

BAB V

KONTRIBUSI TASAWUF KIAI IHSAN JAMPES

Setelah membahas mengenai pemikiran tasawuf Kiai Ihsan, baik dari sisi ontologi pemikiran tasawufnya, maupun aspek-aspek yang mempengaruhi pemikirannya. Maka penulis, pada bahasan ini lebih menekankan pada bahasan tentang kontribusi Kiai Ihsan. Kontribusi ini berkaitan dengan aspek-aspek aksiologis, tepatnya mengenai kontribusi tasawuf Kiai Ihsan –termasuk kajian Islam lainnya-- dalam bingkai tradisi dan budaya pada zamannya sekaligus kondisi kekinian dalam bingkai keilmuan pesantren dan peneguhan Islam keindonesiaan. Oleh karenanya, bahasan ini diulas sebagaimana berikut:

A. Merawat Tradisi Tasawuf Sunnī

Hadirnya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* dalam konteks tradisi intelektual pesantren –sekali dalam bingkai pergumulan Islam keindonesiaan— adalah dalam rangka meneguhkan komitmen penulisnya, yakni Kiai Ihsan, pada kajian dan pengamalan tasawuf sunnī model imam al-Ghazālī. Bagaimanapun Kiai Ihsan adalah bagian dari komunitas pesantren, di mana perjalanan hidupnya larut bergumulan dengan tradisi intelektual pesantren yang menganut paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Aswaja) dengan segala karakteristik yang dimilikinya, seperti mengutamakan sikap moderat dan toleran dalam menyikapi perbedaan, sekalipun dalam konteks tertentu Kiai Ihsan juga bersikap tegas, kaitan pembelaannya terhadap al-Ghazālī dan beberapa tokoh tasawuf lainnya yang mendapat kritik dari kelompok Wahhabi dengan alasan bahwa tasawuf tidak saja

memperhatikan teks-teks keagamaan, tapi sekaligus menekankan substansi pesan agama di balik teks tersebut, yang dalam praktik tasawuf memastikan setiap pelakunya memiliki pengalaman masing-masing (*al-ḥubrat al-dhātīyyah*).

Kesimpulan di atas dapat dilihat dari semua kandungan karya-karya Kiai Ihsan, khususnya yang mengulas mengenai kajian tasawuf (*Sirāj al-Ṭālibīn* dan bab Akhir kitab *Manāḥij al-Imdād*, juz II). Pertama, kaitannya dengan karya monumentalnya (*Sirāj al-Ṭālibīn*) banyak pihak yang merespon positif dan terkagum-kagum, baik dari kalangan pesantren maupun luar pesantren. Dari kalangan pesantren, misalnya Hadhratusy Shaikh Kiai Hasyim ‘Asy’ari Jombang w. 1947), Kiai Mahrus Ali Lirboyo Kediri (w. 1985), dan lain-lain, pada titik tertentu berkomentar tentang kitab ini sebagaimana diabadikan komentarnya yang ditulis diakhir jilid 2 kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* dengan kesimpulan yang sama, yakni *Sirāj al-Ṭālibīn* adalah karya monumental dan menggambarkan kealiman penulisnya, Kiai Ihsan.

Bahkan secara khusus dalam rangka mengomentari kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, Kiai Hasyim melantunkan sya’ir sebagaimana berikut:

وَهَذَا كِتَابٌ لِلتَّصَوُّفِ زُنْدَةٌ * سَفَرٌ بِأَسْرَارِ الشَّرِيعَةِ مُقْعَمٌ
وَإِنِّي أَهْنَى كُلَّ مَنْ ظَفَرْتُ * يَدَاهُ فَهَذَا مُغْنَمُ الْمُتَفَهِّمِ

Ini adalah kitab tasawuf sebagai modal utama dalam perjalanan sebab memuat tentang rahasia-rahasia shari’ah

Sesungguhnya aku senang kepada semua orang yang aku pegang tangannya. Karenanya kitab ini adalah rampasan yang—harus—dipahami.

Komentar Kiai Hasyim menunjukkan pengakuannya atas kualitas kandungan kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*, khususnya dalam kajian tasawuf. Karenanya, ia

menganjurkan agar kitab ini layak dijadikan referensi sebagai upaya dalam rangka memahami rahasia-rahasia shari'ah Islam. Pengakuan Kiai Hasyim ini sekaligus menjadi potret paradigma komunitas pesantren, setidaknya melalui dirinya, untuk selalu bersikap moderat dalam menyikapi dialektika antara shari'ah dan tasawuf, apalagi dia adalah salah satu maha Guru Pesantren dan pendiri NU, sebuah organisasi Islam yang berpegang pada prinsip-prinsip ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Di samping itu, pengakuan atas kualitas isi kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* datang dari Raja Faruq Mesir yang berkuasa pada tahun 1936-1952. Respon Faruk diwujudkan dengan melalui utusannya datang ke pesantren Jampes dan mengajak penulisnya, yakni Kiai Ihsan, untuk mengajar di universitas al-Azhar Kairo Mesir. Sekalipun pada akhirnya, tawaran ini tidak mendorong Kiai Ihsan meninggalkan pesantren Jampes, bahkan ia tetap konsisten meneguhkan dirinya sebagai orang pesantren, sekaligus penikmat ragam kitab kuning yang dibacakannya di hadapan para santri pesantren Jampes, khususnya kitab yang mengulas tentang tasawuf.

Menariknya, sebagaimana juga disebutkan sekilas pada bab-bab sebelumnya, Kiai Ihsan mengulas pemikiran tasawuf al-Ghazālī –dan tasawuf sunnī dalam karya lainnya—tidak seperti yang dilakukan oleh intelektual Muslim Nusantara lainnya, seperti KH. Saleh Darat Semarang¹ atau Syaikh Abdus

¹ Hal ini dapat dilihat salah satunya adalah karya KH. Saleh Darat Semarang, yaitu *Munjiyat Metik Sangking Ihyā' Ulum al-Din al-Ghazali; Sebuah kitab yang merupakan petikan dari kitab Ihyā' 'Ulūm al-Dīn juz 3 dan 4*. Sebagai perbandingan baca tentang biografi Saleh Darat: Ali Mas'ud, *Dinamika Sufisme Jawa; Studi Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Semarang dalam Kitab Minhāj al-Atqiyā'* (Surabaya: Disertasi-Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel, 2011).

Shomad al-Palembangī² yang keduanya mengulas beberapa pemikiran tasawuf al-Ghazālī dengan menggunakan bahasa lokal. Pilihan menggunakan bahasa lokal cukup beralasan sebab kedua tokoh ini berhadapan langsung dengan masyarakat yang menggunakan bahasa lokal. Dengan begitu, supaya pembaca lebih mudah memahami kandungan kitab yang diulasnya.

Sementara itu, Kiai Ihsan lebih tertarik menggunakan bahasa Arab *fuṣḥā*, sekalipun karya-karya yang ditulisnya adalah dalam rangka mengulas pikiran-pikiran tasawuf Ghazalian dengan tetap menggunakan bahasa-bahasa yang mudah dipahami pembaca, misalnya dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*. Pilihan ini, menurut penulis, menempatkan karya Kiai Ihsan akhirnya dapat dibaca semua kalangan, bukan saja pembaca lokal tapi sekaligus juga pembaca di belahan negara Timur Tengah, termasuk di Barat bagi mereka yang mengulas dan mendalami pemikiran-pemikiran tasawuf Ghazalian.

