

BAB IV

ASPEK-ASPEK EKSTERNAL PEMIKIRAN TASAWUF

KIAI IHSAN JAMPES

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

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

A. Aspek Epistemologis

1. Dari Nalar al-Ghazālī: Sebuah Persinggungan

Posisi Imam al-Ghazālī dalam kultur intelektual pesantren cukup istimewa, terlebih bagi Kiai Ihsan yang hidup dalam lingkungan pesantren.

Bahkan, menurut penulis, pesantren menjadi benteng terakhir di mana nalar tasawuf ghazalian itu berkembang dan menyebar kepada kalangan Muslim, khususnya di Indonesia. Sebagaimana diketahui beberapa karya al-Ghazālī telah disuguhkan kepada para santri sebagai salah satu bacaan khas—dan khusus-- di lingkungan pesantren, meskipun karya-karya pemikirannya secara umum jarang dikaji secara mendalam.

Pilihan secara selektif terhadap karya-karya al-Ghazālī dalam kajian tasawuf —sekaligus karya-karya yang memiliki kecenderungan sama—menyebabkan kajian atas pemikiran al-Ghazālī tidak terbaca secara utuh. Sebut saja di antaranya, kitab al-Ghazālī *Al-Munqīdh min al-Ḍalāl* dan *Al-Muṣtaṣfā*, tidak menjadi bacaan wajib bagi kalangan santri, bahkan kitab *magnum opus*nya *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* yang lebih sering dibaca, apalagi bagi para santri senior. Padahal, bila diamati kitab *Al-Munqīdh min al-Ḍalāl* adalah kitab yang menggambarkan perjalanan dan pergumulan intelektual al-Ghazālī di zamannya hingga pada akhirnya ia lebih memilih jalan sufistik sebagai standar bagi kebenaran hakiki dalam ranah kehidupan.¹

Makna penting dari kitab ini, menurut penulis, adalah pengetahuan tentang jalan akhir sufistik yang dipilih al-Ghazālī tidak datang tiba-tiba, melainkan melalui proses pergumulan panjang dengan pemikiran kalam, filsafat hingga fiqih, yang dipandang menurut al-Ghazālī tidak memberikan ketenangan apa-apa, kecuali proses kontestasi intelektual sesuai dengan bidangnya. Artinya, ada pengalaman pribadi yang mengharuskan al-Ghazālī

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

lebih memilih dunia tasawuf, tepatnya tasawuf *sunni-akhlāqī*, dibandingkan kajian-kajian lain sehingga hal ini mestinya juga dikaji secara serius di lingkungan pesantren.

Namun, secara praktis kecenderungan pesantren dalam memilih karya al-Ghazālī dan karya-karya lainnya yang memiliki prinsip sama, cukup tepat sebab yang dikedepankan di lingkungan pesantren kala itu adalah prinsip-prinsip praktik keagamaan, bukan teoritisnya. Pesantren menyadari betul yang dihadapi adalah masyarakat lokal dengan karakter dan keunikannya. Maka dalam rangka mencapai tujuan itu tidak sedikit karya-karya al-Ghazālī diulas kembali dengan menggunakan bahasa setempat atau bahasa Arab dengan bahasa ulasan sederhana; sebagai langkah mempermudah pemahaman masyarakat atas karya al-Ghazālī, sekaligus dalam mempraktikkan ajaran-ajarannya, khususnya kaitan bagaimana seharusnya manusia dan menyikapi kehidupan materialistik dalam rangka mendambakan kebahagiaan hakiki (Allah SWT). Karenanya, tasawuf al-Ghazālī dipilih bukan saja karena berideologi *sunni*, tapi sekaligus ‘*amali* (praktis) bukan *nadhari* (teoritis). Cara pandang al-Ghazālī dalam menjaga harmoni antara shari’ah dan tasawuf menjadi modal tersendiri bagi kalangan pesantren untuk dijadikan basis nilai dalam menyikapi berbagai isu-isu lokal.

Internalisasi tasawuf al-Ghazālī telah berkelindang lama mengiringi perkembangan pesantren-pesantren di Indonesia, sekaligus membentuk karakter keislaman Indonesia. Melalui kajian kitab kuning, budaya pesantren nampaknya mengikuti irama madhhab Ghazalian, bahkan mayoritas

masyarakat Muslim Jawa, menurut Kiai Hasyim, waktu itu lebih banyak mengikuti madhhabnya, sekalipun dalam perkembangannya muncul bermacam-macam bentuk.² Kecenderungan pada madhhab al-Ghazālī dalam bertasawuf memungkinkan kalangan pesantren bergerak dalam dua jalan yang bersamaan sehingga tidak mudah terjebak pada penilaian yang serba formalistik sebagaimana menjadi karakter fiqih atau serba substantif -- mengabaikan formal- sebagaimana menjadi karakter tasawuf.

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

Di samping itu, kecenderungan kalangan pesantren mengikuti madhhab Shafi'iyah dalam berfiqih, nampaknya memiliki kemiripan dengan apa yang diikuti oleh imam Al-Ghazālī.³ Karenanya, pengajaran tasawuf al-Ghazālī yang disebarkan ke pesantren-pesantren sama masifnya dengan madhhab fiqih shafi'iyah daripada madhhab-madhhab lainnya, walaupun harus diakui madhhab shafi'iyah yang diikuti sebenarnya tidak langsung mengkaji pada karya-karya Imam Shafi'i, tapi lebih pada ulama' shafi'iyah

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

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

melalui karya-karyanya, seperti *I'ānat al-Tālibīn*, *Fath al-Qarīb*, *Fath al-Wahhāb*, *Iqnā'*, dan lain-lain. Ini berbeda dalam bertasawuf, kajian kitab kuning di lingkungan pesantren menggunakan karya-karya al-Ghazālī atau karya-karya atas sharahnya serta karya-karya lain yang seirama dengan pemikiran tasawuf sunnī, seperti Hikam karya monumentalnya imam ibn Aṭāillah al-Sakandari, *al-Minah al-Saniyyah* karya 'Abd al-Wahhab al-Sha'rānī, dan lain-lain.

Secara historis, kecenderungan tasawuf Ghazalian dapat dikaitkan dengan kedekatan pesantren dengan Wali Songo, baik secara nasab maupun secara genealogi intelektual. Wali Songo yang dipandang sukses menyebarkan Islam dengan strategi tasawuf, nampaknya juga memiliki kemiripan dengan tasawuf sunnī, khususnya tasawufnya al-Ghazālī. Studi yang dilakukan oleh Alwi Shihab⁴ tentang sejarah Islam Indonesia, menggambarkan tentang pandangan ini sehingga tujuan pokok Wali Songo adalah praktis mengajak masyarakat agar mengikuti norma-norma keagamaan secara fiqih, sekaligus memperhatikan betul olah hati agar senantiasa memiliki koneksi yang konsisten dengan Allah SWT, bukan pada yang lain.

Puncaknya, perseteruan Wali Songo dengan Syaikh Siti Jenar, misalnya, yang menyebarkan pemikiran *Manunggaling Kawulo Gusti*, dipandang telah jauh dari prinsip-prinsip *mainstream* Islam mayoritas, bahkan akan mengantarkan penganut Islam awam jauh dari nilai-nilai shari'at sehingga patut dianggap sesat. Dengan legitimasi penguasa demak dan

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

kesepakatan antar anggota Wali Songo, akhirnya Siti Jenar harus mengakhiri hidupnya secara tidak lazim. Perseteruan ini layak dijadikan potret bagaimana tasawuf sunnī –model al-Ghazālī—yang mengharmonikan dimensi tasawuf dengan shari’at telah berkembang jauh sebelum dunia pesantren berkembang pesat di seontaro Nusantara. Lambat tapi pasti, ajaran ini kemudian berkembang dengan pesat melalui praktik-praktik keagamaan lokal hingga dipertahankan oleh masyarakat setempat.

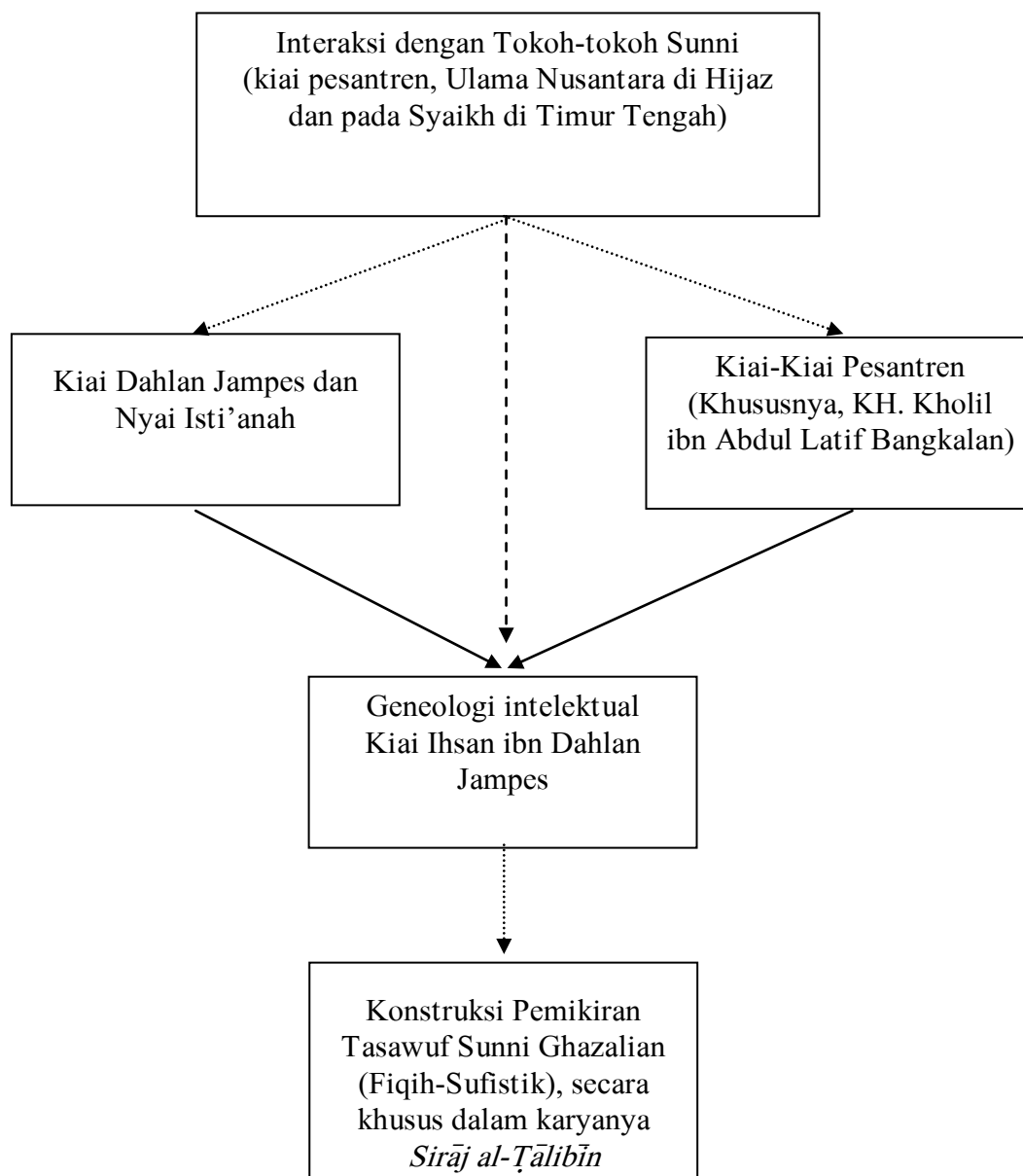
Maka, mendominasi nalar tasawuf al-Ghazālī dalam tradisi intelektual pesantren tidak lepas dari peran para tokoh awal pesantren, setidaknya para perintis pesantren yang menuntut ilmu ke beberapa shaikh di Timur Tengah, seperti KH. Saleh Darat Semarang, KH. Kholil Bangkalan, KH. Hasyim Asy’ari dan lain-lain. Dari mereka, basis intelektual tasawuf sunni-Ghazalian menyebar dengan baik dan masif melalui telaah atas karya-karyanya, lebih-lebih pesantren yang berada di wilayah Jawa dan Madura. Di antara kiai pesantren yang mengulas tentang pemikiran tasawuf al-Ghazālī dalam bahasa lokal adalah Kiai Saleh Darat (1820-1903).⁵ Nama kiai Saleh memang jarang dikenal, tapi ia memiliki jaringan dengan beberapa kiai-kiai terkemuka pesantren, bahkan Kiai Hasyim (1871-1947), pendiri dan pengasuh Pondok pesantren Tebuireng serta pendiri NU, dan Kiai Ahmad Dahlan (1868-1923) pendiri Muhammadiyah adalah di antara alumni yang pernah

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

mengaji dengan Kiai Saleh. Begitu juga, Kiai Ihsan ibn Dahlan Jampes Kediri yang pernah singgah dan belajar beberapa saat dengan Kiai Saleh. Situasi ini yang memungkinkan intelektual Kiai Ihsan mengalami persambungan secara geneologis dengan tokoh-tokoh senior pesantren di Jawa.

Oleh karenanya, persinggungan Kiai Ihsan dengan tradisi pesantren serta kecenderungannya dalam pemikiran tasawuf Ghazalian memungkinkan ia hadir sebagai benteng dalam menebarkan –sekaligus mengamalkan— pikiran-pikiran tasawuf, khususnya tasawuf sunnī. Dalam konteks ini pula geneologi pemikiran intelektual Kiai Ihsan berkembang, sekalipun pada akhirnya ia lebih memilih menggunakan bahasa Arab fuṣḥa dalam rangka mengulas pikiran-pikiran al-Ghazālī, agar tidak hanya dibaca secara lokal, tapi juga dibaca secara global sebagaimana sampai hari ini karyanya *Ṣiraj al-Ṭālibīn* dibaca di beberapa kampus dan forum ilmi'ah di Timur Tengah. Untuk lebih mudahnya, kaitan geneologis kiai Ihsan dengan pesantren dan pemikiran al-Ghazālī dapat dilihat pada tabel berikut ini:

Tabel II
Potret Geneologi Intelektual Ghazalian Kiai Ihsan



2. Nalar ‘*Irfānī*, dari *Zāhir* ke *Bātin*

Dengan masuknya Kiai Ihsan dalam dunia tasawuf, baik secara teoritik maupun praksis terlebih tasawufnya al-Ghazālī, menunjukkan -- secara langsung atau tidak-- bahwa ia secara epistemologis terlibat dalam pergumulan dengan nalar *Irfānī*, sebuah nalar epistemologis yang membedakan dengan nalar *bayānī* dan *burhānī*. Nalar ‘*Irfānī* digunakan para sufi dalam rangka mencari sekaligus menegaskan akan kebenaran hakiki dengan cara dan metode tertentu. Melalui nalar ‘*Irfānī* pula para sufi meyakini bahwa dunia --sebagaimana yang nampak-- adalah bukanlah tujuan hakiki bagi peneguhan manusia sejati, sebab ia tidak sedikit menjadikan manusia larut dalam keinginan hewan (*al-shahwat al-hayawānīyyah*), yang pada gilirannya mengantarkan manusia itu sendiri lepas dari eksistensinya sebagai manusia yang berakal sekaligus ber-spiritual.

