

BAB III

PEMIKIRAN TASAWUF KIAI IHSAN

Sebagaimana disebutkan sebelumnya pemikiran tasawuf Kiai Ihsan – dan dikenal juga dengan sebutan Syaikh 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 sunnī Ghazalian. Kecenderungan kepada Imam al-Ghazālī nampaknya sesuai dengan latar altarnya yang hidup dalam tradisi dan kebudayaan pesantren. Bahkan, penggunaan bahasa Arab *fuṣḥa* dalam beberapa karyanya dengan logika kebahasaan yang mudah dipahami, menggambarkan kealiman dan kesufian Kiai Ihsan tidak hanya kesohor secara lokal, regional, dan nasional tapi juga internasional, dengan dibuktikan karya Kiai Ihsan *Sirāj al-Ṭālibīn* dipakai di 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 *Sirāj al-Ṭālibīn* yang terdiri dari dua jilid dengan halaman 1087 berdasarkan terbitan al-Haramain Indonesia. Untuk memperkuat bahasan ini karya lain digunakan

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

sebagai bentuk dialektika dalam rangka menemukan karakter pemikiran tasawuf Kiai Ihsan, yakni kitab *Manāḥij al-Imdād*, tepatnya ketika pemikiran Kiai Ihsan diinteraksikan dengan beberapa pemikir lain yang juga mengulas mengenai al-Gazālī 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 dalam menafsirkan tasawuf sunnī model 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 mengurai dalam proses peningkatan menggapai substansi ibadah bagi peneguhan 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 *iḥsān* yang merupakan maqām 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 SWT.

Mengawali perbincangannya tentang tasawuf, Kiai Ihsan – sebelum berusaha menafsirkan pikiran al-Ghazālī dalam kitabnya *Minhāj al-'Abidīn*—memberikan definisi tasawuf sebagaimana berikut:

عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ أَحْوَالَ النَّفْسِ وَصِفَاتِهِ الدَّمِيمَةَ وَالْحَمِيدَةَ⁴

Ilmu –dengannya—akan diketahui 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 sepanjang hidup.

² ‘Abd al-Ḥafīẓ Farghālī ‘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, *Mi'rāj al-Taṣawwuf ilā Ḥaqāiq al-Taṣawwuf* (Tk: Al-Dār al-Baidhā', Tth), 25. *Iḥsān* adalah salah satu konsep Islam yang menjadi perbincangan Nabi Muḥammad saw. dalam sebuah ḥadīthnya, bersama konsep Iman dan Islam. Secara makna, sebagaimana dipahami dalam ḥadīthnya, *Iḥsān* adalah *perasaan selalu dipantau oleh-Nya, ketika melaksanakan ibadah. Jika memang tidak bisa melihat-Nya, sejatinya Ia melihat/memantau.*

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

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 menghiiasi hati melalui penyaksian kepada sang Raja, yang Maha pengampun di sisi yang berbeda. Jadi, bila dibandingkan dengan ilmu yang lain, khususnya fiqih, maka tasawuf adalah asal dari semua ilmu sebab berkaitan dengan dimensi *bāṭin*, sementara fiqih berkaitan dengan dimensi *ẓāhir*.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 terdalam,

⁵ Ibid.

⁶ Dengan menggunakan term al-Ghazālī 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 Sholch (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 56; Abū Ḥāmid ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, juz IV (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971), 412-413.

sekaligus kesaksiaan pada Allah SWT. Dengan mengutip, Ḥasan al-Baṣrī, Kiai Ihsan mengatakan bahwa ilmu hakekat —pada dasarnya— 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 peribadatannya yang dapat mengantarkan ia memperoleh derajat tertinggi, yaitu surga-Nya. Beridahlah, walaupun dapat pahala atas amal yang dikerjakan itu adalah murni *faḍal* 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 sang *‘ābid* 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

⁷ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, 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 fī Sharḥ Irshād al-‘Ibād*, juz II (Kediri: Pesantren al-Ihsan Jampes, Tth)

Tasawuf sekali lagi ber-orientasi pada penyadaran diri *sālik* yang paling dalam agar senantiasa menjadikan Allah SWT. sebagai tujuan dalam rangka pencapaian pengetahuan hakiki. Maka, untuk mencapai pada pengetahuan tersebut, banyak jalan terjal (*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* (seorang yang berjalan kepadaNya). 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-Shadhilī:

مَنْ لَا يَتَعَلَّلُ فِي هَذِهِ الْعُلُومِ يَعْنِي عُلُومَ الصُّوفِيَّةِ مَاتَ مُصِرًّا عَلَى الْكِبَائِرِ وَهُوَ 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.

⁹ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 92.

Kutipan di atas, setidaknya menggambarkan posisi Kiai Ihsan terhadap ilmu tasawuf, dibandingkan dengan ilmu yang lain. Betapa pentingnya tasawuf dalam proses keberagamaan sehingga bagi mereka yang tidak membelajarinya, dimungkinkan berada dalam kehidupan yang kurang beruntung di akhir hayatnya, jika tidak mengalami dosa besar. Pemahaman ini dilihat dari fungsi ideal tasawuf itu sendiri, yakni dalam rangka pencapaian rasa takut kepada Allah SWT., 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 SWT. sebagai satu-satunya tujuan dalam praktik kehidupan. Sebaliknya, jiwa atau hati yang terpuji adalah yang menjadikan Allah SWT. 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-raǧā'*) ridha-Nya.

Dengan makna yang lebih mendalam; bahwa tolak 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 SWT. sebagai sumber nilai dalam setiap aktifitas kehidupan. Misalnya, tegas Kiai Ihsan, Allah SWT. memiliki sifat Maha kasih sayang (*al-rahīmān* dan *al-rahīm*), maka seorang sufi berkewajiban menebarkan kasih-sayang kepada sesama sebagai manifestasi dari pembedaan 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 saya, 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-Ghazālī, 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 SWT, tapi mereka lupa diri sehingga terpancar dari dirinya perasaan merasa paling benar dan yang lain dianggap salah, jika tidak mengatakan nista. Akibatnya, tidak

¹⁰ Ibid., 5.