Di samping itu, penggunaan bahasa *fuṣḥā* dalam karya *Sirāj al-Ṭālibīn* juga didukung oleh beragam kutipan yang kaya makna. Misalnya, dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* ditemukan bahwa Kiai Ihsan mengutip beberapa para pandangan para sufi dalam rangka menafsirkan pikiran-pikiran tasawuf al-Ghazālī, khususnya dalam kitab *Minhāj al-‘Abidīn*. Sebut saja di antaranya; al-Muḥāsibī, Abū Ṭālib al-Makkī, Abū Bakar al-Shādhilī, Abū Sulaiman Al-Dārānī, Abd al-

² Syaikh Abdus Shomad (1116H/1704M- 1203H/1789M) adalah putra Palembang, yang dikenal sebagai penulis dan pengajar di Haramayn (Makkah-Madinah). Salah satu karyanya yang mengulas tentang tasawuf Ghazalian dengan menggunakan bahasa lokal, tepatnya melayu, adalah *Sayr Sālikīn ilā ‘Ibadah Rabb Al-‘Alamīn*.

Karīm Hawāzin al-Qushairī, dan lain-lain.³ Dengan begitu, ulasan-ulasannya tentang tasawuf lebih mudah dipahami oleh para pembaca, termasuk dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* Kiai Ihsan juga mengutip beberapa sumber baik dari al-Qur’ān, hadīth Nabi Muhammad SAW. hingga ungkapan para sahabat dalam rangka agar tema yang dibahasnya secara normatif benar-benar ada landasannya dan pembacanya mendapat pengayaan informasi yang beragam.

Sekalipun begitu, kualitas ulasan Kiai Ihsan cukup memadai, bahkan tidak kalah dibandingkan dengan para penulis Timur Tengah sekalipun, termasuk dengan para ulama’ Nusantara yang alumni Timur Tengah. Dalam konteks ini, berpijak pada kasus yang dialami Kiai Ihsan, maka tesis Abdurrahman Mas’ud nampaknya mendapatkan momentumnya, di mana ia menegaskan kaitan pergumulan intelektual pesantren dengan agama dan tradisi masyarakatnya. Mas’ud dalam akhir tulisannya menggambarkan tentang peran ulama Nusantara dan pesantren sebagaimana berikut:

“Tradisional” bukanlah konservatif secara intelektual, seperti yang dibuktikan oleh tradisi kuat dunia Islam, serta ketekunan dan ketabahan dalam mencari ilmu, yakni santri yang haus akan ilmu pengetahuan. Fungsi ajaran Islam di tangan para ulama’ menunjukkan bahwa dinamisme intelektual dalam komunitas ini tetap terjaga esensinya, tidak tergoyahkan selama berabad-abad.⁴

Kutipan Mas’ud di atas sebenarnya berkaitan dengan peran para soko gurunya pesantren yang memiliki pengaruh besar dalam pembentukan komunitas

³ Kutipan atas beberapa pandangan para sufi, setidaknya menunjukkan Kiai Ihsan adalah seorang “kutu buku”. Misalnya, untuk memperkaya pemahaman tentang wara’ dan zuhud, Kiai Ihsan mengutip pandangan al-Dārānī: *al-wara’ awl al-zuhd wa bāṭinuhū al-niyyat wa al-Ikhlaṣ* (sikap wara’ adalah awal dari perilaku zuhud dan batinnya adalah niat serta ikhlas). Lihat, Iḥsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, 1997) 204.

⁴ Abdurrahman Mas’ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 239.

ulama Nusantara –termasuk manca Negara, khususnya Asia Selatan dan Tenggara, dan juga Shiria; yaitu Syaikh Nawāwī al-Bantānī (1813-1897 M.) dan Maḥfuz al-Tirmisī (w. 1338 H./1919 M.), sekaligus peran para tokoh perintis pesantren seperti Kiai Kholil ibn Abdul Latif Bangkalan (1819-1925 M), Kiai Raden Asnawi Kudus (1861-1959 M.) dan Kiai Hasyim Asy’ari (1871-1947 M.). Mereka semua adalah potret ulama tradisional yang dipandang konservatif oleh beberapa kalangan intelektual Muslim-modern dengan pandangan yang sedikit sinis.⁵

Tapi, secara intelektual keberadaan mereka cukup diakui melalui karya-karyanya yang menggunakan bahasa Arab serta pergerakannya yang masif dalam rangka pembumian Islam di Indonesia, setidaknya keterlibatan tiga tokoh yang disebutkan terakhir dikenal sebagai perintis pesantren, sekaligus salah satu perintis berdirinya Nahdlatul Ulama, sebuah organisasi Islam tradisional yang asas organisasinya menganut pada prinsip-prinsip ajaran Aswaja dengan mengejawantahkan nilai-nilainya melalui sikap moderat dan toleran dalam ranah kehidupan nyata.⁶

Memang posisi Kiai Ihsan tidak seperti seniornya, yakni para perintis pesantren dari Kiai Kholil, Kiai Asnawi hingga Kiai Hasyim, yang tercatat

⁵ Salah satu tokoh modernis yang meng-kritik pesantren dan orang-orang pesantren adalah Deliar Noer. Tentang ini baca: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, Cet. VIII, 1996) dan sebagai perbandingan M. Dawam Rahardjo, “Ulama dan Perubahan Sosial” *Intelektual Intelligensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), 169-125.

⁶ Sikap moderat dan toleran para ulama’ ini, melalui NU, mampu diwujudkan dengan turut meletakkan lokalitas sebagai bagian yang tidak terpisahkan dalam memahami ajaran Islam. Misalnya, menerima Pancasila bukan berdasarkan pada prinsip-prinsip nilai-nilai sekular, tapi karena nilai-nilai Pancasila telah ada dalam nilai-nilai substansi Islam, misalnya musyawarah, sikap adil, dan lain-lain.

sebagai ulama' Jāwī atau ulama Nusantara yang pernah *nimba* ilmu ke Timur Tengah. Tapi, repotasinya tidak bisa dipandang sebelah mata, apalagi melalui karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn* yang tembus dan diterbitkan pertama kali tahun 1936 pada percetakan Mustafā al-Bābi al-Halabī di Kairo Mesir atas suport penerbit al-Nabhaniyah Surabaya. Padahal untuk karya-karya tulis bisa tembus di percetakan luar negeri —apalagi bagi karya-karya intelektual Muslim terkini— bukan pekerjaan muda, kecuali mereka yang benar-benar secara intelektual mumpuni dan diakui, terkhusus kajian yang digelutinya sebagaimana karya-karya para ulama' Nusantara. Karenanya, Kiai Ihsan adalah potret lulusan murni pesantren tradisional, yang secara intelektual tidak tergolong konservatif, sehingga karya-karyanya mampu bersaing dan layak dibaca hingga kini baik di pesantren maupun dunia Islam pada umumnya.

Selanjutnya, persambungan geneologi intelektual Kiai Ihsan, setidaknya dapat dilihat proses *nyantri*-nya di pesantren Demangan Bangkalan di bawah kepemimpinan Kiai Khalil misalnya, memastikan kemudian pemikiran keislaman Kiai Ihsan adalah kelanjutan dari generasi seniornya; yakni dalam rangka menancapkan keislaman model *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Artinya, apa yang dilakukan oleh Kiai Ihsan melalui karyanya —sebagai seorang sufi pesantren— memberikan pemahaman akan perbedaan dirinya yang ganderung pada tasawuf sunnī, melalui tokoh panutannya Imam al-Ghazālī; sebuah pemahaman tasawuf yang selalu berada dalam bingkai harmoni antara shari'ah, tarekat dan hakekat.

