah potret ulama tradisional yang dipandang konservatif oleh beberapa kalangan intelektual Muslim-modern dengan pandangan yang sedikit sinis.⁵

⁴ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 239.

⁵ Salah satu tokoh modernis yang meng-kritik pesantren dan orang-orang pesantren adalah Deliar Noer. Tentang ini baca: Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, Cet. VIII, 1996) dan sebagai perbandingan M. Dawam Rahardjo, dalam buku *“Ulama dan Perubahan Sosial” Intelektual Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), 169-125.

Tapi, secara intelektual keberadaan mereka cukup diakui melalui karya-karyanya yang menggunakan bahasa Arab serta pergerakannya yang masif dalam rangka pembumian Islam di Nusantara. Keterlibatan tiga tokoh yang disebutkan terakhir dikenal sebagai perintis pesantren, sekaligus salah satu perintis berdirinya Nahdlatul Ulama, sebuah organisasi Islam tradisional yang asas organisasinya menganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dengan mengejawantahkan nilai-nilainya melalui sikap moderat dan toleran dalam ranah kehidupan nyata, terlebih dalam menyikapi perbedaan pandangan.⁶

Memang posisi Kiai Ihsan tidak seperti seniornya, yakni para perintis pesantren dari Kiai Kholil, Kiai Asnawi hingga Kiai Hasyim, yang tercatat sebagai ulama' *Jāwīyyīn* atau ulama Nusantara yang pernah menuntut ilmu ke Timur Tengah. Tapi, repotasi intelektual Kiai Ihsan cukup diakui banyak pihak, apalagi melalui kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* yang tembus diterbitkan pertama kali tahun 1936 di percetakan Mustafā al-Bābī al-Halabī di Kairo Mesir atas suport penerbit al-Nabhaniyah Surabaya. Padahal untuk karya tulis bisa tembus di percetakan luar negeri –apalagi bagi karya-karya intelektual Muslim masa kini— bukan pekerjaan mudah, kecuali mereka yang benar-benar mumpuni dan diakui secara intelektual. Karenanya, Kiai Ihsan adalah potret lulusan murni pesantren tradisional, yang secara intelektual tidak tergolong konservatif, sehingga karya-karyanya mampu bersaing dan layak dibaca hingga kini baik di pesantren maupun dunia Islam pada umumnya.

⁶ Sikap moderat dan toleran para ulama' ini, melalui NU, mampu diwujudkan dengan turut meletakkan lokalitas sebagai bagian yang tidak terpisahkan dalam memahami ajaran Islam. Misalnya, menerima Pancasila bukan berdasarkan pada prinsip-prinsip nilai-nilai sekular, tapi karena nilai-nilai Pancasila telah ada dalam nilai-nilai substansi Islam, misalnya musyawarah, sikap adil, dan lain-lain.

Selanjutnya, persambungan genealogi intelektual Kiai Ihsan, setidaknya dengan *nyantri* ke Kiai Khalil Bangkalan, memastikan pemikiran keislaman Kiai Ihsan adalah kelanjutan dari generasi seniornya, yakni dalam rangka menancapkan keislaman *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Artinya, apa yang dilakukan oleh Kiai Ihsan melalui karya-karyanya –sebagai seorang sufi pesantren—memberikan pemahaman bahwa dirinya adalah tokoh yang konsisten pada pandangan tasawuf Sunni sehingga dalam praktiknya tasawuf model ini yang selalu dikembangkan di lingkungan pesantren dan masyarakat pada umumnya, yakni tasawuf yang selalu berada dalam bingkai harmoni antara shari'ah, tarekat dan hakekat.

Dalam konteks ini, tidak salah bila kemudian —berdasarkan amatan Saifuddin Zuhri—pesantren Jampes yang diasuh Kiai Ihsan di eranya menjadi tujuan para santri-santri dalam rangka nimba ilmu-ilmu keislaman dari berbagai daerah di Nusantara,⁷ seperti daerah Jawa Timur dan Madura, Jawa Tengah, dan Jawa Barat. Bahkan, khusus daerah Jawa Tengah dan Jawa Barat sekalipun jaraknya cukup jauh para alumninya sampai hari ini senantiasa menjaga hubungan silaturrahim dengan pesantren Jampes sehingga selalu berusaha hadir pada setiap ada kegiatan haul wafatnya Kiai Ihsan setiap tanggal 25 Dhū al-Hijjah sesuai tanggal wafatnya; yakni 25 Dhū al-Hijjah 1371 H./ 16 September 1952 M.⁸

Jelasnya, posisi pesantren Jampes ketika masa kepemimpinan Kiai Ihsan, tegas Saifuddin Zuhri, cukup dikenal sebagaimana layaknya

⁷ Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2013), 131-132.

⁸ Menariknya, kedatangan para alumni ini dilakukan dengan berombongan sehingga bukan saja alumninya yang datang, tapi masyarakatnya pula. Bahkan, para santri dari alumni pesantren Jampes yang telah menjadi tokoh di daerahnya masing-masing turut serta terlibat. Hal ini sebagaimana menjadi amatan penulis dalam mengikuti peserta Haul Kiai Ihsan Jampes, yang diadakan pada tanggal 10 Oktober 2013 M atau bertepatan dengan 25 Dulhijjah 1435 H.

pesantren Tebuireng Jombang, pesantren Bendo Kediri, pesantren Lir-boyo, pesantren Termas Pacitan, pesantren Jamsaren Solo, dan lain sebagainya.⁹ Dengan posisi pesantren Jampes berada di pinggiran jalan lintas Kediri-Surabaya, tepi sungai Berantas –sekaligus dengan kesohoran Kiai Ihsan Jampes sebagai ‘*ālim* ‘*allāmah*—memungkinkan jumlah santrinya semakin bertambah dalam rangka *ngalap berkah*, sekaligus mengaji beberapa kitab-kitab kuning yang notabeneanya adalah kitab-kitab yang juga diajarkan di beberapa pondok pesantren lainnya, yang secara ideologis kitab-kitab ini bergerak dalam rangka pembumian Islam ala *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, misalnya *Fath al-Wahhāb*, *Fath al-Mu’īn*, *Bughyah al-Mustarshidīn*, *Tafsīr Jalālain*, *Tafsīr Ṣāwī*, *Tafsīr Baghāwī*, *Hadīth Bukhārī Muslim*, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, *Al-Fiyah ibn Mālik*, dan lain-lain.¹⁰

Jadi, ada gerak ganda yang dilakukan Kiai Ihsan sebagai orang pesantren Tradisional dalam merawat nilai-nilai *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, yakni gerak teoritis di satu pihak dan gerak praktis di pihak yang berbeda. Gerak teoritis dilakukan oleh Kiai Ihsan dengan menulis, setidaknya dapat dilihat dari karya-karyanya sebagaimana disebutkan pada bab terdahulu. Atau dengan mengulas beberapa kitab kuning yang diajarkan pada santri-santri di pesantren Jampes dengan beragam disiplin ilmu, misalnya tasawuf, fikih, teologi, dan lain-lain.

Sementara gerak praktis adalah kesungguhan Kiai Ihsan dalam mempraktikkan ajaran-ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, khususnya tasawuf Sunni. Tidak salah bila kemudian ia dikenal

⁹ Zuhri, Berangkat dari Pesantren, 132.

¹⁰ Busrol Karim Abd. Mughni, *Syekh Ihsan Bin Dahlan Jampes Kediri* (Pengarang Siraj al-Thalibin) (Kediri: Pesantren Jampes, 2012), 36-38; Zuhri, Berangkat dari..., 132

oleh kalangan publik sebagai individu yang tidak suka dikenal atau mengenalkan diri, yang dalam dunia tasawuf dikenal laku *khumūl*. Ini dilakukan dalam rangka menjaga agar keikhlasannya dalam beramal benar-benar terjaga dengan baik sebagai termaktub dari anjuran Islam, khususnya tentang *Iḥsān*.¹¹ Ruang praktis ini menggambarkan konsistensi sikap Kiai Ihsan, sekaligus dengan begitu Kiai Ihsan ingin memberikan pemahaman kepada publik bahwa teoritis tidak ada artinya apa-apa, tanpa adanya tindakan praktis. Terlebih dalam konteks tasawuf, yang tidak cukup dibicarakan dalam forum diskusi, tapi perlu dipraktikkan oleh mereka yang benar-benar menginginkan kejernihan hati dalam rangka menggapai tujuan inti tasawuf, yakni *ma'rifat Allāh*.¹²

Perpaduan teoritis dan praktis inilah yang memungkinkan posisi Kiai Ihsan dalam altar tradisi intelektual pesantren memiliki pengaruh yang cukup signifikan di zamannya sesuai dengan konteks sosial, budaya serta politik yang dihadapinya, yaitu sebuah peran serius dalam meneguhkan Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang menjadi mainstream keagamaan masyarakat Nusantara; sejak penyebarannya dilakukan oleh juru dakwah awal Islam yang dikenal dengan nama “Wali Songo”, hingga selanjutnya diteruskan oleh segenap komunitas pesantren.

B. Dari Tasawuf ke Sikap Moderat

M.C. Ricklefs, salah satu Indonesianis dari Australia, menyebutkan bahwa Pesantren Jampes turut berkontribusi besar dalam

¹¹ Konsep *Iḥsān* adalah perasaan yang selalu merasa melihat atau dimonitoring oleh Allah SWT. Karenanya, secara praktik perasaan ini mendidik sikap *murāqabah* dan *ikhḥās* kepada pelakunya. Baca, *Iḥsān Jampēs, Manāḥij al-Imdād*, Juz I (Kediri: pesantren Jampes, Tth), 20-22.

¹² Kaitannya dengan hakekat pengetahuan tasawuf baca: Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Aḥibah al-Ḥasanī, *Iqāz al-Himam fi Sharḥ al-Ḥikam* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, Tth), 23.

mendelegasikan santri-santrinya untuk ikut serta menggelorakan semangat Jihad (*holy war*) melawan penjajah,¹³ terlebih ketika semangat jihad itu digelorakan secara serentak oleh Hadratush Shaikh Kiai Hasyim Asy'ari melalui fatwa resolusi jihad pada tanggal 22 Oktober 1945 yang telah disepakati oleh semua elemen santri, yakni sebuah fatwa yang isinya menegaskan tentang kewajiban Muslim untuk mempertahankan NKRI dari segala bentuk penjajahan. Bukan hanya itu, pesantren Jampes –begitu juga beberapa pesantren di Kediri seperti pesantren Lirboyo dan Bendo—¹⁴ telah menampakkan wajahnya bukan saja menjadi tempat penggodokan kader-kader ulama' beraliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, tapi juga menjadi markas kemiliteran para laskar Hizbullah.¹⁵

Keterlibatan kaum santri dalam revolusi anti penjajahan melalui terbentuknya beragam laskar di berbagai daerah sebenarnya adalah bentuk dari solidaritas mereka atas kecintaannya pada bangsa (*ḥubb al-waṭan*). Dengan begitu, para pejuang yang berhadapan secara fisik dengan penjajah terasa semakin kuat dengan kehadiran para santri yang siap mati melawan penjajah sebagai implementasi dari ajaran *jihād fī sabīl Allāh*. Tapi, bila dikaitkan dengan pesantren Jampes, khususnya era kepemimpinan Kiai Ihsan, keterlibatan para santri Jampes dalam kontak fisik dipandang menarik, apalagi Kiai Ihsan sebagai pengasuh lebih dikenal sebagai tokoh sufi pesantren, sekaligus penganut teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

¹³ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, terj. FX. Dono Sunardo dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2012), 146. Penjelasan Ricklefs ini sebenarnya dinukil dari ulasan Saifuddin Zuhri, baca Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, 460.