¹¹ Ibid.

sedikit para ahli fiqih, para mufassir, ahli hadith dan ulama' lainnya menjadi sasaran kritik 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 ma'rifat-Nya. Pasalnya, dengan adanya kuasa ego dalam dirinya, sejatinya seseorang akan menyekutukan Allah SWT.

Konsistensi pada praktik tasawuf setidaknya dapat dilakukan dengan penyadaran diri; bahwa di hadapan Allah SWT. dirinya tidak ada apa-apanya. Dengan merasa dirinya lemah dimungkinkan kesadaran akan ketergantungan kepada Allah SWT. 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

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-Ghazālī. Baca Imām Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Kashf wa Al-Tabyīn fī Ghurūr al-Khalq Ajma'īn* (Indonesia: Al-Haramain, tth).

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 seseorang baik ketika berinteraksi dengan Allah SWT. 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 أَهَمُّ فَوَاعِدِ 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 sebagai dasar dari semua tahapan *maqāmāt*, konsistensi orang dalam melakukan pertaubatan akan berpengaruh terhadap tahapan-tahapan lainnya. 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'ān, hadīth maupun perkataan

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

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'ān 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 (*muṣīr 'alā al-dhunūb*), dan dengan pertaubatan itu –tegas kiai Ihsan— setidaknya akan menjadi jendela bagi terbukanya setiap langkah keta'atan dan kebaikan secara umum, sebagaimana diperkuatkan melalui ungkapan syair sebagai berikut ini:

فَالْتَوْبَةُ مِفْتَاحُ كُلِّ إِطَاعَةٍ وَأَسَاسُ كُلِّ الْخَيْرِ أَجْمَعِ أَشْمَالاً¹⁵

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

Dalam *al-Mu'jām al-Wasīf* disebutkan –dilihat dari perspektif etimologi--bahwa kata taubat berasal dari akar kata *tāba yatūbu taubatan wa matab wa tabat*, yang berarti *raja'a 'an al-ma'siyah* (kembali jauh dari kemaksiatan).¹⁶ Sementara secara termenologi/istilah, taubat adalah kembali dari sesuatu yang dicela (*madhmūman*) secara shar'i, menuju sesuatu yang dipuji (*maḥmūdan*).¹⁷ Jadi, pertaubatan adalah langkah

¹⁴ Teks aslinya berbunyi: وَتَوُوبُوا 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 Jampes, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 143.

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

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

nyata seseorang --dengan kesadarannya—untuk tidak melakukan kemaksitan yang dilarang oleh agama, baik yang berhubungan dengan Allah SWT. atau berhubungan dengan manusia.

Dengan demikian, Kiai Ihsan membedakan karakter mereka yang melakukan pertaubatan --secara kebahasaan-- dengan sebutan yang 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-Ghazālī- dalam memetakan orang menjadi *‘awām* (umum), *khāṣ* (istimewa), dan *khāṣ al-khāṣ* (sangat istimewa).

Dengan makna yang lebih rinci, taubat adalah menghindar dari segala dosa yang dilarang oleh Allah SWT. dalam bentuk apapun baik dosa besar maupun dosa kecil. Menilik dari model dosa yang harus dihindari bagi mereka yang konsisten untuk bertaubat, Kiai Ihsan mengkategorikannya dalam tiga macam.¹⁸ Pertama, taubat yang berkaitan langsung antara pelaku (hamba) dengan Tuhannya. Pertauban model ini bisa dilakukan dengan bentuk penyesalan dari seluruh anggota

¹⁸ Ihsan Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 154-155.

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 SWT, baginya ada keharusan untuk bersikap menyesal (*al-nadham*) yang dimanifestasikan oleh semua gerak anggota tubuh agar tidak mengulangi untuk berbuat kemaksiatan kembali, sekaligus mulut senantiasa meminta ampun kepada-Nya.

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 penafsiran atas beberapa ungkapan Imam al-Ghazālī, Kiai Ihsan juga 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-maṭālib*),¹⁹ yang tidak bisa diselesaikan hanya dengan membaca *istighfār*. Oleh karenanya, dosa-dosa model ini dikategorikan dalam tiga

¹⁹Ibid., 161.

macam, yakni berkaitan dengan harta (*māl*), jiwa (*al-nafs*) dan kehormatan (*al-'irdh*).

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 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

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 (*istiḥlāl*) 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-Nya, sebagaimana diajarkan dalam hadits Nabi Muhammad SAW. Jelasnya lihat Ibid.

²¹ Prosedur itu, misalnya, jika langkah minta *qīṣas* atau *ḥad* tidak memungkinkan, maka dengan cara minta halal (*istiḥlāl*), 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 didhalimi dengan menjelaskan dosa yang dilakukannya, jika memungkinkan. Jika tidak, maka serahkan kepada Allah SWT, dengan memperbanyak ibadah sebagaimana yang telah disebutkan. Ibid.

bisa lepas dari pertolongan Allah SWT. (*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 korup 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.

Oleh karenanya, melakukan *muḥāsabah al-nafs* (intropeksi diri) adalah menjadi keharusan dalam setiap saat. Dengan begitu ada koreksi diri secara terus menerus, yang memungkinkan seseorang dengan mudah menghitung dosa-dosa yang dilakukan sepanjang hari sehingga memunculkan tindakan untuk melakukan taubat. Kaitannya dengan *muḥāsabah al-nafs*, dengan tegas Kiai Ihsan berkomentar:

وَلْتَحَاسِبْ نَفْسَكَ عَلَى الْحَبَّاتِ وَالذَّوَانِقِ مِنْ أَوَّلِ يَوْمِ حَيَاتِكَ إِلَى يَوْمِ تَوْبَتِكَ قَبْلَ
أَنْ تُحَاسَبَ فِي الْقِيَامَةِ.²³

Hendaklah kamu intropeksi dirimu di atas biji-bijian dan seper-enam 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.

²³ Ibid., 161.