Dalam konteks inilah, tidak salah bila kemudian --berdasarkan amatan Saifuddin Zuhri—pesantren Jampes yang diasuh Kiai Ihsan di eranya menjadi

tujuan para santri-santri dalam rangka nimba ilmu-ilmu keislaman dari berbagai daerah di Indonesia,⁷ seperti daerah Jatim dan Madura, Jawa Tengah, dan Jawa Barat. Bahkan, khusus daerah Jawa Tengah dan Jawa Barat sekalipun jaraknya cukup jauh para alumninya sampai hari ini senantiasa menjaga hubungan silaturahmi dengan pesantren Jampes sehingga selalu berusaha hadir pada setiap ada kegiatan haul wafatnya Kiai Ihsan setiap tanggal 25 Dhul Hijjah sesuai tanggal wafatnya; yakni 25 Dzul Hijjah 1371 H./ 16 September 1952 M.⁸

Jelasnya, posisi pesantren Jampes ketika masa kepemimpinan Kiai Ihsan, tegas Saifuddin Zuhri, cukup dikenal sebagaimana layaknya pesantren Tebuireng Jombang, pesantren Bendo Kediri, pesantren Lirboyo, pesantren Termas Pacitan, pesantren Jamsaren Solo, dan lain sebagainya.⁹ Dengan posisi pesantren Jampes berada di pinggir Jalan lintas Kediri-Surabaya, tepi sungai Berantas –sekaligus dengan kesohoran Kiai Ihsan Jampes sebagai *‘ālim ‘allāmah*—memungkinkan jumlah santrinya semakin bertambah dalam rangka *ngalap berkah*, sekaligus mengaji beberapa kitab-kitab kuning yang notabenenya adalah kitab-kitab yang juga diajarkan di beberapa pondok pesantren lainnya, yang secara ideologis berpihak pada gerak pembumian nilai-nilai Aswaja, misalnya *Fath al-Wahhāb*, *Fath al-Mu’īn*, *Bughiyah al-Mustarshidīn*, *Tafsīr Jalālain*, *Tafsīr Ṣāwī*, *Tafsīr*

⁷ Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2013), 131-132.

⁸ Menariknya, kedatangan para alumni ini dilakukan dengan berombongan sehingga bukan saja alumninya yang datang, tapi masyarakatnya pula. Bahkan, para santri dari alumni pesantren Jampes yang telah menjadi tokoh di daerahnya masing-masing. Hal ini sebagaimana menjadi amatan penulis dalam mengikuti peserta haul Kiai Ihsan Jampes, yang diadakan pada tanggal 10 Oktober 2013 M atau bertepatan dengan 25 Duhijjah 1435 H.

⁹ Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, 132.

*Baghāwī, Hadīth Bukhārī Muslim, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Al-Fiyah ibn Mālik, dan lain-lain.*¹⁰

Jadi, ada gerak ganda yang dilakukan Kiai Ihsan sebagai orang pesantren Tradisional dalam merawat nilai-nilai Aswaja, yakni gerak teoritis di satu pihak dan gerak praksis di pihak yang berbeda. Gerak teoritis dilakukan oleh Kiai Ihsan dengan menulis, setidaknya dapat dilihat dari karya-karyanya sebagaimana disebutkan pada bab terdahulu. Atau dengan mengulas beberapa kitab kuning yang diajarkan pada santri-santri di pesantren Jampes dengan beragam disiplin ilmu, misalnya tasawuf, fikih, teologi, dan lain-lain.

Sementara gerak praksis adalah kesungguhan Kiai Ihsan dalam mempraktikkan ajaran-ajaran Aswaja –khususnya tasawuf sunnī-- secara totalistik. Tidak salah bila kemudian ia dikenal oleh kalangan publik sebagai individu yang tidak suka dikenal atau mengenalkan diri, yang dalam dunia tasawuf dikenal laku *khumūl*. Ini dilakukan dalam rangka menjaga agar keikhlasannya dalam beramal benar-benar menjadi potret sebagai termaktub dari anjuran Islam, khususnya tentang *Iḥsān*.¹¹ Ruang praksis ini menggambarkan konsistensi sikap Kiai Ihsan, sekaligus dengan begitu Kiai Ihsan ingin memberikan pemahaman kepada publik bahwa teoritis tidak ada artinya apa-apa, tanpa adanya tindakan praksis.

¹⁰ Busrol Karim Abd. Mughni, *Syekh Ihsan Bin Dahlan Jampes Kediri (Pengarang Siraj al-Thalibin)* (Kediri: Pesantren Jampes, 2012), 36-38; Zuhri, *Berangkat dari..*, 132

¹¹ Konsep *Iḥsān* adalah perasaan yang selalu merasa melihat atau dimonitoring oleh Allah SWT. Karenanya, secara praktik perasaan ini mendidik sikap *murāqabah* dan *ikhhlās* kepada pelakunya. Baca, Iḥsān Jampēs, *Manāhij al-Imdād*, Juz I (Kediri: pesantren Jampes, Tth), 20-22.

Perpaduan teoritis dan praksis inilah yang memungkinkan posisi Kiai Ihsan dalam altar tradisi intelektual pesantren memiliki pengaruh yang cukup signifikan di zamannya sesuai dengan konteks sosial, budaya serta politik yang dihadapinya, yaitu sebuah peran serius dalam meneguhkan keislaman Aswaja yang menjadi mainstream keagamaan di Indonesia sejak penyebarannya dilakukan oleh juru dakwah awal Islam yang dikenal dengan nama “Wali Songo”, hingga selanjutnya diteruskan oleh segenap komunitas pesantren di seantaro Nusantara.

B. Dari Tasawuf ke Sikap Moderat

M.C. Ricklefs, salah satu Indonesianis dari Australia, menyebutkan bahwa Pesantren Jampes turut berkontribusi besar dalam mendelegasikan santri-santrinya untuk ikut serta menggelorakan semangat Jihad (*holy war*) melawan penjajah,¹² terlebih ketika semangat jihad itu digelorakan secara serentak oleh penggerak komunitas pesantren –dan NU-- Hadratush Shaikh Kiai Hasyim Asy’ari melalui fatwa resolusi jihad yang telah disepakati oleh semua elemen komunitas santri, yakni sebuah fatwa yang isinya sebagai penegasan akan kewajiban Muslim untuk mempertahankan NKRI dari segala bentuk penjajahan. Bukan hanya itu, pesantren Jampes –begitu juga beberapa pesantren di Kediri seperti pesantren Lirboyo dan Bendo—¹³ telah menampilkan wajahnya bukan

¹² M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, terj. FX. Dono Sunardo dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2012), 146. Penjelasan Ricklefs ini sebenarnya dinukil dari ulasan Saifuddin Zuhri, baca Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, 460.

¹³ Di luar Kediri, beberapa pesantren juga mengubah wajahnya menjadi markas militer adalah, pesantren Tebuireng, Tambak Beras, Denanyar, Peterongan (semuanya Jombang). Beberapa pondok di Jawa Tengah diantaranya; Pondok Jamsaren, Krapyak, Tegalrejo, dan lain-lain. baca Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, 459-460.

saja menjadi tempat penggodokan kader-kader ulama' beraliran Aswaja, tapi juga menjadi markas kemiliteran para laskar Hizbullah.¹⁴

Keterlibatan kaum santri dalam revolusi anti penjajahan melalui terbentuknya beragam laskar di berbagai daerah sebenarnya adalah bentuk dari solidaritas atas kecintaan mereka terhadap sebuah bangsa (*ḥub al-waṭan*). Dengan begitu, para pejuang yang berhadapan secara fisik dengan penjajah terasa semakin kuat dengan kehadiran para santri yang siap mati melawan penjajah sebagai bentuk semangat jihad. Tapi, bila dikaitkan dengan pesantren Jampes, khususnya era kepemimpinan Kiai Ihsan, keterlibatan para santri Jampes dalam kontak fisik dipandang menarik, apalagi Kiai Ihsan sebagai pengasuh lebih dikenal sebagai tokoh sufi pesantren, sekaligus penganut teologi Aswaja. Menariknya adalah kemampuan Kiai Ihsan melakukan internalisasi dan eksternalisasi nilai-nilai tasawuf itu sehingga tidak saja berorientasi pada kesalehan individual, yakni dalam rangka penggapaian kebenaran hakiki (*ma'rifat Allāh*). Tapi juga kesalehan sosial dengan menyikapi langsung kehidupan sosial di eranya, yang dalam hal ini menghadapi tekanan para penjajah yang *dālim* kepada masyarakat. Karena memang sejak awal, Kiai Ihsan menegaskan bahwa sebagai manifestasi dari kesungguhan orang beragama adalah keharusan menghadirkan sifat-sifat ketuhanan dalam praktik kemanusiaan, misalnya sifat kasih sayang-Nya diaplikasikan sebagai kerangka etik bagi manusia untuk selalu mengutamakan sikap mengasihi kepada sesama.¹⁵

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 5.