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

⁶ Bahasan ini dapat dibaca dalam bukunya ‘Abid al-Jābirī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arābī* (Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiah, cet. I, tth).

dihadirkan—dalam hati melalui cara *ilham* atau *kāshaf*.⁷ Dari sini, *‘Irfānī* jelas berbeda dengan nalar *Bayānī*, yang pengetahuannya bertumpu pada kecenderungan pemahaman atas teks (tekstualis) atau nalar *Burhānī*, yang bertumpu pada spekulasi akal (rasional-spekulatif).

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

Secara aplikatif, epistemologi *‘Irfānī* atau *gnosis* muncul dari proses panjang kebersihan pelakunya (*‘ārif*). Menurut Ali Mahdi Khan, kebersihan pelakunya dibuktikan dengan kesempurnaan dalam intelektual, sekaligus moralnya dengan terlibat secara intens dalam pencurahan diri secara khusus

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

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

⁹ Ibid., 375-394.

¹⁰ ‘Abd Al-Rahmān Muḥammad al-Sullāmī menyebutkan beberapa etika sufistik kenabian, misalnya sikap zuhud, sabar, dan lain-lain, yang terangkum cukup apik dalam 40 macam. Baca lengkapnya, ‘Abd Al-Rahmān Muḥammad al-Sullāmī, *Kitāb al-Arbaʿīn fī al-Taṣawwuf* (Tk: Maṭbaʿah Majlis Dāirah al-Maʿarif, 1981).

melalui meditasi, cinta, kesalehan, dan kesucian.¹¹ Baginya, dunia adalah penyebab dari terjadinya ikatan, sehingga menyulitkan untuk sampai pada ketentraman, kesempurnaan dan kebahagiaan abadi. Oleh sebab itu, pengembaraan dunia harus terus dilakukan, setidaknya bermula dari kesadaran untuk mengenal prinsip-prinsip kedirian sebagai manusia dengan kelemahan dan kelebihanannya.

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

Di samping itu, epistemologi *‘Irfāni*, sebagaimana dipahami dari kalangan *‘irfāniyyūn*, dalam memahami sesuatu senantiasa berpijak pada kerangka *ẓāhir* (eksoterik) dan *bāṭin* (esoterik). Cara pandang seperti ini nampaknya dipakai dalam memahami pesan-pesan agama, baik al-Qur’ān maupun hadīth, sebagaimana juga diperlakukan dalam memahami yang lain.

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

¹² Al-Jābirī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arābī*, 256.

Kaitannya dengan ini, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dalam bukunya *Hakadzā Atakallamu Ibn ‘Arabī* mengatakan :

فَكَمَا أَنَّ لِلْوُجُودِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَكََمَا لِلْإِنْسَانِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا فَالْخِطَابُ إِلَهِيٌّ يَتَضَمَّنُ بِالضَّرُورَةِ هَذَيْنِ الْجَانِبَيْنِ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ.¹³

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

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

Lebih jelasnya, yang dimaksud *ẓāhir* –bila dilihat dari aktivitas manusia-- adalah seluruh aktivitas yang berkaitan dengan ibadah, kebiasaan, dan

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

¹⁴ Dalam konteks ini, berdasarkan model pembagian imam al-Ghazālī, kaitannya dengan orang yang berpuasa, maka orang yang berpuasa sekedar puasa dengan *ẓāhir*nya semata adalah puasa kebanyakan orang (*ṣaum al-‘umūm*). Padahal, selain itu ada puasa yang dilakukan orang istimewa (*ṣaum al-khuṣūṣ*), bahkan ter-istimewa (*ṣaum khuṣūṣ al-khuṣūṣ*). Baca lengkapnya Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulum al-Dīn*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010), 329; Aḥmad Maḥmūd Šubḥī, *Al-Taṣawwuf Ijābiyyātuhū wa Salbiyyātuhū* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, tth), 27-32.

aktifitas keseharian. Sementara *bāṭin* adalah aktivitas yang ada dalam diri terdalam, misalnya iman dan nilai yang terpancarkan dalam hati, baik yang dipuji seperti adil, berani, malu, dan sabar. Atau yang dicela seperti ‘ujud, sombong, riya’, hasud, dan dengki.¹⁵ Dalam konteks keilmuan, ahli *ẓāhir* adalah mereka yang merasa cukup dengan tanda-tanda formal dan melakukan hukum-hukum shari’ah, tanpa mempertimbangkan dimensi *rūh* yang terdalam dari setiap pesan agama. Sementara ahli *bāṭin* (*al-bāṭiniyyah*) berdimensi lain, yakni mereka yang lebih mempertimbangkan pada dimensi esoterik Islam atau dimensi ruh terdalam dari Shari’ah.¹⁶

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

Hubungan dekat shari’ah —sebagai simbol *ẓāhir*— dengan dimensi tasawuf/sufistik --sebagai simbol *bāṭin*— pada perkembangannya memunculkan apa yang disebut dengan tasawuf sunnī. Berbeda, dengan tasawuf falsafī yang menggunakan episteme *‘Irfānī*, tapi sekaligus juga didukung kedalaman nalar spekulatifnya dalam menyampaikan kebenaran *‘Irfān* yang dihasilkan dari pengalaman sang sufi. Tidak salah, dari tasawuf falsafī memunculkan tokoh-tokoh kontroversi, setidaknya bila dilihat dari

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

¹⁶ Naṣr Ḥāmid, *Hakadzā Atakallamu*, 212.

dimensi shāri'ah (*ẓāhir*) yang dianut mayoritas Muslim, terlebih bagi kalangan awam. Kontroversi itu, misalnya dengan memunculkan ungkapan-ungkapan *shatāḥāt* yang sulit dipahami kalangan awam, bahkan dipandang bertentangan dengan shāri'ah, sebagai dilontarkan oleh Abū Manṣūr al-Ḥallāj sang pencetus konsep *Hulūl*,¹⁷ atau dalam konteks Indonesia terdapat Syaikh Siti Jenar dengan konsepnya *Manunggaling Kaula Gusti* yang menurut riwayat mendapat vonis bersalah, untuk tidak mengatakan sesat, dari para anggota Wali Songo.

Secara khusus, Imam al-Ghazālī adalah di antara salah satu sufi yang menggunakan pola *ẓāhir* dan *bāṭin* dalam memahami berbagai persoalan, termasuk dalam memahami serangkaian peribadatan dalam Islam. Melalui magnum opusnya, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī mampu menghidupkan kembali nalar *'Irfāni* atau tasawuf dalam Islam melalui konsistensinya dalam mengharmonikan ketegangan kelompok shari'ah (*ẓāhir*) di satu pihak dan kelompok tasawuf (*bāṭin*) dipihak yang berbeda. Di tangan al-Ghazālī pula, keberadaan kajian fiqih selalu mendapat sentuhan tasawuf, begitu pula sebaliknya. Dari sini, tidak salah bila kemudian posisinya cukup penting dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman, khususnya bila dikaitkan dengan pengumpulan tradisi intelektual pesantren di Indonesia.

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

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

Oleh karenanya, pergumulan Kiai Ihsan dengan beberapa pemikiran al-Ghazālī, misalnya dengan mengulas karya *Minhāj al-‘Abidīn*, meniscayakan ada proses pengaruh yang sulit terhindarkan. Pengaruh itu bisa dilihat, setidaknya dalam konteks *‘Irfān* atau bertasawuf Kiai Ihsan dan juga dalam menggunakan pola *ẓāhir* dan *bāṭin* dalam mengulas berbagai persoalan. Persoalan *ẓāhir* baginya penting, tapi lebih dari itu *bāṭin* juga jauh lebih penting, sehingga perlu disikapi secara serius dalam rangka menggapai kebahagiaan dan kebijaksanaan hakiki. Misalnya, ketika menjelaskan dengan taubat, Kiai Ihsan mengikuti pola pemikiran Ghazalian agar kiranya pertaubatan itu dilakukan dengan memperbanyak membaca *Istighfār* (minta ampunan) kepada Allah SWT. sebanyak-banyaknya. Membaca *istighfār* bukan hanya dalam konteks membaca saja secara formal, tapi sekaligus dalam *bāṭin* menjadi simbol dari perasaan menyesal (*al-nadam*) atas dosa-dosa yang dilakukan, baik dosa-dosa yang berhubungan dengan dimensi ketuhanan (*vertical*) maupun dimensi kemanusiaan (*horizontal*).¹⁸

Itu artinya, taubat kurang bermakna, jika hanya terjebak pada formalitas pertaubatan, tanpa memperhatikan substansi terdalam dari perintah bersegera taubat, ketika seseorang melakukan dosa. Taubat secara substansi, setidaknya diukur sejauh mana sikap penyesalan itu muncul secara total dari para pelaku dosa, hingga tergerak untuk melakukan yang terbaik bagi peneguhan dirinya sebagai hamba (*al-wiḥdat al-‘ubūdiyyah*), sekaligus peneguhan ketuhanan (*al-wiḥdat al-rubūbiyyah*). Maka pada dasarnya,

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

melihat makna taubat dari dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin* adalah dalam rangka mengukur keseriusan pelakunya meneguhkan perubahan secara konsisten (*Istiḳāmah*).

3. Basis Intuitif: Pengalaman Kiai Ihsan

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

Perlu dipahami, bahwa dalam konteks tasawuf basis intuitif ini telah menjadi keniscayaan, yang dalam kajiannya kemudian dikenal bersifat subyektif (*khubrat dhātīyyah*) sesuai dengan pengalaman *bāṭin* pelakunya, bukan bersandar pada fakta obyektif di luar dirinya; melalui nalar atau logika.¹⁹ Dari sini sangat memungkinkan ekspresi pengalaman tersebut akan melahirkan pemahaman yang berbeda-beda tentang tasawuf serta nilai-nilainya, berdasarkan pada perasaan yang dialami pelakunya. Kondisi ini dapat dibuktikan dengan ditemukan ragam tarekat dan ragam teori-teori tasawuf, seperti *ittiḥād*, *ḥulūl*, *waḥdat al-wujūd*, dan lain-lain, yang semuanya berhubungan langsung dengan pengalaman sufi yang bersangkutan, lebih ketika dirinya benar-benar merasakan tahapan *ma’rifat Allāh*.

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

Dalam konteks perjalanan hidup Kiai Ihsan, kaitannya dengan pengalaman intuitif adalah dapat dilihat —sekurang-kurangnya—dalam tiga proses yang akhirnya menanamkan serta meyakinkan dirinya lebih *sreg* kepada dunia tasawuf. Pertama, proses mimpi bertemu dengan kakeknya (Kiai Yahuda) yang masih leluhur Kiai Ihsan. Mimpi ini penting dalam dunia tasawuf, meskipun bukan sembarang mimpi. Mimpi dalam konteks ini adalah mimpi *ṣādiqah* (kebenaran), yang muncul dari orang yang benar-benar bersih dari para Nabi atau para kekasih Allah SWT. (*auliyā' Allāh*). Bahkan, dalam konteks tertentu mimpi bertemu Nabi Muhammad SAW.— khususnya bagi kalangan pelaku sufistik diyakini-- merupakan sebuah fenomena yang menggambarkan akan kebahagiaan orang yang bermimpi, baik di dunia maupun di akhirat,²⁰ sehingga tidak sembarang orang mampu memimpi bertemu Nabi.

Kaitannya dengan mimpi yang dialami Kiai Ihsan, sebagaimana disebutkan pada bab sebelumnya, ada hubungannya dengan proses penyadaran atas dirinya sendiri. Ketika Kiai Ihsan larut dalam dunia perjudian, yang secara etik tidak tepat dilakukan oleh seorang Muslim, apalagi masih bagian dari keluarga pesantren, mendorong nyai Isti'anah, nenek Kiai Ihsan, untuk terus mengingatkannya agar segera bertaubat dengan melepaskan dunia perjudian. Singkat cerita, akhirnya nyai Isti'anah melakukan olah bāṭin (*riyāḍah*) dengan berziarah kemakam kakeknya (Kiai

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

Yahuda) bersama Kiai Ihsan, Kiai Dahlan, dan Kiai Khozin selaku pamannya. Salah satu do'a yang dipanjatkan nyai Isti'anah di makam Kiai Yahuda adalah permohonan agar kiranya Bakri, sebutan Kiai Ihsan muda selaku cucunya, kembali ke jalan yang dibenarkan oleh Allah SWT. dengan bertaubat dari kemaksiatan, khususnya dunia gelap perjudian. Setelah kembali dari ziarah, tidak lama kemudian Kiai Ihsan bermimpi bertemu seorang kakek yang mengajak –bahkan mengancam—agar dia segera bertaubat. Tapi ajakan dan ancaman itu tidak dihiraukan, sehingga tanpa panjang mulut Kiai Ihsan dilempar kepalanya dengan batu yang sangat besar hingga kepalanya berkeping-keping. Atas kejadian itu Kiai Ihsan kaget dan terbangun dengan perasaan takut akan kebenaran mimpi itu. Karena mimpi itu, untuk memastikan kebenarannya akhirnya Kiai Ihsan bercerita kepada nyai Isti'anah tentang mimpi yang dialaminya. Dengan tanpa ragu, nyai Isti'anah membenarkan mimpi itu, bahkan menyebutkan bahwa kakek dalam alam mimpi itu adalah masih sesepuh Kiai Ihsan.