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 SWT. 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 menghindar untuk kembali melakukan dosa, taubat dari 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. Akhirnya, dengan begitu mereka yang melakukan taubat harus memiliki kesungguhan untuk tidak mendekati dosa kembali, alih-alih melakukannya.

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

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

Melihat urgensi zuhud dalam laku sufistik memastikan mereka yang menapaki jalan menuju Allah SWT. memiliki keharusan memahami sekaligus mempraktikkannya dalam setiap ranah kehidupan. Secara umum, zuhud bukanlah gerakan spiritual yang mendorong seseorang menghindar dari gemerlapan dunia secara total, tapi lebih dipahami bagaimana seharusnya orang bersikap dengan dunia yang serba fana di

²⁵ Gerakan zuhud dalam Islam ini disebabkan oleh beberapa faktor. Abd al-‘Alā ‘Affī, sebagaimana dikutip oleh Abū al-Wafā’ al-Taftazanī, 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 fiqih dan filsafat, yang keduanya dipandang kurang memberikan ketenangan secara *bāṭin*. Abū al-Wafā’ al-Taftazanī, *Madkhāl ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah, Tth), 68-70.

satu sisi dan sikap menjaga intensitas hubungan “intim” dengan Allah SWT., 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 SWT., bukan sebab yang lain (*al-aghyār*).

Dalam konteks inilah, 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*. Menurutnya, zuhud setidaknya dapat disimpulkan dalam dua bagian. Pertama adalah zuhud yang dikehendaki adalah dzatnya (*murād li dhātihi*). Zuhud model ini diartikan sebagai upaya menghindar dari selain Allah SWT (*al-aghyār*), khususnya berkaitan dengan setiap sesuatu yang menyibukkan diri hingga menyebabkan berpaling dari proses penyaksian Allah SWT 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.

²⁶ ‘Abd al-Hafīdz, *Al-Taṣawwuf wa al-Hayāh al-‘Aṣriyah*, 52-54.

²⁷ Iḥsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 198.

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 merupakan prasyarat dari proses beribadah. Maka tidak mungkin seseorang itu mampu menjauh dari kejelekan baik *ẓāhir* maupun *bāṭin*, tanpa meninggalkan dunia. Selanjutnya, proses meninggalkan dunia itu mengalami perbedaan antara yang dikehendaki bagi yang lain, dengan yang dikehendaki untuk dhatnya sendiri (Allah SWT).²⁸

Langkah zuhud dalam laku tasawuf setidaknya berkaitan dengan relasi manusia, dunia, dan Allah sebagai sang *Khāliq*. Jika dengan Allah SWT, manusia sebagai pelaku tasawuf mendambakan akan capaian ma'rifat 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*).

Sementara itu, hubungan manusia dengan dunia adalah hubungan yang sulit dipisahkan, jika tidak mengatakan mustahil, sekalipun dunia

²⁸ Ibid.

bersifat profan, 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/dunyāwiyyah). 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.

Dari sikap materialistik ini tidak salah bila kemudian berkembang sikap individualistik dan hedonistik, yang kelak 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.

Dalam kaitannya tarik menarik inilah, Kiai Ihsan memperhatikan perlunya pemahaman zuhud yang jelas agar tidak dipahami secara

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

“serampangan” oleh masyarakat awam, khususnya bagi mereka yang anti 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 الزَّهَادَةُ فِي الدُّنْيَا تَحْرِمُ الْمَالَ وَلَا إِضَاعَةَ الْمَالِ، وَلَكِنْ أَنْ يَكُونَ ذَاثُكَ وَمَادِحُكَ
سَوَاءً. وَتَكُونَ حَالُكَ فِي الْمُصِيبَةِ وَحَالُكَ 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.

³⁰ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Tālibīn*, Juz I, 205.

Di tempat yang berbeda, pemahaman ini diperkuat oleh Kiai Ihsan bahwa larangan cinta dunia bagi kalangan pelaku tasawuf – termasuk bagi Muslim umumnya-- disebabkan karena kecintaan yang berlebihan terhadap dunia disinyalir menyebabkan hati itu lupa untuk senantiasa mencintai dan mengingat Allah SWT. 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-Kurḏī, 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 Bertolak 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 SWT. 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.

³¹ Ibid., 191.

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

³³ Iḥsān Jampēs, *Sirāj al-Tālibīn*, Juz I, 191.

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 Kiai Ihsan, adalah berkarya untuk kehidupan semaksimal mungkin sembari tetap konsisten menjadikan Allah SWT. 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-maqāmāt* 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. Pasaunya, tidak ada pencapaian itu tanpa proses, yang dalam tasawuf mencapai itu dipastikan melalui *sharī'ah*, *ṭarīqah*, dan *ḥakīkat*. Hanya saja, setiap *sālik* berbeda-beda sesuai dengan kualitas dirinya, sehingga pengungkapan atas

pengalaman ma'rifatpun 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-Būṭī, adalah pengetahuan yang tidak ada kaitannya dengan pengetahuan terhadap makhluk 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 عَنْ أَخْلَاقِهِ الرَّدِيئَةِ وَأَفَاتِهِ ثُمَّ طَالَ بِالْبَابِ وَقُوفُهُ وَدَامَ بِالْقَلْبِ اغْتِكَافُهُ.³⁷

³⁴ Untuk mengenal lebih jauh tentang ungkapan –sekaligus 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 shari'at, maka ketahuilah sesungguhnya dia adalah setan, bukan sufi”. Teks aslinya ditemukan dalam Kāmil Sa'fān, *Subḥāna Allāh* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, tth), 13.

³⁶ Muḥammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Al-Ḥikam al-'Aṭāiyyah: Sharḥ wa Tahfīl*, Juz IV (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), 133; baca juga 'Abd al-Razzāq al-Kāsānī, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfīyyah* (Kairo: Dār al-'Inad, 1992), 363 .

³⁷ Iḥsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 401.

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 kehidupannya sehari-hari agar senantiasa mengingat-Nya, setidaknya dengan meninggalkan perbuatan apapun yang akan menghambatnya.