Dengan terlibat dalam berjihad, setidaknya Kiai Ihsan dan para santri memandang bahwa perlawanan ini, menurut penulis, dalam rangka membumikan kasih sayang kepada penjajah sebab apa yang dilakukan penjajah telah merusak sendi-sendi kemanusiaan. Dalam konteks ini, perkataan al-Dasūqī sebagaimana dikutip oleh ‘Abd al-Ḥafīḍ Farghālī mendapat momentumnya:

“bahwa maqam sufi tidak akan sempurna sehingga ia cinta kepada semua manusia, berbelas kasih kepada mereka serta senantiasa menutupi aurnya. Jika dia mengaku sufi, tapi berseberangan dengan hal itu, maka pengakuan itu dipandang dusta.”¹⁶

Dengan begitu, maka keterlibatan Kiai Ihsan adalah manifestasi dari kesufiannya dalam rangka meneguhkan tanggung-jawab sosial.

Oleh karenanya, ajaran tasawuf yang dipandang –sebagian kalangan— mendidik orang pasif atau statis dan menerima situasi dunia apa adanya sebagai konsekwensi dari praktik *qanā’ah* atau *zuhud*, misalnya, nampaknya kurang tepat, untuk tidak mengatakan salah. Bagaimanapun menggapai kebenaran hakiki adalah tujuan semua pelaku tasawuf. Tapi, bila hal ini tidak didukung dengan kesadaran pelakunya untuk berkontribusi dalam menebarkan kemaslahatan kepada sesama, maka usaha apapun yang dilakukan dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT. dipandang kurang bermakna. Pasalnya, menyitir beberapa keterangan Kiai Ihsan, dengan mengutip hadīth Nabi, bahwa nilai-nilai Islam mengajarkan bahwa perkataan baik, menolong yang lemah, dan menghindari hal-hal yang menyakitkan orang lain adalah bagian ibadah (baca: *ṣadaqah*).¹⁷ Dengan begitu, maka mengerjakan perbuatan itu sama pentingnya dengan mengerjakan

¹⁶ ‘Abd al-Ḥafīḍ Farghālī, *Al-Taṣawwuf wa al-Ḥayāh al-‘Aṣriyah* (Kairo: al-Maktabah al-‘Ashriyah, 1984), 30.

¹⁷ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz II, 23.

sholat, zakat, puasa dan haji. Dan jihad salah satu fungsinya adalah menolong orang yang tertindas, sekaligus menyadarkan penjajah agar tidak melakukan penindasan terus menerus kepada orang lain sebab penindasan adalah bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Secara khusus, yang perlu dipahami dalam kajian fiqih bab jihad, jihad adalah bentuk perlawanan fisik terhadap penjajah yang *dhālim*, yang dalam pemahaman sunnī melalui beberapa referensi kitab kuning sebagai *fardh al-kifāyah*, yakni jika dilakukan oleh satu orang maka yang lain dipandang cukup dan menggugurkan kewajiban atas dirinya. Hal ini, jika musuh tidak berada di tempat domisili terdekat. Tapi bila berada di tempat domisili, maka jihad menjadi *fardh al-‘ain*, yakni setiap individu berkewajiban berjihad melawan penjajah. Dalam konteks ini, Kiai Ihsan menyepakati pandangan tersebut, yang disinggung dalam bukunya *manāhij al-Imdād*, ketika menafsirkan hadits nabi *al-Jihād wājib ‘alaikum* (jihad adalah wajib bagi kamu).¹⁸ Karenanya, ketika fatwa “Resolusi Jihad” itu ditetapkan oleh Kiai Hasyim, maka dengan tanpa ragu Kiai Ihsan mendukungnya dengan mengirim beberapa santrinya bergabung dengan laskar Hisbullah dan menjadikan pesantren Jampes sebagai basis pelatihan militer.

Komitmennya terhadap praktik-praktik ber-tasawuf di satu sisi dan berfiqih di sisi yang berbeda menunjukkan sikap Kiai Ihsan berada pada kerangka cara berfikir moderat, yaitu selalu paradigma berpikir yang memandang persoalan tidak dalam bingkai ekstrem, baik ekstrem kanan maupun ekstrem kiri, yang

¹⁸ Ihsān Jampēs, *Manāhij al-Imdād*, 430.

dalam kerangka teologis menjadi potret ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Makanya, berjuang melawan penjajah adalah kewajiban individu secara fiqih, sekaligus secara tasawuf dalam rangka meneguhkan revolusi moral (*al-thaurat al-rūhiyyah*) agar bangsa ini tidak berada dalam “ketiak” penjajah yang *mudharatnya* diyakini lebih banyak daripada manfaatnya. Yakni, dengan tunduk kepada penjajah, maka kehidupan masyarakat akan terancam, termasuk tidak ada kebebasan untuk melakukan ibadah sesuai dengan keyakinannya.

Kaitannya dengan sikap moderat, Kiai Ihsan dalam menyikapi persoalan, dapat dilihat pula dalam berbagai term-term tasawuf yang ditafsirkan. Misalnya, dalam rangka memaknai konsep zuhud Kiai Ihsan selalu menekankan untuk tidak bertindak ekstrem dengan meninggalkan –bahkan mengharamkan– dunia sebagaimana disebutkan dalam bab terdahulu, begitu juga konsep tawakkal. Tapi, sekalipun misalnya ada sebagian orang yang tawakkalnya cukup kuat –seperti Ibrāhim al-Khawwās– sehingga berani mempertaruhkan jiwanya sebagai komitmen atas keyakinannya terhadap kekuasaan Allah SWT., maka tetap saja Kiai Ihsan –mengikuti pandangan al-Ghazālī– tidak melakukan penuduhan salah, alih-alih mengatakan Ibrāhim bodoh dan kafir sebagaimana dituduhkan oleh kelompok salafi seperti ibn al-Jauzī,¹⁹ Ibnu Taimiyah, ibn Qayyim, dan lain-lain.

Alasan yang dikembangkan oleh Kiai Ihsan adalah bahwa prinsip-prinsip intuitif (*dhauq*) dalam bertasawuf itu bersifat individual-subyektif sehingga kurang tepat men-generalisir dengan mengatakann perilaku tawakkal Ibrāhim

¹⁹ Ibn Jauzī bernama lengkap Abū al-Farj ‘Abd al-Rahmān ibn al-Jauzī, meninggal pada 13 Ramadhan 597 H. Tentang kritik ibn Jauzī dapat dilihat dalam bukunya; Ibn al-Jauzī, *Talbīs Iblīs* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011).

salah –apalagi sesat—dengan perspektif fiqih yang hitam putih. Karenanya, perlu kearifan pemuka agama agar tidak mudah menyalahkan orang lain, hanya karena berbeda pandangan secara ideologis dalam memahami teks-teks Islam.