Dengan mimpi yang cukup mengesankan ini diakui, menurut penulis, mampu membangkitkan Kiai Ihsan untuk melakukan penyesalan terhadap apa yang dilakukan selama ini, khususnya keterlibatannya dalam dunia perjudian. Secara intuitif, bila dikaitkan dengan praktik sufistik mimpi ini mampu mengantarkan Kiai Ihsan dalam perasaan takut yang sangat mendalam, sehingga bergerak untuk bersegera bertaubat. Di samping itu, fenomena mimpi ini, bila ditafsirkan secara apik, adalah bagian dari media penyadaran diri Kiai Ihsan agar taubat dari beragam kemaksiatan. Penyadaran diri dalam

diskusi tasawuf dikenal sebagai pengenalan diri seseorang (*'arafa nafsahu*), yang memiliki sikap lemah dalam berbagai persoalan, sehingga ketergantungan kembali kepada Allah dhat yang Maha kuat, adalah sebagai keniscayaan hidup, setidaknya dengan mengikuti perintah dan menjahui larangan-Nya, sekaligus meneladani nilai-nilai yang bersumber dari-Nya.²¹ Pengenalan diri itu memastikan –jika benar-benar terjadi dalam *bāṭin*—akan mengantarkan pada pengenalan hakiki, yakni pengenalan kepada Allah SWT, sebagaimana tersirat dalam beberapa sumber kenabian.

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

أَلَّا يَتَعَاذَ عَنِ الْأَضْوَاءِ وَعَنْ أَسْبَابِ الشُّهُرَةِ وَأَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ مَجْهُولًا لَدَى الْآخَرِينَ لَا يَعْرِفُهُ أَكْثَرُ النَّاسِ.²²

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

Pemahaman ini menunjukkan bahwa *khumūl* adalah langkah seseorang untuk menutupi rapat-rapat atas kebaikan yang dilakukan agar tidak diketahui orang lain. Dengan cara ini, dalam dirinya akan menumbuhkan pembiasaan untuk mempraktikkan *khalwāt* secara *bāṭin*, sekaligus berusaha untuk tidak *riyā'* dalam setiap aktifitas. Karena dengan

²¹ Ibid., 3.

²² Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, *Al-Ḥikam al-ʿAṭāʾiyyah: Sharḥ wa Taḥlīl* (Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿashir, 2003), 156-158.; Ibn ʿAbbād al-Nafazī al-Zaundī, *Al-Ḥikam al-ʿAṭāʾiyyah li ibn ʿAṭaʾ Allāh al-Sakandarī* (Kairo: Markaz al-Aḥarām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 114-115.

sibuk mencari ketenaran dari orang lain, maka seseorang akan disibukkan dengan perilaku yang semestinya tidak perlu diperhatikan, sehingga mengurangi sisi prioritas dan fokus pada apa yang dipraktikkan. Padahal, dengan prioritas dan fokus mengantar seseorang pada aktivitas keseharian menjadi yang terbaik menuju nilai ideal bersama Allah SWT.

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

إِذْفَنْ وَجُودَكَ فِي أَرْضِ الْحُمُولِ * فَمَا نَبَتَ مِمَّا لَمْ يُدْفَنْ لَا يَتَّجُهُ

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

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

Pasalnya, orang yang suka mencari ketenaran, sehingga sering berkumpul dengan banyak orang, akan menciptakan dirinya lupa diri (*yansa nafsahu*). Hal ini sesuai dengan pemahaman ‘Abd al-Wahhāb al-Sha’ranī bahwa orang yang suka mencari ketenaran akan menciptakan dirinya dalam kondisi hina di hadapan orang lain, sehingga memunculkan penyamaan diri dengan mereka dalam konteks moralitasnya yang rusak dan lupa dengan

Allah SWT.²³ Jadi, lupa diri adalah efek mendasar dari mereka yang selalu dalam aktivitasnya mencari ketenaran, bukan dalam rangka amal kebajikan; antar sesama maupun kepada Tuhannya dengan perasaan ikhlas, tanpa pamrih.

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

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

²³ 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *Tanbīh al-Mughtarrīn* (Indonesia: al-Hāramain, tth), 101.

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

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

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

pesantren tidak dibayar sebagaimana dialami oleh para guru-guru di sekolah modern. Bahkan, konsistensi pada tarekat mengajar (*tariqat al-ta'lim*) kitab kuning di pesantren tidak pernah goyah, sekalipun raja Faruk Mesir pernah menawarkan agar kiranya Kiai Ihsan dapat mengajar di Universitas al-Azhar Kairo Mesir, setelah raja Faruk memahaminya sebagai individu yang *'ālim* *'allāmah* melalui karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn*.

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

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

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

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

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

3. Landasan Pemikiran Kiai Ihsan

Untuk memperkuat pandangannya dalam mengulas pemikiran tasawuf sebagai dasar epistemologisnya, Kiai Ihsan menggunakan landasan-landasan pokok. Landasan pokok yang dimaksud adalah sumber-sumber tekstual-normatif yang menjelaskan tentang bahasan tasawuf tertentu, misalnya ketika membahas term zuhud, tawakkal, ikhlas, dan lain-lain. Landasan pokok ini sekaligus menggambarkan posisi Kiai Ihsan dalam bingkai intelektual Muslim, khususnya sebagai karakter intelektual komunitas pesantren di Indonesia yang menganut paham sunnī. Karenanya, ada empat landasan pokok yang digunakan Kiai Ihsan dalam memahami

²⁵ Ibid. Juz I, 72-73.

tasawuf, yakni al-Qur'ān, Ḥadīth, Ijmā', dan Qiyās. Semua landasan ini dipahami dengan kerangka nalar *'Irfānī* yang menekankan pada dimensi esoterik (*bāṭin*), sekalipun tanpa menegasikan dimensi eksoterik (*ẓāhir*).

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

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

Pasalnya, menurut Kiai Ihsan, posisi Muhammad sebagai Nabi sejatinya tidak lepas dari gelar *al-āmīn* dan *al-ṣādiq* yang menempel dalam

²⁶ Tentang kecenderungan ini lihat, Ibid., 4.

²⁷ Ibid.,

dirinya baik pra-era kenabian, maupun pasca era kenabian.²⁸ Dengan begitu, meng-imaninya sebagai sumber ajaran Islam adalah sebuah keniscayaan, sekalipun perlu pula memahami konteks sejarahnya agar dalam memahami hadīth tidak “serampangan”, apalagi jika didorong oleh ideologi tertentu yang menggerakkannya. Melalui standar ideologi itu pula terkadang usaha memahami ajaran inti dari visi kenabiannya ikut terkontaminasi hingga memunculkan langkah memilih -sekalius memilah—hadīth-hadīth tertentu sekedar dalam rangka memperkuat pesan-pesan ideologis yang diinginkan, bukan dalam rangka membumikan visi nilai-nilai keislaman yang memberikan kerahmatan kepada semua (*rahmatan li al-‘alamin*).

Banyak praktik-praktik sufistik yang ditemukan dalam beberapa hadīth Nabi yang digunakan Kiai Ihsan dalam memperkuat ulasannya mengenai pemikiran tasawuf Ghazalian. Misalnya, ketika menjelaskan tentang konsep zuhūd, Kiai Ihsan mengutip perkataan Nabi yang artinya; “berzuhudlah anda dalam dunia, niscaya Allah akan mencintai anda. Dan berzuhudlah anda dalam apa yang dimiliki manusia, niscaya mereka akan mencintainya”.²⁹ Dengan mengutip perkataan Nabi, Kiai Ihsan menegaskan bahwa praktik zuhud sebenarnya memiliki landasannya dalam hadīth sehingga posisinya cukup penting bagi upaya peneguhan diri menuju kebenaran hakiki, yakni *makrifat Allāh*. Maka, melalui praktik zuhud yang dilakukan oleh Nabi, setidaknya seorang Muslim meyakini praktik sufistik ini adalah juga warisan dan teladan darinya.

²⁸ Ibid. Juz II, 86.

²⁹ Ungkapan ini dapat dilihat Ibid., 5.

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

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

Secara khusus dalam kajian tasawuf, bila dilihat dari karyanya *Sirāj al-Ṭālibīn*, nama Harith al-Muḥāsibī,³¹ Abū Ṭālib al-Makki,³² Al-Qushairi,³³ hingga al-Ghazālī, cukup mewarnai beberapa pandangan tasawuf Kiai Ihsan sebab mereka semua adalah di antara ulama' sufi yang cukup mumpuni dalam

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

³¹ Nama lengkapnya Abū 'Abd Allāh al-Harith ibn Asad al-Baṣrī al-Muḥāsibī, lahir di Baṣrah tahun 165 H/781 M dan meninggal di kota Baghdad pada tahun 242 H/855 M pada usia 78 tahun. Salah satu karyanya, yang juga mempengaruhi pemikiran al-Ghazālī dalam karyanya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, adalah *al-Ri'āyah li Ruqūq al-Insān*.

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

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

kajian tasawuf. Bahkan, bukan saja sebagai pengulas tasawuf, tapi sekaligus mereka juga mempraktikkan beragam dimensi ketasawufan dalam kehidupannya hingga mencapai tahapan *ma'rifat Allāh* berdasarkan pengalaman yang dilaluinya. Dengan begitu, maka kategori *ijmā'* yang dipakai oleh Kiai Ihsan dalam kajian tasawufnya lebih menekankan pada ulama' yang memiliki kekuatan dan konsistensinya pada ilmu *yaqīn* (baca: *irfān*), bukan hanya pada ilmu *'aqlī*. Akibatnya, pilihan itu memungkinkan Kiai Ihsan melampaui lintas madhhab bila ditilik dari perspektif keilmuan fiqih.

Terakhir, Kiai Ihsan menggunakan landasan Qiyās dalam memahami tasawuf. Qiyās dimaknai sebagai upaya mengaitkan sebuah perkara (*far'u*) dengan perkara yang lain (*aṣl*) dalam rangka menetapkan atau menegaskan hukum di antara keduanya karena terdapat *'illat* yang sama.³⁴ Dalam konteks bertasawuf, Kiai Ihsan menjelaskan akan pentingnya praktik-praktik tasawuf bagi orang yang berilmu, agar kiranya keilmuan yang dimilikinya berdampak positif bagi peneguhannya menggapai nilai-nilai *ma'rifat Allāh*. Kiai Ihsan, mengingatkan dengan meng-qiaskan agar orang yang berilmu itu tidak seperti lilin, yang dapat menerangi, tapi dirinya habis. Artinya, orang yang berilmu bukan saja berkewajiban menyampaikan ilmu yang dikuasai, tapi sekaligus mengamalkannya. Pasalnya, dengan tidak mengamalkan ber-arti posisi orang berilmu laiknya lilin sehingga dirinya terbakar, alih-alih selamat dengan ilmu yang dimilikinya. Ulasan yang bersifat *qiyāsi* ini juga digunakan dengan

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

mengutip beberapa cerita-cerita sufistik, meskipun maksudnya tetap sama, yakni ingin menyampaikan tentang term tasawuf yang dibahasnya. Misalnya, kutipan kiai Ihsan terhadap perkataan Muḥammad ibn al-Ḥasan, yang menyebutkan;

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

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

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

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

³⁵ Ibid., 33.

tasawuf atau tasawuf-fiqih ini cukup mewarnai pemahamannya dalam mengulas beberapa pemikiran Islam, sekalipun dalam beberapa hal sedikit mengungkap persoalan teologis dan hadīth.

B. Aspek Historis-Sosiologis

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

1. Pergumulan dengan Tradisi Intelektual Pesantren

Sebagai bagian yang tumbuh dan besar dalam lingkungan pesantren, secara historis keberadaan Kiai Ihsan tidak bisa dilepaskan. Artinya ada faktor sosiologis pula yang membentuk dirinya hingga menjadi sebagai penafsir –sekaligus pengamal-- terhadap pikiran-pikiran tasawuf, tepatnya tasawuf al-Ghazālī. Pergumulan ini yang memungkinkan intelektual Kiai Ihsan bersambung nyata dengan tradisi intelektual pesantren. Salah satu dari tradisi intelektual pesantren adalah menelaah kitab kuning sebagai bagian yang tidak bisa dipisahkan dalam rangka memahami nilai-nilai keislaman, sehingga ada kontinuitas tradisi dengan kemunculan Kiai Ihsan, setidaknya dalam melanggengkan kajian kitab kuning, khususnya dalam bidang tasawuf di satu pihak dan dalam rangka meneguhkan pada pemahaman Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Aswaja) di pihak yang berbeda.

Secara historis, pada umumnya, pilihan kitab kuning dalam rangkaian pengumpulan tradisi intelektual pesantren dari masa ke masa antar kiai dan para santrinya, bukan saja menjadikannya sebagai bahan bacaan semata. Tapi, sekaligus menggambarkan pilihan ideologi komunitas pesantren, termasuk Kiai Ihsan, dalam memahami dan mempraktikkan nilai-nilai keIslaman sebagaimana dipahaminya dari kitab kuning yang beragam disiplin. Karena itu, menguatnya ideologi Aswaja dalam komunitas pesantren bergantung sejauh mana penggunaan kitab kuning dalam proses pengumpulan intelektualnya. Semakin rendah penggunaan kitab kuning—dengan berpindah pada materi lain yang lebih pragmatis bagi kehidupan modern---dimungkinkan ideologi pesantren akan mengalami pergeseran paradigma (*self paradigm*), jika tidak mengatakan terjadi perubahan.

Untuk melanggengkan ideologisasi kitab kuning di lingkungan pesantren, komunitas pesantren menyadari betul pentingnya standarisasi penggunaan kitab kuning melalui pilihan kitab-kitab tertentu yang layak diajarkan, bahkan kitab-kitab yang dipandang, mengutip Martin van Bruinessen, sebagai ortodoksi (*al-kutub al-mu'tabarah*) hingga pembacanya memiliki geneologi keilmuan sampai hingga ke pengarangnya (*al-muallif*). Langkah ini diharapkan agar kitab yang dibaca dan diajarkan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip keislaman yang dikembangkan oleh kalangan pesantren, yang mayoritas menganut paham Islam Aswaja, sekaligus secara spiritual memiliki hubungan dengan pengarangnya.