Kiai Ihsan menambahkan bahwa pencapaian *ma'rifat Allāh* 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 SWT. Sementara itu, pengenalan diri kepada-Nya mendorong seseorang memahami bahwa Allah SWT. adalah dhat yang memiliki nilai sejati dan absolut baik penguasaan, keagungan hingga kepemilikan.³⁹

³⁸ *Ibi.*, 88.

³⁹ *Ibid.*

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 laiknya 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 segala kebutuhan akan cukup berarti jikalau –diniati-- dalam rangka modal merangkai jalan menuju akhirat (*isti’ānah a’lā ṭarīq 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

⁴⁰ Ibid.

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-Nya. Untuk itu konsistensi dalam setiap langkah akan menjadi pertarungan 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-Ghazālī hingga dikenal dengan Ghazālī dari Timur.⁴² Senada dengan bahasan konsep pengenalan diri, Ebrahim Moosa dalam bukunya *Ghazālī and The Poetics of Imagination* menempatkannya sebagai bahasan tersendiri.⁴³ Menurut Moosa, konsep pengenalan diri (*self-knowledge*) merupakan model pengetahuan yang ingin dikembangkan al-Ghazālī, sebagai langkah konsisten dengan ungkapan hadīth “Barang siapa yang mengetahui dirinya, maka akan mengetahui

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.

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

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

عِبَارَةٌ عَنْ تَعَلُّمِ الْقَلْبِ وَاجْتِنَادِهِ بِسَبَبِ تَوَقُّعِ مَكْرُوهٍ فِي الْإِسْتِقْبَالِ

⁴⁴ Perkataan ini disinyalir adalah hadīth nabi Muhammad SAW., sekalipun masih diperdebatkan keshahiannya. ‘Abd Allāh al-Ḥaddād menyebutkan hadīth ini sangat ringkas, tapi memuat pesan yang padat (*jawāmi’ al-kalīm*), sebab memuat berbagai pengetahuan *bāṭin* (*al-ma’ārif*) dan *ẓāhir* (*al-‘ulūm*). Lengkapnya baca ‘Abd Allāh al-Ḥaddād, *Kitāb al-Nafāis al-‘Ulyawiyah fi al-Masāil al-Ṣūfiyyah* (Tk: Dār al-Ḥawī, 1993), 115-117.

⁴⁵ Moosa, *Ghazālī dan Seni Imajinasi Sufistik*, 289.

⁴⁶ Ihsān Jampēs, *Manāḥij al-Imdād*, juz II, 527-528.

⁴⁷ *Aḥwāl* 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). *Aḥwāl* 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.

Ungkapan tentang pengetahuan 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, sebagai Muslim tercapainya kehidupan yang baik di akhirat adalah sebuah 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, sehingga mampu mengetuk hati. Ketika hati terketuk, maka badan, anggota tubuh

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

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 kesemuanya adalah juga bagian dari kesatuan langkah (*al-maqāmāt*) dalam mencapai *ma'rifat Allāh*. Yang pasti, rasa takut dan konsep pengenalan diri dalam terminologi Kiai Ihsan --- sebagaimana mengikuti nalar berpikir al-Ghazālī—adalah jalan terjal dalam mencapai *ma'rifat Allāh*. Jadi, tegas Kiai Ihsan, kekuatan rasa takut setidaknya tergantung pada kekuatan pengetahuan kepada Allah SWT., baik keagungan-Nya (*jalāl Allāh*), sifat-sifat-Nya (*sifāt Allāh*) hingga perbuatan-perbuatan-

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 'Abd 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.

Nya (*af'āl Allāh*), termasuk dalam konteks ini bergantung pada kekuatan proses pengenalan diri sendiri.

Oleh sebab itu, rasa takut itu cukup penting dalam rangka pengggapaian *ma'rifat Allāh*, sekalipun perlu betul-betul terwujud dalam jiwa. Kiai Ihsan mengingatkan, dengan mengutip Ḥatim al-‘Aṣam RA,

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 pengggapaian *ma'rifat Allāh* adalah rasa takut yang sebenar-benarnya; yakni rasa takut yang mendorong seluruh anggota tubuh tergerak menghampiri Allah SWT. dengan ragam peribadatan dan menghindar dari segala bentuk kemaksiatan baik yang bersentuhan langsung dengan-Nya (*vertical*) maupun 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 SWT, alih-alih memaksakan kehendak akibat “congkak” untuk berhak memperoleh

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

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 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 بِوَعْدِهِ وَاعْتِمَادًا عَلَى كَمَالِ كَرَمِهِ وَرَحْمَتِهِ وَهُوَ
مَنْزِلٌ مُنِيفٌ مِنْ مَنَازِلِ الدِّينِ وَمَقَامٌ شَرِيفٌ مِنْ مَقَامَاتِ الْمُؤَقِنِينَ، بَلْ هُوَ مِنْ مَعَالِي
دَرَجَاتِ الْمُقَرَّبِينَ.⁵⁴

Bergantungnya hati hanya kepada Allah sebagai bentuk kepercayaan atas janji-Nya, sekaligus bergantung atas kesempurnaan kemulyaan-Nya 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 kepada Allah SWT. atas keberhasilan atau tidaknya.

Dalam memaknainya dalam konteks kehidupan nyata terdapat beragam cara pandang dan implementasi terhadap tawakkal, bergantung pada kadar keimanan yang dimiliki seseorang sekaligus totalitasnya

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

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 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 SWT., 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 datang rizki atau dalam bingkai hukum kausalitas, dengan dasar kepercayaan bahwa hanya Allah semata yang senantiasa memberikan rizki. Sementara, bagi kelompok umum tawakkal diwujudkan dengan keharusan pelakunya terlibat dalam hukum kausalitas (*al-tasabbub*). Kategori ini, secara tekstual dipahami Kiai Ihsan dari berbagai sumber, baik al-Qur’ān maupun Hadīth, bahkan untuk memperkuat pemahamannya dinukil 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 totalistic kepada Allah SWT. sehingga selalu berpasrah kepada-Nya dengan kurang respek terhadap hukum kausalitas karena memang dalam firman Allah surat Surat al-Dhāriyāt [51]:22:

وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾

Di dalam langit terdapat rizki kamu semua 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 tertidur dan 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 tentangga 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,

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

istri bercerita kepada suaminya, dan suami --yang juga sufi itu-- langsung teringat firman Allah surat *al-Dhāriyāt* [51]; 21.