Maka, menyitir perkataan Farghālī sebagai berikut:

“Tasawuf mendorong manusia bukan hanya mengerjakan sesuatu yang wajib bagi dirinya, tapi menjadikannya agar senantiasa larut dan berkontribusi dalam kehidupan secara umum dengan semangat dan kekuatan nyata”²⁰

Kutipan ini sekali lagi ingin menegaskan bahwa aktivitas tasawuf bukan untuk mencari keteduhan individual, tapi juga keteduhan sosial dengan keterlibatan pelaku tasawuf untuk berkontribusi dalam menyelesaikan problem-problem kemanusiaan. Berkomitmen pada dua bagian ini adalah bentuk dari usaha agar tidak mudah bersikap ekstrem, yang secara nyata sebagai bagian dari sikap moderat. Hanya dengan cara ini, cara pandang kesalehan individual selalu berbanding lurus dengan kesalehan sosial, khususnya berkaitan dengan menyikapi problematika kemanusiaan terkini.

Untuk itulah, dapat disimpulkan bahwa pada diri Kiai Ihsan terpancar semangat meneguhkan praktik-praktik tasawuf dalam kehidupan nyata. Langkah ini dilakukan dalam rangka penyadaran diri agar senantiasa dekat kepada hakekat sebenarnya (*al-qurb ilā al-haqīqah*). Di samping itu, Kiai Ihsan larut –atau serta ikut menyelesaikan—problematika sosial yang dihadapi masyarakatnya, setidaknya tergambarkan dengan keterlibatan Kiai Ihsan mendukung semangat jihad melawan penjajah serta konsistensinya dalam menjadikan pesantren Jampes

²⁰ Farghālī, *Al-Taṣawwuf wa al-Ḥayāh*, 51.

sebagai tempat perjuangan dan pelatihan militer. Dengan begitu, maka Kiai Ihsan adalah salah satu dari sufi yang mampu membumikan nilai-nilai etik tasawuf dalam bingkai kehidupan sosial dengan mengembangkan sikap moderat dalam menyikapi setiap perbedaan, sekalipun dirinya larut dalam praktik-praktik sufistik.

C. Kontribusi Kiai Ihsan; dari Pesantren untuk Islam Indonesia

Keterlibatan PBNU dalam melakukan *tabayyun* sekaligus gugatan, mewakili ahli waris, kaitannya dengan pembajakan karya *Sirāj al-Ṭālibīn* yang dilakukan oleh salah satu penerbit di Timur Tengah adalah suatu keniscayaan sikap.²¹ Pasalnya, karya ini adalah murni karya komunitas pesantren, sementara komunitas pesantren tidak bisa dipisahkannya dengan NU, sekaligus menggambarkan karakter Muslim Nusantara (Islam Indonesia). Sebagai sebuah warisan, kitab ini setidaknya merupakan potret kontribusi komunitas pesantren dalam rangka mengawal sekaligus membumikan keislaman model *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, khususnya dalam menafsirkan tasawuf al-Ghazālī, yang pada tahapan yang lebih luas kitab ini juga merupakan potret model pembumian Islam Indonesia.

Penulisnya, Kiai Ihsan yang dikenal sebagai salah satu tokoh sufi-sunni memiliki kecenderungan dalam menjadikan al-Ghazālī sebagai panutan dalam

²¹ Pembajakan ini baru diketahui sekitar tahun 2006 yang dilakukan oleh penerbit Dār al-Kutub al-Ilmiyah. Modus yang dilakukan dengan mengganti nama pengarangnya (Syaiikh Ihsan Kediri) dengan nama syekh Ahmad Zaini Dahlān Al-Hasani Al-Hasyimī (w. 1886), salah satu ulama sunni dan pengarang buku *Sharḥ al-Jurūmiyah*. Bukan itu saja, penerbit juga membuang *taqrīdhah* atau semacam pengantar dari pendiri NU KH. Hasyim Asy'ari, KH. Abdur Rahman ibn Abdul Karim Kediri, KH Muhammad Yunus Abdullah Kediri. Kasus ini telah selesai dan pihak penerbit telah melakukan langkah minta maaf kepada ahli waris dengan dimediasi oleh PBNU.

bingkai ajaran Islam, khususnya persoalan tasawuf. Sekalipun dalam karyanya yang lain juga mengulas mengenai problematika fiqih, Kiai Ihsan selalu mengembangkan paradigma toleran dan moderat sebagai implementasi dari pembumian ajaran Aswaja, misalnya dalam berfatwa tidak melihat persoalan hitam putih, tapi menghadirkan pandangan yang beragam dengan alasan yang beragam pula. Lantas Kiai Ihsan berusaha memilih pendapat yang lebih pantas dilakukan, tanpa harus memaksakan pendapatnya kepada orang lain. Dengan begitu, pembaca dapat leluasa memilih hukum sesuai dengan kapasitasnya dan dalam kondisi sosial-budaya yang mereka hadapi.

Bila ditilik dengan lebih luas, memang kontribusi itu tidak cukup hanya dilihat dalam karya *Sirāj al-Ṭālibīn* semata. Ada karya lain yang perlu diperhatikan, setidaknya sekaligus menjadi bahan bacaan, misalnya *Tashrīh al-‘Ibārāt* sharah (penjelas) dari kitab *Natījat al-Mīqāt* karangan KH. Ahmad Dahlan (Semarang), *Manāhij al-Imdād* penjelas dari kitab *Irshād al-‘Ibād* karangan Shaikh Zain al-Dīn ibn ‘Abd ‘Azīz ibn Zain al-Dīn al-Malibari, *Irshād al-Ikhwān li Bayān Shurb al-Qahwati wa al-Dukhān*, dan *Nūr al-Ihsān fi Tafṣīr al-Qur’ān*. Kitab yang disebutkan terakhir ini masih diperdebatkan, sekalipun penulis menemukan data berdasarkan nukilan dari keterangan Shaikh Yāsīn al-Padangī dalam kitabnya *al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*²² sebagaimana dijelaskan dalam bab yang terdahulu.

Dari berbagai karya ini nampaknya Kiai Ihsan memiliki talenta yang luar biasa sebab menguasai beberapa disiplin ilmu-ilmu keislaman. Secara khusus

²² Kaitannya dengan kitab ini (*al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*), penulis peroleh dan mendapat ijazah langsung dari Kiai Hannan Ma’sum Kediri.

dalam kajian tasawuf, misalnya, gambaran Kiai Ihsan cukup memadai dalam menafsirkan beberapa perkataan al-Ghazālī dari sebagai penafsir ulung hingga – menurut penulis-- memposisikan dirinya sebagai pembela tasawuf sunnī Ghazalian. Kondisi ini, karena memang Kiai Ihsan lahir dan besar dari tradisi kepesantrenan yang sejak awal memiliki komitmen dalam menjadikan al-Ghazālī sebagai salah satu tokoh panutan, khususnya dalam kajian dan praktik bertasawuf.