¹⁴ Di luar Kediri, beberapa pesantren juga mengubah wajahnya menjadi markas militer adalah, pesantren Tebuireng, Tambak Beras, Denanyar, dan Peterongan (semuanya Jombang). Beberapa pondok di Jawa Tengah di antaranya; Pondok Jamsaren, Krapyak, Tegalrejo, dan lain-lain. baca Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, 459-460.

¹⁵ Ibid.

Titik menariknya adalah kemampuan Kiai Ihsan melakukan internalisasi dan eksternalisasi nilai-nilai tasawuf sehingga tidak saja berorientasi pada pencapaian kesalehan individual, yakni dalam rangka menuju kebahagiaan hakiki (*ma'rifat Allāh*), tapi juga kesalehan sosial dengan menyikapi langsung kehidupan sosial masyarakatnya yang secara umum menghadapi tekanan dari para penjajah. Pola ini yang sebenarnya tersirat sejak awal dalam karya *Sirāj al-Tālibin*, yang ia tegaskan bahwa manifestasi dari kesungguhan orang beragama adalah keharusan menghadirkan sifat-sifat ketuhanan dalam praktik kemanusiaan, misalnya sifat kasih sayang-Nya diaplikasikan sebagai kerangka etik bagi manusia untuk selalu mengutamakan sikap mengasihi kepada sesama.¹⁶

Dengan terlibat dalam berjihad, setidaknya Kiai Ihsan dan para santri memandang bahwa perlawanan ini, menurut penulis, dalam rangka membumikan kasih sayang kepada masyarakat luas sebab apa yang dilakukan para penjajah telah merusak sendi-sendi kemanusiaan. Dalam konteks ini, pernyataan al-Dasūqī sebagaimana dikutip oleh ‘Abd al-Ḥafīḍ Farghālī mendapat momentumnya:

*“bahwa maqam sufi tidak akan sempurna sehingga ia cinta kepada semua manusia, berbelas kasih kepada mereka serta senantiasa menutupi auratnya. Jika dia mengaku sufi, tapi berseberangan dengan hal itu, maka pengakuan itu dipandang dusta.”*¹⁷

Dengan begitu, maka keterlibatan Kiai Ihsan dalam semangat jihad tidak lain adalah manifestasi dari kesufiannya sebagai pertanggung-

¹⁶ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Tālibin*, Juz 1, 5.

¹⁷ ‘Abd al-Ḥafīḍ Farghālī, *Al-Taṣawwuf wa al-Ḥayāh al-‘Aṣriyah* (Kairo: al-Maktabah al-‘Ashriyah, 1984), 30.

jawaban sosial, sekaligus sebagai individu yang juga hidup dalam lingkungan masyarakat, berbangsa dan bernegara.

Oleh karenanya, ajaran tasawuf yang dipandang –sebagian kalangan—mendidik orang pasif atau statis dan menerima situasi dunia apa adanya sebagai implementasi dari praktik *qanā'ah* atau *zuhud*, misalnya, nampaknya kurang tepat, untuk tidak mengatakan salah. Bagaimanapun menggapai kebenaran hakiki adalah tujuan semua pelaku tasawuf. Tapi, bila hal ini tidak didukung dengan kesadaran pelakunya untuk berkontribusi dalam menebarkan kemaslahatan kepada sesama, maka usaha apapun yang dilakukan dalam mendekati diri kepada Allah SWT. dipandang kurang bermakna, untuk tidak mengatakan sia-sia.

Menyitir beberapa keterangan Kiai Ihsan, dengan mengutip hadith Nabi, bahwa nilai-nilai Islam mengajarkan bahwa perkataan baik, menolong yang lemah, dan menghindari hal-hal yang menyakitkan orang lain adalah bagian dari ibadah (baca: *ṣadaqah*).¹⁸ Dengan begitu, maka mengerjakan perbuatan itu sama pentingnya dengan mengerjakan sholat, zakat, puasa dan haji. Karenanya, jihad salah satu fungsinya adalah menolong orang yang tertindas, sekaligus meniadakan penjajah agar tidak melakukan penindasan terus menerus kepada orang lain sebab penindasan adalah bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Secara khusus, yang perlu dipahami dalam kajian fiqih bab jihad, jihad adalah bentuk perlawanan fisik terhadap penjajah yang *dhālim*, yang dalam pemahaman Sunni melalui beberapa referensi kitab kuning sebagai *fardh al-kifāyah*, yakni jika dilakukan oleh

¹⁸ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Tālibīn*, Juz II, 23.

satu orang maka yang lain dipandang cukup dan menggugurkan kewajiban atas dirinya. Hal ini, jika musuh tidak berada di tempat domisili terdekat. Tapi bila berada cukup dekat, maka hukum jihad menjadi *farḍ al-‘ain*, yakni setiap individu berkewajiban berjihad melawan penjajah. Dalam konteks ini, Kiai Ihsan menyepakati pandangan tersebut, yang disinggung dalam bukunya *manāḥij al-Imdād*, ketika menafsirkan hadits nabi *al-Jihād wājib ‘alaikum* (jihad adalah wajib bagi kamu).¹⁹ Karenanya, ketika fatwa “Resolusi Jihad” itu ditetapkan oleh Kiai Hasyim, maka dengan tanpa ragu Kiai Ihsan mendukungnya dengan mengirim beberapa santrinya bergabung dengan laskar Hisbullah dan menjadikan pesantren Jampes sebagai basis pelatihan militer.

Komitmen Kiai Ihsan terhadap praktik-praktik ber-tasawuf di satu sisi dan berfiqih di sisi yang berbeda menunjukkan sikap Kiai Ihsan berada pada kerangka cara berfikir moderat, yaitu selalu paradigma berpikir yang memandang persoalan tidak dalam bingkai ekstrem, baik ekstrem kanan maupun ekstrem kiri, yang dalam kerangka teologis menjadi potret ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*. Makanya, berjuang melawan penjajah adalah kewajiban individu secara fiqih, sekaligus secara tasawuf dalam rangka meneguhkan revolusi moral (*al-thaurat al-rūhiyyah*) agar bangsa ini tidak berada dalam “ketiak” penjajah yang *mudharatnya* diyakini lebih banyak daripada manfaatnya. Yakni, dengan tunduk kepada penjajah, maka kehidupan masyarakat akan terancam, termasuk tidak ada kebebasan untuk melakukan ibadah sesuai dengan keyakinannya.

¹⁹ Ihsān Jampēs, *Manāḥij al-Imdād*, 430.

Kaitannya dengan sikap moderat, Kiai Ihsan dalam menyikapi persoalan, dapat dilihat pula dalam berbagai term-term tasawuf yang ditafsirkan. Misalnya, dalam rangka memaknai konsep zuhud, Kiai Ihsan selalu menekankan untuk tidak bertindak ekstrem dengan meninggalkan –bahkan mengharamkan— dunia sebagaimana disebutkan dalam bab terdahulu, begitu juga konsep tawakkal. Tapi, sekalipun ada sebagian orang yang tawakkalnya cukup kuat –seperti Ibrāhim al-Khawwās— sehingga berani mempertaruhkan jiwanya sebagai komitmen atas keyakinannya terhadap kekuasaan Allah SWT., maka tetap saja Kiai Ihsan –mengikuti pandangan al-Ghazali— tidak melakukan penuduhan salah, alih-alih mengatakan Ibrāhim bodoh dan kafir sebagaimana dituduhkan oleh kelompok salafi seperti ibn al-Jauzī,²⁰ ibnu Taimiyah, ibn Qayyim, dan lain-lain.

Alasan yang dikembangkan oleh Kiai Ihsan adalah bahwa prinsip-prinsip intuitif (*dhauq*) dalam bertasawuf itu bersifat individual-subyektif sehingga kurang tepat men-generalisir dengan mengatakan perilaku tawakkal Ibrāhim salah –apalagi sesat— dengan perspektif keagamaan hitam putih. Karenanya, belajar dari kasus ini, perlu kearifan pemuka agama agar tidak mudah menyalahkan orang lain, hanya karena perbedaan pandangan dalam menafsirkan teks-teks Islam.

Maka, menyitir perkataan Farghālī sebagai berikut:

“Tasawuf mendorong manusia bukan hanya mengerjakan sesuatu yang wajib bagi dirinya, tapi menjadikannya agar senantiasa larut dan berkontribusi dalam kehidupan secara umum dengan semangat dan kekuatan nyata”²¹

²⁰ Ibn Jauzī bernama lengkap Abū al-Farj ‘ Abd al-Rahmān ibn al-Jauzī, meninggal pada 13 Ramadhan 597 H. Tentang kritik ibn Jauzī dapat dilihat dalam bukunya; Ibn al-Jauzī, *Talbis Iblis* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011).

²¹ Farghālī, *Al-Taṣawwuf wa al-Ḥayāh*, 51.

Kutipan ini sekali lagi ingin menegaskan bahwa aktivitas tasawuf bukan untuk mencari keteduhan individual, tapi juga keteduhan sosial dengan keterlibatan pelaku tasawuf untuk berkontribusi dalam menyelesaikan problem-problem kemanusiaan. Berkomitmen pada dua bagian ini adalah bentuk dari usaha agar tidak mudah bersikap ekstrem, yang secara nyata menjadi bagian dari sikap moderat dan toleran. Hanya dengan cara ini, menurut penulis, cara pandang kesalehan individual akan selalu berbanding lurus dengan kesalehan sosial.

Untuk itu, dapat disimpulkan bahwa pada diri Kiai Ihsan terpancar semangat meneguhkan praktik-praktik tasawuf dalam kehidupan nyata. Langkah ini dilakukan dalam rangka penyadaran diri agar senantiasa dekat kepada hakekat sebenarnya (*al-qurb ilā al-haqīqah*), yakni Allah SWT. Di samping itu, Kiai Ihsan ikut serta merespon dan menyelesaikan problematika sosial masyarakatnya, setidaknya tergambar dengan keterlibatan Kiai Ihsan mendukung semangat jihad melawan penjajah, sekaligus menjadikan pesantren Jampes sebagai tempat pelatihan militer. Dengan begitu, dipahami bahwa Kiai Ihsan adalah potret dari sekian tokoh sufi yang mampu membumikan nilai-nilai tasawuf sebagai kerangka etik bagi pelakunya agar terus menciptakan ruang sosial yang damai dan bebas dari ketertindasan, di samping terus mengasah batin agar senantiasa kuat koneksinya dengan Allah sebagai sumber pengetahuan dan tujuan cinta sejati.

C. Dari Pesantren untuk Islam Nusantara

Keterlibatan PBNU melakukan klarifikasi (*tabayyun*) sekaligus gugatan, mewakili ahli waris, terhadap “pembajakan” atas karya *Sirāj al-Ṭālibīn* yang dilakukan oleh salah satu penerbit di Timur

Tengah adalah suatu keniscayaan sikap.²² Pasalnya, karya ini adalah murni karya komunitas pesantren, sementara komunitas pesantren tidak bisa dipisahkannya dengan NU. Bukan hanya itu, karya ini, termasuk karya-karya lainnya, juga menggambarkan bagaimana karakter Islam Nusantara itu mampu membuktikan bahwa normativitas ajaran Islam dan lokalitas bisa bertemu secara harmoni.