Dua kutipan di atas, baik firman Allah maupun cerita sufistik, menggambarkan bahwa rizki itu terkadang memang murni dari kuasa Allah SWT., 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 *ḥadīth* 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 وَتَرُوحُ 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

Ḥadīth ini dipahami bahwa rizki tidaklah diperoleh dengan santai

(*al-tabaṭṭāl*), melainkan dengan usaha keras melalui larut dalam sebab-

⁵⁶ *Hawqalā* lengkapnya adalah *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.

musabbab hadirnya. 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 SWT, 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 SWT.

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

وَلَوْ كَانَتْ الْأَرْزَاقُ تَجْرِي عَلَى الْحِجَا * هَلَكْنَ 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. Artinya,

⁵⁹ Ibid., 113.

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 dan tidak memiliki prestasi akademik yang tinggi, tapi nyatanya dalam persoalan rizki dia menjadi 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 sebab musabbabnya, 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

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

كم عاقل عاقل أعيت مكاسبه * كم جاهل جاهل تلقاه مرزوقا

⁶¹ Ibid.

⁶² Menurut Amin Syukur, tiga hal perlu diperhatikan bagi mereka yang berproses tawakal, yakni *taslīm*, *tawakkul* dan *tafwīḍ*. hasil diskusi dirumahnya, tanggal 6 September 2014.

pastinya orang mengerjakan sesuai dengan kapasitasnya masing-masing, bukan dalam rangka menghina yang lain.

6. Ikhlas; Ketulusan Berprilaku

Ikhlas secara bahasa dari kata *akhlasa* - *yukhlisu* - *ikhlaṣan*, yang berarti memurnikan atau ketulusan hati.⁶³ Sementara dalam istilah tasawuf dimaknai ketulusan orang dalam berprilaku, khususnya berkaitan dengan Allah 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 lainnya (*al-aghyār*). Tegasnya, menurut Kiai Ihsan, ikhlas didefinisikan sebagai berikut:

تَصْفِيَةُ الْفِعْلِ عَنْ مِلَاحَظَةِ الْمَخْلُوقِينَ بِأَنْ 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

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

⁶⁴ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Tālibīn*, Juz II, 359.

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'*, 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'ān, hadīth Nabi hingga perkataan ulama.⁶⁵ Salah satunya, Kiai Ihsan mengutip perkataan nabi Muhammad SAW. melalui hadīth 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 hadīth 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 SWT. sebagai Tuhannya, sehingga tidak ada seorangpun yang mampu melihat sejauh mana kualitas keikhlasan itu dapat dinilai, kecuali pelaku dan Allah sendiri. Oleh karenanya, hubungan spesial ini sekaligus menjadi petanda pada kualitas cinta (*al-ḥubb*) seseorang kepada yang dicintai, yakni Allah. Semakin tinggi kualitas keikhlasan itu tertancap dalam kehidupan seseorang, maka menandakan kecintaannya kepada Allah cukup tinggi

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

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 Ihsan membaginya menjadi tiga; yakni *‘ulyā*, *wuṣṭā*, dan *dunyā*. *Ulyā* 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 kemuliaan 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, jika 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

⁶⁶ Ibid. 359.

⁶⁷ Ibid, 368.

membaca al-Qur'ān sebagai ibadah, tapi pembacanya tidak ada niat yang baik melainkan ada unsur pendorong selain Allah, maka membaca al-Qur'ān model ini tidak akan berarti apa-apa, bahkan menjadi ancaman siksa bagi pelakunya karena memang Islam mengajarkan perlunya keselarasan antara dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin*, yakni keselarasan antara perilaku dan hati.

Di tempat yang berbeda, *riyā'* sering kali dilawankan dengan perilaku ikhlas sebab *riyā'* sama artinya dengan menyamakan – setidaknya pelibatan-- unsur lain dengan Allah dalam setiap perbuatan atau ibadah. Karenanya, *riyā'* itu dikategorikan sebagai syirik samar (*al-shirk al-khāfī*), sekalipun dosanya tidak sama dengan syirik besar seperti menyembah kepada selain Allah SWT. Hanya, saja perilaku syirik ini menjadi penyakit hati sebab bukan hanya merusak kuatitas peribadatan dan amal lain, tapi juga sekaligus 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-- layakanya 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

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

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 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-mahbūb*).

Dari sudut pendorong (*al-bawā'ith*) dalam setiap ibadah dan perbuatan, Kiai Ihsan, memandang dalam beberapa kategori, yaitu *rūḥānīyyah* (yang disebut dengan Ikhlas), *shaiṭānīyyah* (yang disebut dengan *riyā'*), dan yang tersusun dari kedua. 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

⁶⁹ Ibid.

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-darūrat al-maṭlūbah*), bukan keinginan.

Kedua, bila yang lebih dominan adalah unsur *shaiṭāniyyah*, maka tipikal ini disebut dengan orang yang *riyā'* (*muraī*), 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 SWT. bersarang dalam hatinya. Karenanya, 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 *shaiṭāniyyah* 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 peribadatannya.⁷⁰

Dari semua paparan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa perilaku ikhlas kaitannya dengan praktik-praktik sufistik 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 SWT. sebagai sumber energi sebab Dialah hakekat semua energi ini, yang lain adalah palsu. Pasalnya, keberadaan yang lain sama halnya ketidak-adaannya (*wujūdūhū kadāmihī*). Kalaupun ada, hanya bersifat *majāzī* (metafor), dan hakekat yang ada adalah Allah swt., 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 pendorong 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

⁷⁰ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Tālibīn*, Juz II, 366.