Maka, ketika hari-hari ini marak tradisi intelektual serta praktik keagamaan komunitas pesantren (muslim tradisional) mulai digugat oleh beberapa kelompok salafi²³ dan Wahhabi yang dipandang bid'ah, bahkan shirik dan kufur, maka Kiai Ihsan sejak awal telah memperhatikan betul tentang hal ini, setidaknya melalui karyanya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*. Dalam kitab ini, salah satu yang menjadi bahasan Kiai Ihsan adalah mengomentari hukum tradisi maulid Nabi Muhammad SAW., yang marak dilakukan oleh Muslim tradisional di Indonesia termasuk masyarakat pesantren. Bagi Kiai Ihsan, tradisi maulid adalah salah satu inovasi keagamaan yang baik (*bid'ah ḥasanah*).²⁴

Pasalnya, menurut Kiai Ihsan, dalam pelaksanaan tradisi maulid terdapat unsur-unsur kebajikan yang dilakukan oleh masyarakat; mulai bershadaqah, do'a bersama hingga memperbanyak membaca shalawat kepada Nabi.²⁵ Sungguh disayangkan, hanya karena alasan bahwa perayaan maulid tidak ada landasannya

²³ Salah satu tokoh salafi yang sering menjadi rujukan adalah Ibn Taimiyah. Ia cukup getol menolak praktik-praktik tasawuf seperti menghormati serta memperingati wafatnya (haul) para guru-guru tasawuf yang dipandang sampai pada derajat kewalian. Di antara referensi yang mengulas hal ini baca: 'Amir al-Najjār, *Al-Turuq al-Ṣūfiyyah Nash'atuhā Nuzumuhā Ruwwāduhā* (Kairo: Maktabah al-Anjalū al-Muṣriyyah, tth), 12-13.

²⁴ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 109.

²⁵ Ibid.

secara normatif hingga dianggap bid'ah. Padahal, kalau berpikir jernih –tidak berdasarkan emosi ideologis—bahwa shadaqah dan membaca shalawat adalah anjuran Islam yang banyak ditemukan dalilnya, baik dari al-Qur'ān maupun hadith. Bahkan, dalam konteks tertentu, peringatan maulid nabi secara sosial menumbuhkan rasa kebersamaan antar umat Islam, ketika individualisme masyarakat modern ini sulit terbendungkan hingga melahirkan sikap kurang peduli kepada keprihatinan sesama.

Di samping itu, Kiai Ihsan dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* cukup keras mengomentari beberapa kalangan salafī yang mengkritik, bahkan bersikap ekstrem terhadap perilaku para sufi, khususnya al-Ghazālī. Karenanya, sebuah keniscayaan bila kemudian Kiai Ihsan sebagai orang pesantren berkewajiban menjelaskan secara detail bahwa melihat praktik-praktik tasawuf tidak cukup hanya dilihat dari perspektif formalitas-rasional semata sebagaimana berkembang dalam tradisi fiqh, tapi perlu perspektif intuitif berdasarkan pengalaman pelakunya.²⁶ Sebab, perspektif fiqh cenderung melihat persoalan hitam-putih, padahal agama bukan saja fiqh, tapi kombinasi dari *Imān* (akidah), *Islām* (shari'ah/fiqh), dan *Iḥsān* (tasawuf).

Karenanya, sikap ini dilakukan sebab kehadiran karya-karya Kiai Ihsan, khususnya *Sirāj al-Ṭālibīn* yang pertama kali diterbitkan tahun 1932, tidak jauh bersamaan dengan berdirinya Nahdlatul Ulama (1926), dimana kontestasi ideologi antar umat Islam tidak bisa dihindarkan, terlebih bila dilihat pasca dikuasainya Arab Saudi oleh dinasti ibn Sa'ud yang menjadikan aliran Wahhabi

²⁶ Ibid., 34.

sebagai ideologi negara.²⁷ Sejak itulah, ritual-ritual keagamaan Muslim tradisional terancam, bahkan selalu mendapat tuduhan bid'ah, shirik hingga kafir dan layak diperangi sekalipun sama-sama Muslim.

Konsentrasi kiai Ihsan dalam tasawuf dan fiqh, sekaligus dalam keilmuan yang lainnya, diyakini mampu memancarkan citra keislaman yang bernuansa *bāṭin* (esoterik) di satu sisi dan *ẓāhir* (eksoterik) di sisi yang berbeda. Perpaduan ini yang kemudian pemikirannya secara geneologis bersambung dengan praktik keagamaan yang dianut mayoritas pesantren di Indonesia, sehingga karya-karyanya sampai hari ini menjadi bahan referensi penting bagi komunitas pesantren dan Muslim pada umumnya, lebih-lebih kitab maha karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn*.

Namun, ketokohan Kiai Ihsan dalam dunia pesantren lebih dikenal sebagai seorang sufi, tepatnya sufi sunnī, sekalipun secara praksis dirinya tidak mengikuti keorganisasian tarekat tertentu –dan tidak melarangnya-- sebagaimana juga dilakukan seniornya Kiai Hasyim 'Asy'ari atau Kiai Kholil Bangkalan senior sekaligus gurunya. Maka menjadi sufi tidaklah terjebak pada simbolitas tarekat tertentu atau pada kajian keilmuan tasawuf semata, tapi adanya keharusan para sufi itu konsistensi dalam praktik-praktik tasawuf hingga mampu berperilaku meneladani nilai-nilai ketuhanan (*takhallaq bi akhlāq Allāh*).²⁸

²⁷ Sejak itulah, dampak penguasa Wahhabi Arab Saudi berpengaruh besar bagi eksistensi ulama' Nusantara yang mengembangkan keilmuan Islam di Timur Tengah dengan ideologi sunninya. Pasalnya, penguasa ini akhirnya melarang berbagai macam aliran keagamaan –termasuk aliran sunnī yang dianut para ulama' Nusantara, baca Achmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH. M. Hasyim Asy'ari Tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Surabaya: Khalista, 2010), 131-138.

²⁸ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Munqidh min al-Ḍalāl li Hujjat al-Islām al-Ghazālī Ma'a Abḥāsth fi al-Taṣawwuf wa Dirāsāt 'an al-Imām al-Ghazālī* (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, tth), 168.

Dari bahasan tersebut, secara sosiologis tepatnya sosiologi pengetahuan, bahwa kontribusi Kiai Ihsan sekali lagi lebih pada upaya meneguhkan kembali basis intelektual pesantren sebagaimana ia tumbuh dan berkembang dalam dunia pesantren. Darinya, Kiai Ihsan mampu merespon problematika kemasyarakatan sesuai dengan semangatnya membumikan ajaran Islam Aswaja yang juga dianut oleh mayoritas pesantren di Indonesia. Ini misalnya, dalam kasus hukum merokok dan minum kopi, kiai Ihsan dalam kitabnya *Irshād al-Ikhwān li Bayān Shurb al-Qahwati wa al-Dukhān*, terkesan tidak menggurui dengan menghadirkan beberapa pandangan hukum merokok dan minum kopi, secara khusus. Kemudian lantas pembaca disuruh memilih beberapa pandangan tersebut sesuai dengan keyakinan masing-masing, sekaligus sesuai dengan sosial-budaya yang dihadapi. Keragaman perspektif ini, menurut penulis, penting apalagi Kiai Ihsan hidup dalam kultur masyarakatnya yang beragam dan banyaknya petani tembakau dan pabrik rokok. Dengan cara ini dirasakan fatwa akan lebih menyejukkan bagi masyarakat sebab mereka tidak disuguhkan pada satu pendapat, yang tidak terkesan cenderung memaksakan.

Jadi, kontribusi kiai Ihsan tidak saja dalam rangka melestarikan tradisi intelektual itu menyebar, melalui kesanggupannya menulis dan mengulas kitab kuning di pesantren Jampes. Tapi, sekaligus meneguhkan progresifitasnya bahwa intelektual pesantren harus mampu memberikan solusi kreatif atas problematika yang dihadapi umat dengan cara-cara yang menyejukkan, tanpa memaksakan sebagaimana juga sebelumnya dilakukan oleh komunitas awal pesantren sebagai

kelanjutan dari teladan Wali Songo, si para pendakwah Islam awal di bumi Nusantara atau Indonesia.