Sekali lagi, kitab *Sirāj al-Tālibīn* adalah kitab tasawuf yang dihasilkan dari proses interpretasi beberapa pemikiran tasawuf imam al-Ghazali, khususnya dalam kitab *Minhāj al-‘Abidīn*. Karenanya, kontribusi kitab ini yang lahir dari lingkungan pesantren berkeinginan untuk terus menebarkan model pemikiran tasawuf Ghazalian kepada masyarakat luas agar terpraktikkan dalam kehidupan sehari-hari sehingga tercipta sebuah masyarakat sufistik, yakni masyarakat yang konsisten terhadap praktik-praktik *shari’ah*, sekaligus memiliki keteguhan untuk terus membersihkan hati dari segala dosa-dosa batin agar senantiasa intens menjadikan Allah SWT. sebagai pusat tujuan dan berusaha menjadikan sifat-sifat-Nya sebagai teladan dalam kehidupan sosial.

Penulisnya, Kiai Ihsan yang dikenal sebagai salah satu tokoh sufi-Sunni memiliki kecenderungan dalam menjadikan al-Ghazali sebagai panutan dalam bingkai memahami dan mempraktikkan ajaran Islam, khususnya persoalan tasawuf. Sekalipun dalam karyanya yang lain juga mengulas mengenai problematika fiqh, Kiai Ihsan selalu mengembangkan paradigma toleran dan moderat sebagai implementasi dari pembumian ajaran

²² Pembajakan ini baru diketahui sekitar tahun 2006 yang dilakukan oleh penerbit Dār al-Kutub al-Ilmiyah. Modus yang dilakukan dengan mengganti nama pengarangnya (Syaikh Ihsan al-Kadiri) dengan nama Syaikh Ahmad Zaini Dahlan Al-Hasani Al-Hasyimi (w. 1886), salah satu ulama sunni dan pengarang buku *Sharḥ al-Jurūmiyah*. Bukan itu saja, penerbit juga membuang taqridhah atau semacam pengantar dari pendiri NU, KH. Hasyim Asy’ari, KH. Abdur Rahman ibn Abdul Karim Kediri, dan KH Muhammad Yunus Abdullah Kediri. Kasus ini telah selesai dan pihak penerbit telah melakukan langkah minta maaf kepada ahli waris dengan dimediasi oleh PBNU.

Aswaja, misalnya dalam berfatwa tidak melihat persoalan hitam putih, tapi menghadirkan pandangan yang beragam dengan alasan yang beragam pula. Lantas Kiai Ihsan berusaha memilih pendapat yang lebih pantas dilakukan, tanpa harus memaksakan pendapatnya kepada orang lain. Dengan begitu, pembaca dapat leluasa memilih hukum sesuai dengan kapasitasnya dan dalam kondisi sosial-budaya yang mereka hadapi.

Bila ditilik dengan lebih luas, memang kontribusi itu tidak cukup hanya dilihat dalam karya *Sirāj al-Tālibīn* semata. Ada karya lain yang perlu diperhatikan, setidaknya sekaligus menjadi bahan bacaan, misalnya *Tashrīh al-'Ibārāt sharah* (penjelas) dari kitab *Natījat al-Miqāt* karangan KH. Ahmad Dahlan Semarang), *Manāhij al-Imdād* penjelas dari kitab *Irshād al-'Ibād* karangan Shaikh Zain al-Dīn ibn 'Abd 'Azīz ibn Zain al-Dīn al-Malibari, *Irshād al-Ikhwān li Bayān Shurb al-Qahwati wa al-Dukhān*, dan *Nūr al-Ihsān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Kitab yang disebutkan terakhir ini masih diperdebatkan, sekalipun penulis menemukan data berdasarkan nukilan dari keterangan Shaikh Yāsīn al-Fadānī dalam kitabnya *al-'Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*²³ sebagaimana dijelaskan dalam bab yang terdahulu.

Dari berbagai karya ini nampaknya Kiai Ihsan memiliki talenta yang luar biasa sebab menguasai beberapa disiplin ilmu-ilmu keislaman. Secara khusus dalam kajian tasawuf, misalnya, gambaran Kiai Ihsan cukup memadai dalam menafsirkan beberapa perkataan al-Ghazali dari sebagai penafsir ulung hingga –menurut penulis— memposisikan dirinya sebagai pembela tasawuf Sunnī Ghazalian. Kondisi ini, karena memang Kiai Ihsan lahir dan besar dari tradisi kepesantrenan yang sejak awal

²³ Kaitannya dengan kitab ini, yakni *al-'Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*, penulis memperolehnya sekaligus mendapat ijazah secara langsung dari KH. Hanan Ma'sum Kwagean-Kepung, Kediri, pengasuh pesantren Fathul 'Ulum.

memiliki komitmen dalam menjadikan al-Ghazali sebagai salah satu tokoh panutan, khususnya dalam kajian dan praktik bertasawuf.

Maka, ketika hari-hari ini marak tradisi intelektual serta praktik keagamaan komunitas pesantren (muslim tradisional) mulai digugat oleh beberapa kelompok salafi²⁴ dan Wahhabi yang dipandang bid'ah, bahkan shirik dan kufur, maka Kiai Ihsan sejak awal telah memperhatikan betul tentang hal ini, setidaknya melalui karyanya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*. Dalam kitab ini, salah satu yang menjadi bahasan Kiai Ihsan adalah mengomentari hukum tradisi maulid Nabi Muhammad Saw., yang marak dilakukan oleh Muslim tradisional di Indonesia termasuk masyarakat pesantren. Bagi Kiai Ihsan, tradisi maulid adalah salah satu inovasi keagamaan yang baik (*bid'ah ḥasanah*).²⁵

Pasalnya, menurut Kiai Ihsan, dalam pelaksanaan tradisi maulid terdapat unsur-unsur kebajikan yang dilakukan oleh masyarakat; mulai bershadaqah, do'a bersama hingga memperbanyak membaca shalawat kepada Nabi.²⁶ Sungguh disayangkan, hanya karena alasan bahwa perayaan maulid tidak ada landasannya secara normatif hingga dianggap bid'ah. Padahal, kalau berpikir jernih –tidak berdasarkan emosi ideologis—bahwa shadaqah dan membaca shalawat adalah anjuran Islam yang banyak ditemukan dalilnya, baik dari al-Qur'an maupun hadith. Bahkan, dalam konteks tertentu, peringatan maulid nabi secara sosial menumbuhkan rasa kebersamaan antar umat Islam, ketika individualisme masyarakat

²⁴ Salah satu tokoh salafi yang sering menjadi rujukan adalah Ibn Taimiyah. Ia cukup getol menolak praktik-praktik tasawuf seperti menghormati serta memperingati wafatnya (haul) para guru-guru tasawuf yang diyakini sampai pada derajat kewalian. Di antara referensi yang mengulas hal ini baca: 'Amir al-Najjār, *Al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah Nash'atuhā Nuẓumuhā Ruwwāduhā* (Kairo: Maktabah al-Anjalū al-Muṣṣriyyah, tth), 12-13.

²⁵ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 109.

²⁶ Ibid.

modern ini sulit terbendungkan hingga melahirkan sikap kurang peduli kepada keprihatinan sesama.

Di samping itu, Kiai Ihsan dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* cukup keras mengomentari beberapa kalangan salafi yang mengkritik, bahkan bersikap ekstrem terhadap perilaku para sufi, khususnya al-Ghazali. Karenanya, sebuah keniscayaan bila kemudian Kiai Ihsan sebagai orang pesantren berkewajiban menjelaskan secara detail bahwa melihat praktik-praktik tasawuf tidak cukup hanya dilihat dari perspektif formalitas-rasional semata sebagaimana berkembang dalam tradisi fiqih, tapi perlu perspektif intuitif berdasarkan pengalaman pelakunya.²⁷ Sebab, perspektif fiqih cenderung melihat persoalan hitam-putih, padahal agama bukan saja fiqih, tapi kombinasi dari *Imān* (akidah), *Islām* (*shari'ah*/fiqih), dan *Ihsān* (tasawuf).

Karenanya, sikap ini dilakukan sebab kehadiran karya-karya Kiai Ihsan, khususnya *Sirāj al-Ṭālibīn* yang pertama kali diterbitkan tahun 1932, tidak jauh bersamaan dengan berdirinya Nahdlatul Ulama (1926), dimana kontestasi ideologi antar umat Islam tidak bisa dihindarkan, terlebih bila dilihat pasca dikuasainya Arab Saudi oleh dinasti ibn Sa'ud yang menjadikan aliran Wahhabi sebagai ideologi negara.²⁸ Sejak itulah, ritual-ritual keagamaan Muslim tradisional terancam, bahkan selalu mendapat tuduhan bid'ah, shirik hingga kafir dan layak diperangi sekalipun sama-sama Muslim.

²⁷ Ibid., 34.

²⁸ Sejak itulah, dampak penguasa Wahhabi Arab Saudi berpengaruh besar bagi eksistensi ulama' Nusantara yang mengembangkan keilmuan Islam di Timur Tengah dengan ideologi sunninya. Pasalnya, penguasa ini akhirnya melarang berbagai macam aliran keagamaan -termasuk aliran sunni yang dianut para ulama' Nusantara, baca Achmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH. M. Hasyim Asy'ari Tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Surabaya: Khalista, 2010), 131-138.

Konsentrasi Kiai Ihsan dalam tasawuf dan fiqh, sekaligus dalam keilmuan yang lainnya, diyakini mampu memancarkan citra keislaman yang bernuansa *bāṭin* (esoterik) di satu sisi dan *zāhir* (eksoterik) di sisi yang berbeda. Perpaduan ini yang kemudian pemikirannya secara genealogis bersambung dengan praktik keagamaan yang dianut mayoritas pesantren di Indonesia, sehingga karya-karyanya sampai hari ini menjadi bahan referensi penting bagi komunitas pesantren dan Muslim pada umumnya, lebih-lebih kitab maha karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn*.