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

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

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

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

Namun, bila ditilik dari proses perkembangan keilmuan Islam, tradisi *ijāzah* yang dikembangkan --dan dianggap penting-- oleh komunitas pesantren sebenarnya adalah tradisi yang dipakai dalam periwayatan hadīth. Hal ini senada dengan perkataan Umar Mūsa Bāshā dalam tulisannya *al-Ijāzah al-Ilmi'ah* sebagaimana berikut:

Ijāzah ilmiah pada dasarnya berkembang secara terbatas dalam periwayatan dan mendengar hadīth hingga Ijāzah keilmuan secara umum. Di antara yang tidak diragukan lagi bahwa *ijāzah* keilmuan adalah puncak dari proses semangat orang yang membahas ilmu dan mengkajinya agar senantiasa dalam prosedur yang benar-benar diridhai.³⁸

Bertolak dari perkataan Mūsa Bāsha menunjukkan *ijāzah* bukanlah monopoli kalangan pesantren, tapi bagian dari tradisi yang telah lama berkembang dalam dunia Arab, khususnya tradisi keilmuan Islam. Hanya saja pilihan pesantren untuk menggunakan model *ijāzah* sebagai salah satu pola dalam pembelajaran kitab kuning, menurut penulis, setidaknya berorientasi pada dua hal, yaitu menjaga kesinambungan keilmuan dan meneguhkan standarisasi ilmu dalam rangka merawat ideologi pesantren (baca: Aswaja).

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

³⁸ Umar Mūsa Bāshā, *Al-Ijāzah al-Ilmi'ah*. Makalah tidak diterbitkan diakses di <http://feqhweb.com/vb/t6761.html>, tanggal 10 Agustus 2013.

dengan cara ini generasi yang masih hidup akan mengingat dan mengaca keberhasilan generasi terdahulu, sekaligus sebagai modal nilai dalam rangka meneladani dan meneruskan kebaikan sesuai dengan konteksnya. Misalnya, dapat dilihat bagaimana Muḥammad Yāsīn ibn ‘Isa al-Pādānī, ulama dari Padang Indonesia yang menjadi Syaikh di Makkah, memandang penting menulis sebuah kitab *Jam’u al-Asānid*. Kitab ini mengulas mengenai kesinambungan keilmuan Yāsīn dengan ulama-ulama terdahulu hingga sampai ke pengarangnya. Kesinambungan sanad keilmuan Yāsīn mencakup berbagai disiplin ilmu keislaman dan kebanyakan adalah kitab-kitab kuning yang juga diajarkan oleh beberapa pesantren di Indonesia. Menariknya, ternyata kesinambungan keilmuan Yāsīn tidak saja dengan para syaikh yang kesohor di Timur Tengah, tapi juga dengan beberapa ulama’ Nusantara.³⁹ Dari Yāsīn ini kemudian sanad keilmuan itu bersambung terus hingga ke ulama-ulama pesantren terkini.⁴⁰

Dengan terjaganya kesinambungan keilmuan pesantren melalui proses *ijāzah*, maka dampak selanjutnya ideologi Aswaja yang dianut mayoritas komunitas pesantren dengan sendirinya terjaga. Itu artinya,

³⁹ Sebut saja kitab *Al-Arba’in*, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* dan beberapa karangan Imam Shaikh Nawāwī, misalnya, Shaikh Yāsīn memperoleh sanad dari Kiai Bākir ibn Nūr dari Yogyakarta, dari Syaikh Wahy al-Dīn ibn Abd al-Ghanī al-Palimbānī. Keduanya dari Kiai Maḥfudz al-Tirmisī, dari ayahnya Kiai ‘Abd Allāh ibn Abd al-Mannān al-Tirmisī, dari ayahnya Abd al-Mannān al-Tirmisī Kiai Abd al-Mannān dari ‘Abd al-Ṣamad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Palimbānī, dari al-Ṣafī al-Sayyid Aḥmad ibn Muḥammad Sharīf, dari ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Nakhali, dari ayahnya Aḥmad ibn Muḥammad al-Nakhali hingga sampai ke pengarangnya Yahya ibn Sharaf al-Nawāwī. Lihat lengkapnya Yāsīn ibn Muḥammad ‘Isā, *al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid* (Surabaya: Dār al-Saqāb, tth), 15.

⁴⁰ Misalnya, KH. Sahal Mahfudh, pengasuh pesantren Maslakul Huda dan Ketua Syuri’ah PBNU, memperoleh ijāzah sanad kitab *Ihyā’ ‘Ulum al-Dīn* karya Imam al-Ghazālī dari Shaikh Yāsīn al-Padānī. Dikutip dari catatan pinggir kitab Yāsīn ibn Muḥammad ‘Isā, *al-‘Aqd al-Farīd min Jawāhir al-Asānid*, 42. Kitab ini diperoleh penulis dari ijazah Kiai Hannan ibn Ma’ṣum Kwagean Kediri yang konon mendapat ijāzah langsung dari Syaikh Yāsīn al-Padānī.

penggunaan kitab kuning sebagai inspirasi dalam memahami beberapa ajaran Islam pada dasarnya adalah dalam rangka meneguhkan semangat keislaman yang mengedepankan nilai-nilai toleransi, moderasi dan berkeadilan sebagaimana dipahami secara detail-metodologis dari pikiran-pikiran Aswaja. Tidak salah jika kemudian komunitas pesantren (baca: santri) lebih terbuka, dari pada komunitas Muslim lainnya, untuk menerima nilai-nilai lokal sebagai bagian dari pem-praktikkan nilai-nilai Islam di Indonesia.

Bagi pesantren, kitab kuning adalah jantung, yang tanpanya tradisi pesantren akan hilang jati dirinya. Maka maraknya terorisme yang dianggap lahir dari pesantren, pada dasarnya adalah pesantren-pesantren yang tidak ada kaitannya secara geneologis dengan tradisi intelektual berbasis kitab kuning. Itu kalau memang benar-benar dilakukan oleh alumni pesantren-pesantren yang mengajarkan radikalisme di Indonesia, bukan sekedar isu ideologis yang sengaja disebarkan pihak tertentu dalam rangka memojokkan komunitas pesantren di Indonesia.

Sekali lagi, tradisi *ijāzah* adalah tradisi yang lama berkembang mengiringi perkembangan keilmuan Islam, khususnya kajian hadīth. Dengan menjaga kitab kuning dengan sistem *ijāzah*, setidaknya menjadi momentum pesantren untuk selalu kembali kepada masa lalu, sekalipun hidup dalam lingkungan modern. Kembali ke masa lalu bukan berarti larut di dalamnya, tapi menjadikannya sebagai potret; agar masa depan ini tidak mengalami keterputusan peradaban. Karenanya, dalam konteks ini ungkapan Mūsa Bāshā dalam akhir tulisannya *al-Ijāzah al-Ilmi'ah* mendapat momentumnya:

ومن حقنا أن نحدد هذا التراث العربي ونبرز هذه المفاهيم والقيم، لا رجوعاً منا إلى الوراء لنعيش على أطلال الماضي وظلاله، وإنما نفعل ذلك لكي نحفظ لحضارتنا استمرارها دون انقطاع، نصل الماضي بالحاضر وننتقل من خالهما في آفاق المستقبل الرحب، على هدي هذا الماضي الثرّ، ووفق المعطيات العلمية المعاصرة. والخطر كل الخطر حين نتمسك بالتراث تمسكاً أعمى نحمد عليه، ونعرض عن الآماد الفسيحة والمنجزات العظيمة التي بلغها العلم في العصر الحديث.⁴¹

“Di antara hak kita adalah memperbarui tradisi Arab ini (*ijāzah ilmi’ah*) dan menjelaskan pemahaman serta nilai-nilainya. Bukan kembali kebelakang agar kita hidup di bawah reruntuhan dan bayang-bayang zaman tempo dulu, tetapi kita mengerjakannya agar kita mampu menjaga peradaban kita dari keterputusan. Kita sampai kepada zaman dulu dengan masa kini, dan berkelindang dengan keduanya dalam rangka merancang masa depan yang lebih unggul. Cukup berbahaya, bila kita memegang tradisi dengan cara membabi buta dan bersikap statis, sementara kita hidup dalam lingkungan keilmuan era modern.

Itulah gambaran singkat tentang pentingnya *ijāzah* kitab kuning bagi komunitas pesantren. Melalui *ijāzah* standarisasi penggunaan kitab kuning diharapkan menjadi benteng bagi penguatan ideologisasi Aswaja, yaitu nilai-nilai keislaman yang bukan hanya memperhatikan teks-teks normatif al-Qur’ān dan hadīth, tapi juga mengedepankan praktik keislaman yang berorientasi pada pemantapan moralitas luhur sebagaimana juga dicontohkan oleh para ulama’ shalih terdahulu. Yakni, membangun orientasi berfiqih secara konsisten di satu sisi dan mempraktikkan *akhlāk al-karimah* dalam

⁴¹ Mūsa Bāshā, *Al-Ijāzah al-Ilmi’ah*. Dan Ābid al-Jābiri pemikir kontemporer dari Maroko juga memiliki pandangan yang sama terkait dengan penyikapannya atas tradisi. Menurutnya, tradisi sekaligus berdiri sebagai satu kesatuan dalam dimensi kognitif dan dimensi ideologisnya, berdiri sebagai satu kesatuan dalam fondasi nalar dan letupan-letupan emosionalnya dalam keseluruhan kebudayaan Islam. Lihat Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 6.

kehidupan menuju pencapaian kebenaran hakiki dengan Allah SWT. (*ma'rifah Allāh*) di sisi yang berbeda. Standarisasi ini yang kemudian menempatkan Aswaja sebagai ajaran ortodoksi bagi komunitas pesantren, sekalipun dalam perkembangannya mengalami dinamika penafsiran, kaitannya dalam merespon isu-isu terkini.

Dalam lingkup tradisi ini, Kiai Ihsan berkembang sehingga dalam perjalanan intelektualnya, Kiai Ihsan membangun jejaring intelektual dengan belajar di berbagai pesantren. Pergumulan ini yang memungkinkan juga mempengaruhi cara pandang Kiai Ihsan dalam memahami, sekaligus meneguhkan kitab kuning sebagai kajian yang tidak terpisahkan dari pesantren Jampes Kediri, khususnya kitab-kitab yang membahas tentang tasawuf.

2. Mengkaji Kitab Kuning

Dalam tradisi intelektual pesantren, termasuk secara khusus Pesantren Jampes asuhan Kiai Ihsan, kitab kuning menjadi salah satu unsur yang mesti digunakan di berbagai level pendidikan pesantren. Keberadaannya mengiringi pertumbuhan dan perkembangan pesantren di Indonesia, sehingga cukup tepat bila dikatakan bahwa penggunaan kitab kuning sebagai bahan pengajaran di lingkungan pesantren menjadi simbol unik keberadaan budaya pesantren, setidaknya dapat membedakan dengan lembaga-lembaga lainnya.

Tidak ada fakta historis yang menjelaskan kapan istilah kitab kuning menjadi nama khas bagi kitab-kitab yang diajarkan di pesantren. Pastinya,

kitab kuning adalah istilah, bukan saja kertasnya yang berwarna kuning, tapi menggambarkan beberapa referensi keilmuan Islam yang digunakan di lingkungan pesantren dan telah menjadi ortodoks (*al-kutub mu'tabarah*),⁴² berasal dari kitab-kitab karangan para ulama penganut paham Shafi'iyah.⁴³ Karakteristik ini yang kemudian, pesantren dipandang sebagai lembaga pendidikan Islam yang konsisten men-transmisikan nilai-nilai Islam tradisional melalui pergumulan para kiai-santrinya dengan karya-karya ulama' abad pertengahan.

Ada dua hal menarik dan khas –sekaligus unik— dalam melihat pergumulan kalangan pesantren ketika menggunakan kitab kuning sebagai bahan ajar. Pertama, dilihat dari materinya, kitab kuning yang digunakan di pesantren memuat beragam materi keislaman; dari fiqih, uṣūl al-fiqh, ilmu kalam, tasawuf hingga materi ilmu alat⁴⁴ seperti ilmu nahwu (syintax), ilmu *ṣaraf*, *manṭiq* (logika), dan *balāghah*. Keilmuan-keilmuan yang diajarkan di pesantren dilakukan secara bertahap menyesuaikan dengan posisi santri, misalnya untuk para pemula dalam kajian ilmu alat akan akrab dengan kitab matan *al-Ajurūmīyyah* karangan 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṣanhāji atau untuk para senior akan akrab dengan kajian Tasawufnya al-Ghazālī dengan menelaah magnum opusnya, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*. Tapi, tidak sedikit pula ada beberapa kiai pesantren yang mengutamakan pada proses

⁴² Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning", 85.

⁴³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenal Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, Edisi Revisi, 2011), 86.

⁴⁴ Ilmu alat adalah disiplin keilmuan yang tidak bersentuhan langsung dengan materi keislaman, tapi sebagai pelengkap untuk memahaminya, seperti ilmu Nahwu, sharaf, balaghah dan lain-lain.

bacaan dan memahami kitab kuning, tanpa memperhatikan posisi santrinya, yang sering dikenal dalam sistem kilatan.⁴⁵

Kiai-kiai di pesantren memiliki otoritas untuk menentukan kitab-kitab mana yang akan digunakan bagi kalangan santri. Karenanya, antara satu pesantren dengan pesantren lainnya sangat mungkin memiliki perbedaan sesuai dengan kecenderungannya, sehingga tidak ada otoritas luar yang berhak mengatur sebab wilayah pendidikan pesantren adalah hak otonom para kiai-kiai pesantren. Dalam konteks ini ideologi kiai sebagai pemimpin pesantren dianggap turut serta mempengaruhi pada pilihan kitab yang diajarkan, misalnya mayoritas kiai-kiai pesantren yang berhaluan Aswaja memastikan kitab-kitab kuning yang diajarkan, dipastikan juga para pengarangnya memiliki ideologi Aswaja (Sunni). Proses seleksi dilakukan secara ketat, bahkan tidak sedikit telah --atau bahkan diajarkan-- dari satu guru ke guru yang lainnya hingga bersambung dengan pengarangnya (*muallif*).