⁷¹ Ihsān Jampēs, *Manāhij al-Imdād*, Juz II, 164.

yang diinginkan oleh pelakunya agar senantiasa mendapat ridha-Nya. Karenanya, *khawf* dan *raja'* menjadi penting dalam praktik tasawuf sebab mendorong pelakunya sadar diri atas dosa yang dilakukan, sehingga memunculkan gerak positif dalam menggapai jalan menuju-Nya, yakni *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'ān, sekaligus hadīth 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 bertemu dengan-Nya, maka diawali dengan kecintaan-Nya, mengenal-Nya hingga selalu ingat atas segala keni'matan yang diberikan-Nya. Upaya ini tidak akan berhasil, kecuali bila ditopang dengan melepas seluruh aktifitas keduniaan 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-unsur selain diri-Nya (*al-aghyār*) adalah salah

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

⁷³ Ibid.

satu kunci yang harus diperhatikan sebab bagaimana mungkin dekat dengan-Nya, sementara dirinya larut dalam sisi 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 وَالْمُرْتَلِ لِأَثَارِ آفَتِهَا فَإِذَا فَضِيْلَتُهُ 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.

⁷⁴ Ibid.

Sementara itu, argumentasi normatif tentang keutamaan *khawf*, baik al-Qur'an maupun hadith Nabi, cukup banyak. Sebut saja di antaranya, mengutip Kiai Ihsan, adalah surat al-Fāṭir [35]; 28:

إِنَّمَا تَخْشَى 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 Maha Pengampun.⁷⁵

Penyifatan ulama' dengan ilmu disebabkan karena hanya ulama yang benar-benar *khashyah* (takut) kepada Allah SWT. dan *khasyat* 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 SWT.

Berbeda dengan *khawf* adalah harapan (*rajā'*), yang diartikan sebagai kuatnya harapan pada masa yang akan datang. Setiap Muslim – bahkan setiap orang yang beriman—akan selalu mendambakan dengan peribadatan yang dilakukan menjadi sebab mengantarkannya pada

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

⁷⁶ Ibid., 228.

kebaikan di hari kemudian. Harapan ini muncul disebabkan tidak ada jaminan dari siapapun, bahwa setiap orang yang beribadah pasti diterima sehingga harapan adalah satu-satunya langkah agar konsistensi beribadah itu tetap terjaga. Secara normatif, landasan mengenai *rajā'* dapat ditemukan dalam al-Zumar [39]:9:

أَمَّنْ هُوَ قَنِتٌ ءَانَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ⁷⁷



(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 SWT. adalah Maha Pengasih, sehingga ia mengharapkan selalu kehadiran-Nya, dengan tetap konsisten mengerjakan apa yang diperintahkan dan konsisten menjauh 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 SWT, sementara dirinya tidak ada upaya konsistensi untuk meninggalkan segala bentuk kemaksiatan. Berbeda dengan rasa takut, yang dengannya manusia akan terdorong kuat dalam

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

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 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 SWT. 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'* (Allāh dan rasul-Nya). Pasalnya, pelanggaran terhadap perintah agama diyakini akan berdampak pada munculnya siksaan. Itu artinya, 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 SWT.

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

⁷⁸ Iḥsān Jampēs, *Sirāj al-Tālibīn*, Juz II, 249.

(*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-Ghazālī. Misalnya, firman Allah dalam surat Ali ‘Imrān [3]; 18, yang berbunyi berikut:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾

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 SWT. di atas, menurut Kiai Ihsan, adalah gambaran tentang kedudukan orang yang berilmu (*ulū al-‘ilm*). Penyebutannya menjadi nomer tiga, setelah Allah dan malaikat menunjukkan orang yang berilmu itu cukup penting dalam kehidupan. Selanjutnya, juga ditemukan hadīth Nabi Muhammad SAW. yang menjelaskan kedudukan

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

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

orang-orang'ālim (ulama') sebagai pewarisnya (العلماء ورثة الأنبياء)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.

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 pemiliknya harus diwujudkan dalam amal perbuatan. Pasalnya, apa maknanya kemudian ilmu (teori) itu dimiliki, tanpa diamalkan. Kiai Ihsan menambahkan sebagai berikut:

وَعَايَةُ الْعِلْمِ الْعَمَلُ لِأَنَّهُ ثَمَرُهُ، وَفَائِدُهُ الْعُمَرُ وَزَادَ الْأَخِرَةَ فَمَنْ ظَفَرَ بِهِ سَعَدَ وَمَنْ فَاتَهُ
خَسِرَ.^{٨٤}

⁸¹ Hadith ini diriwayatkan oleh Abu Dardā'.

⁸² Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 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. 6 September 2014.

⁸⁴ Ibid. Kaitan dengan ini, Imam al-Ghazālī 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

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 berkaitan dengan sesuatu yang wajib bagi *mukallaf* (orang yang terbeban hukum), kaitannya dengan urusan agamanya baik ibadah maupun *mu’amalah* seperti ilmu tafsir, fiqih, dan hadith.⁸⁵ Berdasarkan pengertian ini, ilmu *ẓāhir* berkaitan erat dengan aktivis luar, tidak ada kaitannya dengan dimensi terdalam 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. 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.⁸⁶

diterkam oleh harimau. Baca, Imām al-Ghazālī, *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’ān dan hadīth, dan usul al-Fiqih. Dan ilmu-ilmu ini, dengan mengutip ‘Izzu al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām, merupakan salah satu dari *bid’ah wājibah*. Baca, Ibid., 70.

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*).

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 بِلاَ عَمَلٍ وَسَيَلَّةٌ بِلاَ غَايَةٍ، وَعَكْسُهُ جِنَايَةٌ، وَإِثْقَانُهُمَا بِلاَ وَرَعٍ كُلْفَةٌ بِلاَ أَجْرَةٍ،
فَأَهْمُ الْأُمُورِ زُهْدٌ لِيَتَنَفَعَ بِعِلْمِهِ وَعَمَلِهِ.⁸⁷

...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

⁸⁷ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 70.

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 SWT.

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 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 diri dalam rangka menghampiri jalan-jalan Allah SWT.

⁸⁸ Ibid.