Namun, ketokohan Kiai Ihsan dalam dunia pesantren lebih dikenal sebagai seorang sufi, tepatnya sufi Sunnī, sekalipun secara praktis dirinya tidak mengikuti keorganisasian tarekat tertentu—dan tidak melarangnya—sebagaimana juga dilakukan seniornya Kiai Hasyim ‘Asy’ari atau Kiai Kholil Bangkalan senior sekaligus gurunya. Maka menjadi sufi tidaklah terjebak pada simbolitas tarekat tertentu atau pada kajian keilmuan tasawuf semata, tapi adanya keharusan para sufi itu konsistensi dalam praktik-praktik tasawuf hingga mampu berperilaku meneladani nilai-nilai ketuhanan (*takhallaq bi akhlāq Allāh*).²⁹

Dari bahasan tersebut, secara sosiologis tepatnya sosiologi pengetahuan, bahwa kontribusi Kiai Ihsan sekali lagi lebih pada upaya meneguhkan kembali basis intelektual pesantren sebagaimana ia tumbuh dan berkembang dalam dunia pesantren. Darinya, Kiai Ihsan mampu merespon problematika kemasyarakatan sesuai dengan semangatnya membumikan ajaran Islam Aswaja yang juga dianut oleh mayoritas pesantren di Indonesia. Ini misalnya, dalam kasus hukum merokok dan minum kopi, Kiai Ihsan dalam

²⁹ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Munqidh min al-Dalāl li Hujjat al-Islām al-Ghazali Ma’a Abḥāsth fī al-Taṣawwuf wa Dirāsāt ‘an al-Imām al-Ghazali* (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, tth), 168.

kitabnya *Irshād al-Ikhwān li Bayān Shurb al-Qahwati wa al-Dukhān*, terkesan tidak menggurui dengan menghadirkan beberapa pandangan hukum merokok dan minum kopi, secara khusus. Kemudian lantas pembaca disuruh memilih beberapa pandangan tersebut sesuai dengan keyakinan masing-masing, sekaligus sesuai dengan sosial-budaya yang dihadapi. Keragaman perspektif ini, menurut penulis, penting apalagi Kiai Ihsan hidup dalam kultur masyarakatnya yang beragam dan banyaknya petani tembakau dan pabrik rokok. Dengan cara ini dirasakan fatwa akan lebih menyejukkan bagi masyarakat sebab mereka tidak disuguhkan pada satu pendapat, yang tidak terkesan cenderung memaksakan.

Jadi, kontribusi Kiai Ihsan tidak saja dalam rangka melestarikan tradisi intelektual itu menyebar, melalui kesanggupannya menulis dan mengulas kitab kuning di pondok pesantren Jampes. Tapi, sekaligus meneguhkan progresifitasnya bahwa intelektual pesantren harus mampu memberikan solusi kreatif atas problematika yang dihadapi umat dengan cara-cara yang menyejukkan, tanpa memaksakan sebagaimana juga sebelumnya dilakukan oleh komunitas awal pesantren sebagai kelanjutan dari teladan Wali Songo, si para pendakwah Islam awal di bumi Nusantara atau Indonesia.

Dengan begitu, maka semangat *amar ma'ruf nahy 'an al-munkar*—sekalipun benar-benar perintah agama—harus dilakukan berdasarkan pendekatan nurani bukan emosional atau dengan bahasa dialog yang baik, tanpa memaksakan (*wa jādilhum bi allatī hiya aḥsana*). Untuk itu, semangat *amar ma'ruf nahy 'an al-munkar* harus dibaringi pada komitmen dalam rangka, mengutip pendapat Kiai Ihsan, melahirkan para Muslim kaffah, yakni muslim yang mampu menyatukan spirit nilai-nilai ketuhanan sebagai kerangka etik da-

lam ranah kehidupan kemanusiaan, misalnya membumikan sifat kasih sayang-Nya. Uraian Kiai Ihsan ini setidaknya dapat ditemukan dalam kitabnya *Sirāj al-Ṭālibīn* sebagaimana berikut:

فَيَبْنِي لِكُلِّ شَخْصٍ أَنْ يَرْحَمَ أَخَاهُ لِلْمُوَافَقَةِ لَهُ عَزَّ وَجَلَّ. قَالَ كَعْبُ الْأَحْبَارِ: مَكْتُوبٌ فِي الْإِنْجِيلِ كَمَا تَرْحَمُ كَذَلِكَ تَرْحَمُ. فَكَيْفَ تَرْجُو أَنْ يَرْحَمَكَ اللَّهُ وَأَنْتَ لَا تَرْحَمُ عِبَادَ اللَّهِ.³⁰

Seyogyanya bagi setiap orang agar mengasihani saudaranya untuk menyamai-Nya (sifat-sifatNya, penulis). Ka'ab al-Aḥ bār berkata: dalam kitab Injil tertulis “Sebagaimana anda dikasihani, maka niscaya anda mengasihani. Bagaimana mungkin anda mengharapkan kasih sayang dari Allah, sementara anda tidak menebarkan kasih sayang kepada hamba-hamba-Nya.

Itulah di antara kontribusi Kiai Ihsan dilihat dari perspektif pesantren. Kontribusi ini setidaknya menjadikan salah satu gambaran tentang keberagaman komunitas pesantren, yakni bahwa praktik-praktik keagamaan –lebih-lebih yang berkaitan dengan tasawuf—tidak saja mendorong melakukan menuai kebaikan individual, tapi sekaligus kebaikan sosial. Mereka yang baik secara kaffa, tidak lain adalah mereka yang mampu menyatu dengan “Tuhan” dalam ranah kehidupan sosial (*takhallaq bi akhlaq Allah*).

Dengan perspektif yang lebih luas, hadirnya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* karya Kiai Ihsan, harus diakui sebagai bagian dari perspektif Islam Indonesia (baca: Nusantara), apalagi karya ini telah dibaca oleh ka-

³⁰ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 5.

langan luas baik lokal, nasional hingga internasional. Dengan begitu, Kiai Ihsan adalah salah satu model bagaimana Islam Nusantara itu dipahami atau Islam di pahami dari perspektif lokalitas Nusantara, sehingga melahirkan paradigma moderat dan toleran dalam bingkai meneguhkan semangat ketuhanan di satu sisi dan peneguhan nilai-nilai kebajikan kepada sesama di sisi yang berbeda.

D. Majelis Ihsaniyah; Kontinuitas Tasawuf Kiai Ihsan

Warisan yang baik bukanlah kekayaan, tapi amal kebajikan. Ungkapan inilah yang tepat dalam melihat peran yang dilakukan oleh Kiai Ihsan bagi komunitas pesantren, dan umum bagi umat Islam Indonesia. Melalui karya-karyanya, buah pikiran Kiai Ihsan dibaca dan selanjutnya diamalkan dalam konteks kehidupan nyata. Ajaran-ajarannya tentang tasawuf tergambar secara apik, khususnya dalam menafsirkan tentang term-term tasawuf Sunnī Ghazalian. Dari sini, nampak bahwa warisan pokok Kiai Ihsan adalah kemampuannya membumikan tasawuf Sunnī Ghazalian dalam lingkup komunitas Muslim tradisional, alih-alih komunitas pesantren dan Islam Indonesia, yakni tasawuf yang senantiasa berkelindang dalam bingkai shari'at, tarekat dan hakekat.

Oleh karena itu, menjaga kontinuitas warisan Kiai Ihsan menjadi titik singgung yang urgen dengan tradisi intelektual pesantren. Pasalnya, dengan begitu kesinambungan nalar keagamaan pesantren—khususnya dalam bertasawuf—akan senantiasa terjaga dari satu generasi ke generasi yang lain. Kiai Ihsan adalah potret produk intelektual pesantren dengan karakteristik keagamaannya yang mengedepankan sikap moderat serta toleran dalam merespon berbagai macam persoalan keumatan. Dengan menjaga warisannya berarti generasi setelah-

nya turut berkomitmen pada nalar moderat dan toleran sebagai bagian yang tidak terpisahkan dalam merajut kerukunan antar umat.

Sebagai wujud upaya ini adalah lahirnya majelis dhikir yang dinisbatkan kepada Kiai Ihsan, di samping beberapa pesantren dan pesantren Jampes sendiri mengkaji beberapa karya-karya Kiai Ihsan, khususnya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*. Kelak majelis itu dikenal dengan sebutan “Jama’ah Dzikir Istighasah Ihsaniyyah” yang pertama kali didirikan di kota Banyuwangi oleh Gus Abdul Latief Muhammad, salah satu cucu Kiai Ihsan tahun 1998. Jejang setahun kemudian tepatnya tanggal 9 September 1999 didirikan di kota Kediri.³¹ Penisbatan majelis ini kepada Kiai Ihsan (baca: *Ihsaniyyah*) tidak datang tiba-tiba, tapi memiliki alasan dan keyakinan sebab penamaan apapun selalu berkaitan dengan harapan yang diinginkan dari pencetusnya.

Arif Zamhari dalam penelitiannya menyebutkan,³² kaitan alasan Gus Latief menamakan majelis istighasah yang digagasnya dinisbat pada Kiai Ihsan, sebagai berikut:

“Gus Abdul Latief memilih Ihsaniyyah sebagai nama diambil dari nama Kiai Ihsan, kakeknya (Kiai Ihsan ibn Dahlan). Alasannya, tegas Gus Latief karena Kiai Ihsan bukan saja ulama’ yang cukup terkenal, tapi sekaligus salah satu orang suci (walīy Allāh) yang layak dijadikan mediasi atau semacam tawassul dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, khususnya bagi kalangan awam, termasuk dirinya tegas Gus Latief.

³¹ Seiring dengan perkembangan waktu, kelahiran Majelis Istighasah Ihsaniyyah ini memantik lahirnya majelis istighasah YASMIDA Al-Ihsan. Majelis ini dinisbatkan pada sesepuh pondok pesantren Jampes, yakni YA = KH. Yahuda (tokoh ulama’ karismatik daerah Pacitan) M = KH. Mesir Trenggalek, I = Nyai Isti’anah Jampes Kediri, S = K. Sholeh (ujung sholeh), D = KH. Moch Dahlan (ayah Kiai Ihsan Jampes pengarang kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*), A = Shaikh/Kiai Ihsan Jampes Kediri. Majelis ini, bukan saja forum istighasah, tapi juga sebagai perekat para alumni pesantren al-Ihsan Jampes Kediri hingga kini. Baca lengkap *Rituals of Islamic Spirituality: a Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Australia: ANU Press, 2010),

³² Hasil penelitian ini selengkapnya dapat dibaca, khusus bahasan ini, *Ibid.*, 173.

Kutipan ini bila dikaitkan dalam tradisi tarekat nampaknya majelis istighasah Ihsaniyah memiliki kemiripan dengan beberapa tarekat dalam tradisi tasawuf. Sebut saja, misalnya, dalam tarekat Qadariyah wa Naqsabandiyah yang dinisbatkan kepada Shaikh Abd al-Qādir al-Jailānī dan Baha' al-Dīn al-Naqsabandī. Tentang tradisi wasilah, dalam tarekat ini cukup berkembang para anggotanya menggunakan *manaqib* Shaikh Abd Al-Qādir, yang diyakini sebagai sarana/wasilah agar Allah SWT. mengabulkan segala hajatnya baik urusan dunia maupun akhirat.³³ Jadi, penamaan itu berkaitan dengan menjadikan Kiai Ihsan sebagai media mendekatkan diri kepada Allah SWT. sebab dirinya diyakini sebagai bagian dari kekasih-Nya (*walīy Allāh*).

Bagi Gus Latif, Majelis Istighasah Ihsaniyah ini tidak sekedar menjadikannya sebagai forum membaca dhikir secara kolektif, tapi sekaligus menjadi semacam media konsultasi dan penyembuhan kepada masyarakat. Misalnya, penyembuhan bagi mereka yang kecanduan narkoba, mencuri, judi dan lain-lain, melalui metode yang disebut dengan penyembuhan model tasawuf (*sufi healing*). Artinya, ada strategi dakwah kultural yang dilakukan Gus Latif melalui upaya mendekati orang-orang yang melakukan maksikat kepada Allah SWT. melalui pendekatan langsung dan terlibat dalam problem kehidupan mereka melalui lantunan dhikir-dhikir tertentu yang bisa menenangkan mereka. Bukan sekedar bicara dengan mengutip teks-teks al-Qur'an dan hadith, tanpa melihat langsung kondisi sebenarnya yang mereka alami dalam kehidupan sehari-hari.