Kedua, dari sisi pelaksanaannya. Secara garis besar keunikan pengajaran kitab kuning di pesantren melalui model *sorogan* dan *bandongan* atau *wetonan*. Dalam sistem *sorogan*, santri sebagai pembaca (*al-qāri'*) kitab kuning tertentu dihadapan kiai dan kiai menjadi pendengar (*al-sāmi'*), yang selanjutnya kiai melakukan pembenaran terhadap bacaan santrinya, jika

⁴⁵ Secara umum sistem kilatan ini biasa dilaksanakan pada musim liburan pesantren, yakni liburan bulan Sha'bān, liburan bulan Ramaḍān, dan liburan memperingan maulid Nabi Muhammad SAW. Kilatan ini tidak hanya diikuti oleh para santri pondok tertentu, melainkan juga diikuti oleh para santri dari pondok-pondok lain yang berkeinginan mengaji –sekali-gus *mengalap berkah*—terhadap kitab-kitab yang dibaca oleh kiai/ustad yang bersangkutan.

ditemukan kesalahan, sekaligus memberikan petunjuk terkait dengan kandungannya. Sistem ini dilakukan secara individual sehingga setiap santri dibutuhkan persiapan dan keseriusan dalam menelaah kitabnya agar bukan saja benar, tapi tepat sesuai dengan kaedah-kaedah kebahasaan (Naḥwu/Ṣaraf).

Sementara sistem *bandongan* merupakan aktivitas pembelajaran dimana kiai berperan sebagai pembaca kitab yang telah ditentukan dan santri mendengarkannya. Kiai mengulas secara mendalam tentang kitab yang dibacakan, sesekali melontarkan komentar untuk memastikan bacaannya sesuai dengan kaedah bahasa Arab, misalnya menggunakan *Nazam al-Fiyah ibn al-Mālik* sebagai media pembenar sesuai dengan bahasanya. Terkait dengan keunikan ini, Sahal Mahfudh menambahkan bahwa pengembangan tradisi intelektual pesantren juga dilakukan dengan model *ijāzah*, di mana kiai dan santri tidak membaca kitab kuning, tapi kiai memberikan *ijāzah* kepada santri tertentu yang dipandang memiliki kemampuan untuk membaca dan mengajarkan kitab kuning tertentu. Model ini biasanya dilakukan kepada para santri-santri senior.⁴⁶

Secara khusus, sistem *bandongan* dalam mengkaji kitab kuning ini nampaknya—menurut amatan penulis di lapangan—sampai sekarang telah dilestarikan oleh para penerus pesantren Jampes.⁴⁷ Hal ini menandakan

⁴⁶ Mahfudh, “Kitab Kuning di Pesantren”, 271-279.

⁴⁷ Penulis melakukan amatan mengenai kegiatan pengajian kitab Kuning di pesantren Jampes Kediri, yang dilaksanakan di Masjid pesantren. Salah satu kitab yang dibaca adalah *Tafsīr Jalālain* dan *Sirāj al-Ṭālibīn* dengan pembacanya adalah Kiai Munif ibn Muhammad ibn Ihsan, salah satu cucu Kiai Ihsan. Amatan penulis dilakukan pada 11 oktober 2013 setelah sholat Isha’.

warisan Kiai Ihsan tentang kitab kuning dan karakternya telah dijaga oleh generasi setelahnya, sekaligus membuktikan bahwa fakta historis tentang kepemimpinan Jampes di era Kiai Ihsan cukup dikenal kajian kitab kuningnya, khususnya dalam disiplin ilmu-ilmu tasawuf, mendapat momentumnya.⁴⁸

Semua model pembelajaran kitab kuning –baik *sorogan* maupun *bandongan*-- dilakukan dengan proses pemaknaan terhadap teks-teks yang dibaca menggunakan bahasa lokal sebagai pilihan. Dalam tradisi ini akan dikenal istilah *utawi iki iku*, *apane*, *hale*, *ing* atau *sopo*, yang semuanya menggambarkan posisi bacaan itu dilihat dari kajian gramatika bahasa Arab, misalnya *utawi iki iku* adalah muftada' dan khabar, *apane* adalah *tamyīz* (keterangan benda), *hale* adalah *ḥāl* (keadaan), *ing* adalah *maf'ul bih* (obyek) dan *sopo* adalah *fā'il* (subyek). Ini berlaku bagi pesantren yang menggunakan penerjemahan dengan bahasa Jawa, sementara ada pesantren-pesantren tertentu, khususnya yang berada di pulau Madura, menggunakan bahasa Madura bahkan ada yang menggunakan bahasa Indonesia, sekalipun proses pemaknaan atas teks-teks yang dibacakan memiliki kemiripan dengan penggunaan bahasa Jawa sebagai media penerjemahan atas teks kitab kuning yang dibaca.

Secara sosiologis, penggunaan bahasa lokal dalam mendekati pemahaman atas kitab kuning menunjukkan bahwa kiai-kiai pesantren sangat

⁴⁸ Salah satu fakta historis yang tidak bisa diabaikan adalah penuturan Saifuddin Zuhri, kaitannya dengan peran pesantren Jampes—khusus era kepemimpinan Kiai Ihsan ibn Dahlan-- . Baca lengkapnya Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, Cet, I, 2013).

memperhatikan betul unsur-unsur lokalitas. Dengan itu, kondisi sosial masyarakat santri Jawa –begitu juga santri Madura-- akan mudah memahami apa yang diajarkan melalui bahasa setempat, tanpa terasa dipaksakan. Pasalnya, dengan mengkaji kitab kuning yang menggunakan bahasa Arab dan diterjemahkan dalam logika kebahasaan lokal, bukan saja memahami kandungannya, tapi sekaligus melestarikan bahasa kedaerahannya. Dalam kasus ini, pesantren Jampes adalah salah satu dari sekian pesantren yang konsisten menggunakan bahasa lokal (baca: Jawa) sebagai media menerjemahkan kitab-kitab kuning yang dibacakan di hadapan para santrinya.

Inilah keunikan pengembangan tradisi intelektual pesantren melalui pergumulan kiai dan santri dalam menelaah kitab kuning yang diajarkan secara berkesinambungan hingga saat ini. Di satu pihak kalangan pesantren berkepentingan menyampaikan ajaran Islam yang diadopsi dari ragam kitab kuning dan di lain pihak kalangan pesantren juga mengembangkan pendekatan budaya lokal sebagai sarana pemaknaan atas teks-teks kitab kuning sebagai bagian dari strategi kebudayaan dalam mendakwahkan Islam. Potret ini sekaligus menggambarkan sepintas tentang ideologi pesantren, yang tidak saja memperhatikan formalitas ibadah, tapi juga substansi peribadatan itu di-shari’atkan. Formalitas ibadah dan substansinya bagaikan dua sisi mata uang yang saling menyempurna, bukan saling menegasikan antara yang lain.

3. Fiqih Sufistik, Keilmuan Pesantren

Kesimpulan Gus Dur dalam menilai karakter intelektual pesantren sebagai fiqih sufistik⁴⁹ cukup tepat, setidaknya menggambarkan paradigma yang berkembang di lingkungan pesantren dalam memaknai teks-teks keagamaan. Hal ini diukur melalui intensitasnya dalam menjadikan kitab kuning sebagai bahan bacaan di satu pihak dan dalam meng-akrabi nilai-nilai lokalitas di pihak yang berbeda. Karenanya, paradigma ini menjadi titik pijak yang mendasari seluruh praktik keagamaan kalangan pesantren, sekaligus respon mereka terhadap isu-isu sosial dan budaya yang dihadapi.

Paradigma fiqih-sufistik dalam memahami Islam nampaknya juga di alami dan dianut oleh Kiai Ihsan, apalagi dirinya sebagai bagian yang tak terpisahkan dari komunitas pesantren di Indonesia. Dengan begitu, maka nalar Kiai Ihsan dan keschariannya senantiasa bergumulan dalam bingkai dualisme pemahaman atas Islam secara bersamaan, tanpa ada sikap ekstrem di antara keduanya, yakni bergumulan secara intens dengan normativitas Islam di satu pihak dan substansi nilai-nilai keislaman di pihak yang berbeda. Dualisme ini yang kemudian –sekali lagi-- melahirkan cara pandang dan sikap tertentu Kiai Ihsan, termasuk semua komunitas pesantren, dalam merespon dinamika kehidupan umat sebagaimana dibahas secara detail berikut ini:

1. Jalan Tengah antara Normatif dan Substantif

Secara garis besar pendekatan pemahaman atas nilai-nilai keagamaan memiliki kecenderungan pada normatif dan substantif.

⁴⁹ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Islam dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: Wahid Institute, 2010), 27-130.

Kecenderungan pada normatif biasanya dinampakkan dari pendekatan serba fiqih sebab fiqih lebih melihat pada sisi luar ajaran Islam, sementara substantif lebih melihat sisi dalam ajaran Islam, yang biasa nampak dalam tradisi tasawuf. Fiqih lebih bersifat formal, sementara tasawuf lebih mendalam sekalipun kenyataannya keduanya tidak bisa dipisahkan. Bahasan ini setidaknya dapat dilihat dari ulasan ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dalam bukunya *Qadhiyyah al-Taṣawwuf al-Munqīdh min al-Ḍalāl* bahwa;

Sesungguhnya shari’at dan hakekat memiliki ikatan yang kuat. Darinya, nampak dua pemandangan untuk satu tujuan. Yang satu adalah (unsur) luar dan yang lain adalah (unsur) dalam atau yang satu *ẓāhir* dan yang lain adalah *bāṭin*.⁵⁰

Inilah kemudian dikenal dengan dualisme *ẓāhir* dan *bāṭin* dalam konteks pemikiran Islam, yang dalam perjalannya menuai perdebatan panjang dan melibatkan para pemikir Islam. *Ẓāhir* lebih melihat ajaran agama secara normatif, sementara *bāṭin* melihat dari sisi substantifnya. Bagi Adonis, misalnya, *ẓāhir* berkaitan dengan cara pandang yang melihat teks apa adanya (tektual) dan kecenderungan ini bisa dilihat dalam tradisi fiqih di mana pendekatan serba teks menuntut pada perlunya melihat keagamaan dari sisi ritualnya, baik dalam beribadah maupun ber-mu’amalah. Maka *bāṭin* tidak hanya terjebak pada teks melainkan melampaui realitas teks sehingga ia selalu bergerak dan tidak pernah berhenti sebagaimana dijelaskan pada bahasan sebelumnya. Jadi, cara pandang *bāṭin* ini bisa dilihat dalam tradisi tasawuf di mana instuisi menjadi standar dalam pemahamannya sesuai

⁵⁰ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Qadhiyyat al-Taṣawwuf al-Munqīdh min al-Ḍalāl* (Mesir: Tp, Tth), 134.

dengan apa yang dialami para pelaku tasawuf.⁵¹ Jadi, shari'at berpangkal pada dua sumber pokok; yakni al-Qur'an dan hadīth Nabi Muhammad SAW., sesuai dengan pemahaman yang disepakati oleh fuqahā' berdasarkan pada penggunaan nalar dan kritik sejarah, berbeda dengan tasawuf yang pemahamannya lebih pada penekanan interpretasi atas ruh shari'at dalam pemahaman dan praktiknya.⁵²

Tapi, dalam perkembangannya penafsiran atas agama (baca: Islam) terkesan ada yang bersikap ekstrem *ẓāhir* atau ekstrem *bāṭin*, bahkan tidak jarang keduanya saling mengklaim paling benar yang lain dipandang salah, untuk tidak mengatakan sesat. Kelompok Wahhabi, misalnya adalah kelompok tekstual yang dengan gencar menggembor-gemborkan bid'ah dan khurafat terhadap kalangan penggeliat tasawuf (*bāṭiniyah*). Ibn Taimiyyah sebagai rujukan kalangan wahhabi dengan tegas menganggap beberapa tradisi yang berkembang dalam tasawuf dan tarekat sebagai shirik,⁵³ misalnya tradisi *istighāthah* dan berwasilah dengan para *auliya' Allāh* (kekasih Allah SWT). Bahkan, Imam al-Ghazālī juga salah satu tokoh tasawuf sunnī mendapat kritik keras atas beberapa pandangannya tentang tasawuf, terlebih beberapa tokoh tasawuf falsafī yang mengembangkan konsep *ḥulūl*, *waḥdat al-wujūd*,

⁵¹ Adōnīs, *Al-Tsābit wa al-Mutaḥawwil*, Kitab 2 (Beirut: Dar al-Audah, 1979), 90-99.

⁵² Nars Ḥāmid Abū Zaid, *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'Inda Muḥy al-Dīn ibn 'Arabi* (Beirut: Dār al-Tanwīr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1983), 240.

⁵³ Ibn Taimiyyah membagi syirik dalam tiga kategori; yakni syirik dengan bentuk do'a kepada selain Allah, syirik akibat keta'atan yang tidak sesuai, dan syirik mengikuti pandangan mayoritas ahli Kalam, filosof, fuqāha' dan para sufi. Muṣṭafā Ḥilmī, *Ibn Taimiyyah wa al-Taṣawwuf* (Iskandariyah: Dār al-Da'wah, 1982), 319.

dan lain-lain.⁵⁴ Begitu juga di tempat yang berbeda, para tokoh tasawuf falsafi cukup lihai mengungkapkan pemikiran sufistiknya sesuai dengan pengalaman subyektif atas praktik-praktik tasawuf yang dilakukannya. Tidak sedikit, ungkapan penganut tasawuf ini tidak dipahami kalangan awam, bahkan dipandang menyesatkan sebab bertentangan dengan *mainstream* pemikiran Islam.

Dalam konteks perdebatan ini, pesantren berada di jalur tengah dengan tidak ekstrem ke *ẓāhir* atau ekstrem *bāṭin*. Artinya, tradisi fiqh dan tasawuf dalam pergumulan intelektual dan praktik keagamaan kalangan pesantren selalu menjadi perhatian sebagaimana nampak dari kitab-kitab kuning yang menjadi referensi kajian --dari berbagai level pengajaran-- di lingkungan pesantren dengan kecenderungannya pada nalar ortodoks *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Maka, kalangan pesantren cukup “pedas” mengkritik mereka yang selalu mengutamakan teks, tanpa memperhatikan konteks. Kritik ini dapat dilihat dari berbagai model dakwah kalangan pesantren yang lebih mengedepankan pendekatan kultural dari pada struktural atau pendekatan hitam putih, alih-alih pendekatan kekerasan.⁵⁵ Bagaimanapun, pendekatan kultural memandang perlunya pemahaman keagamaan tidak melulu dari formalitas teks semata, tapi bagaimana kearifan budaya menjadi modal tersendiri dalam memahaminya sebagaimana terungkap secara sepintas

⁵⁴ Ibid, 212; H. Masyaruddin, *Pemberontakan Tasawuf; Kritik Ibn Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf* (Surabaya: JP. Books, 2007).