(*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 الْمَعْقُولُ وَالْمَقْبُولُ الَّتِي تَكُونُ مِنْهُ الْعُلُومُ النَّافِعَةُ وَالْأَعْمَالُ الصَّالِحَةُ.
وَأَمَّا الْبَاطِنُ فَإِنَّمَا هُوَ الْمَعَارِفُ الْإِلَهِيَّةُ 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-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-Ghazālī. Pasalnya,

⁸⁹ Ibid. Juz II., 426.

⁹⁰ Ibid.

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-Tālibīn*, 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-Ghazālī,⁹¹ Kiai Ihsan memastikan bahwa kelompok ilmun 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 SWT. 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 disiksa bahkan mengaku telah diberi kemampuan memberikan syafa'at kepada yang lain.

⁹¹ Ibid., 85.

Oleh karenanya, menjaga sinergi ilmu, amal, dan olah jiwa 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, 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.

Pasalnya, keragaman ilmu tidak dalam rangka menegaskan 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 sufistik sesuai dengan garis-garis yang termaktub dalam al-Qur'ān dan hadīth. Penegasan ini ingin membedakan dengan tasawuf *falsafi* yang lebih menekankan ajaran tasawuf dari pengaruh pikiran-pikiran falsafi, yang tidak jarang beberapa pandangannya 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 sufistik nampaknya cukup dominan dalam rangka menggapai kebenaran hakiki yang menjadi tujuan inti bertasawuf (*ma'rifat Allāh*), terlebih bagi komunitas Muslim tradisional yang diikuti oleh mayoritas kalangan pesantren dan Muslim 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. Pасalnya, 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* layaknya mata uang yang saling melengkapi bukan saling menegasikan. Karenanya,

dimanakah posisi tasawuf sunnī –setidaknya menurut Kiai Ihsan—dalam membahas hubungan tiga konsep itu, kaitannya dalam rangka memahami makna hakiki manusia sufistik.

Sebagai penganut tasawuf sunnī –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 sunnī, 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-

⁹² Ibid.

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

mata memperhatikan hal-hal yang seharusnya dan yang membatalkannya secara fiqih, tapi sudahkah sholat benar-benar 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 pada zaman *azālī*. 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 SWT, bukan semata-mata karena faktor amal 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*.

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

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. Pasalnya, keduanya memiliki potensi masing-masing sesuai dengan karakternya. Dengan shari'ah, setidaknya orang akan mengakui bahwa mengikuti perintah dan menjahui larangan Allah SWT. 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 *ubūdīyyah* (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 *īyyāka na'budu* (hanya kepada-Mu kami menyembah), yang menggambarkan tentang shari'ah; yakni keharusan hamba untuk beribadah secara formal sesuai dengan ketentuan *shar'i*. Sementara point kedua tentang *īyyāka nasta'in* (hanya kepada-Mu kami

⁹⁵ Ibid.

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 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 lainnya 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 Syaikh Nawāwī al-Bantānī soko gurunya ulama Nusantara (baca: pesantren) menjelaskan bahwa:

فَأَوَّلُ وَاجِبٍ عَلَى الْمَكْلَفِ الشَّرِيعَةُ وَمَنْ عَمِلَ الشَّرِيعَةَ سَهْلَ عَلَيْهِ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى
الدُّخُولُ فِي أَبْوَابِ الْمَجَاهِدَةِ الَّتِي هِيَ الطَّرِيقَةُ وَمَنْ عَمِلَ بِهَا ظَهَرَ لَهُ نُورُ الْحَقِيقَةِ.⁹⁸

⁹⁶ Ibid.

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-Mughṭarrīn* (Indonesia: al-Ḥaramain, Tth), 7.

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

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 mujāhadah; 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 sunnī; yakni kerangka tasawuf –sekaligus teologi dan fiqih-- yang selalu berada dalam rel jalan tengah (moderat) dan menghindari sikap 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 nilainya 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 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 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.

Pertama, kaitan dengan format ulasannya, Kiai Ihsan dalam dua kitabnya memang dalam posisinya sebagai penjelas (*al-shāriḥ*) dari kitab *Minhāj al-'Abidīn* karya Imam al-Ghazālī, untuk kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, dan *Irshād al-'Ibād* karya Syaikh Zain al-Dīn ibn Abd al-'Azīz ibn Zain al-Dīn al-Malibārī, untuk kitab *Manāhij Imdād*. Tapi dengan format ulasan yang detail dari setiap kata-perkata, Kiai Ihsan membutuhkan 1000 halaman lebih untuk setiap kitab yang disharahkannya. 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 majlis ta'lim di

Timur Tengah termasuk di kampus al-Azhar Kairo Mesir, khususnya bagi mereka yang mendalami pemikiran tasawuf Ghazalian.⁹⁹

Di samping itu, pilihan Kiai Ihsan dengan menggunakan bahasa Arab *fuṣḥā* 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 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-Ghazālī (*Minhāj al-ʿAbidīn*). 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 berikap rendah hati (*tawāḍuʿ*).

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

¹⁰⁰ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 1.

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

فَالْمُتَصَدِّقُ لِلتَّائِيلِ وَالْمُعْتَنِي بِالتَّصْنِيفِ وَلَوْ بَلَغَ السُّهُي فِي النُّهْي فَقَدْ اسْتَهْدَفَ.
وَمَنْ أَصْنَفَ أَسْعَفَ. وَلِلَّهِ دُرُّ بَعْضِ الْأَكْيَاسِ حَيْثُ قَالَ مَنْ صَنَّفَ فَقَدْ وَضَعَ عَقْلَهُ
فِي طَبَقٍ وَعَرَضَهُ عَلَى النَّاسِ.^{١٠١}

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 Ihsan untuk berkontribusi dalam mengulas pemikiran-pemikiran tasawuf al-Ghazālī melalui kitabnya *Sirāj al-Ṭālibin*, sekaligus kitab *Manāhij al-Imdād*. Artinya, apapun karya yang dihasilkan oleh seorang 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

¹⁰¹ Ibid., 2.

kerja keras Kiai Ihsan melalui karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn* sebagai penjelas atas kitab *Minhāj al-ʿAbidīn*, karya al-Ghazālī. Tidak ada langkah nyata dari hal ini, kecuali memberikan pencerahan dalam mengungkap term-term tasawuf, khususnya dalam memahami pemikiran tasawuf Ghazalian.