Pola yang dilakukan oleh Gus Latif bila ditelusuri hampir mirip dengan cara yang dilakukan oleh Kiai Hamim Jazuli atau yang dikenal dengan

³³ Dalam konteks tertentu, tarekat ini juga membaca *manaqib* secara kolektif bersama gurunya atau yang dikenal dengan sebutan murshid dengan jumlah yang cukup besar; dari ratusan orang hingga ribuan.

sebutan Gus Mik Pesantren Ploso Kediri, salah satu pendiri majelis *Dikr al-Ghāfilin*.³⁴ Tidak salah, bila kemudian Gus Latif mampu berdekatan dengan beberapa kesenian lokal sebagai sarana agar mampu masuk dalam kultur kebudayaan masyarakat yang dihadapinya, termasuk terlibat dalam praktik-praktik tradisi populer yang dilakukan masyarakatnya, seperti jaranan, reog, leong-leong, ruwatan dan lain-lain.³⁵ Zamhari menyebutkan, langkah Gus Latif ini yang kemudian mendapat kritikan banyak ulama, meskipun ia beralasan bahwa apa yang dilakukannya adalah bagian dari strategi berdakwah. Perdebatan ini lumrah karena memang yang melakukan kritik biasa cenderung melakukan pendekatan serba formal, setidaknya fiqih-sentris.

Dari model dakwah seperti ini diyakini komunitas santri dan abangan dapat dengan mudah hidup secara harmoni, tanpa terasa dipaksakan. Pola ini sekaligus memantik polemik tentang terminologi masyarakat Jawa yang digambarkan Clifford Geertz dalam kategori abangan, santri dan priyai dalam buku *Religion of Java* (1976).³⁶ Bahwa apapun yang didefinisikan Geertz tentang masyarakat Jawa tidak sepenuhnya benar, sekalipun dalam konteks tertentu penelitian keagamaan dan budaya dengan perspektif teori antropologi yang dilakukan Geertz cukup berjasa dalam melahirkan peneliti-peneliti selanjutnya yang konsen dalam bidang yang sama, sekalipun dengan kesimpulan berbeda.

³⁴ Salah satu tokoh yang juga turut membidani berdirinya majelis ini adalah KH. Achmad Siddiq Jember. Tentang sekilas mengenai Kiai Achmad Siddiq dan majelis *Dikr al-Ghāfilin* baca: Syamsun Ni'am. *The Wisdom of KH. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2009).

³⁵ Bukan hanya itu, dalam aktivitas majelis istighasah Ihsaniyah cukup sering juga dihadiri oleh umat Kristen sebagai anggotanya, sekalipun Gus Latif tidak memaksakan mereka masuk Islam. Bahkan, tetap menganjurkan agar mereka berdo'a sesuai dengan keyakinannya masing-masing.

³⁶ Untuk membaca secara mendalam tesis yang dikembangkan Geertz. Baca, Clifford Geertz *Abangan, Santri, Priyai dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 1981). Di antara tokoh yang menolak kategorisasi Geertz atas masyarakat Jawa adalah Harsja W. Bactiar, ahli sejarah sosial Indonesia.

Gus Latif, sebagaimana diungkapkan Zamhari, juga beralasan, bahwa apa yang dilakukannya dengan larut dalam tradisi populer masyarakat adalah bagian dari upaya meneladani apa yang dilakukan Kiai Ihsan. Dalam cerita diyakini, Kiai Ihsan ketika memperhatikan kitab *Ihya' Ulūm al-Dīn* bersama santri-santrinya, ia selalu mengundang pagelaran wayang sebagai sarana menghibur publik, sekalipun pernah diingatkan Kiai Hasyim Asy'ari, pendiri NU dan pengasuh pesantren Tebuireng Jombang. Sebagai orang yang dikenal kesufiannya, Kiai Ihsan hanya membuka mulut ketika ditegur Kiai Hasyim, tanpa dibayangkan ternyata yang dilihat Kiai Hasyim dalam mulut Kiai Ihsan adalah lautan dengan warna air biru, yang menggambarkan kedalaman tasawuf Kiai Ihsan. Di luar itu, nampaknya juga mirip dengan apa yang dilakukan Sunan Kalijaga yang menggunakan gamelan sekaten dalam setiap perayaan Maulid Nabi Muhammad SAW.³⁷ Oleh karenanya, majelis Istighasah Ihsaniyah setidaknya tidak bisa dipisahkan dari pemahaman keagamaan yang dikembangkan oleh Kiai Ihsan dengan mengedepankan nuansa harmoni dengan masyarakat, di samping berusaha menyusupkan nilai-nilai keislaman secara pelan-pelan. Pada akhirnya, sikap harmoni ini sebenarnya bagian dari model pesantren dalam memaknai perintah *amar al-ma'rūf nahy 'an al-munkar*.³⁸

Jadi, makna yang terpenting dari hal ini adalah kombinasi nilai-nilai tasawuf yang kuat dengan shari'ah akan menciptakan lahirnya

³⁷ Ibid. 197-198.

³⁸ Pasalnya, dalam tradisi intelektual pesantren melalui kitab kuningnya, banyak ditemukan model-model penggunaan pendapat ulama' yang tidak tunggal melainkan beragam sehingga pembaca diberi keleluasan untuk memilih sesuai dengan tingkat manfaatnya. Karenanya, dengan cara itu tercipta kedekatan komunitas pesantren dengan budaya lokal sebagai kelanjutan dalam rangka membumikan Islam yang berkembang secara harmoni dengan lokalitas budayanya. Baca, Abdul Mun'im, "Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara" dalam *Islam Nusantara*. Jurnal Tashwirul Afkar. Edisi No. 26 tahun 2008 (Jakarta: PP Lakpesdam NU, 2008), 2-8; Wasid, Sang Kiai: Potret Lokal Kesalehan Multi Kultural (Yogyakarta: Impulse, 2011), 64-79.

sikap akomodasi terhadap budaya setempat. Karena memang, salah satu entri terpenting dari pemikiran tasawuf Kiai Ihsan sekali lagi adalah keharusan menebarkan cinta kepada sesama sebagai bukti keyakinan bahwa rahmat Allah SWT. lebih luas dari amarah-Nya (*inna raḥmat Allāh wāsi'un 'an ghaḍabihi*).

BAB VI

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Pemikiran tasawuf Kiai Ihsan Jampes sebagaimana telah disebutkan sebelumnya telah menampakkan pewajahan dari kontinuitas tasawuf Nusantara, yakni sebuah interpretasi dan perilaku tasawuf yang mengalami proses dialektika yang cukup panjang antara pemikiran tasawuf Ghazalian dengan lokalitas masyarakatnya. Perspektif sosiologi pengetahuan dalam konteks ini cukup membantu membongkar kontinuitas tersebut sehingga tasawuf Kiai Ihsan hadir bukan dalam rangka pewacanaan tasawuf semata, tapi ada persinggungan sekaligus kontestasi ideologis yang berkembang dan dihadapinya secara langsung, khususnya ideologi komunitas pesantren dan

Muslim tradisional. Oleh karenanya, dalam rangka menegaskan dimensi ideologis tersebut, cukup tepat bila kemudian Kiai Ihsan dalam ulasannya tentang tasawuf Ghazalian juga mengomentari tentang persoalan Wahhabi-Salafi. Pastinya, komentar Kiai Ihsan ini tidak lepas dari status Wahhabi dan salafi yang sering melakukan kritik hingga tuduhan bid'ah dan kafir terhadap praktik-praktik keagamaan lokal yang dilakukan oleh komunitas pesantren dan Muslim tradisional, termasuk tradisi tasawuf.

Adapun kesimpulan yang dihasilkan dari studi ini sebagai berikut:

1. Tasawuf, menurut Kiai Ihsan, adalah ilmu yang dapat mengetahui hal ikhwal tentang sifat-sifat jiwa, baik sifat buruk atau sifat terpuji, misalnya *muraqabah*, zuhud, tawakkal, *muḥāṣabat al-nafs*, dan lain-lain. Untuk itu, pelaku jalan tasawuf (*sālik*) harus konsisten bergerak dalam kerangka praksis kehidupan menuju kebenaran hakiki (*ma'rifat Allāh*) dengan berpijak pada nuansa keislaman eksoterik (*ẓāhir*), sekaligus esoterik (*bāṭin*) sebagaimana diamini dalam tradisi tasawuf Sunni, khususnya tasawuf yang dikembangkan oleh Imam al-Ghazali.
2. Terdapat tiga aspek melatarbelakangi pemikiran tasawuf Kiai Ihsan itu berkembang, yakni aspek epistemologis, aspek historis sosiologis, dan aspek ideologis. Aspek epistemologis berkaitan dengan nalar '*Irḫānī*' yang digunakan Kiai Ihsan dalam memahami dan menafsirkan pemikiran tasawuf al-Ghazali dengan menggunakan pola *ẓāhir* dan *bāṭin*, termasuk Kiai Ihsan menggunakan beberapa landasan normatif untuk memperkuat beberapa pandangannya; baik dari *al-Qur'an*,

hadith, ijma' hingga *Qiyās*. Bahkan, juga sering mengutip beberapa cerita tasawuf dari para tokoh terdahulu, agar tema yang dibahasnya akan mudah dipahami oleh para pembacanya.

Sementara itu, berkaitan dengan aspek historis-sosiologis; bahwa Kiai Ihsan hidup dan berkembang dalam lingkungan pesantren. Karenanya, cukup ber-alasan bila kemudian Kiai Ihsan selalu mempertahankan bangunan intelektual dan ideologi yang dikembangkan di pesantren, misalnya mempertahankan tradisi kitab kuning, tradisi *ijāzat al-'ilmiah*, tradisi *ngalap berkah*, dan lain-lain. Di samping itu, yang berkaitan dengan basis ideologis adalah; bahwa Kiai Ihsan hidup di lingkungan pesantren yang secara ideologis menganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* serta berada dalam lingkungan masyarakat Jawa dengan ragam karakteristiknya. Itu artinya, pilihan Kiai Ihsan terhadap al-Ghazali sebagai panutan —dalam konteks bertasawuf— adalah sebagai konsekwensi atas bangunan ideologis yang tertanam sejak awal sebab al-Ghazali adalah salah satu tokoh yang diyakini menjadi panutan dan tuntunan bagi komunitas Muslim Sunni pada umumnya, termasuk Muslim Jawa pada khususnya.

3. Posisi Kiai Ihsan adalah penganut tasawuf Sunni-Ghazalian sebagaimana juga dialami mayoritas komunitas pesantren. Tapi, sebagai penafsir ulung terhadap pemikiran tasawuf imam al-Ghazali —setidaknya melalui kitab *Sirāj al-Tālibīn*— menggambarkan bahwa kecenderungan Kiai Ihsan menjadi pembela pemikiran-pemikiran al-Ghazali cukup nampak sebagai implikasi dari pemahaman dan keyakinannya menjadi Muslim yang menganut Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Ketegasannya, salah satunya, adalah menolak pandangan kalangan Salafi, termasuk Wahhabi, yang menuduh beberapa pikiran al-Ghazali sebagai bentuk kebodohan, bahkan mencapai tahap kesesatan. Inilah yang kemudian, posisi Kiai Ihsan berbeda dengan beberapa pemikir dan penafsir al-Ghazali lainnya, seperti Zakkī Mubārak, Ebrahim Moosa, Sulaiman al-Dunyā hingga ‘Amin Abdullah. Khususnya, nama yang disebutkan terakhir juga mengkritik al-Ghazali secara “pedas” dengan gaya ilmiahnya melalui perbandingan al-Ghazali dengan pemikir Barat Imanuel Kant layaknya melanjutkan tradisi kritik yang dilakukan ibn Qayyim terhadap al-Ghazali, sekalipun lebih menggunakan gaya ilmiah sebagaimana menjadi tradisi di lingkungan intelektual modern.