⁵⁵ Kecenderungan ini, menurut Abdurrahman Mas'ud, tidak lepas dari nalar sunni yang dianut oleh kalangan Muslim tradisional, khususnya kalangan pesantren. Maka pada umumnya ia bebas dari fundamentalisme dan terorisme sesuai dengan ciri-cirinya dalam praktik keagamaan. Baca Abdurrahman Mas'ud, “Memahami Agama Damai Dunia Pesantren” pengantar dalam Badrus Sholeh (editor), *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2007), xviii.

dalam kaedah fiqih yang umum dilantunkan kalangan pesantren; *al-ādah muhakkamah*, adat bagian dari dari –penetapan-- hukum.

Sementara itu, dalam merespon praktik-praktik tasawuf, seperti tarekat, kalangan pesantren memperhatikan betul melihatnya dari sisi normatif keagamaan (fiqih). Maka, mereka yang mendekatkan diri kepada Allah SWT. melalui praktik-praktik tasawuf tidak akan pernah bernilai, bila di sisi yang berbeda pelakunya melakukan hal-hal bertentangan dengan shari'ah. Itu artinya, tasawuf sunnī menjadi pilihan kalangan pesantren sebab darinya menggambarkan perpaduan harmoni antara shari'ah dan tasawuf. Harmonisasi ini yang kemudian kalangan pesantren cukup hati-hati dalam menilai seseorang, termasuk dalam merespon ungkapan-ungkapan multi-tafsir yang muncul dari kalangan penganut tasawuf falsafī, misalnya selalu berusaha mentakwilkan ungkapannya agar sesuai dengan ajaran sunnī.

Jalan tengah yang dilakukan pesantren, setidaknya menggambarkan bahwa praktik keagamaannya berusaha untuk tidak terjebak pada situasi ekstrem, baik ekstrem *ẓāhir* dan *bāṭin* atau ekstrem serba fiqih di satu sisi dan ekstrem serba tasawuf di sisi yang berbeda. Pasalnya, sikap berlebihan terhadap fiqih juga tidak baik, bahkan meresahkan masyarakat sebab semua diukur hitam-putih dan serba formalistik. Begitu juga, berlebihan ke tasawuf –tanpa melihat fiqih– akan mudah meresahkan masyarakat awam, alih-alih sebagai sarana beribadah untuk mencapai jalan *ma'rifat Allāh*.

Oleh sebab itu, pilihan jalan tengah adalah konsekwensi dari pilihan intelektual-ideologis pesantren atas rancang bangun nalar ortodoksi sunism,

yang berkelindangan dalam lingkup fiqih-sufistik melalui internalisasi atas pemahaman kitab kuning sebagai bahan bacaan dalam lingkup dunia pesantren, dan dialektika komunitas pesantren dengan nilai-nilai lokal.

2. Mengetahui Tuhan plus Mengetahui Manusia

Seperti yang disebutkan sebelumnya, praktik keagamaan pesantren berpijak pada jalan tengah antara sisi normatif dan substantif atau fiqih dan tasawuf. Modal fiqih-sufistik ini yang kemudian kalangan pesantren setidaknya memperhatikan dua sisi yang bersamaan dalam setiap praktik-praktik keagamaan. Artinya, semangat kesalehan yang diperjuangkan berimbang antara berorientasi pada ketuhanan (vertikal) dengan berorientasi pada kemanusiaan (horizontal). Keduanya saling berhubungan sebagaimana hubungan dekat antara fiqih dan tasawuf.

Bila fiqih adalah mencakup dimensi formal, yang diharapkan mampu memberikan standar hukum bagi penganut agama (Islam) dalam beribadah dan bermu'amalah, sementara tasawuf mencakup pada aktifitas terdalam, berkaitan bagaimana seorang manusia mampu menjadikan Tuhan (Allah SWT) sebagai sumber energinya dalam hidup dan berkehidupan melalui aktifitas-aktifitas sufistik.⁵⁶ Maka, bagi kalangan tasawuf fungsi sholat, misalnya, bukan sekedar aktifitas sujud, ruku' dan lain-lain sebagaimana secara detail dibahas oleh fiqih. Tapi lebih dari itu, bagaimana menempatkan

⁵⁶ Meminjam istilah Kiai Ihsan dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*-nya, yaitu bagaimana seseorang mampu menangkap sifat-sifat ketuhanan untuk diaplikasikan dalam kehidupan kemanusiaan misalnya sifat kasih sayang (*al-Rahmān* dan *al-Rahīm*) kepada semua umat dan seisi alam semesta ini. Dengan begitu, manusia sufistik mampu bersikap baik kepada semua, termasuk kepada alam semesta ini. Lihat Ihsān Jampēs, *Sirāj al-Ṭālibīn*, Juz I, 5.

sholat sebagai sarana pendekatan diri secara totalistik kepada Allah SWT, sekaligus sebagai kritik atas kejiwaan yang dilakukannya setiap saat.

Maka, bagi kalangan tasawuf sholat dipandang bermasalah, jika tidak mengatakan batal, bila tidak memberikan efek bagi pelakunya untuk menghindar dari perbuatan keji dan mungkar, sekalipun dari kacamata fiqih dipandang sah. Hal ini sebagaimana disebutkan oleh Ibn ‘Athā’ Allāh al-Sakandārī dalam bukunya *Tāj al-‘Arūs* dengan kutipannya terhadap cerita imam Abū Ḥasan al-Sādhilī sebagai berikut:

“Suatu ketika datanglah para ahli fiqih al-Sakandari kepada imam Abū Ḥasan al-Sādhilī secara berulang-ulang. Lantas Abū Ḥasan berkata; wahai ahli fiqih; sudahkah ada semua mengerjakan shalat. Ahli fiqih menjawab; mungkinkah di antara kita meninggalkan shalat. Abū Ḥasan berkata dengan mengutip firman Allah:⁵⁷ *Sesungguhnya Manusia dijadikan dalam keadaan suka mengeluh. Jika mendapat kesusahan, dia berkeluh kesah. Dan jika mendapat kebaikan (harta) dia berbuat kikir, kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat.* Lantas apakah kamu semua begitu juga. Oleh karenanya, jika kamu semua memperoleh kesusahan, hendaklah tidak suka mengeluh. Bila memperoleh kebaikan, maka jalanlah mencegah (memberi). Lantas ahli fiqih terdiam semua. Sementara Imam Abū Ḥasan berkata: maka kamu semua tidaklah mengerjakan shalat.⁵⁸

Dengan begitu, kombinasi antara mengenal Tuhan plus mengenal Manusia, setidaknya dalam rangka menjaga kedua hubungan ini tetap bersinergi sebab manusia hakekatnya adalah pancaran dari-Nya. Itu artinya, mereka yang melakukan perjalanan spiritual tidaklah cukup mengembangkan apa yang disebut dengan kesalehan individual, tapi juga perlu mewujudkan apa yang disebut kesalehan sosial. Dalam konteks inilah, perkataan ‘Abd al-Wahhāb al-

⁵⁷ Q.S: Al-Ma’ārif (70); 19-21.

⁵⁸ Ibn ‘Atāillah Al-Sakandārī al-Malikī al-Shādhilī, *Tāj al-‘Arūs fī Tahdzīb al-Nufūs* (Indonesia: Al-Haramain, tth), 19.

Sha'rānī cukup relevan yang menegaskan bahwa *salah satu penghalang orang sampai kepada derajat ma'rifat adalah menyakiti orang lain*.⁵⁹

Dalam keterangan yang berbeda juga disebutkan mengenai pentingnya mereka yang menapak jalan tasawuf untuk senantiasa menjaga hatinya agar tetap bersih dan menjadikan nilai-nilai ketuhanan sebagai energi positif bagi pembumian kesalehan kepada sesama. Kitab *Naṣāih al-Dīniyyah wa al-Waṣāyā al-Imāniyyah*, tulisan 'Abd Allāh al-Ḥaddād, yang merupakan salah satu kitab kuning bacaan kalangan pesantren, misalnya juga tidak luput membahas persoalan ini secara rinci sebagai konsekuensi agar hati seseorang tetap bersih. Al-Ḥaddād menyebutkan bahwa *orang yang sedikit menebarkan kasih sayang kepada sesama menandakan hatinya keras, bahkan menunjukkan keimanannya lemah*.⁶⁰ Karenanya, bagaimana mungkin orang bisa sampai dekat dengan Allah SWT (*ma'rifat Allāh*), sementara hatinya keras untuk menebarkan *kerahmatan*, padahal rahmah adalah salah satu sifat-Nya.

Dengan begitu, koreksi atas diri sendiri (*muḥāsabah al-Nafs*) setiap saat menjadi sangat penting bagi para pelaku jalan tasawuf, bahkan keberadaannya menjadi salah satu *maqāmāt* dalam laku tasawuf. Koreksi diri pada dasarnya muncul dari kesadaran diri bahwa setiap aktifitas yang dilakukan senantiasa mendapat pantauan dari Allah SWT atau dalam istilah tasawuf disebut *muraqabah*. Kesadaran ini tidak akan muncul, kecuali datang

⁵⁹ Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *Minaḥ al-Saniyyah* (Surabaya: al-Haramain, tth); 'Abd al-Wahhāb, *Tanbīh al-Mughṭarrīn* (Indonesia: al-Haramain, Tth), 49 dan 97.

⁶⁰ 'Abd Allāh al-Ḥaddād, *Naṣāih al-Dīniyyah wa al-Waṣāyā al-Imāniyyah* (Beirut: Dār al-Kutub, al-'Ilmi'ah, 1971), 192-193; Bahkan dalam konteks tertentu, menebarkan kasih sayang tidak terbatas pada sesama muslim, tapi juga terdapat mereka yang kufur atas kebaikan tersebut. Baca 'Abd al-Wahhāb, *Tanbīh al-Mughṭarrīn*, 92; Zain al-Dīn al-Malibāry, *Kifāyat al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā'* (Indonesia: al-Haramain, tth), 54.

dari proses melihat diri secara terus menerus atas aktivitas yang telah dilakukan, sekaligus dengan cepat menegaskan aktivitas kedepan agar lebih baik dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT. Hanya dengan kesadaran ini, seseorang akan mencapai *kashf* (tersingkapnya hati) dan *mushāhadah* (menyaksikan diri-Nya).⁶¹

Jadi, pemahaman atas paduan mengenal Tuhan plus mengenal manusia yang dialami kalangan pesantren hampir —kebanyakan—dapat ditemukan referensinya dalam beberapa kitab kuning, khususnya kitab-kitab yang membahas tentang tasawuf. Gambaran ini sekaligus menggambarkan dan menegaskan bahwa komunitas pesantren yang dipandang tradisional dengan tetap mempertahankan kitab kuning dalam setiap aktifitas intelektualnya adalah komunitas Muslim yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, alih-alih nilai-nilai ketuhanan. Karenanya, menurut penulis, sudah sepantasnya jika kemudian, isu-isu bid'ah, khurafat bahkan shirik yang dikembangkan oleh kalangan wahhabi atau isu-isu penegakan shari'ah Islam dan khilafah yang disuarakan oleh *Hizbut Tahrir Indonesia* (HTI) bukan isu-isu seksi yang diminati kalangan pesantren, terlebih menjadikan perlawanan setiap saat sebab lebih banyak mudharatnya dalam konteks peneguhan nilai-nilai kemanusiaan, alih-alih dalam rangka peneguhan *ma'rifat Allāh*.⁶²

⁶¹ Tentang bahasan *muraqabah* dapat dibaca; *Abd al-Karīm, Al-Risālah al-Qushairiyah fī Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Khair, tth), 189-192.

⁶² Hal ini, misalnya, disebabkan bagaimana mungkin khilafah Islamiyah bisa dilaksanakan sementara sampai hari ini belum ada negara Islam yang ideal sebagai contoh konkrit yang memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan, belum lagi perbedaan pandangan yang terjadi dalam umat Islam tersendiri dalam memahami teks-teks keagamaan, al-Qur'ān atau hadits Nabi, atau problem masih kuatnya klaim kebenaran terjadi untuk menilai kepada yang berbeda. Tentang

C. Aspek Akidah-Ideologis: Peneguhan Sunnī Pesantren

Aspek akidah-ideologis pesantren yang menganut paham sunnī cukup nampak dari pemakaian referensi kitab kuning yang digunakan dan diajarkan dalam lingkungan pesantren. Kiai Ihsan, sebagaimana disebutkan sebelumnya hidup dalam konteks ini, sekalipun ia lebih dikenal sebagai sufi akibat konsentrasi kajiannya yang lebih cenderung kepada tasawuf dan sebagai penggeliat dunia tasawuf. Untuk itu, referensi-referensi kitab kuning yang digunakan dalam lingkungan pesantren cukup penting secara isi sekaligus secara ideologis, tepatnya ideologi sunnī.

Tradisi intelektual pesantren yang berkelindang dengan kitab kuning melalui peran strategis kiai dan santri dalam lingkungan pesantren, berkeinginan mewujudkan mimpi ideal dengan lahirnya individu-individu yang berkepribadian luhur. Dilihat dari perspektif sosiologis, khususnya sosiologi pengetahuan, pengumpulan ini menggambarkan kerangka sosio-kultural yang dihadapi kalangan pesantren baik internal maupun eksternal sebagaimana juga dialami oleh Kiai Ihsan. Secara internal melalui kitab kuning, kerangka keilmuan pesantren tidak jauh dari nalar berfikir *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Aswaja) dengan mengadopsi beberapa kitab abjad pertengahan atau kitab-kitab yang seirama dan berpandangan sama.