Dengan begitu, maka semangat *amar ma'ruf nahy 'an al-munkar* – sekalipun benar-benar perintah agama—harus dilakukan berdasarkan pendekatan nurani bukan emosional atau dengan bahasa dialog yang baik, tanpa memaksakan (*wa jādilhum bi allatī hiya aḥsana*). Untuk itu, semangat *amar ma'ruf nahy 'an al-munkar* harus dibaringi pada komitmen dalam rangka, mengutip pendapat Kiai Ihsan, melahirkan para Muslim kaffah, yakni muslim yang mampu menyatukan spirit nilai-nilai ketuhanan sebagai kerangka etik dalam ranah kehidupan kemanusiaan, misalnya membumikan sifat kasih sayang-Nya. Uraian kiai Ihsan ini setidaknya dapat ditemukan dalam kitabnya *Sirāj al-Ṭālibīn* sebagaimana berikut:

فَيَنْبَغِي لِكُلِّ شَخْصٍ أَنْ يَرْحَمَ أَخَاهُ لِلْمُؤَافَقَةِ لَهُ عَزَّ وَجَلَّ. قَالَ كَعْبُ الْأَحْبَارِ: مَكْتُوبٌ فِي الْإِنْجِيلِ كَمَا تُرْحَمُ كَذَلِكَ تُرْحَمُ. فَكَيْفَ تَرْجُو أَنْ يَرْحَمَكَ اللَّهُ وَأَنْتَ لَا تَرْحَمُ عِبَادَ اللَّهِ.^{٢٩}

Seyogyanya bagi setiap orang agar mengasihi saudaranya untuk menyamai-Nya (sifat-sifatNya, penulis). Ka'ab al-Aḥbār berkata: dalam kitab Injil tertulis "Sebagaimana anda dikasihani, maka niscaya anda mengasihani. Bagaimana mungkin anda mengharapkan kasih sayang dari Allah, sementara anda tidak menebarkan kasih sayang kepada hamba-hamba-Nya.

Itulah di antara kontribusi kiai Ihsan dilihat dari perspektif pesantren. Kontribusi ini setidaknya menjadikan salah satu gambaran tentang keberagaman komunitas pesantren, yakni bahwa praktik-praktik keagamaan –lebih-lebih yang berkaitan

²⁹ Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 5.

dengan tasawuf—tidak saja mendorong melakukan menuai kebaikan individual, tapi sekaligus kebaikan sosial. Mereka yang baik secara kaffa, tidak lain adalah mereka yang mampu menyatu dengan “Tuhan” dalam ranah kehidupan sosial (*takhallaq bi akhlaq Allah*).

Dengan perspektif yang lebih luas, hadirnya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* karya Kiai Ihsan, harus diakui sebagai bagian dari perspektif Islam Indonesia, apalagi karya ini telah dibaca oleh kalangan luas baik lokal, nasional hingga internasional. Dengan begitu, Kiai Ihsan adalah salah satu model bagaimana Islam Indonesia itu dipahami atau Islam di pahami dari perspektif lokalitas Indonesia, sehingga melahirkan paradigma moderat dan toleran dalam bingkai meneguhkan semangat ketuhanan di satu sisi dan peneguhan nilai-nilai kebajikan kepada sesama di sisi yang berbeda.

D. Majelis Ihsaniyah; Kontinuitas Tasawuf Kiai Ihsan

Warisan yang baik bukanlah kekayaan, tapi amal kebajikan. Ungkapan inilah yang tepat dalam melihat peran yang dilakukan oleh Kiai Ihsan bagi komunitas pesantren, dan umum bagi umat Islam Indonesia. Melalui karya-karyanya, buah pikiran Kiai Ihsan dibaca dan selanjutnya diamalkan dalam konteks kehidupan nyata. Ajaran-ajarannya tentang tasawuf tergambar secara apik, khususnya dalam menafsirkan tentang term-term tasawuf sunnī Ghazalian. Dari sini, nampak bahwa warisan pokok Kiai Ihsan adalah kemampuannya membumikan tasawuf sunnī Ghazalian dalam lingkup komunitas Muslim

tradisional, alih-alih komunitas pesantren dan Islam Indonesia, yakni tasawuf yang senantiasa berkelindang dalam bingkai shari'at, tarekat dan hakekat.

Oleh karena itu, menjaga kontinuitas warisan Kiai Ihsan menjadi titik singgung yang urgen dengan tradisi intelektual pesantren. Pasalnya, dengan begitu kesinambungan nalar keagamaan pesantren –khususnya dalam bertasawuf—akan senantiasa terjaga dari satu generasi ke generasi yang lain. Kiai Ihsan adalah potret produk intelektual pesantren dengan karakteristik keagamaannya yang mengedepankan sikap moderat serta toleran dalam merespon berbagai macam persoalan keumatan. Dengan menjaga warisannya berarti generasi setelahnya turut berkomitmen pada nalar moderat dan toleran sebagai bagian yang tidak terpisahkan dalam merajut kerukunan antar umat.

Sebagai wujud upaya ini adalah lahirnya majlis dhikir yang dinisbatkan kepada Kiai Ihsan, di samping beberapa pesantren dan pesantren Jampes sendiri mengkaji beberapa karya-karya Kiai Ihsan, khususnya kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*. Kelak majlis itu dikenal dengan sebutan “Majlis Dzikir Istighasah Ihsaniyyah” yang pertama kali didirikan di kota Banyuwangi oleh Gus Abdul Latief Muhammad, salah satu cucu Kiai Ihsan tahun 1998. Jejang setahun kemudian tepatnya tanggal 9 September 1999 didirikan di kota Kediri.³⁰ Penisbatan majlis ini kepada Kiai Ihsan (baca: Ihsaniyyah) tidak datang tiba-tiba, tapi memiliki

³⁰ Seiring dengan perkembangan waktu, kelahiran Majlis Istighasah Ihsaniyyah ini memantik lahirnya majlis istighasah YASMIDA Al-Ihsan. Majlis ini dinisbatkan pada sesepuh pondok pesantren Jampes, yakni YA = KH. Yahuda (tokoh ulama' karismatik da'wah pacitan) M = KH. Mesir Trenggalek, I = Nyai Isti'anah jampes kediri, S = K. Sholeh (ujang sholeh), D = KH. Moch Dahlan (abah Shaikh Ihsan Jampes pengarang kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*), A = Shaikh Ihsan Jampes Kediri. Majlis ini, bukan saja forum istighasah, tapi sebagai majlis ini perekat para alumni pesantren al-Ihsan Jampes Kediri hingga kini. Baca lengkap *Rituals of Islamic Spirituality: a Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Australia: ANU Press, 2010),

alasan dan keyakinan sebab penamaan apapun selalu berkaitan dengan harapan yang diinginkan dari pencetusnya.

Arif Zamhari dalam penelitiannya menyebutkan,³¹ kaitan alasan Gus Latief menamakan majlis istighasah yang digagasnya dinisbat pada Kiai Ihsan, sebagai berikut:

“Gus Abdul Latief memilih *Ihsaniyah* sebagai nama diambil dari nama kiai Ihsan, kakeknya (kiai Ihsan ibn Dahlan). Alasannya, tegas Gus Latief karena Kiai Ihsan bukan saja ulama’ yang cukup terkenal, tapi sekaligus salah satu orang suci (*walīy Allāh*) yang layak dijadikan mediasi atau semacam tawassul dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, khususnya bagi kalangan awam, termasuk dirinya tegas Gus Latief.

Kutipan ini bila dikaitkan dalam tradisi tarekat nampaknya forum istighasah Ihsaniyah memiliki kemiripan dengan beberapa tarekat dalam tradisi tasawuf. Sebut saja, misalnya, dalam tarekat *Qadariyah wa Naqsabandiyah* yang dinisbatkan kepada Syaikh Abd al-Qādir al-Jailānī dan Baha’ al-Dīn al-Naqsabandī. Tentang tradisi wasilah, dalam tarekat ini cukup berkembang para anggotanya menggunakan *manāqib* Shaikh Abd Al-Qādir, yang diyakini sebagai sarana/wasilah agar Allah SWT. mengabulkan segala hajatnya baik urusan dunia maupun akhirat.³² Jadi, penamaan itu berkaitan dengan menjadikan Kiai Ihsan sebagai media mendekatkan diri kepada Allah SWT. sebab dirinya diyakini sebagai bagian dari kekasih-Nya (*walīy Allāh*).