Dari kesimpulan itu, maka penulis mengungkapkan bahwa implikasi teoritik yang ditemukan adalah *Cultural Sufism*, yakni tasawuf Kiai Ihsan menggambarkan tentang pemikiran tasawuf Sunni Ghazalian sesuai dengan kultur yang dihadapinya. Akibatnya, dalam praksis bertasawuf Kiai Ihsan tidak saja larut dalam ritual-ritual tasawuf, tapi sekaligus terlibat dalam situasi keduniaan di setiap perjalanan hidupnya. Seorang sufi harus meningkatkan semangat *zuhud*, *murāqabah* dan *ikhlas*, tapi sekaligus harus mampu memberikan kontribusi dalam menjaga kehidupan antar manusia agar tetap harmoni (*rahmah*). Puncak tasawuf adalah pencapaian atas kecintaan hakiki (*ma’rifat Allāh*), yang dengannya semangat untuk membumikan akhlak-akhlak ketuhanan adalah keharusan bagi pelaku tasawuf sehingga situasi harmoni dan damai juga dirasakan oleh makhluk-makhluk-Nya.

Cukup tepat, bila kemudian Kiai Ihsan juga larut dalam kehidupan bermasyarakat, sekaligus dalam konteks tertentu ia terus meneguhkan dirinya sebagai sufi sejati; melalui praktik-praktik tasawuf yang dilakukan Kiai Ihsan setiap saat hingga Kiai Ihsan wafat pada hari Senin pukul 12 tanggal 25 Dhu al-Hijjah 1371 H/16 September 1952 M.

Jadi, *Cultural Sufism* adalah upaya menjadikan budaya sebagai bagian yang tidak terpisahkan dalam praktik-praktik tasawuf, sekaligus menjadikannya sebagai sarana untuk menyadarkan masyarakat agar kiranya lebih mengenal dan dekat kepada sang *Khāliq*, Allah SWT. Model ini sebenarnya juga dikembangkan oleh Wali Songo dan para pendiri pesantren, ketika mereka menyebarkan Islam di kepulauan Nusantara.

Implikasi teoritik ini, setidaknya menegaskan dukungan atas tesis yang disimpulkan oleh M.C Ricklefs, Alwi Sihab, dan Abdurrahman Mas'ud, kaitannya dengan proses Islamisasi di bumi Nusantara. Menurut tesis ini mengatakan bahwa tradisi tasawuf sangat urgen dalam mengantarkan keberhasilan proses pembumian Islam di bumi Nusantara. Melalui peran Wali Songo dan diteruskan oleh kalangan kiai-kiai pesantren, pendekatan tasawuf ini – yang bersinergi dengan shari'at— akhirnya mampu mengantarkan wajah keberislaman nampak moderat dan lebih toleran, tidak terkesan “angker” sebagaimana dirasakan selama ini. Maka hadirnya, Kiai Ihsan dalam bingkai intelektual pesantren, khususnya dalam kajian tasawuf, adalah menjadi salah satu potret komunitas pesantren dalam meneguhkan dan menebarkan pemikiran-pemikiran sebelumnya, sekali-

gus meneladani nilai-nilai luhur yang telah dikembangkan oleh komunitas pesantren dan telah diteladankan oleh Wali Songo.

B. Rekomendasi

Setelah mengungkapkan hasil temuan dari studi ini, penulis merekomendasikan agar ada beberapa penelitian lanjutan, khususnya bagi mereka yang mendalami tentang seluk-beluk perkembangan Islam Nusantara, lebih-lebih fokus pada kajian tasawuf Nusantara. Pasalnya, penelitian ini adalah sedikit dari gambaran untuk memahami tasawuf Nusantara, khususnya apa yang ditafsirkan Kiai Ihsan Jampes terhadap beberapa pemikiran tasawuf Ghazalian. Kaitannya dengan Kiai Ihsan, perlu ada penelitian lain yang mengulas sisi keilmuan Islam lainnya sebab karya-karyanya tidak hanya membahas tentang tasawuf, tapi juga kajian lainnya, misalnya kajian fikih dan kalam. Kalaupun penelitian ini fokus pada kajian tasawuf, penulis lebih mempertimbangkan posisi Kiai Ihsan yang dikenal sebagai tokoh tasawuf melalui karya monumentalnya *Sirāj al-Ṭālibīn*, di samping karena faktor dorongan kepentingan akademik-pragmatis yang digeluti penulis sebagai pemangku mata kuliah ilmu-ilmu tasawuf.

Terakhir, penulis memandang penelitian ini masih ada beberapa kekurangan sehingga diperlukan penelitian selanjutnya. Misalnya, mengenai keterlibatan Kiai Ihsan dalam memperkuat jejaring keislaman di pesantren dan komunitas Muslim pada umumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Mughni, Busrol Karim. *Syekh Ihsan Bin Dahlan Jampes Kediri (Pengarang Siraj al-Thalibin)*. Kediri: Pesantren Jampes. 2012.
- Afandi, Ahmad Najib. *Pemikiran Tarekat Syekh Ihsan*. Laporan Penelitian Individual. Jakarta: Kementerian Agama. tth
- Abd A'la. "Pesantren dan Transformasi Sosial di Era Otonomi Daerah" dalam *Melampaui Dialog Agama*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas. 2002.
- Abdullah, M. Amin. *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. Terj. Hamzah. Bandung: Mizan. 2002.

- “Al-Ghazali dan Pemikirannya” dalam buku *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka. 2011.
- Abdurrahman, Dudung. *Metodologi Penelitian Sejarah*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media. 2007.
- Abdullah, Taufik. “*Dialog dan Integrasi: Pesantren dalam Perspektif Sejarah*” dalam *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES. 1987.
- Abidin, Zainal bin Ibrahim. *Tanya Jawab Akidah Ahlul-sunnah wal jama'ah*. Terj. Fadlil Sa'id An-Nadwi. Surabaya: Khalista. 2009.
- Aboebakar. *Sedjarah Hidup KH.A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*. Jakarta: Panitya Buku Peringatan. 1952.
- Adōnīs. *Al-Thābit wa al-Mutaḥawwil*. Kitab 2. Beirut: Dar al-Audah. 1979.
- Algar, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay*. New York: Islamic Publications International. 2002. Edisi Indonesianya berjudul *Wahhabisme: Sebuah Tinjauan Kritis*. Terj. Rudi Harisyah Alam. Jakarta: Penerbit. 2008.
- Amin, Samsul Munir. *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah. 2012.
- Anam, Choirul. *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*. Surabaya: PT. Duta Aksara Mulia. 2010.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: PT. Rineka Cipta. 1993.
- Armstrong, Karen. *Sejarah Tuhan*. Bandung: Mizan. 2009.

Asy'ari, Hasyim. *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Jombang: Maktabah al-Turath al-Islamī. Tth.

..... *Wali dan Thoreqot*. Terj. Muhammad Zaki Hadziq. Jombang: Penerbit Warisan Islam. Tth

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan Abad XVIII*. Jakarta: Kencana. 2004.

'Aun, Faiṣol Badīr. *Al-Taṣawwuf al-Islāmī: Al-Ṭarīq wa al-Rijāl*. Kairo: Jāmi' 'Ain Shām. 1983.

Abdallah, Ulil Abshar. *Islam Moderat* dalam <http://islamlib.com/?site=1&aid=1761&cat=content&cid=13&title=islam-moderat>. Di akses tanggal 14 Mei 2014

Bāshā, 'Umar Mūsā. *Al-Ijāzah al-'Ilmiah*. Makalah tidak diterbitkan. Diakses di <http://feqhweb.com/vb/t6761.html>. tanggal 10 Agustus 2013.

Baso, Ahmad. *Pesantren Studies 2a*. Jakarta: Pustaka Afid. 2012.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing. 2012.

..... *NU; Tradisi Relasi-Relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS. 1999.

Burhanuddin, Jajat. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan Media Utama. 2012.

Al-Bahī, Muḥammad. *Al-Ghazālī: Falsafatuhū al-Akhlāqiyah wa al-Ṣūfiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1981.

- Al-Bantānī, Shaikh Nawāwī. *Salālim al-Fudhāla' Sahr a'lā Mandhumah Hidāyah al-Adzkiya' ilā ṭarīq al-Awliya'*. Indonesia: al-Ḥaramain. Tth.
- Al-Būṭī, Muḥammad Saīd Ramadhān. *Al-Ḥikam al-'Aṭāiyyah: Sharh wa Tahfīl*. Juz IV. Beirut: Dār al-Fikr. 2003.
- B. Miles, Mathew dan a. Michael Huberman. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: UI Press. 1992
- Chaidar. *Sejarah Pujangga Islam: Syaikh Nawawi al-Bantani Indonesia*. Jakarta: CV. Utama. 1978.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Syaamil Cipta Media. 2006.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES. Edisi revisi. 2011.
- Drewes, G.W.J. "New Light on the Coming of Islam To Indonesia?" BKL. 124. 1968.
- Al-Faidh, Maḥmūd Abū. *Al-Taṣawwuf al-Islāmī al-Khālīṣ*. Kairo: Dār al-Nahdhah. Tth.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Terj. Helmi Mustafa. Jakarta: Serambi. 2005.
- Farghālī, 'Abd al-Hafidz. *Al-Taṣawwuf wa al-Ḥayāh al-'Aṣriyah*. Kairo: Majmu' al-Buḥūs al-Islāmiyyah. 1984.
- Gulen, Fathullah. *Kunci-kunci Rahasia Sufi*. Terj. Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: Rajagrafindo Persada. 2001.

Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Terj. Aswab Mahasin. Bandung: Dunia Pustaka Jaya. 1981.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Jilid I dan IV. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah. 1971.

..... *Kashf wa Al-Tabyīn fī Ghurūr al-Khalq Ajma'īn*. Indonesia: Al-Haramain. Tth.

....., *Kegelisahan al-Ghazali: Sebuah Otobiografi Intelektual*, Terj. Acmad Khudori Sholeh. Bandung: Pustaka Hidayah. 1998.

Gadamer, Hans Georg. *Kebenaran dan Metode; Pengantar Filsafat Hermeneutika*. Terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2010.

Al-Ḥaddād, 'Abd Allāh. *Naṣāih al-Dinīyyah wa al-Waṣāyā al-Imāniyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmi'ah. 1971.

..... *Kitāb al-Nafāis al-'Ulyawiyah fī al-Masāil al-Ṣūfiyyah*. Tk: Dār al-Ḥawī. 1993.

Al-Haramain, Elmansyah. "Shifting Orientation in Sufisme: its Development and Doctrine Adjustment in History" dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies (IJIMS)*. PPS STAIN Salatiga. Volume 1. Number 2. December 2011.

Hamid, Tawfik. *Don't Gloss Over The Violent Texts* dalam <http://online.wsj.com/news/articles/SB10001424052748703369704575461503431290986> di akses 14 Mei 2014.