Sementara, secara eksternal pesantren dihadapkan dengan kondisi masyarakatnya yang menjunjung tinggi nilai-nilai lokal sebagai proses

rancang ideologis HTI baca; *Manifesto Hizbut Tahrir Untuk Indonesia: Indonesia, Khilafah dan Penyatuan Kembali Dunia Islam* tahun 2009. Tidak diterbitkan (fdf)

praktik kehidupannya. Itu artinya, keilmuan Islam yang berkembang dalam lingkup pesantren setidaknya adalah respon terhadap kenyataan sosial yang dihadapinya, termasuk dalam menentukan kitab kuning sebagai bacaannya dan menjadikannya sebagai referensi ortodoksi Islam, khususnya bagi komunitas pesantren.

Oleh karenanya, intensitas penggunaan kitab kuning berpengaruh pada upaya mempraktikkan nilai-nilai keislaman yang dilakukan oleh kalangan Santri. Dalam konteks bertasawuf, secara khusus, kalangan pesantren lebih menekankan pada sikap harmoni antara shari'ah dan tasawuf. Pilihan ini bila dilihat dari tipologi tasawuf --yaitu Sunnī dan Falsafī--, maka kategori tasawuf pesantren lebih dekat dengan tasawuf sunnī, yaitu praktik tasawuf --menurut al-Taftazānī⁶³--yang sesuai dengan prinsip-prinsip luhur al-Qur'ān dan hadīth, termasuk *aḥwāl* dan *maqāmat*nya sesuai dengan prinsip tersebut. Kecenderungan pada tasawuf sunnī inilah yang memungkinkan pada tingkat kenyataan kalangan pesantren lebih dekat dengan tasawuf '*amālī*, daripada *nadhārī*-spekulatif yang banyak dikembangkan dalam tradisi tasawuf falsafī.⁶⁴ Karenanya, tasawuf falsafī kurang dikenal di lingkungan pesantren sehingga kurang akrab --bahkan menjauh dari interaksi intelektual-- dengan tokoh-tokoh falsafī, seperti Abū Yāzid al-Buṣṭāmī penggagas konsep *fana'*, Abū Manṣur al-Ḥallāj penggagas konsep *ḥulūl* dan *waḥdat al-shuhūd*, Ibn 'Arabi penggagas *waḥdat al-wujūd*, dan lain sebagainya.

⁶³ Abū al-Wafā' al-Ghanīmī al-Taftazānī, *Madhāl Ilā al-Tasawuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Tsaqāfah, tth), 145.

⁶⁴ Tasawuf falsafī adalah tasawuf yang mendorong pelakunya pada *shaṭaḥāt*, yang mengantarkannya pada kondisi *fana'*, *ittiḥād*, *ḥulūl* dan lain sebagainya. Ibid.

Tasawuf pesantren, yang selanjutnya disebut sufisme pesantren, menghindar dari ungkapan multi-tafsir, seperti *shatahāt*. Ungkapan-ungkapan *shatahāt* tidak sedikit menyebabkan umat semakin bingung, alih-alih mendambakan persinggahan hakiki dengan Allah SWT. Dasar ini yang menyebabkan sufisme pesantren berpegang teguh pada prinsip-prinsip shari'ah dalam mem-praktikkan nilai-nilai sufistik yang diyakininya. Dengan begitu, maka sufisme pesantren secara ideologis tetap dalam kerangka nalar keislaman Aswaja, yang secara prinsip dalam teologi mengikuti paham al-Ash'arī dan al-Maturidī, dalam tasawuf mengikuti prinsip Imam Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Imam Junaid al-Baghdādī, dan dalam ber-fiqih mengikuti salah satu dari madhab empat (Abū Ḥanīfah, Imam Mālik, Imam Shāfi'i dan Imam Aḥmad. Di samping itu, karena memang pesantren berada dalam lingkungan masyarakat yang menganut kepercayaan pada dewa-dewa sehingga dibutuhkan pemahaman keagamaan praksis yang mudah dipahami, terkhusus mengerucut pada tasawuf 'amālī.

Penolakan komunitas pesantren (kiai/ustad), jika tidak berlebihan, untuk mengajarkan konsep *ḥulūl*, *waḥdat al-wujūd* dan konsep-konsep tasawuf falsafi lainnya, dalam lingkungan pesantren didasarkan pada pemahaman bahwa konsep-konsep ini bertentangan dengan prinsip-prinsip teologi ortodoksi model Aswaja, khususnya *al-ash'ariyah* yang tidak mengenal adanya paham manusia naik menuju Tuhan atau sebaliknya, dan atau menyatu dengan-Nya (*waḥdat al-wujūd*).⁶⁵ Dalam konteks pemahaman

⁶⁵ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012), 141-142.

ini, kesimpulan Abdurrahman Wahid (bac: Gus Dur) bahwa manifestasi keagamaan pesantren adalah fiqih-sufistik⁶⁶ menemukan relevansi dan momentumnya. Itu artinya, dalam lingkungan pesantren nalar fiqih-sufistik ini yang berkembang lama dan mewarisi dari generasi ke generasi lainnya, bahkan turut serta melahirkan watak keislaman Indonesia yang disinyalir berbeda dengan watak Islam asli dari Arab, sebab keislaman Indonesia lebih dikenal bersikap moderat dan toleran dalam merespon segala bentuk perbedaan.

Kecenderungan sufisme pesantren ini, dapat dilihat dari ragam referensi kitab kuning yang digunakan dalam proses pengumpulan intelektual pesantren antara kiai dan para santrinya serta masyarakat luas. Tidak disangsikan lagi, karya agung Imam Abū Ḥamid al-Ghazālī, yakni *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* mendapat tempat yang cukup istimewa di lingkungan pesantren. Kitab yang terdiri dari 4 jilid –ada yang lima dengan format yang berbeda-- bukan hanya membahas mengenai peribadatan dalam konteks fiqih, tapi juga mengulas bagaimana seseorang yang melakukan ibadah memiliki orientasi nyata menuju pencapaian cinta hakiki; mulai dari proses pembinaan mental hingga spiritual.

Jika dalam konteks fiqih bicara bagaimana tatacara dan aturan yang harus dipenuhi dalam melakukan ibadah agar sah secara hukum Islam, maka pendekatan tasawuf lebih dari itu mengungkap bagaimana peribadatan itu

⁶⁶ Fiqih-sufistik adalah nalar dan laku fiqih yang berkolaborasi dengan amalan-amalan akhlak tasawuf, sekaligus berkelindang dalam kehidupan secara bersamaan. Lihat. Abdurrahman Wahid, “Asal Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren” dalam *Islam Kosmopolitan...*, 27-130.

benar-benar berkualitas secara substansitis bagi penghampiran hakiki kepada Allah SWT. sebab menurut al-Ghazālī setiap peribadatan memiliki sisi *ẓāhir* dan *bāṭin*. Sisi *ẓāhir* adalah wilayah dimensi fiqih, sementara sisi *bāṭin* adalah wilayah tasawuf.

Maka, ketika membahas masalah puasa, misalnya, al-Ghazālī tidak saja mengungkap tata cara berpuasa secara fiqih, tapi juga mengulas keharusan yang mesti dilakukan oleh mereka yang berpuasa kaitannya dengan ritual *batīnīyyah*. Langkah ini diharapkan agar fungsi puasa tidak saja bersifat formalistik semata, tapi memberikan efek pencerahan- spiritualis bagi yang berpuasa, khususnya bagi peningkatan ketulusan beribadah kepada-Nya. Untuk tujuan ini, kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* mengulas empat pembahasan⁶⁷ meliputi; seperempat persoalan ibadah,⁶⁸ seperempat persoalan kebiasaan,⁶⁹ seperempat persoalan-persoalan yang menyebabkan rusak,⁷⁰ dan seperempat persoalan-persoalan yang menyebabkan selamat.⁷¹ Semua bahasan ini di ulas secara baik dalam bingkai harmoni shari’ah dan nilai-nilai tasawuf.

⁶⁷ Abū Hāmid al-Ghāzali, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1971), 10-11.

⁶⁸ Persoalan ibadah (*rub’u al-ibādāt*) meliputi; tentang ilmu, tentang kaidah-kaidah akidah, rahasia-rahasia bersuci, rahasia-rahasia shalat, rahasia-rahasia zakat, rahasia-rahasia puasa, rahasia-rahasia haji, etika membaca al-Qur’an, dan tentang dikir, berdoa serta runtutan wirid sesuai dengan urutan waktunya.

⁶⁹ Persoalan kebiasaan (*rub’u al-‘ādāt*) meliputi; etika makan, etika menikah, hukum-hukum *kasab*, halal dan haram, etika bergaul dengan ragam makhluk, tentang meditasi (*‘uzla*), etika bepergian, tentang etika mendengar, amar ma’ruf dan nahy ‘an al-munkar, etika berkehidupan dan etika kenabian (*propetik etic*).

⁷⁰ persoalan yang merusak (*rub’u al-muhlikāt*): keistimewaan hati, melatih jiwa (*riyādha al-nafs*), bahasa dua kesenangan (perut dan kemaluan), bahaya mulut, bahaya marah, dengki dan hasut, mencela dunia, mencela harta dan sifat kikir, mencela pangkat dan riya’, mencela sifat sombong, ujub dan mencela penipuan.

⁷¹ persoalan yang menyelamatkan (*rub’u al-munjiyāt*): tentang taubat, sabar dan syukur, *khauf* dan *raja’*, fakir dan zuhud, tauhid dan tawakkal, mahabbah, rindu, dan ridha. Tentang niat, jujur, ikhlas. Tentang memantau dan intropeksi diri. Tentang tafakkur dan mengingat mati.

Selain kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, ada beberapa kitab kuning yang dipakai di lingkungan pesantren dan layak menjadi bukti bahwa sufisme pesantren lebih dekat kepada tasawuf sunnī. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat tabel di bawah ini :

Tabel IV

Kitab Kuning: Potret Sufisme Pesantren⁷²

NO	NAMA KITAB	PENGARANG
1	Hikam	Ibn 'aṭāillah al-Sakandarī
	Ihyā' 'Ulūm al-Dīn	Abū Ḥamid al-Ghāzali
2	Bidāyah al-Hidāyah	Abū Ḥamid al-Ghāzali
3	Minhāj al-'Abidīn	Abū Ḥamid al-Ghāzali
4	Hidāyah al-Adhkiyā' Ilā Ṭarīq al-Auliya	Zain al-Dīn al-Malibari
5	Tanbīh al-Mughtarrīn	'Abd al-Wahhāb al-Sha'ranī
6	Al-Minah al-Saniyah	'Abd al-Wahhāb al-Sha'ranī
7	Risālah al-Mu'āwanah	Abd Allāh ibn 'Alawī al-Ḥaddād al-Ḥadramī
8	Al-Nasāih al-Diniyyah wa al-Waṣāyah al-Imāniyyah	Abd Allāh ibn 'Alawī al-Ḥaddād al-Ḥadrami
9	Sirāj al-Tālibīn	Kiai Ihsan Jampes
10	Marāqi al-'Ubudiyyah	Syekh Nawawi
11	Tanbin al-Ghāfilīn	Abū al-lays Naṣr ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Samarqandī, dan lain-lain
12	<i>Sharh 'alā Mandhumah Hidāyah al-Adzkiyā' Ilā Ṭarīq al-Awliyā</i>	Syekh Nawawī al-Bantani, dan lain-lain

Dari beberapa referensi tersebut memastikan kesimpulan Martin van Bruinessen menemukan momentumnya; bahwa tasawuf pesantren jarang

⁷² Tabel ini juga adaptasi dengan tulisan Martin van Bruinessen yang mengulas tentang kitab kuning. Baca selengkapnya, Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning; Buku-buku berhuruf Arab yang dipergunakan di Lingkungan Pesantren" dalam *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarikat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012).

bersentuhan, untuk tidak mengatakan tidak ada, dengan referensi tasawuf falsafi yang dalam aplikasinya lebih banyak berkutat pada teoritis-spekulatif sesuai dengan pengalaman masing-masing tokohnya, seperti kajian pemikiran ibn ‘Arabī, al-Jīlī dan lain-lain. Itu artinya, bila dilihat dari mainstream pemikiran Islam yang dianut mayoritas Muslim saat pertumbuhan pesantren –melalui ortodoksi Aswaja-- menunjukkan bahwa sufisme pesantren meng-arusutamakan pada ketenangan umat Islam dalam mem-praktikkan nilai-nilai tasawuf dengan banyak melakukan inisiasi pada harmoni bertasawuf dengan bershari’ah secara bersamaan, dari pada terjebak pada praktik tasawuf falsafi yang sulit dipahami bagi masyarakat awam pada umumnya, terlebih tasawuf falsafi banyak memuat materi-materi yang multi-tafsir bahkan sepintas bertentangan dengan shari’ah dan kalam ortodoksi Muslim tradisional yang dianut komunitas pesantren.

Sikap berjalan dalam arus tasawuf-shari’ah ini nampak dari pandangan dan perilaku kiai-kiai pesantren. Kiai Hasyim Asy’ari salah satu tokoh pesantren dan pendiri NU, misalnya, memiliki pandangan tegas bagi pelaku tasawuf agar memperhatikan dimensi shari’ah. Orang yang mengklaim berdekatan diri dengan Allah SWT –bahkan mengaku menjadi salah satu *walīy Allāh*-- melalui praktik-praktik tasawuf dalam kehidupan sehari-sehari, tapi ia tidak berkomitmen memperhatikan sisi shari’at-Nya, maka klaim itu adalah dusta.⁷³ Argumentasi Kiai Hasyim dinukil dari kitab *Risālah*

⁷³ Muhammad Hasyim Asy’ari, *Wali dan Thoreqot*, Terj. Muhammad Zaki Hadziq (Jombang: Penerbit Warisan Islam, tth), 7-8.

al-Qushairiyah karangan ‘Abd al-Karīm al-Qushairī dengan teks aslinya berbunyi:

يَجِبُ عَلَى الْوَلِيِّ حَتَّى يَكُونَ وَلِيًّا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ قِيَامُهُ بِحُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى وَحُقُوقِ عِبَادِهِ عَلَى
الْإِسْتِغْصَاءِ وَالْإِسْتِغْفَاءِ بِجَمِيعِ مَا أُمِرَ بِهِ.

“Bagi seorang wali berkewajiban --agar menjadi wali sebenarnya— untuk memenuhi hak-hak Allah SWT. dan hak-hak hamba-Nya secara total, sekaligus menyempurnakan seluruh apa yang diperintahkan.”