Bagi Gus Latif, Majlis Istighasah Ihsaniyah ini tidak sekedar menjadikannya sebagai forum membaca dhikir secara kolektif, tapi sekaligus

³¹ Hasil penelitian ini selengkapnya dapat dibaca, khusus bahasan ini, Ibid., 173.

³² Dalam konteks tertentu, tarekat ini juga membaca *manāqib* secara kolektif bersama gurunya atau yang dikenal dengan sebutan murshid dengan jumlah yang cukup besar; dari ratusan orang hingga ribuan.

menjadi semacam media konsultasi dan penyembuhan kepada masyarakat. Misalnya, penyembuhan bagi mereka yang kecanduan narkoba, mencuri, judi dan lain-lain, melalui metode yang disebut dengan penyembuhan model tasawuf (*sufi healing*). Artinya, ada strategi dakwah kultural yang dilakukan Gus Latif melalui upaya mendekati orang-orang yang melakukan maksiat kepada Allah SWT. melalui pendekatan langsung dan terlibat dalam problem kehidupan mereka melalui lantunan dhikir-dhikir tertentu yang bisa menenangkan mereka. Bukan sekedar bicara dengan mengutip teks-teks al-Qur'ān dan hadīth, tanpa melihat langsung kondisi sebenarnya yang mereka alami dalam kehidupan sehari-hari.

Pola yang dilakukan oleh Gus Latif bila ditelusuri hampir mirip dengan cara yang dilakukan oleh Kiai Hamim Jazuli atau yang dikenal dengan sebutan Gus Mik Pesantren Ploso Kediri, salah satu pendiri majlis *Dikr al-Ghāfilīn*.³³ Tidak salah, bila kemudian Gus Latif mampu berdekatan dengan beberapa kesenian lokal sebagai sarana agar mampu masuk dalam kultur kebudayaan masyarakat yang dihadapinya, termasuk terlibat dalam praktik-praktik tradisi populer yang dilakukan masyarakatnya, seperti jaranan, reog, leong-leong, ruwatan dan lain-lain.³⁴ Zamhari menyebutkan, langkah Gus Latif ini yang kemudian mendapat kritikan banyak ulama, meskipun ia beralasan bahwa apa yang dilakukannya adalah bagian dari strategi berdakwah. Perdebatan ini lumrah

³³ Salah satu tokoh yang juga turut membidani berdirinya majlis ini adalah KH. Achmad Siddiq Jember. Tentang sekilas mengenai Kiai Achmad Siddiq dan majlis *Dikr al-Ghāfilīn* baca: Syamsun Ni'am. *The Wisdom of KH. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2009).

³⁴ Bukan hanya itu, dalam aktivitas majlis istighasah Ihsaniyah cukup sering juga dihadiri oleh umat Kristen, sebagai anggotanya, sekalipun Gus Latif tidak memaksakannya masuk Islam. Bahkan, tetap menganjurkan agar mereka berdo'a sesuai dengan keyakinannya masing-masing.

karena memang yang melakukan kritik biasa cenderung melakukan pendekatan serba formal, setidaknya fiqih-sentris.

Dari model dakwah seperti ini diyakini komunitas santri dan abangan dapat dengan mudah hidup secara harmoni, tanpa terasa dipaksakan. Pola ini sekaligus memantik polemik tentang terminologi masyarakat Jawa yang digambarkan Clifford Geertz dalam kategori abangan, santri dan priyai dalam buku *Religion of Java* (1976).³⁵ Bahwa apapun yang didefinisikan Geertz tentang masyarakat Jawa tidak sepenuhnya benar, sekalipun dalam konteks tertentu penelitian keagamaan dan budaya dengan perspektif teori antropologi yang dilakukan Geertz cukup berjasa dalam melahirkan peneliti-peneliti selanjutnya yang konsen dalam bidang yang sama, sekalipun dengan kesimpulan berbeda.

Gus Latif, sebagaimana diungkapkan Zamhari, juga beralasan, bahwa apa yang dilakukannya dengan larut dalam tradisi populer masyarakat adalah bagian dari upaya meneladani apa yang dilakukan Kiai Ihsan. Dalam cerita diyakini, Kiai Ihsan ketika menghatamkan kitab *Ihya' Ulūm al-Dīn* bersama santri-santrinya, ia selalu mengundang pagelaran wayang sebagai sarana menghibur publik, sekalipun pernah diingatkan Kiai Hasyim Asy'ari, pendiri NU dan pengasuh pesantren Tebuireng Jombang. Sebagai orang yang dikenal kesufiannya, Kiai Ihsan hanya membuka mulut ketika ditegur Kiai Hasyim, tanpa dibayangkan ternyata yang dilihat Kiai Hasyim dalam mulut Kiai Ihsan adalah

³⁵ Untuk membaca secara mendalam tesis yang dikembangkan baca Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 1981). Di antara tokoh yang menolak kategorisasi Geertz atas masyarakat Jawa adalah Harsja W. Bactiar, ahli sejarah sosial Indonesia.

lautan dengan warna air biru, yang menggambarkan kedalaman tasawuf Kiai Ihsan. Di luar itu, nampaknya juga mirip dengan apa yang dilakukan Sunan Kalijaga yang menggunakan gamelan sekaten dalam setiap perayaan Maulid Nabi Muhammad SAW.³⁶ Oleh karenanya, majelis Istighasah Ihsaniyah setidaknya tidak bisa dipisahkan dari pemahaman keagamaan yang dikembangkan oleh Kiai Ihsan dengan mengedepankan nuansa harmoni dengan masyarakat, di samping berusaha menyusupkan nilai-nilai keislaman secara pelan-pelan. Pada akhirnya, sikap harmoni ini sebenarnya bagian dari model pesantren dalam memaknai perintah *amar ma'ruf nahi 'an al-munkar*.³⁷

Jadi, makna yang terpenting dari hal ini adalah kombinasi nilai-nilai tasawuf yang kuat dengan shari'ah akan menciptakan lahirnya sikap akomodasi terhadap budaya setempat. Karena memang, salah satu entri terpenting dari pemikiran tasawuf Kiai Ihsan sekali lagi adalah keharusan menebarkan cinta kepada sesama sebagai bukti keyakinan bahwa rahmat Allah SWT. lebih luas dari amarah-Nya (*inna rahmat Allāh wāsi'un 'an ghaḍabihi*).

³⁶ Ibid. 197-198.

³⁷ Pasaunya, dalam tradisi intelektual pesantren melalui kitab kuningnya, banyak ditemukan model-model penggunaan pendapat ulama' yang tidak tunggal melainkan beragam sehingga pembaca diberi keleluasan untuk memilih sesuai dengan tingkat manfaatnya. Karenanya, dengan itu tercipta kedekatan komunitas pesantren dengan budaya lokal sebagai kelanjutan dalam rangka membumikan Islam yang senantiasa harmoni dengan lokalitas budayanya. Baca, Abdul Mun'im, "Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara" dalam *Islam Nusantara*. Jurnal Tashwirul Afkar. Edisi No. 26 tahun 2008 (Jakarta: PP Lakpesdam NU, 2008), 2-8; Wasid, *Sang Kiai: Potret Lokal Kesalehan Multi Kultural* (Yogyakarta: Impulse, 2011), 64-79.