- H. Masyaruddin. *Pemberontakan Tasawuf; Kritik Ibn Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf*. Surabaya: JP. Books. 2007.
- Hilmi, Muṣṭafā. *Ibn Taimiyah wa al-Taṣawwuf*. Iskandariyah: Dār al-Da'wah. 1982.
- Haedari, Amin dkk. *Masa Depan Pesantren dakan Tantangan Modernitas dan Tantangan Komplexitas Global*. Jakarta: IRD Press. 2004.
- Haidar, M. Ali. *Nahdatul Ulama dan Islam Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*. Jakarta; Gramedia Pustaka Umum. 1998.
- Hajjaj, Muhammad Fauqi. *Tasawuf Islam dan Akhlak*. Terj. Kamran As'at Irsyadi dan Fakhri Ghazali. Jakarta: Amzah. 2011.
- Hamim, Thoḥa. *Paham Keagamaan Kaum Reformis*. Terj. Imron Rosyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2000.
- Hasan, Muhammad Tholha. *Ahlussunnah wal-Jama'ah dalam Perspektif dan Tradisi NU*. Jakarta: Lantabora Pree. 2005.
- Hourani, Albert. *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*. Terj. Suparno dkk. Bandung: Mizan Pustaka. 2004.
- http://wiki.aswajanu.com/KH_Cholid_Bangkalan#Jalur_Nasab_Sunan_Gunung_Jati_.28Syarif_Hidayatullah.29. Di akses 2 Juli 2013.
- http://wiki.aswajanu.com/KH_Hasyim_Asy%E2%80%99ari#Silsilah_Nasab Di akses 2 Juli 2013.
- http://wiki.aswajanu.com/KH_R_Asyamsul_Arifin#Silsilah_Keilmuan. Diakses tanggal 20 Juni 2013

http://wiki.aswajanu.com/KH_Raden_Asnawi. Di akses 2 Juli 2013.

http://www.lirboyo.net/?page_id=400.

Huda, Nor. Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 2013.

Al-Ḥasanī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Aḡībah. *Iqāz al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam*. Mesir: Dār al-Ma’ārif. Tth.

Ibn ‘Ujaibah, ‘Abd Allāh Aḥmad. *Mi’rāj al-Taṣawwuf ilā Ḥaḡāiq al-Taṣawwuf*. Tk: Al-Dār al-Baidha>. Tth.

Ibn Ihsan, KH. Munif ibn Muhammad, salah satu pengasuh Pesantren Al-Ihsan Jampes Kediri. Wawancara di dalamnya tanggal 11 Oktober 2013 pukul 6. 35-7.10.

Idahram, Syaikh. *Sejarah Berdarah Sekte Salafī Wahabi: Membunuh Semuanya*. Yogyakarta: LKiS. 2011.

Iḥsān Jampēs. *Irshād al-Ikhwān li Bayāni Shurb al-Qahwah wa al-Dukhān*. Kediri: Pesantren al-Ihsan Jampes. Tth.

..... *Manāḡij al-Imdād fī Sharḡ Irshād al-Ibād*. Juz II. Kediri: Pesantren al-Ihsan Jampes. Tth.

..... *Manāḡij al-Imdād fī Sharḡ Irshād al-Ibād*. Juz I. Kediri: Pesantren al-Ihsan Jampes. Tth.

..... *Sirāj al-Ṭālibīn*. Juz I . Beirut: Dār al-Fikr. 1997.

..... *Sirāj al-Ṭālibīn*. Juz II. Beirut: Dār al-Fikr. 1997.

- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Post Tradisionalisme Islam*. Terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS. 2000.
- Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Penerbit Paradigma. Cet. Pertama. 2010.
- Khan, Ali Mahdi. *Dasar-dasar Filsafat Islam: Pengantar ke Gerbang Pemikiran*. Terj. Subarkah. Bandung: Penerbit Nuansa. 2004.
- K. Hitti, Philip. *History of Arabs*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dkk. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. Cetakan I. 2008.
- Kurđī, Amīn. *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalah 'Alām al-Ghuyūb*. Tp; Ma'had al-Salāfī al-Islāmī. Tth.
- Al-Kāsānī 'Abd al-Razzāq. *Iṣṭilāhāt al-Ṣūfiyyah*. Kairo: Dār al-'Inād. 1992.
- Lombard, Deys. *Nusa Jawa. Silang Budaya*. Terj. Winarsih Parta Ningrat Arifin Dkk. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2005.
- Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past*. New Jersey: University Pres. 2011.
- Ma'şūm, Kiai Hannān. *Silah al-Mukminīn*. Kediri: Pondok Pesantren Fath al-'Ulum Krenceng Kencong. Tth.
- Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm. *Qadhiyyah al-Taşawwuf al-Munqīdz min al-Dhalāl*. Mesir: Tp. Tth.
- Mahfudh, Sahal. "Kitab Kuning di Pesantren" dalam *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS. 2011.

- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. Terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Penerbit Kanisius. 1991.
- Mas'ud, Abdurrahman. "Memahami Agama Damai Dunia Pesantren" pengantar dalam Badrus Sholeh (editor). *Budaya Damai Komunitas Pesantren*. Jakarta: Pustaka LP3ES. 2007.
- *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS. 2004.
- Mas'ud, Ali. *Dinamika Sufisme Jawa; Studi Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Semarang dalam Kitab Minhāj al-Atqiyā'*. Disertasi-Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel. Surabaya. 2011.
- Masykur, Shohib. "Wajah Lain dari Tegalrejo" dalam Heru Prasetya dan Ingwuri Handayani (editor). *Agama dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara Foundation. 2010.
- Maulidin. "Sketsa Hermeneutika" dalam *Gerbang*. No. 14. Volume V.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazālī and Poetics of Imagination*. USA: University of North Carolina Press. 2005. Edisi terjemahan Indonesia berjudul *Ghazālī dan Seni Imajinasi Sufistik*. Terj. Abd. Kadir. Surabaya: Imtiyaz. Tth.
- Mubārak, Zakkī. *Al-Akhlāk 'Inda al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Jīl. 1988.
- Muljana, Slamet. *Runtuhnya Keradaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LKiS. 2009.

- Mun'im, Abdul. "Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara" dalam Islam Nusantara. Jurnal *Tashwirul Afkar*. Edisi No. 26 tahun 2008. Jakarta: PP Lakpesdam NU. 2008
- Munawir, Warsun. *Al-Munawir: Kamus Arab Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif. 1997.
- Mustopo, Moehammad Habib. *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan*. Yogyakarta: Jendela. 2001.
- Mulyati, Sri. *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media. 2005.
- *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara sufi Terkemuka*. Jakarta: Prenada Media. Edisi I. 2006.
- Al-Malibārī, Zain al-Dīn. *Kifāyat al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā'*. Indonesia: al-Haramain. Tth.
- Muchtar, Masyhudi. *Aswaja An-Nahdliyah; Ajaran Ahlussunnah Wal Jamaah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama*. Surabaya: Khalista. 2007.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif. Cet. 1. 1984.
- Al-Najjār, 'Amir. *Al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah Nash'atuhā Nuḍumuhā Ruwwāduhā*. Kairo: Maktabah al-Anjalū al-Muṣriyyah. Tth.
- Ni'am, Syamsun. *The Wisdom of KH. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*. Jakarta: Erlangga. 2009.

- Nah'ad, Hannāwī (editor). *Risālah Shaikh Ḥāmid al-Ghazālī fī Ghurūd al-Nafs*. Suriah: Dār al-Qalām al-‘Arabī. Cet I. 1994.
- Naskah *Manifesto Hizbut Tahrir Untuk Indonesia: Indonesia. Khilafah dan Penyatuan Kembali Dunia Islam*” tahun 2009.
- Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia Menurut al-Ghazali*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2002.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES. Cet. VIII. 1996.
- Navis, Abdurrahman dkk. *Risalah Ahlussunnah Wal-Jama’ah; Dari Pembiasaan Menuju Pemahaman dan Pembelaan Akidah-Amaliah NU*. Surabaya: Penerbit Khalista. 2012.
- Al-Najjār, ‘Āmir. *Al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah fī al-Mishr; Nash’atuhū wa Nudhumuhū. wa Ruwwaduhū*. Mesir: Dār al-Ma’ārif. Cet. V. Tth.
- Othof, W.I. *Babad Tanah Jawi: Mulai dari Nabi Adam Sampai Tahun 1647*. Yogyakarta: PT. Buku Seru. 2011.
- Putuhena, M. Shaleh. *Historiografi Haji Indonesia*. Yogyakarta: LKiS. 2007.
- Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III, Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan Islam di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 1993.
- Al-Padanī, Muḥammad Yāsin ibn Muḥammad ‘Īsa. *Al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*. Surabaya: Dār al-Saqāf. Tth.

Al-Qushairi, ‘Abd al-Karīm. *Risālah al-Qushairiyah*. Tk: Dār al-Khair. Tth.

Raharjo, M. Dawam. *Intelektual Inteligencia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan. 1993.

Ricklefs, M.C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*. Terj. FX. Dono Sunardo dan Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2012.

..... *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Terj. Satrio Wahono. dkk. Jakarta: Serambi. 2008.

Sa’fān, Kāmil. *Subhāna Allāh*. Beirut: Dār al-Ma’arif. Tth.

Schwartz, Sthephen Sulaiman. *Dua Wajah Islam: Moderat vis Fundamentalisme dalam Wacana Global*. Terj. Hodri Arieu. Jakarta: Penerbit Blantika. 2007.

Sen, Tan Ta. Cheng Ho: *Penyebar Islam dari Cina ke Nusantara*. Terj. Abdul Kadir. Jakarta: Penerbit Kompas. 2010.

Shaṭā, Sayyīd Bakri ibn Sayyīd Muḥammad. *Kifāyah al-Atqiyā’ wa Minhāj al-Aṣfiya’*. Indonesia: Al-Ḥaramain. Tth.

Shihab, Alwi. *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia*. Depok: Pustaka Iman. 2009.

Sholeh, Badrus (editor). *Budaya Damai Komunitas Pesantren*. Jakarta: LP3ES. 2007.

Simuh. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Bentang. 2002.

- Siraj, Said Aqil. "Islam Wasathan Sebagai Identitas Islam Indonesia" dalam Inisiatif Perdamaian: Meredam Konflik Agama dan Budaya. Jurnal *Tashwirul Afkar*. Edisi No. 22 Tahun 2007. Jakarta: PP. Lakpesdam. 2007.
- Siregar, A. Rivay. *Tasawuf; Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Rajawali Press. Cet II. 2002.
- Sjamsudduha (editor). *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*. Surabaya: Tim peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat. 2008.
- Sukamto. *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES. 1999.
- Sunyoto, Agus. *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*. Jakarta: Penerbit Trans Pustaka. 2011.
- Syukur, M. Amin. *Sufi Healing: Terapi dalam Leteratur Tasawuf*. Jakarta: PT. Erlangga. 2012.
- Al-Sakandarī, Ibn 'Atāillah. *Tāj al-'Arūs fī Tahdzib al-Nufūs*. Indonesia: Al-Haramain. Tth.
- Al-Sha'ranī, 'Abd al-Wahhāb. *Al-Anwār al-Qadasiyyah fī Ma'rifat Qawā'id al-Ṣūfiyyah*. Beirut: Maktabah al-Ma'ārif. 1988.
- *Minah al-Saniyyah*. Surabaya: al-Haramain. Tth.
- *Tanbīh al-Mughtarrīn*. Indonesia: al-Haramain. Tth.
- Umar, KH. Ahmad Jauhari, *Jawāhir al-Ma'āni fī Manāqib al-Shaikh 'Abd al-Qādir al-Jailanī*. Pasuruan: Pesantren Dār al-Salām Tanggulangin Kejayan. Tth.