Secara prinsip, menjadi seorang pelaku tasawuf (sufi) sebenarnya tidak cukup hanya sebatas pengakuan semata, tapi dibutuhkan totalitas mengabdikan kepada Allah SWT. baik *ẓāhir* maupun *bāṭin*. Secara *ẓāhir* adalah mengikuti segala apa yang diperintahkan dari sisi *shar’*nya, sementara secara *bāṭin* lebih mengarah pada perbuatan hati agar senantiasa tetap bersambung hanya kepada Allah SWT., bukan lain-Nya (*al-aghyār*). Cukup tepat pikiran Kiai Hasyim tetap kategori wali sejati, sebab bagaimana mungkin orang mengaku kekasih-Nya dapat dibenarkan, sementara ia melanggar aturan-aturan-Nya. Kekasih Allah adalah mereka yang benar-benar cinta kepada Allah secara totalistik, termasuk mencintai Makhluk-Nya.

Dalam salah satu kitab kuning yang sering dibaca oleh kalangan pesantren *Kifāyah al-Atqiyā’ wa Minhāj al-Aṣfiyā’* karangan Abū Bakar ibn Sayyīd Muḥammad Shaṭā, ditegaskan pula pentingnya para pelaku tasawuf itu juga memperhatikan dimensi *shari’ah*. Keduanya tidak boleh dipertentangkan, sebab memiliki potensi yang saling mendukung dalam rangka menghampiri Allah menuju *ma’rifat*-Nya. Dalam hal ini, potret nabi

Muhammad SAW. adalah teladan ideal, sekalipun dirinya telah diampuni dosa-dosanya baik yang lalu maupun akan datang. Peribadatan Nabi dilakukan secara total hingga dua telapak kakinya membengkak.⁷⁴ Tarekat dan hakekat –dua istilah yang dikenal dalam tasawuf—tidak akan sampai pada tujuannya, kecuali harus tunduk terhadap shari’at. Itu artinya orang yang beriman sekalipun tinggi derajatnya dan kedudukannya, bahkan tercatat sebagai salah satu wali-Nya, tidak akan mampu menggugurkan darinya peribadatan yang diwajibkan baik dari al-Qur’ān maupun hadīth.⁷⁵ Senada dengan Muḥammad Shatā adalah Shaikh Nawāwī al-Bantānī dalam kitabnya *Sharḥ ‘alā Mandhumah Hidāyah al-Adzkiyā’ Ilā Ṭarīq al-Awliyā’*, juga menegaskan pemikiran yang sama:

Orang yang mengaku dirinya menjadi wali dan sampai pada dimensi hakekat, sementara ia merasa gugur syari’atnya, maka sebenarnya pengakuan itu dipandang sesat. Pasalnya, peribadatan wajib tidak gugur kepada para nabi, bagaimana mungkin ia gugur kewajibannya dari para wali’ (*al-awliyā’*).⁷⁶

Dua pandangan Muḥammad Shatā dan Shaikh Nawāwī setidaknya memperkuat pandangan generasi yang lebih muda bahkan muridnya, yakni Kiai Hasyim, terkait dengan keharusan pelaku tasawuf meng-sinergikan antar dimensi tasawuf dengan dimensi shari’at. Tokoh sekaliber Kiai Hasyim – tokoh pesantren dan sekaligus pendiri NU-- yang dihormati, pandangannya tidak ekstrem dalam menilai relasi tasawuf dan shari’ah berdampak cukup

⁷⁴ Abū Bakar ibn Sayyid Muḥammad Shaṭā, *Kifāyat al-Atqiyā’ wa Minhāj al-Aṣfiyā’* (Surabaya: al-Haramain, tt), 12; juga bisa dibaca Amīn Kurḍī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu’āmalah ‘Alām al-Ghuyūb* (tp; Ma’had al-Salāfi al-Islāmī, tt), 409.

⁷⁵ Ibid., 12.

⁷⁶ Teks aslinya dapat dilihat dalam Shaikh Nawawī al-Bantānī, *Sharḥ ‘Alā Mandhumah Hidāyah al-Adhkiyā’ Ilā Ṭarīq al-Awliyā’* (Surabaya: al-Haramain, tt), 13.

penting pengaruhnya bagi seluruh komunitas pesantren, terlebih pesantren yang memiliki interaksi geneologis secara langsung dengan Kiai Hasyim. Oleh karenanya, dengan mengutip pandangan Kiai Hasyim: para pelaku jalan tasawuf yang larut dalam tahapan *maqāmat* dan *aḥwāl* harusnya menjadikan shari'ah sebagai pondasi agar tidak mudah tergelincir, alih-alih merasa semakin dekat dengan-Nya, atau bahkan sampai pada dimensi *ma'rifat Allāh*.

Sekali lagi, membaca tasawuf pesantren sulit dipahami, tanpa mengaitkan dengan beberapa referensi kitab kuning yang digunakan sebagai bahan ajar di lingkungan pesantren. Sebagai salah satu simbol pesantren, mengutip kategori yang dibuat Zamahsyari Dofier, kitab kuning yang digunakan telah mengalami seleksi ketat melalui proses geneologi keilmuan hingga terus bersambung dari generasi ke generasi yang berbeda, tepatnya generasi para ulama' Nusantara atau ulama' *jawī* yang menyempatkan diri menimba ilmu di Makkah al-Mukarramah dan Madīnah kepada para syaikh yang berhaluan Sunnī.

Kemudian di antara mereka kembali ke Indonesia memimpin pesantren dan menyebarkan keilmuan kitab kuning secara cermat dengan semangat dakwah islamiyah, yakni Islam Sunnī yang dipandang sebagai ortodoksi kalangan mayoritas Muslim. Ulasan kitab kuning yang dilakukan para kiai-kiai pesantren kepada para santri —khususnya tentang materi tasawuf— dan masyarakat umum menghasilkan basis pengetahuan tasawuf sunnī di satu pihak dan praktik sufistik 'amālī dari para pengasuh pesantren di pihak yang berbeda.

Sebagai konsekwensi dari menguatkan nalar sunnī sebagai ortodoksi Islam dari interaksi geneologis keilmuan pesantren diakui menjadi salah satu penyebab tasawuf model Ghazalian lebih mendominasi dalam dunia pesantren. Karenanya, hampir semua referensi kitab kuning yang membahas tentang tasawuf, selain kitab-kitab Imam al-Ghazālī, nampaknya memiliki kongklusi yang sama dengan cara berpikir sunnī-Ghazalian baik dari awalnya mengikuti pemikiran-pemikirannya atau memang dalam konteks cara memandang Islam sufistik, tepatnya secara *manhājī*.

Salah satu karakter pemikiran tasawuf sunnī Ghazalian adalah tidak menggunakan materi tasawuf sebagai wacana filosofis dan multi-tafsir, tapi lebih mangarus-utamakan pada praktik-praktik tasawuf (*taṣawwuf* ‘*amālī*), yang pada *endingnya* mengantarkan pelaku tasawuf itu bersih hatinya (*ṣafiyy al-Qulūb*) sekaligus prilaku kehidupan selalu baik dan berakhlak al-karimah; dari prilaku yang berhubungan langsung dengan Allah SWT maupun yang berhubungan dengan manusia. Jadi, dalam konteks ini, untuk mencapai tahapan *ma’rifat Allāh* mempraktikkan nilai tasawuf lebih diutamakan dalam tradisi tasawuf sunnī, khususnya sunnī-Ghazalian, daripada larut membincangkan dan mendekati dimensi tasawuf secara filosofis-spekulatif sebagaimana dikembangkan oleh para penganut tasawuf falsafi.

Cara ini dipandang lebih mudah diterima bagi kalangan pesantren, lebih-lebih bagi masyarakat Jawa yang sebelumnya memiliki kepercayaan terhadap adanya kekuatan lain di luar dirinya, misalnya kepercayaan animisme atau percaya pada dewa-dewa. Bukan itu saja, penerimaan

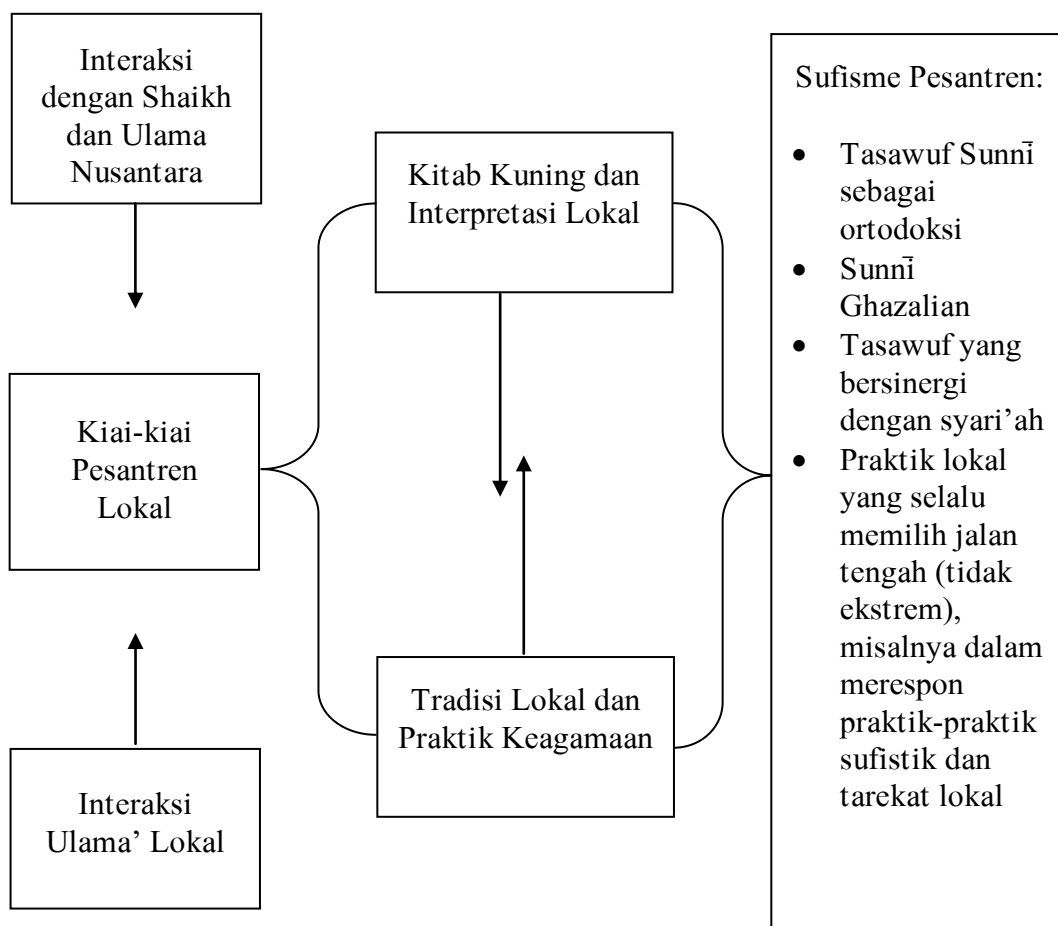
kalangan santri dan masyarakat Muslim tradisional dipandang bahwa tasawuf model ini lebih mudah menyejukkan jiwa, ketika jiwa itu gersang akibat larut dalam nilai-nilai keduniaan sebab sikap berlebihan terhadap dunia adalah pokok penyebab seseorang lupa kepada Allah SWT.

Maka sebenarnya, interaksi antar ulama sunnī –dari interaksi ulama Nusantara dengan pada syaikh di Makkah al-Makarramah atau interaksi ulama’ pesantren lokal dengan Ulama Nusantara yang menjadi Guru Besar di Makkah—dan kemudian diteruskan oleh interaksi komunitas pesantren (kiai dan santri), maka bukan saja interaksi keilmuan, tapi sekaligus interaksi ideologis, yakni ideologi sunnī. Karenanya, ketika kelompok Wahhabi mampu menguasai Arab Saudi dan menjadikan Wahhabi sebagai ideologi negara, maka ulama sunnī-lah yang pertama kali merasa terusik dengan pola keras yang dilakukan oleh Wahhabi –dengan “berselingkuh” dengan penguasa ibn Sa’ud—dalam melakukan tindakan terhadap mereka yang berbeda paham.

Pasalnya, semenjak itu komunitas ulama’ sunnī mulai diusik keberadaannya di Makkah, bahkan tidak sedikit di antara mereka dibunuh, termasuk ulama’ Nusantara yang ikut terusik hingga lebih memilih pulang dari pada bertahan di Makkah al-Mukarramah. Bukan itu saja, banyak budaya-budaya lokal yang dianggap penting bagi kalangan sunnī diberangus, setidaknya melalui perusakan aset-aset bersejarah dalam dunia Islam termasuk melarang keras praktik-praktik tasawuf yang dipandang menyesatkan umat bahkan sebagai perilaku shirik (penyekutuan pada Allāh).

Siklus penyebaran nalar dan praktik sufistik model pesantren lebih jelasnya dapat dilihat dalam gambar di bawah ini:

Tabel V
Tentang Siklus Nalar dan Praktik Sufistik Pesantren



Dari siklus ini dapat digambarkan bahwa nalar tasawuf sunnī yang berkembang dalam lingkungan pesantren telah melalui proses panjang. Sekalipun secara kultur bahwa tasawuf model ini sebelumnya dikembangkan oleh para Wali Songo dalam menyebarkan Islam di wilayah Nusantara, maka siklus ini lebih fokus pada basis pengumpulan intelektual dan nalar tasawuf

komunitas pesantren; yakni dari generasi awal ulama' Nusantara yang berada di Makkah lantas menyebar kebeberapa ulama atau kiai yang kelak menjadi garda terdepan penyebaran ortodoksi Islam sunnī melalui telaah yang tiada henti atas karya-karya kitab kuning baik yang ditulis oleh para shaikh dari Timur Tengah atau hasil ulasan para intelektual pesantren lokal. Dalam konteks ini pula, Kiai Ihsan berkembang hingga menjadi corong komunitas pesantren, melalui pesantren Jampes yang diasuhnya Kiai Ihsan telah melahirkan beberapa alumni dari berbagai daerah, khususnya di Jawa, yang secara konkrit memiliki komitmen yang sama. Tidak salah bila kemudian dalam salah satu kesempatan Kiai Ihsan berkesimpulan, *kullun takallama 'alā hasbi ḥālihi wa waqtihi* (semua orang berbicara berdasarkan kondisi dan waktunya).