Selanjutnya, karakter dan keunikan karya tasawuf Kiai Ihsan adalah lebih berkaitan pada isi dan kandungannya, sekaligus posisinya dalam lingkup kajian tasawuf, baik di lingkungan pesantren, Islam Indonesia maupun dunia Islam pada umumnya. Dalam bahasan isi, misalnya, untuk mengulas mengenai salah satu bahasan tertentu dalam tentang pemikiran tasawuf al-Ghazālī yang ada dalam kitab *Minhāj al-ʿAbidīn*, Kiai Ihsan harus mengutip beberapa sumber dari para ulama yang dipandang otoritatif dalam bidangnya. Bahkan, kutipan-kutipan yang dipakai itu melampaui batas-batas tasawuf sunnī yang sejak awal menjadi *main-stream* pemikiran Kiai Ihsan. Di samping itu, kutipan atas ayat-ayat al-Qurʾān, hadith Nabi, dan pandangan beberapa shahabat serta tabiʿin juga mewarnai ulasan Kiai Ihsan tentang tasawuf dalam kitabnya *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 dalam beberapa

halaman,¹⁰² setidaknya ketika Kiai Ihsan ingin menjelaskan teks dan mempertegas tafsirannya atas kitab *Minhāj al-‘Abidīn*. Langkah ini dilakukan sebagai respon atas lokalitas 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 kelahiran Nabi setiap tanggal 12 Rābi’ al-Awal dalam kalender Islam yang telah menjadi tradisi turun-temurun setiap tahunnya bagi Muslim di Indonesia, sekalipun beberapa pihak khususnya kalangan salafi-wahhabi mencibirnya bahkan mengangkapnya sebagai praktik shirik.

Dengan keragaman perspektif tersebut, menurut penulis, cukup menggambarkan posisi Kiai Ihsan yang menguasai beberapa disiplin keilmuan Islam, sekalipun ia lebih dikenal sebagai pelaku tasawuf (sūfī). Oleh karenanya, cukup beralasan bila kemudian jumlah halaman dari karya-karya Kiai Ihsan melebihi kitab rujukan aslinya sebagaimana ia

¹⁰² Dalam fiqih, misalnya, Kiai Ihsan merujuk beberapa pandangan Imam Al-Shāfi‘ī, Imam Mālik, Abū Ḥanīfah, Imam Nawāwī, dan lain-lain. Dalam tauhid, Kiai Ihsan merujuk pada Abū Ḥasan al-Ash‘arī, Imam Haramain, dan lain-lain. Sementara dalam ilmu tata kebahasaan, Kiai Ihsan seringkali merujuk pada pandangan Ibn Mālik, penulis Naẓam Al-Fiyah yang terdiri dari 1000 bait lebih tentang kaedah-kaedah bahasa Arab (nahwu dan sarf).

¹⁰³ Menurut Kiai Ihsan, dengan mengutip Abū Shāmah 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. Pasalnya cara ini adalah simbol dari cinta dan pengagungan Nabi, sekaligus langkah syukur kepada Allah atas usaha-Nya mengutus nabi Muhammad sebagai utusan yang senantiasa menebarkan kerahmatan pada semua. Lihat lengkapnya, Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 109.

torehkan melalui kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* dan *Manāhij al-Imdād*, yang terkesan bukan saja sebagai *sharāḥ* (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 sunnī, tapi juga dari ragam perspektif lintas madhab dan ideologi.

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 belajar 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 praksis lebih cenderung kepada tasawuf sunnī, khususnya tasawuf model Ghazalian. Tapi, ulasannya mengenai term-term tasawuf nampaknya melampaui batas-batas aliran tasawuf sunnī dengan mengutip beberapa pandangan ulama yang kecenderungannya masuk pada tasawuf falsafī, seperti 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 tarekat tertentu, tapi kenyataannya tidak berbuat apa-apa sebagaimana dilakukan para murshidnya, seperti prilaku 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 sunnī. Hal ini sebagai konsekwensi pendapatnya, bahwa sumber tasawuf adalah al-Qur’ān, hadīth Nabi, dan mereka yang memiliki keyakinan dan pengetahuan ‘irfani (*dhawī al-yaqīn wa ‘irfān*),¹⁰⁵ tidak terbatas pada para sufi sunnī.

Namun, dalam menyikapi beberapa pandangan para sufi falsafī yang sebagian dipandang bertentangan dengan *mainstream* ajaran Islam, maka posisi Kiai Ihsan memiliki kemiripan dengan pandangan para sufi sunnī, khususnya sunnī Ghazalian. Misalnya, Kiai Ihsan memandang

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

¹⁰⁵ Ibid., 2.

penting mengungkap kasus yang menimpa Abū Maṣṣūr al-Ḥallāj, salah satu tokoh sufi falsafi penganut konsep *ittiḥād* dan *ḥulūl*. 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-*nyeleneh*annya. Itulah sikap hati-hati yang dilakukan Kiai Ihsan, sekalipun tidak sepakat dengan konsep *ḥulūl* yang disebarkan oleh 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, sebagai hal ini juga berkembang di lingkungan masyarakat Jawa dengan sebutan *manunggaling kaulo gusti* yang dikenal sebagai gugusan pikiran Syaikh Siti Jenar.

Dari paparan tersebut, maka dipahami bahwa pemikiran tasawuf Kiai Ihsan sebagaimana dipahami dari karya-karyanya, bukan saja menafsirkan atas tasawuf sunnī-Ghazalian, tapi dalam konteks tertentu ia mampu menggunakan pendekatan tasawuf sebagai respon-solutif atas

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 dhat selain-Nya, sebab berdiri sendiri secara total. Passalnya, secara esensi dhat Tuhan tidak sama dengan dhat manusia. Jika dhat 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, yang salah satunya menyikapi fatwa Junaid atas kesesatannya. Ibid., 134.

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 I
Karakter dan Keunikan Tasawuf Kiai Ihsan