- Al-Taftazaṅī, Abū al-Wafa'. *Madkhāl ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*.
Kairo: Dār al-Tsaqāfah. Tth.
- Al-Tirāhī, Sa'īd al-Raḥmān. *Al-Ḥabl al-Matīn fī Ittibā' al-Salaf
al-Ṣāliḥīn*. Turki: Hakikat Kitabevi. 2007.
- Wahid, Abdurahman. *Islam Kosmopolitan*. Jakarta: Wahid Insti-
tute. 2007.
- “*Asal-usul Tradisi Keilmuan di Pesantren*” dalam
Menggerakkan Tradisi. Yogyakarta: LKiS. 2007.
- “*Pesantren Sebagai Sub-Kultur*” dalam *Islam
Kosmopolitan; Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebu-
dayaan*. Jakarta: The Wahid Institute. 2007.
- Wasid. *Sang Kiai: Potret Lokal Kesalehan Multi Kultural*. Yogya-
karta: Impulse. 2011.
- *Biografi Kiai Mujib Abbas: Teladan Pecinta Ilmu
yang Konsisten*. Surabaya: Pustaka idea. 2012.
- Whittingham, Martin. *Al-Ghazālī and al-Qur'ān: One Book, Many
Meaning*. USA dan Canada: Routledge. 2007.
- Zaid, Nars Ḥāmid Abū. *Falsafah al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-
Qur'ān 'Inda Muḥy al-Dīn ibn 'Arabī*. Beirut: Dār al-Tanwīr
li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr. 1983.
- Zaidan, Yūsuf Muḥammad Ṭāha. *Al-Ṭarīq al-Ṣūfiyyah wa Furū'
al-Qādiriyyah bi Mishr*. Beirut: Dār al-Jīl. 1991.
- Zamhari, Arif. *Rituals of Islamic A Studi of Majlis Dhikr Groups In
East Java*. Australia: ANU Press. 2010.

Zuhri, Achmad Muhibbin. *Pemikiran KH. M. Hasyim Asy'ari Tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Surabaya: Khalista. 2010.

Zuhri, Saifuddin. *Berangkat dari Pesantren*. Yogyakarta: LKiS. Cet. I. 2013.

Index

A

‘Ābid al-Jābirī, 139. 140

Aḥwāl/Al-aḥwāl, 6

Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah, 8, 9, 1, 22, 28, 33,
43, 45, 46, 60, 159, 160, 162, 163, 164, 168,
175, 176, 180, 181, 182, 183, 186, 189, 191,
193, 196, 201, 203, 204, 205, 208, 227

Ahl al-Khusus, 91

Ahl al-‘Awam, 91

Aubah, 72

B

Bakri, 30, 32, 33, 34

Bayānī, 139

Burhānī, 139

C

Clifford Greertz, 221
Cultural Sufism, 228, 229

D

Dunyā, 98

F

Fiqh Sufistik, 138, 171, 172,
176

G

Gus Dur, 171, 183
Genealogi(s), 7, 17, 137, 138,
161, 189, 202,
Al-Ghazali, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
21, 27, 30, 37, 48, 5, 60,
61, 63, 72, 86, 113, 121,
123, 124, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 144,
155, 174, 183, 184, 185,
190, 209, 211, 212, 226,
227, 228

H

Hans-Georg Gadamer, 24
Ḥakīkat, 82, 118

I

Islam, Indonesia, 1, 218
Islam, Nusantara, 2, 3, 14, 15,
16, 19, 20, 22, 27, 46, 134,
136, 189, 191, 192, 193,
195, 199, 200, 201, 218,
229
Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, 9, 132, 167,
183, 184, 185, 222
Irshād Ikhwān..., 56, 57, 132,
216,
Irfānī, 139, 140, 141, 143, 145, 153
Ijāzah, 161, 162, 163, 164, 165,
169, 227
Irshād al-‘Ibād, 53, 121, 122,
131
Inābah, 72

J

Jama’ah Istiqhatsah Ihsaniyyah, 11, 219, 220
Jawiiyin, 8, 189, 201
Jihād, 205, 206, 207, 208

K

Kiai Kholil Ibn Abdul Latif, 7,
8, 13, 40, 136, 153, 200,
201, 202

- Kiai Hasyim Asy'ari, 7, 18, 19, 50, 136, 153, 186, 188, 189, 196, 197, 200, 201, 205, 222
- Kiai Asnawi, 7, 200, 201
- Kiai Dahlan, 9, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 137, 147
- Kiai Sholeh Darat, 42, 136, 198
- Karl Mannheim, 21, 29
- Khumūl*, 32, 35, 36, 148, 149, 150, 151, 204
- Kitab kuning, 17, 118, 159, 160, 161, 170, 171, 180, 184, 185, 189, 190, 192
- Khawf*, 86, 101, 102, 103, 104, 105, 106
- M**
- Maqāmāt/ Al-maqāmāt*, 6, 66, 70, 73, 82, 88, 181
- Manāhij al-Imdād*, 22, 25, 52, 53, 54, 55, 62, 65, 75, 77, 120, 121, 123, 124, 125, 131, 196
- Minhāj al-‘Abidīn*, 10, 21, 47, 48, 52, 60, 123, 124, 131, 144, 199, 211
- Ma’rifat Allāh*, 63, 67, 69, 77, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 102, 115, 116, 117, 120, 150, 155, 157, 158, 166, 179, 180, 204, 206, 226, 228
- Materialistik, 79
- Mu’āmalah*, 110
- Al-Mukāshafah*, 42, 50, 107, 110, 111, 112, 113, 152
- Al-Muktasabah*, 107, 110
- N**
- Nūr al-Ihsān*, 58, 59,
- Naşr Ḥamid Abū Zaid, 141, 142
- R**
- Raja Farouk, 51, 152, 197
- Rajā’*, 67, 101, 102, 103, 104, 105, 106
- S**
- Shaikh Muḥammad Yāsin, 55, 58, 163, 212
- Shaikh Nawawi al-Bantani, 7, 119, 188, 200

- Shaikh Mahfudh al-Termasi, 7, 18, 200
- Shaikh Siti Jenar, 127, 136
- Sahal Mahfudh, kiai, 161
- Sekuler, 3, 4
- Spiritual, 3, 4, 6
- Spiritual healing, 3
- Sufi healing, 220
- Sosiologi pengetahuan, 21, 27, 225
- Shari'ah*, 82, 118
- Self-knowledge, 86
- T**
- Tasawuf, Sunni, 8, 11, 1, 14, 18, 7, 30, 60, 115, 116, 126, 129, 131, 133, 134, 138, 175, 180, 181, 189, 190, 192, 203, 207, 211, 212, 218, 228
- Tasawuf, Falsafi, 115, 126, 127, 129, 181, 182, 186
- Tashrīh al-'Ibārāt*, 46, 47,
- Taubah*, 72
- Ṭarīqah*, 84, 118
- Tawakkal*, 89, 90, 91, 94, 95, 125
- U**
- 'Ulya*, 98
- W**
- Wali Songo, 3, 4, 5, 6, 13, 31, 216
- Wahhabi, 8, 134, 191, 196, 213, 226
- Wuṣṭa*, 98
- Z**
- Zuhud*, 76, 77, 78, 82, 125, 126, 228

Biodata Penulis



Wasid atau “Wasid Mansyur” biasanya dipakai nama pena, lahir di Sampang 18 Februari 1974. Ia mengenyam pendidikan pesantren di Lembaga Pesantren al-Khoziny Buduran Sidoarjo tahun 1988-1999 yang diasuh oleh al-mukarram K.H.R. Abdul Mujib Abbas (alm). Terus menyelesaikan pendidikan formal di IAIN (UIN, sekarang) Sunan Ampel Surabaya; mulai strata satu (S1) jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Fakultas Adab tahun 1999-2004, pendidikan strata dua (S2) jurusan Pemikiran Islam tahun 2005-2007, dan pendidikan strata tiga (S3) Program Beasiswa Kemenag RI tahun 2010-2014.

Dalam dunia aktivis, ia tercatat pernah aktif di Pergerakan Mahasiswa Islam Indone-

sia (PMII), Gerakan Pemuda Ansor Surabaya dan Lakpesdam NU Surabaya. Sekarang tercatat sebagai pengurus LDNU Jawa Timur, Lembaga MDS Rijalul Ansor; organisasi sayap Gerakan Pemuda Ansor Jawa Timur, dan keseharian sebagai tim akademik Pusat Ma'had al-Jami'ah UIN Sunan Ampel serta sebagai Dosen Tetap Ilmu-ilmu Tasawuf STAI al-Hamidiyah Bangkalan.

Selain aktif mengajar dan terlibat dalam dunia aktivis, Wasid juga memiliki hobi menulis yang gagasannya berada di berbagai jurnal, opini, dan artikel di berbagai media massa, termasuk dalam bentuk buku. Di antara karya-karyanya adalah: (1) "Tradisi dan Peradaban Islam Terdepan (Telaah atas Pemikiran Futuristik Ziauddin Sardar)", Jurnal Kajian Keislaman Al-Afkar, Edisi XVIII, Tahun ke 01, Juni 2010; (2) "Modernisasi Pesantren di Pedalaman Madura (Studi Konstruksi Sosial Modernisasi Pesantren Pada Masyarakat Pedalaman Konang Bangkalan Madura)", penelitian yang dibiayai oleh Kopertais Wilayah IV Surabaya tahun 2010; (3) "Gus Dur; Sang Guru Bangsa: Pergolakan Islam, Kemanusiaan dan Kebangsaan". Penerbit Interpena Yogyakarta, Maret 2010; (4) "Sang Kiai: Potret Lokal Kesalehan Multikultural", Penerbit Impulse Yogyakarta, 2011; (5) "Membangun Kritisisme Politik Santri", salah satu tulisan dalam buku "Nahdlatul Ulama: Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan". Penerbit Buku Kompas, Maret 2010; (6) "Pemikiran Islam Kontemporer; Sebuah Catatan Ensiklopedia" (Salah satu kontributor). Penerbit Pustaka Idea Surabaya, Maret 2011; (7) "Biografi Kiai Abdul Mujib Abbas: Teladan Pecinta Ilmu yang Konsisten". Penerbit Pustaka Idea Surabaya, 2012;

(8) “Bilik-bilik Islam: Refleksi dari Lorong Pesantren” (Editor dan Kontributor). Penerbit Imtiyaz kerjasama dengan Pesma, 2012; (9) “Menegaskan Islam Indonesia; Belajar dari Tradisi Pesantren dan NU”. Penerbit Pustaka Idea Surabaya, 2014, (10) “Biografi Kiai Ahmad Dahlan: Aktivistis Pergerakan dan Pembela Ajaran Aswaja”. Penerbit Pustaka Idea Surabaya, 2015”. Semoga terus berkarya. Bisa dihubungi via email/hp: wasid_2007@yahoo.co.id/0818319175

